म. ग्रं. सं. ठाणें
विषय
सं. क्र.

RFBK-0007561

महाराष्ट्र – ग्रंथप्रदीपावलि : प्रदीप नववा

भारतीय मानसशास्त्र

अथवा

सार्थ आणि सविवरण

पातञ्जल-योग-दर्शन

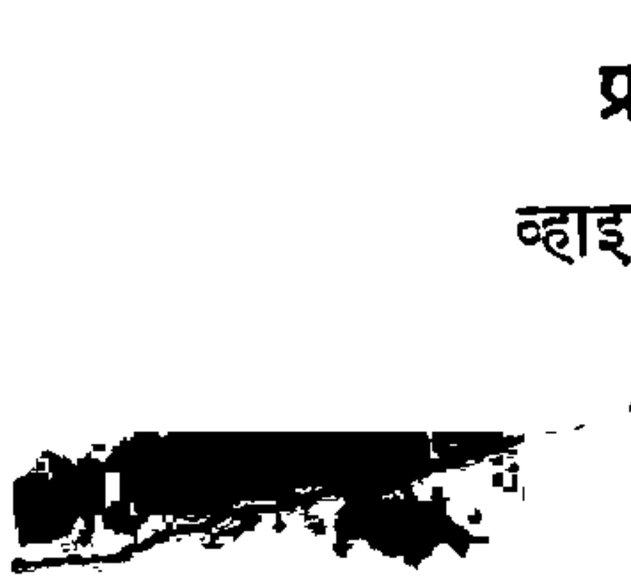
लेखक

कृष्णाजी केशव कोल्हटकर

प्रस्तावक

प्रा० रा. द. रानडे, एम्. ए.

व्हाइस चॅन्सेलर, अलाहाबाद युनिव्हर्सिटी

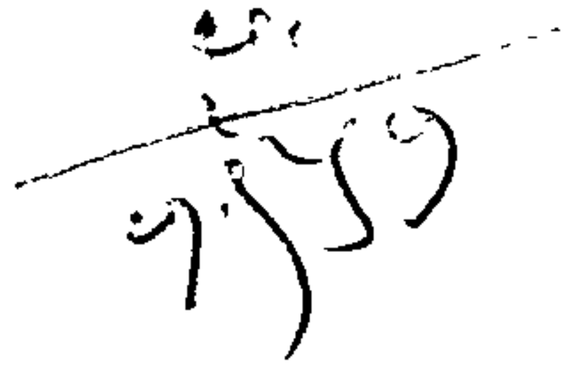


REFBK-007561

मूल्य अठरा रु।

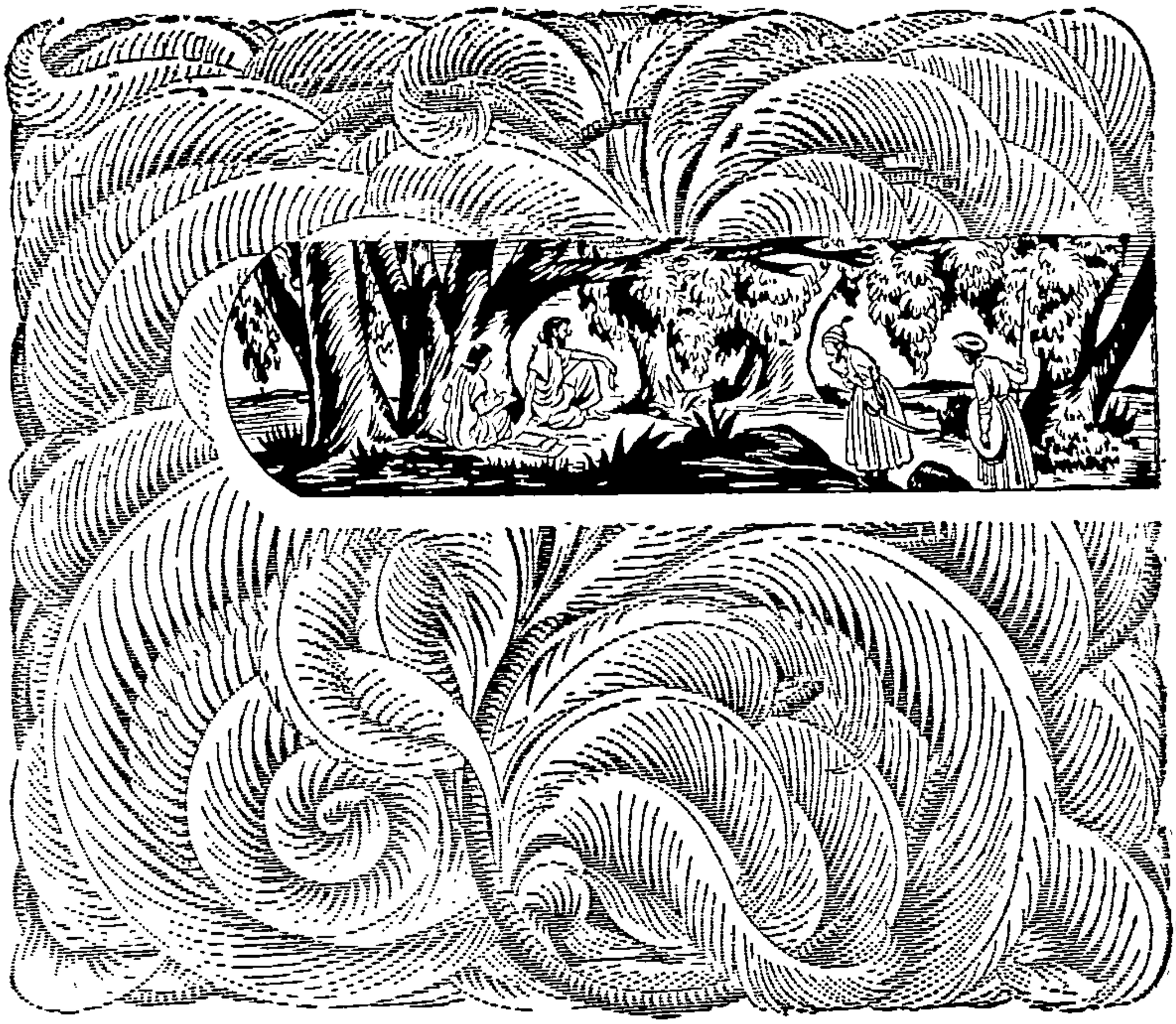
सर्वाधिकार सुरक्षित

प्रथमावृत्ति : शक १८७३



मुद्रक
वा. ग. ढवळे,
कर्नाटक मुद्रणालय,
चिराबाजार, मुंबई २

प्रकाशक
के. भि. ढवळे,
श्रीसमर्थ-सदन,
गिरगांव, मुंबई ४



ना ब्रह्म क्षत्रमुध्नोति नाक्षत्रं ब्रह्म वर्धते ।
ब्रह्म क्षत्रं च संपृक्तमिह चामुत्र वर्धते ॥

— मनुस्मृति, ९ । ३२२

समर्थ श्रीरामदासस्वामी आणि **छत्रपति श्रीशिवाजीमहाराज**
ह्या अलौकिक योगिश्रेष्ठ विभूतींच्या रूपानें
शिंगणवाडीच्या बागेंत शक १५७१ वैशाख शुक्ल नवमी, गुरुवार ह्या
दिवशीं संपृक्त झालेल्या ब्रह्मक्षत्रास जन्म देणाऱ्या
मातुःश्री राणूबाई ठोसर आणि **मातुःश्री जिजाबाई भोसले**
ह्या मातृदेवतांच्या चरणीं
ही ग्रंथरूप सुमनांजलि
अत्यंत भक्तिभावानें
आणि कृतज्ञतापूर्वक
अर्पण केली आहे.

कृष्णाजी केशव कोल्हटकर

वैशाख शुक्ल ९, शिवशक २७७
१४८, चिमणपुरा, सातारा

इतके हे दोन आत्मे एकरूप होते ! ह्या उभयतांचें पुण्यस्मरण हें च महाराष्ट्राचें जीवन होय ! ह्या माझ्या सिद्धान्ताची शंभरदा पुनरुक्ति करावी लागली तरी तो दोष पत्करून मी महाराष्ट्रास जीव तोडून पुनःपुन्हा सांगत च राहीन कीं श्रीशिवसमर्थांचें स्मरण हें च आपलें जीवन होय ! त्यांचें विस्मरण म्हणजे मरण च ! तें मरण, देवा, महाराष्ट्रास देऊं नकोस !

— शिव-समर्थभक्त शंकर श्रीकृष्ण देव

— श्रीसमर्थावतार, पृष्ठ २७२

अनुक्रमणिका

प्रस्तावना (लेखक : प्रा. रा. द. रानडे, एम् ए.) ७–८

विषयसूचि ९–१६

भूमिका १–२३२

योगदर्शन

समाधिपाद १–१४७

साधनपाद १४९–३५७

विभूतिपाद ३५९–५५१

कैवल्यपाद ५५३–७३९

परिशिष्टें

१ लें, योगसूत्रें ७४२–७५०

२ रें, योगसूत्रांची वर्णक्रमानुसार सूचि ... ७५१–७५७

३ रें, पारिभाषिक शब्दांची संदर्भसूचि ... ७५८–७६४

४ थें, कपिलकृत भगवद्ध्यानवर्णन ... ७६५–७७०

५ वें, अजपाजपाविधि ७७१–७७२

६ वें, समाधिविधि (पंचीकरण) ... ७७३–७७४

७ वें, प्राणायामविषयक एक अनुभव ... ७७४–७७७

८ वें, प्राणायामासंबंधीं एक अनुभव ... ७७८–७८७

प्र स्ता व ना

श्री. रा. कृ. के. कोल्हटकर ह्यांनीं लिहिलेल्या 'भारतीय मानसशास्त्र अथवा सार्थ आणि सविवरण पातञ्जल योगदर्शन' ह्या ग्रंथास प्रस्तावनेदाखल दोन शब्द लिहिण्यास मला फार संतोष होतो.

हल्लींच्या विश्वविद्यालयीन शिक्षणक्रमांत समाविष्ट करतां येईल अशा प्रकारचा मराठींतून लिहिलेला योगशास्त्राचें विवरण करणारा ग्रंथ उपलब्ध नसावा ही खेदाची गोष्ट होय. ही उणीव ह्या ग्रंथानें भरून निघेल अशा प्रकारचा हा ग्रंथ आहे. वेदान्त व सांख्य ह्या शास्त्रांना आधुनिक विश्वविद्यालयाच्या अभ्यासक्रमांत जें स्थान आहे तें योगशास्त्रास नाहीं, ही वस्तुस्थिति आहे खरी; परंतु ह्या दोनही शास्त्रांपेक्षां योगशास्त्राची योग्यता कोणत्याही प्रकारें कमी नाहीं; उलट वेदान्तशास्त्रांतील सिद्धान्तांची यथार्थता पडताळून पाहण्यास योगशास्त्रच समर्थ आहे. योगसूत्रांची भाषा फार जुनी असल्यामुळें कांहीं सूत्रांचा संगतवार अर्थ लावणें कठीण जातें; तरी श्री. कोल्हटकर ह्यांचें योगदर्शनाचें भाषांतर व विवरण वाचून व त्यांच्याशीं प्रत्यक्ष चर्चा करून पाहतां त्यांनीं ह्या कामीं पुष्कळ व मेहनत करून व बुद्धिचातुर्य दाखवून हें काम फार वर्णनीय रीतीनें पुरें केलें आहे, असें म्हणण्यास कांहीं प्रत्यवाय नाहीं. ह्या ग्रंथांत उपलब्ध सर्व टीकांचा सूक्ष्म विचार करून श्री. कोल्हटकरांनीं स्वतंत्रपणें योगसूत्रांचा अर्थ लावण्याचा जो प्रयत्न केला आहे तो फार स्तुत्य आहे. ह्यामुळें ज्यां सूत्रांचा संदर्भ लावणें कठीण जातें त्या सूत्रांचेंही रहस्य ह्या ग्रंथवाचनानें सहज समजेल.

श्री. कोल्हटकरांचा वेदान्तशास्त्राचा अभ्यासही चांगला आहे. ह्यामुळें योग व वेदान्तशास्त्रांचा तौलनिक अभ्यास करण्यास ते योग्य आहेत.

सेवानिवृत्त झाल्यावर अशीं कामें केलेलीं फारच विरळ माणसें दृष्टीस पडतात; अशा प्रकारचीं चार-पांचच उदाहरणें माझ्या अवलोकनांत आहेत.

ह्या ग्रंथांतील विषयांशीं संबंध असलेल्या मानसशास्त्रांतील कांहीं प्रश्नांचा अभ्यास करून त्या दृष्टीनें योगसिद्धान्तांचा ऊहापोह श्री. कोल्हटकरांनीं आपल्या भूमिकेंत सुविस्तृतपणें केला आहे व तो उद्बोधक झाला आहे. त्या दृष्टीनें योगशास्त्रांतील प्रमेयांचा असा ऊहापोह करण्याचा उपक्रम अगदीं नवीन असून तो सर्वथा अभिनंदनीय आहे.

योगशास्त्राचें इतकें समर्पक विवरण मराठी वाङ्मयांत उपलब्ध नाहीं. महाराष्ट्र विश्वविद्यालयांत सर्व विषय मराठींतून शिकवले जातील त्या वेळीं हें पुस्तक प्रसिद्ध झाल्यानें त्याचा बी. ए. व एम्. ए. च्या विद्यार्थ्यांना फार

उपयोग होईल. ह्या दुर्बोध शास्त्राचें मराठींतून विवरण झाल्यानें सामान्य वाचकवर्गासही ह्या पुस्तकाचा चांगला उपयोग होईल.

अशा प्रकारचा हा ग्रंथ असल्यानें तो प्रकाशित होण्याने सर्व जनतेचे हितच होणार आहे, म्हणून उदार व विद्याप्रेमी धनिकांनीं व विश्वविद्यालयासारख्या शिक्षणसंस्थांनीं ह्या ग्रंथास देणग्या देणें, वगैरे हरप्रकारें मदत करून ग्रंथकराच्या परिश्रमांचें योग्य चीज करावें.

रा. द. रानडे

निंबाळ (एम्. एसू. एम्.)
जि. विजापूर, २३–५–४७

विषयसूचि

भूमिका पृष्ठें १ ते २३२

[डाव्या हातचा आंकडा परिच्छेदांचा समजावा.]

१. भूमिकेचें प्रयोजन व स्वरूप ; २. वाचकांशीं हितगुज ; ३. ग्रंथनिर्मितीचा इतिहास ; ४. ग्रंथाच्या नांवाचें प्रयोजन ; ५. मानसशास्त्रें दोन आहेत : पौरस्त्य व पाश्चात्य ; ६. पातञ्जलयोगदर्शनांतच्च पौरस्त्य मानसशास्त्राचा अंतर्भाव ; ७. उभय मानसशास्त्रांचे भिन्न दृष्टिकोन ; ८. उभय मानसशास्त्रांतील भिन्न संप्रदाय ; ९. मानसशास्त्रांतील अभिनव सिद्धान्त ; १०. चित्ताच्या पांच भूमिकांचा तुलनात्मक विचार ; ११. उभय मानसशास्त्रांतील सहज-प्रवृत्ति किंवा सहज-प्रेरणा (Instincts) ; १२. शास्त्रदृष्ट्या दोन्ही मानसशास्त्रांची तुलना ; १३. अपरोक्ष अभ्यासाची आवश्यकता ; १४. अंतर्मुखतेकडे पाश्चात्यांची अप्रवृत्ति ; १५. परिणामदृष्ट्या दोन्ही मानसशास्त्रांचा तुलनात्मक विचार ; १६. योगाच्या आठ अंगांचें सामान्यस्वरूप ; १७. वेदान्तशास्त्र आणि अष्टांगयोगशास्त्र हीं ब्रह्मविद्येचीं अंगें होत ; १८. "ब्रह्मचर्यप्रतिष्ठायां वीर्यलाभः" ; १९. स्त्रियांच्या दृष्टीनें ब्रह्मचर्याचा विचार ; २०. पुनर्जन्म ; २१. योगाभ्यास केव्हां, कोठें व कोणीं करावा ; २२. सूत्रांचे पाठ ; २३. योगदर्शनारील संस्कृत वाङ्मय ; २४. योगदर्शनावरील इंग्रजी वाङ्मय ; २५. योगदर्शनावरील मराठी वाङ्मय ; २६. भूमिकेचा उपसंहार ; २७. अभीष्टचिंतन ; २८. आभार ; २९. वरयाचना.

योगदर्शन

[डाव्या हातचे आंकडे सूत्रांचे आहेत.]

१. समाधिपाद पृष्ठें १ ते १४७

सूत्रें

१—२ **शास्त्रारंभ**

१. मंगलाचरण – योगाची परंपरा – अनुबंधचतुष्टय – अधिकारी – प्रयोजनविषय – संबंध ; २. योगाचें लक्षण – चित्ताच्या पांच भूमिका – क्षिप्त, मूढ, विक्षिप्त, एकाग्र आणि निरुद्ध – ह्या भूमिकांचीं लक्षणें.

३—४ **द्रष्ट्याच्या अवस्था**

३. निरोधकालीं द्रष्ट्याचें स्वरूपानें अवस्थान ; ४. इतरत्र त्याचें वृत्तीशीं सारूप्य.

५–११ वृत्तींचा विचार

५. पांच वृत्ति–क्लिष्ट व अक्लिष्ट वृत्ति; ६. पांच वृत्तींचीं नांवें. ७. तीन प्रमाणें : प्रत्यक्ष अनुमान आणि आगम; ८. विपर्यय ह्या वृत्तीचें लक्षण; ९. विकल्पवृत्तीचें लक्षण; १०. निद्रावृत्तीचें लक्षण–स्वाभाविक निद्रा–वैकृतिक निद्रा–निद्रा आणि समाधि ह्यांतील वैलक्षण्य; ११. स्मृतिवृत्तीचें लक्षण.

१२–१६ वृत्तिनिरोधाचे उपाय

१२. निरोधाचे उपाय–अभ्यास आणि वैराग्य; १३. अभ्यासाचें लक्षण; १४. अभ्यास दृढ होण्याचे उपाय; १५, १६. वैराग्याचा विचार–वैराग्याच्या चार पायऱ्या–यतमान–व्यतिरेक–एकेंद्रिय–वशीकार–अपरवैराग्य विषयवैतृष्ण्य–परवैराग्य गुणवैतृष्ण्य.

१७–२२ समाधिविचार

१७. संप्रज्ञात समाधीच्या चार पायऱ्या–सवितर्क–सविचार–सानंद-सास्मित संप्रज्ञात समाधि; १८. असंप्रज्ञात समाधीचीं साधनें व स्वरूप; १९. विदेह आणि प्रकृतिलय योग्यांच्या असंप्रज्ञात समाधि; २०. इतर योग्यांच्या असंप्रज्ञात समाधि; २१, २२. संवेगांचा विचार.

२३–३१ ईश्वर-प्रणिधानाचा विचार

२३. ईश्वरप्रणिधानानें समाधिसिद्धि; २४. ईश्वराचें लक्षण; २५. त्याची सर्वज्ञता; २६. तोच सर्वांचा गुरु; २७. त्याचा वाचक प्रणव; २८. प्रणवाचा जप आणि तदर्थभावन; २९. त्याचें फल; ३०. नऊ अंतराय; ३१. इतर उपद्रव.

३२–४० विक्षेप आणि उपद्रव ह्यांच्या निरसनाचे आणि चित्तप्रसादाचे यौगिक उपाय

३२. एकतत्त्वाभ्यास; ३३. मैत्र्यादि भावना; ३४. प्राणोपासना; ३५. विषयवती प्रवृत्ति; ३६. ज्योतिष्मती प्रवृति; ३७. वीतरागविषय चित्त; ३८. स्वप्ननिद्राज्ञानालंबन; ३९. यथाभिमत ध्यान; ४०. ह्या सर्वांचें फल.

४१–४६ सबीज समाधीचा विचार

४१. समापत्तीचें लक्षण; ४२, ४३. सवितर्क आणि निर्वितर्क समापत्ति; ४४. सविचारा आणि निर्विचारा समापत्ति; ४५. सूक्ष्म विषयत्वाची मर्यादा; ४६. ह्या सर्व समापत्ति म्हणजे सबीज समाधि.

४७–५१ **समाधिप्रज्ञेचा विचार**

४७. अध्यात्मप्रसाद केव्हां होतो; ४८. ऋतंभरा प्रज्ञा; ४९. ह्या प्रज्ञेचें विशेषार्थत्व; ५०. ह्या प्रज्ञेचा संस्कार अन्य संस्कारांचा प्रतिबन्धी; ५१. निर्बीज समाधीचा विचार.

२. साधनपाद पृष्ठें १४९–३५७

१– २ **क्रियायोग**

१. क्रियायोगाचें स्वरूप; २. त्याचें प्रयोजन.

३–११ **चित्तगत क्लेशांचा विचार**

३. पांच क्लेश; ४. क्लेशांची प्रसवभूमि–त्यांच्या चार अवस्था; ५. अविद्येचें लक्षण; ६. अस्मितेचें लक्षण; ७–८. राग-द्वेषांचें लक्षण; १०–११. क्लेशांच्या निरसनाचे उपाय.

१२–२७ **हेयदुःख व त्याचें हान म्हणजे नाश ह्याचा विचार**

१२–१३. कर्माशयाचें मूळ व त्याचा विपाक: १४. पुण्यापुण्य हेतूंस अनुसरून त्याचा विपाक; १५. विवेकी पुरुषाला सर्वच भोग दुःखरूप कां वाटतात; १६. हेय-दुःख कोणतें?; १७. द्रष्टृदृश्य-संयोग हाच हेय-दुःखाला कारण. १८. दृश्याचा स्वभाव, त्याचें स्वरूप आणि त्याचें प्रयोजन; १९. त्रिगुणांच्या अवस्था; २०. द्रष्ट्याचे स्वरूप; २१. दृश्य द्रष्ट्याकरतांच होय; २२. दृश्य नष्ट कोणाला आणि अनष्ट कोणाला; २३. द्रष्टृदृश्य संयोगाचें प्रयोजन–प्रयोजन आधीं सांगण्याचें कारण: २४. संयोगाचें मूलकारण अविद्या: २५. अविद्येच्या नाशानें संयोगाचा अभाव–हेंच हान म्हणजे कैवल्यावस्था; २६. विवेकख्याति हा कैवल्याचा उपाय; २७. प्रज्ञेची सप्तधाप्रांतभूमि–चित्तांतील नित्य सिद्ध सात सहज-प्रेरणा'–प्राप्सा, जिहासा, जिज्ञासा, चिकीर्षा, शोक, भय आणि अतृप्ति ह्या सात प्रेरणांचा विचार–कार्यनिष्ठ चार सहज-प्रेरणा आणि चित्तस्वरूपनिष्ठ तीन प्रेरणा ह्यांतील भेद–ह्या सात प्रेरणा प्रांतभूमीला पोचल्यावर जीवन्मुक्तीचे व्यवहार कसे घडून येतात.

२८–३४ **यम व नियम ह्या योगांगांचा विचार**

२८. योगांगानुष्ठानानें अशुद्धिक्षय, ज्ञानदीप्ति आणि विवेकख्याति होते; २९. योगाचीं आठ अंगें, ३०. पांच प्रकारचे यम–अहिंसेचा विचार –कायिक, वाचिक व मानसिक अहिंसा–सत्याचें स्वरूप–अस्तेयाचें स्वरूप–सात्त्विक बुद्धीच ह्या व्रतांचें स्वरूप निश्चित करूं शकते –ब्रह्मचर्याचा विचार–पुंस्त्रीबीजांच्या एकीकरणांत नवपिंडनिर्मिति

–पुरुष व स्त्री ह्यांचें परस्परांकडील आकर्षण – मानवेतर पुरुषपिंडांत गुणाधिक्य – मानवयोनींत स्त्रीपिंडाच्या ठिकाणींच शारीरिक व मानसिक गुणाधिक्य – ह्यांतील निसर्गाचा हेतु – मानवी बुद्धीचा विकास झाल्यावर त्याची बौद्धिक सुखाकडे ओढ – ह्यांच्याकरितांच धर्मशास्त्राचा उपदेश – विषयी जनांची विषयाकडे स्वाभाविक प्रवृत्ति – ब्रह्मचर्यव्रताचें पालन करणाऱ्यांचे चार वर्ग – त्यांनीं ब्रह्मचर्यव्रत कसें पाळावें ह्याचें दिग्दर्शन – ब्रह्मचर्यविघातक आठ दोषांचा विचार – प्रेक्षण, स्मरण ह्या दोन दोषांतून उत्पन्न होणारा तिसरा कीर्तनरूपी दोष – ह्या दोषाचें स्वरूप – त्याची व्याप्ति – ह्या दोषापासून वैयक्तिक अधःपतन आणि संस्कृतीचा नाश – कीर्तन-दोषाचा वांटेकरी असलेला आणखी एक वर्ग – कामशास्त्र निर्माण होण्याचीं तीन कारणें – दोन कारणांमुळें कामशास्त्राची आवश्यकता – भोगलालसा हें तिसरें कारण – कामशास्त्राच्या नांवाखालीं निर्माण होणाऱ्या वाङ्मयांत भोगलालसेलाच दिलें गेलेलें प्राधान्य – त्याचे दुष्परिणाम – स्त्रीपुरुषांची परस्परांशीं दोन प्रकारचीं नातीं – स्त्रीच्या ठिकाणच्या गुणाधिक्यांतून विवाहसंस्था आणि कुटुंबसंस्था ह्या भावांची निर्मिति - स्त्रीच्या विकासाच्या चढत्या चार अवस्था - मातृभावांत स्त्रीची पूर्णता – ह्यामुळें स्त्रियांचा गौरव – मातेची सर्वश्रेष्ठता – अशुद्धचित्त माणसाची स्त्रीविषयक भोग्य दृष्टि – समाजांतील स्वैराचरणाची जबाबदारी पुरुषवर्गावरच – स्त्रियांची मूर्खता त्याला पोषक – ह्या सर्वांस उत्तेजक असलेलें वाङ्मय कीर्तनदोषांत येतें – पारमार्थिक वाङ्मयांत विषय ह्या दृष्टीनें स्त्रीची निंदा असते – ह्या अनुभवानें मुमुक्षूची दृष्टि अंतर्मुख होते – मग स्त्रीविषयाची निंदा त्याला पटते – ब्रह्मचर्यविघातक 'केलि', 'गुह्यभाषण', 'संकेत', 'अध्यवसाय' आणि 'क्रियानिर्वृत्ति' ह्या दोषांचा विचार – ह्या आठ दोषांतून मुक्त होण्याचे तीन उपाय – प्रतिपक्षभावन, प्रतिप्रसव व ध्यान – गृहस्थाश्रमांत ब्रह्मचर्यव्रताचें पालन कसें करावें ह्याचा विचार – संतान व प्रजनन ह्यांतील भेद – ब्रह्मचर्य व प्रजनन ह्यांत अविरोध – प्रजननार्थ पाळावयाच्या सहा मर्यादा – ब्रह्मचर्याचा व्रत आणि महाव्रत ह्या दृष्टीनें विचार – ब्रह्मचर्यार्थ पाळावयाच्या सामान्य संयमाची दिशा – इच्छेनें अथवा अनिच्छेनें ब्रह्मचर्यव्रताचा भंग झाल्यास प्रायश्चित्तानें शुद्धि – पांचवा यम अपरिग्रह ह्याचा विचार – पांचही यमांच्या मुळाशीं संयम असतो; ३१. महाव्रत ह्या दृष्टीनें यमांचा विचार; ३२. पांच नियम – शौच, संतोष, तप, स्वाध्याय, ईश्वरप्रणिधान ह्यांचा विचार; ३३–३४. प्रतिपक्षभावनाचा विचार.

३५–४५ **यमनियमांच्या सिद्धीचा विचार**

३५. अहिंसेची सिद्धि वैरत्याग ; ३६. सत्याची सिद्धि क्रियाफलश्रयत्व ; ३७. अस्तेयाची सिद्धि सर्वरत्नोपस्थान ; ३८. ब्रह्मचर्याची सिद्धि वीर्यलाभ ; ३९. अपरिग्रहाची सिद्धि पूर्वोत्तरजन्मांचें ज्ञान ; ४०. बाह्यशौचाची सिद्धि स्वांगजुगुप्सा व इतरांशीं असंसर्ग ; ४१. अंतःशौच्याच्या पांच सिद्धि ; ४२. संतोषाची सिद्धि उत्कृष्ट सुखाचा लाभ ; ४३. तपापासून कायेंद्रियसिद्धि ; ४४. स्वाध्यायाची सिद्धि इष्टदेवतासंप्रयोग ; ४५. ईश्वरप्रणिधानापासून समाधिसिद्धि ।

४६–४८ **आसन ह्या अंगाचा विचार**

४६. आसनाचें स्वरूप ; ४०. आसन स्थिर होण्याचे दोन उपाय : प्रयत्नशैथिल्य व अनंत समापत्ति – प्रयत्नशैथिल्याचा विचार– अनंत समापत्तीचा विचार ; ४८. आसनजयाची सिद्धि द्वंद्वानभिघात.

४९–५३ **प्राणायामाचा विचार**

४९. प्राणायामापूर्वी आसनस्थैर्य व्हावयास पाहिजे – प्राणायाम करतांना ठेवावयाची सावधगिरी– प्राणायामाचें स्वरूप – प्राणापानांच्या गतींचा विच्छेद दोन प्रकारांनीं होतो ; ५०. दीर्घसूक्ष्म प्राणायामाचें स्वरूप आणि त्याची देश, काल आणि संख्या ह्यांच्या साहाय्यानें मर्यादा कशी ठरवावयाची – कुंभक प्राणायामाविषयीं अधिक विचार – केवल कुंभकाचा विचार ; ५२, ५३. प्राणायामाचें फल – प्रकाशावरणाचा क्षय आणि मनाची धारणेविषयीं योग्यता.

५४–५५ **प्रत्याहाराचा विचार**

५४. प्रत्याहाराचें स्वरूप ; ५५. प्रत्याहाराचें फल – इंद्रियांची वश्यता.

३. विभूतिपाद पृष्ठें ३५९–५५१

१–८ **संयमाचा विचार**

१. धारणेचें स्वरूप – शरीरांतील षड्चक्रें व त्यांवर धारणा – धारणा, ध्यान व समाधि ह्या तिहींचीं वेगळीं फळें कां सांगितलीं नाहींत – शरीरांतील देशावर धारणा करणें अधिक हितकर कां ; २. ध्यानाचें स्वरूप ; ३. समाधीचें स्वरूप ; ४. धारणा, ध्यान व समाधि ह्या तिहींस संयम अशी संज्ञा ; ५. संयमजयाचें फल – प्रज्ञालोक ; ६. त्याचा विनियोग पुढील भूमींच्या जयांत करावा – सिद्धींच्या प्राप्तीसाठीं करूं नये – त्याचें कारण – योगशास्त्रांत सिद्धींचा विचार कां केला आहे – प्रज्ञालोकाचा विनियोग पुढील भूमींच्या जयासाठीं कां करावा ह्याचें विवेचन ; ७. धारणा, ध्यान व संप्रज्ञात समाधि

हीं सबीज समाधीचीं अंतरंग साधनें ; ८. पण तींच निर्बीज समाधीचीं बहिरंग साधनें.

९–१५ **परिणामत्रयाचा विचार**

९. निरोधपरिणामाचा विचार ; १०. निरोधपरिणामाच्या प्रशांतवाहितेचा विचार ; ११. समाधिपरिणामाचा विचार ; १२. एकाग्रतापरिणामाचा विचार ; १३. निरोध, समाधि आणि एकाग्रता ह्या तीन परिणामांवरून धर्म, लक्षण आणि अवस्था ह्या तीन परिणामांचें स्वरूप कसें विशद होतें ह्याचा सविस्तर विचार ; १४. धर्मांचा सविस्तर विचार ; १५. परिणामान्यत्व होण्याला क्रमान्यत्व हा हेतु.

१६–५५ **विभूतींचा म्हणजे सिद्धींचा विचार**

१६. अतीतानागतज्ञान ; १७. सर्वभूतरुतज्ञान ; १८. पूर्वजातिज्ञान ; १९. परिच्चितज्ञान ; २०. परचित्तज्ञान आलंबनासह कां होत नाहीं ; २१. अंतर्धान ; २२. अपरांतज्ञान ; २३. मैत्री, करुणा, मुदिता, उपेक्षा, ह्यांविषयींच्या बलांची प्राप्ति ; २४. हस्तिबलाची प्राप्ति ; २५. सूक्ष्म, व्यवहित आणि विप्रकृष्ट वस्तूंचें ज्ञान ; २६. भुवनज्ञान ; २७. ताराव्यूहज्ञान ; २८. ताराव्यूहाच्या गतीचें ज्ञान ; २९. कायव्यूहज्ञान ; ३०. क्षुत्पिपासानिवृत्ति : ३१. चित्तस्थैर्यलाभ ; ३२ सिद्धदर्शन ; ३३. सर्व विषयांचें ज्ञान ; ३४. चित्तज्ञान ; ३५. पुरुषज्ञान ; ३६. पांच इंद्रियांचीं पांच आणि प्रतिभेचें सहावें अशीं सहा दिव्य ज्ञानें ; ३७. व्युत्थानावस्थेंतील सिद्धि ह्या समाधीला अडथळेच होत ; ३८. परकायाप्रवेश ; ३९. जलपंककंटक इत्यादींचा असंग ; ४०. ज्वलन ; ४१. दिव्यश्रोत्र ; ४२. आकाशगमन ; ४३. महाविदेहावृत्ति आणि प्रकाशावरणाचा क्षय ; ४४. भूतजय ; ४५. अणिमादि अष्टसिद्धि आणि कायसंपत् ; ४६. कायसंपत्तीचें स्वरूप ; ४७. इंद्रियजय ; ४८. मनोजवित्व, विकरणभाव आणि प्रधानजय ; ४९. सर्वभावाधिष्ठातृत्व आणि सर्वज्ञातृत्व ; ५०. कैवल्यप्राप्ति ; ५१. सिद्धींच्या विषयीं संग व स्मय कां करूं नये ; ५२. विवेकजज्ञान ; ५३. विवेकजज्ञानाचें फल ; ५४. विवेकजज्ञानाचें स्वरूप ; ५५. कैवल्यसिद्धि.

४. कैवल्यपाद पृष्ठें ५५३–७५०

१—३ **सिद्धींचे प्रकार व त्यांची उपपत्ति**

१. सिद्धींचे पांच प्रकार – जन्म, औषधि, मंत्र, तप आणि समाधि ह्यांपासून होणाऱ्या सिद्धि ; २. प्रकृत्यापूरामुळें जात्यंतर परिणाम होतो.

धर्म, लक्षण व अवस्था-परिणाम ह्यांचा जात्यंतर परिणामाशीं संबंध कसा असतो ह्याचा विस्तृत विचार; ३. निमित्तकारण प्रकृत्यापूराला प्रेरक नसतें, त्यानें प्रतिबंध दूर होतात व सिद्धि प्रकृतिस्वभावानुसार आपोआप प्रकट होत असतात.

४—६ **योगी भोगार्थ अनेक देह व चित्तें निर्माण करतो त्यांचा विचार**

४. योग्याचीं चित्तें अस्मितेंतून निर्माण होतात—योग्याला अनेक चित्तें व शरीरें उत्पन्न करण्याची आवश्यकता कां उत्पन्न होते; ५. योग्यानें निर्माण केलेल्या चित्ताला प्रेरक चित्त एकच असतें म्हणून तीं सर्व एकाभिप्रायानें चालतात—भिन्न चित्तद्वारा घडणाऱ्या भोगांमुळें कर्माशय कां उत्पन्न होत नाहीं ह्याचें विवेचन; ६. वरील कारणामुळें मूळचें ध्यानज चित्त अनाशय कां राहतें ह्याचा विचार—मूळच्या चित्ताला ध्यानज चित्त असें कां म्हटलें ह्याचा विचार.

७—११ **कर्म, वासना व त्यांचा विपाक ह्यांचा विचार**

७. कर्माचे शुक्ल, कृष्ण, शुक्लकृष्ण आणि अशुक्लकृष्ण असे चार प्रकार—योग्यांचें कर्म अशुक्लकृष्ण असतें—इतरांचें कर्म शुक्ल, कृष्ण व शुक्लकृष्ण असें तीन प्रकारचें असतें—कर्म शुक्ल व कृष्ण कसें जाणावें; ८. जाति, आयुष्य आणि भोग ह्या कर्मविपाकाला अनुसरून अनुगुण वासनांची अभिव्यक्ति कशी होते ह्याचें विवेचन; ९. संस्कारांना उद्बोधक जाति, आयुष्य व भोग हीं असतील तेच संस्कार अनेक जन्मांनंतर आणि भिन्न देशांत व कालांत स्मृतिरूपानें कसे जागृत होतात ह्याचा विचार; १०. वासना अनादि कशा ह्याचा विचार; ११. वासनांचें अधिष्ठान कोणतें आणि त्यांच्या नाशाचा उपाय.

१२—२४ **बाह्य वस्तु, त्यांचे धर्म, त्यांस जाणणारें चित्त आणि चित्ताचा द्रष्टा ह्यांचा परस्पर सापेक्ष विचार आणि विज्ञानवादाचें खंडण**

१२. वस्तूंच्या अतीत, अनागत आणि वर्तमान धर्मांचा विचार; १३. व्यक्त आणि सूक्ष्म हे सर्व धर्म तत्त्वतः सत्त्व, रज व तम ह्या तीन गुणांचेच आविष्कार होत; १४. जो प्रधान गुण असेल त्यास अनुसरून परिणामभूत वस्तुतत्त्व एकच असतें; १५. वस्तु एकच असून ती ज्या चित्तांना ज्ञात होते त्या चित्तांत त्रिगुणानुसार भेद असल्यामुळें त्यांच्याकडून एकच वस्तु भिन्नत्वानें ग्रहण केली जाते; १६. वस्तूचें अस्तित्व ती वस्तु पाहणाऱ्याच्या चित्तावर अवलंबून नाहीं तर त्या वस्तूला स्वतंत्र अस्तित्व असतें—विज्ञानवादाचें स्वरूप व त्याचें खंडण;

१७. विज्ञानवादाचें खंडण पुढें चालू–चित्ताला वस्तु ज्ञात व अज्ञात केव्हां व कां होतात? विज्ञानवाद कोणत्या कारणांमुळें उत्पन्न होतो ह्याचा विचार आणि त्या कारणांचें निरसन–वस्तूविषयीं होणाऱ्या सविकल्प आणि निर्विकल्प ज्ञानाचा विचार; १८. विज्ञानवादाचें खंडण पुढें चालू–चित्तवृत्तींचा द्रष्टा अपरिणामी असा आहे म्हणून त्याला चित्तवृत्ति ज्ञात होत असतात; १९. चित्त दृश्य आहे म्हणून तें तत्त्वतः स्वतःचें प्रकाशक असत नाहीं; २०. चित्त एकाच वेळीं दोन वस्तूंचें ग्रहण करीत नाहीं, म्हणून बाह्य वस्तु चित्ताला ज्ञात होत असतात आणि अपरिणामी द्रष्टा चित्तवृत्तींचा साक्षी असतो; २१. चित्ताला पाहणारें दुसरें चित्त नसून अपरिणामी द्रष्टाच त्याचा साक्षी कसा ह्याचा विचार; २२. द्रष्टा अपरिणामी असूनही त्याला स्वबुद्धिसंवेदन कसें होतें ह्याचा विचार; २३. चित्त द्रष्टा व दृश्य ह्यांनीं उपरक्त झाल्यामुळें तें सर्वार्थीचें ग्रहण करूं शकतें. योगदर्शनांतील नित्योदिता आणि अभिव्यंगा अशा दोन चिच्छक्ति ह्याच वेदान्तशास्त्रांतील जीव शिव किंवा दोन सुपर्ण होत; २४. असंख्य वासनांनीं युक्त असलेलें चित्त पदार्थ म्हणजे आत्म्याकरतांच होय.

२५–३४ **जीवन्मुक्तीच्या सत्त्वापत्ति, असंसक्ति, पदार्थाभाविनी आणि तुर्यगा ह्या चार अवस्था आणि विदेहमुक्ति ह्यांचा विचार—**

२५. आत्म्याचें विशेषदर्शन झाल्यावर आत्मस्फुरण सहजपणें घडतें; २६. त्या वेळीं चित्तांत विवेक आणि कैवल्यानुसंधान हीं असतात; २७. त्यांच्या अंतरालांत पूर्वसंस्कारामुळें मधून मधून भिन्न प्रत्यय येत असतात; २८. क्लेशांच्या नाशाच्या उपायांनींच ह्या प्रत्ययांचाही नाश होतो; २९. धर्ममेघसमाधि; ३०. ह्या अवस्थेंत क्लेश व कर्म ह्यांची निवृत्ति होत असते; ३१. चित्ताचें सर्व आवरणमल नाहींसे झाल्यामुळें ज्ञानाला आनंत्य येतें आणि ज्ञेय अल्प होतें; ३२. त्यामुळें कृतार्थ झालेल्या त्रिगुणांच्या परिणामक्रमाची समाप्ति होते; ३३ परिणामक्रमाचें लक्षण; ३४. त्रिगुण पुरुषार्थशून्य झाल्यानें त्यांचा प्रतिप्रसव होतो आणि द्रष्टा स्वरूपप्रतिष्ठ असतो, हेंच कैवल्य होय.

महाराष्ट्रदर्शन करून देणारे ग्रंथप्रदीप

'महाराष्ट्र-ग्रंथ-प्रदीपावलीला' प्रारंभ होऊन १२ वर्षें झालीं. त्यापूर्वी आठ प्रदीप प्रज्वलित झाले. 'पातञ्जल-योग-दर्शन' हा नववा.

हें कार्य नेटानें पुढें नेऊन तडीला लावावयाचें हा आमचा निश्चय १२ वर्षांपूर्वी होता तितकाच आजही खंबीर आहे. पण बारा वर्षांच्या त्या कालांत किती घडामोडी झाल्या! देशाला स्वातंत्र्य मिळाल्यामुळें त्यापुढील अडचणींचा निरास तर झाला नाहींच पण त्या कितीतरी पटींनीं वाढल्या. प्रकाशनाचा व्यवसाय ह्या कालांत एका मोठ्या दिव्यांतून गेला व अद्यापही ही अंधारांतील वाटचाल संपलेली नाहीं. केवळ ध्येयवाद हेंच आमचें आज भांडवल आहे व तोच आम्हांला मार्ग दाखवीत आहे. प्रदीपावलीचा उपक्रम ह्यापुढेंही चालू ठेवणें हें सर्वस्वीं व्यावसायिक परिस्थितीवर, ग्राहकांच्या प्रोत्साहनावर आणि अखेर परमेश्वराच्या कृपेवर अवलंबून आहे.

प्रदीपावलि हातीं घेण्याची प्रेरणा श्रीसमर्थकृपेनें आम्हांला झाली त्याला मराठींत किंवा महाराष्ट्रांत जें जें सत् व सनातन आहे तें तें ग्रंथमालेच्या रूपानें संकलित करावें ही इच्छा बरीचशी कारणीभूत होती. समर्थ सांगत कीं महाराष्ट्रधर्म वाढवावा. हा महाराष्ट्रधर्म म्हणजे केवळ शत्रूला तरवारीनें पाणी दाखवून मराठी राज्याच्या मर्यादा वाढवाव्यात एवढ्याच मर्यादित अर्थाचा धर्म नव्हता. महाराष्ट्रधर्म म्हणजे महाराष्ट्राचें विचारधन. हें विचारधन टिकवावें, वाढवावें, महाराष्ट्राची शतकानुशतकांची संस्कृतिपरंपरा जगापुढें मांडावी, महाराष्ट्राचें वैशिष्ट्य म्हणून जें कांहीं आहे त्याचें चिरस्मरण ठेवावें हाच समर्थांचा संदेश असावा. त्या संदेशानुसार थोडें कांहीं करावें हा प्रदीपावलि सुरू करण्याचा उद्देश. त्या उद्देशाला धरून प्रथम मराठी वाङ्मयाच्या इतिहासांतील रामदासकालीन वाङ्मयाचा कै. पांगारकरकृत खंड प्रसिद्ध केला. त्यानंतर डॉ. पेंडसे ह्यांचें श्रीज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान प्रकाशित झालें. नवयुगधर्ममालाकार श्री. स. कृ. फडके ह्यांनीं तिसऱ्या प्रदीपाकरवीं अकरा हनुमन्तांशीं हितगुज केलें. त्यानंतर बऱ्याच कालावधीनें श्री. शंकर श्रीकृष्ण देव ह्यांनीं श्रीसमर्थहृदय उघडें केलें, श्रीसमर्थसंप्रदाय जनतेपुढें मांडला. हे अनुक्रमें चौथा व पांचवा प्रदीप. ह्यानंतर संतवाङ्मय क्षणभर बाजूस सारून आधुनिक साहित्याचा परामर्श केशवसुत ह्या प्रा. रा. श्री जोग ह्यांच्या ग्रंथाद्वारें घेण्यांत आला; तो सहावा प्रदीप. सातवा प्रदीप म्हणजे दादोबा पांडुरंग ह्यांचें श्री. अ. का. प्रियोळकर ह्यांनीं संपादिलेलें आत्मचरित्र व चरित्र. अशा रीतीनें ज्ञानेश्वरकालापासून तों केशवसुतांपर्यंत शेंकडों कवींनीं, साधु-संतांनीं, तत्त्वज्ञान्यांनीं महाराष्ट्राच्या विचारसंपदेंत जी भर टाकली तिचा हा त्रोटक उडता अपुरा परामर्श प्रदीपावलीनें घेतला. ज्ञानेश्वरांपूर्वी मराठी म्हणजे प्राकृत अतएव तुच्छ अशिष्ट

भाषा समजून पंडित मंडळींत तिला मान नसायचा. ज्ञानोबांनीं प्रथमच 'माझा मऱ्हाठाचि बोल कौतुकें। ऐशीं अक्षरें रसिकें मेळवीन।' असें आव्हान देऊन संस्कृताच्या प्रासादाबाहेर सरस्वतीला पदन्यास करायला लावला आणि महाराष्ट्रशारदा बहुजनसमाजापुढें मराठमोळ्या वेषांत अवतरली. साहित्याच्या दरबारांत मराठीला मान चढला आणि ह्या प्राकृत भाषेला सुरेख सालंकृत स्वरूप येत चाललें. त्या स्वरूपाची छाननी आणि सुव्यवस्थित मांडणी करणारे अनेक भाषाशास्त्री होऊन गेले. त्यांतले सर्वांत आधुनिक म्हणजे दादोबा पांडुरंग होत ह्याबद्दल वाद नाहीं. तेव्हां एका दृष्टीनें प्रदीपावलीनें साहित्यदृष्ट्या तरी बऱ्याच मोठ्या कालखंडाचा आढावा घेऊन एक कामगिरी पार पाडली आहे. तीही अर्थात् अपूर्ण स्वरूपाची आहे. पण सांगायचें असें कीं प्रदीपावलीचें क्षेत्र साहित्यापुरतें मर्यादित नव्हतें. औद्योगिक, शैक्षणिक, राजकीय वगैरे सर्वच क्षेत्रांतलें महाराष्ट्राचें 'कृतिधन' निःपक्षपाती दृष्टिकोन ठेवून जनतेपुढें मांडायचें असा मोठा हेतु होता. तो अजून साध्य झालेला नाहीं. प्रयत्नांत आहों एवढेंच.

श्रीसमर्थावतार ह्या ग्रंथानें आमच्या समर्थवाङ्मयांत अत्यंत महत्त्वाची भर टाकली. श्री. शंकर श्रीकृष्ण देव ह्यांच्यासारख्या समर्थभक्त लेखकाच्या प्रासादिक लेखणींतून उतरलेला हा ग्रंथ आहे.

आणि त्यानंतर प्रस्तुतचा पातञ्जल-योग-दर्शन हा ग्रंथ प्रकाशित करून आम्ही एक नवा तेजस्वी प्रदीप प्रज्वलित करीत आहों. इतका मौलिक, शास्त्रशुद्ध आणि नवी दृष्टि देणारा ग्रंथ आजवर मराठींत प्रकाशित झालेला नाहीं असें आम्ही अभिमानानें म्हणतों. हजारों वर्षांपूर्वी सूत्ररूपानें उत्स्फूर्त झालेलें योगशास्त्र आजही कसें विहित आणि दीपस्तंभाप्रमाणें मार्गदर्शक आहे ह्याचा प्रत्यय मराठी वाचकांना ह्या ग्रंथाच्या वाचनानें व मननानें आल्याखेरीज राहणार नाहीं. हा प्रदीप महाराष्ट्रांतील घरन् घर उजळो हीच प्रार्थना!

— आणि ह्यापुढें? आपलें व परमेश्वराचें पाठबळ असल्यावर काय होणार नाहीं? पण सध्यांची परिस्थिति लक्षांत न घेतां पुढील प्रकाशनांबद्दल आज तरी आम्ही निश्चित रूपरेखा देऊं शकत नाहीं. पण आज ना उद्यां ही परिस्थिति पालटेल व नव्या उत्साहानें अंगीकृतकार्य पुढें सुरूं करूं एवढें आश्वासन मात्र आम्ही वाचकांना देतों. इत्यलम्।

श्री

ता. ———————— १९५

व्यवस्थापक,

महाराष्ट्र-ग्रंथ-प्रदीपावलि,

श्रीसमर्थ-सदन, बनाम हॉल लेन, गिरगांव, मुंबई ४

सा० न० वि० वि०

आपल्या महाराष्ट्र–ग्रंथ–प्रदीपावलीची योजना व सर्वसाधारण नियम वाचले. योजना पसंत असून नियमही मान्य आहेत. प्रवेश फी * ..... पाठविली आहे. तरी माझें नांव नोंदून ग्रंथ जसजसे प्रसिद्ध होत जातील तसतसे माझ्याकडे पाठवीत जावे. कळावें, हे विनंती.

आपला,

सही

संपूर्ण नांव

मु० पो०

जि०

---

* मनीऑर्डरनें अगर सोबत.

ग्रंथ–प्रदीपावलीसंबंधीं सर्वसाधारण नियम

(१) आश्रयदात्यांनीं आरंभीं फक्त एक रुपया प्रवेश फी द्यावयाची व नांव नोंदवून घ्यावयाचें.

(२) दर वर्षीं साधारणपणें दोन ग्रंथ प्रकाशित होतील. ग्रंथ प्रकाशित होतांच आश्रयदात्यांस सूचनापत्र जाईल. त्याप्रमाणें बाहेरगांवच्या मंडळींनीं पोस्टेजसह किंमत पाठवावी म्हणजे त्यांस रजिस्टर्ड बुकपोस्टनें पुस्तक पाठवूं. स्थानिक आश्रयदात्यांनीं समक्षच घेऊन जावींत. व्ही. पी. उभयपक्षीं सोयीची नाहीं.

(३) आश्रयदात्यांस प्रदीपावलींतील पुस्तकें तर पाऊणपट किंमतीनें मिळतीलच; पण आमचीं इतर प्रकाशनेंही व्यापारी दरानें मिळतील.

(४) आश्रयदात्यांनीं सोबतचें पत्रक भरून पाठवावें.

अभिप्राय

श्री. प. प. सच्चिदानंद विद्याशंकरभारती

(जगद्गुरु शंकराचार्य, शिष्य स्वामी मठ संकेश्वर व करवीर)

भाषा प्रौढ पण सुबोध असल्यामुळें योगशास्त्रासारख्या सूक्ष्म आणि अवघड विषयाचें विवेचनही चित्ताला आल्हादकारक झालें आहे.

श्री. प. प. योगेश्वरानंदतीर्थजी महाराज

(श्रीशंकराचार्य, गोवर्धन मठ, पुरी)

महाराष्ट्रीय जनतेच्या उद्धारार्थ आपण लिहिलेली योगसूत्रांवरील टीका अतिशय विस्तृत, समर्पक आणि गूढार्थबोधक आहे.

श्री. प. प. केवलानंदसरस्वती, वाई

सार्थ व सविवरण पातञ्जल-योग-दर्शन ह्या आपल्या ग्रंथाचें सर्व हस्तलिखित अक्षरशः वाचलें. भाषांतर आणि विवरण फार उत्तम झालें आहे. त्यांतही विवरण वाचून अतिशय समाधान झालें. सौत्र विधानें सत्तर्कानें सिद्ध केलीं आहेत हें विवरणाचें वैशिष्ट्य होय. वेदान्तशास्त्रांत ज्ञानाच्या ज्या सात भूमिका वर्णिल्या आहेत, त्यांचा योगदर्शनाशीं चांगला मेळ बसत आहे.

प्रायः मोठे मोठे लेखक देखील उत्तम वकिली करतात. आपलें तसें नाहीं. आपण विवरणांमध्यें केलेलें विवेचन आणि अनुष्ठानाची दाखविलेली दिशा लक्षांत ठेवून प्रत्यक्ष अनुष्ठान केल्यास कोठेंही अडचण येणार नाहीं, अशी माझी खात्री आहे आणि म्हणून ज्याला 'उद्धरेदात्मनात्मानं' असें करावयाचें असेल त्याला विचारपूर्वक अनुष्ठान करण्याच्या कार्यामध्यें नित्य उपयोगी पडणारें असें हें आपलें पुस्तक आहे.

आरंभिलेलें कार्य अभ्यासपूर्वक तडीला गेलें ही एक उत्तम गोष्ट झाली. मी आपलें अभिनंदन करितों.

न्यायाचार्य पं. गोस्वामी शास्त्री, सातारा

योगदर्शनविवरणं महाराष्ट्रभाषापरिचितानां हृदये परमं समाधानं विदधत् संस्कृतविवरणान्यप्यतिक्रामतीति नास्ति मे सन्देहः ।

किंबहुना चित्तसमाधानार्थमपेक्षितानां यावद्यौगिकप्रमेयाणं यथावन्निरूपण कृत्वा नूनमुपकृता एव परमार्थजिज्ञासव इति मन्ये ।

काव्यालंकारभूषण पं. खुपेरकरशास्त्री, कोल्हापूर

आपलें सूत्रांचें भाषांतर मुळाइतकेंच सूत्रबद्ध असूनही अत्यंत सुबोध व निर्दोष झालें आहे. ह्या दर्शनांतील अनेक दुर्बोध व संदिग्ध स्थळेंही वाचकांना उद्बोधक वाटतील अशीं आपल्या विवरणांत उतरलीं आहेत.

योगदर्शनावर मराठी भाषेमध्यें इतका व्यासंगपूर्ण व सोपपत्तिक विवरणात्मक ग्रंथ आजवर दुसरा कोणताही झालेला नाहीं.

प्रो. ह. दा. वेलणकर, विल्सन कॉलेज, मुंबई

पातञ्जल-योग-दर्शनांतील सूत्रांचा अर्थ आणि विवरण उत्तम आहे. ग्रंथ खरोखरीच अति उत्कृष्ट आहे.

प्रि. शं. वा. दांडेकर, स. प. कॉलेज, पुणें

आपला ग्रंथ उत्कृष्ट आहे. मराठींत पतञ्जलीच्या योगसूत्रांवर इतका विस्तृत, शास्त्रशुद्ध व समजण्यास चांगला दुसरा ग्रंथ नाहीं.

प्रा. ग. श्री. हुपरीकर, राजाराम कॉलेज, कोल्हापूर

विवेचन सुविस्तृत व फार सुंदर आहे. तें वाचून मला फार समाधान वाटलें. योगशास्त्र व वेदान्तशास्त्र ह्या दोहोंचा ठिकठिकाणी केलेला समन्वय फार उद्बोधक वाटला.

प्रि. ज. र. घारपुरे, लॉ कॉलेज, पुणें

योगासारख्या प्रयोगप्रधान विषयावर इतकें सुबोध विवरण क्वचितच सांपडेल. योगशास्त्राच्या अभ्यासकास आपल्या ग्रंथाचा फार उपयोग व्हावा अशी त्याची मांडणी झाली आहे आणि त्याबद्दल आपलें अभिनंदन.

श्री. विनायक गोपाळ आपटे, बी. ए., एल्एल्. बी., पुणें

सूत्रें सुगम पद्धतीनें उलगडून, विस्तारून मांडून, त्यांतले खांचखळगे बुजवून, त्यांतील मधल्या मधल्या खोल आणि दुर्गम भागांवर पूल बांधून आपण योगाचा अवघड वाटणारा मार्ग अगदीं राजमार्ग करून टाकला आहे.

आपण साहित्यांत, योगशास्त्रांत, अध्यात्माच्या अनुभवाच्या मार्गांत उपयुक्त भर टाकली आहे. ह्याबद्दल आपल्यास जितके धन्यवाद द्यावेत तितके थोडेच ठरतील. आपला हा ग्रंथ स्वागतार्ह, स्वीकारार्ह आणि सर्व प्रकारच्या साहाय्याला सर्वतोपरी पात्र आहे.

प्रा. दे. द. वाडेकर, एम्. ए., फर्ग्युसन कॉलेज, पुणें

मराठींत योगशास्त्रावर अशा विवेचनात्मक ग्रंथाची फार आवश्यकता होती. ही उणीव आपल्या ग्रंथानें भरून निघेल अशी खात्री वाटते.

नामदार **बा. गं. खेर,** पंतप्रधान, मुंबई-सरकार

सूत्रांचा अर्थ अत्यंत सुबोध असून त्यांवरील विवरण तर फारच उत्तम आहे. विवरणांत अनेक अवघड सूत्रांचा चांगला उलगडा झालेला आहे. उदा० पहिल्या पादांतील एकोणिसावें '**भवप्रत्ययो विदेहप्रकृतिलयानाम्**'

हें सूत्र. ह्यापूर्वी पांच-सहा वेळां मी योगदर्शन वाचलें होतें, पण ह्या सूत्राचा नीट उलगडा मला झालेला नव्हता. आपल्या विवरणावरून उत्तम उलगडा होऊन मनाला आनंद झाला. हा ग्रंथ लिहून आपण मराठी वाङ्मयाची आणि वाचकांची फार उत्कृष्ट कामगिरी केली आहे हें कळविण्यास फार आनंद वाटतो. कळावें.

प्रा. वि. पां. बोकील, एम्. ए., रिटायर्ड एज्यु. इन्स्पेक्टर, सी. डी., पुणें

भाषांतर आणि विवरण उत्तम झालेलें आहे. सूत्रांचा अर्थ विशद करून सांगण्याची आपण शिकस्त केली आहे. त्यायोगें प्रतिपाद्य विषय अंतःकरणांत चांगला ठसतो.

आपण सतत परिश्रमपूर्वक हा ग्रंथ तयार केला असून त्याच्या द्वारें आपण एक फारच मोठें आणि उपयुक्त कार्य केलें आहे. आपल्या दीर्घ अभ्यासाचा हा परिपाक आहे.

सर्व मराठी वाचक ह्या उत्कृष्ट कामगिरीबद्दल आपल्यास धन्यवाद देतील.

श्री. रा. वि. बहुलेकर, सहसंपादक 'हंस', सातारा

सातारा येथील सत्प्रवृत्तिवर्धक मंडळाचे विद्वान् अध्यक्ष श्रीमान् कृष्णाजी केशव कोल्हटकर ह्यांनीं 'भारतीय मानसशास्त्र अथवा सार्थ आणि सविवरण पातञ्जल-योग-दर्शन' ह्या नांवाचा अपूर्व ग्रंथ लिहून महाराष्ट्रवाङ्मयांत एका मौल्यवान् ग्रंथाची भर घातली आहे. मराठी वाङ्मयसृष्टींत अवतीर्ण होणारा हा ग्रंथ वाचल्यानंतर मनाला असें वाटलें कीं महामुनि श्रीपतञ्जलि ह्यांची सूत्रमय भाषेंत लपून राहिलेलीं अत्यंत निर्मळ आणि तेजस्वी विचाररत्नें श्री. कोल्हटकर ह्यांनीं सूत्रसमुद्रांत खोल बुडी देऊन महाप्रयासानें बाहेर काढलीं आणि तीं आतां महाराष्ट्रसारस्वताच्या ज्ञानभांडारांत समाविष्ट होत आहेत. दहा वर्षांपूर्वी श्रीयुत कोल्हटकर हे विमाव्यवसायाच्या सेवावृत्तींतून निवृत्त झाले त्या वेळीं 'हंस' वृत्तपत्रांतून त्यांच्या निवृत्तीसंबंधीं आणि त्यांनीं स्वीकारलेल्या वानप्रस्थाश्रमा-विषयीं जे आशादायक उद्गार काढले होते, ते त्यांनीं हा ग्रंथ लिहून उत्तम प्रकारें सार्थ केले आहेत.

शुद्धिपत्रक

भूमिका

पृष्ठ	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
१२	३	वामङ्का	वामाङ्का
१६	२०	तस्मादेतः	तस्मादेताः
,,	२७	भत्री	भर्त्रा
,,	२८	यस्मिन्नैव	यस्मिन्नेव
१९	२०	अंतरनिष्ठ	अंतर्निष्ठ
३०	६	परा	परे
३७	३१	नैतिक	भौतिक
४२	२२	रशमेव	रथमेव
,,	२३	सारथीं	सारथिं
६६	१७	द्वितीया द्वै	द्वितीयाद्वै
६७	१३	दवी	दैवी
६८	२२	रमणीया	रमणीयां
७२	१४	कर्तृ	कर्तु
७३	४	चतृष्टय	चतुष्टय
७४	२२	दृढ	दृष्ट
७७	२	बाह्य गाभा	बाह्य वास्तवतेचा गाभा
९१	२६	सात्विककता	सात्विक कर्ता
९४	५	सव	सर्व
,,	६	ईश्वरापण	ईश्वरार्पण
,,	,,	°योग°	°योर्ग°
९७	२०	योगांचें	योगांगांचें
१००	१०	प्रष्टव्या	द्रष्टव्या
१०४	९	अनुष्ठातृणां	अनुष्ठातॄणां
१०५	१२	°नौ°	°नै°
,,	१३	यजेत्	यजेत°
१०९	८	सूत्रें	सत्रें
११५	२५	यज्ञिक	यज्ञिय

पृष्ठ	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
११६	६	अहिंसा	अहिंसादि
१२०	२८	प्रसंख्यात	प्रसंख्यान
,,	२३	मास्मित	सास्मित
१२५	२३	योग्य	योग
१२७	१४	क्रियाज्ञान	क्रिया ज्ञान
,,	२७	पराह्यर्थः	परा ह्यर्थाः
१२८	२४	निर्गुणात्मक	त्रिगुणात्मक
,,	२५	तो	ती
१३१	१५	वाळत	वाढत
१३२	१३	°ज्वलित ज्ञान°	°ज्वलितज्ञान°
१३३	३३	मयैवतौ	मयैव तौ
१३४	१	°स्ति यो°	°स्तियो°
,,	१६	°न्द्रसु°	°न्द्र सु°
,,	२७	°त्रु मु°	°त्रुमु°
,,	२८	°नि क°	°निक°
१३६	२८	शक	शकपूर्व
,,	३०।३२	सौनांतिक	सौत्रांतिक
१४३	२	दृश्या	दृशा
,,	४	तद्वद	तद्वद्
१५४	३१	मरणे	मरणं
१५७	४	रेतस्ते	रेतसो
,,	५	तद्वयेव	तद्वदेव
१५९	३२	ब्रह्मचर्येन	ब्रह्मचर्येण
१६९	१६	संगीत	संगति
१८९	१६	यथाश्रुतम्	यथाश्रुतम्
२०४	१३	°सिद्धीः	°सिद्धयः
,,	१५	°सिद्धा°	°सिद्धा —°
२२०	१८	मृत्यु	मृत्युः
,,	३३	°सिद्धिर्भास°	°सिद्धीर्भास°

योगदर्शन

पृष्ठ	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
१४	७	पदांत	पादांत
२२	५	परामर्ष	परामर्शी
४९	७	चित्तशक्ति	चितिशक्ति
६६	४	काश	कोश
६७	१२	प्रन्हष्ट	प्रहृष्ट
६८	१२	क्लेशमुक्त	क्लेशयुक्त
७१	१	असंप्रज्ञात	संप्रज्ञात
७६	८	अविच्छिन्न	अवच्छिन्न
”	२०	अंतर्यामीं	अंतर्यामी
८१	१७	योगासिद्धार्थ	योगासिद्धयर्थ
८२	१८	तीव्र संवेगा नामासन्नः	तीव्रसंवेगानामासन्नः
८५	२८	निमीलनादि समये	निमीलनादिसमये
८६	८	ईश्वर प्रणि	ईश्वरप्रणि
८७	७	सार्वज्ञ बीजम्	सार्वज्ञबीजम्
१०३	५	अंतरायांपैकीं	उपद्रवांपैकीं
”	”	अंतराय	उपद्रव
१०५	७	अंतरायच्च	अंतरायत्व
१०९	१	योग्याभ्यासांत	योगाभ्यासांत
११५	१७	वातावरणांतून	आवरणांतून
११७	२६	प्रारब्धोपादित	प्रारब्धापादित
११९	२७	समापथ्य	समापय्य
”	२८	एवा प्रयत्नः	एवाप्रयत्नः
१२०	२०	विषवयतीवा	विषयवती वा
”	”	स्थिति निबन्धनी	स्थितिनिबन्धनी
”	२१	चित्र	चित्त
१३३	५	ज्ञानेंद्रियासह आणि	ज्ञानेंद्रियासह मन आणि
१४५	२५	तन्मात्रसानंद	तन्मात्रा सानंद
१६१	२०	‘ नाद्यापिकर्मनच्छिन्नं ’	‘ नाद्यापि कर्म नरिछन्नं ’

पृष्ठ	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
१६६	११	मलिनत्व न	मलिनत्व लक्षांत न
१८०	३	परामर्ष	परामर्श
१८३	१७	ते ऽल्हाद	ते ल्हाद
२००	३	भौक्तृत्व	भोक्तृत्व
२०३	१६	योजन	प्रयोजन
२१५	२७	शिशिरवसन्तौ	शिशिरवसन्तः
२२६	१३	योगांचें	योगांगांचें
२३७	२०	ठिकाणा	ठिकाणीं
२५७	१२	पूंसां	पुंसां
२५८	१२	नविविक्तासनो	न विविक्तासनो
२६०	१८	विलास प्रयि	विलासप्रिय
२६२	२४	नच्छिन्नमिति	नश्छिन्नमिति
२६६	२७	संग्रामाची	संयमाची
२६७	१८	आतां पितरा	मातापितरां
२८०	२८	अनप्राकृत्य	अनपाकृत्य
२८७	२६	एकाग्र	विक्षिप्त
२९७	२८	आणि भावाचा	आणि पूर्णाहंभावाचा
२९९	९	पापाचे	पापाचे
३१९	२४	एकून	एकूण
३२०	१३	पान १	पाद १
,,	२४	पान १	पाद १
३२३	१५	जन्मकथतासंबोध	जन्मकथंतासंबोध
३२७	२९	विज्ञेया	विज्ञेयो
३२९	१	कार्य	काय
३४२	१२	अभ्यंतर	अभ्यंतरवृत्ति
३४४	२०	प्राणायामाची	प्राणापानांची
३५७	२६	इंद्रियजप	इंद्रियजय
३५९	७	स्वस्वेश्वरत्वे	स्वस्येश्वरत्वे
३६७	७	शांत	ज्ञात

पृष्ठ	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
३७३	११	सत्यसंपन्नतेची	सत्त्वसंपन्नतेची
,,	१५	चित्तनि	चित्त नि
३७६	१७	व्यत्थानदशा	व्युत्थानदशा
३७७	६	अन्नाहारार्थं	अत्राहारार्थं
३८४	२६,२७	पूर्वतया	पूर्णतया
३८६	२७	धर्मांतून	धर्मींतून
३९२	३०	अव्यपदश्य	अव्यपदेश्य
४००	२४	ग्राह्य शक्ति	ग्राह्यशक्ति
४०८	१९	ज्यातिष्मर्ता	ज्योतिष्मती
,,	१६	प्रवृत्या लोक	प्रवृत्त्यालोक
४३६	२३	विदेहाततः	विदेहा ततः
४५८	८।९	(हा भेद पासून–होत जातो–पर्यंतची दीड ओळ गाळणें)	
४६३	२०	परिणाममान	परिणममान
४७६	३०	शक्त्यारेकात्मता	शक्त्योरेकात्मता
४८५	२३	°विदाल्लो°	विदाँल्लो
५०४	२५	इष्टानिषत्व	इष्टानिष्टत्व
५०९	२७	परमावश्यता	परमा वश्यता
५२६	२८	नचकेत	नचिकेत
५२७	२३	मृत्योः	मृत्यो
५४६	२२	चित्रा°	चित्ता°
५४९	१२	ज्या योगानें	ज्यानें
,,	२२	अनिष्ट	अक्लिष्ट
५५०	५	आहेत	नाहींत
५५५	२२	कार्य	काय
५६०	२४	सामग्रीवा	सामग्रीवर
५७१	११	दृश्य जात	दृश्यजात
५७२	११	विकारक्षम	विकासक्षम
५७५	१	कोष	कोश
५८३	१४	निरूपक्रम	निरुपक्रम

पृष्ठ	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
५९३	९	अभयसूयक	अभ्यसूयक
,,	२७	कैवलै°	केवलै
,,	२८	कर्मकुर्वन्ति	कर्म कुर्वन्ति
,,	२८	संगत्यत्तत्वा°	संगं त्यक्त्वा°
५९५	३०	°शयः°	°शय°
५९९	१८	°भूतार्थ स्मरणा°	°भूतार्थस्मरणा°
६०८	२७	कोष	कोश
,,	२८	,,	,,
६०९	१	,,	,,
६०९	४	पाणी	पाणि .
६१९	२५	प्रतियोगत्व	प्रतियोगित्व
६२१	५	ज्ञानभाव	ज्ञानाभाव
६२३	२९	तावद	तानव
६२४	१४	पित्तगत	चित्तगत
६३८	१३	वस्तुज्ञाता°	वस्तु ज्ञाता°
६३९	२	उत्पन्न	उपपन्न
६४४	१४	°पत्तब्धि°	°पलब्धि°
,,	२०	नित्य प्रत्यय	भिन्नप्रत्यय
६४६	१३	पान	पाद
६५३	१८	परामर्ष	परामर्श
६५५	९	असज्जदु:खात्मक	असज्जड°
६५६	१५	वृद्धि	वृत्ति
६५७	२६	व्यापात	व्याघात
६५५	८।३	आणि मग	आणि अविद्यानाशानंतर
६६३	२३	खादु अत्ति	स्वादु अत्ति
६६८	११	त्याच वेळी मला	त्याच मला
,,	१८	प्रज्ञात	प्रज्ञान
६७३	१५	ब्रह्मवेदं	ब्रह्म वेद,
६८४	२९	ग्रंथाचा	ग्रंथीचा

पृष्ठ	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
६८५	१५	मी नसून	मी देहादिक नसून
,,	२५	असंख्यसक्ति	असंसक्ति
६८६	२७	नित्य	नित्यं
६८७	५	बाह्या	ब्रह्मा°
,,	,,	निर्मुक्त बा°	निर्मुक्तबा°
,,	६	°वेदित भोग्यभाग°	°वेदितभोग्यभोग°
,,	११	योग्य	भोग्य
,,	३०	एवमेषा°	एवमेवा°
६८८	९	विनश्वर मवस्थित मु°	विनश्वरमवस्थितमु°
६९०	११	°त्येत:	च्चेत:
,,	१२	पूंस:	पुंस:
६९४	१७	जगद्भाव	जगद्भान
६९६	१९	विमुत्यन्त	विमुक्त्यन्त
६९७	१४	युक्त	मुक्त
७०७	२३	ज्ञान बाधकम्	ज्ञानबाधकम्
७०९	१	आत्मा साक्षात्कार	आत्मसाक्षात्कार
७१७	८।१०	व्याप्त	व्याप्य
७१९	२१	गज	जग
७२१	१०	° मिदं तया	°मिदंतया
७२३	२६	जीवमा	जीवमान
७२६	६	परिणामपरान्त	परिणामापरान्त
७३५	७	संस्कारशेज	संस्कारशेष
७३६	४	सकारणांत	स्वकारणांत
७३७	१५	असंशक्ति	असंसक्ति
७३९	१	शरण	शरणं
,,	९	पयौधो	पयोधौ
,,	१०	मायाम येन	मायामयेन
,,	११	°प्राग्या°	°भाग्या°
७४३	सूत्र ३३	°दु:खपुण्य°	दु:खपुण्यापुण्य°

पृष्ठ		ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
७४५	सूत्र	२८	ज्ञानदीप्ति रावि	ज्ञानदीप्तिरावि°
७४६	”	५००	°परिदृष्टा°	परिदृष्टो°
७४९	”	६	ध्यानजमनाशयम	ध्यानजमनाशयम्
७५०	”	३०	क्लश	क्लेश°
७६५	श्लो. २	ओ. २	°ऽभूत	°ऽभूत्
७६८	” ९	” २	भगवतोः	भगवतो
७७१	खालून दुसरी	ओळ	पूर्वेःद्यु	पूर्वेद्युः
७७२		३	संहस्र	सहस्रं
”		६	-°षट्शतर्धैककीवंशीत° -	- °षट्शताधिकैकविंशति° -
७७२		१३	नम	नमः
”		१५	हंसै	हंसैं
”		”	त्रयय	त्रयाय
”		१६	दिग्बधः	दिग्बन्धः
”		२९	°म्यधर्मं च	°म्यधर्मं न च
७७३		२२	°रथौ°	°र्थो°
”		२८	कारण शरीर°	कारणशरीर
”		२९	ना सत्	नासत्
”		३४	ना ज्ञानं	नाज्ञानं

ग्रंथालय ठाणे
ग्र. क्र. ७५८७

भारतीय मानसशास्त्र

अथवा

सार्थ आणि सविवरण

पातञ्जल-योग-दर्शन

भूमिका

१. भूमिकेचें प्रयोजन आणि स्वरूप

प्रस्तुत ग्रंथांत साक्षात् पातञ्जलयोगशास्त्राविषयीं जें सांगणें आवश्यक वाटलें तें त्या त्या सूत्रावरील विवेचनांत सविस्तर सांगितलें आहेच. ह्या व्यतिरिक्त योगशास्त्राशीं संलग्न असलेल्या इतर अनेक गोष्टी अशा आहेत कीं त्यांचें विवेचन वाचकांनीं अगोदर वाचल्यास चित्राच्या पार्श्वभूमीप्रमाणें तें त्यांना उपयुक्त होईल. कोणतेंही चित्र उठावदार दिसण्याकरितां त्याची पार्श्वभूमीही रंगवावी लागते आणि त्या पार्श्वभूमीसह तें चित्र पाहिलें म्हणजे त्याचा कांहीं अधिक ठसा चित्तावर उमटत असतो. ह्याचप्रकारें ह्या भूमिकेंतील योगशास्त्राशीं संलग्न असलेली चर्चा वाचकांनीं अगोदर वाचली तर योगशास्त्राविषयीं त्यांच्या मनांत आदर उत्पन्न होईल, तो अगोदरच उत्पन्न झाला असल्यास ही चर्चा वाचून तो अधिकच दुणावेल, योगशास्त्राचा ग्रंथतः आणि अनुष्ठानतः अभ्यास करण्यासाठीं मनाची जी पूर्वसिद्धता व्हावयास पाहिजे, ती त्यांच्या ठिकाणीं उत्पन्न होईल आणि ग्रंथवाचनापासून होणारा लाभ त्यांच्या पदरांत एकंदरींत अधिक प्रमाणांत पडेल.

चित्र उठावदार दिसण्याकरितां जशी त्याची पार्श्वभूमि रंगवावी लागते त्याप्रमाणेंच त्या चित्राला सुंदर चौकटींत काच लावून ठेविलें तर त्याला अधिक शोभा येते हेंही आपण पाहतोंच. वास्तविकपणें चौकट किंवा काच

ह्या वस्तूंचा प्रत्यक्षपणें त्या चित्राशीं कांहीं अंगांगीभाव नसतो हें खरें, पण उपांगें म्हणून तरी त्यांची जोड चित्राला द्यावी लागते. त्याचप्रमाणें योगशास्त्रांत ज्यांची चर्चा कोणत्याच सूत्रांतील विवरणांत करतां येत नाहीं व पार्श्वभूमीप्रमाणेंही ज्यांचा संबंध योगशास्त्राशीं येत नाहीं, पण ज्या गोष्टी ह्या ग्रंथाशीं दूरान्वयानें निगडित आहेत, अशाही कित्येक गोष्टी वाचकांपुढें मांडणें अवश्य आहे असें मला वाटतें; म्हणून त्या गोष्टी अगदीं मोकळ्या मनानें ह्या भूमिकेच्या द्वारा मी वाचकांपुढें मांडीत आहें.

हा ग्रंथ वाचण्यापूर्वी ज्या गोष्टींशीं वाचकांचा परिचय करून देणें मला अत्यंत अवश्य वाटलें त्या सर्व गोष्टी ह्या भूमिकेंतील एकोणतीस परिच्छेदांत मीं सांगितल्या आहेत. पहिल्या चार परिच्छेदांत मूळ पातञ्जलयोगदर्शन ह्याविषयीं आणि त्यावरील प्रस्तुतचा मराठी ग्रंथ ह्याविषयीं जें प्रास्ताविक म्हणून सांगणें अवश्य वाटलें तें सांगितलें आहे. पुढील पांच ते पंधरा ह्या परिच्छेदांत भारतीय मानसशास्त्र आणि पाश्चात्य मानसशास्त्र ह्यांचा थोडासा तुलनात्मक विचार केला आहे. वास्तविक हा तुलनात्मक विचार साकल्यानें करावयाचा झाला तर त्यावर एक स्वतंत्र मोठा ग्रंथ लिहावा लागेल; पण अशा तुलनात्मक विचाराची दिशा कळावी म्हणून येथें अगदीं थोड्या मुद्द्यांची व तीही अगदीं संक्षेपानें तुलना केली आहे. ह्यामुळें पाश्चात्यांच्या मानसशास्त्रांतील अनेक महत्त्वाच्या गोष्टींचा नुसता उल्लेखही ह्या तुलनात्मक विवेचनांत होऊं शकला नाहीं. तथापि जो ऊहापोह ह्या परिच्छेदांतून केला आहे त्यावरून उभयमानस-शास्त्रांच्या सरसनीरसतेची सामान्य कल्पना वाचकांस येईल, असा विश्वास वाटतो. पाश्चात्य मानसशास्त्रावरील सात-आठ प्रसिद्ध ग्रंथकारांचे पंधरा-सोळा ग्रंथ वाचून त्या शास्त्राविषयीं मला जें काय वाटलें तें मीं शक्य तेथें पाश्चात्य शास्त्रज्ञांच्याच शब्दांत व्यक्त केलें आहे. पाश्चात्यांच्या मानसशास्त्राशीं ज्यांचा परिचय असेल त्यांच्याकरितांच हें विवेचन प्रामुख्यानें असल्यानें ह्या परिच्छेदां-तील इंग्रजी उताऱ्यांचा मराठींत अनुवाद पुष्कळ ठिकाणीं केलेला नाहीं. ग्रंथविस्तार टाळण्यासाठीं निरुपायानें असें करणें भाग पडलें. ह्याबद्दल केवळ मराठी जाणणाऱ्या वाचकांनीं क्षमा करावी. ह्यापुढील सोळाव्या परिच्छेदांत पातञ्जल-योग-शास्त्राची सामान्य रूपरेखा दिली आहे. पुढील "वेदान्तशास्त्र आणि पतञ्जलिप्रणीत अष्टाङ्गयोगशास्त्र हीं ब्रह्मविद्येचीं दोन अंगें होत" हा सतरावा परिच्छेद अत्यंत महत्त्वाचा होय. ह्या परिच्छेदांत 'पातञ्जल-योग-दर्शन द्वैती दर्शन होय' ही समजूत चुकीची आहे हें सप्रमाण सिद्ध करून ब्रह्मप्राप्ती-साठीं वेदान्तदर्शन ह्या उपपत्त्यात्मक (Theoretical) अंगाची जशी, तशीच पातञ्जल-योग-दर्शन ह्या प्रायोगिक (Practical) अंगाचीही अत्यंत आवश्यकता आहे असा सिद्धान्त स्थापिला आहे. ह्यासंबंधीं असें म्हणतां येईल कीं काठकोपनिषदांतील शेवटच्या श्रुतींत ज्या 'कृत्स्न योगविधी' चा उल्लेख आहे

तो योगविधि पतञ्जलिमुनींनीं योगदर्शनरूपी प्रबंध (Thesis) लिहून जगापुढें मांडला. ऐतिहासिक दृष्टीच्या अभावीं हा प्रबंध द्वैती व म्हणून वेदविरुद्ध आहे अशी चुकीची कल्पना रूढ होऊन अनेकांनीं ह्या योगदर्शनाच्या अंगीं द्वैतत्व आणि वेदविरुद्धत्व चिकटवून लेखन केलें आहे. हें सर्व लेखन म्हणजे योगदर्शनाच्या विरोधी असलेला प्रबंधच (Antithesis) होय. प्रस्तुत परिच्छेदांत पातञ्जल-योग-दर्शनाच्या अंगीं चिकटविण्यांत आलेलें हें द्वैतत्व आणि वेदविरुद्धत्व चुकीचें कसें आहे हें साधार विशद करून सांगितलें आहे व हें योगदर्शन अद्वैत ब्रह्मविद्येचें प्रायोगिक अंग होय असा सिद्धान्त मांडला आहे. एवंच, हा परिच्छेद म्हणजे पातञ्जलयोगाचें वेदानुसारित्व सिद्ध करणारा एक स्वतंत्र समन्वय प्रबंधच (Synthesis) होय. ह्यापुढील अठरा व एकोणीस ह्या परिच्छेदांत पुरुष व स्त्रिया ह्यांनीं ब्रह्मचर्यव्रत पाळल्यानें व्यक्तीचें व समाजाचें हित कसें सिद्ध होतें, ह्याचा विचार केला आहे. विसाव्या परिच्छेदांत पुनर्जन्मासंबंधीं थोडासा ऊहापोह केला आहे. एकविसाव्या परिच्छेदांत योगाभ्यास केव्हां, कोठें व कोणीं करावा ह्याचा विचार केला आहे. बाविसाव्यांत योगसूत्रांच्या पाठावद्दल थोडी चर्चा केली आहे. तेवीस ते पंचवीस ह्या परिच्छेदांत योगदर्शनावरील संस्कृत, इंग्रजी व मराठीमधील निवडक वाङ्मयाची थोडी ओळख करून दिली असून अहिताग्नि राजवाडे व प्रा. फडके ह्यांनीं योगदर्शनाविषयीं जीं भ्रांत विधानें केलीं आहेत त्यांचा यथोचित विचार केला आहे. शेवटचे चार परिच्छेद समारोपात्मक आहेत. वाचकांस अशी विनंती आहे कीं मूळ ग्रंथ वाचण्यापूर्वी त्यांनीं ही भूमिका दृष्टीखालून घालावी.

२. वाचकांशीं हितगुज

सेवानिवृत्तीनंतरच्या जवळ जवळ बारा वर्षांतील परिश्रमांचें फळ वाचकांच्या पदरांत टाकतांना मला फार समाधान वाटत आहे. शक १८६१ च्या चैत्रांत एक सत्संकल्प केला तो सुहृदांच्या साहाय्यानें, वडील आणि सज्जन ह्यांच्या आशीर्वादांनीं आणि ईश्वराच्या कृपेनें आतां पुरा झाला आहे. स्वतःला आणि जनतेला उपयुक्त होईल अशा सत्कार्यांतच सेवानिवृत्तीचा काल घालवायचा असा मनाचा निश्चय करून पातञ्जल-योग-दर्शनाच्या अभ्यासाला शक १८६१ च्या रामनवमीच्या दिवशीं प्रारंभ केला. प्रत्यहीं आठ-नऊ तास ह्याप्रमाणें पहिलीं सात वर्षें मुख्यतः वेदान्त आणि योग ह्या शास्त्रांचा ग्रंथतः आणि अनुष्ठानतः यथाशक्ति अभ्यास केला. त्या अभ्यासाचें जें फल मला स्वतःला मिळावयाचें तें ह्या जन्मांत जितकें मिळणें शक्य आहे तितकें मिळालें आहे आणि पुढें आयुर्मान असेपर्यंत यथासंभव मिळत राहील. ह्या फळांतील अंश जनताजनार्दनाच्या सेवेला अर्पण करतां यावा म्हणून पुढील काळांत प्रस्तुतचा ग्रंथ लिहून पुरा केला आणि आज तो त्यांच्या सेवेला अर्पण करीत असतां मला परम समाधान वाटत आहे.

ह्यासंबंधांत मला वाचकांशीं जें कांहीं बोलावेंसें वाटतें तें सर्व ह्या ग्रंथाच्या द्वारा मी त्यांच्याशीं बोलत आहें. ह्या पुस्तकाचे वाचक देशतः मजपासून कितीही दूर असले तरी ह्या ग्रंथाच्या द्वारा मी त्यांच्याशीं बोलूं शकतों. त्याचप्रमाणें कालतः दूर असलेल्या अनेक वाचकांशींही मी ह्या ग्रंथद्वारा बोलत राहीन ! योगदर्शनाचा वाढता अभ्यास ह्या ग्रंथाच्या साहाय्यानें मराठी वाचकांकडून आणि साहित्यिकांकडून व्हावा आणि ह्या ग्रंथाला मागें टाकील असा ग्रंथ मराठी भाषेंत व्हावा अशी माझी फार इच्छा आहे. ही इच्छा सफळ झाल्यावर देशतः व कालतः दूर असलेल्या वाचकांशीं होणारें माझें बोलणें सहजच बंद पडेल आणि ह्या ग्रंथाला कृतकार्यता लाभेल !

'योगशास्त्र' म्हटलें कीं पुष्कळ वाचक बिचकतात; कारण योग म्हणजे कांहीं अद्भुत व विलक्षण असें कांहींतरी आहे अशी अनेकांची समजूत झालेली असते; पण वाचकांनीं अशी कल्पना करून घेऊं नये; कारण इतर सर्व शास्त्रांप्रमाणें योगशास्त्रही कार्यकारणभावावर अधिष्ठित आहे; म्हणून हा ग्रंथ वाचल्यावर वाचकांची अशी खात्री होईल कीं कोणाही माणसानें योग्य दिशेनें व सतत प्रयत्न केला तर त्याची योगांत प्रगति होईल; योगशास्त्राबद्दलच्या त्याच्या अनेक भ्रामक कल्पनांचा निरास होईल; आणि शेवटीं मनःस्वास्थ्य, आरोग्य आणि आत्मसाक्षात्कार ह्यांचा लाभ करून देणारें हें शास्त्र आहे अशीही त्याची निश्चिति होईल.

ह्या ग्रंथाच्या वाचनाचा काळ हा वाचकांच्या आयुष्यांतील क्रांतिकारक काळ ठरेल अशी मला निश्चिति वाटते. ग्रंथाच्या केवळ एकाच वाचनानें वाचकांना स्वतःमध्यें विचारांचा थोडा तरी क्रांतिकारक बदल झाल्यासारखें वाटेल. ह्या ग्रंथांत शास्त्रीय सिद्धान्त ठिकठिकाणीं स्पष्ट केले आहेत. क्वचित् ठिकाणीं पुनरुक्ति झाली असें वाटेल, पण त्या त्या ठिकाणीं अवघड विवेचन सुस्पष्ट होण्यासाठीं अशी पुनरुक्ति आवश्यकच आहे हें कोणाही नवख्या वाचकास पटेल. पहिल्या वाचनाला ह्या शास्त्राची सामान्य रूपरेखाच कळेल, पण एवढ्यानें भागणार नाहीं. कारण हें शास्त्र अनुभवाचें आहे, म्हणून त्याचें यथाशक्ति अनुष्ठान करण्याची प्रवृत्ति अंतःकरणांत उत्पन्न होण्यासाठीं आणखी एक-दोन वेळां तरी हा ग्रंथ वाचावयास पाहिजे. प्रत्येक वाचनाच्या वेळीं कांहीं तरी नवा प्रकाश पडेल व योगाचा अभ्यास करावा ही [जन्मांतराभ्यस्त] वासना जागृत होऊन ती अधिकाधिक तीव्रतर होत जाईल आणि अशीं दोन-तीन वेळां पारायणें झाल्यानंतर श्री. प. प. केवलानंद सरस्वतीस्वामीमहाराज ह्यांनीं म्हटल्याप्रमाणें "ज्याला उद्धरेदात्मनात्मानं असें करावयाचें असेल त्याला विचारपूर्वक अनुष्ठान करण्याच्या कार्यांमध्यें नित्य उपयोगी पडणारें असें हें पुस्तक आहे," अशी प्रत्येक वाचकाची खात्री झाल्याविना राहणार नाहीं.

अशा ह्या ग्रंथाला वाचकानें दिलेली किंमत ही सामाजिक व्यवहारांतील एक आवश्यक बाब आहे खरी, तरी पण, वरीलप्रमाणें खात्री झाल्यानंतर वाचकांना ह्या शास्त्राची खरी किंमत कळेल व स्वतःच्या चित्ताचा विकास होण्यास ह्या ग्रंथापासून होणारें साहाय्य त्यांनीं लक्षांत घेतलें तर त्यांना ह्या ग्रंथाची आर्थिक किंमत क्षुद्रच वाटेल असा विश्वास वाटतो.

आपण सर्व जीव कैवल्यसाक्षात्काराच्या रोखानें प्रवास करणारे वाटसरू आहोंत. आपल्यापैकीं प्रत्येक जण ह्या जन्मांत किंवा 'बहूनां जन्मनामन्ते ज्ञानवान्' म्हणजे कैवल्यसाक्षात्कारवान् होणारा आहे असें योगशास्त्रकारांचें मत आहे. सृष्टिनियमानुसार अनेक जन्मांनंतर होणारा हा आत्मसाक्षात्कार पौरुषप्रयत्नांनीं लवकर होणें शक्य असल्यानें हा पौरुषप्रयत्न कसा करावा हें सांगण्यासाठीं योगशास्त्राची प्रवृत्ति आहे. सत्त्व, रज आणि तम हे तीन गुण प्रकृतीचे घटक असून प्रकृतीपासून उत्पन्न झालेल्या सर्व दृश्यजातांत ते सर्वदा विद्यमान असतात. आपलें चित्त दृश्यांतच अंतर्भूत होत असल्यानें चित्तांतही हे तीन गुण आहेतच. ह्या तीन गुणांचे क्रमशः प्रकाशशीलता, क्रियाशीलता आणि स्थितिशीलता हे तीन धर्म होत. त्रिगुणांपासून उत्पन्न झालेल्या दृश्यजातांत ह्या तीन धर्मांमुळें असें एक सामर्थ्य नांदत असतें कीं त्याच्या योगानें जीवमात्राला सुखदुःखांचे भोग घडावेत, त्या भोगांमुळें त्यांची कार्यकारणभावात्मक ज्ञानशक्ति वाढीस लागावी, वृद्धिंगत झालेल्या ज्ञानशक्तीमुळें त्यांना विषयोपभोगांतील दुःखांचें ज्ञान होऊन त्यांच्या अंतःकरणांत वैराग्य उत्पन्न व्हावें, वैराग्यामुळें चित्त अपवर्गाच्या म्हणजे मोक्षाच्या मार्गाला लागावें, ह्या मार्गाला लागल्यावर शास्त्रविहित कर्माचरणामुळें चित्तांतील मल नाहींसे होत जाऊन तें अत्यंत शुद्ध व्हावें आणि अशा शुद्ध झालेल्या चित्तांत प्रतिबिंबित असलेला जो चेतन पुरुष त्याचा साक्षात्कार चित्ताला व्हावा. हें जें दृश्याच्या ठिकाणचें सामर्थ्य त्याला योगशास्त्रकार पतञ्जलिमुनींनीं 'भोगापवर्गार्थता' किंवा 'अर्थवत्त्व' अशी संज्ञा दिली आहे. ह्यांतील भोगार्थतेच्या काळांत ज्ञानाची अल्पता असल्यामुळें चित्ताची ओढ सर्वस्वीं विषयोपभोगाकडेच असते. विषयसुख मिळावें व दुःख टळावें असा प्रयत्न होत असूनही सुख मिळतेंच किंवा दुःख टळतेंच असें होत नाहीं. इतकेंच नव्हे तर सुखाकरितां प्रयत्न करीत असतां तें न मिळतां दुःखच भोगावें लागतें असाही अनुभव अनेक वेळां येतो. मग असें कां व्हावें ह्याचा विचार चित्तांत सुरू होतो व त्याचें पर्यवसान चित्तांत विवेकशक्ति जागृत होण्यांत होतें. विवेकशक्तीचा उदय होतांच सुखदुःखांविषयींच्या कल्पनांत बदल होऊन इंद्रियजन्य विषयसुखापेक्षां श्रेष्ठ प्रतीचीं सुखें बुद्धीला गोचर होऊं लागतात आणि मग विषयोपभोगांपासून मन मुरडतें आणि तें त्यापेक्षां वरच्या पातळींतील सुखांकडे वळतें. असें झालें म्हणजे जीवाचा अपवर्गाच्या म्हणजे मोक्षाच्या दिशेनें प्रवास सुरू झाला असें समजावें. हा प्रवास शीघ्रतेनें होऊन

जीवाला श्रेष्ठ, श्रेष्ठतर, श्रेष्ठतम सुखें मिळत जावीं व अन्तीं तो ब्रह्मनिर्वाणास प्राप्त व्हावा ह्यासाठीं शास्त्रकारांनीं जे उपाय सांगितले आहेत त्यांत विहित कर्मांचें निष्काम आचरण, प्रणिपात-परिप्रश्न-सेवा इत्यादिकांनीं संतुष्ट झालेल्या आत्मसाक्षात्कारी सद्गुरूंचा अनुग्रह, नवविधा भक्तीमुळें प्रसन्न झालेल्या ईश्वराचा प्रसाद, मोक्षशास्त्रांचें परिशीलन आणि अष्टाङ्ग योगाचें अनुष्ठान हीं प्रमुख साधनें होत. ह्या साधनांपैकीं अष्टाङ्ग योगाचें स्वरूप काय, त्याचें अंतिम प्रयोजन कोणतें, त्यापासून प्राप्त होणारीं आनुषंगिक फळें कोणतीं, योगाचीं आठ अंगें कोणतीं व त्यांचें स्वरूप काय आणि ह्या अष्टाङ्गांचें अनुष्ठान कसें करावें इत्यादि गोष्टींचा सम्यग्विचार करण्याकरितां योगशास्त्राची प्रवृत्ति आहे. वरील साधनांपैकीं निष्काम कर्माचरण, आचार्यांचा अनुग्रह, ईश्वराचा प्रसाद, मोक्षशास्त्रांचें परिशीलन ह्या साधनांपेक्षां योगाभ्यासाचें महत्त्व विशेष आहे. कारण असें कीं वरील सर्व साधनांत समजून वा न समजून योगानुष्ठान साधकाच्याकडून घडत असतें. अर्थात् मग हें योगानुष्ठान नीट समजून हातून घडलें तर 'यदेव विद्यया करोति तत् वीर्यवत्तरं भवति' ह्या न्यायानें तें शीघ्रफलदायी कां होणार नाहीं? अर्थात् होईलच. ह्यासाठींच भगवान् श्रीकृष्णांनीं अर्जुनाला जो ज्ञानोपदेश केला त्यांत योगाचें स्वरूप वगैरे उत्तम प्रकारें विशद करून त्या अष्टाङ्गयोगोपदेशाच्या अंतीं

तपस्विभ्योऽधिको योगी ज्ञानिभ्योऽपि मतोऽधिकः ।
कर्मिभ्यश्चाधिको योगी तस्माद्योगी भवार्जुन ॥

म्हणजे 'तपस्वी, ज्ञानी आणि कर्मी ह्यांच्यापेक्षां योगी अधिक असल्यानें तूं योगी हो' असा उपदेश केला आहे. योगशास्त्राचें हें सर्वोपकारित्व लक्षांत घेऊन मुमुक्षु साधकांना ह्या योगशास्त्राचें सम्यग्ज्ञान व्हावें म्हणून पतञ्जलिमुनींनीं वैदिक वाङ्मयांत जेथें जेथें योगशास्त्राचें विवेचन आलें आहे तेथून तें सर्व संकलित करून आणि त्यांत शास्त्रीय सुसंगति येण्याकरितां आपल्या स्वतःच्या ज्ञानाची आणि अनुभवाची भर घालून हें योगदर्शन सूत्ररूपांत ग्रथित केलें आहे.

साधकांस ह्या सूत्रमयशास्त्राचें ज्ञान सुलभतेनें व्हावें म्हणून अनेक संस्कृतज्ञ पंडितांनीं संस्कृत भाषेंत त्यावर अनेक टीकाग्रंथ लिहिले आहेत. हे सर्व टीकाग्रंथ आपआपल्या परीनें उपयुक्त आहेतच, पण ते संस्कृत भाषेंत असल्यानें ज्यांना संस्कृत भाषा अवगत नाहीं अशा साधकांना त्यांचा मुळींसुद्धां उपयोग नाहीं. अशा साधकांना योग-दर्शनांतील सूत्रांचा अर्थ व तो विशद होण्यासाठीं अवश्य असलेलें विवेचन मराठी भाषेंतून अभ्यासावयास मिळेल तर त्यांस ह्या शास्त्राचें ज्ञान होऊन अनुष्ठानाच्या कार्मांही त्याचा उपयोग होईल .आणि ह्या अत्यंत महत्त्वाच्या व उपयोगी शास्त्राच्या अध्ययनापासून आणि शास्त्रोक्त अनुष्ठानापासून महाराष्ट्रीय जनता जी पराङ्मुख झाली आहे ती ह्याकडे वळण्याला हें एक

उत्तम साधन होईल असें वाटल्यावरून ह्या योगदर्शनावर हा सार्थ आणि सविवरण ग्रंथ लिहिला आहे. हा ग्रंथ लिहितांना योगदर्शनावरील कोणत्याही टीकाग्रंथाचें भाषांतर अथवा रूपांतर केलेलें नाहीं, तर प्रसिद्ध असलेल्या दहा-बारा संस्कृत टीका, प्रा. सुरेंद्रनाथ दासगुप्ता, डॉ. बेहनन्, प्रा. वुड्स, इत्यादि विद्वानांचे पातञ्जलयोगावरील इंग्रजी पांच-सहा ग्रंथ आणि योगशास्त्रावर आजपर्यंत मराठींत झालेलें बहुतेक सर्व वाङ्मय ह्या सर्वांचें यथामति आलोडन करून, संस्कृत टीकाग्रंथांतील न्यायवैशेषिकादि शास्त्रानुसार आढळणारे पूर्वोत्तर पक्ष व पारिभाषिक मोडणी वगळून, असंस्कृतज्ञ साधकाला योगशास्त्राचा परिचय व्हावा व योगानुष्ठानाच्या कामीं थोडेंबहुत साहाय्य व्हावें एवढ्यापुरतें वरील ग्रंथांचें मधुकरी वृत्तीनें सारग्रहण करून हा ग्रंथ लिहिला आहे.

योगशास्त्र हें केवळ बुद्धिगम्य असें शास्त्र नसून पदार्थ-विज्ञानशास्त्रादिकां-प्रमाणें प्रत्यक्ष प्रयोगांनीं सिद्ध होणारें शास्त्र आहे. अभाव हा पदार्थ मानावा कीं मानूं नये, अथवा पदार्थ सहा मानावेत कीं सात मानावेत, किंवा प्रमाणें तीनच मानावींत कीं अधिक मानावींत अशांसारख्या बुद्धिनिष्ठ प्रश्नांच्या उत्तरांत दुमत होणें शक्य आहे, पण चित्ताच्या वृत्तींचा संपूर्णतया निरोध झाला असतां असंप्रज्ञात समाधींत कैवल्यानुभव घडतो, अशा अनुभवसिद्ध गोष्टीसंबंधीं दुमत होण्याला वाव मुळींच नसतो. अशा प्रकारें योगशास्त्र हें अनुभव-सिद्ध शास्त्र असल्यामुळें त्यांतील प्रमेयांत दुमत होण्याला वास्तविक वाव नसला पाहिजे; पण प्रत्यक्षतया असें दिसून येतें कीं कित्येक महत्त्वाच्या बाबतींत टीकाकारांत मतभेद आहेत. कोठें कोठें तर कांहीं टीकाकारांनीं इतर कोणा टीकाकारांच्या भिन्न मताचा उल्लेख करून तें चुकीचें कसें आहे ह्याबद्दलचें आपलें मत प्रतिपादिलें आहे. एक टीकाकार तर असा 'निपटधृष्ट' आहे कीं त्यानें श्रीमच्छंकराचार्यांसारख्या अलौकिक बुद्धीच्या आत्मसाक्षात्कारी महापुरुषाच्या मतांतराचा उल्लेख करतांना त्यांना उद्देशून 'वेदान्तिब्रुव' असा अपशब्दही वापरला आहे. अशा स्थितींत विवादास्पद ठिकाणीं मराठींत विवरण करणें हें मोठें अवघड काम होऊन बसतें. ह्या ग्रंथाचा उद्देश मराठी वाचकांस योगदर्शनांतील सूत्रांचें अर्थज्ञान चांगल्या प्रकारें होऊन त्यांच्या मनांवर सत्संस्कार घडावेत आणि प्रत्यक्ष योगाभ्यासाच्या कामीं थोडेंबहुत मार्गदर्शन आणि साहाय्य व्हावें एवढाच असल्यानें वरीलसारख्या विवादास्पद ठिकाणीं कोणत्या टीकाकाराचा अर्थ ग्राह्य किंवा अग्राह्य आहे व तो तसा कां आहे ह्याबद्दलचें विवेचन कोठेंच केलें नाहीं. मराठी वाचकांच्या बुद्धीला संस्कृतमधील शास्त्रांचा परिचय आणि संस्कार नसल्यामुळें अशा प्रकारचें विवेचन त्यांना दुर्बोध झालें असतें व त्याचा उपयोगही त्यांना झाला नसता. तसेंच प्रकृत ग्रंथलेखकाला संस्कृत भाषेचें आणि न्यायवैशेषिकादि साही शास्त्रांचें अध्ययन प्राचीन परंपरागत पद्धतीनें व अगदीं पाङ्क्त असें झालेलें नाहीं. त्याचप्रमाणें

यथामति योगाभ्यास करीत असतांना योगारूढ आत्मसाक्षात्कारी महापुरुषाचा दीर्घकाल सहवास लाभून त्यांच्या सतत मार्गदर्शित्वाखालीं सांप्रदायिक मार्गानीं योगानुभव प्राप्त झाला आहे अशीही वस्तुस्थिति नाहीं, ह्यामुळें वरीलसारख्या विवादास्पद ठिकाणीं प्रकृत ग्रंथलेखकास ज्या टीकाकाराचें विवेचन अधिक सयुक्तिक व स्वतःच्या अल्प अनुभवाशीं अधिक मिळतें असें वाटलें तदनुसार शांतील विवेचन केलेलें आहे. त्यांतही क्वचित् प्रसंगीं योग-भाष्यकार आणि टीकाकार ह्यांनीं केलेले अर्थ बाजूस ठेवून जे स्वतंत्र अर्थ अधिक सयुक्तिक व स्वानुभवाशीं मिळते असे वाटले तेच दिले आहेत. काव्यालंकारभूषण पंडित खुपेरकरशास्त्री ह्यांनीं आपल्या अभिप्रायांत म्हटल्याप्रमाणें अशा 'मतभेदाचें प्रदर्शनही तत्त्वबुभुत्सूंना विचार करावयास लावील' असा भरंवसा वाटतो. एक धोरण मात्र अगदीं प्रयत्नपूर्वक पाळण्यांत आलें आहे आणि तें असें कीं कोणत्याही सूत्रावरील विवेचन मूळ सूत्राशीं विसंगत अथवा विरोधी न व्हावें. ह्यामुळें श्री. प. प. केवलानंदसरस्वती स्वामीमहाराज ह्यांनीं म्हटल्याप्रमाणें 'सौत्र विधानें सत्तर्कानें सिद्ध केलीं आहेत हें विवरणाचें वैशिष्ट्य' वाचकांच्याही अनुभवास आल्याविना राहणार नाहीं. वरील मुख्य धोरण संभाळून, ज्या शास्त्रीय मुद्द्यांचें विवेचन मराठी वाचकांच्या दृष्टीनें अनावश्यक वाटलें त्या ठिकाणीं संक्षेप केला आहे आणि वाचकांना योग्य मार्गदर्शन होऊन त्यांच्या मनावर सत्संस्कार घडतील आणि त्यांस आत्मनिरीक्षण करतां येईल असें वाटलें तेथें विवरणांत आवश्यकतेप्रमाणें विस्तारही केला आहे.

मराठी भाषेंतून योगदर्शनाचा परिचय करून देण्याचे आजवर जे प्रयत्न झाले आहेत त्यांचा उल्लेख ह्या भूमिकेंत यथाक्रम येईलच. त्यांच्या गुणदोषांचें विवेचन न करतां स्वानुभवावरून त्यांविषयीं इतकें सामान्यपणें म्हणतां येईल कीं योगजिज्ञासूला त्यांपासून पाहिजे तितकें समाधान होऊं शकत नाहीं. त्या सर्व प्रयत्नांपेक्षां ह्या ग्रंथानें मराठी वाचकांचें अधिक समाधान व्हावें आणि प्रत्यक्ष योगानुष्ठानाच्या कामीं त्यांस थोडेंबहुत मार्गदर्शन व साहाय्य व्हावें अशी दृष्टि ठेवून हा प्रयत्न केलेला आहे. वाचकांना नम्र विनंती कीं **'सर्वारंभा हि दोषेण धूमेनाग्निरिवावृताः'** ह्या गीतासिद्धान्ताला प्रस्तुत लेखकही अपवाद नसल्यामुळें त्याच्या हातूनही प्रमाद घडले असणें सर्वथा शक्य आहे, आणि तसे ते घडले आहेत ह्याची जाणीवही त्याला आहे. ह्यामुळें ह्यांतील अर्थांचें ग्रहण करीत असतां त्यांनीं आपली बुद्धि स्वतंत्र ठेवून जेवढा अर्थ पटेल तेवढाच घ्यावा. त्याचप्रमाणें तज्ज्ञ वाचकांस अशी विनंती कीं त्यांस ह्या ग्रंथांतील विवेचनांत दोषस्थळें आढळल्यास तीं त्यांनीं कृपा करून लेखकास कळवावीं. दुसऱ्या आवृत्तीचा सुयोग ह्या ग्रंथाला लाभल्यास तज्ज्ञ वाचकांनीं दाखविलेल्या दोषस्थळांचा विचार करून ती आवृत्ति अधिक निर्दोष करतां येईल.

येथें आणखी एका गोष्टीचें स्पष्टीकरण करणें अवश्य आहे. योगदर्शन हें आपल्या अत्यंत महत्त्वाच्या सहा शास्त्रांपैकीं एक शास्त्र आहे. शास्त्र म्हटलें कीं त्याचे कांहीं संकेत रूढ झालेले असतात आणि परिभाषा ठरलेली असते. शास्त्रीय विवेचन करीत असतां त्या शास्त्रांत रूढ असलेले सांकेतिक व पारिभाषिक शब्द कांहीं विवक्षित अर्थानेंच सर्वत्र योजावे लागतात. अशा ठिकाणीं त्या शास्त्रांत रूढ नसलेले पर्याय शब्द वापरल्यास अर्थहानि होते आणि त्या शब्दांचा विस्तृत अर्थ प्रत्येक ठिकाणीं देत बसल्यानें उगीच ग्रंथविस्तार होत असतो. ह्यामुळें ते ते शब्द जसेच्या तसेच वापरणें सोयीचें असतें. अशा शब्दांचा विवक्षित अर्थ योगशास्त्रांत कोणता आहे हें वाचकांस चटकन् काढतां यावें म्हणून अशा सर्व शब्दांची स्वतंत्र सूची परिशिष्टांत दिली आहे. वाचकांनीं आवश्यकतेप्रमाणें कोणताही शब्द कोणत्या पादांत व सूत्रांत आला आहे हें ह्या सूचीवरून पाहावें आणि त्या सूत्राचें विवरण पाहावें म्हणजे अशा सांकेतिक व पारिभाषिक शब्दांचे विवक्षित अर्थ त्यांस सहज समजतील.

३. ग्रंथनिर्मितीचा इतिहास

योगदर्शनाच्या कैवल्यपादांतील आठव्या आणि नवव्या सूत्रांत जन्मांतरींच्या वासना व्यक्त दशेला कशा येत असतात ह्याची उपपत्ति सांगितली आहे. जाति, आयुष्य आणि भोग हा पूर्वकर्मांचा विपाक असून त्याला अनुगुण असलेल्या वासना व्यक्त दशेला येत असतात असें आठव्या सूत्रांत सांगितलें आहे. पूर्वसुकृतामुळें मला ब्राह्मण वर्णांत आणि सात्त्विक, पापभीरु व स्वधर्माचाररत अशा सत्कुलांत जन्म प्राप्त झाला. सात्त्विकता आणि पापभीरुता ह्यांचें जणूं मूर्तिमंत प्रतीकच अशी माझी आई होती आणि आत्मौपम्यानें सर्वांचीं सुखदुःखें जाणून व समाईक कुटुंबांतील पंचवीस-तीस व्यक्तींचीं मनोगतें सांभाळून सर्वांशीं समतेनें वागण्याइतक्या अन्तर्निष्ठ व व्यापक वृत्तीचे माझे वडील होते. कोणत्या हेतुस्तव हें मला ठाऊक नाहीं, पण माझ्या मातापितरांनीं माझें उपनयन मला नुकतें सहावें संपून सातवें वर्ष लागल्याला महिना झाला नाहीं तोंच केलें. 'गर्भाष्टमेऽब्दे कुर्वीत ब्राह्मणस्योपनायनम्...ब्रह्मवर्चसकामस्य कार्यं विप्रस्य पञ्चमे' असें मनुस्मृतींत सांगितलें आहे. सामान्यतः गर्भवासांतील नऊ महिने धरून आठव्या वर्षांत ब्राह्मणबालकाचें उपनयन करावें आणि पुत्राला ब्रह्मवर्चस प्राप्त व्हावें अशी इच्छा असल्यास त्याचें उपनयन पांचव्या वर्षीही करावें हा वरील मनुवचनांचा आशय आहे. माझें उपनयन लवकर झाल्यानें बुद्धीला फाटे फुटण्यापूर्वी ब्राह्मण्याचे संस्कार 'प्रसुप्त' अवस्थेंतून 'तनु' अवस्थेंत येऊं लागले होते (पाद २, सूत्र ४). त्यांतच हे संस्कार उदार अवस्थेंत येण्याला आणखी एक फारच अनुकूल गोष्ट माझ्या सुदैवानें माझ्या दृष्टीपुढें सतत नांदत असे. ही गोष्ट म्हणजे माझे सर्वांत थोरले चुलते कै. गणेश रघुनाथ कोल्हटकर —

ज्यांस आम्ही सर्व कुटुंबीय दादा ह्या नांवानें संबोधीत असूं — ह्यांची स्वधर्मावरील निष्ठा आणि त्यांचा संस्कृत व मराठी भाषांमधील निवडक अध्यात्मग्रंथांचा संग्रह व अभ्यास. ह्या अनुकूल सामग्रीचा न कळत असा परिणाम होत राहिला कीं सतराव्या वर्षीं इंग्रजी सातवीपर्यंतचें शिक्षण संपेपर्यंत माझें संध्या, तृचाकल्पनमस्कार, पुरुषसूक्त, देवपूजा, ब्रह्मयज्ञ, वैश्वदेव, त्रिसुपर्ण, यज्ञोपवीताभिमंत्रणविधि, अथर्वशीर्ष, सौर, रुद्र, पवमान आणि ऐतरेयोपनिषद् इतकें वेदाध्ययन आणि विष्णुसहस्रनाम व गीतेचे अठरा अध्याय इतकें पठण पुरें झालें होतें. दादांची स्वधर्मचरणावर फार निष्ठा असल्यामुळें घरांत पञ्चमहायज्ञ, देवपूजा, इत्यादि नित्य होत असून आम्हां मुलांना देवपूजा, वैश्वदेव, इत्यादि करण्याचा प्रसंग वारंवार येत असे. दादांचा वरील नित्यकर्मांव्यतिरिक्त गीता, विष्णुसहस्रनाम, इत्यादि स्तोत्रांचा नित्यपाठ होत असे. ते आपल्या ग्रंथांना फारच आदरपूर्वक जपत असत; जणुं काय ग्रंथ म्हणजे साक्षात् त्या त्या विभूतीच ग्रंथरूपानें आपल्यापुढें आहेत असें त्यांस वाटे. दादांची आपल्या ग्रंथांवर इतकी निष्ठा असल्यामुळें ह्या ग्रंथांचीं दप्तरें अत्यंत व्यवस्थितपणें त्यांनीं ज्या कमानींत ठेवलेलीं असत ती कमान मला देवघरासारखी पवित्र वाटे व त्या पुस्तकसंग्रहाकडे मी मोठ्या आदरभावानें पाहत असें.

येणेंप्रमाणें ब्राह्मणवर्णांत आणि सत्कुलांत जन्म, अगदीं बालवयांत झालेलें उपनयन, डोळ्यांपुढें दादांचें निष्ठापूर्वक धर्माचरण आणि त्यांच्याकडून होणारें त्या ग्रंथांचें परिशीलन, इत्यादि सात्त्विक सामग्रीमुळें माझ्यांतील प्रसुप्त असलेले धर्मसंस्कार हळूहळू जागे होत असतां दादांच्या पुस्तकांतील सार्थ गीतेवरून गीतेंतील पहिला अध्याय मुळासह वाचावा अशी इच्छा एके दिवशीं उत्पन्न झाली आणि लागलींच तें पुस्तक काढून तो अध्याय मीं वाचून काढला. अर्जुनाला श्रीकृष्णांनीं युद्धारंभीं केलेला ज्ञानोपदेश म्हणजेच ही गीता इतकेंच ज्ञान त्या वेळीं मला होतें. पण पहिला अध्याय वाचल्यावर आज आपण एक फार चांगली गोष्ट केली, असें एक प्रकारचें अपूर्व समाधान मनाला प्रथम त्या दिवशीं वाटलें. नंतर प्रत्यहीं थोडा भाग ह्याप्रमाणें सर्व अठरा अध्याय भाषांतरासह माझे वाचून झाले. त्या वेळीं मी पंधरा वर्षें वयाचा होतों व इंग्रजी पांचवींत शिकत होतों. संस्कृत श्लोक मला मुळींसुद्धां समजले नव्हते पण अर्थावरून मात्र थोडाबहुत बोध होत असे. त्यांतील सहाव्या अध्यायांतील पुढील श्लोकांच्या अर्थाचा ठसा त्यांतल्या त्यांत माझ्या मनावर जास्त उमटला. ते श्लोक असे –

शुचौ देशे प्रतिष्ठाप्य स्थिरमासनमात्मनः
नात्युच्छ्रितं नातिनीचं चैलाजिनकुशोत्तरम् ॥
तत्रैकाग्रं मनः कृत्वा यतचित्तेंद्रियक्रियः
उपविश्यासने युञ्ज्याद्योगमात्मविशुद्धये ॥

ह्या श्लोकांचा अर्थ वाचल्यावर त्यांत सांगितल्याप्रमाणें आपण यथाशक्ति ध्यानाभ्यास करीत जावा असें मनापासून वाटूं लागल्यामुळें अगदीं थोडा वेळ कां होईना पण प्रत्यहीं मी ध्यानाभ्यास करूं लागलों. गीतार्थ वाचल्यावरून ही बुद्धि मला झाली म्हणून माझी गीतेवरही भक्ति जडली व प्रति दिवशीं एखादा अध्याय वाचायचा हा नियमही मीं तेव्हांपासून धरला. ह्या सुमारास उन्हाळ्याच्या सुट्टींत मी माझ्या धाकट्या चुलत्यांच्याकडे तासगांवीं गेलों होतों. त्यांनीं स्वतःकरितां गीतेची एक सुंदर प्रत विकत आणिली होती. ती त्यांच्याजवळ मीं मागितली पण नित्यपठणास ती त्यांस पाहिजे असल्यानें त्यांनीं दिली नाहीं, ह्यामुळें माझा फार हिरमोड झाला. अशा हिरमोडाचा प्रसंग गीतेच्या बाबतींत तरी पुनः केव्हांही येऊं द्यायचा नाहीं अशा विचारानें पुनः गीतेच्या पुस्तकाची आवश्यकताच लागूं नये म्हणून मी घरांतील दादांच्या पुस्तकावरून गीतेंतील श्लोक पाठ करूं लागलों व सुमारें सहा महिन्यांत अठरा अध्याय पाठ केले व प्रत्यहीं अठरा अध्याय म्हणूं लागलों. वर प्रत्यहीं थोडा वेळ ध्यानांत घालवूं लागलों म्हणून म्हटलें आहेच ; त्या अभ्यासासाठीं प्रथम हनुमंताची मूर्ति घेतली. हनुमान हें आरोग्य व सामर्थ्य ह्यांचें दैवत असल्यामुळें आणि त्या वयांत आरोग्य व सामर्थ्य हीं प्राप्त व्हावींत अशी नैसर्गिक ओढ असल्यामुळें मी सहजच हनुमंताचें ध्यान अतिशय एकाग्रमनानें करीत असें. हा ध्यानाभ्यास चालू असतां गीतेचे अठरा अध्याय आणि विष्णुसहस्रनाम ह्यांचा प्रत्यहीं पाठ करून नित्यपाठाचा ग्रंथ म्हणून दासबोधांतील एक दोन समास तरी नित्य नियमानें मी वाचीत असें. एके दिवशीं मध्यरात्रीच्या सुमारास मला स्वप्न पडलें. स्वप्नांत रामरक्षेच्या आरंभीं वर्णिलेलें प्रभु रामचंद्राचें ध्यान अगदीं टळटळीतपणें दिसलें. अधिक असें दिसलें कीं मारुति-रायांनीं प्रभु रामचंद्रांच्या पायांवर मस्तक ठेविलें आहे आणि माझ्यासमोर उजव्या हाताला श्रीसमर्थ रामदासस्वामी उभे आहेत. रामचंद्रांची ती नयन-मनोहर तेजोमय मूर्ति डोळे भरून मी पाहत असतां श्रीसमर्थ मजकडे पाहत व रामरायाकडे हातानें दाखवीत मला म्हणाले, "प्रभु रामचंद्रासारखें दैवत आणि दासबोधासारखा ग्रंथ हीं दोन तुजजवळ असतां तुला कशाचीही काळजी नको." समर्थांचें हें वाक्य पुरें होतांच मी जागा झालों ! ह्या स्वप्नाचा ठसा चित्तावर इतका उठला कीं त्या स्वप्नाची आठवण होतांच आज अर्ध शतकानंतरही तें स्वप्न जणूं काल पडलें इतक्या टळटळीतपणें तें डोळ्यांपुढें उभें राहतें आणि अंगावर हर्षरोमांच उभे राहतात. योगदर्शनाच्या प्रथम पादांतील अडतिसाव्या सूत्रानुसार अभ्यास करतांना ह्या स्वप्नानुभवाचा फारच उपयोग झाला. मारुतीचें शरीर व सामर्थ्य हीं जरी ध्यानास आलंबन म्हणून चांगलीं असलीं तरी मारुतीचें मुख ध्यानाभ्यासास आकर्षक न वाटतां विकर्षकच वाटत असे ; ह्यामुळें वरील स्वप्न पडल्यानंतर मारुतिरायाची व समर्थांची ती आज्ञाच समजून मी स्वप्नांत पाहिलेली प्रभु रामचंद्रांची मूर्तीच ध्यानास आलंबन म्हणून घेऊं

लागलों; पण ध्यानाचें हें आलंबन मला लवकरच सोडावें लागलें. राम आणि सीता ह्यांना अभेदरूपानें पाहण्याची पात्रता त्या वयांत चित्तांत उत्पन्न झालेली नव्हती आणि 'वामङ्कारूढसीतामुखकमलमिलल्लोचन' असलें श्रीरामाचें संयुक्त ध्यान करणें अवघड जाऊं लागलें. ह्यामुळें मी लवकरच गणपतीचें व नंतर श्रीदत्तात्रेयाच्या मूर्तीचें ध्यान करूं लागलों. त्या वेळीं दत्ताची रविवर्म्यानें काढलेली मोठी नयनमनोहर चित्रकृति विकत मिळूं लागली होती. ती विकत घेऊन तिच्यासमोर ध्यानाभ्यासाला बसूं लागलों. ह्याप्रमाणें सात आठ वर्षें गेलीं. पुढें शक १८३० मध्यें आम्हीं ज्या वाड्यांत बिऱ्हाडानें राहत होतों तो वाडा (भाऊबंदकीच्या कलहांत) एका रात्रीं भस्मसात् झाला व त्यांत आमच्या अंगांत असलेल्या कपड्यांव्यतिरिक्त इतर सर्व प्रपंचपसारा भस्मसात् झाला; अर्थात् माझी ध्यानाची तसवीरही जळून खाक झाली हें सांगणें नकोच. पुनः नवी तसवीर विकत घ्यायच्या विचारांत असतां ईश्वरी योगायोगानें ब्रह्मचर्यांतून एकदम चतुर्थाश्रमाचा स्वीकार केलेले आणि ध्यानधारणादिकांत पुष्कळ प्रगत झालेले एक विरक्त संन्यासी तीर्थयात्रा करीत असतां आमच्या घरीं एक दिवस वास्तव्यास आले. ध्यानासंबंधीं बोलत असतां त्यांनीं असें सांगितलें कीं 'ज्याला गायत्रीचा उपदेश झाला आहे त्यानें सहस्ररश्मि भगवान् श्री सूर्यनारायणाचेंच ध्यान करावें हें शास्त्र-विहित होय.' त्यांचें हें म्हणणें मनाला पटल्यांमुळें त्या वेळेपासून ध्यानकाळीं सूर्याचें तेजोमंडलच ध्यानाचें आलंबन म्हणून घेऊं लागलों. योगदर्शन पाद १, सूत्र १७ ह्यांतील सानंद-संप्रज्ञाताच्या अभ्यासास लागेपर्यंत म्हणजे वयाच्या छप्पन-सत्तावन वर्षांपर्यंत हाच ध्यानाभ्यास फुरसती-प्रमाणें करीत असें. सानंद-सास्मित इत्यादींच्या अभ्यासास लागल्यावर सूर्यमंडळाचें ध्यान आपोआपच सुटलें.

अशा रीतीनें सेवानिवृत्तीनंतर पातञ्जलयोगदर्शनाच्या साहाय्यानें योगानुष्ठानास प्रत्यक्षपणें लागेपर्यंत ध्यानाभ्यासाव्यतिरिक्त इतर कोणत्याच योगांगाची माहिती मला नव्हती व म्हणून कोणत्याच इतर अंगाचें अनुष्ठान घडलें नाहीं. पण ध्यानाभ्यासांत प्रगति होत होती व अनुकूल काल येईल तेव्हां अधिक योगाभ्यास करावा अशी ओढ चित्तांत निर्माण झाली होती. ह्या सुमारास पुण्यांतील आचार्यकुलाचे संस्थापक कै. वे. शा. सं. आचार्यभक्त विष्णुशास्त्री वापट ह्यांचा परिचय होऊन त्याचें पर्यवसान त्यांच्या स्नेहांत झालें होतें. योगदर्शना-व्यतिरिक्त इतर सर्व दर्शनांचीं भाषांतरें त्यांनीं प्रकाशित केलीं होतीं. एकदां सज्जनगडला जायला म्हणून ते आले असतां आमच्या घरींच उतरले होते. मी त्यांस 'इतर सर्व दर्शनांचें व योगदर्शनापुढचें जें वेदान्तदर्शन त्याचेंही भाषांतर आपण प्रसिद्ध केलें असून योगदर्शनच एकटें अजून मराठींत कां आणलें नाहीं?' म्हणून विचारिलें. हा प्रश्न केल्यावर त्यांनीं उत्तर दिलें कीं 'नुसता ग्रंथाचा अभ्यास करून योगदर्शनाचें भाषांतर करतां येणार नाहीं.

त्यासाठीं योगांगाचें थोडेंतरी प्रत्यक्ष अनुष्ठान करणें आवश्यक आहे. तशी फुरसत मिळाली म्हणजे मग मी योगदर्शन लिहीन.' आणि पुढें लागलीच तें मला म्हणाले, 'मींच योगदर्शन लिहावयास पाहिजे असें नाहीं. तुम्हीं तें लिहा.' त्या वेळीं त्यांचें हें बोलणें मी विनोदाचेंच समजलों, पण माझ्या मनांत तेंव्हांपासून त्याचे सूक्ष्म पडसाद स्थिर झाले. पुढें आणखी एक योग आला. रियासतकार सरदेसाई ह्यांचे, शिवरायांच्या अंगांत देवीचा संचार होत असे, ह्या-विषयींचे विचार माझ्या वाचनांत आले. शिवचरित्रांत त्यांनीं ह्यासंबंधीं पुढील वाक्यें घातलीं आहेत: "पुष्कळदां आपला बेत जवळच्यास पसंत पडला नाहीं तर देवीचा कौल घेऊन तदनुसार तो आपलें उद्युक्त सिद्धीस नेई" (पृ. २१५). "भवानी देवीचा कृपाप्रसाद भक्तिभावानें संपादन करण्याची त्याची वहिवाट नेहमींचीच होती. अशा भक्तिभावांत खरोखर त्याची मनाची श्रद्धा किती होती अथवा त्यांत केवळ लोकोपचार किती होता हें ठरविणें कठीण आहे" (पृ. २२३). हे विचार मला अयोग्य वाटले व अंगांत देवीचा संचार होणें हें गूढ उकलण्यासाठीं योगशास्त्राचा अभ्यास करावा अशी स्पष्ट कल्पना अंतःकरणांत उत्पन्न झाली.

पुढें, शिवकालीन स्वराज्यस्थापनेच्या उद्योगाला महाराजांनीं प्रत्यक्ष प्रारंभ कोणत्या वर्षीं केला, ह्या विषयावर निबंध तयार करीत असतां शिवचरित्राचा अधिक अभ्यास करावा लागला. हा अभ्यास करीत असतां त्यांच्या चरित्रांतील कांहीं अद्भुत पण ऐतिहासिक घटना ध्यानांत घ्याव्या लागल्या आणि त्यांवरून अशी निश्चिति झाली कीं शिवाजीमहाराज हे एक महाकर्तृत्ववान् राजकारणी पुरुष होते असेंच केवळ नसून ते गीतेंतील 'शुचीनां श्रीमतां गेहे योगभ्रष्टोऽभिजायते' ह्या वचनांत वर्णिलेले एक योगभ्रष्ट महापुरुष होते! अर्थात् मग 'त्यांच्या अंगांत देवीचा संचार होत असे' ह्या गोष्टीसंबंधीं रियासतकार सरदेसाई ह्यांनीं जे विचार प्रकट केले होते ते अगदींच अनुचित, अनभिज्ञपणानें केलेले आणि त्या महापुरुषाच्या एकंदर चरित्राला निष्कारण कमीपणा आणणारे आहेत अशी निश्चिति झाली आणि देवीचा संचार अंगांत होणें ही काय गोष्ट आहे ह्याची आपल्यापुरती तरी उपपत्ति समजण्यासाठीं योगशास्त्राच्या ग्रांथिक अभ्यासास मीं प्रारंभ केला.

त्यानंतर शक १८५७ मध्यें माझे परमस्नेही डॉ. वा. वि. आठल्ये ह्यांच्या 'Principles of Medicine and Homeopathy' ह्या ग्रंथाचा प्रकाशन समारंभ झाला. त्या वेळीं त्यांच्या अभिनंदनप्रसंगीं पातञ्जलयोगदर्शनाचें आनंदाश्रमाचें पुस्तक त्यांना मीं भेट म्हणून दिलें. डॉक्टरांची शास्त्राजिज्ञासा फार तीव्र असल्यानें पुढें थोड्याच दिवसांत ते मला म्हणाले, "अहो! हें पुस्तक तुम्हीं मला दिलेंत खरें पण त्यांतील सूत्रांचा निदान स्थूलार्थ तरी तुम्हीं मला सांगितल्याविना

तें पुस्तक ठेवून मला काय उपयोग ?" तेव्हां त्यांच्या इच्छेनुसार योगसूत्रांचा स्थूल अर्थ मीं त्यांस व आम्हां उभयतांचे स्नेही श्रीयुत बहुलेकर – 'हंस' पत्राचे संपादक – अशा दोघांस सांगितला. हा अर्थ सांगतांना 'विद्या दुसऱ्यास दिल्यानें कमी न होतां वृद्धिंगत होते' ह्या सुभाषिताचा मला चांगलाच अनुभव आला. सूत्रार्थ सांगण्यापूर्वी त्या सूत्राचें पूर्वावलोकन व मनन करावें लागे. हें करीत असतां सूत्रांचा आशय माझा मलाच अधिक स्पष्ट होई. पुढेंमागें आपल्यास सवड झाली तर योगदर्शनावर सार्थ आणि सविवरणात्मक असें एखादें पुस्तक आपण मराठी भाषेंत लिहूं शकूं आणि लिहावेंच अशी स्पष्ट कल्पना नव्हे, तर असा अगदीं स्पष्ट संकल्पच ह्या वेळीं माझ्या मनांत स्फुरला. योगदर्शनावर मराठींत ग्रंथ लिहिण्याचा निर्धार करून प्रत्यक्ष त्या उद्योगास मी लागलों तें विमाकंपनीच्या नोकरींतून निवृत्त झाल्यानंतरच्या काळांत होय.

नाइलाजानें पत्कराव्या लागलेल्या इंग्रजाच्या नोकरीचा दहा वर्षांनंतर मीं राजीनामा दिला आणि मोठ्या हौसेनें सातारा येथील वेस्टर्न इंडिया विमा-कंपनीच्या स्थापनेच्या अगदीं प्रथम दिवसापासून त्या कंपनींत नोकरी धरली होती. कंपनीचे पहिले कर्णधार श्री. आण्णासाहेब चिरमुले माझ्या आधीं चार वर्षें सेवानिवृत्त झाले होते. साठ वर्षेंपर्यंत नोकरी करून मग मी सेवानिवृत्त व्हावयाचें हें नोकरीच्या आरंभींच ठरलें होतें. माझी नोकरी २३ वर्षें झाल्यानंतर नोकरीचे नियम नव्यानें करण्यांत आले व त्यांत ५५ व्या वर्षी नोकरानें सेवा-निवृत्त व्हावयाचें असें ठरविण्यांत आलें. ह्या नियमानुसार पांच वर्षें अगोदर सेवानिवृत्त व्हावयाचा प्रसंग अगदीं अनपेक्षितपणें आल्यामुळें आर्थिक दृष्ट्या मजवर मोठें संकट गुदरल्यासारखें झालें. ह्यापूर्वी साठाव्या वर्षी निवृत्त व्हावयाचें ह्या हिशेबानें मीं माझ्या आयव्ययादिकांची मांडणी केली होती ती सर्व विसकटून गेली. पांच वर्षें अगोदर सेवानिवृत्त व्हावें लागल्यामुळें पगार व प्रॉव्हिडंट फंड मिळून सुमारें बारा हजार रुपयांचें नुकसान सोसावें लागणार होतें. ह्यामुळें आतां पुढें काय हा प्रश्न मला भेडसावूं लागला. आतां पुढची मांडामांड पुनः नव्यानें कशी करावयाची ह्याविषयीं घरचा विचार घेणें अवश्य होत. कालिदासानें 'गृहिणी सचिवः सखी मिथः प्रियशिष्या ललिते कलाविधौ' असें गृहिणीचें वर्णन केलें आहे. ह्यांतील 'ललिते कलाविधौ प्रियशिष्या' हा अनुभव गरिबींत असलेल्या प्रापंचिकांना नसला तरी पहिले दोन अनुभव अनुकूल गृहिणी लाभलेल्या भाग्यवान प्रापंचिकांना नित्याचे असतात. मी घरीं जाऊन एकंदर परिस्थितीची स्पष्ट कल्पना दिली. तास दोन तास सर्व परिस्थितीची मनमोकळेपणानें चर्चा केली आणि आपला निश्चित विचार काय झाला असेल तो सांगण्याबद्दल गृहराज्यांतील सचिवाला सुचविलें. सचिवाकडून मला अगदीं निःसंदिग्धपणें पुढीलप्रमाणें आदेश मिळाला. "कोर्टाकडील दहा वर्षें आणि कंपनीकडील पंचवीस वर्षें, एकूण पस्तीस वर्षें नोकरी केली आहे, तेव्हां ह्यापुढें इतर कोठेंही

नोकरी करावयाची नाहीं. अर्थात् ह्यामुळें आपली फारच ओढाताण होईल, पण त्याला आपली सिद्धता पाहिजे. करीत आहोंत तींच काटकसर अधिक करावयाची इतकेंच ! त्या काटकसरीला माझ्यापासूनच सुरुवात करितें. आज दरमहा दीडशें रुपये पगाराचा शेवटचा दिवस. आज रात्रीं मीं जेवण करीन, उद्यां रामनवमीचा उपासच आहे, परवांपासून मी एकभुक्त राहणार ! दुसऱ्या वेळचें जेवण परवांपासून कायमचें सोडलें ! आतां स्वतः प्रपंचांत लक्ष घालूं नये, सर्व कांहीं मी पाहत जाईन. स्वतः केवळ एकच गोष्ट डोळ्यांपुढें ठेवून वागावें; सवड सांपडली कीं पुस्तकांत डोकें खुपसून बसायचें त्या ऐवजीं आपल्यास मिळालेलें ज्ञान लोकांना मिळावें म्हणून कांहीं लिहिलें तर लोकांना त्याचा लाभ होणार नाहीं काय ? मिळविलेलें ज्ञान मराठींत लिहिलें तर माझ्यासारख्या ज्ञानाकरितां भुकेलेल्या अनेकांस तें मिळेल. तेव्हां असा कांहीं मार्ग काढला तर आपण शरीरानें नाहीं, पैशानें नाहीं, तरी बुद्धीनें दुसऱ्यांच्या उपयोगीं पडलों हें समाधान मिळेलच. तेव्हां उद्यांपासून - रामनवमीपासूनच - ह्या नव्या जीवनाला प्रारंभ करावा. आपल्या वाचनाच्या खोलींत वाचन, लेखन व मुलें येतील तर त्यांस शिकवणें ह्यावांचून दुसरें कांहीं पाहूं नये. सर्व कांहीं मी पाहीन. मीं हांक मारली कीं जेवावयास यावयाचें इतकाच प्रपंचाशीं संबंध ठेवावा." विवाहापूर्वी इंग्रजी सातवींत शिकत असतांना 'वॉशिंग्टन आयर्व्हिंग' च्या स्केच बुकांतील 'वाइफ्' ह्या धड्यांत वाचलेलें सुगृहिणीचें वर्णन मला ह्या वेळीं आठवलें. तेथें हा लेखक म्हणतो, "There is in every woman's heart a spark of heavenly fire, which lies dormant in the broad daylight of prosperity; but which kindles up and beams and blazes in the dark hour of adversity. Those disasters which break down the spirit of a man and prostrate him in the dust, seem to call forth all the energies of the softer sex and give such intrepidity and elevation to their character, that, at times, it approaches to sublimity." तो धडा मला फार आवडत असल्यामुळें त्याचीं आजपर्यंत अनेक पारायणें झालीं होतीं. पण ग्रंथकाराच्या वरील उद्गारांची यथार्थता ह्याच दिवशीं विशेषपणें माझ्या प्रत्ययास आली. वरील अचुक मार्गदर्शन मला मिळतांच मीं म्हणालों, "ठीक आहे, उद्यांपासून ह्याप्रमाणें जीवनक्रम मी ठेवतों. जित्याची खोड मेल्याविना जात नाहीं म्हणतात, पण ह्याप्रमाणें वागण्याचा मी दृढ प्रयत्न करीन." मनाचा हा निर्धार झाला तरी त्या रात्रीं मला क्षणमात्रही झोंप लागली नाहीं. पहांटे चारच्या सुमारास मनाच्या खोल भागांतून कांहीं विचार उफाळून वर येतो आहे असा भास मला झाला. तत्क्षणीं उठून बसलों व अंतर्निरीक्षण केलें तों असा विचार स्फुरला, 'आतां अस्वस्थपणांत काळ घालवूं नकोस ! ह्या वेळीं तुला अस्वस्थपणा आणणाऱ्या कोणत्या वासना आहेत त्यांचा शोध घे

त्या नीट जाणून घेऊन त्यांविषयीं योग्य विवेक करून, त्यांचें निराकरण कर आणि काळ न दवडतां प्राप्त कर्तव्याला लाग." ह्या अंतःसंदेशानुसार मनांत शोध घेतला तेव्हां पुढील प्रमुख वासना मनांत खळबळ उडवीत असल्याचें ध्यानीं आलें –

(१) पत्नीनें एकभुक्त राहावें आणि माझ्या ध्येयवादी स्वभावामुळें तिजवर हा प्रसंग यावा हें मला सहन होत नसल्यामुळें मीं कोठें तरी पुनः नोकरी शोधावी असें ठरवीत आहें आणि (२) पत्नीच्या सूचनेप्रमाणें कोठेंही नोकरी करावयाची नाहीं असें ठरविलें तरी कोणता लेखनव्यवसाय करावा ह्याविषयीं माझ्या मनांत निश्चित योजना कांहींच नसून नुसता गोंधळ माजून राहिला आहे, ह्या त्या वासना होत. ह्या वासना जाणिवेच्या कक्षेंत येतांच त्यांच्या उपशमनार्थ मीं पुढीलप्रमाणें मनाशींच विवेक केला. (१) " कोर्टींतील नोकरी पेन्शनेवल असूनही कुटुंबीयांच्या आणि इष्टमित्रांच्या इच्छेविरुद्ध तुझ्या हौसेनें ती तूं सोडलीस. कंपनीची नोकरी निष्ठापूर्वक केलीस, तीही कर्तव्य केल्याचें समाधान व्हावें म्हणून. हें समाधान तुला मिळालें आहेच. तुला पांच वर्षें आधीं सेवानिवृत्त व्हायला लावण्यांत कांहीं ईश्वरी हेतु असला पाहिजे. कारण नित्यक्रमाप्रमाणें सहजपणें घडणाऱ्या गोष्टी जेव्हां घडत नाहींत तेव्हां त्या घटनेंत ईश्वराची विशेष योजना असते. ती योजना त्या वेळीं कळत नाहीं, पण पुढें ती ध्यानांत येते. हा अनुभव तुला पूर्वी अनेकदा आला आहे तसाच ह्याही खेपेस येईल; पत्नी एकभुक्त राहणार हें तुला सहन होत नाहीं; तुला

" तस्मादेतः सदा पूज्याः भूषणाच्छादनाशनैः "

ह्या मनुवचनाप्रमाणें कधींच वागतां आलें नाहीं ह्याची खंत वाटत आहे! गृहस्थाश्रमांतील ऐच्छिक धर्म्यकर्तव्यपूर्ततेसाठीं का होईना, पण तूं तिला भूषणरहित केलेंस व ठेवलेंस, आच्छादनाचा तोच प्रकार आणि आतां तिचें अशनही तुटणार हें तुला असह्य वाटत आहे; आणि तिजवर हा एकभुक्त राहिल्यानें अशनत्यागाचा प्रसंग येऊं नये म्हणून तूं पुनः नोकरीचा विचार करीत आहेस! पण हें योग्य नव्हे.

" संतुष्टो भार्यया भर्ता भर्त्रीं भार्या तथैवच ।
यस्मिनैव कुले नित्यं कल्याणं तत्र वै ध्रुवम् ॥ "

ह्या मनुवचनाचें रहस्य लक्षांत घे. '**भूषणाच्छादनाशनैः**' ह्या साधनांनीं भार्येच्या 'संतोष' राखणें ह्याला प्राधान्य आहे. नोकरी इतःपर करायची नाहीं हें तिनें निक्षून सांगितलें आहे आणि कांहीं लेखनकार्य करण्याविषयीं तितक्याच आग्रहानें तिनें सांगितलें आहे. ह्या दोन गोष्टी साधल्या तर तिला अधिक 'संतोष' होईल हें तूं जाणतोस. आजपर्यंत भूषणाच्छादनाच्या उणीवेमुळें तिला कधीं दुःख झालें नाहीं किंवा खंत वाटली नाहीं, किंवा तिचा रुसवा-फुगवाही झाला नाहीं.

उलट नेहमीं समाधानानें तुझ्याशीं सर्व कर्तव्यांत सहकार्य करून प्रसंगीं तिनेंच तुझी समजूत काढली आहे. तसेंच कारणप्रसंगानें लागोपाठ पांचपांच दिवसांचे उपवास काढण्याची तिला सवय आहे आणि महिन्याच्या तीस दिवसांतून तेरा चौदा दिवस तिचे निरनिराळे उपवास करण्यांत नेहमींच जात आहेत. तेव्हां एकभुक्त राहण्यांत तिला विशेष अवघड असें कांहींच नाहीं; तेव्हां कर्तव्याचरणांत हा नियम करावा लागल्यानें 'अपरे नियताहाराः प्राणान् प्राणेषु जुव्हति' ह्या प्रकारचा यज्ञच तिच्या हातून होणार ह्याबद्दल संतोष मान आणि नोकरी करायचा विचार मनांतून काढून कांहीं लेखनकार्य कर. पण लेखनकार्य कोणतें करायचें? मनाच्या गूढ भागाचा शोध घेतां योगदर्शनावर अभ्यासपूर्वक ग्रंथ लिहावा ही वासना अधिक प्रबल दिसत आहे. तेव्हां हें कार्य तुझ्या हातून व्हावें म्हणून तुला पांच वर्षें अगोदर ईश्वरानें मोकळें केलें आहे असें समजून आज सकाळपासूनच त्याला लाग. लेखनकार्य करण्याबद्दल पत्नीच्या मुखानें साक्षात् सरस्वतीदेवीनें हा तुला आदेश दिला आहे, तेव्हां तो सफळ होणारच असा विश्वास बाळगून कामाला लाग. यथाशक्ति योगानुष्ठान प्रत्यहीं करीत जा. अल्प भोजन योगाभ्यासाला पोषक असल्यानें हळुहळू अन्न कमी करीत वर्ष सहा महिन्यांत एक वेळचें जेवणांतलें अन्न दोन वेळच्या जेवणास पुरेल इतक्या मिताहारावर ये म्हणजे पत्नीप्रमाणें तूंही एकभुक्त राहिल्यासारखी काटकसर होईल आणि हा मिताहार योगाभ्यासाला पोषकच होईल व अशा रीतीनें एका घासानें दोन पक्षी जगविल्याचें श्रेय मिळेल. तेव्हां आतां ह्याप्रमाणें सांगितलेल्या सर्व गोष्टी निश्चित झाल्या असें समजून आणि मागच्या सर्वांवर पडदा टाकून अगदीं आतांच्या क्षणांपासून नव्या जीवनक्रमाला 'पुनःश्च हरिः ॐ' म्हणून प्रारंभ कर." ह्याप्रमाणें मनाचें सर्व सांगणें तात्काळ मान्य केलें, चित्तांतील सर्व प्रक्षोभ, दुःख, अशांति, डळमळ हीं नाहींशीं झालीं आणि लागलीच उठून पुढील दिनचर्येस लागलों.

माझें योगदर्शनाचें पुस्तक तुरुंगांत सरकारी पाहुणचार घेणाऱ्या एका मित्राला पाठविलें होतें. रामनवमीच्या शुभमुहूर्तावर अभ्यासाला प्रारंभ करायचा असल्यामुळें कोठून तरी पुस्तक मिळवणें अवश्य होतें. माझे स्नेही डॉ. आठल्ये ह्यांना भेट म्हणून आनंदाश्रमांतील प्रत दिली होती हें वर आलेंच आहे. संध्यावंदनादि नित्यकर्में आटोपतांच त्यांजकडे जाऊन हें पुस्तक मागून आणलें आणि अगदीं एकाग्र मनानें एका बैठकींत तीन तास त्यांतील पहिलीं चारपांच सूत्रें भाष्य व टीका ह्यांसह वाचून काढलीं. दुसऱ्या दिवसापासून सामान्य दिनक्रम असा सुरू झाला; पहांटे सुमारें तीन-साडेतीनच्या सुमारास झोप पुरी होऊन जागेपण आलें कीं तोंड हातपाय धुऊन एकदोन घोट पाणी प्यायचें; इतकी देहशुद्धि बाहेरून व आंतून झाली म्हणजे तीन प्राणायाम करायचे व नंतर योगसूत्रांचें पटण अर्थानुसंधानपूर्वक करायचें. योगसूत्रें ह्यापूर्वीच पाठ झालीं होतीं.

प्रति दिवशीं नोकरीवर जातांना व येतांना वरोवर कोणी सहसा नसे. ह्या वेळीं प्रत्यहीं कर्मांत कमी एक ओळ नवीन पठण करायची असा माझा कित्येक वर्षांचा क्रम होता. ह्या क्रमांत योगसूत्रांचें पठण झालें असल्यानें अर्थानुसंधान-पूर्वक सूत्रें म्हणण्याला दिव्याची आवश्यकता नसे. वरींचशीं सूत्रें त्यांचा स्थूल शब्दार्थ समजण्याइतपत सोपीं आहेत. ज्यांचा स्थूलार्थ समजत नसे त्यांचा उच्चार करून पुढें जायचें ; ह्याप्रमाणें सर्व सूत्रांची मननपूर्वक आवृत्ति होईपर्यंत सामान्यतः तीन तास प्रथम प्रथम लागत. योगदर्शनावरील टीकांचीं पुस्तकें मी ह्या वेळीं जमवीत होतों व जीं जमतील त्यांवरून ग्रंथतः अभ्यास सकाळीं तीन तास करायचा व दुपारीं तीन तास योगावरील मराठींतील व इंग्रजींतील इतर वाङ्मय, धर्म, तत्त्वज्ञान, समाजशास्त्र, इतिहास, मानसशास्त्र, विज्ञानशास्त्र, इत्यादींचें आपल्या मुख्य अभ्यासास उपकारक असें वाचन, टिपणें काढणें, इत्यादि करावयाचें असा क्रम चालू झाला. टीका वाचतांना टीकाकारांच्या सर्व टीका पाइक्त अशा समजल्याच पाहिजेत हा आग्रह न धरतां तो टीकाकार सूत्रांचे अर्थ काय करतो ह्यावर अनुसंधान ठेवावयाचें असें धोरण ठेविलें होतें. ग्रंथलेखनास सुरुवात करीपर्यंतच्या सात वर्षांच्या काळांत ह्या रीतीनें सुमारें अकरा टीका वाचून झाल्या. आपल्यास सूत्र उलगडलें ह्याची कसोटी तें सूत्र दुसऱ्यास नीट समजावून सांगतां आलें पाहिजे ही आहे. ह्यामुळें पातञ्जल-आरोग्य-आश्रमाच्या विद्यमानें आठवड्यांतून दोन दिवस प्रत्येक दिवशीं दीड तास योगदर्शनाच्या अभ्यासाचा वर्ग काढला. वर्गाला आठ-दहा प्रौढ विद्यार्थी गृहस्थच असत. ह्याप्रमाणें दोनदां योगदर्शन सांगून झालें. सर्व सूत्रांचा स्थूल शब्दार्थ कळण्याइतपत अभ्यास होण्यांत पहिले सुमारें सहा महिने गेले. नंतर योगांगांचा प्रत्यक्ष अभ्यास करण्याची आवश्यकता भासूं लागली, तेव्हां पहांटे योगसूत्रांचें नुसतें चिंतन करीत असें तें बंद करून योगांगांच्या प्रत्यक्ष अभ्यासास लागलों. प्रथम यमनियमांचें अनुष्ठान दिनक्रमांत आपल्या हातून कितपत होत आहे ह्याविषयीं आत्मनिरीक्षण करायचें व तें अनुष्ठान अधिक होण्यासाठीं काय करायला पाहिजे ह्याचा दृढसंकल्प करायचा, त्या वेळीं आसनस्थितच असायचें, नंतर वाढत्या क्रमानें प्राणायाम करायचे व मग प्रत्याहार, धारणा, ध्यान व वितर्कादि चार संप्रज्ञात समाधि ह्यांच्या क्रमशः अभ्यासांत इतर सर्व काळ घालवावयाचा असा क्रम चालू केला. ह्या काळांत दैनंदिन क्रम अगदीं रेखीव असे. साधारणतः पांच तास झोंप वयोमानानें पुरत असे. रात्रीं दहाचे सुमारास निजलों कीं तीन वाजण्याच्या सुमारास झोप पुरी होऊन जाग येई. लागलीच वर सांगितल्याप्रमाणें जलानें देहशुद्धि व प्राणायामांनीं मनःशुद्धि करून वरीलप्रमाणें प्रत्यक्ष योगांगांचें अनुष्ठान ३ ते ६ पर्यंत; ६ ते ८ प्रातःकर्में, स्नानसंध्यावंदनादि नित्यकर्में व अल्पाहार; ८ ते ११ योगग्रंथांचे वाचन ; ११ ते १ भोजन व विश्रांति; १ ते २ पत्रव्यवहार;

२ ते ५ वर्तालप्रमाणें इतर वाचन; ५ ते ६ हिंडून येणें; ६ ते १० संध्या, स्तोत्रपाठ, भोजन व येतील त्या मुलांना त्यांचे शालेय अभ्यास शिकविणें व रात्रीं १० च्या सुमारास झोपणें असा सामान्य दिनक्रम होता. 'घरांत कांहीं पाहूं नका' असें मला सांगण्यांत आलें होतें. तें मी अक्षरशः पाळीत असें व अजून पाळीत आहें. जेवणांत अगोदर चवढव विशेष नसेच, पण जी थोडी होती तीही तिखट खाणें पूर्णपणें वर्ज्य केल्यामुळें नाहींशी झाली! जेवायला बोलावलें म्हणजे पानावर जाऊन बसायचें आणि वाढलेलें खाऊन उठायचें, इतकाच माझा प्रपंचाशीं संबंध येई. सुदैवानें माझें वामांगार्ध प्रपंचांत काय किंवा परमार्थांत काय दक्षिणांगार्धापेक्षां अधिक निष्ठावंत व दक्ष असल्यामुळें आणि बाहेरचीं सर्व कामें माझा पुतण्या चि. रघुनाथ तथा पंडित आणि नातु चि. यशवंत आणि भास्कर ह्यांनीं संभाळल्यामुळें माझ्याकडे योगांगांचें अनुष्ठान, ग्रंथाचा अभ्यास, मुलांना शालेय शिक्षणांत साहाय्य करणें आणि आपल्या सामर्थ्यानुसार हातीं घेतलेल्या सार्वजनिक कामांची पूर्तता करीत असणें ह्याव्यतिरिक्त कसलेंही काम येत नसे.

ह्यानंतर योगदर्शनावर ग्रंथ लिहिण्यास लागावें असें वाटूं लागलें. ह्याला दोन कारणें विशेष अनुकूल अशीं घडलीं. साप्ताहिक वर्गांत दोनदा योगदर्शन सांगून झालें म्हणून वर आलेंच आहे. दुसऱ्या आवृत्तीच्या वेळीं येथील एंजिनिअरिंग खात्यांत नोकरी करीत असलेले माझे एक स्नेही श्री. मराठे हे अगदीं आरंभापासून अखेरचें सूत्र संपेपर्यंत वर्गाला येत असत. एका बैठकीला अकरा रुद्रैकादशिनींचा लघुरुद्र पूर्ण करायचा इतक्या निग्रहाचे अंतरनिष्ठ मुमुक्षु सदरचे गृहस्थ आहेत. सर्व योगदर्शन वाचून झाल्यावर त्यांनीं मला अत्यंत आग्रहपूर्वक हें सर्व लेखनरूपांत समाविष्ट करण्यास सुचविलें. अशा तीव्र उपासकाच्या तोंडून ही सूचना आल्यामुळें तो ईश्वरी संदेश समजून प्रत्यक्ष ग्रंथलेखनास आतां प्रारंभ करावा असें मीं ठरविलें. काटकसरीसाठीं एकभुक्त राहण्याचें व्रत पत्नीचें चालू होतेंच. ह्यायोगें तिचें शरीर कृश झालें, पण मानसिक सामर्थ्य वाढलें. हा अनुभव मला उत्तेजकच झाला आणि मीही केवळ काटकसर करणें भाग होतें म्हणून पहिल्याच वर्षांत माझा आहार निम्यावर आणला होताच. आहार निम्यावर आणल्यानें काटकसर तर झालीच, पण योगाभ्यासाच्या दृष्टीनेंही हा अल्पाहार फारच हितकर ठरला. शरीर हलकें व मन फारच प्रसन्न राहूं लागलें. बारा तास अथवा अधिक काळ मानसिक श्रम होऊनही मला कंटाळा आला असें कधींही घडत नसे. तथापि माझी शारीरिक शक्ति मात्र कमी झाली आणि ह्याचा परिणाम योगाभ्यासावर होऊं लागला! ध्यानधारणादिकांत व्यत्यय येत नसे, पण आसन व प्राणायाम हीं पूर्वीप्रमाणें झेपेनात. आसन-प्राणायामानंतर भूक फार लागे पण तिची शांति होणें शक्य नव्हतें, ह्यामुळें त्यांचा संक्षेप करणें भाग झालें! पुऱ्या युक्ताहाराच्या अभावीं

प्राणायामांचा अभ्यास पूर्ण बंद न केला तर आरोग्य ढांसळणार अशीं स्पष्ट चिन्हें दिसूं लागतांच आसन व प्राणायाम ह्यांस पूर्ण रजा दिली आणि तो काळ पुढील अंगांच्या अभ्यासांत घालवूं लागलों. पाच तास पूर्ण झोंप रात्रीं आणि एक तास दुपारीं अशी सहा तास झोंप झाल्यावर अंथरुणावर पडल्या पडल्या ध्यान-धारणादिक झोंप न लागतां पूर्ण जागृतींत राहून चालू ठेवतां येतात असा नवा अनुभव येऊं लागला; तेव्हां एके दिवशीं निजल्या निजल्या 'तत्र स्थितौ यत्नः अभ्यासः' ह्या सूत्रानुसार यत्न करण्यांत पहाटेचे संपूर्ण तीन तास घालविले; आणि सकाळीं तें एकच सूत्र टीकांवरून वाचून काढलें. नंतर सूत्रानुसार केलेला अभ्यास व वाचन हीं लक्षांत घेऊन ह्या सूत्राचें विवरण लिहून काढलें. आजपर्यंत अशा लेखनाचा कधींच सराव नसल्यामुळें लिहितांना आपले विचार शब्दरूपानें कागदावर व्यवस्थितपणें उतरण्यांत अडखळल्यासारखें वाटून थांबावें लागे, पण शेवटीं विवरण पूर्ण झालें व तें पुनः वाचून पाहतां समाधानकारकही वाटलें! तेव्हां अशाच पद्धतीनें आतां सर्व योगदर्शन लिहावें असें ठरवून त्या उद्योगास लागलों.

योगदर्शन हा शास्त्रीय ग्रंथ आणि तो संस्कृतांत अत्यंत संक्षिप्त स्वरूपांत लिहिलेला, तेव्हां ह्याचा मराठींत अर्थ लिहावयाचा तर तो निर्दोषही पाहिजे आणि मराठी वाचकांना समजेल इतका सुबोधही पाहिजे; तेव्हां प्रथम हें करणें अवश्य वाटल्याने सर्व सूत्रांचें सरळ मराठींत भाषांतर लिहून काढलें आणि हें कितपत निर्दोष उतरलें आहे ह्याची निश्चिति तज्ज्ञांकडून व्हावी म्हणून श्री. प. प. केवलानंदसरस्वती स्वामीमहाराज ह्यांजकडे अवलोकनार्थ पाठविलें आणि त्यांस माझा ग्रंथलेखनाचा मनोदय कळवून त्या कामीं त्यांचें मार्गदर्शन व्हावें अशी त्यांस विनंती केली. तीन-चार दिवसांतच त्यांनीं तें चाळून पाहून आपल्या सूचनांसह मजकडे परत पाठविलें. सूत्रांचे मराठींत भाषांतर कसें असावें ह्याविषयीं त्यांजकडून सोदाहरण सूचना आली ती अशी कीं 'सूत्रांचें मराठींत भाषांतर करतांना तें क्लिष्ट किंवा दुर्बोध न व्हावे इकडे लक्ष असावें. सामान्य धोरण असें ठेवावें, कीं संस्कृतज्ञ वाचकानें मूळ सूत्र वाचल्यावर त्याला जो अर्थबोध होईल तोच अर्थबोध भाषांतर वाचून मराठी वाचकाच्या मनात उतरावा. हें धोरण ठेवून पुनः एकदा सर्व सूत्रांचें भाषांतर लिहून काढावें म्हणजे कांहीं अवघड सूत्रांच्या भाषांतरांत जी दुर्बोधता आली आहे ती जाऊन सर्व सूत्रांचें भाषांतर मराठी वाचकांस सुबोध होईल.' ह्या बहुमोल सूचनेप्रमाणें सर्व सूत्रांचें भाषांतर पुनः लिहून काढलें व प्रथम पादांतील सूत्रांचें विवरण लिहून तें पुनः स्वामीमहाराजांकडे अवलोकनार्थ पाठविलें. त्यावर 'आतां सर्व सूत्रांचें भाषांतर अत्यंत सुबोध झालें असून प्रथम पादाचें विवरणही उत्तम झालें आहे. तरी ह्याप्रमाणेंच पुढील पादांचें विवरण लिहून

सर्व ग्रंथ पुरा करावा.' असें त्यांजकडून लिहून आल्यावर मोठ्या उत्साहानें पुढील तीनही पादांचे विवरण पुरें केलें. ह्याप्रमाणें सर्व सूत्रांचें विवरण लिहून झालें होतें तरी कांहीं सूत्रांवरील विवरणाविषयीं मळमळ वाटत असे. अशा सूत्रावर वारंवार मनन करावें आणि त्या सूत्रांत कांहीं अभ्यास सांगितला असल्यास त्या अभ्यासांत प्रत्यहीं पहांटेचे २।३ तास प्रमाणें कित्येक दिवस घालवावेत हा क्रम चालू होताच. विभूतिपादांतील चव्वेचाळिसाव्या सूत्रांतील संयमांचें स्वरूप काय ह्याची सामान्य तरी कल्पना स्पष्ट व्हावी म्हणून त्या अभ्यासांत कित्येक महिने घालवावे लागले आणि तेवढ्यानेंही समाधान न झाल्यानें अगदीं अवश्य असलेले देहव्यापार व नित्यकर्में ह्यांस लागणारा वेळ सोडून इतर सर्व काळ ह्या सूत्रांतील संयमांचा अभ्यास करण्यास निर्वेधपणें वेळ सांपडावा म्हणून सातारा सोडून फलटण संस्थानांतील एका खेडेगांवीं—आदर्कीं ह्या गांवीं गेलों. येथें सुमारें महिना सव्वा महिना राहिलों. श्रीयुत राजारामबापू जोशी हे ह्या गांवांतील इनामदार असून त्यांचें एकत्र्याचेंच ब्राह्मणकुटुंब ह्या गांवांत होतें. जेवणाखाण्याची सर्व व्यवस्था त्यांजकडे उत्तमच झाली असल्यानें वरील सूत्रानुसार धारणादिकांचा अभ्यास करण्यास प्रत्यहीं आठ-दहा तास वेळ सहज सांपडे. अध्यात्मचिंतनास उपकारक अशी एक गोष्ट येथें ध्यानांत आली तिचा उल्लेख करणें अवश्य असल्यानें ती येथें देतों.

मी राहत होतों त्या घरासमोर खादीभांडार होतें. ह्या भांडारावर तीन खणांची एक लहानशीच पण टुमदार माडी होती. भांडाराच्या चालकांस विनंती केल्यावरून त्यांनीं तेथील सर्व सामान दुसरीकडे नेऊन ती माडी सर्वस्वीं माझ्याकडे दिली होती. दोन वेळां जेवणाकरितां घरीं जाऊन इतर सर्व दिवस मी ह्या माडींतच वरील सूत्रांवरील टीकांचें वाचन, मनन, तदनुसार ध्यानादिकांचें अनुष्ठान आणि लेखन ह्यांत घालवीत असें. ध्यानादिक करीत असतां तें स्थळ पवित्र आहे असा मला वारंवार भास होई. मन चटकन् एकाग्र व्हावें, बाहेरून कांहीं पवित्र स्पंद अंतःकरणांत प्रवेश करीत आहेत असा वारंवार भास व्हावा इत्यादि लक्षणें त्या स्थळाची पवित्रता सूचित करीत आहेत असें वाटून मीं त्या स्थळाविषयीं श्री. राजारामबापू ह्यांजकडे चौकशी केली त्यावरून मला पुढीलप्रमाणें माहिती कळली—सदरची इमारत खाजगी घर नसून ती सरकारी इमारत होती. हल्लींच्या फलटणच्या महाराजांच्या वडिलांनीं ती बांधली होती. ते मोठे निष्ठावंत भगवद्भक्त असून प्रत्यहीं पहांटे उठून भगवद्भजन करण्याचा त्यांचा नेम असे. एकदा त्यांची प्रकृति बरी नसल्यानें डॉक्टरांच्या सांगण्यावरून पहांटे त्यांना पहारेकऱ्यानें उठविलें नाहीं म्हणून त्यांचें भजन चुकलें, तर त्यांनीं पहारेकऱ्यास शासन केलें. वृद्धापकालीं त्यांनीं रघुकुलांतील राजांप्रमाणें राजवाड्याचा त्याग केला व ते तेथील नागेश्वराच्या मंदिरांत जाऊन राहिले व तेथेंच त्यांचें देहावसान झालें! हे महाराज आदर्कीस नेहमीं येत असत व

त्या वेळीं त्यांचें वास्तव्य ह्या माडीत होत असून भजनादि कार्यक्रम येथेंच होत असे.

ह्या वेळीं मी करीत असलेल्या ध्यानाभ्यासामुळें सत्त्वाचे अतिसूक्ष्म स्पंदही ग्रहण करण्याइतपत स्वचित्ताची सत्त्वसंपन्नता झाली असली पाहिजे व म्हणून ध्यानाभ्यासकालीं वरील भजनादिकांचे त्या स्थळावर घडलेले सूक्ष्म संस्कार तदनुकूल संस्कारांनीं संपन्न झालेल्या चित्ताला गोचर झाले व म्हणून तें स्थळ पवित्र असल्याचा भास होत होता. हा कार्यकारणभाव लक्षांत येऊन मला समाधान वाटलें ! ह्या दोन गोष्टींचा मीं लावलेला अन्योन्य संबंध यथार्थ असो वा नसो किंवा तो वाचकांस पटो वा न पटो, पण ह्या निमित्तानें नवीन योगाभ्यास करणाऱ्यांस माझें आग्रहाचें सांगणें असें आहे, कीं अभ्यासाच्या प्राथमिक अवस्थेंत तरी अभ्यासासाठीं त्यांनीं तीर्थ, क्षेत्र, तपोभूमि, देवालय, देवघर किंवा निदान घरांतील कोणतीही स्वच्छ, पवित्र आणि सात्त्विक विचारस्पंदांनीं भरलेली:ठराविक जागा पसंत करीत जावी.

आदकीं गांवीं हा अभ्यास चालू असतां आणखी एक गोष्ट• घडून आली तीही येथें संयमांच्या अभ्यासाच्या दृष्टीनें नमूद करून ठेवणें अवश्य वाटतें. टीकांचें वाचन, मनन व लेखन ह्यांत जाणारा दोन तीन तासांचा काळ सोडला तर बाकीचा चार पांच तासांचा काळ प्रत्यहीं आसनस्थित होऊन धारणा-ध्यानादि करण्यांत जात असे. ह्यामुळें स्वाभाविकपणेंच पाय, मांड्या, पाठ, इत्यादि अवयव अवघडल्यासारखे होत. हे अवयव मोकळे होण्याकरितां संध्याकाळीं एक दोन मैल हिंडावयास जात असे. एके दिवशीं पाऊस पडून वाटेंत फार चिखल झाला होता व वाट घसरडी झाली होती. त्यामुळें एके ठिकाणीं पाय घसरला, आंगठ्याला ठोकर बसली आणि चिखलांत पडलों. ठोकरीमुळें नखाला बराच मार बसून तें मुळांत सुटून वर आलें आणि आंगठा रक्ताळला व घरीं येईपर्यंत त्यांत चिखलही शिरला. ह्या वेळीं करीत असलेल्या संयमांच्या अभ्यासाचा रोख पंचमहाभूतांचें स्पन्दन अनुकूलत्वानें होऊन कायसंपद् निर्माण व्हावी ह्याकडे होता. प्रत्यक्ष कायसंपद् निर्माण होण्याइतका तीव्र व दीर्घ अभ्यास होणें ह्या वयांत शक्य नसलें तरी पंचमहाभूतांचें स्पंदन, त्यांच्यावर त्या वेळीं प्रत्यहीं करीत असलेल्या संयमामुळें, पायाची जखम कसलेंही औषध वगैरे न लावतां बरी व्हावी इतक्या अनुकूलत्वानें व्हावयास पाहिजे असा विश्वास वाटला. ह्यामुळें घरीं आल्यावर बाळंत-लिंबाचा पाला पाण्यांत उकळून त्या पाण्यानें जखमेंतील चिखल धुऊन काढून जखम स्वच्छ व कोरडी केली आणि तींत नवी घाण जाऊं नये म्हणून तिच्यावर स्वच्छ फडकें गुंडाळून ठेवलें. प्रत्यहीं स्नानाचे वेळीं जखम ओली होऊं द्यायची नाहीं आणि नवें स्वच्छ चिंधूक वर बांधावयाचें ह्याव्यतिरिक्त इतर कसलेंही औषध वा उपचार न करतां अकराव्या दिवशीं जुनी चिंधी सोडून नवी बांधीत असतां साखळून बाळलेल्या काळसर

रक्तासह जुनें नख गळून पडलेलें दृष्टीस पडलें आणि त्याच्याखालीं आंगठाभर नवें नख येऊन सर्व जखम पूर्ण बरी झालेली दिसली ! रक्ताळलेली जखम, सबंध नख मुळापासून सुटलेलें, जखमेंत चिखल शिरलेला आणि ती बरी होण्यासाठीं कसलाही औषधोपचार केला नसून, जखमेंत कसलाही बिघाड न होतां नवें नख येऊन ती इतक्या अल्प अवधींत पूर्ण बरी व्हावी हा प्रभाव ह्या वेळीं करीत असलेल्या पंचभूतांवरील संयमांचा होय अशी माझी समजूत आहे. ह्याच वेळीं आणखी एक अशीच गोष्ट घडली व तिच्यामुळें तर माझी ही समजूत अधिकच दृढ झाली आहे. ती गोष्ट अशी —

एकान्तवासांत योगाभ्यास अधिक चांगला होतो असा प्रत्यक्ष अनुभव आल्यामुळें आदर्कीहून साताऱ्यास परत आल्यावर घरांतल्याघरांतच अधिक एकान्त मिळणाच्या दृष्टीनें घरांत कांहीं दुरुस्त्या आरंभिल्या. ह्या चालू असतां हातावर पहारेचा घाव बसून डाव्या हाताच्या मधल्या बोटाचें नखाचें पेरें तीन ठिकाणीं फुटून रक्तंबंबाळ झालें व नख बुडापासून सुटून वर आलें. आदर्कीस करीत असलेला अभ्यास घरीं आल्यावरही थोडथोडा चालू होताच, ह्यामुळें बोटाला औषधोपचार न करितां तें कितपत व किती दिवसांत बरें होतें हें पाहण्याचें ठरविलें. माझ्या स्थूल शरीराची सर्वतोपरी काळजी वाहणारे माझे दोघे तज्ज्ञ स्नेही आयुर्वेदाचार्य फडकेशास्त्री आणि डॉ. आठल्ये ह्यांस बोट मुद्दाम दाखवून त्याला कांहींही उपचार न करण्याचा संकल्पही त्यांस सांगून ठेविला. मुळासकट नख उखडलें असल्यानें तेथें पुनः नख बहुधा येणार नाहीं असें शास्त्रीबोवांनीं सांगितलें व डावा हात असल्यानें शौचप्रक्षालनाच्या प्रसंगानें जखम 'सेप्टिक' होण्याची भीति असल्याची सूचना डॉक्टरांनीं दिली. 'सेप्टिक' होणार नाहीं अशी व्यवस्था केली व औषधोपचार कसलाही केला नाहीं. दहाव्या दिवशीं बोटाच्या तीनही ठिकाणच्या जखमा भरून आल्या व बाविसाव्या दिवशीं काळवंडलेलें नख गळून पडलें व त्याखालीं मुळासकट अगदीं नवीन नख आलेलें व जखमेचा मुळींसुद्धां मागमूस नाहीं असें तें पेरें झालेलें दृष्टीस पडलें ! लहान लहानच पण असे अनेक अनुभव आल्यानें माझी अशी भावना आतां झाली आहे कीं देहाच्या वर्धमान वा परिणत अवस्थेंत म्हणजे सामान्यतः पंधरा वर्षांपासून पंचेचाळीस वर्षांचें वय होईपर्यंतच्या काळांत जर योगाभ्यासांत चांगली प्रगति करून घेतली तर सहसा रोग होणार नाहींत व झालेच तर ते योगाभ्यासानें औषधोपचारापेक्षां अधिक चांगले व अधिक लवकर बरे होतील. ह्यांतील कार्यकारणभावात्मक संबंध ह्या सूत्रावरील विवरणांत स्पष्ट केला आहे. असो.

अशा प्रकारें ह्या एकाच सूत्रांतील संयमांचा अभ्यास ह्या महिन्यांत झाला. अभ्यास करीत असतां जेवढा विषय निःसंदेहपणें ज्ञात होई तेवढा लागलीच

कागदावर उतरून काढावयाचा आणि पुनः अभ्यासाला बसायचें असा क्रम ठेविला होता. हें सूत्र एकदां सविवरण लिहून काढलें होतें, पण त्या योगानें माझेंच समाधान झालें नव्हतें मग वाचकांचें होणें तर दूरच ! ह्या खटपटीनंतर मात्र ह्या सूत्रांचें विवरण माझ्या मनाजोगें उतरल्याचें समाधान मला मिळालें. ह्या अभ्यासामुळें ह्याच्यापुढील सत्तेचाळिसाव्या सूत्रांतील संयमांचा अभ्यास सुकर झाला आणि त्या सूत्रांवरील विवरणही माझ्या मनाजोगें लिहितां आलें. योगशास्त्र हें स्वतःवरच प्रयोग करून अनुभव घेण्याचें मानसशास्त्र आहे. ह्यांतील प्रायोगिक अनुभवांना मर्यादा नाहीं. ह्यामुळें अधिक नेटानें अभ्यास करण्याची अंतर्बाह्य अनुकूलता असलेल्या कोणा तीव्र संवेगवान् साधकाने अधिक अभ्यास केला तर त्यास अधिक अनुभव येतील व तो ते अनुभव तपशीलवार व अधिक सोपपत्तिकपणें सांगूं शकेल. पण ह्या दोन्ही सूत्रांवरील विवरणांत जो अभ्यासमार्ग दाखविला आहे तो विनचूक आहे असे मला जो अत्यल्प अनुभव आला त्यावरून म्हणण्यास संकोच वाटत नाहीं. असो.

ह्याप्रमाणें शक १८६१ च्या रामनवमीस ज्या योगदर्शनाच्या अभ्यासास प्रारंभ केला त्यावरील सार्थ आणि सविवरण ग्रंथाची कच्ची प्रत लिहिण्याचें कार्य शक १८६६ च्या कार्तिक शुक्ल ११ ह्या दिवशीं समाप्त झालें ! ह्या दिवशीं आयुष्यांत एक फार मोठें कार्य माझ्या हातून पार पडल्याचें समाधान मला झालें ! रामनवमीला जरी मीं अभ्यासाला मोठ्या दृढ निश्चयानें प्रारंभ केला होता तरी तो शेवटास जाऊन ग्रंथ लिहिणें माझ्या हातून पार पडेल कीं नाहीं ह्याविषयीं फार साशंक होतों. तरुणपणांत व्यायामाविषयींच्या चुकीच्या कल्पनांनीं मारून गेल्यामुळें मीं त्यांत फारच अतिरेक केलेला होता व त्याचा दुष्परिणाम हृदयावर घडून तें फार अशक्त झालें होतें व त्यामुळें हृदय धडधडण्याचा विकार (palpitation) माझ्या नेहमींचाच पाठीमागें लागला होता. तसेच माझे डोळेही लहानपणापासून अधू असून शक १८४२ मध्यें मिरजेच्या व्हेल साहेबांच्या दवाखान्यांत डोळ्यांवरील शस्त्रक्रिया व औषधोपचार ह्यांसाठीं तीन महिने राहिलों होतों. ह्याव्यतिरिक्त एकंदर प्रकृतीही फार अशक्त असून लहानपणापासून अनेक तक्रारींचें माहेरघर असें माझें शरीर होतें व अजूनही आहे, ह्यामुळें ग्रंथलेखन पूर्ण होईल असा भरंवसा मला वाटत नव्हता. पण योगाभ्यास ही अशी कांहीं अमूल्य चीज आपल्या पूर्वजांनीं आपल्यास दिली आहे कीं तिचा आश्रय जर लहानपणीं किंवा प्रौढपणीं केला गेला तर कसलाही रोग न होतां तो मनुष्य दीर्घकाल जगून 'शतायुर्वै पुरुषः' हे वचन सार्थ करील ! पूर्ववयापासून जरी मला ध्यानाभ्यासाची गोडी होती तरी योगाभ्यासाला विशेष असा प्रारंभ वयाच्या छप्पन्नाव्या वर्षींच केला. ह्याच्यापूर्वीं सहा सात वर्षें छाती फार धडधडे आणि कित्येकदा छातींतला एखादा ठोका मध्येच बंद पडावा व त्या वेळीं दोन तीन अंक फार कासाविशी

व्हावा असा त्रास मला होऊं लागला होता. दर मिनिटास ह्याप्रमाणें दोन तीन वेळां होई, म्हणजे अहोरात्र चौवीस तासांत तीन चार हजार वेळां हा धक्का बसे व ह्यामुळें मन अगदीं अस्वस्थ होत असे. डॉ. भडकमकर ह्यांस प्रकृति दाखविली असतां 'तुमचें हृदय पराकाष्ठेचें अशक्त झालें आहे, वर्ष सहा महिने अगदीं पडून राहून पूर्ण विश्रांति घेणें व जिना देखील न चढणें हाच ह्याला मुख्य उपाय आहे' असें त्यांनीं सांगितलें होतें. आर्थिक परिस्थित्यनुरूप हें मला शक्य नसल्यामुळें शारीरिक श्रम फार कमी करावयाचे इतकें करूं शकलों होतों. अशा प्रकृतिमानांत मी योगाभ्यासाला लागलों. हळुहळू माझें हृदय सुधारूं लागलें. हृदयाची धडधड पुष्कळच कमी होत जाऊन पुढें जवळजवळ बंदच झाली. हृदयाचा एखादा ठोका मध्येंच बंद पडायचा असें मिनिटास दोन तीन वेळ होई तें चार आठ दिवसांनीं एखादे वेळीं होई. अशा प्रकारें हृदय सुधारत पांच सहा वर्षांत इतकें सुधारलें कीं आपण डोंगरही चढून जाऊं शकूं असा विश्वास मला वाटूं लागला! आणि ह्याची परीक्षा करण्याकरितां मी दोनदा सातारा किल्ल्याच्या डोंगरावर, दोनदा यवतेश्वराच्या डोंगरावर आणि एकदा तर सज्जनगडाच्या डोंगरावर, जाऊन आलों! ह्यापूर्वी हे डोंगर बारा तेरा वर्षांपूर्वी चढलों होतों, पण पुढील काळांत हृदयाच्या वरील विकृतीमुळें ह्या जन्मांत आतां हे डोंगर चढून जाणें आपल्याला शक्य नाहीं असें मला वाटत होतें. सज्जनगडला जाऊन आलों तेव्हां माझे स्नेही व डॉक्टर ह्या दोन्ही नात्यांनीं डॉ. आठल्ये हेही मजबरोबर आले होते आणि डोंगर चढता उतरतां माझ्या हृदयावर जर कांहीं दुष्परिणाम होऊन उपचार करण्याची आवश्यकता भासली तर करावीं लागणारीं 'इंजेक्शन्स' व उपकरणांची 'बॅग' सुद्धां त्यांनीं बरोबर आणली होती. पण हृदयाच्या धडधडीचाही त्रास न होतां मी सुखरूपपणें घरीं आलों! असाच प्रकार डोळ्यांच्याही संबंधांत झाला! रात्रीं मला पंधरा वीस मिनिटेंही वाचन करवत नसे, पण आतां रात्रीं ३।४ तास वाचलें तरी डोळ्यांना कसलाही त्रास होत नसे. आश्चर्याची गोष्ट अशी कीं वीस वर्षांची चाळिशी गेली आणि खिशांत मावणाऱ्या बारीक अक्षरांच्या कोशामधून रात्रींच्या वेळींही शब्द पाहाण्यास मी समर्थ झालों आणि ज्या मला गेल्या वीस वर्षांत रंगीत चाळिशी घातल्यावांचून बाहेर पडणे शक्य नसे त्या मला भर उन्हांत ह्या चाळिशीविना हिंडतांफिरतांना पाहून अनेकांना अचंबा वाटूं लागला! तेव्हां एकंदरींत माझें प्रकृतिमान सुधारून माझे हातून ग्रंथलेखनही पुरें झाले, ह्यामुळें मला परम समाधान झालें. कार्तिक शु. ११ च्या सकाळीं शेवटच्या सूत्राचें विवरण आणि त्याखालीं श्रीशंकराचार्यांचीं वचनें लिहून कांहीं काळ समाधानजन्य वृत्तिशून्य मनःस्थितींत गेल्यावर पुढील विचारास लागलों.

माझा ग्रंथ सकाळीं पुरा झाला आणि दुपारीं ग्रंथाला शुभशकुनासारखा एक प्रसंग घडला! निदान मला त्याची आगाऊ कल्पना नव्हती म्हणून तो

अनपेक्षितपणें घडल्यानें, मला शुभशकुनासारखा वाटला ! माझी धाकटी कन्या चि. सौ. शांताबाई गणपुले हिचें घर साताऱ्यांतच आहे. तिनें माझा ग्रंथ लिहून पुरा केव्हां होतो ह्याच्यावर जणूं पाळतच ठेविली होती ! ग्रंथलेखन समाप्त झाल्याचें समजतांच ती दुपारीं मजकडे आली आणि ग्रंथ पाहायला म्हणून वस्त्रांत गुंडाळून घेऊन आणि संध्याकाळीं घरीं येण्याबद्दल मला सांगून, ती घरीं गेली. संध्याकाळीं तिच्या घरीं जाऊन पाहतों तों माझें हस्तलिखित एका चौरंगावर मांडलें आहे, शेजारीं देवाच्या एकदोन तसविरी मांडून छोटीशी आरास केली आहे, समोर सुंदर रंगवल्ली काढलेली आहे, समई लावलेली आहे, गंध, फुलें, धूप, दीप, इत्यादि पूजासाहित्य सिद्ध ठेवलें आहे आणि मुलांसह माझी वाट पाहत ती बसली आहे असा एकंदर थाट मला तेथें दिसला ! माझ्या ग्रंथाचें स्वरूप थोडक्यांत सर्वांना सांगण्याविषयीं तिनें सुचविल्यावरून मुलांनाही समजेल अशा रीतीनें तें थोडक्यांत सांगितलें. नंतर सर्वांनीं ग्रंथाची पूजा केली आणि ग्रंथकाराचा गौरव व कौतुक ज्या प्रकारें करावें असें तिला वाटलें त्या प्रकारें तिनें तें केलें व पूजलेल्या गंधाक्षताफुलांसह तें हस्तलिखित माझ्या स्वाधीन केलें ! उपनयन झाल्यानंतर बटूनें प्रथम भिक्षा कोणाजवळ आणि कां मागावी तें मनूनीं येणेंप्रमाणें सांगितलें आहे —

मातरं वा स्वसारं वा मातुर्वा भगिनीं निजाम्
भिक्षेत भिक्षां प्रथमं याचैनं नावमानयेत् ॥

बटूनें आई, बहीण, मावशी अशांच्याकडेच प्रथम भिक्षा मागावी कारण बटूचा अवमान न करितां मोठ्या आदरानें व प्रेमाने त्या ती त्याला घालतील ! माझें उपनयन झालें त्या वेळीं अशा मातादिकांनीं रात्रीं भिक्षावळीसमयीं मला भिक्षा घातली तो अर्धशतकापेक्षां अधिक काळापूर्वीचा प्रसंग मला आठवला ! त्यानंतर ब्रह्मचर्याश्रम, गृहस्थाश्रम आणि सेवानिवृत्तीनंतर मनानें स्वीकारलेला वानप्रस्थाश्रम त्यांत यथाशक्ति कुटुंबसेवा, स्वधर्मसेवा आणि स्वजनसेवा केली ती सर्व माझ्या स्मरणांत येऊन झटकन् गेली आणि उपनयनानंतर आयुष्यांत जी विद्या ईशकृपेनें संपादन करूं शकलों तिचें परिपक्व फल ग्रंथरूपानें समाजाला परत देण्यास सिद्ध झालों असतां, त्या फलाचें व माझें कोडकौतुक करणारी, उपनयनप्रसंगीं उपस्थित नसलेली पण आतां मजपुढें उभी असलेली व माझा सन्मान करणारी माझी कन्या समोर पाहून मला माझ्या गत आणि विद्यमान असलेल्या सर्व अपत्यांचें स्मरण झालें आणि वाटलें — पण काय वाटलें हें शब्दांनीं मी व्यक्त करूं शकत नाहीं; समानधर्मी सहृदय वाचक आपल्या कल्पनेनेंच तें जाणूं शकतील ! इतकें मात्र खरें कीं ग्रंथलेखन समाप्त झाल्यादिवशींच ह्या ग्रंथाचें पूजन झालेलें पाहून 'प्रमादचिन्हानि पुरःफलानि' असेंच मला वाटलें ! त्यांतूनही तेंही एका स्त्रीकडून व्हावें ही गोष्ट विशेष मांगल्याची निदर्शक अशी मला वाटली ! माझ्या पूर्वजन्मार्जित सुकृतानें माझा एका मोठ्या समाईक

कुटुंबांत जन्म झाल्याचें मीं आरंभींच सांगितलें आहे. ह्या अनुकूल परिस्थितीमुळें माझी पणजी, आजी, आई आणि चुलत्या, बहिणी, पत्नी आणि भावजया, मुली, पुतण्या, भाच्या व सुना, आणि नाती व नातसून अशा सहा पिढ्यांतील स्त्रीजीवनाचे आपआपल्या परीनें उत्कृष्ट नमुने असलेल्या अनेक स्त्रियांच्या निकट सहवासांत माझ्या अनेक सद्वृत्तींचें निरनिराळ्या अंगांनीं पोषण झालेलें असल्यानें वैश्विक जीवनांतील सर्व मांगल्याचें प्रतीक म्हणजे स्त्री अशी दृढ भावना माझी झालेली आहे. ह्यामुळें नेमक्या ग्रंथसमाप्तीच्या दिवशींच त्या ग्रंथाचें पूजन व्हावें, तें एका स्त्रीकडून व्हावें, तेंही तिच्याकडून अगदीं स्वयंस्फूर्तीनें व सुजाणपणें व्हावें आणि ती स्त्री माझी साक्षात् कन्याच असावी हा योगायोग मला केवळ अपूर्व व मांगल्यदर्शक असा वाटला ! मुलीकडून हस्तलिखित माझ्या हातीं येतांच तेथून तसाच मीं येथील श्रीमच्छंकराचार्यांच्या मठांत गेलों व तें श्रीशिष्यस्वामीमहाराजांस वाचून दाखविण्याकरितां तेथें ठेवून परत आलों. त्यांचें वास्तव्य ह्या वेळीं येथेंच होतें. हे स्वामीमहाराज मोठे विरक्त आणि विद्वान् असल्यामुळें त्यांस माझा ग्रंथ वाचून दाखवावा व त्यांस तो पसंत पडल्यास त्यांचा साशीर्वाद अभिप्राय घ्यावा अशी माझी मनीषा होती व ती मीं त्यांच्याजवळ व्यक्त करून ठेविली होती; आणि ग्रंथ त्यांस वाचून दाखविल्यास वेळांत वेळ काढून तो ऐकून अभिप्राय देण्याचें श्रींनीं मान्यही केलेलें होतें. योगाभ्यास करूं इच्छिणाऱ्या साधकांस माझ्या पुस्तकाचें साहाय्य होईल असा आत्मविश्वास मला वाटत होताच. तथापि 'आपरितोषात् विदुषां न साधुमन्ये प्रयोगविज्ञानम्' ह्या वचनानुसार हें पुस्तक विद्वज्जनांना कितपत मान्य होतें हें पाहणें अवश्यच होतें, म्हणून प्रत्यहीं वीस पंचवीस पृष्ठें ह्याप्रमाणें तें समग्र शिष्यस्वामीमहाराजांना वाचून दाखविलें. त्यांना तें सर्व विवरण मान्य असल्याचें त्यांनीं संतोषपूर्वक सांगितलें आणि ग्रंथावर आपला उत्तम अभिप्राय लिहून दिला. नंतर त्यांतील दोन, तीन व चार हे पाद श्री प. प. केवलानंदसरस्वती स्वामीमहाराज ह्यांच्याकडे पाठविले. पूर्वी पहिल्या पादावरील विवरण त्यांनीं वाचल्याचें वर आलें आहेच. थोड्याच दिवसांत त्यांनीं हे तीन्ही पाद वाचून आपल्या अभिप्रायासह ते मजकडे परत पाठविले. अभिप्रायांत "आपल्या ग्रंथाचें सर्व हस्तलिखित अक्षरशः वाचलें. भाषांतर आणि विवरण फार उत्तम झालें आहे. त्यांतही विवरण वाचून अतिशय समाधान झालें...ज्यास 'उद्धरेदात्मनात्मानं' असें करावयाचें असेल त्याला विचारपूर्वक अनुष्ठान करण्याच्या कार्यामध्यें नित्य उपयोगी पडणारें असें हें आपलें पुस्तक आहे" इत्यादि वाक्यें वाचून मला परम हर्ष झाला ! त्यांच्या ह्या अभिप्रायांत दुसऱ्यांतील गुणपरमाणूला पर्वताएवढें रूप देण्याची सज्जनांची रीत अनुसरली गेली असेल असें कोणास वाटण्याचा संभव आहे आणि मलाही तसें वाटतें. पण तरी सुद्धा मला असें समाधान वाटलें, कीं त्यांच्यासारख्या अधिकारी विद्वानाला

समाधान वाटण्याइतका गुणपरमाणु तरी माझ्या ग्रंथांत आहे ! दोघा विद्वान व अधिकारी संस्कृतज्ञ पंडितांनीं माझ्या ग्रंथाचा अशा प्रकारें गौरव केलेला पाहिल्यावर मला ग्रंथाच्या चांगुलपणाविषयीं विश्वास वाटूं लागला, आणि महाराष्ट्रांतील तज्ज्ञ विद्वानांकडे अभिप्रायार्थ ग्रंथ पाठविण्यासाठीं हस्तलिखिताच्या आणखी दोन प्रति केल्या.

ह्यानंतर ग्रंथाचें हस्तलिखित महाराष्ट्रांतील अनेक विद्वानांकडे क्रमशः पाठविलें. हे सर्वच गृहस्थ विद्वान् व व्यासंगी असल्यामुळें त्यांचे स्वतःचेच अनेक उद्योग त्यांच्यापुढें असलेले असे आहेत. तथापिही त्या सर्वांनीं वेळांत वेळ काढून माझें हस्तलिखित सवडीनें वाचून काढून आपआपले अनुकूल अभिप्राय मला कळविले हे त्यांचे महदुपकार होते आणि त्याबद्दल मी त्यांचा ऋणी आहें, ह्यांतील बहुतेक विद्वानांचा व माझा साक्षात् नव्हेच पण पत्रव्यवहारानें सुद्धा पूर्वपरिचय नसतां त्यांनीं माझ्या विनंतीवरून आपला अमूल्य वेळ ह्या कार्मीं खर्च करून आपल्या सूचनांसह आपले अभिप्राय मजकडे पाठविले ! स. प. कॉलेजचे प्रमुख प्रा. ह. भ. प. सोनोपंत दांडेकर ह्यांच्या अनेक कार्यांत त्यांस माझें हस्तलिखित वाचण्यास सवड होईल कीं नाहीं अशी शंका वाटत असूनही तें त्यांच्याकडे मीं पाठविलें होतेंच. त्या वेळीं त्यांची स्वतःची प्रकृति बरी नसून घरचाही कांहीं व्याप त्यांच्या मागें होता ; ह्यामुळें ते रजा घेऊन मुंबईस गेले होते. तथापिही त्यांनीं हस्तलिखित बरोबर नेलें आणि तीन चार महिन्यांत समग्र वाचून आपल्या अनुकूल अभिप्रायासह तें मजकडे परत पाठविलें.

प्रा. सोनोपंत दांडेकर ह्यांचा अनुकूल अभिप्राय आल्यानें ह्या ग्रंथाला त्यांचीच प्रस्तावना घ्यावी ह्या इच्छेनें त्यांजकडे गेलों व त्यांना त्याविषयीं विनंती केली. त्यावर ते म्हणाले, " तुमचा ग्रंथ उत्तम आहे. असल्या ग्रंथाला प्रो. भाऊसाहेब रानडे ह्यांच्यासारख्या अधिकारी व्यक्तीचीच प्रस्तावना घेणें योग्य होईल. तुम्ही त्यांजकडे जा, त्यांना ग्रंथ निश्चित पसंत पडेल आणि ते तुमच्या ग्रंथाला प्रस्तावना लिहितील." ह्यावर मीं प्रा. भाऊसाहेब रानडे ह्यांस प्रयागला पत्र पाठवून त्याबद्दल विनंती केली. थोड्याच दिवसांत, त्यांचे कार्यवाह श्री. दादासाहेब देशपांडे ह्यांजकडून उत्तर आलें कीं " प्रा. भाऊसाहेब रानडे ह्यांना ग्रंथ वाचण्यास येथें वेळ होणार नाहीं. येत्या उन्हाळ्याच्या सुट्टींत ते निंबाळला येतील, तेव्हां तेथें आपण आपला ग्रंथ घेऊन यावें." ह्या उत्तरानुसार ते निंबाळला आल्यावर त्यांच्याकडे हस्तलिखित घेऊन गेलों. तेथें त्यांनीं मला दहा बारा दिवस ठेवून घेतलें. ह्या कालांत प्रत्यहीं सकाळ-संध्याकाळ प्रत्येक वेळीं सुमारें तास दीड तास ह्याप्रमाणें हस्तलिखिताचें वाचन व त्यावर चर्चा होत असे. एखादा अवघड मुद्दा आला म्हणजे त्यांनीं मला म्हणावें, " ह्या मुद्द्यासंबंधीं तुम्हीं ग्रंथांत जें विवरण केलें आहे तें ह्या मंडळींपुढें सांगा."

त्यांची तशी आज्ञा होतांच जमलेल्या मंडळींपुढें त्या मुद्द्यावर पंधरा वीस मिनिटांचें एक छोटेसें व्याख्यान देऊन तो मुद्दा मी स्पष्ट करीत असें. अशा प्रकारें तो काळ शास्त्रविनोदांत तर गेलाच, पण काव्यविनोदांतही गेला. कारण प्रा. भाऊसाहेब ह्यांची शिष्यमंडळी तेथें जमलेली असत; त्यांत कांहींजण साधुसंतांचीं पदें गोड व सुरेल आवाजानें म्हणण्यांत निष्णात असत. चर्चेमध्यें ज्या मुद्द्यांची चर्चा चाले त्या मुद्द्यांवरील एखादें गोड पद अगर अभंग प्रा. भाऊसाहेबांना आठवला कीं तो ज्यास येत असेल त्यास तो म्हणण्यास ते सांगत असत आणि गाणें संपतांच त्यांतील रहस्याविषयीं चर्चा करीत असत. अशा रीतीनें काव्य-शास्त्र-विनोदांत आणि साधुसंगतींत गेलेले ते दिवस म्हणजे आयुष्यांतील गोड आठवणींचा एक लहानसा काल-खंडच झाला. ग्रंथाचें वाचन व चर्चा चाले त्याव्यतिरिक्त कालांतही योगशास्त्रांतील अनेक मुद्द्यांवर तेथील आश्रमवासीयांशीं सतत चर्चा चाले. अशा प्रकारें ते दहा बारा दिवस कसे भुर्रकन् निघून गेले हें समजलें नाहीं.

शेवटच्या दिवशीं संध्याकाळीं आश्रमवासीयांकरतां त्यांनीं "योगशास्त्राचा प्रत्यक्ष जीवनाशीं कसा संबंध येतो ?" ह्या विषयावर माझें व्याख्यानही करविलें. सदर व्याख्यान त्यांस व जमलेल्या मंडळींस फारच आवडलें. त्या वेळीं सांगलीचे अधिपति श्रीमंत आप्पासाहेब पटवर्धन हे निंबाळला प्रा. भाऊसाहेबांच्याकडे येण्याचा सुयोग जमला होता. माझ्या ग्रंथावर सकाळ-संध्याकाळ चर्चा चाले. त्या वेळीं तेही उपस्थित असत. अर्थात् माझ्या व्याख्यानाच्या वेळींही ते उपस्थित होतेच.

पुस्तकाचें वाचन संपल्यानंतर दुसऱ्या दिवशीं सकाळच्या गाडीनें जावयाचें ठरवून मीं प्रा. भाऊसाहेबांचा निरोप घेतला. सकाळीं जाण्याच्या गडबडींत असतां 'भाऊसाहेबांनीं तुम्हांला हस्तलिखित घेऊन पुनः बोलाविलें आहे' असा निरोप आला. अर्थात् हस्तलिखित घेऊन मी त्यांजकडे गेलों. वेळ अगदीं सकाळची होती. ह्यामुळे ते आपल्या नित्याच्या बसायच्या खोलींतच होते. प्रयाग विद्यापीठाच्या कुलगुरूची माळ ज्या थोर तत्त्वज्ञान्याच्या गळ्यांत पडली आहे त्या विद्वानाची खाजगी बैठकीची खोली आतां आपल्यास पाहावयास मिळणार ह्या अपेक्षेंत मीं त्या खोलीच्या अंतरंगाचें मनोहर दृश्य कल्पनासृष्टींत रंगवीतच खोलींत प्रवेश केला आणि खोलीच्या अंतरंगाचें सभोंवार निरीक्षण करतांच आश्चर्यानें थक्कच झालों ! खोली गोमयानें सारवलेली व स्वच्छ अशी होती. दोन तीन खुंट्यांवर धुतलेले दोनचार सदरे आणि दोनचार धोतरें, आणि खालीं जमिनीवरच बसलेली, धौतवस्त्र नेसलेली व अंगांत धुतलेला साधा सदरा घातलेली सहजप्रशान्त व कृश अशी भाऊसाहेबांची मूर्ति, ह्यांव्यतिरिक्त एकही अधिक वस्तु त्या खोलींत नव्हती हें सांगितलें म्हणजे त्या खोलीचें सर्व

वर्णन संपलें ! 'साधी राहणी आणि उच्च विचारसरणा' ही म्हण जणूं मूर्तरूप घेऊनच ह्या खोलींत प्रकट 'झाली आहे कीं काय असा' क्षणभर मला भास झाला. वाचायला अगर मननाला जवळ एखादें पुस्तक नाहीं. दर्शन अगर ध्यान ह्यासाठीं एखाद्या देवतेची तसबीर नाहीं, किंवा बसायला आसनही नाहीं, मग खुर्च्या, टेबलें, कपाटें, इत्यादि आधुनिक उपकरणें तेथें नव्हतीं हें सांगण्याचेंही कारण नाहीं. "अविज्ञाते परा तत्त्वे शास्त्राधीतिस्तु निष्फला" हें श्रीमच्छंकराचार्यांचें वचन मला पूर्वीच पटलेलें होतें पण "विज्ञातेऽपि परे तत्त्वे शास्त्राधीतिस्तु निष्फला" ह्या त्यांच्या वचनाचें प्रत्यंतर मात्र त्या खोलींत त्या दिवशीं मीं प्रथमच पाहिलें ! पुढें कांहीं दिवसांनीं प्रा. राधाकृष्णन् ह्या तत्त्वज्ञांचे प्रा. रानडे ह्यांच्या विषयींचे 'Prof. Ranade lives philosophy. He is touched by the Grace of God' (प्रा. रानडे ह्यांच्या सर्व जीवनांत तत्त्वज्ञान भरून राहिलें आहे; ईश्वरी कृपेचा स्पर्श—आत्मसाक्षात्कार—त्यांस झाला आहे) हे उद्गार माझ्या विश्वसनीय स्नेह्यांकडून मीं जेव्हां ऐकिले तेव्हां वरील प्रसंगीं पाहिलेलें खोलीचें चित्र व प्रा. रानडे ह्यांची आत्मतृप्त, आत्मक्रीड व आत्मरत, अशी प्रशान्त मूर्ति माझ्या डोळ्यांसमोर उभी राहिली.

मी खोलींत प्रवेश करून त्यांच्याजवळ जातांच ते मला म्हणाले, "तुम्ही आतांच्या गाडीनें न जातां दुपारच्या गाडीनें जा. पातञ्जलयोग शिकवीत असतां मीं जीं टिपणें काढलेलीं होतीं, तीं रात्रीं हुडकून काढलीं आहेत. त्यांवरून मला तुमचें पुस्तक पुन्हा एकदा तपासावयाचें आहे, त्याकरितां आतांच बसूं." मला हें इष्टच असल्यामुळें मीं त्या वेळीं जाण्याचा विचार रहित केला आणि त्यांच्यापुढें जमिनीवरच हस्तलिखित उघडून बसलों. ह्या वेळीं त्यांच्या टिपणां-वरून ग्रंथ पाहण्यांत सुमारें दोन अडीच तास गेले. योगदर्शनांत मोठमोठ्या विद्वानांसही खटकणारीं कांहीं सूत्रें आहेत. प्रा. रानडे ह्यांनीं ह्या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेंत 'कांहीं सूत्रांचा संगतवार अर्थ लावणें कठीण जातें' असें जें म्हटलें आहे, तीं हींच सूत्रें होत. ह्या सूत्रांचें मीं केलेलें स्पष्टीकरण त्यांस पूर्णपणें समाधानकारक वाटलें. विशेषतः 'अस्मिता हा चित्तांतील एक क्लेश असतां सास्मित संप्रज्ञात समाधींत अस्मिता हेंच चित्ताचें एक आलंबन म्हणून सांगितलें आहे, तेव्हां ह्या विरोधाचा परिहार तुम्हीं कसा केला आहे?' ह्या त्यांच्या प्रश्नावरील माझें उत्तर ऐकून तर त्यांना इतकें समाधान झालें कीं तत्त्वज्ञान हा विषय घेऊन बी. ए., एम्. ए. चा अभ्यास करणारे त्यांचे एक दोघे विद्यार्थी शेजारींच आमच्या चर्चेचीं टिपणें घेत बसले होते, त्यांना त्यांनीं मीं दिलेलें उत्तर टिपून घेण्यास मुद्दाम सांगितलें. ह्याप्रमाणें सर्व पुस्तक त्यांच्या मनाजोगें तपासल्यावर प्रसन्नपणें ते मला म्हणाले, "तुमचा हा ग्रंथ मला पूर्णपणें पसंत पडला आहे. तुम्हीही बी. ए., एम्. ए. असतां तर एखाद्या कॉलेजांत तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक म्हणून फार उत्तम काम केलें असतेंत; असो. तुम्ही

आता जा. मी चार आठ दिवसांत पुस्तकाचें गुणग्रहण करणारी लहानशी प्रस्तावना लिहून तुमच्याकडे पाठवीन." प्रा. भाऊसाहेबांसारख्यांचे हे उद्गार ऐकून मला केवढा मोठा विद्यानंद झाला असेल हें मी न सांगतांही वाचक जाणतील! चारसहा दिवसांतच प्रस्तावना टपालानें मजकडे आली, ती ह्या पुस्तकांत वाचकांपुढें आहेच.

हा दुसरा शुभशकुन झाल्यानंतर थोड्याच काळांत आणखी एक तिसरा शुभशकुन झाला. पुस्तकाला ग्रँट मिळण्याबद्दल मुंबई विद्यापीठाकडे विनंती करण्यास माझे स्नेही प्रा. कृ. पां. कुलकर्णी ह्यांनीं सुचविल्यावरून तशी एक लेखी विनंती विद्यापीठाकडे १९४६च्या जूनमध्यें पाठविली होती व ग्रंथपरीक्षणार्थ हस्तलिखितही लागेल म्हणून त्याची दुसरी प्रतही त्यांजकडे पाठविली होती. विनंतीच्या विचाराचें काम हळुहळू प्रगत होत होतें आणि शेवटीं सुमारे दीड वर्षानंतर त्याचें उत्तर आलें त्यांत "With reference to your application for a grant for the publication of your work, I have the honour to inform you that the Syndicate, on the recommendation of the Publication Board, have been pleased to grant you a Sum of Rs. 500/– for the publication of the said book" etc etc. हे शब्द वाचतांच मला एक प्रकारची धन्यता वाटली! त्या वेळीं वाटलेला आनंद हा पांचशें रुपये मिळाल्याबद्दलचा केवळ व्यावहारिक आनंद नसून विद्यापीठासारख्या संस्थेंतील शासक मंडळ, परीक्षक मंडळ आणि उपकुलगुरु अशा विद्वत्समूहाला माझ्या ग्रंथांत विद्यापीठानें देणगी देण्याइतका गुणलेश आढळला ह्याविषयीं वाटणारा विद्यानंद होता. ग्रंथ एका दुर्लक्षित शास्त्रावर लिहिलेला, ग्रंथलेखक स्वतः विद्यापीठाचा बी. ए., एम्. ए. असा शिक्का नसलेला सामान्य माणूस आणि ग्रंथ लिहिलेलाही मराठींत, ह्यामुळें विद्यापीठाकडून देणगी मिळेल ही आशा मला जवळ जवळ नव्हती. पण वरील पत्र वाचतांच मला जो विद्यानंद झाला त्यापेक्षांही मुंबई विद्यापीठांत निर्मत्सर मनानें गुणग्रहण करणारीं विशाल अंतःकरणाचीं विद्वान् माणसें आहेत ह्याचा मला विशेष आनंद झाला.

विद्यापीठाची देणगी मिळाल्यानें ग्रंथ छापवून प्रकाशित करण्याच्या उद्योगास लागणें मला क्रमप्राप्तच होतें. हा ग्रंथ येथील सत्प्रवृत्तिवर्धक मंडळाच्या विद्यमानें प्रकाशित करण्याच्या हेतूनें मूलतः लिहिण्यांत आला होता. समाजाची सांस्कृतिक पातळी जर वाढवावयाची असेल तर समाजाच्या आचारास आधारभूत जे विचार ते वरच्या पातळींत नेणें ह्याची अत्यंत आवश्यकता असते. ह्या हेतूनें सत्प्रवृत्तिवर्धक मंडळानें 'साधना' मासिक तीन वर्षें चालविलें होतें आणि पायथागोरस स्मृति व माझे स्नेही

डॉ. वा. वि. आठल्ये, M. D. (Hom.): A. P.(Tilak) ह्यांनीं लिहिलेले (Life Enduring) ' चिरंतन जीवन ' अशीं दोन पुस्तकें ह्यापूर्वी प्रकाशित केलीं होतीं. प्रस्तुतचा योगदर्शनावरील ग्रंथ ह्या मंडळाचें तिसरें प्रकाशन म्हणून प्रकाशित करावा असा मूळचा संकल्प होता. तेव्हां हा ग्रंथ प्रकाशित होईपर्यंत किती खर्च येणार व इतक्या खर्चाची तरतूद होऊं शकली तर छपाईचें काम कोणत्या मुद्रकाकडे द्यावयाचें हें ठरविण्याकरितां पुण्या-मुंबईची यात्रा करणें भागच होतें. म्हणून हस्तलिखित घेऊन तिकडे निघालों. गरजू ह्या नात्याने छापखानेवाल्यांकडे गेल्यावर जो अनुभव यायचा तो मला आला ; तथापिही कांहीं सौजन्यशील मुद्रक आणि प्रकाशक मला आढळले हें सांगण्यास आनंद वाटतो. ह्या सर्व खटपटींत डेमी आकाराच्या सहा-सातशें पृष्ठांच्या पुस्तकाला प्रकाशित होईपर्यंत किती खर्च करावा लागणार ह्याची स्पष्ट कल्पना मला आली. नंतर मोठी अडचण कागदाची येऊन पडली. अवश्य असलेल्या कागदाचा परवाना त्या खात्याच्या सौजन्यामुळें आणि ना. बाळासाहेब खेर पंतप्रधान ह्यांच्या कृपेनें मिळाला होता, पण सरकारमान्य दरानें कागद मिळायचें चिन्ह दिसेना ! ह्या व्यवसायांतील तज्ज्ञांकडून असें समजलें कीं ह्या दरापेक्षां चार-पांचशें रुपये अधिक खर्च करण्याची सिद्धता ठेवली तर ग्रंथासाठीं लागेल तेवढा कागद मिळण्याची व्यवस्था होऊं शकेल ! सरकारमान्य दरांनीं कागद मिळण्याची सरकारची कांहीं योजना आहे काय म्हणून त्या खात्याकडे पृच्छा केली ; त्यावर अशी कांहीं योजना नसल्याचें त्यांजकडून उत्तर आलें ! तेव्हां आतां दोनच मार्ग उरले ; एक काळ्या बाजारांत कागद पैदा करणें किंवा दुसरा मार्ग म्हणजे कागदाचा काळा बाजार संपेपर्यंत छपाईच स्थगित करणें ! पहिल्या मार्गानें जायला मन तयार होईना, कारण सत्याचा पुरस्कार करणारें पुस्तक लिहावयाचें आणि तें प्रकाशित करायला आरंभींच पाप करायचें असली विसंगति पचविण्याची मनाला सवयच नव्हती. म्हणून पुस्तकाची छपाईच तूर्त स्थगित करायची असें ठरवून परत साताऱ्याला आलों ! नंतर आठवड्याच्या आंतच अशी विचित्र घटना घडून आली कीं तिच्यामुळें मंडळाच्या विद्यमानें ग्रंथ स्वतः प्रकाशित करण्याचा विचार मला कायमचा सोडून द्यावा लागला ! माझ्या आर्थिक परिस्थितीमुळें प्रकाशनापर्यंतचा खर्च मी स्वतः करूं शकेन हें शक्य नव्हतें, उलट ऋणकोची भूमिकाच ह्या वेळीं मला करावी लागणार होती ! पुणें, सांगली, मिरज, गणेशवाडी, इत्यादि ठिकाणीं असलेल्या माझ्या स्नेह्यांच्या सहानुभूतीनें ह्या खर्चासाठीं रक्कम उभी करायची योजना झाली होती, पण पुढील आठवड्यांत जी दंगल झाली त्यांत ग्रंथाकरितां जमविलेल्या निधीची व माझ्या ह्या सर्व स्नेह्यांच्या घरादारांची लूट व जाळपोळ ह्यांमुळें भयंकर नुकसानी झाली आणि सत्प्रवृत्तिवर्धक मंडळाच्या द्वारा ह्या ग्रंथाचें प्रकाशन करण्याचा विचार माझ्या स्नेह्यांच्या इच्छेविरुद्ध कायमचाच सोडून द्यावा लागला.

नंतर ग्रंथाच्या प्रकाशनाचाच केवळ नव्हे तर प्रतींच्या खपाचाही भार घेऊं शकणारे प्रकाशक शोधण्याच्या कामास लागणें भागच होतें. सुदैवानें मुंबईचे प्रकाशक केशव भिकाजी ढवळे ह्यांच्याशीं माझा एकपक्षीं म्हणजे माझ्या बाजूनें, स्नेहभाव बऱ्याच वर्षांपासून निर्माण झाला होता. सातारा येथें आणखी एक स्नेहवर्धक मित्रमंडळ नांवाची संस्था होती, तिचा एक अलिखित नियम असा होता कीं मंडळाच्या प्रत्येक सभासदानें महाराष्ट्रगीता म्हणजे श्रीसमर्थांचे मनाचे श्लोक आणि भारतगीता म्हणजे श्रीमद्भगवद्गीता हीं दोन पुस्तकें नित्यपठणासाठीं जवळ बाळगायचीं. ह्यांपैकीं मनाच्या श्लोकांचीं तीनशें पुस्तकें श्री. के. भि. ढवळे ह्यांजकडून अतिशय सवलतीच्या दरानें मिळालीं होतीं. ह्यांव्यतिरिक्त शंभर पुस्तकें तर त्यांनीं विनामूल्यच पाठविलीं होतीं. ह्यामुळें त्या वेळेपासून त्यांच्याविषयीं मीं मैत्रीभावना (पाद १, सूत्र ३३) बाळगली होतोच. अशा स्थितींत प्रकाशक ढवळे ह्यांच्याविषयींची माझ्या बाजूनें एकपक्षीय असलेली आत्मीयता उभयपक्षीं होईल असें मला वाटलें व म्हणून मीं माझे स्नेही राजकवि यशवंतराव पेंढरकर आणि कुलवृत्तान्त तयार करण्याच्या कामीं कोणालाही आपुलकीनें साहाय्य करणारे बे. शा. सं. विष्णु विनायक तथा दाजी-शास्त्री परांजपे ह्यांच्याद्वारें श्री. ढवळे ह्यांचा परिचय करून घेतला आणि मला सांगायला आनंद वाटतो कीं ह्या परिचयाचा परिपाक उभयपक्षीं स्नेहांत होऊन त्यांनीं आपल्या महाराष्ट्र-ग्रंथ-प्रदीपावलींतील एक प्रदीप म्हणून माझा हा ग्रंथ प्रकाशित करण्यासाठीं घेतला.

ह्यानंतर मुद्रणप्रत तयार करण्याच्या उद्योगास लागलों. पण जितक्या निर्वेधपणें ग्रंथलेखन झालें तितकें निर्वेधपण ह्या काळांत लाभलें नाहीं. योगाभ्यास पूर्णावस्थेस गेल्यावर कसलेंही निकस अन्न पोटांत गेलें तरी त्यांतील सर्व सत्त्वांश आकर्षिला जाऊन तो देहाच्या उपयोगीं पडावा असें प्रकृतिमान राहूं शकतें. पण अशी अवस्था येण्यापूर्वीं प्राथमिक अभ्यासकाला सात्त्विक व पौष्टिक अन्न आणि तेंही भरपूर प्रमाणांत मिळणें ह्याची फार आवश्यकता असते. हठयोग प्रदीपिकेंत

पुष्टं सुमधुरं स्निग्धं गव्यं धातुप्रपोषणाम् ।
मनोभिलषितं योग्यं योगी भोजनमाचरेत् ॥

असें स्वच्छ सांगितलें आहे. पण असें भोजन ह्या काळांत कधींच मिळूं शकलें नाहीं. सांप्रतची भयंकर महागाई, आर्थिक परिस्थिति अत्यंत हलाखीची द्रव्यार्जनाकडे न लागतां ग्रंथलेखनाचीच पूर्तता करण्याचा निश्चय, ह्यांमुळें दर महिन्यास अत्यंत आवश्यक अशा गरजा भागविण्यासाठींही होणारी कर्जाची वाढ, कर्जावरील व्याज, इत्यादि प्रतिकूल गोष्टींशीं झगडा चालू असूनही मुद्रणप्रत तयार होत होती, परंतु १९ जानेवारी, १९४९ ह्या दिवशीं पहाटे नित्याप्रमाणें

स्नानास गेलों असतां स्नानास आरंभ करणार तोंच अकस्मात् घेरी येऊन खालीं पडलों ! सावध झाल्यावर कसावसा उठून दुसऱ्याच्या साहाय्यानें अंथरुणावर येऊन पडलों तो अजूनपर्यंत अंथरुणावर पडूनच आहें ! शाकुंतल नाटकांतल्या एका दंडधारी कंचुकीने 'राजसेवा म्हणून हातीं धारण केलेला दंड आतां म्हातारपणीं मला काठीसारखा टेकायला उपयोगी पडत आहे' असे उद्गार काढल्याचें मला ह्या काळांत अनेकदा स्मरण झालें ! योग्य व भरपूर सात्त्विक अन्नाच्या अभावीं आसन व प्राणायाम ह्या अंगांचें अनुष्ठान मला झेपेना म्हणून पहाटेच्या प्रहरांत अंथरुणावर पडल्यापडल्याच धारणाध्यान करण्याचा अभ्यास चालू ठेवल्याचा उल्लेख मागें आलाच आहे; हा अभ्यास मला ह्या काळांत अतोनात उपयोगी पडला ! घेऱ्यांमुळें पहिल्या महिन्या दीड महिन्यांत आणि पुढें दोनतीनदा दुखणें उलटल्यावर जी कासाविशी होई तेवढा काळ सोडला तर इतर किती तरी काळ अंथरुणावर पडल्यापडल्या निर्बंधपणे ध्यानादिकांत घालवितां आला ही केवळ ईश्वरी कृपाच होय. ही ईश्वरी कृपा आणखीही मार्गांनीं मला लाभली व ग्रंथाचें काम प्रगतच झालें. प्रेम, त्याग, सेवा, कष्ट, निरहंकारित्व आणि समाधानवृत्ति ह्यांचें जणूं मूर्तिमंत प्रतीकच अशा गृहिणीकडून स्वयंस्फूर्तीनें आणि सुबुद्धपणें होणारी आदर्श रुग्णपरिचर्या, आयुर्वेदाचार्य फडकेशास्त्री, पितापुत्र डॉ. आठल्ये, धाकटे बंधु डॉ. पांडूकाका आणि डॉ. नामजोशी (पुणें) अशा पांच आयुर्विद्यातज्ज्ञांची आपुलकीची देखरेख आणि औषधयोजना, नियमितपणें औषध आणणें आणि बाहेरचीं सर्व कामें संभाळणें ह्या कामीं नातू चि. भास्कर, पुतण्या चि. रघुनाथ तथा पंडित आणि धाकटे बंधु चि. वामनकाका ह्यांनीं ठेवलेली दक्षता, ह्या सर्व अनुकूल गोष्टींना ध्यानादिकांमुळें प्राप्त झालेल्या सत्त्वसंपन्नतेची जोड मिळाली आणि ज्या मेंदूच्या अशक्ततेमुळें घेऱ्या येतात असें डॉक्टर-वैद्यांनीं निदान केलें होतें त्याच मेंदूच्या द्वारा ग्रंथाच्या मुद्रणप्रतीचें लेखनकार्य ह्याच काळांत पूर्णतेला गेले ! ग्रंथाची मुद्रणप्रत संपूर्ण तयार होऊन प्रकाशकांच्याकडे रवाना झाली. 'आत्मा वै पुत्र नामासि' ह्या श्रुत्यनुसार आत्मरूप पुत्राला ह्या ग्रंथाच्या भूमिकेंत कोणते विषय, कोणत्या पद्धतीनें व कोणत्या आधारावर चर्चावयाचे ह्याबद्दलचीं टिपणें सांगितलीं; तत्त्वज्ञान आणि मानसशास्त्र हे विषय घेऊन तो बी. ए. झालेला असल्यानें, त्यानें संघबंदीच्या काळांतील दोन वेळच्या बंदिवासांत गेलेला सुमारें एक वर्षाचा काळ सोडून उरलेल्या काळांत वरील टिपणानुसार भूमिकेचा पहिला आराखडा तयार करून दिला होता, तो तपासून व सुधारून त्याचीही मुद्रणप्रत तयार केली आणि भूमिका, विषयसूचि, परिशिष्टें, इत्यादींसह ग्रंथ संपूर्ण झाला ! येथें हें सांगितलें पाहिजे कीं ग्रंथांत प्रतिपादिलेले विचार तेवढे ग्रंथकाराच्या मेंदूच्या वाणीच्या द्वारा बाहेर आले, पण ते ग्रंथरूपानें वाचकांच्या पुढें येईपर्यंतची सर्व कामगिरी ग्रंथकारावर प्रेम करणाऱ्या आप्त,

इष्ट मित्र, इत्यादि सुहृज्जनांच्या आपुलकीच्या सहकार्यामुळेंच घडून आलेली आहे !

वैयक्तिक जीवनांत ह्या अनुकूल गोष्टी ज्या ईशकृपेनें लाभल्या त्या ईशकृपेनेंच समष्टीकडूनही ग्रंथाच्या आणखी पुरस्कार व्हावा असा योग घडवून आणला. ग्रंथलेखनास उत्तेजन देण्यासाठींच स्थापन झालेल्या पुण्याच्या डेक्कन व्ह. ट्रा. सोसायटीकडे ह्या ग्रंथाचें हस्तलिखित पाठविलें होतें. सोसायटीच्या परीक्षकांकडून ग्रंथ पसंत होऊन आल्यानें तिनें ह्या ग्रंथाला चारशें रुपये पारितोषिक देण्याबद्दलचा ठराव केला आहे हें वाचकांस कळविण्यास आनंद वाटतो. सोसायटीकडून चारशें रुपयांचें पारितोषिक मिळणारा हाच पहिला ग्रंथ होय ! अशीच आणखीही एक समाधानकारक गोष्ट घडली. मुंबई सरकारचे प्रधानमंत्री ना. बाळासाहेब खेर हे शिक्षणमंत्री असून एक संस्कृतज्ञ पंडितही आहेतच. ह्या दोन्ही नात्यांनीं ग्रंथाचें हस्तलिखित त्यांच्या दृष्टीखालून जावें असें वाटल्यावरून तें त्यांजकडे पाठविलें होतें. येथील न्यू इंग्लिश स्कूलच्या सुवर्णमहोत्सवाचे अध्यक्ष म्हणून ते येथें आले असतां त्यांच्या स्वभावसिद्ध सौजन्यास अनुसरून त्यांनीं मला समक्ष भेटीस बोलावलें ! समक्ष भेटींत ग्रंथासंबंधीं ते म्हणाले, " तुमचें हस्तलिखित मी क्रमशः वाचीत आहें व सवडीप्रमाणें समग्र वाचणार आहें. जेवढा भाग वाचला त्यांत एक सूत्र असें आहे कीं ह्यापूर्वी मीं योगदर्शन अनेक वेळां वाचलें होतें, पण ह्या सूत्राचा उलगडा मला कोणत्याच टीकेवरून झालेला नव्हता ; तुमच्या विवरणावरून त्या सूत्राचा मला अगदीं उत्तम उलगडा झाला ! योगदर्शनावर मराठींत हा ग्रंथ लिहून तुम्हीं एक अत्युत्कृष्ट कामगिरी केली आहे ! इत्यादि " ह्या भेटीनंतर कांहीं दिवसांनीं मुंबई सरकारच्या शिक्षणखात्याकडून "हा ग्रंथ प्रसिद्ध झाल्यावर त्याच्या ६५ प्रति विकत घेण्याचा ठराव " झाला असल्याबद्दल मला त्या खात्याकडून पत्र आलें. वडिलांच्या अखेरच्या वार्धक्यजन्य विकलावस्थेंत, माझी साठी उलटली असूनही, माझ्या हातून त्यांची सेवाशुश्रूषा त्यांच्या मनासारखी झाल्यानें ' तुझे मनोरथ सफळ होतील ' असा आशीर्वाद त्यांनीं मला दिला होता. त्यांच्या ह्या आशीर्वादाच्या प्रभावानें वरील सर्व अनुकूल गोष्टी घडून येऊन माझे ग्रंथलेखनाचे मनोरथ सफळ झाले आहेत आणि आतां हा ग्रंथ महाराष्ट्र-वाचकांच्या सेवेस सादर होत आहे.

४. ग्रंथाच्या नांवाचें प्रयोजन

ह्या ग्रंथाला " भारतीयमानसशास्त्र अथवा सार्थ आणि सविवरण पातञ्जलयोगदर्शन " असें नांव दिलेलें आहे. आपलीं जीं सहा शास्त्रें, षट्-दर्शनें, त्यांतील पातञ्जलयोगदर्शन हें एक होय. ' युजू ' " समाधौ " ह्या धातूपासून योग हा शब्द झालेला आहे. चित्ताची सर्ववृत्तिनिरोधरूप जी पांचवी अवस्था

तोच असंप्रज्ञात समाधि होय. योगदर्शनांत चित्ताच्या ह्या समाधीचा सांग व सफळ विचार केला आहे, म्हणून ह्याला योगदर्शन असें म्हटलें आहे. ह्या योगदर्शनाचे प्रणेते भगवान् पतंजलि ऋषि असल्यानें ह्याला पातञ्जलयोग असेंही म्हणतात. हा ग्रंथ मूळ संस्कृत भाषेंत आहे. मराठी वाचकांचा ह्या दर्शनांत प्रवेश व्हावा म्हणून ह्या ग्रंथांत पातञ्जल-योग-सूत्रांचा अर्थ देऊन तो अर्थ मनांत नीट ठसावा म्हणून त्यावें सविस्तर विवरण प्रत्येक सूत्रास्त्रालीं केलेलें आहे. ह्यामुळें ह्या ग्रंथाला 'सार्थ आणि सविवरण पातञ्जलयोगदर्शन' असें नांव अन्वर्थकच दिलें आहे.

ह्या ग्रंथाला 'भारतीयमानसशास्त्र' असें नांव देण्याचें विशेष कारण आहे. अलीकडे आपल्याकडील विद्वानांचें लक्ष मानसशास्त्रविषयक अभ्यासाकडे वरेंच वेधलें गेलें आहे असें दिसून येतें. एतद्विषयक चर्चा, वर्तमानपत्रें व नियतकालिकें ह्यांमधून वारंवार झालेली आढळून येते; इतकेंच नव्हे तर मानसशास्त्रांतील एखाद्या महत्त्वाच्या प्रश्नावर आधारलेल्या लघुकथा व कादंबऱ्यासुद्धा अलीकडे प्रसिद्ध होऊं लागल्या आहेत. कित्येक व्याख्यान-मालांतून ह्या विषयावरचीं व्याख्यानपुष्पें गोवलेलीं आढळतात; तर कित्येक ठिकाणीं ह्या विषयाचा अभ्यास व ऊहापोह करण्यासाठीं लहानमोठ्या संस्थाही स्थापल्या गेल्याचें ऐकण्यांत येतें. त्याचप्रमाणें मानसशास्त्रासंबंधीं लहानमोठे ग्रंथही अलीकडे प्रसिद्ध होऊं लागले आहेत. ह्या सर्व गोष्टींवरून मराठी वाचकांस मानसशास्त्रविषयक जिज्ञासा उत्पन्न झाली असून अनेक अभ्यासक मराठी वाचकांची ही जिज्ञासा आपापल्या मार्गांनीं शमविण्याचे प्रयत्न करीत आहेत असे दिसून येतें. मराठी वाचकांत ह्याप्रमाणें मानसशास्त्राची गोडी उत्पन्न होत आहे असें दिसलें, तरी एक गोष्ट स्पष्ट आहे कीं सांप्रत मानसशास्त्र असा शब्द उच्चारला कीं वाचकांच्या मनश्चक्षूंपुढें अगदीं अलीकडल्या काळांतले जेम्स, स्टाउट, मॅक्डुगल, फ्रॉइड, ॲडलर, युंग, वॉटसन्, वुडवर्थ, मर्फी, यॉर्नडिक, इत्यादि महाव्यासंगी मानसशास्त्रज्ञ व त्यांच्या मानसशास्त्रविषयक कित्येक निर्देष तर कित्येक सदोष उपपत्ति उभ्या राहतात. मानसशास्त्राविषयीं भारतीय ऋषीमुनींनीं काय विचार केले आहेत ह्याची नुसती कल्पनासुद्धा सामान्य मराठी वाचकास नाहीं. "आपल्यांत मानसशास्त्र आहे तरी का?" असा प्रश्न कित्येक विद्वान् पदवीधरांच्याकडूनही विचारण्यांत येतो. तत्त्वज्ञान व मानसशास्त्र ह्या विषयांचे प्राध्यापक म्हणून प्रसिद्ध असलेले प्रा. ना. सी. फडके मानस-मंदिरांत लिहितात, "हिंदुस्थानांत भारतीय मानसशास्त्र जन्मास उशीरा आलें, एवढेंच नव्हे तर तें जन्मास आलें तेंच क्षीणावस्थेंत आलें आणि लवकरच तें मृतप्राय झालें." जन्मभर तत्त्वज्ञानाचें अध्यापन ज्यांनीं केलें त्यांच्याच भारतीय मानस-शास्त्राविषयीं जर अशा कोत्या आणि विकृत कल्पना आहेत, तर सामान्य वाचकांना आपल्या मानसशास्त्राची ओळखही नसली तर त्यांत नवल नाहीं.

आपल्याकडे भारतीय संस्कृत वाङ्मयांत मनाविषयींची चर्चा उपनिषदें, महाभारत, पुराणें, इत्यादींत इतस्ततः विखुरलेली आहे. ह्या आधारावर मनोधर्मांचें नीट निरीक्षण करून सुसंगतपणें लिहिलेले जें शास्त्र तें पातञ्जल-योगदर्शन होय. ह्या दर्शनाशीं मराठी वाचकांचा परिचय व्हावा अशी आजपर्यंत चांगलीशी सोय नसल्यानें आपलें मानसशास्त्र म्हणजे पातञ्जलयोगदर्शन ही गोष्ट फारच थोड्यांना माहीत आहे. तेव्हां भारतीय मानसशास्त्र म्हणजे पातञ्जलयोगदर्शन हें समीकरण वाचकांच्या मनांत नीट रुजावें म्हणून ह्या ग्रंथाला 'भारतीय मानसशास्त्र' असें उचित नांव रूढ केलें आहे. वाचकांनीं हा ग्रंथ काळजीपूर्वक दोन तीन वेळ जर वाचला, तर त्यांची निश्चिती होईल कीं भारतीयांनींही मानसशास्त्राविषयीं अति खोल विचार केला आहे आणि त्यांच्याशीं तुलना करून पाहता पाश्चात्यांचे प्रचलित मानसशास्त्राविषयक विचार ग्रंथतः अति विस्तृत पण तत्त्वतः बरेच कोते आहेत.

५. मानसशास्त्रें दोन आहेत

मागील परिच्छेदांतील विवेचनावरून वाचकांच्या असें लक्षांत येईल कीं मानसशास्त्रें दोन मानावीं लागतात. एक भारतीयांचें व दुसरें पाश्चात्यांचें. वास्तविक पाहतां शास्त्र म्हटलें कीं तें एकरूपच असलें पाहिजे असें प्रथमदर्शनीं वाटतें. पदार्थ-विज्ञान-शास्त्र, रसायन-शास्त्र, इत्यादिकांतील सिद्धान्त इतके निश्चित आहेत कीं त्यांची सत्यता पडताळून पाहण्याचे प्रयोग कोणींही कोठेंही केव्हांही आणि कितीदाही करून पाहिले, तरी त्यांची सत्यता प्रतीतीस आल्याविना राहत नाहीं आणि अशी प्रतीति आली तरच त्या ज्ञानविज्ञानशाखेला शास्त्र ही संज्ञा लावणें उचित होईल. अशी स्थिति असल्यामुळें मानसशास्त्र हें जर शास्त्र असेल तर त्यांतील सिद्धान्तांत एकवाक्यता असली पाहिजे. मग भारतीयांचें मानसशास्त्र व पाश्चात्यांचें मानसशास्त्र असा भेद कां करावा लागतो ह्या शंकेचें समाधान प्रथम करावयास पाहिजे.

वर उल्लेखिलेलीं पदार्थ-विज्ञान-शास्त्र, रसायन-शास्त्र, इत्यादि शास्त्रें ह्यांत मूलतः एक महत्त्वाचा भेद आहे. पहिल्या प्रकारचीं शास्त्रें केवळ जडवस्तुविषयक असून मानसशास्त्र हें चेतनवस्तु जें मन तद्विषयक आहे. आतां जड वस्तूंनाही अतिसूक्ष्म प्रमाणांत मन असतें, ही गोष्ट पौरस्त्य शास्त्रज्ञांना मान्य आहे व पाश्चात्य शास्त्रज्ञही – निदान त्यांच्यापैकीं कांहींजण तरी – ही गोष्ट मान्य करण्याच्या मार्गावर आहेत, हें खरें आहे. पण जड वस्तूंच्या ठिकाणची ही मनःशक्ति इतक्या अविकसित अवस्थेंत आहे कीं तिच्या योगानें त्यांच्या नैतिक गुणधर्मांत बदल होऊं शकत नाहींत. पण पुष्कळ अंशांनीं विकसित झालेल्या मनःशक्तीनें संपन्न असलेल्या चेतन सृष्टीला मात्र जडसृष्टिविषयक नियम लावतां येत नाहींत. आतां चेतन पदार्थांच्या वर्तनाला मुळीं नियमच नाहींत असें मात्र नव्हे. कारण

कांहींच नियम नसतील तर त्यांचें शास्त्रच वनणार नाहीं. तेव्हां चेतन वस्तूंच्या वर्तनाला नियम आहेत, पण ते जड पदार्थांना लागू असलेले नियम नसून अगदीं स्वतंत्र व स्वरूपतः भिन्न असे वेगळे नियम आहेत.

दोहोंचीं दोन उदाहरणें घेऊन हें अधिक स्पष्ट करूं. उज्जातूचे (Hydrogen) दोन अणु उर्वातूच्या (Oxygen) एका अणूशीं रसायन-प्रक्रियेनें संयुक्त होतील तर त्यांच्या ह्या संयोगापासून पाण्याचा एक त्र्यणुक (Molecule) तयार होतो, हा रसायनशास्त्रांतील एक नियम आहे. ह्या नियमाचा पडताळा जगांतील कोणत्याही देशांतील शास्त्रज्ञांनीं केव्हांही आणि कितीदाही घेतला तरी त्यांस हा नियम अबाधित असल्याचें दृष्टीस पडेल. पण विशिष्ट परिस्थितींत मनःशक्तींनीं संपन्न असलेले मनुष्यप्राणी अशाच अगदीं नियमबद्धपणें वागतील असें म्हणतां येणार नाहीं. 'सोनेंरुपें आम्हां मृतिके-समान' अशा वृत्तीच्या एखाद्या तुकोबांसारख्या माणसाला रस्त्यांतून जात असतां सोन्याचा दागिना वाटेंत पडलेला आढळला तर त्याला हर्ष-विषाद कांहींच न होतां तो तसाच पुढें जाईल, तर दुसऱ्या एखाद्याला तो सापडल्याचा आनंद होईल आणि तिसऱ्या एखाद्याला तो दिसला असूनही दूरत्वामुळें अगोदर उचलतां आला नाहीं म्हणून दुःखही होईल. म्हणजे सोन्याच्या दागिन्याचें दर्शन हें बाह्य निमित्त तिघांच्या संबंधांत सारखेंच होतें. त्या दागिन्यावर पडलेला उजेड परावर्तित होऊन त्याचे स्पंद तिघांच्याही डोळ्यांच्या द्वारा मेंदूपर्यंत जाऊन पोहोचले, इतका प्रकार पदार्थ-विज्ञान-शास्त्रांतील नियमानुसार तिघांच्याही बाबतींत अगदीं एकरूप असाच घडला, पण तिघांच्या मनांत होणारी प्रतिक्रिया मात्र अगदीं भिन्न झाली. मन हें जर उज्जातु किंवा उर्वातु ह्यांच्या अणूप्रमाणें जड असतें तर दागिन्यावरील प्रकाशकिरण मेंदूपर्यंत पोहोचतांच तेथें जी मनोमय प्रतिक्षिप्त क्रिया (Reflex action) व्हावयाची ती वरील तिघांच्याही ठिकाणीं अगदीं एकरूपच झाली असती. पण तसें न घडतां प्रत्येकाच्या बाबतींत ती अगदीं भिन्न प्रकारची झाली ; म्हणजे ह्या ठिकाणीं मनाला जड वस्तूंत प्रतीत होणारा नियम लागू पडला नाहीं. ह्याप्रमाणें एका स्थितींत तीन मनांच्या तीन अवस्था झाल्या, ह्याला कारणें असलींच पाहिजेत. हीं कारणें शोधून काढणें व त्या ठिकाणीं योग्य कार्यकारणभाव प्रस्थापित करणें हें मानस-शास्त्राचें काम आहे. ज्या कारणांमुळें तिघांचें तीन प्रकारचें वर्तन घडतें तीं कारणें मनोमयच असल्यामुळें त्यांचा शोध सूक्ष्मदर्शकयंत्रासारख्या जड वस्तूंच्या साहाय्यानें होणें शक्य नसतें. म्हणून हें काम करीत असतां मानसशास्त्रज्ञांना आपली कल्पनाशक्ति चालवावी लागते. बुद्धीची पातळी सर्वांचीच सारखी नसल्यामुळें ह्या कारणांच्या भिन्न भिन्न उपपत्ति शास्त्रज्ञांकडून आपापल्या बुद्धीप्रमाणें प्रतिपादिल्या जातात आणि मग जो तो आपापल्या उपपत्तींतून त्याच्या समजुतीप्रमाणें सुसूत्र असें स्वतःचें एक मानसशास्त्र बनवितो. अशा

प्रकारें दोनच नव्हे तर अनेक मानसशास्त्रें पाश्चात्य राष्ट्रांत निर्माण झालीं आहेत. ह्या सर्व मानसशास्त्रांचा अनेक बाबतींत परस्परांशीं नुसता भेदच नव्हे तर विरोधही दिसून येतो. तथापि सर्वांत निर्विवाद असलेलें सामान्य म्हणून कांहीं आढळतेंच. हें जें सामान्य त्यालाच उद्देशून पाश्चात्यांचें मानसशास्त्र असा उल्लेख येथें केला आहे. अशा प्रकारें प्राचीन भारतीयांचें पातञ्जलयोगदर्शनाचें अंग असलेलें एक मानसशास्त्र व अर्वाचीन मानसशास्त्रज्ञांचें पाश्चात्य मानसशास्त्र अशीं दोन मानसशास्त्रें मानून त्यांची थोडीशी तुलनात्मक चर्चा आपणास येथें करावयाची आहे.

६. पातञ्जलयोगदर्शनांतच भारतीय म्हणजे पौरस्त्य मानसशास्त्राचा अंतर्भाव

आपल्याकडील आध्यात्मिक वाङ्मयांत मन म्हणून कांहीं स्वतंत्र वस्तु मानलेली नाहीं. बाह्य शब्द-स्पर्शादि पांच विषयांचें ग्रहण करण्यास श्रोत्र, त्वक्, इत्यादि इंद्रियें आहेत, पण ह्यांच्या द्वारा अंतःकरणच त्या त्या विषयांचें ग्रहण करीत असतें. ह्या अंतःकरणाच्चेच व्यापारभेदानें मन, बुद्धि, चित्त आणि अहंकार असे चतुर्विध आविष्कार होत असतात. योगांत अंतःकरणाला चित्त अशी संज्ञा सर्वत्र देण्यांत आली आहे. सामान्यपणें बोलत असतां इतकी शास्त्रीय दृष्टि न ठेवतां आपण अंतःकरण किंवा चित्त ह्याचा उल्लेख मन ह्या शब्दानेंच करीत असतों. ह्या दृष्टीनें चित्ताची चिकित्सा करणाऱ्या योगशास्त्राला व्यावहारिक भाषेंत येथें मानसशास्त्र असें म्हटलें आहे. मनाची आणि मनोव्यापारांची अतिसूक्ष्म विचिकित्सा वैदिक वाङ्मयांत झालेली असली तरी ती मानसशास्त्र अशा स्वतंत्र नांवानें कोठेंच झालेली पाहावयास मिळत नाहीं. औपनिषादिक वाङ्मयांत जेथें ही झाली आहे तेथें ती अध्यात्मशास्त्राच्या अंगभूत म्हणून झाली असून तीही त्रुटित स्वरूपाची आहे. मनाच्या अवस्था आणि व्यापार ह्यांसंबंधीं वैदिक वाङ्मयांत सर्वत्र विखुरलेले विचार एकत्र करून आणि त्यांत गुरुपरंपरेनें प्राप्त झालेल्या ज्ञानाची आणि स्वानुभवाची भर घालून शास्त्ररचना करण्याचें कार्य सुमारें दोन हजार वर्षांपूर्वी भगवान् पतंजलि मुनींनीं केलें. हा काळ म्हणजे बौद्ध धर्माच्या उत्कर्षाचा काळ होता. ह्या काळांत वैदिकधर्मीयांना राजाश्रय प्रायः नव्हताच. त्याचप्रमाणें सर्वसामान्य जनतेवरही बौद्ध धर्माची छाप सर्वत्र बसलेली असल्यामुळें त्यांजकडूनही वैदिकधर्मीयांचा परामर्श घेतला जात नसे. भांडारकरांसारख्या तज्ज्ञांच्या ह्या काळासंबंधींच्या उल्लेखावरून असें दिसतें कीं ह्या काळाच्या आसपासच्या सुमारें पांचशें वर्षांतील काळांत दक्षिण हिंदुस्थानांतील वैदिक धर्मानुयायी ब्राह्मणांना अग्रहार किंवा दानपत्रें दिल्याचें फारच क्वचित् आढळतें. अशा काळीं राजाश्रय आणि लोकाश्रय ह्या दोहोंच्या अभावीं आपल्या शास्त्राचें रक्षण अल्पायासानें व्हावें म्हणून

भगवान् पतंजलींनीं चार पादांत मिळून १९५ सूत्रांत ह्या भारतीय मानसशास्त्राची रचना केली. भारतीयांना सांग-वेदाइतकाच ज्यांच्याविषयीं अभिमान वाटतो अशीं जीं षड्दर्शनें त्यांतील वेदान्त-दर्शनाला अत्यंत निकटवर्ती व पूरक असलेलें जें योग-दर्शन तेंच आपणा भारतीयांचें मानसशास्त्र होय. मानसशास्त्राला इंग्रजींत Psychology असा शब्द आहे. हा शब्द मूलतः ग्रीक भाषेंतून आलेला आहे. Psukhē = Soul, mind अशी ह्याची व्युत्पत्ति आहे. ह्या व्युत्पत्तीप्रमाणें Psychology म्हणजे आत्मविद्या असेंही होऊं शकतें. पण आत्मा म्हणजे Soul अमर आहे असें सांगण्याच्या गुन्ह्याबद्दल सॉक्रेटिसाला देहान्त प्रायश्चित्त दिल्यानंतर युरोपांत जें अंधकार युग प्रवृत्त झालें त्यांत Soul चा लोप झाला आणि इंग्रजी भाषेंत मनाचें शास्त्र ह्या अर्थीं सायकॉलॉजी हा शब्द रूढ झाला. अर्थात् आपले योगशास्त्र आत्मा व मन ह्या दोहोंचा विचार करणारें असल्यानें Psychology म्हणजे योगशास्त्र असें म्हणण्यास कांहींच प्रत्यवाय नाहीं. "युज समाधौ" ह्या धातूपासून योग शब्द साधला हें मागें सांगितलेंच आहे. चित्ताच्या क्षिप्तादि ज्या पांच भूमिका सांगितल्या आहेत, त्यांतील निरुद्धावस्था ही जी शेवटली अवस्था तिचें असंप्रज्ञात समाधि हेंच रूप होय. ह्या असंप्रज्ञात समाध्यवस्थेंत चित्ताच्या वृत्तींचा पूर्णपणें निरोध होत असतो. हा निरोध म्हणजेच योग होय, अशी योगाची व्याख्या ह्या शास्त्राच्या दुसऱ्याच सूत्रांत केली आहे. तेव्हां चित्तवृत्तिनिरोधरूप असंप्रज्ञात समाधि म्हणजेच योग असल्यानें ही समाध्यवस्था प्राप्त करून देण्यास साधनीभूत असलेल्या ह्या शास्त्राला योग-शास्त्र किंवा योगदर्शन अशी संज्ञा देण्यांत आलेली आहे. आयुष्य-वृद्धि हें ध्येय प्राप्त करून घेण्यास घृत म्हणजेच तूप हें साधनीभूत होत असल्यामुळें, ज्याप्रमाणें "आयुर्वै घृतम्" असें म्हणण्यांत येतें त्याप्रमाणें ह्या शास्त्रानें प्रतिपादिलेल्या अष्टांगादि साधनांनीं असंप्रज्ञात समाधिरूप ध्येय प्राप्त होत असल्यानें ह्या शास्त्राला योगशास्त्र असें संबोधण्यांत येतें व भगवान् पतंजलि मुनींनीं त्याची रचना केली, म्हणून त्याला पातञ्जल-योग-दर्शन म्हणतात. एवंच हें जें पातञ्जल-योग-दर्शन त्यांतच आपणा भारतीयांच्या मानसशास्त्राचा समावेश होतो.

मानसशास्त्रांत जेव्हां एखाद्या व्यक्तीच्या दृष्टीनें विचार केलेला असतो तेव्हा त्याला वैयक्तिक मानसशास्त्र (Individual Psychology) असें म्हणतात आणि जेव्हां अनेक व्यक्ति मिळून बनलेल्या समाजाचा विचार केलेला असतो तेव्हां त्याला सामाजिक मानसशास्त्र (Social Psychology) असें म्हणण्यांत येतें. आपल्या योगशास्त्रांत ह्या दोन्ही मानसशास्त्रांचा समावेश झालेला आहे. तथापि व्यष्टिभूत जीवाला असंप्रज्ञात समाधिद्वारा कैवल्य साक्षात्कार करून देणें हें योगशास्त्राचें मुख्य प्रयोजन असल्यामुळें ह्या शास्त्रांत वैयक्तिक मानस-शास्त्राचा प्राधान्यानें व सामाजिक मानसशास्त्राचा गौणत्वानें आणि बीजरूपानें

ग्रन्थ ४१
वाराणसी

पण मूलभूत तत्त्वानुसार विचार झाला आहे. अशा ह्या मानसशास्त्राची सामान्य रूपरेखा आपल्यास पाहावयाची आहे.

ह्या शास्त्राची रूपरेखा काढतांना एक विशिष्ट गोष्ट लक्षांत ठेवणें आवश्यक आहे ती ही कीं पतंजलींनीं हीं जीं सूत्रें रचिलीं आहेत त्यांचा विषय त्यांनीं आपल्या बुद्धींतून स्वतंत्रपणें काढलेला नसून श्रुति, स्मृति, पुराणें, इत्यादिकांमधून आत्मा व मन एतद्विषयक जे विचार प्रतिपादिले गेले आहेत त्यांचें संकलन करून ते संक्षिप्त रूपानें सूत्रांच्या स्वरूपांत त्यांनीं एकत्र मांडले आहेत. ही गोष्ट पतंजलींनीं पहिल्या सूत्रांत "अथ योगशासनम्" असें न म्हणतां "अथ योगानुशासनम्" असें म्हणून 'अनु' ह्या उपसर्गानें सूचित केली आहे. वस्तुस्थिति अशी असल्यानें आपण जेव्हां योगसूत्रांचा विचार करीत असतों तेव्हां तो पाश्चात्यांच्या मानसशास्त्रांतल्याप्रमाणें एकाकी मनाचाच तेवढा करीत नसून मन हें ज्या मूळ चित्ताचा एक आविष्कार आहे त्या चित्ताचा आणि चित्तोपहित जीवभावाचा विचार करीत असतों. पाश्चात्य मानसशास्त्रांत जीवाच्या बंधमोक्षांच्या अपेक्षेनें हा विचार होत नसल्यानें फॉक्स् ह्या ग्रंथकाराच्या 'A Psychology without a Soul is a soulless Psychology' ह्या उद्गारांप्रमाणे त्यांचें मानसशास्त्र आत्मशून्य व म्हणूनच प्रयोजनशून्य ठरतें तर योगदर्शनरूपी भारतीय मानसशास्त्र जीवाच्या बंधमोक्षाच्या अपेक्षेनें चित्ताचा, मन-बुद्धि-अहंकार ह्या चित्ताविष्कारांचा आणि चित्तोपहित जीवाच्या बंधमोक्षांचा साकल्यानें विचार करीत असल्याने तें सप्रयोजन ठरतें. ह्यावरून हें दिसून येईल कीं मानसशास्त्र ही संज्ञा पाश्चात्यांच्या मानसशास्त्राला केवळ औपचारिकपणें लावली जाते तर भारतीयांच्या योगशास्त्राला मानसशास्त्र ही संज्ञा अगदीं यथार्थत्वानें शोभते.

७. उभय मानसशास्त्रज्ञांचे भिन्न दृष्टिकोन

शास्त्राची सिद्धि करणारें प्रमुख साधन म्हणजे शास्त्रज्ञांचें मनच होय. पाश्चात्यांचा स्वभाव सामान्यतः बहिर्मुख व भोगप्रवण असल्यामुळें त्यांचीं मनेंही सामान्यतः रजोगुणभूयिष्ठ अशींच असतात. त्यांच्या ठिकाणीं शमदमादि साधनसंपत्ति सापडणें कठीणच. मन अंतर्मुख करून यमनियमादिकांच्या अनुष्ठानानें तें निष्किल्बिष करावें आणि मनाच्या धर्मांची आणि अवस्थांची आपल्या स्वतःच्या ठिकाणीं प्रतीति घेऊन मग मानसशास्त्राच्या सिद्धान्तांची रूपरेखा जगापुढे मांडावी ही कल्पनाही अजून त्यांच्या मनांत उत्पन्न झालेली नाहीं.

भारतीय मानसशास्त्रज्ञांची दृष्टि पाश्चात्य मानसशास्त्रज्ञांच्या दृष्टीहून फारच वेगळी आहे. भारतीयांत मानसशास्त्राचा विचार अतिप्राचीन काळापासून चालू झाला होता. कंठ, छांदोग्य, श्वेताश्वतर, इत्यादि उपनिषदांतून मानसशास्त्रविषयक अनेक प्रश्नांचा ऊहापोह अनेक ठिकाणीं झाला आहे.

एक प्रज्ञानकलाच निरनिराळ्या आविष्कारांत कशी प्रकट होत असते हें सांगत असतांना ऐतरेयोपनिषदांत ह्या प्रज्ञानकलेच्चे हृदय, मन, संज्ञान, आज्ञान, विज्ञान, प्रज्ञान, मेधा, धृष्टि, धृति, मति, मनीषा, जूति, स्मृति, संकल्प, क्रतु, असु, काम व वश असे एकूण अटरा आविष्कार सांगितले आहेत. येथें एक गोष्ट लक्षांत व्यावयास पाहिजे कीं मनोव्यापाराचा हा अभ्यास मागें सांगितल्याप्रमाणें मानसशास्त्र म्हणून कांहीं एक स्वतंत्र शास्त्र आहे अशा दृष्टीनें भारतीय मुनींनीं केला नसून ब्रह्मविद्येचें म्हणजे अध्यात्मविद्येचें तें एक अंग ह्या दृष्टीनें त्यांनीं तो केला आहे. पाश्चात्यांचा दृष्टिकोन अगदीं वेगळा आहे. त्यांचे शास्त्रज्ञ धर्म (Religion or Rituals – कर्मकाण्ड), मानसशास्त्र (Psychology – उपासनाकाण्ड) आणि तत्त्वज्ञान (Philosophy – ज्ञानकाण्ड) हीं तीन स्वतंत्र शास्त्रें आहेत असें मानतात. ह्यामुळें मानसशास्त्रं व तत्त्वज्ञान ह्यांविषयीं त्यांच्यांतील धार्मिक म्हणजे कर्मकाण्डाधिकारी उदासीन असतो. विहित-कर्मानुष्ठानांचा व तत्त्वज्ञानाचा आपल्या शास्त्राशीं कांहीं संबंध नाहीं असें मानसशास्त्रज्ञ मानून चालतो आणि धर्माचरण व उपासना ह्यांविषयीं उपेक्षा बाळगून तत्त्वज्ञानी आपलें तत्त्वज्ञान प्रतिपादितो. म्हणून भारतीयांच्या दृष्टीनें असें म्हणतां येईल कीं आर्य ऋषींची एतद्विषयक दृष्टि प्रवृत्तिनिवृत्तिलक्षण धर्मास धरून असते, तर पाश्चात्यांची एतद्विषयक दृष्टि अशा व्यापक धर्मास सोडून असते. ह्यालाही कारण पाश्चात्यांची धर्मकल्पना आणि भारतीयांची धर्मकल्पना ह्यांच्यांत मूलतःच असलेला भेद हें होय. कर्म, उपासना व ज्ञान ह्या तिहींचा समन्वय वैदिक धर्मांत जितक्या पूर्णपणें झालेला आहे तसा तो इतर कोणत्याही धर्मांत झालेला नाहीं आणि ह्याला खिस्ती धर्मही अपवाद नाहीं. वैदिक धर्मांत

" आत्मानं रथिनं विद्धि शरीरं रथमेव तु ।
बुद्धिं तु सारथीं विद्धि मनः प्रग्रहमेव च ॥
इंद्रियाणि हयानाहुर्विषयांस्तेषु गोचरान् ।

— कठोपनिषद्

जीवात्मा हा रथांतून प्रवास करणारा स्वामी आहे. शरीर हाच रथ होय. बुद्धि हा सारथी असून मन हा त्याचा लगाम आहे. ह्या लगामाच्या साहाय्यानें तो इंद्रियरूपी घोड्यांना आपल्या स्वाधीन ठेवीत असतो आणि शब्दादि पांच विषय ही त्या घोड्याची गोचर भूमि होय, अशी वैदिकांची व्यापक दृष्टि असल्यामुळें अंतरात्मा व बाह्य जगत् ह्यांचा संधि घडवून आणणाऱ्या मनाच्या धर्मांचें निरीक्षण व परीक्षण जीवात्म्याचें अंतिम ध्येय जो आत्मसाक्षात्कार त्याच्या कसोटीवर भारतीय ऋषींनीं केलें आहे आणि म्हणून प्रवृत्ति व निवृत्ति ह्या दोहोंचा समावेश धर्मांत करून धर्माला फार व्यापक स्वरूप त्यांनीं दिलें आहे. ह्यामुळें वैदिक धर्मांत 'शास्त्रं युक्तिर्देशिकोक्तिः प्रमाणम् । चान्तः सिद्धा स्वानुभूतिः प्रमाणम् ॥ (श्रीशंकराचार्य) शास्त्रयुक्ति, देशिकोक्ति आणि अन्तःसिद्धा स्वानुभूति ह्या

चार प्रमाणांनीं अध्यात्मशास्त्राचें प्रतिपादन निःसंदेहपणें झालें आहे व ह्याच्या अंगभूत म्हणून मनोधर्माचा विचार झाला असल्यानें तोही तसाच निःसंदिग्ध झाला आहे. वरीलपैकीं स्वानुभूति ह्या प्रमाणाचें सर्वांत अधिक महत्त्व आहे. आणि सहस्रावधि वर्षांपूर्वीच्या सनकादि मुनींपासून तों चालू काळांतील रामकृष्ण परमहंस, विवेकानंद, रामतीर्थ, योगी अरविन्द घोष, रमणमहर्षि, इत्यादि महापुरुषांपर्यंतच्या शेकडों ऋषिमुनींनीं व साधुसंतांनीं हा आत्मानुभूतीचा मार्ग चोखाळला असल्यामुळें त्याविषयीं व तदंगभूत मनोधर्मांविषयीं आतां कसलाच संदेह उरलेला नाहीं. अशा रीतीनें परिणतावस्थेस पोचलेलें भारतीयांचें प्रौढ मानसशास्त्र आणि परिणममान अवस्थेंतच असल्यानें जें अद्यापि बाल्यदशेंतच आहे, असे उद्गार योगी अरविंदांनीं एके ठिकाणीं ज्याविषयीं काढले आहेत तें पाश्चात्यांचें मानसशास्त्र, ह्या उभय मानसशास्त्रांच्या तज्ज्ञांच्या मूळ दृष्टिकोनांतच महत्त्वाचा भेद असल्यामुळें ह्या शास्त्रांच्या बाह्य स्वरूपांतही तसाच भेद दृष्टीस पडतो. तो इतका आहे कीं त्यामुळेंच हीं दोन्हीं शास्त्रें एकाच मनाचा विचार करीत असूनही दोन भिन्न शास्त्रें मानून त्यांची तुलना करावी लागते. ह्या दोन्ही शास्त्रांचीं ध्येयेंच निरनिराळीं आहेत. पाश्चात्यांच्या मानसशास्त्राचें ध्येय मनोव्यापारांचें केवळ विश्लेषण करणें इतकेंच म्हणतां येईल तर भारतीय मानसशास्त्राच्या ध्येयांत मनोदोष कसे उत्पन्न होतात, ते दूर कसे करावेत, मनोदोषामुळें जीवात्म्याला बंध कसा प्राप्त होतो आणि ते दोष नाहींसे करून मानवाचें परमोच्च प्राप्तव्य जो मोक्ष तो कसा संपादावा ह्या विचारांचाही समावेश झाला आहे आणि म्हणूनच आपलें मानसशास्त्र ब्रह्मविद्येचें अंगभूत असें एक शास्त्र मानण्यांत येतें.

८. उभय मानसशास्त्रांतील संप्रदाय

भारतीय मानसशास्त्रांत दोन मुख्य संप्रदाय आहेत. एक पतंजलींचा अष्टांग योग आणि दुसरा नाथसांप्रदायिकांचा हठयोग. ह्यांतील पतंजलींच्या अष्टांग योगाचें स्वरूप ह्या ग्रंथांत सविस्तर वर्णिलें आहेच. पतंजलि मुनींच्या नंतरच्या हजार दीड हजार वर्षांच्या काळांत मनोधर्मांचा अगदीं निराळ्याच दिशेनें अधिक प्रायोगिक अभ्यास करून भारतीय मानसशास्त्राचा विकास करणारा संप्रदाय निघाला तोच हा नाथसंप्रदाय होय. ह्या संप्रदायाचे आदिनाथ म्हणजे भगवान् शंकर हे आद्यप्रवर्तक मानले जातात. भगवान् योगेश्वर शंकराची आसनस्थ आणि ध्यानस्थ अशी एक मूर्ति मोहेंजोदारोच्या उत्खननांत सापडली आहे, तीवरून ह्या संप्रदायाचें मूळ जरी सहा सात हजार वर्षांपूर्वीच्या काळांत जात असलें तरी ह्या संप्रदायाच्या विचारांचा प्रचार आणि प्रसार पतंजलींच्या पश्चात् हजार बाराशें वर्षांनंतर मत्स्येंद्रनाथ, गोरखनाथ, गहिनीनाथ, निवृत्तिनाथ, ज्ञानेश्वर, इत्यादि सांप्रदायिकांनीं केला. ह्या संप्रदायांत पातञ्जलयोगाप्रमाणें साक्षात्

मनोधर्मांचा विशेषसा विचार केलेला नाहीं, तर षट्चक्रें, मुद्राबंध, षट्कर्में, आसनें आणि प्राणायाम इत्यादींच्या अनुष्ठानानें कायेन्द्रियमनःसिद्धि कशा प्राप्त करून घ्यावयाच्या म्हणजे वरील अंगांच्या अनुष्ठानानें एक प्रकारें मनाचेंच सामर्थ्य कसें वाढवावयाचें ह्याचा प्रयोगसिद्ध विचार केला आहे.

पाश्चात्यांच्या मानसशास्त्रांत अगदीं स्थूल असे दोन संप्रदाय दृष्टीस पडतात. त्यांतील एक संप्रदाय मन किंवा इच्छा, आशा, संकल्प, ध्येय, प्रयोजन, हेतु, भावना, वासना, इत्यादि स्वरूपांनीं होणारे मनाचे भिन्न भिन्न आविष्कार ह्यांतील कशालाच मानीत नाहीं. ह्या सांप्रदायिकांचें म्हणणें असें कीं Man is a machine and his every action is the outcome of mechanical processes that in theory can be exactly calculated and pretold according to strictly mechanistic principles. (Behaviorism ; An Exposure, P. 73, W Mcdougall) " मनुष्य हा एक यंत्रच असून त्याची प्रत्येक क्रिया ह्या यांत्रिक घटनेंतूनच निर्माण होत असते. यंत्रशास्त्राच्या नियमांनुसार ह्या घटनांची उपपत्ति अगदीं बिनचुकपणें बसवितां येते व तदनुसार पुढें काय घडणार हें तितकेंच बिनचुकपणें सांगतां येतें. " म्हणजे यंत्राच्या हालचाली जशा कांहीं विशेष नियमानुसार घडत असतात, त्या घडण्याला निराळ्या मनाची आवश्यकता नसते, तद्वतच मन म्हणून कांहीं वस्तु असण्याची किंवा असलें तरी मानण्याची गरजच नाहीं, तें असलें तरी मनुष्याच्या हातून घडणाऱ्या सर्व व्यापारांत त्या मनाची मुळींसुद्धा गरज न लागतां ते व्यापार यंत्रव्यापाराप्रमाणेंच कार्यकारणभावानें घडून येत असतात आणि म्हणून आपल्याला त्या व्यापारांच्या मागें असलेल्या कारणांचें ज्ञान झालें तर पुढें त्यांपासून कोणते व्यापार किंवा क्रिया घडतील हें निश्चितपणें सांगतां येईल. ह्या संप्रदायाचा मुख्य पुरस्कर्ता अमेरिकेंतील शास्त्रज्ञ वॉटसन् हा असून त्याच्या संप्रदायाला (बिहेव्हिअरिझम्) 'स्वभाववाद', 'वर्तनवाद' असें म्हणतात. वॉटसन्च्या नांवावरून ह्याचा उल्लेख 'वॉटसनिअन् बिहेव्हिअरिझम्' असाही करतात.

ह्या संप्रदायाचा येथें उल्लेख करण्याचें कारण असें कीं तो वरवर उथळसा वाटला तरी त्याचा पुरस्कर्ता प्रा. वॉटसन् व त्याचे अनुयायी ह्यांनीं तत्सिध्यर्थ इतका पुरावा गोळा केला आहे आणि इतकें लेखन केलें आहे कीं अनेक मानसशास्त्रज्ञांना ह्या मताचें खंडण करणें भाग पडलें आहे. भारतीयांच्या मनोवृत्तींत ह्या संप्रदायाचे विचार यत्किंचित्सुद्धा रुजलेले नाहींत. ह्यामुळें ह्या संप्रदायाचें म्हणणें व त्याचें खंडण ह्यांसंबंधीं येथें जास्त चर्चा आणि खंडण करण्याचें मुळींच प्रयोजन नाहीं.

वरील संप्रदाय सोडला तर बाकीचे सर्व पाश्चात्य मानसशास्त्रज्ञ मन म्हणून कांहीं वस्तु मानतात व त्याच्या गुणधर्मांचें विवेचन करून आपापल्या उपपत्ति मांडतात. शास्त्रज्ञांच्या बुद्धीची पातळी, त्यांच्या अंतःकरणाची निर्मलता, त्यांच्या

मनाचा कल आणि अभ्यासासाठीं मिळालेल्या व्यक्तींची अंतर्बाह्य भिन्न मनःस्थिति व परिस्थिति ह्यांमुळें त्या शास्त्रज्ञांत मतभेद व मतविरोध निर्माण होतात ; प्रत्येकास आपली उपपत्ति आपल्यास आलेल्या अनुभवावर आधारलेली म्हणून अगदीं बरोबर आहे असें वाटतें व तदनुसार तो आपलें मानसशास्त्र बनवितो. डॉ. ॲडलर आपल्या ग्रंथांत ह्या स्थितीचें वर्णन असें करतो :

" There are many psychologies and psychiatries in existence ; one psychologist takes one direction, another another direction, and no one believes that others are right. "

अशा स्थितींत पाश्चात्य शास्त्रज्ञांत इतकीं मानसशास्त्रें व त्यांच्या उपशाखा निर्माण झाल्या आहेत कीं वाचकांचीं मनें गोंधळून गेल्यावांचून राहत नाहींत. गाढ विद्वत्ता व दुसऱ्यांच्या गुणांचें ग्रहण करून समतोल लेखन करण्याची हातोटी ह्यांबद्दर्यीं प्रसिद्ध असलेला मानसशास्त्रज्ञ मॅक्डुगल ह्या परिस्थितीला उद्देशून असे निराशेचे उद्गार काढतो :

" The psychologists of the present generation have so lamentably failed to reach agreement on the fundamentals of our Science. I will point to a recent popular survey of modern science by a very competent hand, that of Mr. J.W.N. Sullivan. In his book ' The Limitations of Science ' he sums up by saying ' Certainly there is no generally accepted body of psychological doctrines. There are rather a number of different theories, each having a limited range of application and where they profess to deal with the same phenomenon, differing profoundly from one another. '

— *Psycho-analysis and Social psychology*

मॅक्डुगलसारख्या समतोल विचाराच्या मानसशास्त्रज्ञाला सांप्रतच्या पाश्चात्यांच्या मानसशास्त्राचें स्वरूप कसें वाटतें हें त्याच्या वरील उद्गारांवरून स्पष्ट होत आहे. अशी वस्तुस्थिति कां असावी ह्याची मीमांसा करीत असतां हा शास्त्रज्ञ ह्याहूनही निराशेचे उद्गार काढतो ; तो म्हणतो :

" The present condition of psychology is more deplorable now than it was fifty or one hundred years ago or indeed at any earlier period you may name. For the last twenty years at least, the workers have been very numerous and active and the mass of publication enormous, yet chaos continues and grows worse. Serious divergences of principle are more numerous and more acute, and the hope of agreement seems to grow fainter. "

"मानसशास्त्राची सांप्रतची अवस्था शोचनीय आहे आणि महत्त्वाच्या वावर्तांत तर ती पन्नास किंवा शंभर वर्षांपूर्वीच्या काळांतल्या अवस्थेपेक्षांच काय पण पूर्वीच्या कोणत्याही काळांतल्या अवस्थेपेक्षां अधिकच शोचनीय आहे. गेल्या वीस वर्षांत तरी मानसशास्त्राच्या क्षेत्रांत संशोधकांची संख्या खूपच वाढली आहे. त्यांचा उद्योग अविरतपणें चालू आहे आणि त्यांनीं प्रसिद्धिलेली सामग्री विपुल आहे. तरी पूर्वीचाच गोंधळ पुढें चालूं आहे. इतकेंच नव्हे तर तो वाढतच आहे. महत्त्वाच्या वावर्तांतही असलेले तीव्र मतभेद वाढत असून ते तीव्रतर होत आहेत आणि एकमत होण्याची आशा दुरावत चालली आहे." वस्तुस्थितीचें असें वर्णन करून ह्या सर्व परिस्थितीचें मूलभूत कारण तो येणेंप्रमाणें सांगतो :

" The more fully acquainted I become with the history of psychology, the more I am inclined to the pessimistic conclusion, namely, the mental powers of our species are inadequate to the task of building up the science of human nature. "

"मानसशास्त्राच्या इतिहासाचा जसजसा मला अधिक परिचय होत चालला आहे, तसतसा माझ्या मनांत असा नैराश्यवाद वळावत चालला आहे कीं मानवी मनोधर्मांचें शास्त्र वनविण्याचें अवघड काम साधण्याला आपणा पाश्चात्यांचें बौद्धिक सामर्थ्यच अपुरें पडत आहे."

त्याचप्रमाणें ह्या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेंत मॅक्डुगल लिहितो, " I spoke gloomily of the present state of psychology ; it was because we, the psychologists of the present generation have so lamentably failed to reach agreement on the fundamentals of our science, a failure which I attributed emphatically to the poverty of our intellectual powers. "

मॅक्डुगलनें हा आपला अभिप्राय मरणापूर्वी दोनच वर्षें दिलेला आहे. म्हणजे जवळजवळ अर्धशतकपर्यंत ह्या विषयाचा सांगोपांग अभ्यास केल्यानंतर आपलें हें मत त्यानें दिलें असल्यांनें तें पूर्णपणें अधिकृत म्हणून स्वीकारण्यास कोणताच प्रत्यवाय नाहीं. त्यानें हा आपला अभिप्राय दिला तो पूर्वग्रहदूषित होऊन दिला असेल असें कोणास वाटण्याचा संभव आहे, पण वस्तुस्थिति तशी नसून तो त्यानें मानसशास्त्रज्ञ म्हणविणाऱ्यांच्या ग्रंथांचें सूक्ष्म निरीक्षण दीर्घकाल केल्यानंतरच दिला असल्याचें तोच आपल्या ग्रंथांत पुढें सांगतो. पाश्चात्यांच्या मानसशास्त्रावरील ग्रंथविस्तारामुळें दिपून जाऊन आपल्याकडील प्रा. फडके पुढीलप्रमाणें शेरा मारतात: 'पाश्चात्य देशांत मानसशास्त्राचा उदय होण्यास अवधि लागला खरा; पण तें एकदा उदित झाल्यावर त्याची वाढ

झपाट्यानें झाली. गेल्या पन्नास साठ वर्षांत तर ह्या शास्त्रावरील चर्चेला व वाङ्मयाला इतका बहर आला आहे कीं आपल्याकडे जशीं आत्मविद्येचीं षड्दर्शनें आहेत तशीं युरोप-अमेरिकेंत मानसशास्त्रांचीं सहाच कायं, दहा-बारा दर्शनें निर्माण झालीं आहेत.[१] मॅक्डुगल व प्रा. फडके ह्यांपैकीं कोणाचें मत अधिक ग्राह्य आहे हें सूज्ञ वाचक जाणतातच. तात्पर्य, पाश्चात्य शास्त्रज्ञांत एक संप्रदाय मनाला मानीतच नाहीं आणि दुसरा मनाला मानतो, पण त्यांचें मानसशास्त्र अद्यापि प्रयोगावस्थेंत म्हणजे बाल्यावस्थेंतच आहे असें दिसून येतें. त्यांच्या मानसशास्त्राच्या निरनिराळ्या पोटशाखांवर अनेक ग्रंथ निर्माण होत आहेत; ते सर्व व्यासंगपूर्ण व चिकित्सकपणें लिहिलेले असल्यानें अभ्यसनीय आहेत ह्यांत शंका नाहीं, पण तिकडच्या मानसशास्त्रज्ञांना भारतीय मानसशास्त्रांतील सिद्धान्ताचा आणि त्यांतही पुनर्जन्माच्या उपपत्तीचा नीट परिचय होऊन त्यांना ते सिद्धान्त व पुनर्जन्माची उपपत्ति पूर्णपणें मान्य झाली म्हणजे त्यांच्या मानसशास्त्राची पुनः मांडणी करावी लागेल. तसें झाल्यास, त्यांच्यांतील Faculty Psychology ला पाश्चात्य मानसशास्त्राच्या इतिहासांतील एक टप्पा ह्याव्यतिरिक्त दुसरें कसलेंच महत्त्व ज्याप्रमाणें आता उरलें नाहीं, तशीच अवस्था त्यांच्याकडील मानसशास्त्रावरील आणि तदंतर्गत पोटशाखांवरील साप्रतच्या ग्रंथांची होणार आहे! त्यांतले बहुतेक ग्रंथ इतिहासजमा होतील व भारतीय मानसशास्त्रांशीं हातमिळवणी करणारे नवे ग्रंथ निर्माण होऊन मान्यता पावतील! मात्र येथें भारतीय विद्वानांना असा इशारा देणें अवश्य आहे, कीं असा दिवस येईपर्यंत आपण आपला ह्या शास्त्राचा व्यासंग आणि अनुभव इतका सिद्ध ठेवला पाहिजे, कीं त्या वेळींही पाश्चात्य मानसशास्त्रज्ञांनीं त्यासाठीं भरतखंडाकडेच धांव घेतली पाहिजे. रामकृष्ण परमहंस, अरविंद घोष, रमण महर्षि किंवा कुवलयानंद स्वामीजी अशांसारख्यांनीं चालविलेली ही परंपरा अखंडित ठेवण्याची व त्यांनीं प्रज्वलित केलेला ज्ञानदीप अखंड तेवत ठेवण्याची जबाबदारी सांप्रतच्या व पुढील पिढ्यांवर आहे हे भारतीयांनीं केव्हांही विसरतां कामा नये.

९. मानसशास्त्रांतील अभिनव सिद्धान्त

चेतन जीवांच्या सर्व हालचालींची उपपत्ति, मनाची आवश्यकता न ठेवतां उत्तेजक बाह्य निमित्त (Stimulus) व त्यामुळें इंद्रियविज्ञानशास्त्रानुसार नियमबद्धपणें शरीरद्वारा प्रतीत होणारी प्रतिक्षिप्त क्रिया (Reflex response) ह्या दोनच गोष्टींत समाविष्ट करणारा स्वभाववाद जर सोडला तर आज-मितीला बाकीचे पाश्चात्य मानसशास्त्रज्ञ मन म्हणून कांहीं वस्तु आहे असें मानणारेच आहेत. ह्या शास्त्रज्ञांची एकोणिसाव्या शतकाच्या शेवटपर्यंत मनाविषयीं एक सामान्य समजूत अशी होती कीं जाणिवेच्या कक्षेंत जेवढे मनोव्यापार अनुभवास येतात तेवढ्यांचेच बनलेलें मन होय. जाणिवेंत न येणाऱ्या अशा कांहीं गोष्टी

मनांत अंतर्भूत असतील अशी कल्पना त्यांची नव्हती. पण विसाव्या शतकाच्या प्रारंभीं डॉ. फ्रॉइड ह्या महा बुद्धिमान् व व्यासंगी शास्त्रज्ञानें प्रथमच असा शोध लावला कीं जाणिवेच्या कक्षेंत जे मनोव्यापार घडत असल्याचे दिसून येतात, ते मनाचा केवळ अल्पांश असून त्या कक्षेच्या पलीकडे प्रसुप्त अवस्थेंत मनाचा फार मोठा भाग असतो व त्यांतच जाणीवपूर्वक होणाऱ्या मनोव्यापारांचें नियंत्रण व प्रेरण करण्याचें सामर्थ्य असतें. झाडाचें फळ खालीं पडलेलें पाहून गुरुत्वाकर्षणाचा सर्वंकष नियम ज्याप्रमाणें न्यूटनच्या प्रतिभेंत स्फुरला त्याप्रमाणें एका सामान्य प्रसंगावरून वरील गोष्ट डॉ. फ्रॉइडच्या प्रतिभेला गोचर झाली. तो स्वतः व्हिएन्ना येथील प्रख्यात डॉक्टर असल्यामुळें त्याच्याकडे मनोव्यथेनें पीडलेले (Neurotic) असे अनेक रोगी येत असत. ह्या रोग्यांत श्रीमंत ज्यू लोकांच्या स्त्रिया प्राधान्यानें असत. सर्व कांहीं अनुकूल असतांना ह्या स्त्रिया असमाधानी, चिरचिऱ्या आणि संत्रस्त मनाच्या कां असाव्यात ह्याची चिकित्सा करीत असतां फ्रॉइडला असें आढळून आलें, कीं त्यांच्या पूर्वायुष्यांत निसर्गानुसार उत्पन्न होणाऱ्या कामवासनांना त्यांच्या समाजांत रूढ असलेल्या नैतिक, सांस्कृतिक व सामाजिक कल्पनांमुळें योग्य अवसर न मिळतां त्या विच्छिन्न (repressed) झालेल्या होत्या. ह्या वासना जरी पुढें स्मृतिक्षेत्रांत वावरत असलेल्या केव्हांही दिसत नसल्या, तरी त्या स्त्रियांच्या सर्व मनोव्यथांना त्याच कारण आहेत असें त्यास आढळून आलें. ह्या वस्तुस्थितीचा पडताळा तसल्याच मनोव्यथा असलेल्या इतर रोग्यांच्या वावतींत घेतल्यानंतर फ्रॉइडनें वरील सिद्धान्त जगापुढें प्रथम व्याख्यानरूपानें व नंतर ग्रंथ लिहून मांडला. हा अभिनव सिद्धान्त तिकडील मानसशास्त्रज्ञांना मोठा विस्मयजनक वाटला; कारण त्यामुळें मनोधर्मांविषयींच्या त्यांच्या रूढ कल्पनांत व उपपत्तींत अगदींच उलथापालथ होत होती. जाणिवेनें युक्त असलेल्या मनोव्यापारांना त्यायोगें फारच गौणत्व येत असून प्रसुप्तावस्थेंत असलेल्या वासनांना प्रमुख स्थान मिळत होतें; इतकेंच नव्हे, तर त्या वासनांचें व त्यांच्या गूढावस्थेंतही होत असलेल्या खळबळींचें ठाकठीकपणें व्यक्त होणारें बाह्यस्वरूप म्हणजेच जाणिवेंतील मनोव्यापार होत, हें सिद्ध होत होतें. अर्थात् अनेक मानसशास्त्रज्ञांचें लक्ष ह्याकडे वेधलें व कित्येक तज्ज्ञ तर फ्रॉइडचें शिष्यत्व पत्करून ह्या विषयाच्या अभ्यासाला लागले. पृथक्करणात्मक मानसशास्त्राचा (Analytical Psychology), प्रवर्तक युंग (Jung) आणि व्यक्तिनिष्ठ मानसशास्त्राचा (Individual Psychology) प्रवर्तक ॲडलर, हे आपापल्या स्वतंत्र संप्रदायामुळें पुढें प्रसिद्धीस आलेले शास्त्रज्ञ ह्या आरंभींच्या काळांत फ्रॉइडचें शिष्यत्व पत्करून ह्या दिशेनें परिश्रम करूं लागले. ह्या संशोधनांत आणखी एक गोष्ट अशी दिसून आली, कीं मनाच्या ह्या प्रसुप्त (Unconscious) भागांत त्या व्यक्तीच्या पूर्वायुष्यांतील वासनाच केवळ असतात असें नसून

त्या व्यक्तीच्या पूर्वीच्या अनेक पिढ्यांच्या अनुभवांचे संस्कारही असतात. ह्या गोष्टी सिद्ध करण्याला फ्रॉइडनें जी पद्धति स्वीकारली तिलाच मनोगाहन शास्त्र किंवा मनोविश्लेषण शास्त्र (Psycho-analysis) असें नांव देण्यांत येतें. वरील तिघे आणि इतर अनेक शास्त्रज्ञ ह्यांनीं ह्या दिशेनें केलेल्या संशोधनावरून इतकें निर्विवाद सिद्ध झालें कीं (१) मनाचा जाणिवेच्या कक्षेंत येणारा (Conscious) जसा एक भाग आहे, तसाच त्या कक्षेच्या बाहेरचा प्रसुप्त (Unconscious) असाही दुसरा भाग आहे. (२) प्रसुप्त भागांतील अनेक वासनांचा समुचित परिणाम म्हणजेच जाणीवयुक्त (Conscious) मनोव्यापार होत आणि (३) त्या प्रसुप्तावस्थेंतील भागांत त्या व्यक्तीच्या पुर्वानुभूत वासना-संस्कारां-प्रमाणेंच पूर्वीच्या पिढ्यांच्या अनुभवांचेही संस्कार असतात.

डॉ. फ्रॉइड व इतर पाश्चात्य मानसशास्त्रज्ञ ह्यांच्यांत विवादास्पद असलेले सर्व मुद्दे सोडून दिले आणि सर्वांची निर्विवादपणें एकवाक्यता असलेले मुद्दे काढले, तर वर दिलेले तीन सिद्धान्तच सर्वसंमत होण्याजोगे उरतात आणि ते भारतीय मानसशास्त्रज्ञांना अत्यंत प्राचीन काळापासून ज्ञात आहेत; इतकेंच नव्हे, तर त्यांना आणखीही एक महत्त्वाचा सिद्धान्त अत्यंत प्राचीन काळापासून ज्ञात आहे. मनाचें सूक्ष्म निरीक्षण करीत असता त्यांस असें आढळून आलें कीं मनांतील प्रसुप्तावस्थेंत असलेल्या संस्कारांत असे कांहीं संस्कार दिसून येतात कीं ज्यांचा संबंध त्या व्यक्तीच्या पूर्वायुष्यांतील संस्कारांशीं तर नसतोच, पण त्या व्यक्तीच्या पूर्वापिढ्यांतही ते संस्कार नव्हते असें निश्चितपणें सांगतां येतें. तसेंच त्या संस्कारांचें स्वरूपही असें असतें कीं त्यांना नित्यसिद्ध सहजप्रेरणामध्येंही (Instincts) घालतां येत नाहीं. अशा प्रकारचे संस्कार पाहून भारतीय शास्त्रज्ञांनीं पुनर्जन्माच्या अस्तित्वाची जोड देऊन त्या संस्कारांची नीट उपपत्ति लावली. भगवद्गीतेंत

ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः ।
मनःषष्ठानींद्रियाणि प्रकृतिस्थानि कर्षति ॥
शरीरं यदवाप्नोति यच्चाप्युत्क्रामतीश्वरः ।
गृहीत्वैतानि संयाति वायुर्गन्धानिवाशयात् ॥

वायु फुलांतून जसा गंध घेऊन जातो त्याप्रमाणें जीवात्मा पांच ज्ञानेंद्रियें व सहावें मन हीं घेऊन देहान्तर करीत असतो आणि तेथें त्या त्या उद्बोधक सामग्रीमुळें पूर्वजन्मार्जित संस्कार स्मृतिरूपानें जागे होऊन त्या जीवाकडून तदनुसार कर्में घडत असतात (पाद ४, सूत्र ७, ८, ९). गणितशास्त्रज्ञ रामानुजम् ह्यांचें उदाहरण ह्या दृष्टीनें विचार करण्याजोगें आहे. मद्रास विद्यापीठाच्या इंटरच्या परीक्षेंतही अयशस्वी झालेला हा विद्यार्थी इंग्लंडमधील विश्वविद्यालयांतील गणितज्ञांनाही न सुटणारे बीजगणितांतील कूट प्रश्न सहज

लीलेनें सोडवूं शकतो, गणितशास्त्रांत पहिला हिंदी एफ्. आर्. एस्. होतो आणि कोणत्याही विद्यापीठाच्या पदवीधर होण्यापूर्वीच 'रॉयल सोसायटी ऑफ् लंडन' ह्या संस्थेचा फेलो म्हणून निवडला जातो! त्या शास्त्राबद्दलचे संस्कार त्याच्या पूर्व आयुष्यांत झालेले नव्हते; त्याच्या पूर्वजांत कोणी गणितशास्त्रज्ञ नव्हते असें मानिलें तर रामानुजम्च्या ठिकाणीं असलेलें हें बीजगणितज्ञान पूर्वजन्मार्जितच होतें असें मानणें भागच आहे; पण एखादा पूर्वज गणितज्ञ होताच असें मानलें तर असा प्रश्न उत्पन्न होतो कीं ते संस्कार रामानुजम्पर्यंतच्या कोणत्याही व्यक्तींत कां उतरले नाहींत आणि रामानुजम्च्या ठिकाणींच कां उतरले? ह्या 'कां' चें उत्तर अलीकडच्या भौतिकशास्त्रज्ञांना काय किंवा मानसशास्त्रज्ञांना काय, नीटसें देतां येत नाहीं. पूनर्जन्मवाद्यांचें उत्तर ह्यावर असें आहे कीं रामानुजम्च्या ठिकाणीं ते संस्कार पूर्वजन्मार्जित होते. म्हणून त्याच्या पूर्व पिढ्यांतील एखाद्या पूर्वजाचे संस्कार ही उद्बोधक सामग्री त्याला प्राप्त झाल्यामुळें त्याच्या ठिकाणचे ते संस्कार जागे झाले. ह्याचप्रमाणें अभ्यासानेंच प्राप्त होणाऱ्या भावना, कला अथवा विद्या अगदीं लहानपणींच ज्यांच्या ठिकाणीं प्रकट झाल्या अशा विलक्षण उदाहरणांची नोंद जगांतील सर्व राष्ट्रांतील इतिहासांत आढळते. बालवयांत बौद्धांचा उच्छेद करण्याची प्रतिज्ञा करणारे भट्टपाद किंवा आत्मज्ञानाकरितां गोविंदपादांना शरण जाणारे शंकराचार्य, अग्नीला साक्ष ठेवून रोमन लोकांचा निःपात करण्याची प्रतिज्ञा करणारा नऊ वर्षांचा हानिबॉल, राष्ट्र परतंत्र आहे म्हणून सुतकी पोषाख घालून शाळेंत जाणारा मॅझिनी, नवव्या-दहाव्या वर्षापासून विश्वचिंता लागल्यानें विवाहसमारंभांतून पळून जाणारे रामदास किंवा तेरा-चौदाव्या वर्षी हिंदवी स्वराज्यस्थापनेकरितां मावळ्यांच्याकडून रोहिडेश्वरासमक्ष शपथा घेवविणारे शिवाजीमहाराज, इत्यादि अनेक उदाहरणें इतिहासांत आढळतात. अगदीं बालवयांत व्हायोलिन उत्तम वाजविणारीं, कोणत्याही गाण्याचें स्वरलेखन करणारीं, उत्तम व शास्त्रशुद्ध गाणारीं, बुद्धिबळें खेळणारीं, उत्कृष्ट चित्रें काढणारीं अशीं अनेक उदाहरणें अनेक देशांत आढळून येतात. त्यावरून असें मानणें प्राप्त होतें कीं त्या जीवांच्या ठिकाणीं हे संस्कार पूर्वजन्मार्जितच असले पाहिजेत. ह्या गोष्टी पाहून भारतीय मानसशास्त्रज्ञांनीं मानसशास्त्राविषयीं असा अधिक सिद्धान्त मांडला आहे कीं जीवात्म्याच्या चित्तांत प्रसुतावस्थेंत जसे त्याच्या बालपणाचे संस्कार असतात, किंवा त्याच्या पूर्वपिढ्यांचे संस्कार असतात, तसेच त्याच्या पूर्वजन्मांतील संस्कारही असतात.

१०. चित्ताच्या क्षिप्तादि पांच भूमिकांचा तुलनात्मक विचार

जागृति आणि स्वप्न ह्या दोन अवस्थांत जाणीवरूपी प्रज्ञेचे जे व्यापार घडत असतात त्यांसंबंधींचें जें विवेचन पाश्चात्यांच्या मानसशास्त्रांत झालें आहे, त्याचें

मूलग्राही यथार्थदर्शन जेम्स्, मॅक्डुगल ह्यांच्यासारख्यांच्या ग्रंथांतून विस्तृतपणें दृष्टीस पडतें. त्याचप्रमाणें बालांचें मानसशास्त्र, सामाजिक मानसशास्त्र, शैक्षणिक मानसशास्त्र, इत्यादि भिन्न नांवांखालीं निरनिराळीं वयें व अवस्था ह्यांतील वैयक्तिक व सामाजिक मनोधर्माविषयीं अतिसूक्ष्म विवेचन अनेक पाश्चात्य ग्रंथकारांकडून झालें असून तें वाचनीय व अभ्यसनीय झालें आहे. पाश्चात्यांचीं मनें प्रायः रजोगुणी, बहिर्मुख व भोगप्रवण असल्यामुळें त्यांच्या मनोभूमिकेंत अनेक गुंतागुंतींचीं बीजें असतात. हीं सर्व उकलून त्यांतील निरनिराळ्या भावांच्या व्याख्या निश्चित करून त्यांचें स्वरूप सांगणें, इत्यादि गोष्टी पाश्चात्यांच्या मानसशास्त्रांत सविस्तर सांगितल्या आहेत. मानसशास्त्रांतील ह्या प्रकारच्या मनोव्यापारांचें इतकें सूक्ष्म, सविस्तर व प्रयोगसिद्ध विवेचन भारतीय मानसशास्त्रांत संकलितपणें सांपडत नाहीं. श्रुति, स्मृति, पुराणें आणि सांख्य, योग, वेदान्त हीं शास्त्रें इत्यादिकांत हें विवेचन विखुरलेलें आढळतें. तें सर्व एकत्रित करून त्यासंबंधीं पाश्चात्यांप्रमाणें ग्रंथरचना करण्यास आपल्याकडे भरपूर वाव आहे, पण इकडे अद्यापि आपल्या विद्वानांचें लक्ष गेलेलें नाहीं; आणि अशा ग्रंथांना मागणी असण्याइतकी मनाची उच्च पातळी इकडील सर्वसामान्य वाचकांना अद्यापि लाभलेली नाहीं. जागृतावस्थेंतील मनोव्यापारांचें विवेचन करणाऱ्या ह्या भागाला पाश्चिमात्य मानसशास्त्रांत सामान्य मानसशास्त्र (Normal Psychology) असें नांव देतां येईल. पौरस्त्य मानसशास्त्रांत ह्या भागाला क्षिप्तावस्थाविषयक मानसशास्त्र असें नांव आहे. ह्या अवस्थेला क्षिप्त असें म्हणण्याचें कारण ह्या अवस्थेंत मन इंद्रियद्वारा बाह्य वस्तूकडे जणूं फेकलें जातें, तेथें तें बाह्य वस्तूला व्यापतें व मग हें अमूक आहे, अशी जाणीव होत असते.

मातुर्मानाभिनिष्पत्तिर्निष्पन्नं मेयमेति तत् ।
मेयाभिसंगतं तच्च मेयाभत्वं प्रपद्यते ॥

असा प्रकार ह्या अवस्थेंत घडत असल्यामुळें ह्या मनोवस्थेला क्षिप्तावस्था अशी संज्ञा पौरस्त्य मानसशास्त्रकारांनीं दिली आहे. मनाच्या ह्या क्षिप्त किंवा सामान्य अवस्थेपेक्षां वेगळ्या अशा आणखी दोन अवस्था नित्याच्या व्यवहारांत आढळतात. त्या मूढावस्था व विक्षिप्तावस्था ह्या नांवांनीं पौरस्त्य शास्त्रकारांनीं वर्णिल्या आहेत. मन तमोगुणानें ग्रस्त होऊन त्याच्या ठिकाणीं झोप, तंद्रा, मूर्च्छा, मोहनिद्रा (Hypnotic trance), भ्रम, वेड, इत्यादि विकृति दृग्गोचर होतात. म्हणून अशा विकृत मनोवस्थेला मूढावस्था असें आपल्याकडील शास्त्रज्ञांनीं म्हटलें आहे. पाश्चात्यांनीं मानसशास्त्राच्या एतद्विषयक शाखेला विकृतिविषयक मानसशास्त्र (Abnormal Psychology) असें नांव दिलें आहे. पण ह्या प्रकारच्या मानसशास्त्राला (Subnormal Psychology) हें नांव अधिक यथार्थ झालें असतें. तिसऱ्या विक्षिप्त अवस्थेंत मनाच्या कांहीं विशेष शक्ति उत्तेजित झालेल्या आढळतात. दूरचें दिसणें, डोळे बांधून

गर्दीतून सायकल अथवा मोटार भरधाव सोडणें, वसल्या ठिकाणाहून अतिदूरचें ऐकूं येणें, इत्यादि चमत्कारिक सामर्थ्यें कित्येकदां, कांहींच्या ठिकाणीं, दृष्टीस पडतात. डोळे बांधून लंडनच्या गर्दीच्या रस्त्यांतून भरधाव सायकल नेल्याचें सचित्र वर्णन आठदहा वर्षांपूर्वी एका इंग्रजी मासिकांत आलें होतें. शिवाजीमहाराज निद्रावश असतां चाळीस मैलांवरील त्यांच्या स्वामित्वाखालच्या बंदरांतील दारूगोळा शत्रूंनीं फितुरीनें पेटवून दिल्याचा धडाका त्यास एकट्यास रायगडावर ऐकूं आला व त्या धक्क्यानें ते खडबडून उठले, अशी इतिहासांत नोंद आहे. अशा प्रकारच्या उत्तेजित अवस्थेची मीमांसा विक्षिप्तावस्थाविषयक मानसशास्त्रांत पौरस्त्यांनीं केली आहे. पाश्चात्यांनीं ह्याची अगदीं थोडी, केवळ उल्लेखमात्र मीमांसा केली आहे. पण तिचा समावेश मात्र त्यांनीं वरील विकृतिविषयक मानसशास्त्रामध्येंच केला आहे. ह्या तीन अवस्थांपलीकडे मनाच्या एकाग्र आणि विरुद्ध अशा आणखी दोन अवस्था आहेत. ह्यांतील एकाग्रावस्थेचें लक्षण 'शांतोदितौ तुल्यप्रत्ययौ चित्तस्यैकाग्रता परिणामः' असें पौरस्त्य मानसशास्त्रकारांनीं बांधलें आहे. चित्त हें सदोदित वृत्तिरूपांत परिणाम पावणारें आहे. शांत झालेली वृत्ति आणि पुढल्या क्षणीं उदित होणारी वृत्ति ह्या दोहोंत जर तुल्यप्रत्यय म्हणजे एकच अनुभव असेल तर ती एकाग्रता होय. पाण्यांत सतत लाटा उत्पन्न होत असतील, तर त्या पाण्यांत कशाचेंच प्रतिबिम्ब स्थिर दिसणार नाहीं; पण तें जर स्थिर राहील तर त्यांत वस्तूंचें प्रतिबिम्ब दिसूं शकेल. असाच कांहीं प्रकार एकाग्रावस्थेंत होत असतो. चित्तांत क्षणाक्षणाला भिन्न प्रत्यय येणें हीच त्याची चंचलता होय. एकच प्रत्यय अनेक क्षणांपर्यंत टिकेल तर तितक्या क्षणांपुरती मनाची एकाग्रता झाली. अशा एकाग्रतेला 'प्रशांत-वाहिता' प्राप्त झाली, म्हणजे पाण्याच्या संथ प्रवाहाप्रमाणें एकच प्रत्यय अखंडपणें दीर्घकाल टिकवितां येऊं लागला म्हणजे तेथें एक प्रकारचा अननुभूत आनंदाचा अनुभव येऊं लागतो. त्याचप्रमाणें एकाग्रतेनें मनाचें सामर्थ्य वाढतें. तें ज्या मानानें वाढेल त्या मानानें त्या मनाच्या ठिकाणीं लहानमोठ्या सिद्धींचें सामर्थ्य प्रकट होऊं लागतें. ह्या एकाग्रतेचा अभ्यास कोणत्या साधनांनीं सुकर होतो व अभ्यासबलानें कोणकोणत्या सिद्धि कसकशा प्रकट होतात ह्याचा शास्त्रशुद्ध विचार भारतीय ऋषिमुनींनीं 'एकाग्रभूमिका' विषयक मानसशास्त्रांत केला आहे. पाश्चात्यांच्या परिभाषेंत ह्याला उच्च मानसशास्त्र (Higher Psychology) असें नांव देतां येईल. पाश्चात्यांनीं ह्या भूमिकेसंबंधीं व्यवस्थित लेखन केलेलें आढळत नाहीं आणि हें लेखन आणखी कित्येक वर्षें त्यांच्या हातून होईल असा संभव दिसत नाहीं. ह्याचें कारण असें कीं बौद्धिक पातळीवरूनच केवळ मानसशास्त्राचा विचार करावयाचा अशा अवस्थेंत पाश्चात्य राष्ट्रें अजून आहेत. स्वतःचें अंतःकरण शुद्ध करून तशा विशुद्ध अंतःकरणानें स्वतःच्या

मनोधर्मांचा अभ्यास करणे आवश्यक आहे हा विचार त्यांच्या बुद्धीच्या टप्प्यांत अजून विशेषसा आला नाहीं. ह्यामुळें बौद्धिक सामर्थ्याच्या बळावर त्यांनीं सामान्य मानसशास्त्रावर किंवा विकृतिविषयक मानसशास्त्रावर जसें चिकित्सक, प्रयोगासिद्ध आणि विस्तृत लेखन केलें आहे, तसें ह्या उच्च मानसशास्त्रासंबंधींचें लेखन ते अद्यापि करूं शकले नाहींत. असलें लेखन करूं शकतील असे शोपेनहॉर, जिराल्डहर्ड्, थोरो, रोमां रोलाँ ह्यांच्यासारखे सात्विक वृत्तीचे विद्वान लोक म्हणजे भांगेंत तुळस ह्या म्हणीप्रमाणें अपवादात्मक होत. इतर सर्व शास्त्रज्ञ बौद्धिक बळावर मानसशास्त्राचा जेवढा प्रदेश आक्रमितां येईल तेवढा प्रशंसनीयपणें आक्रमीत आहेत. एकाग्रभूमिकेच्या पुढची निरुद्ध भूमि. चितांतील बहिर्मुखता निर्बळ झाली आणि तें अंतर्मुख झालें म्हणजे चित्तांत वृत्ति उठेनाशा होतात. अशा रीतीनें चित्त वृत्तिशून्य होऊन आत्माकार होणें ही चित्ताची निरुद्ध भूमि होय. ह्या निरुद्ध भूमीवर असंप्रज्ञात समाधि सिद्ध होऊन चित्तांत आत्मसाक्षात्कार टळटळीतपणें उमटतो. ही अवस्था म्हणजेच कैवल्यानुभव होय. ह्या समाधींतून योगी देहभानावर येऊन प्राप्त जगद्व्यवहार करूं लागला तर ती त्याची जीवन्मुक्तावस्था होय. अशा अवस्थेंतील मनाची चिकित्सा करणाऱ्या मानसशास्त्राला पाश्चात्यांच्या परिभाषेंत आध्यात्मिक मानसशास्त्र (Meta-Psychology) असें म्हणतां येईल. पाश्चात्यांच्या मानसशास्त्रांतील ह्या अध्यात्मिक मानसशास्त्राचें बरेंचसें वर्णन – चिकित्सा नव्हे – गूढवादावरील (Mysticism) ग्रंथांत आढळतें. पण त्याला शास्त्रीय उपपत्तीची जोड त्यांना अद्यापि देतां आली नाहीं. आपल्याकडे एकाग्र आणि निरुद्ध ह्या भूमिकांचें शास्त्रशुद्ध व स्वानुभवयुक्त विवेचन पातञ्जलयोगशास्त्रांत प्रामुख्यानें केलेलें आढळतें. अशा रीतीनें भारतीय मानसशास्त्रांत (१) क्षिप्त (२) मूढ (३) विक्षिप्त (४) एकाग्र आणि (५) निरुद्ध ह्या पांच भूमिकांचा विचार झालेला आहे. ह्या भूमिकांविषयक मानसशास्त्रांतील शाखांना (१) नॉर्मल (२) सब्-नॉर्मल (३) ॲबूनॉर्मल (४) हायर आणि (५) मेटासायकॉलजी अशीं नांवें पाश्चात्य मानसशास्त्रानुसार देतां येतील. तुलनेनें पाहातां ह्यांतील पहिल्या प्रकाराविषयींचें पाश्चात्यांचें लेखन पौरस्त्यांच्या लेखनापेक्षां पुष्कळच अधिक विवेचक, विस्तृत व समर्पक आहे. दोन व तीन ह्या प्रकारांचें पाश्चात्यांचें विवेचन अधिक चिकित्सापूर्वक केलेलें आणि विस्तृत आहे, तर पौरस्त्यांचें अधिक मूलग्राही व सोपपत्तिक आहे आणि चार व पांच ह्या प्रकारांचें विवेचन पाश्चात्यांनीं अत्यल्प व चांचपडत केलेलें आहे, तर पौरस्त्यांचें विवेचक समर्पक, सोपपत्तिक व अनुभवाधिष्ठित आहे.

पाश्चात्यांचें मानसशास्त्र कालतः अगदीं अलीकडचें असल्यानें त्याला अर्वाचीन म्हटलें तर कित्येक हजार वर्षांपूर्वी निश्चित स्वरूपावस्थेस पोंचलेलें

पौरस्त्यांचें मानसशास्त्र प्राचीन मानसशास्त्र ह्या नांवानें संबोधितां येईल. वर सांगितलेंच आहे कीं ह्या दोन्ही मानसशास्त्रांकडे नुसता दृष्टिक्षेप केला तरी एक गोष्ट अगदीं ढळढळीतपणें दृष्टींत भरते. ती ही कीं पाश्चात्यांच्या मानसशास्त्रांतील क्षिप्त, मूढ व विक्षिप्त ह्या अवस्थांसंबंधींचें लिखाण पृष्ठसंख्येच्या दृष्टीनें भारतीय मानसशास्त्रांतील एतद्विषयक लिखाणापेक्षां फारच विस्तृत आहे. एकट्या अमेरिकेंत 'अमेरिकन् सायकॉलॉजिकल असोसिएशनचे' दोन हजारांपेक्षां अधिक सभासद आहेत आणि इंग्लंडमधील ब्रिटिश सायकॉलॉजिकल सोसायटीचे एक हजारापेक्षां अधिक सभासद आहेत. ह्या संख्येंत ह्या दोन देशांतील मानसशास्त्रविषयक इतर संस्थांचे संशोधक आणि फ्रान्स, जर्मनी, रशिया, ऑस्ट्रिया, इत्यादि अनेक देशांतील असलें संशोधन करणाऱ्या अनेक संस्थांचे संशोधक ह्यांचा समावेश केला म्हणजे मानसशास्त्राचा प्रदेश आक्रमण करण्याच्या कामीं त्या शास्त्रज्ञांचें केवढें प्रचंड सैन्य गुंतलें आहे ह्याची कल्पना येते. इतक्या बहुसंख्य शास्त्रज्ञांनीं ह्या शास्त्रासंबंधीं केलेलें लेखन किती अवाढव्य असेल हें सहज अजमावतां येईल. 'बिहेव्हिआरिझम्'चा पुरस्कर्ता प्रा. वॉटसन् लिहितो कीं "इंद्रियांना अगोचर असलेली जाणीव ही वस्तु काय आहे ह्याचा सूक्ष्म छडा लावण्यासाठीं अक्षरशः लक्षावधि पृष्ठें छापून प्रसिद्ध झालीं आहेत!" एका मुद्द्यावर जर एवढा ग्रंथविस्तार, तर मानसशास्त्रांतर्गत अनेक मुद्द्यांसंबंधीं केवढा अफाट ग्रंथसागर पाश्चात्य मानसशास्त्रज्ञांच्या अविरत प्रयत्नांनीं निर्माण झाला असेल ह्याची कल्पना येते. पण इतक्या बहुसंख्य शास्त्रज्ञांनीं लिहिलेलें इतकें अपरंपार वाङ्मय असूनही सांप्रतचें मानसशास्त्र पूर्वीच्या कोणत्याही काळांतील अवस्थेपेक्षां अधिक शोचनीय अवस्थेंत असल्याचें मॅक्डुगल हा ग्रंथकार स्वानुभवावरून सांगतो. तेव्हां पाश्चात्यांची बुद्धीच आजला तरी ह्या कामाला असमर्थ आहे हा त्याचा अभिप्राय मान्य करण्याजोगा नाहीं असें कोण म्हणूं शकेल! पौरस्त्यांच्याकडे पाहिल्या क्षिप्त, मूढ आणि विक्षिप्त ह्या तीन अवस्थांविषयींचें वाङ्मय अत्यल्प असलें तरी पुढील एकाग्र व निरुद्ध ह्या दोन अवस्थांचें वाङ्मय शास्त्रशुद्ध आणि अनुभवाधिष्ठित असल्यामुळें ती उणीव भरून तर आली आहेच, पण ह्या शेवटच्या दोन अवस्थांतील मानसशास्त्राविषयक सिद्धान्त जर जनतेच्या दैनंदिन आचरणांत उतरतील, तर त्यांचीं मनें विशुद्ध व सुसंस्कृत होऊन पहिल्या तीन अवस्थांचा विचार करण्याचा फारसा प्रसंगच उरणार नाहीं!

११. उभय मानसशास्त्रांतील सहजप्रवृत्ति किंवा सहज प्रेरणा [Instincts]

पाश्चात्यांच्या बुद्धीच्या आटोक्यांत पुनर्जन्माची उपपत्ति पूर्णपणें आलेली नाहीं. ह्यामुळें सांप्रतच्या पाश्चात्य मानसशास्त्रज्ञांत सहज-प्रेरणा किंवा सहज-

प्रवृत्तिसंबंधीं बराच गोंधळ दिसून येतो. म्हणजे सहज-प्रवृत्ति कोणत्या आणि किती ह्याविषयीं त्या शास्त्रज्ञांत पुष्कळच मतभेद आढळून येतात. वास्तविक पाहतां सहज-प्रवृत्तींचें लक्षण, (१) सर्वांच्या ठिकाणीं आणि (२) सर्वकाळीं दिसून येतात, त्याच सहज-प्रवृत्ति होत, असें मान्य करावयास पाहिजे. पाश्चात्यांनीं ज्या अनेक सहज-प्रवृत्ति म्हणून सांगितल्या आहेत, त्यांतील पुष्कळ प्रवृत्तींना वरील दोन लक्षणें लागू पडत नाहींत. कांहीं लोकांच्या ठिकाणीं कांहीं प्रसंगीं कांहीं प्रवृत्ति आढळून येतात, एवढ्यावरून त्या नित्यसिद्ध सहज-प्रेरणा (Instincts) असें ते शास्त्रज्ञ मानतात. पण वास्तविक पाहतां त्या प्रवृत्ति इतर कांहीं जणांत जर दिसून न आल्या तर त्यांना सहज-प्रवृत्ति कसें म्हणावयाचें ? पतंजलींनीं सांगितलेल्या प्रतिपक्षभावनाच्या अभ्यासानें ज्या प्रवृत्ति बदलतां येतात त्या सहज-प्रवृत्ति नव्हतच, असें पतंजलींचें मत आहे व तें विचारालाही पटतें. कांहींच्या ठिकाणीं कांहीं प्रवृत्ति आहेत आणि कांहींच्या ठिकाणीं त्या नाहींत ह्या गोष्टीवरून पुनर्जन्माची उपपत्ति मान्य करण्यावांचून गत्यंतरच उरत नाहीं ; पण पाश्चात्य मानसशास्त्रज्ञ अजून पुनर्जन्माची उपपत्ति शास्त्रीय दृष्ट्या मान्य करण्याच्या टप्प्यापर्यंत आलेच नाहींत व म्हणून त्यांच्यांतील सहज-प्रवृत्तिसंबंधींचा गोंधळ, ही उपपत्ति त्यांस मान्य होईपर्यंत असाच चालणार आहे हें उघडच आहे. हा गोंधळ कसा आहे ह्याचें थोडें दिग्दर्शन येथें करूं.

पाश्चात्य शास्त्रज्ञांत सहज-प्रवृत्तींविषयीं परस्परविरोधी दोन पक्ष आहेत. पुष्कळ शास्त्रज्ञ मानवी मनांत 'सहज-प्रवृत्ति' म्हणून कांहीं आहेत असें मानतात, तर कांहीं थोडे शास्त्रज्ञ ह्या सहज-प्रवृत्ति नसून विशिष्ट परिस्थितीमुळें बनलेल्या त्या संवयी किंवा सामाजिक चालीरीति आहेत असें मानतात. ह्या दुसऱ्या पक्षाचा पुरस्कर्ता चार्ल्स् फॉक्स आपल्या The Mind And Its Body ह्या ग्रंथांत म्हणतो कीं "If it can be shown that so-called instinctive human activity is invariably dependant on some particular social environment, there would seem to be no room for separate independant instincts. I maintain that this can be shown in the case of every activity which is denominated instinctive. If, therefore, the course of action pursued is entirely a matter of social custom, what is the use of speaking of instincts ?" चार्ल्स् फॉक्सच्या ह्या वरील विधानाची सत्यता पटण्याकरितां पाश्चात्य मानसशास्त्रज्ञांनीं ज्या सहज-प्रेरणा म्हणून मानल्या आहेत त्यांतील अगदीं ढोबळ अशा दोन सहज-प्रेरणांचा विचार येथें करूं. त्यासंबंधांत एक मुख्य गोष्ट अशी लक्षांत येते कीं इतर बाबतींप्रमाणें ह्या बाबतींतही तज्ज्ञांमध्यें एकमत नाहीं. प्रा. थॉर्नडाईक ह्यानें आपल्या शिक्षणविषयक मानसशास्त्रांत प्राण्यांच्याकडून ज्या ज्या म्हणून सहजपणें क्रिया घडतात त्या सर्वांचा समावेश सहज-प्रवृत्तींत करून त्यावर आठ प्रकरणें

लिहिलीं आहेत, तर काम आणि क्षुधा ह्या दोनच प्रधान सहज-प्रवृत्ति आहेत व त्याच बाकीच्या गौण सहज-प्रवृत्तींच्या बुडाशीं असतात असें म्हणणारेही कांहीं आहेत. स्वतः मॅक्डुगल ह्या सुप्रसिद्ध ग्रंथकारानें चाळीस वर्षांपूर्वी प्रसिद्ध झालेल्या आपल्या Social Psychology ह्या ग्रंथांत मुख्य सहज-प्रवृत्ति सात सांगितल्या आहेत, तर त्यानंतर कित्येक वर्षांनीं लिहिलेल्या Outline of Psychology ह्या ग्रंथांत तोच ग्रंथकार ह्या प्रवृत्ति चौदा आहेत असें सांगतो. तसेंच, मनुष्यांच्या सहज-प्रवृत्ति आणि मनुष्येतर प्राण्यांच्या सहज-प्रवृत्ति ह्यांचें निरीक्षण केलें असतां असें दिसून येतें कीं त्यांच्यांत महत्त्वाचे अनेक भेद आहेत. सहज-प्रवृत्ति म्हटल्या तर सर्वांमध्यें त्या सारख्या पाहिजेत. पण ह्यावर पाश्चात्य मानसशास्त्रज्ञ असें म्हणतात कीं मनुष्यांच्या सहज-प्रवृत्ति आणि इतर प्राण्यांच्या सहज-प्रवृत्ति ह्यांत मुळीं भेदच आहे. ह्यावर मग असेंही म्हणतां येतें कीं असा भेद मनुष्यामनुष्यांतही आहे. उदाहरणार्थ कांहीं माणसें नाग, साप, वगैरे प्राण्यांना पाहतांच अतिशय घाबरून जाऊन त्यांच्यापासून दूर पळतात, तर ह्या प्राण्यांना पाहतांच मोठ्या ईर्ष्येनें त्यांच्यावर झडप घालून त्यांना मारणारीं माणसेंही दृष्टीस पडतात. येथें एकाच बाह्यपरिस्थितींत एकाच्या ठिकाणीं भीति ही जर सहज-प्रवृत्ति मानली, तर दुसऱ्याच्या ठिकाणीं धैर्य ही सहज-प्रवृत्ति होय. हाच विचार जास्त लांबविला म्हणजे प्रत्येक मनुष्याच्या सहज-प्रवृत्ति दुसऱ्याहून भिन्न आहेत, असेंही म्हणतां येईल. म्हणजे त्यांना सहज-प्रवृत्ति म्हणण्यांत कांहींच अर्थ नाहीं असें तात्पर्य निघतें.

पाश्चात्य मानसशास्त्रज्ञांनीं बहुमतानें ज्या सहज-प्रवृत्ति मानल्या आहेत, त्यांतील बहुतेकांच्याविषयीं असें म्हणतां येतें कीं त्या कांहींच्या ठिकाणीं आहेत म्हणून जितक्या अर्थानें सहज-प्रवृत्ति म्हणतां येतील, तितक्याच अर्थानें त्या इतर कांहींच्या ठिकाणीं नाहींत म्हणून सहज-प्रवृत्ति नाहींत असेंही म्हणतां येईल. ह्या सर्व सहज-प्रवृत्तींची अशा रीतीनें चर्चा करण्यास स्थलावकाश नसल्यामुळें त्यांतील महत्त्वाच्या एकदोन सहज-प्रवृत्ति आपण येथे चर्चेस घेऊं. संग्रहाची प्रवृत्ति (Acquisitive or Collective instinct) ही अशा प्रकारची सहज-प्रवृत्ति मानली जाते. C. F. Burk ह्या बाईनें ह्या सहज-प्रवृत्तीचें अस्तित्व सिद्ध होतें कीं नाहीं हें पाहाण्याकरतां सहाशें मुलगे आणि सहाशें मुली ह्यांचें परीक्षण केलें. त्यांत तिला असें आढळून आलें कीं शेंकडा ९० मुलगे आणि शेंकडा ९१ मुली ह्यांच्यामध्यें संग्रह करण्याची प्रवृत्ति असते. हे आंकडे प्रसिद्ध झाल्यावर हें उदाहरण संग्रहाची सहज-प्रवृत्ति असते ह्याचें द्योतक म्हणून अनेकवार देण्यांत येऊं लागलें. पण येथें मुद्दा असा कीं ही जर सहज-प्रवृत्ति आहे तर ती १० टक्के मुलगे आणि ९ टक्के मुली ह्यांत कां नाहीं ? तसेंच, वरील बाईच्या निरीक्षणांत असें आढळून आलें होतें कीं ही प्रवृत्ति मुलांच्यांत साधारण अकरा बारा वर्षांपासून विशेष दृग्गोचर होते व ती तरुणपणची वाढ सुरू होईपर्यंत टिकते व नंतर कमी होते.

तेव्हां ह्या वयाच्या पूर्वी आणि तरुणपणानंतर जर ही प्रवृत्ति राहात नाहीं असें दिसतें तर हिला सहज-प्रवृत्ति कसें म्हणावयाचें ?

पण ह्या संग्रहाच्या सहज-प्रवृत्तीसंबंधीं पुढें आणखी एक प्रयोग झाला. त्यावरून तर अशी प्रवृत्ति मुळीं नाहींच असेंही सिद्ध होऊं लागलें. सन १९२७ मध्यें अमेरिकेंत नऊ वयापासून बावीस वयापर्यंतच्या विद्यार्थ्यांत ही संग्रह-प्रवृत्ति कितपत आढळून येते हें पाहाण्याकरितां पांच हजार विद्यार्थ्यांचें निरीक्षण करण्यांत आलें. स्टॅम्प्स, पक्ष्यांचीं अंडीं, नाणीं, इत्यादि कोणत्याही वस्तूंचा संग्रह ह्या वयार्चीं मुलें किती प्रमाणांत करतात, ह्याची आंकडेवारी काढण्यात आली. वर उल्लेखिलेल्या वर्क वाईच्या निरीक्षणांत जी वस्तुस्थिति आढळून आली, त्याच्या अगदीं उलट वस्तुस्थिति ह्या वेळीं आढळून आली. संग्रहाची प्रवृत्ति अधिकांत अधिक शेंकडा चारा मुलांतच केवळ आढळून आली. ह्या विसंगतीचें स्पष्टीकरण चार्ल्स् फॉक्स आपल्या वर उल्लेखिलेल्या ग्रंथांत येणेंप्रमाणें करतो : " The explanation of this astonishing discrepancy seems to be that environmental conditions have changed in the intervening period. Present-day conditions offer opportunities, to use leisure, that are more attractive to the young such as, theatres, moving pictures, wireless, dancing, etc. " असें स्पष्टीकरण करून तो शेवटीं म्हणतो, " We may reasonably conclude that the collective instinct is entirely an environmental affair, and not a natural endowment."

आतां पुष्कळांना संमत असलेल्या मॅक्डुगलच्या चौदा सहज-प्रवृत्तींपैकीं वात्सल्य (Parental Instinct) ही सहज-प्रवृत्ति विचारार्थ घेऊं. काम व क्षुधा ह्या अतिबलवत्तर प्रवृत्तींच्या खालोखाल सर्वांत अधिक सहजता ह्या प्रवृत्तीला असावयास पाहिजे, कारण वत्स म्हणजे संतान, ह्याच्या निर्मितीला स्त्री-पुरुष-शरीरांत स्वतंत्र इंद्रिय-रचना आहे आणि मूल जन्मल्यावर त्याच्या ठिकाणीं दन्तोद्भव होऊन तें अन्न खाऊं लागण्यास समर्थ होईपर्यंत त्याचें पोषण करण्यास निसर्गानें मातेच्या ठिकाणीं केवळ त्याच कामासाठीं विकास पावलेलीं इंद्रियें निर्माण केलेलीं आहेत. तेव्हां वात्सल्य ही प्रवृत्ति तरी पृथ्वीवरील सर्व समाजांत इतर सर्व सहज-प्रवृत्तींपेक्षां अधिक नैसर्गिक म्हणजे सहज व बलवती असावयास पाहिजे असें प्रथमदर्शनीं वाटतें, पण कित्येक समाजांत ही वस्तुस्थिति अगदीं उलट आहे. गर्भहत्या व बालहत्या ह्या वात्सल्याच्या अत्यंत विरोधी अशा प्रवृत्ति आहेत. पण त्या अनेक समाजांत असल्याचें आढळतें. टास्मानिया, ऑस्ट्रेलिया ह्या देशांतील मूळच्या लोकांत बालहत्या सर्वत्र रूढ होती. उत्तर-ध्रुवाकडील थंड प्रदेशांत राहाणाऱ्या एस्किमो लोकांत ही चाल होतीच. न्यूझीलंड, पॉलिनेशिया ह्या देशांतही ही चाल होती. सोसायटी आयलण्डस् ह्या

द्वीपसमूहांत तर जन्मणाऱ्या बालकांतील जवळजवळ दोन-तृतीयांश बालकांना प्रत्यक्ष आईबापांकडून ठार करण्यांत येत असे. रानटी लोकांतच ही बालहत्येची चाल होती असें नव्हे. तर सुधारलेल्या राष्ट्रांतही ही चाल होतीच. ग्रीस देशांत ही चाल अगदीं सार्वत्रिक व शिष्टमान्य होती. अशक्त अगर विकल मुलें भावी कालांत उत्तम लढवय्ये होऊं शकणार नाहींत म्हणून तीं पित्यांकडून रानावनात अगर डोंगरकड्यांवर टाकून देण्यांत येत असत. लायकर्गस व सोलन अशा तद्देशीय स्मृतिकारांनीं ह्या चालींना कायद्याचे आधार दिलेले होते आणि प्लेटो, ॲरिस्टॉटल ह्या तत्त्वज्ञांनीं रेखाटलेल्या आदर्श राज्यशासनसंस्थेंत असल्या प्रकारांना मान्यता दिलेली आहे. रोममध्यें मातांकडून मुलांची हत्या होत असे व हा प्रकार अगदीं नैसर्गिक म्हणून मानण्यांत येत असे. प्राचीनकाळीं अरब लोकांत सुद्धा ही चाल होतीच.

अलीकडच्या काळांत सुधारलेल्या पाश्चात्य समाजांतून बालहत्येची प्रवृत्ति बरीच कमी झालेली आढळते हें खरें, पण त्याचें मुख्य कारण त्याऐवजीं गर्भावस्थेंतच त्यांचा निकाल लावण्याची प्रवृत्ति भयंकर प्रमाणांत वाढत आहे हें होय. इंग्लंड, फ्रान्स, जर्मनी, रशिया, इटली, अमेरिका, इत्यादि देशांतील गर्भहत्येचे गुन्हे वर्षोंवर्षीं कसे वाढत आहेत हें पाहिलें, म्हणजे वात्सल्यभाव सुधारलेल्या देशांतून नाहींसाच होणार आहे कीं काय अशी शंका येऊं लागते. बर्ट्रँड रसेल्ड् आपल्या 'मॅरेज अँड मॉरल्स' ह्या ग्रंथांत ह्यासंबंधांत जर्मनी व इंग्लंड ह्या देशांविषयीं येणेंप्रमाणें माहिती नमूद करितो : "According to Julius Wolf, abortion plays a larger part than contraceptives in accounting for the fall of the death-rate in Germany. He estimates that there are 600000 artificial abortions annually in Germany at the present day. (हिटलरच्या अमदानींत व नंतर ह्या आंकड्यांत पुष्कळ घट झाली असावी असें अनुमान आहे — लेखक.) It is more difficult to arrive at an estimate for Great Britain owing to the fact that mis-carriages are not registered, but there is reason to think that the facts are not so very different from those in Germany." बर्ट्रँड रसेल हा मोठा चौकस बुद्धीचा लेखक म्हणून प्रसिद्ध आहे. ह्यामुळें 'जर्मनींत दरवर्षीं सुमारें सहा लक्ष गर्भपात होतात व ग्रेट ब्रिटनमध्येंही जवळ जवळ तशीच परिस्थिति आहे' ही त्याच्या ग्रंथांतील माहिती यथार्थ म्हणून मानण्यास हरकत नाहीं. आतां अमेरिका व फ्रान्स ह्या देशांत ह्यासंबंधीं काय वस्तुस्थिति आहे तें पाहूं.

आधुनिक साधनांनीं आणि उपायांनीं संततिनियमनाचा प्रचार सर्वत्र व्हावयास पाहिजे, ह्या मताच्या पुरस्कार व प्रचार करणाऱ्या मिसेस् सँगर (Mrs. Sanger)

ह्या बाईनें ' World Fellowship of Faiths ' ह्या संस्थेपुढें 'Woman of the Future' ह्या विषयावर जें भाषण केलें त्यांत ती संततिनियमनाचा पुरस्कार करणें कां अवश्य आहे हें सांगतांना अमेरिकेंत प्रतिवर्षी होणाऱ्या गर्भहत्यां-विषयीं पुढीलप्रमाणें माहिती देते :

" In America there are more criminal abortions performed than in any other country in the world. The national total of abortions has been estimated to top 20,00,000, per year. This total does not include the number brought about by drugs or by instruments used by pregnant woman herself. " Harijan, 25-1-36. गरोदर स्त्रियांनीं स्वतःच औषधांच्या वा उपकरणांच्या साहाय्यानें केलेले गर्भपात हिशेबांत न घेतांही अमेरिकेंतील सदोष गर्भपातांची संख्या प्रतिवर्षी वीस लक्ष इतकी असल्याचें ही बाई सांगते ! त्याचप्रमाणें Towards Moral Bankruptcy ह्या ग्रंथांत फ्रान्समध्यें प्रतिवर्षी दोन लक्ष पंचाहत्तर हजार ते तीन लक्ष पंचवीस हजार इतक्या गर्भहत्या होत असून हा आंकडा वर्षानुवर्ष वाढतच असतो, असें तो ग्रंथकार लिहितो आणि पुढें तो म्हणतो : ' In the wake of abortion come in infanticide and crimes that outrage nature. There is nothing special to say about the first, except that the crime has become more frequent in spite of all facilities offered to unmarried mothers and of the extension of anti-conceptionist practices and abortion. It no longer arouses the same reprobation among so-called respectable people and Juries usually return verdict of not guilty. ' "गर्भपाताच्या मागोमाग बालहत्या आणि जणूं निसर्गावरही अत्याचार करणारे इतर गुन्हे येतात. बालहत्येच्या बाबतींत विशेष सांगायचें म्हणजे असें कीं अविवाहित मातांना सर्व प्रकारच्या सवलती मिळत असतांनाही आणि संतति-नियमन व गर्भपात ह्यांचें क्षेत्र वाढलेलें असूनही बालहत्यांचे गुन्हे अधिकच होऊं लागले आहेत. प्रतिष्ठित समजल्या जाणाऱ्या समाजांतही असल्या गुन्ह्यांविषयीं पूर्वीसारखी घृणा कोणास वाटत नाहीं आणि असले गुन्हे न्यायालयांत गेले असतां गुन्हेगार निर्दोषी असल्याचा निर्णय न्यायाधिकाऱ्यांकडून देण्यांत येतो. " फ्रान्समध्यें अगदीं अलीकडच्या काळांत मातेनें जन्मास आलेल्या मुलाच्या तंगड्या धरून मुलाचें डोकें सूतिकागृहाच्या दगडी भिंतीवर आपटून त्याला ठार मारल्याचा खटला न्यायालयांत आला असतां विशिष्ट सामाजिक परिस्थितीनें गांजून गेल्यामुळें ह्या मातेनें हा गुन्हा केला असा निर्णय लागून त्या बाईला फार सौम्य शिक्षा दिल्याचा दाखला सांपडतो. गर्भहत्या किंवा बालहत्या ह्या गुन्ह्यांसंबंधीं प्रतिष्ठित गणल्या जाणाऱ्या लोकांनाही घृणा वाटेनाशी झाली असल्याचें हा ग्रंथकार स्पष्टपणें पुढें सांगत

आहे. अगदीं चालू घटकेला हीच जनमनःस्थिति असल्याचें एक उदाहरण नुकतेंच फ्री प्रेस जर्नलमध्यें आलें आहे. न्यूयॉर्कमधील ३ जून १९५० ची एक वातमी ह्या पत्रांत पुढीलप्रमाणें देण्यांत आली आहे.

MOTHER SHOOTS HER
OWN CHILD DEAD

New York, June 3-1950

'A four year old girl, whose mother – white wife of a Chinese waiter – shot her because other persons laugh at her original appearance, died at Believue Hospital to-day as the result of her wounds.'

' एका चिनी परिचारकाच्या गौरकाय पत्नीनें आपल्या मुलीवर – तिच्या मूळच्या रूपाला पाहून इतर लोक हसतात म्हणून – गोळी झाडली. ही चार वर्षांची मुलगी ह्या जखमांमुळें बिलीव्ह्यू हॉस्पिटलमध्यें मरण पावली.' मुलीच्या चिनी तोंडावळ्याला अमेरिकन लोक हसतात म्हणून तिला गोळी घालून ठार मारणाऱ्या ह्या गौरकाय राक्षसी स्त्रीच्या हृदयांत मातृभावोचित वात्सल्यभाव कितपत होता हें तिच्या ह्या दुष्टपणाच्या कृत्यावरून दिसतच आहे! पण ज्या तोंडावळ्याचा तिला पोटची पोर ठार करण्याइतका तिटकारा, त्याच तोंडावळ्याचा चिनी माणूस तिनें पति म्हणून स्वीकारला ह्यावरून तिचा पत्निभावही किती हीन पातळींत असला पाहिजे हें उघड होत आहे! मनूनीं अधमवृत्तीच्या असल्या स्त्रियांचें

नैता रूपं परीक्षन्ते नासां वयसि संस्थितिः ।
सुरूपं वा कुरूपं वा पुमानित्येव भुञ्जते ॥

असें जें वर्णन केलें आहे तें किती यथार्थ आहे हेंही असल्या उदाहरणावरून सिद्ध होतें!

अलीकडे बहुतेक सर्वच पाश्चात्य देशांत संततीच नको म्हणणारीं विवाहित जोडपीं अधिकाधिक दिसूं लागलीं आहेत आणि विवाहाच्या बंधनांत न पडतां तारुण्यसुलभ स्वैराचाराची हौस पुरविणाऱ्या अनेक तरुणी हातांत लटकत असलेल्या छोट्या बॅगमध्यें संततिनियमनाचीं उपकरणें घेऊन हिंडत असलेल्या दृष्टीस पडतात असा प्रवाद ऐकूं येतो. Towards Moral Bankruptcy, Revolt of Modern Youth, Companionate Marriage, इत्यादि ग्रंथांत तद्देशीय समाजशास्त्रज्ञांनीं जी अधिकृत माहिती म्हणून दिली आहे, ती लक्षांत घेतां वरील वर्णन अतिरंजित आहे असेंही म्हणतां येत नाहीं. न्यायाधीश लिंडसेनें आपल्या वरील दोन पुस्तकांत जी वस्तुस्थिति वर्णिली आहे तिच्या सत्यतेविषयीं प्रसिद्ध ग्रंथकार बर्ट्रँड रसेल हा अगदीं निःसंदिग्ध अशी साक्ष देतो कीं " As far as a casual observer can, I took pains to test

Judge Lindsey's assertions by questioning young men. I did not find them inclined to deny anything that he said as to the facts. It seems to be the case througout America that a very large percentage of girls, who subsequently marry, have sex-experience often with several lovers. "

— *Marriage and Morals*, P. 157

लिंडसेनें जी वस्तुस्थिति वर्णिली आणि जिच्या सत्यतेविषयीं बुद्धिप्रधान विचारसरणीवद्दल विख्यात असलेल्या बर्ट्रॅंड रसेलनें समक्ष खात्री करून घेतली, ती लक्षांत घेतां तरुण-तरुणींच्या असल्या विलासांतून संततीची अडगळ आपल्या गळ्यांत पड्डं नये म्हणून तरुणींना संततिनिमयन, गर्भहत्या किंवा बालहत्या ह्यांचा आश्रय करणें हाच एक मार्ग उरतो. ह्या सर्व परिस्थितीचा विचार केला तर असें म्हणणें प्राप्त होतें कीं पाश्चात्य देशांत वात्सल्य ही एक नैसर्गिक प्रवृत्ति (Instinct) आहे असें तर दिसून येत नाहींच, उलट सुसंस्कृत गणल्या जाणाऱ्या ह्या राष्ट्रांतील जनतेंतून वात्सल्यभाव नाहींसा झाल्यामुळें अपत्यसंगोपनाचें कार्य सामुदायिक रीत्या राज्यशासनसंस्थेला करावें लागणार कीं काय अशीही शंका तिकडील कांहीं समाजशास्त्रज्ञांना येऊं लागली आहे ! तात्पर्य, ही एकंदर परिस्थिति लक्षांत घेतां वात्सल्यभाव (Parental Instinct) ही एक नैसर्गिक प्रवृत्ति आहे असें केव्हांही म्हणतां येत नाहीं. वरील ग्रंथकार चार्ल्स् फॉक्स तर अधिक्षेपपूर्वक असें ठासून विचारतो कीं " If the practice (of abortion and infanticide) is thus nearly universal, then either the parental instinct is non-existent or too weak to overcome the most repulsive actions contrary to it ; or else, we are almost driven to the belief that, for the human species, infanticide and similar practices are instinctive ! "

अणि शेवटीं ह्या सर्व चर्चेंचा निष्कर्ष तो येणेंप्रमाणें काढतो : " We may conclude that so far from instincts having any impulsive power over us, they derive such force, as they have, entirely from the habits we cultivate ! "

चार्ल्स् फॉक्सनें वात्सल्य ही एक नैसर्गिक प्रवृत्ति नाहीं असें जरी आपल्या परीनें ठरविलें असलें, तरी ही प्रवृत्ति कांहीं जीवकोटींच्या ठिकाणीं अगदीं नैसर्गिक व उत्कटत्वानें नांदत असल्याचेंही दृष्टीस पडतें. प्रस्तुत लेखकाला सातारा शहराच्या नजीक असलेल्या यवतेश्वराच्या डोंगरांत हिंडत असतांना पक्ष्यांतही वात्सल्यभाव किती उत्कटपणें नांदत असतो ह्याचें एक विलक्षण उदाहरण पाहावयास सांपडलें. रानांत हिंडत असतांना त्याला एक-दोन पक्षी आर्तस्वरानें ओरडत असल्याचें ऐकूं आलें. त्यांच्या ओरडण्यांत इतकी आर्तता होती कीं त्यांच्यावर कांहींतरी संकट आलें आहे असें वाटल्यावरून

लेखक त्या आवाजाच्या अनुरोधाने तिकडे गेला, तों त्याला असें आढळून आलें कीं थोड्या अंतरांवरील एका झाडाच्या फांदीवर एक भला मोठा नाग पुढें पुढें सरकत आहे आणि पक्ष्यांचें एक जोडपें आर्ततेनें ओरडत व आळीपाळीनें त्या नागावर हल्ला चढवीत आहे. तें जोडपें त्या नागावर इतक्या त्वेषानें आणि त्वरेनें हल्ला करून आपल्या चोंचीनीं त्यास टोंचीत होतें कीं त्या नागाला पुढें जाण्याचें थांबवून त्या पांखरांचा प्रतिकार करावा लागत होता. हें युद्ध सुमारें अर्धा घटका चालून अन्तीं त्या नागाचा पराभव झाला व त्यानें खालीं उडी टाकली आणि तो रानांत इतरत्र निघून गेला. हें युद्ध काय कारणानें निर्माण झालें असावें अशी जिज्ञासा उत्पन्न झाल्यामुळें लेखक तिकडे जाऊन पाहातो तों नाग होता त्या ठिकाणापासून चारपांच हातांवर उंच त्या पक्ष्यांचें घरटें होतें व त्या घरट्यांत तें जोडपें बसलेलें आढळून आलें. पक्ष्यांच्या त्या जोडप्यानें त्या नागावर जो इतका तीव्रतेनें हल्ला केला तो आपल्या पिलांना खाण्यास चाललेल्या नागापासून पिलांचें रक्षण करण्यासाठीं केला हें पाहून लेखकास त्यांच्या वात्सल्यभावाविषयीं परम आश्चर्य वाटलें!

पांचसहा वर्षांपूर्वी बंगाल्यांत राजकीय कारणांमुळें जो कृत्रिम दुष्काळ पडला होता, त्यांत एक माता मृतावस्थेंत पडलेली असून तिचें जिवंत मूल तिच्या अंगाशीं स्तनपान करण्यासाठीं झटत असलेल्या प्रसंगाचें चित्र वर्तमान-पत्रांत आलें होतें. अन्नान्नदशा होऊन मरण्याचा प्रसंग आला असतांनासुद्धा आपल्या मुलाला उराशीं कवटाळणारी भारतांतील ही स्त्री म्हणजे वात्सल्य-भावाची जणूं साक्षात् मूर्तीच होती.

लेखकाच्या मातेचें उदाहरण तर वात्सल्यभावाचा एक अलौकिक नमुना होय. गरोदरपणींचे तीनचार महिने होईपर्यंतच नऊ महिन्यांनंतर जेवढें पोट दिसावयाचें तेवढें दिसूं लागल्यामुळें तज्ज्ञांकडून परीक्षा करून घेणें भाग झालें. तज्ज्ञांचा अभिप्राय असा पडला कीं पोटांत कांहीं रोग (tumour) असून तो मुलाबरोबरच वाढत आहे व वाढणार आहे. मुलाची आशा सोडली तर मूल व रोग दोहींचा आत्तांच निकाल लावतां येऊन आईचा जीव खास वांचेल. हें न केल्यास मूल व रोग वाढत जातील; गरोदरपणांत मोठें पोट झाल्यामुळें मातेला फार हाल सोसावे लागतील; प्रसूति होईल, मूल नीट जन्मास येईल पण आईच्या जिवाला मात्र धोका होईल. तज्ज्ञांच्या ह्या मतामुळें मातेचा जीव वांचावा म्हणून गर्भस्थ मुलाची हत्या करावयाची, का मुलाकरितां मातेचा बळी द्यावयाचा असा पेचप्रसंग निर्माण झाला. ह्या बिकट प्रसंगींही मातृभावांतील वात्सल्यप्रेरणेचा विजय झाला आणि मातेनें आपला निश्चित निर्णय दिला कीं " मूल नीट जन्माम येणार असेल तर माझ्या जिवाचें कांहींही झालें तरी चालेल. गरोदरपणचे हाल व मृत्यूचा धोका पत्करण्यास मी आनंदानें तयार

आहें. " योग्य काळीं माता प्रसूत झाली, मूल सुखरूप जन्मास आलेलें मातेनें पाहिलें, पण प्रसूतीनंतर अत्यल्पावधींत मातेनें इहलोकची यात्रा संपविली !

मानवेतर प्राणिकोटींत पाहिलें, तर वात्सल्यभाव त्यांच्यांत उत्कटत्वानें नांदत असल्याचें आढळून येतें. सुंदर आणि सोयीस्कर घरटीं बांधून त्यांत आपल्या पिलांचें रक्षण, पोषण आणि संवर्धन करणारे पक्षी सर्वत्र दृष्टीस पडतात. वसंत-ऋतूबरोबर सर्व जगभर संचार करणारा कोकिळपक्षी तेवढा ह्याला अपवादभूत दृष्टीस पडतो. पण त्याच्या ठिकाणींही वात्सल्यभाव आहे हें मान्य करावें लागतें ; कारण हा पक्षीसुद्धा स्वतःचीं घरटीं बांधून त्यांत आपल्या पिलांचें रक्षण-पोषण-संवर्धन इत्यादि करीत नसला तरी मोठ्या बुद्धिचातुर्यानें तो त्यांची योग्य तरतूद करूनच अन्यत्र गमन करीत असतो. कोकिळा आपलीं अंडीं वाटेल त्या पक्ष्याच्या घरट्यांत न घालतां कावळ्याच्या घरट्यांतच घालते. ह्यावरून इतकें स्पष्ट दिसतें कीं वर्णसादृश्यामुळें आपल्या पिलांचा वेगळेपणा मूर्ख कावळ्याला ओळखूं येणार नाहीं आणि म्हणून त्याच्याकडून त्याच्या पिलांबरोबरच आपल्या पिलांचेंही पोषण वगैरे होईल अशी योजना कोकिळपक्षी करीत असतो. त्याच्या ठिकाणीं वात्सल्यभाव आहे म्हणूनच तो ही सावधगिरी बाळगतो हें उघडच आहे. ह्याप्रमाणेंच हिंस्र पशूसुद्धा आपल्या पिलांचें रक्षण करण्यांत दक्ष असतात असें सर्वत्र दृष्टीस पडतें.

वात्सल्यभावाचीं अशीं अनेकानेक उदाहरणें पाहिल्यानंतर फॉक्सचें वरील म्हणणें सर्वांशीं यथार्थ आहे असें म्हणतां येत नाहीं. तेव्हां व्यक्तींत, समाजांत अगर जीवकोटींत वात्सल्यभाव उत्कटत्वानें प्रतीतीस येतो आणि तो भाव चित्तांत जवळ जवळ नाहीं किंवा असला तर अति दुर्बल स्थितींत आहे अशींही उदाहरणें वर दिलीं आहेत. असा परस्परविरोधी पुरावा असल्यावर वात्सल्यभावाला, ती एक नैसर्गिक सहज-प्रेरणा आहे असें पाश्चात्य मानसशास्त्रज्ञ म्हणत असले तरी पौरस्त्य शास्त्रज्ञांच्या मतें ह्या भावाला नैसर्गिक सहज-प्रेरणा म्हणतां येत नाहीं. पौरस्त्यांच्या मतें ह्या व असल्या इतर बाबींसंबंधीं जरा वेगळी उपपत्ति आहे. त्यांच्या मतें मानवी समाजांतच नव्हे, तर एकंदर जीवकोटींत सात्त्विक, राजस व तामस असे जीव असतात व त्यांच्या चित्तांत ह्या तीन गुणांच्या तारतम्यानुसार सात्त्विक, राजस व तामस भाव नांदत असतात. वात्सल्य हा एक सात्त्विक भाव आहे व तो मानवी समाजांतील सात्त्विक जीवांतच दिसून येतो, राजस व तामस जीवांत दिसून येत नाहीं. त्याचप्रमाणें पशुपक्ष्यादि प्राण्यांची संतानपरंपरा चालू राहावी म्हणून त्यांच्या ठिकाणींही वात्सल्यभाव निसर्गानें ठेविला आहे. अर्थात् त्याला सर्व जीवांच्या ठिकाणीं असणारी एक नैसर्गिक सहज-प्रवृत्ति (Instinct) असें केव्हांही म्हणतां येणार नाहीं.

आतां सहज-प्रवृत्तींविषयीं भारतीय मानसशास्त्रज्ञ पतंजलि ह्यांच्या विचारांची दिशा काय आहे तें पाहूं. त्यांच्या मतें प्राणिमात्रांच्या प्रवृत्तीला हेतु त्यांच्या वासना होत. ह्या सर्व वासना चित्तांत नांदत असतात. म्हणून चित्त त्यांचें आश्रयस्थान होय. चित्तांत अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष आणि अभिनिवेश हे पांच क्लेश ज्या घन वा विरल भावांत नांदत असतील तदनुसार त्यांत तामस, राजस वा सात्त्विक वासना उत्पन्न होणार व तदनुसार त्या जीवांकडून तामस, राजस वा सात्त्विक कर्में घडणार. ह्या कर्मांचे त्रिगुणानुसार त्रिविध संस्कार चित्तावर घडतात व त्यांच्या प्रधानगौण भावानुसार त्या जीवाला शुभाशुभ जाति, आयुष्य व भोग हीं प्राप्त होत असतात ; ह्यांनाच त्या वासनांचीं फलें असें म्हणतात. ह्या वासना चित्तविकासाच्या प्राथमिक अवस्थेंत बाह्य शब्दस्पर्शादि पांच विषयांना उद्देशून चित्तांत उत्पन्न होत असतात, म्हणून ह्या विषयांना वासनांचीं आलंबनें असें नांव देण्यांत येतें. एवंच, चित्तांतील वासनांचें अस्तित्व वरीलप्रमाणें हेतु, फल, आश्रय आणि आलंबन ह्यांशीं निगडित असतें (पाद ४, सूत्र ११). सामान्यतः मनुष्येतर योनि ह्या भोगयोनि होत, तर मनुष्ययोनि ही कर्मयोनि होय. भोगयोनींत जीवाची प्रगति व उत्क्रांति सृष्टिनियमानुसार घडत घडत तो मनुष्ययोनींत आला म्हणजे येथें त्याला त्याच्या विकासानुसार कमीअधिक कर्मस्वातंत्र्य प्राप्त होत असतें. ह्या स्वातंत्र्याचा तो जसा उपयोग करून घेईल तदनुसार त्याच्या वासनांत तो बदल करूं शकतो व वासनानुसार घडणाऱ्या कर्माशयाप्रमाणें त्याला पुढील जाति, आयुष्य व भोग हीं प्राप्त होत असतात. मनुष्यानें कर्मस्वातंत्र्याचा उपयोग करून वासना शुद्ध करण्याचा प्रयत्न केला तर त्या बदलत जातात. वासनांच्या अस्तित्वाला वर जे हेतु, फल, आश्रय व आलंबन हे चार घटक सांगितले आहेत. त्यांत आश्रयभूत चित्त हें नित्याचेंच आश्रयभूत असतें. त्याचप्रमाणें जशा वासना तसें त्यांचें जात्यायुष्यभोगरूपी फल निश्चितच प्राप्त होणारें असतें. मनुष्यानें कर्मस्वातंत्र्याचा उपयोग करून वासनांत बदल घडवून आणायचा, म्हणजे चित्तांतील वासनांना कारण असलेले जे क्लेश त्यांचा घनीभाव कमी होऊन ते विरलभावास प्राप्त होतील असा प्रयत्न करावयाचा आणि वासनांचें आलंबन असलेले जे बाह्य-शब्दादि विषय असतात, त्यांतील राजस व तामस विषय टाकून सात्त्विक विषय असतील तेच प्रयत्नपूर्वक सेवन करण्याचा प्रयत्न करावयाचा. क्लेश विरल करण्याचें साधन म्हणजे ब्रह्मविद्येचा अभ्यास हेंच होय. वेदान्त व योग हीं ब्रह्मविद्येचीं दोन अंगें होत. वेदान्तशास्त्राच्या परिशीलनानें एकच आत्मतत्त्व सर्वत्र ओतप्रोत आहे असा बुद्धीचा निश्चय होतो व योगानुष्ठानानें चित्तांत ज्ञानदीप्ति होत होत असंप्रज्ञात समाधींत त्या आत्मतत्त्वाचा साक्षात्कार होतो. अशा प्रकारें वेदान्त व योग ह्यांचा समन्वयानें आश्रय करून त्यांत जसजशी

जीवाची प्रगति होईल तसतसे अविद्यादि क्लेश विरलभावास प्राप्त होतात व वासनांचें तामस व राजस स्वरूप पालटत त्या सात्त्विक भावास प्राप्त होत जातात. हा आंतर हृदय-पालट होत असतां बाहेरून सात्त्विक विषयांचेंच सेवन करण्याची दक्षता ठेवावी लागते. हें कार्य वैराग्यानें सुकर होत असतें. विषयांतील गुणलेशामुळें विषयांचें आकर्षण वाटत असतें. पण गुणांबरोबरच अनेक दोषही विषयांत असतात. सूक्ष्म विचार करून ते दोष नीट ओळखावेत व त्यांची अनिष्टता चित्तांत वारंवार पारखीत जावी. ही दोषदृष्टि दृढ झाली म्हणजे विषयांचें आकर्षण स्वाभाविकच कमी होऊन ते मला हवेत अशी जी प्रेप्सा चित्तांत असते ती नाहींशी होते व तिच्या जागीं हे विषय मला नकोत अशी जिहासा चित्तांत उत्पन्न होते. येथें प्रेप्सा व जिहासा ह्या प्रवृत्तींचें बाह्य आलंबन बदलतें पण त्या स्वरूपतः विद्यमान असतातच; म्हणजे राजस व तामस विषयांविषयीं जी पूर्वी प्रेप्सा असते ती आतां सात्त्विक विषयांविषयीं वाटूं लागते व राजस आणि तामस विषयांविषयीं जिहासा वाटूं लागते. प्रेप्सा आणि जिहासा ह्या दोहींप्रमाणेंच चित्तांत आणखी दोन प्रवृत्ति नांदत असतात, त्या चिकीर्षा आणि जिज्ञासा ह्या होत. त्या त्या कालीं आपल्यास जें जें इष्ट वाटतें तें तें प्राप्त करून घेण्यासाठीं कांहीं तरी कर्म करण्याकडे जी प्रेरणा होत असते ती चिकीर्षा होय आणि नवें कांहीं तरी समजून घेण्याची जी प्रवृत्ति असते ती जिज्ञासा होय. मनुष्याच्या हातून ज्या कांहीं गोष्टी घडत असतात त्यांना चित्तांत असलेल्या ह्या प्रेप्सा, जिहासा, चिकीर्षा आणि जिज्ञासा ह्यांपैकीं एक अथवा अनेक कारणें होत असतात, म्हणून ह्या प्रवृत्ति हा सर्व वासनांचा स्थायीभाव होय. ह्या चार प्रेरणांचे बाह्य विषय मात्र जीवाच्या अधिकारानुसार बदलत असतात, म्हणून विशिष्ट विषयांस उद्देशून असलेला जो भाव तो त्या वासनांचा परिणामी भाव होय. एवंच, विषय-निरपेक्ष असें जें चित्तांतील प्रेप्सा-जिहासा-चिकीर्षा-जिज्ञासा-रूप-नित्यसिद्ध सहज स्फुरण तो वासनांचा स्थायीभाव होय आणि विषयांस उद्देशून जें त्यांचें स्फुरण तो त्यांचा परिणामी भाव होय. चित्तांतील जाणीवरूपी जो धर्म त्याला प्रज्ञा किंवा प्रज्ञान असें म्हणतात. चित्तांत सत्त्व-रज-स्तमोमूलक वासनांचा जो खेळ अखंडपणें चाललेला असतो, त्यायोगेंच ह्या प्रज्ञेची वृद्धि आणि विशुद्धि होत असते. प्रज्ञा जसजशी वाढत जाईल आणि विशुद्ध होत जाईल तसतसा चित्तांतील वासनांचा परिणामी भाव बदलत जातो. तो पुढें पुढें इतका बदलतो कीं पूर्वावस्थेंत जो प्रेप्सेचा विषय तो उत्तरावस्थेंत जिहासेचा विषय होतो आणि जो जिहासेचा विषय असतो तो प्रेप्सेचा विषय होतो. पूर्वी गृह, क्षेत्र, वित्त इत्यादिकांविषयीं प्रेप्सा असते आणि शम, दम, तितिक्षा, उपरति, इत्यादिविषयीं जिहासा असते. प्रज्ञा विशुद्ध झाल्यामुळें गृह-क्षेत्र-वित्त इत्यादि-विषयीं अंतःकरणांत जिहासा उत्पन्न होते, तर शमदमादिकांविषयीं प्रेप्सा

वाढीस लागते. अशा प्रकारें वासनांच्या परिणामी भावांत बदल होत असतो. स्थायी भावांत होत नसतो. जिज्ञासा आणि चिकीर्षा ह्या दोन सहज-प्रेरणांमुळें परिणामी भावांत इष्ट दिशेनें बदल घडून येत असतो. व्यक्तीची जशी तशीच समाजाची प्रगति आणि संस्कृति ह्याच दोन सहज-प्रेरणांमुळें सिद्ध होत असते. मानवी सुखांत भर घालणारे सर्व शोध आणि सर्व शास्त्रांचा विकास, जिज्ञासा आणि चिकीर्षा ह्या दोन सहज-प्रेरणांनीं घडवून आणिला आहे. चित्तांतील मलिन वासनांचा स्थायीभाव म्हणजे प्रेप्सा आणि जिहासा ह्या भोगात्मक (Possessive) सहज-प्रेरणा होत, तर जिज्ञासा आणि चिकीर्षा ह्या त्यागात्मक किंवा निर्मायक (Creative) सहज-प्रेरणा म्हणजेच शुद्ध वासनाचा स्थायी भाव होय. भय, शोक आणि अतृप्ति ह्या बाकींच्या तीन सहज-प्रेरणा होत. ह्या चित्त-स्वरूप-निष्ठ (Subjective) असतात. म्हणजे त्या अज्ञान असेपर्यंत चित्ताच्या स्वरूपांत बाह्यविषय-निरपेक्ष नांदत असतात. ह्यांतील अतृप्ति ही सहज-प्रेरणा सर्वांच्या परिचयाची आहे. विषयनिरपेक्ष भय आणि शोक ह्या सहज-प्रेरणा सूक्ष्म बुद्धीनेंच लक्षांत येण्याजोग्या आहेत. ह्यांतील भयरूपी सहज-प्रेरणेंत भविष्यकाळावर चित्ताचें अनुसंधान असतें, तर शोक ह्या सहज-प्रेरणेंत भूतकालावर अनुसंधान असतें. 'द्वितीया द्वै भयं भवति' 'तरति शोकमात्मवित्' इत्यादि श्रुति-प्रमाणांनीं त्या ज्ञात होतात. येणेंप्रमाणें मनुष्य कोणत्याही क्रियेंत ज्या वासनांमुळें प्रवृत्त होतो, त्यांच्या मुळाशीं प्रेप्सा, जिहासा, जिज्ञासा, चिकीर्षा, शोक, भय आणि अतृप्ति ह्यांपैकीं एक किंवा अधिक प्रेरणा असतात आणि त्या स्थायी असतात म्हणून त्यांना सहज-प्रेरणा (Instincts) म्हणावयाचें. चित्तांतील अविद्या आणि तन्मूलक क्लेश ह्यांची निवृत्ति आत्मसाक्षात्कारानें झाली, म्हणजे शोक, भय आणि अतृप्ति ह्या चित्तनिष्ठ (Subjective) सहज-प्रेरणा कृतकार्य होऊन चित्तांतून नाहींशा होतात. आत्मसाक्षात्कार झाल्यावर कांहीं काळ जीवन्मुक्तावस्थेचा सुखोपभोग घडत असतां त्या जीवन्मुक्ताला बाह्य जगताचें भान होत असतें आणि म्हणून बाह्यविषयनिष्ठ (Objective) असलेल्या प्रेप्सा, जिहासा, जिज्ञासा आणि चिकीर्षा ह्या सहज-प्रेरणा त्याच्या चित्तांत तोंपर्यंत स्फुरत असतात. मात्र ह्या सहज-प्रेरणांच्या प्राकृत जनांच्या ठिकाणच्या परिणामी भावांत आणि जीवन्मुक्ताच्या ठिकाणच्या परिणामी भावांत स्वरूपतः दोन ध्रुवांइतकी भिन्नता असते. प्राकृत जनांच्या अंतःकरणांतील वासनांचें स्वरूप भोगात्मक (Possessive) असल्यानें त्या व्यक्तिनिष्ठ (Individual) असतात, तर जीवन्मुक्ताच्या अंतःकरणांतील वासना त्यागात्मक किंवा निर्मायक (Creative) असल्यानें त्या समाजनिष्ठ असतात. प्राकृत जनांच्या भोगात्मक वासनांमुळें समाजांत भेद, कलह आणि असमाधान हीं उत्पन्न होत असतात, तर जीवन्मुक्ताच्या त्यागात्मक वासनांमुळें समाजांत एकता, प्रेम आणि समाधान हीं

नांदूं लागतात. प्राकृत जनांच्या ठिकाणीं परिच्छिन्न असा व्यष्टिदेहात्मक अहंभाव स्फुरत असतो, तर जीवन्मुक्ताच्या ठिकाणीं व्यापक असा सामाजिक किंवा वैश्विक अहंभाव स्फुरत असतो. समाजांतील सर्वसामान्य प्राकृत जन हे जर समाजरूपी शंकूच्या (Cylinder) तळभागांतील घटक मानले तर शंकराचार्य, ज्ञानेश्वर, तुकाराम, रामदास, रामकृष्ण परमहंस, करपात्रीजी, रमण महर्षि ह्यांसारखे जीवन्मुक्त पुरुष त्या समाजशंकूच्या अग्रभागीं नांदत असतात आणि म्हणून ते त्या समाजाच्या संस्कृतीचे उच्चतम आदर्श मानले जातात. प्राकृत जन आणि जीवन्मुक्त पुरुष ह्यांच्या वासनांतील ही भिन्नता भगवद्गीतेंतील,

या निशा सर्वभूतानां तस्यां जागर्ति संयमी ।
यस्यां जाग्रति भूतानि सा निशा पश्यतो मुनेः ॥

ह्या वचनांत उत्तम प्रकारें वर्णिली आहे. ह्या आदर्श व्यक्तींच्या अत्युच्च जीवनाकडे दृष्टि ठेवून समाज आपला आध्यात्मिक विकास करून घेतो आणि तो दवी संस्कृतीनें समलंकृत होतो.

वासनांचा हा खेळ लक्षांत घेतला म्हणजे भिन्न जीवांच्या ठिकाणीं भिन्न वासना कां दृष्टीस पडतात ह्याचा नीट उलगडा होतो. जीवांचा हा विकास अनेक जन्मांतून होत असतो. ज्यांच्या विकासाच्या पातळींत साम्य असतें त्यांच्या चित्तांतील वासनांतही सहजच साम्य दिसतें. पाश्चात्य मासनशास्त्रज्ञांची दृष्टि जीवांच्या अनेक पूर्वजन्मार्जित वासनांचा विचार करण्याइतपत व्यापक अद्यापि झालेली नसल्यानें ते केवळ चालू जन्मापुरताच विचार करतात व अनेक जीवांच्या ठिकाणच्या वासनासाम्यावरून तशा प्रकारच्या सहज-प्रेरणाच आहेत असा सिद्धान्त मांडतात. एखादी गोष्ट सिद्धान्त म्हणून मांडली व तिला अपवादभूत एकही उदाहरण असलें, तरी मुख्य सिद्धान्ताशीं अविरोधीपणानें त्या विरोधी उदाहरणाची उपपत्ति सांगतां न आली तर त्या गोष्टीमुळें तो सिद्धान्तच बाधित होऊं शकतो. पाश्चात्य मानसशास्त्रज्ञांनीं ज्या सहज-प्रेरणा सांगितल्या आहेत त्यांतील पुष्कळांना अपवाद आहेत व त्यांची उपपत्ति त्यांना मुळींच सांगतां येत नाहीं.

मॅक्डुगलनें आपल्या Outline of Psychology ह्या ग्रंथामध्यें सहज-प्रेरणांची व्याख्या येणेंप्रमाणें केली आहे :

" An innate disposition which determines its possessor to perceive any object of a certain class and to experience in its presence a certain emotional excitement and an impulse to action which find expression in a specific mode of behaviour in relation to that object. " ही व्याख्या पतंजलींच्या वासना ह्या मनोभावाला पूर्णपणें लागू पडते. भिन्नपणा इतकाच कीं ह्या वासना बऱ्याच

व्यक्तींच्या टिकाणीं दृष्टीस पडल्या तर त्या व्यक्ति ज्या जातींत समाविष्ट होत असतील त्या जातींत आढळून येणाऱ्या त्या सहज-प्रेरणा (Instincts) आहेत असें मॅक्डुगल म्हणतो ; पण त्या जातींतील इतर कांहीं व्यक्तींच्या ठिकाणीं त्या सहज-प्रेरणा कां नाहींत ह्याचें स्पष्टीकरण त्याला करतां येत नाहीं. पतंजलींचें म्हणणें असें कीं वासना त्या त्या व्यक्तीच्या चित्ताचा आश्रय करून असतात ह्यामुळें त्या व्यक्तिनिष्ठ होत. त्यांना त्या जातीच्या सहज-प्रेरणा असें म्हणतां येणार नाहीं. व्यक्ति-व्यक्तींच्या वासनांत जो निराळेपणा दृष्टीस पडतो त्याचें स्पष्टीकरण पतंजलि पूर्वजन्माच्या उपपत्तीनें करतात. त्यांची उपपत्ति ह्यासंबंधांत अशी आहे : मनुष्य आपल्या इच्छास्वातंत्र्याचा उपयोग करून अगर न रून जें कर्माचरण करीत असतो त्याचे तीन प्रकार असतात. पुण्याचरण, पापाचरण आणि पुण्यपापामिश्रित आचरण हे ते तीन प्रकार होत. (पाद ४, सूत्र ७) ह्या कर्माचरणाचे चित्तावर शुभ, अशुभ व शुभाशुभ असे त्रिविध संस्कार घडत असतात आणि ह्या संस्कारानुसार मनुष्याला वऱ्यावाईट योनींत जन्म प्राप्त होत असतो (पाद ४, सूत्र १२). 'कर्मानुसार पुढील जन्म' असें एकट्या पतंजलींचें म्हणणें आहे असें नव्हे, तर भारतांतील सर्व तत्त्वज्ञांचें, ऋषि-मुनींचें, साधुसंतांचें आणि विचारवंतांचें हेंच म्हणणें आहे. बृहदारण्यकोपनिषदांत,

'स वा अयमात्मा यथाकारी । यथाचारी तथा भवति ।
साधुकारी साधुर्भवति । पापकारी पापो भवति ।'

असें सांगितलें आहे. येथें साधुकारी साधु होतो आणि पापकारी पापी होतो असें संदिग्ध विधान आहे तर छांदोग्यांत हा संदिग्धपणा न ठेवतां अगदीं स्पष्टपणें श्रुति असें सांगते :

'य इह रमणीयचरणा अभ्याशो ह यत्ते रमणीया
योनिमापद्येरन्ब्राह्मणयोनिं वा क्षत्रिययोनिं वा
वैश्ययोनिं वाथ य इह कपूयचरणा अभ्याशो ह यत्ते
कपूयां योनिमापद्येरन् श्वयोनिं वा सूकरयोनिं वा'

'ह्या लोकीं जे रमणीयचरण म्हणजे उत्तमशीलानुसार उत्तम आचरणाचे असतात ते सत्वरच ब्राह्मण-क्षत्रिय-वैश्य, इत्यादि शुभयोनीस प्राप्त होतात आणि जे कपूयचरण म्हणजे वाईट आचरण करणारे असतात ते सत्वरच श्वान-सूकर, इत्यादि अशुभ योनीस प्राप्त होत असतात.' काठकोपनिषदांत तर

योनिमन्ये प्रपद्यन्ते शरीरत्वाय देहिनः ।
स्थाणुमन्येनुसंयन्ति यथाकर्म यथाश्रुतम् ॥

'कित्येक देही शरीरधारणार्थ नाना योनींस प्राप्त होतात, तर दुसरे कित्येक पापी आपापल्या कर्मानुसार व विज्ञानानुसार वृक्षपाषाणादि स्थावरभावासही प्राप्त होतात' असें सांगितलें आहे. म्हणजे ह्या श्रुतीनें पापाचरणी माणूस

पापयोनींत जन्मास जातो इतकेंच नव्हे, तर त्याचें पापाचरण उत्कट असेल तर तो वृक्षपाषाणादिकांच्याही जन्माला जाईल असें सांगितलें आहे. मनुस्मृतीकार ह्याच्याही पुढें जाऊन कोणत्या विशेष पापाचरणानें कोणत्या विशिष्ट योनींत जन्म येतो हें अधिक सांगतात. उदाहरणार्थ पुढील मनुवचनें पाहा :

कृमिकीटपतंगानां विड्भुजां चैव पक्षिणाम् (योनिं)।
हिंस्राणां चैव सत्त्वानां सुरापो ब्राह्मणो व्रजेत् ॥
मणिमुक्ताप्रवालानि हत्वा लोभेन मानवः ।
विविधानि च रत्नानि जायते हेमकर्तृषु ॥

'ब्राह्मण-जन्म लाभलेला असूनही जो मद्यपान करील तो कृमिकीट, पतंग, विष्ठा भक्षण करणारे कावळ्यासारखे पक्षी किंवा व्याघ्रादि हिंस्र पशु ह्या योनींत जन्माला जातो.

रत्नें, मोतीं, पोवळीं, इत्यादि मौल्यवान् पदार्थांची चोरी लोभामुळें करणारा माणूस सोनाराच्या जन्माला जातो.

तेव्हां ह्या कर्मसिद्धान्ताप्रमाणें ज्या जीवास कर्मानुसार जो जन्म मिळेल तेथें जी परिस्थिति असेल तिच्याशीं जुळणाऱ्या संस्कारांची स्मृतिरूपानें जागृति त्या जीवाच्या चित्तांत होत असते (पाद ४, सूत्र ८). जागृत होणारे हे शुभाशुभ संस्कार ज्या प्रमाणांत बलवान् असतील त्या प्रमाणांत तो जीव त्या त्या शुभाशुभ कर्मांत प्रवृत्त होत असतो.

मनुष्यजन्मांत त्यानें आपल्या इच्छास्वातंत्र्याचा व कर्मस्वातंत्र्याचा योग्य उपयोग करून घेऊन प्राचीन संस्कार बदलण्याचा जर प्रयत्न केला तर ते बदलूं शकतात. सच्छास्त्रांचा अभ्यास, योगांगांचें अनुष्ठान, सात्त्विक आहार, सात्त्विक संगति आणि सात्त्विक अंतर्बाह्य परस्थिति अशा साधनांनीं चित्तांतील हीन संस्कार पूर्णपणें पालटतां येतात. अर्थात् ह्या विचारसरणीनें चित्तांतील वासनांना व्यक्तिनिष्ठत्व येतें. अशी ही विचारसरणी पतंजलींची व भारतीय सर्व तत्त्वज्ञांची आहे. ह्या विवेचनाच्या आरंभीं सहज-प्रेरणांचें असें लक्षण केलें आहे कीं—"ज्या प्रेरणा सर्वांच्या ठिकाणीं सर्वकाळीं असतील त्याच सहज-प्रेरणा होत." ही व्याख्या पाश्चात्यांनीं मानलेल्या सर्वच सहज-प्रेरणांन । लागू पडत नाहीं आणि म्हणून ज्यांस लागू पडते तेवढ्याच प्रेरणा मा सहज-प्रेरणा मानतां येतील. पतंजलींनीं अशा सहज-प्रेरणा सात मानल्या आहेत . वर उल्लेखिलेल्या (१) प्रेप्सा, (२) जिज्ञासा, (३) चिकीर्षा, (४) जिज्ञासा, (५) शोक, (६) भय, (७) अतृप्ति ह्या त्या सात सहज-प्रेरणा होत. ह्यांतील पहिल्या चार बाह्य जगताशीं निगडित असल्यानें त्यांना बाह्यवस्तुनिष्ठ प्रेरणा असें म्हटलें आहे आणि उरलेल्या तीन ह्या अज्ञान असेंपर्यंत चित्ताच्या अंगभूत प्रेरणा असतात, म्हणून त्या चित्ताच्या आत्मनिष्ठ प्रेरणा होत. चित्तांतील अविद्या

नष्ट झाली कीं ह्या तीन्ही प्रेरणा चित्तांतून नाहींशा होतात. सहज-प्रेरणांसंबंधीं पाश्चात्य आणि पौरस्त्य मानसशास्त्रज्ञांची विचारसरणी जी वर चार्चिली आहे ती लक्षांत घेतां असें स्पष्ट दिसून येतें कीं पाश्चात्यांच्या विचारसरणींत गोंधळ आहे व ऐकमत्य नाहीं आणि पौरस्त्यांच्या एतद्विषयक विचारसरणींत असा गोंधळ मुळींच नसून त्यांचे विचार पूर्ण निश्चित व सोपपत्तिक आहेत. पुनर्जन्माची उपपत्ति पाश्चात्य शास्त्रज्ञांना मान्य झाल्यावर पतंजलींची विचारसरणी त्यांना मान्य होईल ह्यांत मुळींच शंका वाटत नाहीं.

१२. शास्त्रदृष्ट्या दोन्ही मानसशास्त्रांची तुलना

कोणत्याही ज्ञानविज्ञानशाखेला शास्त्र ही संज्ञा केव्हां लागू करतां येते ह्याची कांहीं कसोटी आहे. त्या कसोटींत ती ज्ञानविज्ञानशाखा टिकली तर तिला शास्त्र म्हणणें योग्य होईल, पण ती कसोटी जर तिला लागू पडत नाहीं असें दिसलें तर तिला शास्त्र ही संज्ञा लावतां येणार नाहीं. ही कसोटी कोणती व त्या कसोटीला पाश्चात्य व पौरस्त्य हीं दोन्ही मानसशास्त्रें कितपत टिकतात ह्याचा आतां विचार करूं.

कोणत्याही ज्ञानविज्ञानशाखेचा उदय व वाढ होत असतां तिला दोन अवस्था प्राप्त होत असतात. पहिली अनुमानावस्था (Speculative Science) आणि दुसरी :निश्चितावस्था (Positive Science). डॉ. एच्. लिंड्लार (Dr. H. Lindlahr, M. D.) ह्यांनीं आपल्या 'नेचर वयुअर' ग्रंथांत ह्या दोन अवस्थांचे स्वरूप अगदीं थोडक्यांत सांगितलें आहे तें असें :

" Exact (:Positive) science reduces complexity and confusion to simplicity and clearness. Science becomes exact science only when the underlying laws, which correlate and unify its scattered facts and theories, have been discovered. "

शास्त्राला exact (positive) science केव्हां म्हणतां येतें हें सांगण्यांतच त्यांनीं Speculative Science चें स्वरूप विशद केलें आहे. पाश्चात्यांचें मानसशास्त्र ह्या कसोटीला लावलें तर तें अद्यापि Positive Science ह्या अवस्थेस पोचलेंच नाहीं असें म्हणणें भाग पडतें. त्यांच्या मानसशास्त्रविषयक अनेक सिद्धान्तांविषयीं तज्ज्ञांच्या मनांत किती गोंधळ आहे आणि तो नाहींसा होऊन त्यांना निश्चितार्थता आणण्याच्या कामीं मॅक्डुगल-सारखा प्रथितयश विद्वानही किती निराश झालेला आहे ह्याचें वर्णन मागें आलेंच आहे. त्यावरून हें स्पष्ट होतें कीं त्याचें मानसशास्त्र अद्यापि परिणममान अशा बाल्यावस्थेंतच आहे. पदार्थविज्ञानशास्त्रांत न्यूटनचा गुरुत्वाकर्षणाचा नियम ज्ञात झाल्यावर त्या शास्त्रांतील नियमांना आतां इतकें निश्चित स्वरूप आलें आहे कीं सूर्याभोंवतीं फिरणारा ग्रह अज्ञात असतांही त्याची सूर्याभोंवतीं फिरण्याची कक्षा ह्या निश्चित शास्त्रनियमानुसार ज्यातिर्विदांना अगोदर ठरवितां

आली आणि नंतर तो ग्रह त्या कक्षेंत फिरतांना सांपडला. तेव्हां गुरुत्वाकर्षणाचा नियम ज्ञात होण्यापूर्वी पदार्थविज्ञानशास्त्राची जी Speculative अवस्था होती त्याच अवस्थेंत हल्लींचें पाश्चात्यांचें मानसशास्त्र आहे. म्हणजे ह्या अवस्थेंत त्याला शास्त्र म्हणायचें तें केवळ औपचारिकपणें होय, यथार्थत्वानें नव्हे. भारतीय मानसशास्त्राची स्थिति ह्याच्या उलट आहे. त्यांतील सिद्धान्त परिणतावस्थेंत आले असल्यानें त्यांना स्थिरता आली आहे व त्याबाबत सर्व तज्ज्ञांत एकवाक्यता असून तिला अनुभवाचें अधिष्ठान आहे. पाश्चात्यांचें अर्वाचीन मानसशास्त्र आणि भारतीयांचें प्राचीन योगशास्त्र ह्यांतील भेद आहिताग्नि राजवाडे ह्यांनीं आपल्या षड्दर्शनसमन्वय ग्रंथांत योग्य प्रकारें विशद केला आहे. ते म्हणतात: "अर्वाचीन मानसशास्त्रांत चित्ताचा गंध नाहीं आणि निरोधाची भाषा नाहीं अर्थात् तेथें समाधीचा संबंध नाहीं आणि कैवल्याची कल्पना नाहीं. तें शास्त्र केवळ अनुवर्णनात्मक आहे, अनुशासनात्मक नाहीं. त्यांत मनोवृत्तींचें वर्णन आहे, त्या वृत्तींना आळा घालून त्यांतून एखादी विशिष्ट फलनिष्पत्ति करण्याचें साधन नाहीं. ... ... त्यांत इमोशन्, पॅशन्, पर्सेप्शन्, कॉन्सेप्शन्, इन्टयुइशन्, व्होलिशन्, सेन्सेशन्, हायपर सेन्सेशन्, इन्स्टिंक्ट, पॅलि-इन्स्टिंक्ट, कॉन्शास्, सब्-कॉन्शास्, अन्-कॉन्शास्, सुपर्-कॉन्शास् इत्यानेक प्रकारें मनोवृत्ति ग्रथित केल्या आहेत. ... ... त्यांत मनोवृत्तींच्या निरोधनाकडे बिलकूल लक्ष नसतें, तर त्या फैलावल्या असतां त्यांतून काय काय निष्पत्ति होते तें पाहाण्याकडे सर्व दृष्टि असते. ... ... भगवद्गीतेच्या भाषेंतून बोलावयाचें म्हणजे एकांतून (म्हणजे अर्वाचीन मानसशास्त्रांतून) आसुरी संपत्तीचें भडक चित्र पाहावयास मिळणारें आहे तर दुसऱ्यांतून (म्हणजे योगशास्त्रांतून) दैवी संपत्तीचें उज्ज्वल फल हातांत पडणारें आहे. एकांत मनुष्यांतील पशुवृत्ति अनेकविध मार्गांनीं बाहेर पडून कशी संचार करते हें दिसणार आहे, तर दुसऱ्यांत मनुष्यांतील देववृत्ति उच्चोच्च अवस्था पावून परमोच्चस्थानीं कशी विराजमान होते तें अनुभवास येणार आहे. सारांश, एकांत पशूच्या नानाविध लीलाविलासांचें शुद्ध भावप्रदर्शन आहे तर दुसऱ्यांत ईश्वराच्या एकमेवाद्वितीयं ऐश्वर्याचा म्हणजे अनुपमेय प्रकाशसौंदर्याचा साक्षात् दर्शनलाभ आहे. एक निसर्गावर उभे राहून प्राण्याच्या जागृति, सुषुप्ति आणि स्वप्न ह्या तीन अवस्थांशीं खेळणारें आहे तर दुसरें कलेच्या प्रांतांत खोल शिरून आप्मि आनंदाच्या शिरावर विराजमान होऊन तुरीयावस्थेंत रममाण होणारें आहे." दोन्ही मानसशास्त्रांचा तुलनात्मक विचार केला म्हणजे आहिताग्नींनीं केलेली ही चिकित्सा अगदीं यथार्थ असल्याची खात्री पटते.

पाश्चात्य व पौरस्त्य हीं दोन्ही मानसशास्त्रेंच असून त्यांच्या स्वरूपांत व फलनिष्पत्तींत इतका विलक्षण भेद असण्याचें कारण असें कीं

पहिलें माणसांच्या मनाच्या क्षिप्त, मूढ व विक्षिप्त ह्या तीन अवस्थांचाच तेवढा विचार करतें तर दुसरें ह्या तीन अवस्था ध्यानांत घेऊन त्यांच्या पुढील एकाग्र व निरुद्ध ह्या भूमिकांचाही विचार करतें. ह्यामुळेंच पहिलें अपूर्ण, विकासक्षम व परिणममान अशा बाल्यावस्थेंत आहे असें म्हटलें तर दुसरें मनाच्या सर्वावस्थांचा विचार करणारें म्हणून स्वयंपूर्ण, पूर्णपणें विकास पावलेलें व म्हणून परिणत अशा स्थिरभावास प्राप्त झालेलें असें म्हणावें लागतें. अर्थात् शास्त्र ही संज्ञा भारतीय मानसशास्त्रालाच यथार्थत्वानें लागू करतां येते तर पाश्चात्य मानसशास्त्राला केवळ औपचारिक रीत्याच शास्त्र ही संज्ञा लावतां येईल !

पण भारतीय शास्त्रज्ञांनीं 'शास्त्र' हा शब्द कोणत्या ज्ञानराशीस लावावयाचा ह्याचा विचार ह्याहीपेक्षां अधिक सूक्ष्मपणें केला आहे. भगवद्गीतेंत श्रीकृष्णांनीं अर्जुनाला

तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ ।
ज्ञात्वा शास्त्रविधानोक्तं कर्म कर्तुमिहार्हसि ॥

'कर्तव्याकर्तव्याच्या निश्चयाविषयीं शास्त्र हेंच तुला प्रमाण होय, म्हणून शास्त्र-विधानोक्त कर्म जाणून तें करणें हेंच तुला योग्य होय' असें निक्षून सांगितलें आहे. इतकें महत्त्व शास्त्राला देण्याचें कारण त्याचें स्वरूपच भारतीय शास्त्रज्ञांनीं इतकें व्यापक ठरविलेलें असतें. त्यांच्या मतें शास्त्र म्हटलें कीं त्यांत अधिकारी, संबंध, प्रयोजन आणि विषय हें अनुबंधचतुष्टय असावयास पाहिजे आणि तो विषय चतुर्व्यूह असला पाहिजे. शास्त्राला अधिकारी कोण— म्हणजे त्या शास्त्राचा आश्रय करण्याला योग्य असा माणूस कोण, त्या शास्त्राचें प्रयोजन कोणतें, त्या शास्त्राचा प्रतिपाद्य विषय कोणता आणि त्या तिहींचा परस्परांशीं संबंध काय ह्या सर्व गोष्टी जर त्या शास्त्रानें सांगितल्या असतील तरच त्या ज्ञानराशीला शास्त्र म्हणावयाचें असा भारतीय शास्त्रज्ञांचा दंडक आहे. त्या त्या शास्त्राच्या पहिल्या सूत्रांतच, ह्या अनुबंधचतुष्टयाचा विचार केलेला असतो. 'अथातो धर्मं व्याख्यास्यामः', 'अथातो धर्मजिज्ञासा', 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' इ. आरंभींच्या सूत्रांत 'अथातो' ह्या पदद्वयांतच त्या त्या शास्त्रांचे अनुबंधचतुष्टय गोवण्यांत आलेलें आहे. योगशास्त्राचेंही अनुबंधचतुष्टय आहे आणि तें पहिल्या 'अथ योगानुशासनम्' ह्या सूत्रांत विवक्षित आहे; तें ह्या सूत्रावरील विवरणांत स्पष्ट केलें आहे तें वाचकांनीं पाहावें. पुनः त्या शास्त्रांत प्रतिपादिलेला विषय चतुर्व्यूह असावयास पाहिजे. चतुर्व्यूह म्हणजे 'चत्वारो व्यूहाः संक्षिप्तावयवरचना यस्य तत्तथोक्तम्.' योगशास्त्राची संक्षिप्तावयवरचना म्हणजे हेय, हेयहेतु, हान व हानोपाय अशी आहे. मनुष्यांना भोगावीं लागणारीं दुःखें हीं हेय होत; अविद्या सर्व दुःखांना कारण असल्यामुळें ती हेयहेतु होय;

अविद्येचा आत्यंतिक नाश होऊन कैवल्यसाक्षात्कार होणें हें हान होय आणि यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान आणि समाधि ह्या आठ अंगांचें यथावत् अनुष्ठान हा हानोपाय होय. योगशास्त्रांत ह्या चारी अवयवांची रचना उत्कृष्टपणें केली असून त्याचें अनुबंधचतृष्टयही सांगण्यांत आलेलें आहे. पाश्चात्यांच्या मानसशास्त्रांत ह्यांतील कोणतीच गोष्ट नाहीं. त्यांच्यांत विषयप्रतिपादनार्थ हजारों नव्हे तर लाखों पृष्ठें खर्च झालीं आहेत, पण त्यांत योगशास्त्रांतल्याप्रमाणें चतुर्व्यूहता नाहीं आणि अनुबंधचतुष्टय मुळींच नाहीं ! त्यांच्या मानसशास्त्राचें स्वरूप म्हणजे मॅक्डुगलनें वर्णिल्याप्रमाणें "Don't worry about theories, just go on piling up facts. All theories are equally useless and about equally true or untrue."

ह्या एकंदर विवेचनावरून इतकें लक्षांत येईल कीं कोणत्याही ज्ञानशाखेला शास्त्रत्व येण्यास जी कसोटी लागावयास पाहिजे ती भारतीय योगशास्त्रास पूर्णपणें लागत आहे आणि पाश्चात्यांच्या मानसशास्त्रास ती मुळींच लागत नाहीं आणि म्हणून ह्या कसोटीच्या दृष्टीनें भारतीय मानसशास्त्रालाच शास्त्र हें नांव देतां येईल. पाश्चात्यांच्या मानसशास्त्राला ही कसोटी मुळींच लागत नसल्यानें त्याला शास्त्र म्हणायचें हें केवळ औपचारिक रीत्या होय हें स्पष्ट झालें. त्यांच्या मानसशास्त्राला शास्त्र म्हणायचेंच असलें तर Speculative Science असें फार तर म्हणतां येईल.

१३. अपरोक्ष अभ्यासाची आवश्यकता

आतां येथें असा एक प्रश्न येऊन पडतो कीं मानसशास्त्राचे सिद्धान्त जर अनुभवनिष्ठ आहेत तर पाश्चात्य मानसशास्त्रज्ञ ह्या अनुभवाला पारखे कां झाले आहेत ? ते ह्या अनुभवाकडे वळलेच नाहींत का वळले असून त्यांना हे अनुभव आलेच नाहींत ? ह्याचें सरळ उत्तर म्हणजे ते शास्त्रज्ञ स्वानुभवाच्या मार्गाकडे अजून वळलेच नाहींत हें होय. मानसशास्त्राचा त्यांचा अभ्यास म्हणजे, बेडूक, उंदीर, ससे, डुकरें, कुत्रीं, माकडें आणि माणसें, इत्यादिकांवर प्रयोग करावयाचे, प्रयोगांत आढळून येणाऱ्या विशेष गोष्टींची नोंद ठेवायची आणि तीवरून आपआपल्या बुद्धिमत्तेप्रमाणें सिद्धान्त काढावयाचे हा होय. म्हणजे त्यांचा हा अभ्यास अद्यापि एक प्रकारें बाह्यवस्तुनिष्ठ (Objective) असाच आहे, आत्मनिष्ठ (Subjective) असा नाहीं. तसेंच हे प्रयोग ज्या प्राण्यांवर करावयाचे त्यांचीं चित्तें क्षिप्त, मूढ किंवा फार तर विक्षिप्त ह्या तीन अलीकडच्या भूमिकांवरच सदोदित नांदत असतात. ह्यामुळें पाश्चात्य मानसशास्त्रज्ञांची मनोविचिकित्सा ह्या तीन भूमिकांपुरतीच असणार. असल्या प्रयोगांवरून चित्त एकाग्र किंवा निरुद्ध भूमिकेवर आरूढ झालें असतां कोणते अनुभव येतात, किंवा चित्ताची काय अवस्था होते हें कळणें शक्यच नाहीं. उदाहरणार्थ

एकाग्रतेचा अभ्यास करीत असतां साधकाचें मन क्रमशः सवितर्क, निर्वितर्क, सविचार, निर्विचार, सानंद आणि सास्मित संप्रज्ञात समाधींत प्रविष्ट होत असतें आणि तें निरुद्धावस्थेंत प्रविष्ट झालें असतां तेथें त्याला कैवल्याचा साक्षात्कार होतो. पण हा अनुभव ज्याचा त्यालाच येण्याजोगा असतो ; तेव्हां संप्रज्ञात आणि असंप्रज्ञात समाध्यवस्थेंत मनोधर्मांच्या ज्या सूक्ष्म छटा अनुभवगोचर होतात त्यांचें ज्ञान सदोदित बहिर्मुख वृत्तींत वावरणाऱ्या प्राण्यांवर प्रयोग करून कसें प्राप्त होणार ! निर्विचार समाधींत वैशारद्य प्राप्त झालें असतां ऋतंभरा प्रज्ञेचा उदय होत असतो असें योगशास्त्र सांगतें. आतां प्रज्ञा, ऋतंभरा प्रज्ञा, निर्विचार समाधि, तिच्यांतलें वैशारद्य, इत्यादि गोष्टींचा उलगडा बेडूक, डुकरें, इत्यादि प्राणीचसे काय, पण सदा बहिर्मुख असलेला माणूस घेतला आणि त्याच्यावर कितीही प्रयोग केले तरी कसा होणार ! वरील बहिर्मुखवृत्तीच्या प्राण्यांवर केलेल्या प्रयोगांतून आढळून येणाऱ्या गोष्टींवरून कितीही अनुमानें रचलीं तरी त्यांवरून वरील गोष्टींचा छडा कधींच लावतां येणार नाहीं. उलट अनुमान-प्रमाणाच्या साहाय्यानें भिन्न भिन्न सिद्धान्त काढण्याला शास्त्रज्ञांना भरपूर वाव मिळतो, आणि 'जो जेथें विश्वासला त्यासि तेंचि थोर' हा मानवी स्वभाव असल्यामुळें, 'Mind and its Body' ह्या ग्रंथाचा कर्ता चार्ल्स् फॉक्स ह्या अर्वाचीन मानसशास्त्रज्ञानें म्हटल्याप्रमाणें " Observed facts are unconsciously twisted and distorted by experts to make them fit into preconceived theories. " असा प्रकार घडून येतो. पाश्चात्य शास्त्रज्ञांत भिन्न आणि विरोधी मतें व संप्रदाय होण्याच्या कारणांची मीमांसा ही अशी आहे. फ्रॉइड, ॲडलर आणि युंग हे तिघेहि शास्त्रज्ञ एकमेकांच्या सहकार्यानें मनोगाहनशास्त्राचा अभ्यास करीत होते. तिघांच्या पुढें दृढ गोष्टी (Observed Facts) त्याच होत्या. परंतु प्रत्येकाचा पंथ पुढें अगदीं भिन्न झाला तो वरील कारणांमुळेंच होय. तेव्हां अर्वाचीन मानसशास्त्रज्ञांत अनुभव-सिद्ध व म्हणून निःसंदेह एकवाक्यता व्हावयास पाहिजे असेल तर त्यांनीं मानसशास्त्राचा आजच्याप्रमाणें परोक्ष (Objective) अभ्यास न करतां प्राचीन भारतीय ऋषि-मुनींप्रमाणें अपरोक्ष (Subjetive) अभ्यास करावयास पाहिजे.

१४. अंतर्मुखतेकडे पाश्चात्यांची अप्रवृत्ति

मनाविषयींच्या अपरोक्ष अभ्यासाकडे सामान्यतः सर्वच पाश्चात्य शास्त्रज्ञांचें नुसतें दुर्लक्षच आहे असें नव्हे तर त्यांच्या रजोगुणप्रधान स्वभावानुसार अशा अभ्यासाकडे त्यांची स्वाभाविक अप्रवृत्तीच आहे. डॉ. युंग ह्या मनोगाहन शास्त्रज्ञानें पाश्चात्य शास्त्रज्ञांची ही अप्रवृत्ति अगदीं स्पष्ट शब्दांत व्यक्त केली आहे. 'The Integration of Personality' ह्या आपल्या ग्रंथांत तो म्हणतो : " A universal consciousness is logically identical with unconsciousness. It is true that an accurate application of the

methods of the Yogasutra produces a remarkable extension of consciousness but the contents of consciousness lose in clearness of details with increasing extension. In the end consciousness becomes vast but dim with an infinite multitude of objects merging into an indistinct totality – a state in which the subjective and objective are almost completely identical. This is all very well but scarcely to be recommended anywhere north of the Tropic of Cancer. We must attempt a different solution. We believe in ego-consciousness and what we call reality. The realities of a northern climate are somehow so convincing that we are better off if we do not forget them. The past masters of the art of domination – the yogis – wind up with samâdhi – an ecstatic condition that seems to be equivalent to an unconscious state !.....They do not realize that a universal consciousness is a contradiction in terms, since exclusiveness, selection and discrimination are the root and essence of all that can derive the name of consciousness !" आंधळ्यांनीं हत्तीला हातांनीं चाचपून पाहून केलेल्या त्याच्या वर्णनांत जेवढा सत्यांश असूं शकेल तितकाच सत्यांश युंगनें तर्काच्या साहाय्यानें केलेल्या समाधीविषयींच्या ह्या बहिर्मुख चिकित्सेंत आहे, हें ज्यांनीं धारणा, ध्यान आणि समाधि ह्यांचा थोडाबहुत अभ्यास केला असेल त्यांच्या सहज लक्षांत येईल !

मानसशास्त्रासंबंधीं विचार करतांना पातञ्जलयोगाचा विचार अवश्य करायला पाहिजे, ही वार्ता पाश्चात्य शास्त्रज्ञांपैकीं बहुतेकांना नाहीं. अशा परिस्थितींत डॉ. युंगनें योगसूत्रांकडे लक्ष देऊन आपल्या परीनें योग्यांच्या समाधीचा विचार केला ही गोष्ट कौतुक करण्याजोगी आहे ह्यांत शंका नाहीं. पण कौतुक करण्यापलीकडे त्याच्या चिकित्सेला कांहींच किंमत देतां येत नाहीं ; कारण ही चिकित्सा त्यानें Logic च्या साहाय्यानें केलेली आहे, म्हणजे ती केवळ तर्काधिष्ठित आहे, अनुभवाधिष्ठित नाहीं. समाधि म्हणजे 'An ecstatic condition that seems to be equivalent to an unconscious state' असें तो म्हणतो ; पण एवढ्यावरच न थांबतां तो पुढें म्हणतो, 'They (the yogis) do not realize that a universal consciousness is a contradiction in terms' (वदतो व्याघातः) ! वास्तविक पाहातां आनंदोत्कटता आणि नेणिवावस्था ह्या दोहोंना एकच समजणें हाच वदतो व्याघात होय ; कारण नेणिवेच्या अवस्थेंत आनंदाची उत्कटता अनुभवास येणें शक्य नाहीं आणि उत्कट आनंदाचा अनुभव घडत असल्यावर त्या अवस्थेला नेणिवेची अवस्था म्हणतां येणार नाहीं ! वस्तुस्थिति अशी आहे कीं डॉ. युंग आपल्या बुद्धिबळावर समाध्यवस्थेची कल्पना करीत आहे, अनुभवाचा त्याला गंधही नाहीं ! आणि म्हणून त्याची ही चिकित्सा साफ चुकलेली आहे ! मूर्च्छा ही नेणिवावस्था होय ;

पण ह्या अवस्थेंत आनंदोत्कटता केव्हांही नसते. तशीच निद्रासुद्धा एक प्रकारें नेणिवेचीच अवस्था होय. ह्या अवस्थेंत एक प्रकारच्या आनंदाचा अनुभव असतो पण तो आनंद म्हणजे वृत्त्यात्मक उत्कट आनंद नसून निद्राकालीं जें चित्तैकाग्र्य होत असतें त्यामुळें उत्पन्न होणारें आत्मानंदाचें तें प्रतिबिंब होय. अर्थात् नेणिवावस्थेंत वृत्त्यात्मक आनंदाची उत्कटता असणें हें स्वभावतःच शक्य नाहीं. समाधींत ही आनंदोत्कटता प्रतीत होत असल्यामुळें ती नेणिवावस्था नसून टळटळीत अशी जाणिवेचीच अवस्था होय. मात्र ह्या समाहित अवस्थेंत मन, वाणी, इत्यादि इंद्रियें उपशांत झालीं असल्यामुळें 'मी मोठ्या आनंदांत आहें' असा वृत्त्यात्मक शब्दरूप परामर्श त्या काळांत प्रकट होऊं शकत नाहीं इतकेंच. समाधींतून उठल्यावर त्या योग्याच्या चित्तांत समाध्यवस्थेंतील अनुभव स्मृतिरूपानें कसा उमटत असतो, ह्याचें वर्णन तो ह्याप्रमाणें करतो:

वाचा वक्तुमशक्यमेव मनसा मन्तुं न वा शक्यते ।
स्वानंदामृतपूरपूरितपरब्रह्माम्बुधेर्वैभवम् ॥
अम्भोराशिविशीर्णवार्षिकशिलाभावं भजन्मे मनो ।
यस्यांशांशलवे विलीनमधुनानंदात्मना निर्वृतम् ॥

—वि. चू. म.

योगी समाधिसुखाची आठवण ह्याप्रमाणें सांगूं शकतो, ह्यावरून त्याला तो अनुभव घडलेला असतो ह्यांत शंका नाहीं. तेव्हां समाध्यवस्था म्हणजे डॉ. युंग म्हणतो तशी नेणिवेची अवस्था नव्हे हें खास. ह्याप्रमाणेंच सद्वस्तुविषयीं तो तर्क लढवितो तोही असाच केवळ तर्क आहे, त्याला अनुभवाचा थोडासुद्धा आधार नाहीं! तो जी सद्वस्तु म्हणतो ती बाह्यनिष्ठ होय, आत्मनिष्ठ नव्हे. समाधींत योग्याला आत्मनिष्ठ सद्वस्तूचा अनुभव घडत असतो. जाग्रतावस्थेंत तो जेव्हां बाह्यवस्तूंचा अनुभव घेत असतो तेव्हां त्याच्या चित्तांतील

जानामीत्येव यज्ज्ञानं भावानाविश्य वर्तते ।
ज्ञातं मयेति तत्पश्चाद्विश्राम्यत्यंतरात्मनि ॥

'मी हा पदार्थ जाणतों असें ज्ञान त्या पदार्थाविषयीं होत असतें तें हा पदार्थ मीं जाणला ह्या रूपानें मागाहून अंतरात्म्यांत विश्रांति पावत असतें' हा निरंतरचा अनुभव असल्यामुळें ज्या अंतरात्म्यांत हीं सर्व बाह्यवास्तवज्ञानें (Objective realities) विश्रांति पावत असतात, त्या अंतरात्म्याचें ज्ञान (Subjective reality) प्रतीत व्हावें:म्हणून योगी समाधींत जात असतो आणि येथें त्याला आत्मवस्तूचा साक्षात्कार होतो, म्हणजे Subjective reality ची प्रतीति येते. ही प्रतीति आली असतां त्याला अशी दुसरी प्रतीति येते कीं

'आत्मसत्तैव सत्तैषां भावानां न ततोऽधिका ।
तथैव स्फुरणं चैषां नात्मस्फुरणतोऽधिकम् ॥

'सवभावांची सत्ता केवळ आत्मसत्ताच आहे. तिच्यापेक्षां अधिक कांहीं नाहीं;

त्याचप्रमाणें ह्या सर्व भावांचें स्फुरण म्हणजे एका आत्मस्फुरणावांचून अधिक कांहींही नसतें.' अशी आत्मवस्तु प्रतीत होणें, हाच वस्तुतः बाह्य गाभा असतो.

' आदौ ब्रह्माहमस्मीत्यनुभव उदिते खल्विदं ब्रह्म पश्चात् '

' सर्वव्यापी जें ब्रह्म तेंच मी आहें, असा अनुभव अगोदर आला म्हणजे हें सर्व ब्रह्मच आहे असा अनुभव नंतर येत असतो.' म्हणजे अगोदर आत्मवस्तूची प्रतीति आली म्हणजे मगच (Objective reality) ब्रह्मांडांतील सद्वस्तूच्या यथार्थ तात्त्विक स्वरूपाचा अनुभव घडत असतो ! योग्याला हा आत्मनिष्ठ अनुभव घेण्याची आतुरता उत्पन्न झालेली असते म्हणून तो बहिर्मुखतेचा त्याग करून अंतर्मुख वृत्तीनें समाधींत प्रविष्ट होत असतो. अशा स्थितींत सर्वव्यापी परब्रह्मतत्त्वांत विलीन झालेल्या त्याच्या चित्तांत परिच्छिन्न अशा बाह्यवस्तूंशीं संलग्न असलेलें व्यावर्तकत्व (Exclusiveness), निवड (Selection), भेदज्ञान (Discrimination), इत्यादि धर्म गोचर न झाले तर त्यांत इतकें बिचकण्याचें कांहींच कारण नाहीं ! मुंबई पाहावयास गेलेल्या माणसाला पुण्यांतील लोकमान्य टिळकांचा पुतळा असलेली मंडई आढळली नाहीं म्हणून तो जर मुंबईला ह्या उणीवेबद्दल नांवें ठेवूं लागला आणि तेथें ही मंडई दिसणार नाहीं म्हणून जर तो मुंबईला जाणारच नाहीं, तर त्याचा दोष मुंबईकडे नसून त्या माणसाकडेच येणार ! अगदीं बरोबर हीच स्थिति डॉ. युंगची झालेली आहे ! एकीकडे अंतर्मुख वृत्तीच्या साहाय्यानें अनंत आत्मतत्त्वांत विलीन झाल्यामुळें चित्तास प्राप्त होणाऱ्या समाध्यवस्थेचा विचार तो करीत आहे आणि दुसरीकडे बहिर्मुख वृत्तीला गोचर होणाऱ्या सान्त पदार्थांशीं संलग्न असलेले व्यावर्तकत्व, निवड, भेदज्ञान, इत्यादि धर्म समाधींत आढळत नाहींत म्हणून समाधींतील स्फुरद्रूप जाणिवेला नेणिवेच्या कक्षेंत ढकलून 'A universal consciousness is logically identical with unconsciousness' असा तर्क तो लढवितो आहे ! असला विलक्षण तर्क लढविणाऱ्या डॉ. युंगसारख्या व्यासंगी पण बहिर्मुख पाश्चात्य मानसशास्त्रज्ञांबद्दल

शूरोऽसि कृतविद्योऽसि दर्शनीयोऽसि पुत्रक ।
यस्मिन्कुले त्वमुत्पन्नो गजस्तत्र न हन्यते ॥

ह्यापेक्षां अधिक काय म्हणावें !

आतां " The realities of a northern climate are somehow so convincing that we are better off if we do not forget them " असें ज्या वास्तवतोविषयीं युंग म्हणतो तिचाही थोडा परामर्श येथें घेतला तर त्याचें हें विधान किती फोल आहे, हें निदर्शनास येईल. जर्मनींतील कील विद्यापीठांतील तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक आणि पाश्चात्य तत्त्वज्ञांतील शांकर अद्वैताचे कट्टे पुरस्कर्ते प्रा. पॉल डयूसेन् आपल्या The Philosophy of the Vedant ह्या लेखांत म्हणतात: " Kant, and his great disciple

Schopenhauer, have proved by the way of abstract reasoning and scientific proof and with mathematical evidence that space, time and causality are not objective realities but only subjective forms of our intellect and the unavoidable conclusion is therefore this that the whole world, as far as it is extended in ' space ', running on in 'time ', ruled throughout by ' causality ', in so far is merely a representation of my mind and nothing beyond it ". (Adress before the Bombay branch of the Royal Asiatic Society, on 25–2–1893).

जिला युंग सद्वस्तु म्हणतो त्या बाह्य वस्तूचें स्वरूप त्यांच्याकडील प्लेटो, कांट अशा श्रेष्ठ तत्त्वज्ञांच्या मतें हें असें आहे. तिकडील तत्त्वज्ञचसे काय, पण मानसशास्त्रज्ञही ह्याच निष्कर्षावर येऊन ठेपल्याचें ' जोड ' आपल्या, The Mind and It's Workings ह्या पुस्तकांत सांगतो. तो म्हणतो : ' It is now generally agreed among psychologists, that since the sensational core of perception is elaborated by the mind's activity, we never know anything as it really is ! " भारतीय मानसशास्त्रज्ञ पतंजलिमुनी ह्यांचें तर म्हणणें असें आहे कीं ज्याला आपण बाह्यवस्तु असें म्हणतों त्या वस्तूचें म्हणजे धर्मीचें साक्षात् ज्ञान आपल्यास कधींच होत नाहीं. आपल्यास जें ज्ञान होतें त्या धर्मीच्या ठिकाणीं अव्यपदेश्य अवस्थेंत असलेल्या अनंत धर्मीपैकीं जे धर्म दिक्, काल, इत्यादि उपाधींमुळें उदितावस्थेंत येत असतात त्यांचें होत असतें. श्रीमच्छंकराचार्य ह्याच्याही पुढें गेले आहेत. त्याचें म्हणणें असें कीं जेव्हां कोणताही धर्म आपल्यास प्रतीत होतो तेव्हां तो आपल्या उपादान कारणाहून अगदीं वेगळा असा कधींच प्रतीत होत नसतो. मातीवरील घटत्व किंवा सुवर्णावरील अलंकारत्व हे धर्म आपल्यास जेव्हां प्रतीत होतात तेव्हां ते मातीला किंवा सुवर्णाला सोडून केव्हांही प्रतीत होत नाहींत, तर ते प्रतीत होताना आपल्याला घट व अलंकार ह्या नांवाखालीं व आकाराखालीं सर्वथा माती आणि सुवर्ण हींच अधिष्ठानभूत तत्त्वें गोचर होत असतात. येथें माती व सुवर्ण हे धर्मी होत आणि घट व अलंकार हे धर्म होत. धर्म हे येणारे व जाणारे म्हणजे विनाशी होत आणि माती व सुवर्ण हे धर्मी मात्र नित्य असणारे म्हणून तेच त्या धर्माचें तात्त्विक स्वरूप होत. हाच न्याय वस्तुमात्राला लावला म्हणजे वस्तुरूप धर्म हे ज्या आत्मसत्तेवर भासमान होत असतात, ती आत्मवस्तु हेंच त्रिकालाबाधित सत्य तत्त्व होय. वर सांगितलें आहे कीं पदार्थाचें ज्ञान होण्यापूर्वी आत्मा आहेच, पदार्थज्ञान होतांना ' हा पदार्थ मी जाणतों ' अशा रूपानें आत्मस्फुरण आहेच आणि ' हा पदार्थ मीं जाणला ' अशा रूपानें तें पदार्थज्ञान आत्मसत्तेंतच विलीन होतें; म्हणजे पदार्थज्ञानाच्या आधीं, मध्यें आणि अन्तीं एक आत्मसत्ताच अनुस्यूत असल्यामुळें, घटाचें

जसें माती व अंलकाराचें जसें सुवर्ण हींच तात्त्विक स्वरूपें, तसेंच आत्मसत्ता हेंच बाह्यजगताचें तात्त्विक स्वरूप होय आणि हा आत्मा ब्रह्मच असल्यामुळें

" सद्ब्रह्मकार्यं सकलं सदेव । तन्मात्रमेतन्न ततोऽन्यदस्ति ॥ "

हा सिद्धान्त श्रीमच्छंकराचार्यांनीं पुरस्कारिला ! ज्या सद्वस्तूंवर डॉ. युंग इतका विसंबून राहातो त्यांचें तात्त्विक स्वरूप पाश्चात्य आणि पौरस्त्य मानसशास्त्रज्ञ आणि तत्त्वज्ञ ह्यांच्या मतें वरीलप्रमाणें आहे !

आतां येथें असा आक्षेप येणें संभवनीय आहे कीं कांट, शोपेनहार डायसेन, इत्यादि पाश्चात्य शास्त्रज्ञ काय किंवा पतंजलि, शंकराचार्य, इत्यादि पौरस्त्य शास्त्रज्ञ काय हे सर्व तत्त्वज्ञानी (Philosophers) होते आणि तत्त्वज्ञान (Philosophy) हें केव्हांही अनुमानाधिष्ठित शास्त्र (Speculative Science) अर्थात् आक्षेपकाच्या मतानुसार होय, प्रत्यक्ष असलेलें वास्तव किंवा भौतिकशास्त्र (Positive Science) नव्हे ; तेव्हां डॉ. युंगनें प्रतिपादिलेली वास्तवता (Reality) भौतिकशास्त्रानुसार असल्यानें ती प्रत्यक्षच आहे ; तिचा निरास तत्त्वज्ञानाच्या साहाय्यानें वरील तत्त्वज्ञांनीं केलेला असल्यानें तो केवळ अनुमानात्मक (Speculative) च आहे, वास्तव (Positive) नव्हे. ह्या आक्षेपावर उत्तर असें आहे कीं भौतिकशास्त्रेंही आतां बाह्यवस्तुनिष्ठ वास्तवतेबाबत तत्त्वज्ञांच्या वरील निर्णयावरच आलीं आहेत. Sir A. S. Eddington ह्यांना कोणी तत्त्वज्ञानी म्हणणार नाहींत. बाह्य भौतिक जगाचा अगदीं भौतिक विचारसरणीनें छडा लावीत असतां तेही तत्त्वज्ञांच्या वरील निर्णयावरच येऊन पोंचले आहेत. 'The Nature of the Physical World' ह्या आपल्या ग्रंथांत ते म्हणतात :

" The external world of physics has thus become a world of shadows. In removing our illusion, we have removed the substance. For, indeed, we have seen that substance is one of the greatest of our illusions. Later, perhaps, we may inquire whether in our zeal to cut out all that is unreal we may not have used the knife too ruthlessly. Perhaps, indeed, reality is a child which cannot survive without it's nurse illusion.....The frank realization that physical science is concerned with a world of shadows is one of the most significant of recent advances (Introduction, Page XVI). एडिंग्टन्सारख्या भौतिक शास्त्रज्ञानें जगाची वास्तवता म्हणजे केवळ सावली (A world of shadows) असें सिद्ध केल्यानंतर डॉ. युंगच्या वास्तवतेला आतां वास्तवता मुळींसुद्धा उरली नाहीं हें अगदीं उघड आहे.

आतां डॉ. युंगचा 'सर्वात्मभाव' (Universal Consciousness) म्हणजे नेणिवेची अवस्था (Unconsciousness) हें समीकरण भारतीयांच्या दृष्टीनें

कसें चुकीचें आहे हें स्पष्ट होण्यासाठीं सर राधाकृष्णन् ह्या तत्त्वज्ञाचे पुढील उद्गार लक्षांत घेण्याजोगे आहेत. अलीकडेच प्रसिद्ध झालेल्या त्यांच्या Religion and Society ह्या ग्रंथांत ते म्हणतात: " Human intelligence is not the final stage of spiritual evolution. There is a far greater consciousness, characterized by infinite self-existance, pure awareness and freedom of delight, Anand, which releases not partially and imperfectly but wholly and absolutely the Indwelling Divine. "

"मानवी बुद्धि हीच कांहीं आध्यात्मिक उत्क्रांतींतील शेवटची अवस्था नव्हे. तिच्याही पलीकडे जाणिवेची एक विशेष व्यापक अशी अवस्था आहे. ती अवस्था अनंत आत्मसत्तेचें स्फुरण, निर्विकल्प ज्ञानवत्ता आणि आनंदाचा अप्रतिबद्ध आविष्कार ह्या विशेषांनीं युक्त अशी असते आणि ह्या आनंदामुळें सर्वांतर्यामीं आणि सर्वत्र द्योतमान असें आत्मतत्त्व, अंशतः आणि अपूर्णत्वानें नव्हे, तर सर्वांशांनीं आणि पूर्णत्वानें प्रतीयमान होत असतें." एकाच अवस्थेचें पाश्चात्य शास्त्रज्ञ डॉ. युंग ह्यानें काढलेलें वरील चित्र आणि भारतीय शास्त्रज्ञ डॉ. राधाकृष्णन् ह्यांनीं काढलेलें हें चित्र हीं दोन्हीं चित्रें एकत्र तोलून पाहिलीं म्हणजे उभयतांच्या दृष्टिकोनांतील भिन्नता तत्काळ समजून येते. तात्पर्य वास्तवतेचा विचार करीत असतां आत्मनिष्ठ आणि बाह्य वस्तुनिष्ठ अशा दोन वास्तवता विचारांत घ्याव्या लागतात आणि समाध्यवस्थेंत योगी आत्मनिष्ठ वास्तवतेचा साक्षात्कार करून घेत असतो व असा साक्षात्कार होतांच "तमेव भान्तमनुभाति सर्वं तस्य भासा सर्वमिदं विभाति" अशा बाह्यवस्तुनिष्ठ वास्तवतेची तात्त्विक प्रतीति योग्याला व्युत्थानावस्थेंत येऊं लागते, इत्यादि मीमांसा डॉ. युंगच्या बुद्धीला उमगली नाहीं हें अगदीं स्पष्ट आहे. व्यवहारतः भासमान होणाऱ्या ह्या दोन वास्तवतांचें तात्त्विक स्वरूप आत्मनिष्ठ वास्तवतेंतच आहे हा अनुभव योग्याला आला म्हणजे बाह्य वस्तूंचें दर्शन घडतांच

आत्मसत्तैव सत्तैषां भावानां न ततोऽधिका ।
तथैव स्फुरणं चैषां नात्मस्फुरणतोऽधिकम् ॥

एकमेव अनुभव त्यास सर्वदा व सर्वत्र येऊं लागतो आणि 'इंद्रियार्थ-प्रतीतौ हृष्टोऽस्म्यात्मावलोकात्' अशी त्याची अवस्था होत असते! असा साक्षात्कार झाला म्हणजे आणखीही एक असा प्रकार घडत असतो कीं व्यवहारकालीं भासमान होणाऱ्या बाह्यवस्तुनिष्ठ वास्तवतेचें व्यावहारिक स्वरूपही योग्याला अधिक यथार्थत्वानें ज्ञात होऊं लागतें. निर्विचार समाधींत वैशारद्य प्राप्त झालें असतां अध्यात्मप्रसाद होऊन योग्याच्या चित्तांत 'ऋतंभरा' प्रज्ञेचा उदय होत असतो. सामान्य माणसाची प्रज्ञा 'सत्यंभरा' असते, म्हणजे त्याच्या समजुतीप्रमाणें त्यास जें सत्य म्हणून वाटतें त्या ज्ञानाला ती धारण

करीत असते. पण त्याला जें सत्य म्हणून वाटत असतें तें यथार्थ सत्य म्हणजे ऋत असतेंच असें नाहीं. सत्य वाटणारी गोष्ट कालांतरानें चुकीची असल्याचेंही आढळून येतें. योग्याच्या चित्तांत निर्विचार समाधीच्या पक्कावस्थेनंतर ऋतंभरा प्रज्ञेचा उदय झाल्यावर त्याला वस्तुमात्राचें जें ज्ञान होतें तें असें चुकीचें नसून यथार्थत्वानें होतें. डॉ. युंग म्हणतो: 'The realities of a northern climate are somehow so convincing that we are better off if we do not forget them; पण ह्या वास्तवता कितपत यथार्थ ज्ञान देणाऱ्या असतात, ह्याचें एक फार महत्त्वाचें उदाहरण 'जोड' ह्या शास्त्रज्ञानें आपल्या The Mind And Its Workings ह्या पुस्तकांत दिलें आहे. प्रथम त्यानें "Ask a dozen men confronted with a 'certain situation' to describe to you what it is that they are seeing and each of them will give you a different account" असें विधान करून त्याच्या समर्थनार्थ खालीं टीपेंत हें उदाहरण येणेंप्रमाणें दिलें आहे: "At a Psychology congress held at Göttingen a clown, suddenly burst into the Congress Hall, closely pursued by a negro. The negro caught him, leapt upon him and bore him to the floor, where a fight ensued which was ended by a pistol shot after which the clown got up and rushed out of the room, still closely pursued by the negro. The whole scene, which had been carefully rehearsed and photographed in advance, took less than twenty seconds. The president then informed the congress that judicial proceedings might have to be taken and asked each member to write a report stating exactly what had occurred.

Forty reports were sent in; of these one only contained less than twenty per cent of mistakes in regard to the principal facts. Fourteen contained from twenty p. c. to forty p. c. mistakes. Thirteen contained more than fifty p. c. mistakes. In twenty-four, ten p. c. of the details recorded were pure inventions. In short, ten of the accounts were quite false, ranking as myths or legends, twenty-four were half legendary and six only were even approximately exact."

— *From Public Opinion, by Walter Lippman.*

ह्या उदाहरणांत प्रत्येक मानसशास्त्रज्ञानें जें वृत्त पाहिलें त्याचें आपल्या समजुतीप्रमाणें सत्य असलेलें वर्णन त्यानें लिहून ठेवलें होतें, पण तें ऋत म्हणजे यथार्थ नव्हतें! मानसशास्त्रज्ञ म्हणाविणारांची ही दशा तर ह्यावरून शास्त्रसंस्कार मुळींच नसलेल्या प्राकृत जनांचें सत्य ऋतापासून किती दूर असेल ह्याची सहज कल्पना होईल! बुद्धीची शुद्धि होऊन तिची ही स्खलनशीलता नाहींशी झाली आणि ती वस्तुमात्राचें ग्रहण यथार्थत्वानें करूं लागली म्हणजेच तिला

ऋतंभरा प्रज्ञा म्हणतात. संप्रज्ञातांतील अनेक समाधींत अनेक प्रकारचीं स्थूल-सूक्ष्म आलंबनें विहित आहेत व ह्या अनेक आलंबनांवरील समाधींपासून अनेक प्रकारचीं ज्ञानें व सामर्थ्यें प्रकट होत असल्याचें योगदर्शनाच्या तिसऱ्या विभूतिपादांत विस्तारानें सांगितलें आहे. साधकानें जरा धैर्य धरून आणि नेट करून अभ्यास केला आणि संप्रज्ञात समाधींतील कांहीं टप्पे त्यानें आत्मसात् केले तर त्याला अत्यल्पांशानें कां होईना, पण विश्वास उत्पन्न होण्याइतपत ह्या ज्ञानांचा व सामर्थ्यांचा अनुभव आल्याविना राहात नाहीं ! पण हें सर्व जो समाधीपर्यंत चिकाटीनें जाईल त्याला अनुभवानें पटेल ! डॉ. युंगप्रमाणें दुरूनच समाधीला त्याज्यकोटींत जो ढकलील आणि तेथपर्यंत जाणारच नाहीं त्याला हा अनुभव कसा येणार !

पाश्चात्यांची मनःप्रवृत्ति ह्याविषयीं कशी आहे हें स्वतः डॉ. युंगनेंच सांगितलें आहे. तो म्हणतो : " This is all very well but scarcely to be recommended anywhere, north of the Tropic of Cancer. "

ट्रॉपिक ऑफ कॅन्सर, म्हणजे कर्कवृत्त, भूमध्यरेषेच्या उत्तरेस सुमारें तेवीस अंशांवर येतें. ह्याच्या उत्तरेस युरोपखडांतील सर्व देश आणि उत्तर अमेरिका हे देश येतात. भौतिकशास्त्रांचा उत्कर्ष ह्याच देशांत फार झालेला आहे हें मान्यच आहे, पण अंतर्मुखतेनें मानसशास्त्रांतील सिद्धान्तांचा अपरोक्ष अभ्यास करण्याकडे ह्या देशांतील शास्त्रज्ञांची प्रवृत्ति नाहीं हें डॉ. युंगच्या वरील उद्गारांवरून स्पष्ट होत आहे.

पाश्चात्य मानसशास्त्रज्ञांविषयीं मॅक्डुगलचा अभिप्राय मागें दिलेलाच आहे. त्यांत त्यानें " योग्य विकास पावलेल्या बौद्धिक सामर्थ्यांची आपल्या म्हणजे पाश्चात्य मानसशास्त्रज्ञांत उणीव " असल्याची कबुली दिलीच आहे. ही उणीव म्हणजे अंतर्मुख होऊन स्वतःच्या ठिकाणींच मनोधर्मांचा साक्षात् अनुभव घेण्याविषयीं त्यांच्यांत आढळून येणारी अप्रवृत्ति होय. तसेंच पाहिलें तर इतर शास्त्रांच्या क्षेत्रांप्रमाणें मानसशास्त्राच्या क्षेत्रांतही पाश्चात्य शास्त्रज्ञांचे अचाट परिश्रम होत आहेत ही गोष्ट मान्य करावयास पाहिजेच ; त्याचप्रमाणें त्यांची बुद्धिही सूक्ष्मग्राही आणि कुशाग्र आहे ह्याविषयींही वाद नाहीं. ह्यामुळें प्रत्यक्ष प्रमाणांनीं सिद्ध होणाऱ्या भौतिक शास्त्रांतील त्यांची प्रगति, अधिकार आणि गुरुत्व हीं आजमितीला भारतीयांनीं मान्य केलींच पाहिजेत. पण मानसशास्त्रासंबंधीं मात्र तशी स्थिति नाहीं. ह्यासंबंधीं असें म्हणावयास प्रत्यवाय नाहीं कीं अद्यापपावेतों तरी भारतीय मानसशास्त्र आणि मानसशास्त्रज्ञ ह्या क्षेत्रांत पाश्चात्यांच्या गुरुस्थानीं शोभतील आणि म्हणून अंतर्मुख वृत्तीनें स्वतःच्याच ठिकाणीं अनुभव घेऊन मनोधर्मांचा अभ्यास करण्याची प्रवृत्ति जोंपर्यंत पाश्चात्यांत उत्पन्न झालेली नाहीं आणि तर्कशास्त्र व बाह्यवस्तुनिष्ठ

वास्तवता ह्यांवरच्च सर्व भिस्त ठेवून जोंपर्यंत ते मनोधर्मांचा अभ्यास करीत राहतील तोंपर्यंत एतद्विषयक त्यांचा ग्रंथविस्तार कितीही असला तरी सर्वत्र वागडणाऱ्या बालकाप्रमाणें त्यांचें मानसशास्त्र केवळ बाल्यावस्थेंतच्च राहणार! किंबहुना त्यांच्या ह्या मानसशास्त्रांतील अनुबंध-चतुष्टय जोंपर्यंत स्पष्टपणें ठरलें जाणार नाहीं तोंपर्यंत त्याला पौरस्त्यांच्या एतद्विषयक कसोटीस अनुसरून शास्त्र असेंही म्हणतां येणार नाहीं! अशा स्थितींत आपल्याकडील जिज्ञासूंनीं पाश्चात्य मानसशास्त्रज्ञांच्या ह्या प्रचंड खटाटोपांतून निर्माण झालेल्या ग्रंथसंपत्तीबद्दल योग्य आदरभाव बाळगून त्यांच्या ग्रंथांचा अभ्यास अवश्यमेव करावा; पण योगी अरविंद घोष ह्यांनीं म्हटल्याप्रमाणें त्यांचें हें शास्त्र अद्यापि बाल्यावस्थेंत आहे हें जाणून सावधपणा राखूनच त्यांचीं प्रमेयें पारखून ग्रहण करावींत.

१५. परिणामदृष्ट्या दोन्ही मानसशास्त्रांचा तुलनात्मक विचार

प्रा. फडके ह्यांच्यासारखे कांहीं प्रज्ञाहत पंडित "आपल्या हिंदुस्थानांत तर तें (मानसशास्त्र) जन्मास उशीरां आलें एवढेंच नव्हे, तर तें जन्मास आलें तेंच क्षीणावस्थेंत आलें आणि पुढें लवकरच तें मृतप्राय झालें." आणि म्हणून "त्या शास्त्रावरील उपलब्ध चर्चेचा फाल्गुनमास झाला आणि आम्हांला हिंदुस्थानांतील लोकांना मानसशास्त्राविषयींच्या गाढ अज्ञानांत राहण्याची संवय झाली" असें म्हणतात. कित्येक शतकें टिकलेल्या पारतंत्र्यामुळें आपल्याकडील विद्वानांतही जो एक हीनतेचा गंड निर्माण झाला आहे, त्याचें उत्तम उदाहरण म्हणजे प्रा. फडक्यांचे वरील उद्गार होत. आपल्याकडील मानसशास्त्राविषयींच्या "गाढ अज्ञानांत राहावयाची संवय" झाल्यामुळेंच केवळ प्रा. फडक्यांनीं भारतीय मानसशास्त्राविषयींचा हा (त्यांच्याच शब्दांत सांगायचें झालें तर) "फाल्गुनमास" केला आहे. ह्यासंबंधीं काय वस्तुस्थिति आहे हें येथपर्यंतच्या विवेचनावरून स्पष्ट झालेंच आहे. आतां पाश्चात्य मानसशास्त्राच्या परिणामांविषयीं आणि पौरस्त्य मानसशास्त्राच्या परिणामांविषयीं पाश्चात्य मानसशास्त्रज्ञच काय म्हणतात तें पाहिलें म्हणजे पुरें आहे. फ्रॉइडच्या मानसशास्त्राविषयीं मॅक्डुगल लिहितो:

"The Freudian teaching has had and still is exercising most destructive effects throughout our western civilisation; destructive both of happiness of a multitude of individuals and of the moral traditions of society; and their deplorable effects flow from the errors which he had expounded with such fateful success."

फ्रॉइडच्या ह्या विचारसरणीमुळें जें अनिष्ट घडत आहे त्याला डॉ. शेल्डन् "Emergence of waster-mind to dominance in our civilisation" असें म्हणतो. त्याच्या ह्या म्हणण्याला अनुलक्षून मॅक्डुगल म्हणतो:

" The predominance of the waster-mind is a far more serious matter than the present economic chaos; for, it is far more fundamental. It is a main cause or condition of that chaos. There can be no doubt that the errors of the Freudian Psychology have vastly promoted this emergence of the waster-mind to dominance and that, in two ways chiefly: First, the over–emphasis on sex and on the importance of sex–expression, and of sex-relation of all kinds. Freud seems, to the man in the street, to say, ' you are all sex, therefore be frankly sexual and you will be both happy and healthy. ' The more direct incitement to self expression is re-enforced by a second reduction in Freudian Psychology; namely, that all restraint, inhibition, self-control involve repression, and all repression is bad; Therefore, never restrain your impulses never check your children; this is the way the waster-mind is cultivated on so large a scale as to result in it's present dominance of the sccial and economic scene. "

आपल्याकडील मानसशास्त्राची माहिती नाहीं आणि पारतंत्र्यामुळें निर्माण झालेल्या स्वतःविषयींच्या हीन-गंडामुळें पाश्चात्यांचें सर्वच कांहीं चांगलें अशी मनोविकृति झालेली, ह्यामुळें मॅक्डुगलनें वर्णिलेलें waster-mind आपल्याकडेही उफाळून वर येत आहे, असें दिसतें.

अशा स्थितींत, सुशिक्षित (?) तरुण - तरुणींच्या व्यभिचारकर्मासाठीं भाड्यानें मिळणारीं तात्पुरतीं संकेतगृहें असावयास पाहिजेत असें उघड प्रतिपादन करणारे आणि महात्माजींच्या ब्रह्मचर्यविषयक पवित्र लेखांची ' गांधींची नपुंसकनीति ' म्हणून हेटाळणी करणारे विद्वान (?) पदवीधर लेखक पुढें यावेत ह्यांत नवल नाहीं ! पुरुषवर्ग असल्या हीनतर मनाचा बनूं लागला असतां त्याचे अनिष्ट परिणाम स्त्रीवर्गाचीं मनेंही हीन पातळींत आणण्यांत होऊं लागल्यास तें स्वाभाविकच आहे. उष्णतामापक यंत्रांत शरीराचें उष्णतामान साडेअठ्ठ्याण्णव अंशांच्यापुढें गेलें तर त्या मनुष्याला ताप आला असल्याचें जसे तें निश्चित गमक असतें, तद्वतच स्त्रीवर्ग जर मनाच्या हीन पातळींत जात असल्याचें आढळेल तर पुरुषवर्गाचीं मनें हीनतर पातळींत गेलीं असल्याचें ते निश्चित गमक होय. अश्वपति कैकेय राजानें आपल्या सुराज्याचें वर्णन करतांना असें म्हटलें आहे कीं ' न मे स्तेनो जनपदे न कदर्यो न मद्यपो नाना-हिताग्निर्नाऽविद्वान्न स्वैरी स्वैरिणी कुतः ' ' माझ्या राज्यांत स्वैराचरणी पुरुषच नाहीं मग स्वैरिणी स्त्री कोठून असणार ! ' ह्यावरून हें दिसून येईल कीं समाजांत जर स्वैरिणी स्त्रिया आढळतील तर त्या समाजांत स्वैराचारी पुरुष अधिक आहेत असें निश्चित समजावें. आपल्या समाजांतील सुशीक्षित (?) गणल्या

जाणाऱ्या थरांतून अशा स्वैर वृत्तीच्या स्त्रिया दिसूं लागल्या आहेत. कोणतेंही विधान स्वतःची निश्चिती झाल्याविना न करण्याबद्दल ज्यांची ख्याति आहे ते महात्मा गांधीच ह्याबद्दल म्हणतातः " The modern girl loves to be Juliet to half a dozen Romeos. She loves adventure. The modern girl dresses not to protect herself from wind, rain and sun but to attract attention. She improves upon nature by painting herself and looking extraordinary. (Harijan 31-12-38).

महात्माजींसारखे थोर पुरुषही आधुनिक तरुण मुलींचें असें वर्णन करीत आहेत तेव्हां तें अतिरंजित नसून यथार्थच आहे ह्याविषयीं संदेह नाहीं. पण अश्वपतीचें वरील म्हणणें लक्षांत घेतां ह्या परिस्थितीची मूळ जबाबदारी वर लिहिलेल्या हीनतर मनाच्या पुरुषांवरच पडते. ह्या हीनतर मनामुळें पाश्चात्यांच्या संस्कृतींतही जर जाचक परिणाम घडून येत आहेत, तर स्वरूपतः भिन्न असलेल्या आपल्या भारतीय संस्कृतीस केवढा धक्का बसत आहे ह्याचा अंदाज करतां येतो. हा धक्का केवढा मोठा आहे ह्याची कल्पना प्रा. फडक्यांच्या आरंभीं दिलेल्या उद्गारांवरून स्पष्ट येते. भारतीयांचें मानसशास्त्र त्यांना मृतप्राय वाटतें, पण ह्या शास्त्राचे पाठ घेण्याकरितां योगी अरविंद घोष, रमणमहर्षि, कुवलयानंद स्वामीजी ह्यांजकडे सगळ्या जगांतून जिज्ञासु येत आहेत ही गोष्ट प्रतिभासाधनावर पुस्तक लिहिणाऱ्या प्रा. फडक्यांच्या प्रतिभेला गोचर होत नाहीं ! तेव्हां पाश्चात्यांच्या संपर्कानें त्यांच्याप्रमाणें आमच्याकडेही जें हीनतर मन (Waster-mind) उफाळून वर येत आहे त्याचा स्वतः प्रा. फडके हेही एक उत्कृष्ट नमुना मानण्यास प्रत्यवाय नाहीं. त्यांच्या 'मानसमंदिरां'त तर ह्या Waster-mind चा प्रताप पानागणिक दिसून येतो. त्यांनीं त्या ग्रंथांत मानसशास्त्राशीं संलग्न असलेल्या कामप्रवृत्तिविषयीं जें विवेचन केलें आहे त्यासंबंधीं थोडी चर्चा केल्यास तें आपल्या विषयाच्या दृष्टीनें प्रासंगिक होणार असल्यानें ती येथें करूं. त्यांचीं कांहीं वाक्यें अशीं :

(१) " वासनांचा व प्रेरणांचा उच्छेद करण्याचें तत्त्वज्ञान समाजरचनेस लागूं करणाऱ्या शास्त्रकारांनीं कामप्रेरणा ही ज्या अर्थी अत्यंत प्रबल आहे त्या अर्थी ती सर्वांत अधिक पापमय होय, असें कल्पून त्यांनीं समाजास तिची विलक्षण दहशत घालून ठेवली. "

(२) " अन्नाविषयीं वाटणारी क्षुधा अश्लाघ्य किंवा अश्लील आपण मानीत नाहीं, मग कामप्रेरणा तेवढी तशी ठरविण्यांत शहाणपणा कोणता? समजा, उद्यां एक आपण नवा निषेध शास्त्रांत सामील केला कीं मनुष्यानें खाद्यपेयपदार्थांकडे उघड उघड पाहाणें म्हणजे मोठें अनीतीचें व निर्लज्जपणाचें कृत्य होय, तर काय काय परिणाम होतील? सभ्य स्त्रीपुरुषांच्या समाजांत

खाण्यापिण्याची चर्चा निषिद्ध मानावी लागेल, ज्याला जेवावयाचें असेल त्यानें एकान्तांत दिवे मालवून जेवावें असें सांगावें लागेल आणि खाण्यापिण्यासाठीं हपापणारी जीभ नेहमीं वस्त्राच्छादित राहावी, अशा प्रकारें आपल्या पोषाखांत आपल्याला सुधारणा करावी लागेल!"

(३) "भूक व काम हीं दोन्ही जर सारखींच मूलभूत व प्रधान आहेत तर दोघांचाही विचार सारख्याच प्रामाणिकपणें व निर्भयपणे केला पाहिजे. भुकेच्या बाबतींत कोठलाही ढोंगीपणा न ठेवतां तिच्या शमनाची सुसूत्र व्यवस्था व्हावी अशीच समाजसंस्थेची रचना आपण आस्थापूर्वक करीत आलों आहोंत. मनुष्याच्या कामप्रेरणेचाही असाच विचार करावयास नको काय?"

(४) "जे स्त्रीपुरुष (विवाहानें) एकत्र येतात त्यांच्यांत कामप्रेरणा संभवत नाहीं आणि ज्यांच्यांत ती संभवते त्या स्त्रीपुरुषांस एकत्र येण्याची परवानगी नाहीं, ही हास्यास्पद अनवस्था ताबडतोब बदलली पाहिजे. कामप्रेरणेखेरीज स्त्रीपुरुषांचे विवाह घडतां कामा नयेत असें आपण केलें पाहिजे हें एक आणि शिवाय विवाहाव्यतिरिक्तही कामप्रेरणेचा विकास व उद्भव होऊं शकतो आणि मानवी जीवनास तो अनेक प्रकारें उपकारकच ठरतो, हें ध्यानांत ठेवून आपल्या व्यवहारास आपण नवें वळण दिलें पाहिजे हें दुसरें. ह्या दोन सुधारणा आपण घडवून आणल्या तर दंभनीतीमुळें जें नानाविध दुःख आपणांस आज भोगावें लागत आहे, तें बहुतांशीं नष्ट होऊन आपलें वैयक्तिक व सामाजिक जीवन कितीतरी सुखकारक व तेजस्वी होईल!"

आपल्याकडे नवीनच उदयास येणारें व फ्रॉइडचें शिष्यत्व पतकरणारें हीनतर मन (Waster-mind) गंभीर विषयाचाही किती उथळपणें विचार करणारें बनत आहे, हें स्पष्ट करण्यास वरील उतारे पुरेसे आहेत. ह्यांचें खंडन करण्याचा व्यर्थ शीण न घेतां, पाश्चात्य शास्त्रज्ञही अशा गोष्टींचा व्यापक दृष्टीनें व गंभीरपणानें कसा विचार करतात हें दाखविलें म्हणजे फडके ह्यांची विचारसरणी किती उथळ, तर्कदुष्ट, वस्तुस्थितीचा विपर्यास करणारी व समाजघातक आहे हें वाचकांच्या लक्षांत येईल. आपल्या चर्चेला Havelock Ellis ह्या जगद्विख्यात पंडिताचा आधार फडक्यांनीं घेतला आहे; पण हा पंडितच काय म्हणतो तें पाहा.

In India-" sexual life has been sanctified and divinised to a greater extent than in any other part of the world. It seems to have never entered into the heads of the Hindoo legislators that anything natural could be offensively obscene, a singularity which pervades all their writings but is no proof of the depravity of their morals. Love in India both as

regards theory and practice, possesses an importance which it is impossible for us to conceive,"

—*Studies in the Psychology of Sex, Vol. VI, Page 129.*

Havelock Ellis सारख्या परस्थ पंडितानें दिलेली ही साक्ष फडक्यांच्या अनेक विधानांना पुरेसें उत्तर आहे.

आतां " History of European Morals (Vol. I, edition 7, Page 146) " मध्यें Lecky हा ग्रंथकार काय साक्ष देतो ती पाहूं. तो लिहितो:

" The nearly universal custom of early marriages among the Irish peasantry has alone rendered possible that high standard of female chastity, that intense and zealous sensitiveness respecting female honour for which the Irish poor have long been pre-eminent in Europe. There is no fact in Irish history more singular than the complete, and I believe unparalleled, absence among the Irish priesthood, of those moral scandals which in every continental country occasionally prove the danger of vows of celibacy. The unsuspected purity of the Irish priest in this respect is the more remarkable for, the government of the country being protestant, there is no special inquisitorial legislation to ensure it. Considerations of climate are quite inadequate to explain this fact. The chief cause is sufficiently obvious. The habit of marrying at the first development of the passions has produced among the Irish peasantry, from whom the priests for the most part spring, an extremely strong feeling of inequity of irregular sexual indulgence, which retains its power even over those who are bound to perpetual celibacy."

पतंजलींनीं 'ब्रह्मचर्यप्रतिष्ठायां वीर्यलाभः' असा सिद्धान्त सांगितला आहे. वैवाहिक जीवनाच्या पावित्र्यामुळें आयर्लंडसारख्या चिमुकल्या राष्ट्राला इंग्लंडसारख्या साम्राज्यवादी व सर्वसंपन्न राष्ट्रापासून सतत शेकडों वर्षें झगडा करून आपलें स्वातंत्र्य हिसकावून घेण्याइतका वीर्यलाभ पिढ्यानुपिढ्या प्राप्त झाला, हें पतंजलींच्या वरील सिद्धान्ताचें इतिहासप्रसिद्ध सामाजिक उदाहरण होय.

वैवाहिक जीवनाचें पावित्र्य राखलें असतां त्या मानवी समूहांत वीर्य म्हणजेच उत्साहशक्ति कशी आढळून येते, ह्याचें सूक्ष्म परीक्षण करून डॉ. अन्विन आपल्या Sexual Relations and Human Behaviour ह्या ग्रथांत म्हणतो:

" The energy will be least, when neither party to a marriage is compelled to confine his or her sexual quality to

the other during their mortal lives. It will be greater when the female knows only her husband, even though he is free to have relations with other wives or women; it will be greatest when throughout the life, when the male as well as female is compelled to confine himself or herself to one partner."

ह्या ग्रंथकारानें किती समाजांचा अभ्यास केल्यानंतर आपले सिद्धान्त मांडले आहेत, ह्याविषयीं तो लिहितो :

"The statement is based on a study of eighty different uncivilised societies of different racial extraction, living in different geographical environments. I have been careful to exclude from my survey any society concerning which our knowledge is not reliable or not adequate."

हॅव्लॉक् एलिस्, लेकी व डॉ. अन्विन ह्या तिघां समाजशास्त्रज्ञ विद्वानांच्या ग्रंथांतील वर जे उतारे दिले आहेत त्यांत फडके ह्यांच्या सर्व विधानांस उत्तरें आलीं आहेत. इतकेंच नव्हे तर प्रा. फडक्यांचे विचार किती थिल्लरपणाचे आहेत हेही त्यावरून स्पष्ट होत आहे. पाश्चात्यांच्या मानसशास्त्राचा आपल्या समाजावर कसा अनिष्ट परिणाम होत आहे हें वरील विवेचनावरून ध्यानीं आणून त्याचा अभ्यास जिज्ञासूंनीं करावा, पण तो अधिक सावध राहून करावा हें लिहिणें नकोच.

आतां भारतीयांच्या योगशास्त्राच्या अभ्यासापासून मानवांचें हित कसें होतें, तेंही पाश्चात्य मानसशास्त्रज्ञांच्या शब्दांतच पाहूं. पाश्चात्यांच्या मानसशास्त्राला नवीन कलाटणी देणारा वुइल्यम जेम्स 'On Vital Reserves' मध्यें योगाच्या परिणामासंबंधानें पुढीलप्रमाणें लिहितो :

"But the most venerable ascetic system, and the one whose results have the most voluminous experimental coroboration, is undoubtedly the yoga-system in Hindustan. The result claimed and certainly in many cases awarded by impartial judges is strength of character, personal power and unshakability of soul."

लोणावळें येथील कैवल्यधामांत योगशिक्षणाकरतां येल (Yale) युनिव्हर्सिटीने डॉ. बेहेनन ह्यांस पाठविलें होतें. येथें झालेल्या योगाभ्यासापासून आपलें हित कसें झालें, ह्याचें वर्णन Yoga, A scientific Evaluation ह्या आपल्या ग्रंथांत हे ग्रंथकार पुढीलप्रमाणें करतात :

"A few months after beginning the practices in April 1932, a distinct change was noticeable in my health. No work, physical or mental, could tire me so rapidly, as it did before.

This phase may be summarized as an increase in my resistance-capacity or power of endurance. My susceptibility to frequent headache also was diminished considerably.....I cannot refrain from putting on record a change in my own emotional life which seems somehow to be an outgrowth of these yogic practices. They have led to an emotional stability and balance which I do not remember having possessed prior to taking up these exercises.....I have also had the privilege of watching at close range the daily lives of more than a half dozen Yogins for over a period of one year. I can testify without any reservation that they were the happiest personalities that I have known. Their serenity was contagious and in their presence I felt always that I was dealing with people who held great power in reserve. If the saying 'radiant personality' means anything, it should be applied to them..... The changes in emotional life and personality may be mediated through transformation in the glandular system."

प्रिय वाचक, पाश्चात्य व पौरस्त्य मानसशास्त्रांच्या परिणामाविषयीं पाश्चात्य मानसशास्त्रज्ञांचे काय अनुभव आहेत तेच आपणांपुढें बुद्धया मांडले आहेत. योगाभ्यासापासून काय-संपत्सारख्या सिद्धि कशा निर्माण होतात त्याचें सोपपत्तिक विवेचन योगदर्शनाच्या विभूतिपादांत केलेलें वाचकांच्या पुढें आहेच. तेव्हां ह्यासंबंधीं भारतीयांचे अनुभव सांगत बसण्याची आवश्यकता नाहीं. वार्धक्याच्या 'अपक्षीयते' ह्या शरीरावस्थेंत योगाभ्यासाला प्रारंभ केला असूनही ह्या अभ्यासामुळें माझें स्वतःचें हित कसें झालें, तें मीं पहिल्या प्रास्ताविक प्रकरणांत ग्रंथनिर्मितीचा इतिहास देतांना सांगितलें आहेच. येथें एवढेंच अधिक सांगतों कीं गेलें दीड वर्ष घेरीच्या विकारानें मी अंथरुणावर निजून आहें पण ह्याच कालांत माझ्या ग्रंथाची मुद्रणप्रत तयार झाली व ती तयारून प्रकाशकाकडे पाठविण्यांत आली. त्याचप्रमाणें ही भूमिका लिहिण्याकरितां करावें लागणारें वाचन, मनन व बहुतेक सर्व कच्चें लेखन मी ह्याच काळांत करूं शकलों. घेऱ्यांचें निदान 'मेंदूची अशक्तता' असें तज्ज्ञांकडून झालें असूनही मी प्रत्यहीं भूमिकेच्या उद्योगास लागलों कीं घेऱ्यांमुळें आजारी आहें ही गोष्टही त्या वेळांत मला स्मरत नाहीं. तेव्हां अधिक कांहीं न लिहितां मी वाचकांस एवढीच विनंति करतों कीं त्यांनीं दुसऱ्या कोणाच्याही अनुभवावर विश्वास न ठेवतां स्वतःच नित्यनेमानें व आदरपूर्वक वर्ष सहा महिने यथाशक्ति योगाभ्यास करून अनुभव काय येतो तें पाहावें. मला अशी निश्चिति वाटते कीं शारीरिक आरोग्य व मानसिक सामर्थ्य हीं वाढत आहेत असा अनुभव त्यांना आल्यावांचून राहाणार नाहीं आणि मग ते स्वयंप्रेरणेनेंच आपला अभ्यास चालू ठेवतील !

व्यक्तीच्या जीवनावर योगाभ्यासाचा अनुकूल परिणाम काय होतो ह्याचा विचार वर झाला. आतां त्याचा समाजावर काय परिणाम होतो ह्याचा विचार करूं. हा विचार करीत असतां एक अत्यंत महत्त्वाची बाब लक्षांत घ्यावयास पाहिजे ती ही कीं समाज म्हणजे कांहीं एखादी स्वतंत्र वस्तु नसते, तर अनेक व्यक्ति मिळूनच समाज बनलेला असतो ; म्हणजे व्यक्ति हाच समाजाचा आद्य घटक असतो. तेव्हां योगाभ्यासामुळें व्यक्ति उन्नतावस्थेंत गेल्या म्हणजे त्या व्यक्तींनीं बनलेला समाज उन्नतावस्थेंत गेलाच पाहिजे हें अगदीं सहजच घडणारें आहे ! पण ह्या साध्या कार्य-कारणभावाकडे सांप्रतच्या समाजाचें व समाजधुरीणांचें लक्ष अद्यापि गेल्याचें दिसत नाहीं. पाश्चात्यांचा संपर्क आपल्यास घडूं लागल्यापासून आपल्याकडे सामाजिक सुधारणा ह्या नांवाखालीं अनेक इष्टानिष्ट चालीरीति रूढ होऊं लागल्या. प्रस्तुत काळांत तर त्या इतक्या सार्वत्रिक रूढ झाल्या आहेत कीं त्या रूढ होणें म्हणजेच समाजाची सुधारणा होणें असें असेल तर आजमितीला आपला समाज अत्यंत श्रेष्ठ सांस्कृतिक पातळींत असावयास पाहिजे होता. पण वस्तुस्थिति मात्र ह्याच्या अगदीं उलट आहे हें आपल्या अनुभवास पदोपदीं येत आहे ! ह्याचें कारण असें कीं समाज सुधारावयाचा असेल तर समाजाचा आद्य घटक जी व्यक्ति ती प्रथम सुधारावयास पाहिजे, ह्या मूलभूत सिद्धान्ताकडे समाजधुरीणांचें लक्ष गेलें नाहीं किंवा गेलें असल्यास ही गोष्ट कशी घडवून आणावी ह्यासंबंधीं त्यांच्याच मनांत गोंधळ माजून राहिला आहे ! व्यक्तीच्या दैनंदिन जीवनक्रमांत शौच, संतोष, तप, स्वाध्याय आणि ईश्वरप्रणिधान ह्या पांच नियमांचें शक्य तितकें अधिक आचरण होऊं लागलें आणि सामाजिक जीवनक्रमांत अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य आणि अपरिग्रह ह्या पांच नियमांचें अधिकांत अधिक पालन करण्याची प्रवृत्ति वाढीस लागली तर समाज सांस्कृतिक पातळींत वर वर जात राहील ह्यांत मुळींसुद्धा शंका नाहीं. व्यक्तीचें जीवन उन्नत आणि सुखमय व्हावें अशी इच्छा असलेल्यांनीं वरील यम-नियमांचें अनुष्ठान आपल्या आचरणांत अधिकांत अधिक आणावयास पाहिजे अशा आशयाच्या सिद्धान्तावर पाश्चात्य भौतिक शास्त्रज्ञही येऊं लागले आहेत. भौतिक शास्त्रज्ञांचे मुकुटमणि म्हणून सर्व जगभर मान्यता पावलेले शास्त्रज्ञ आइन्स्टीन (Einstein) म्हणतात :

'The fate of the human race is more than ever dependant on its moral strength to-day. The way to a joyful and happy state is through renunciation, and self–limitation everywhere"

—*The Discovery of India.*

सर्वसामान्य जनतेंत ही प्रवृत्ति निर्माण होण्यासाठीं हें तत्त्व समाजधुरीणांच्या मनांत प्रथम ठसलें पाहिजे आणि आचरणांत उतरलें पाहिजे ; कारण

यद्यदाचरति श्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जनः ।
स यत्प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्तते ॥

हा फार महत्त्वाचा सामाजिक सिद्धान्त आहे. समाज सांस्कृतिक दृष्ट्या उन्नत होण्यासाठीं तो ज्या श्रेष्ठांचें सहजपणेंच अनुकरण करीत असतो, त्या श्रेष्ठांचें आचरण आदर्शभूत असावयास पाहिजे. आइन्स्टीननीं ' The example of great and pure characters is the only thing that can produce fine ideas or noble deeds " (*ibid*) असें जें म्हटलें आहे तें ह्यासाठींच होय. महाभारतांत

कालो वा कारणं राज्ञः राजा वा कालकारणम् ।
इति ते संशयो मा भूत् राजा कालस्य कारणम् ॥

असें जें वचन आहे त्याचेंही रहस्य हेंच होय. ' सांप्रतचा काळ मोठा वाईट प्राप्त झाला आहे ' असें म्हणण्याची रूढी पडली आहे; पण ह्याचा अर्थ सांप्रतच्या काळांत सर्वसामान्य जनता असन्मार्गानें चालली असून तिला योग्य मार्गानें नेण्याच्या अधिकाराचा कोणी नेता नाहीं इतकाच होय. समाजाचे जे धुरीण असतात त्यांजवर दुहेरी जबाबदारी असते. आपला आदर्श पुढें ठेवून समाज तदनुसार आचरण करणार हें जाणून समाजधुरीणांनीं आपलें एकंदर चारित्र्य अत्यंत निष्कलंक ठेवावयास पाहिजे हा त्या जबाबदारींतला एक भाग होय आणि अडचणीचे प्रसंग प्राप्त झाले असतां एकंदर समाजाच्या हिताहिताच्या दृष्टीनें ज्यांत जनतेचें अहित होणार नाहीं आणि हितच निश्चयानें होईल अशा मार्गानेंच जनतेला नेणें हा त्या जबाबदारींतला दुसरा भाग होय. ह्या दोन्ही जबाबदाऱ्या योग्य रीतीनें पार पाडण्यासाठीं नेत्यांच्या ठायीं सात्त्विक बुद्धि आणि सात्त्विक धृति ह्यांची फार आवश्यकता असते. ह्या दोहोंचीं लक्षणें गीतेंत येणेंप्रमाणें सांगितलीं आहेत:

प्रवृत्तिं च निवृत्तिं च कार्याकार्ये भयाभये ।
बंन्धं मोक्षं च या वेत्ति बुद्धिः सा पार्थ सात्त्विकी ॥
धृत्या यया धारयते मनःप्राणेंद्रियक्रियाः ।
योगेनाव्यभिचारिण्या धृतिः सा पार्थ सात्त्विकी ॥

अशा सात्त्विक बुद्धीनें आणि धृतीनें युक्त असलेला पुरुषच सात्त्विकता होऊं शकतो. गीतेंत सात्त्विककर्त्याचें लक्षण येणेंप्रमाणें सांगितलें आहे:

मुक्तसंगोऽनहंवादी धृत्युत्साहसमन्वितः ।
सिध्यसिध्योर्निर्विकारः कर्ता सात्त्विक उच्यते ॥

ज्याचें चित्त सत्त्वगुणानें युक्त असेल त्याच्याच ठिकाणीं ही सात्त्विक बुद्धि, धृति आणि कर्तृता विद्यमान असणार; योगाभ्यासानें चित्तांतील सत्त्वगुण वाढीस लागतो आणि साधकानें निर्विचार समाधीपर्यंतचा अभ्यास पूर्णतेला नेला म्हणजे त्याच्या ठिकाणीं ऋतंभराप्रज्ञेचा उदय होत असतो (पाद १, सूत्र ४८). एकदां ऋतंभराप्रज्ञेचा उदय झाला म्हणजे त्या योग्याच्या चित्तांत सात्त्विक बुद्धि,

सात्त्विक धृति आणि सात्त्विक कर्तृता ह्या निरंतरच्याच नांदूं लागतात. मग त्याचें आचरण सहजच आदर्शभूत राहतें आणि कसल्याही विकट प्रसंगीं तो समाजाला अगदीं योग्य मार्गानें नेण्यास समर्थ होतो. त्याची छाप समाजावर पडते आणि समाज दैनंदिन व्यवहारांत त्याचें अनुकरण करीत आपला उत्कर्ष साधतो आणि संकटकालीं त्यानें दाखविलेल्या मार्गानें त्याच्या मागोमाग जाऊन संकटांतून मुक्त होतो. भगवद्गीतेंतील अंतिम श्लोकांत संजयानें धृतराष्ट्राला अगदीं हेंच सांगितलें आहे. संजय म्हणतो

यत्र योगेश्वरः कृष्णो यत्र पार्थो धनुर्धरः।
तत्र श्रीर्विजयो भूतिर्ध्रुवा नीतिर्मतिर्मम ॥

'जेथें योगेश्वर श्रीकृष्णासारखा मार्गदर्शक नेता असतो आणि धनुर्धर पार्थाप्रमाणें उपदिष्ट मार्गाने जाणारा कर्तव्यतत्पर अनुयायी असतो तथ श्री, विजय, भूति आणि ध्रुवा नीति हीं असायचींच असें माझें मत आहे' असें धृतराष्ट्राला सांगणारे संजय मानवी संस्कृतीच्या उच्चावस्थेस कारणीभूत होणारें शाश्वत सत्यच ह्या श्लोकानें सांगत आहेत. भारतीय संस्कृतींत ह्याचें प्रत्यंतर अनेकवार अनुभवास आलें आहे. जनक, राम, कृष्ण, शिवाजीमहाराज ह्यांसारखे योगारूढ क्षत्रिय किंवा याज्ञवल्क्य, वसिष्ठ, शंकराचार्य, ज्ञानेश्वर, रामदास ह्यांसारखे योगारूढ ब्राह्मण जेव्हां समाजाला नेते लाभले तेव्हां तेव्हां समाज सांस्कृतिक दृष्ट्या उन्नत झाला अशी भारतीय इतिहासाची साक्ष आहे. समाजाचा उत्कर्ष होण्यासाठीं त्याचें धुरीणत्व योगिश्रेष्ठ पुरुषाकडेच असावयास पाहिजे हें भारतीय संस्कृतीचें तर अनन्यसाधारण वशिष्ट्य होय. भगवान् श्रीकृष्णांनीं अर्जुनाला अभ्यासयोग विस्तृतपणें सांगितल्यानंतर त्या अध्यायाच्या अंतीं त्याला त्यांनीं अगदीं स्पष्ट शब्दांत असें सांगितलें आहे, कीं

तपस्विभ्योऽधिको योगी ज्ञानिऽभ्योपि मतोऽधिकः।
कर्मिभ्यश्चाधिको योगी तस्माद्योगी भवार्जुन ॥

योगी हा तपस्वी, ज्ञानी आणि कर्मी ह्या सर्वांपेक्षां अधिक आहे म्हणून तूं योगी हो.

ह्या सर्व विवेचनावरून लक्षांत येईल कीं समाजाचा सात्त्विक उत्कर्ष होण्याला नेते व अनुयायी ह्यांनीं योगाची कास धरणें अत्यंत आवश्यक आहे. योगशास्त्र असें अत्यंत हितकर शास्त्र असूनही आणि तें आपल्या पूर्वजांनीं आपणा सर्वांच्या वैयक्तिक, सामाजिक आणि पारमार्थिक उत्कर्षासाठींच निर्माण करून आपल्या हातीं दिलें असूनही आपण आजपर्यंत त्याचा जितका उपयोग करून घ्यायला पाहिजे होता तितका करून घेतला नाहीं. भारतीय संस्कृतींत ब्रह्मविद्या ही अशी कांहीं अपूर्व चीज आहे, कीं जोंपर्यंत तिला आपण पारखे होणार नाहीं तोंपर्यंत कसलींही संकटें आपल्यावर येऊन कोसळलीं तरी त्यांतून आपण सुरक्षितपणें निभावून जाऊं शकूं.

इदं ज्ञानमुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागताः।
सर्गेऽपि नोपजायन्ते प्रलये न व्यथन्ति च ॥

अमें ह्या ब्रह्मविद्येच्या पहिल्या गीतेनें सांगितलें आहेच. ह्या ब्रह्मविद्येच्या दोन अंगांतील वेदान्तदर्शन ह्या अंगाचा परिचय प्रस्थानत्रयींतील गीतेच्या रूपाने मराठी वाचकांस आहे. गीतेंतील सर्व तत्त्वज्ञान भावार्थदीपिकेत ज्ञानेश्वर महाराजांनीं अत्यंत काव्यमय भाषेंत वर्णिलें असल्यानें वेदान्तदर्शनाचें रहस्य आपणां सर्वांना चांगलें परिचित आहे. प्रकृत ग्रंथानें ब्रह्मविद्येचें प्रायोगिक अंग जें योगदर्शन त्याचा परिचय मराठी वाचकांस अनायासानें होईल असा विश्वास वाटतो. आतां ब्रह्मविद्येच्या वेदान्तदर्शनरूपी तात्त्विक अंगाचा अभ्यास आणि योगदर्शनरूपी प्रायोगिक अंगाचें अनुष्ठान हीं महाराष्ट्र वाचकांच्या हातून समन्वयानें घडोत आणि भारतीय संस्कृतीला पूर्वीच्या उज्ज्वल अवस्थेस पुनः एकदां पोचविण्याच्या कार्यांतील आपला वांटा उचलण्याला महाराष्ट्र जनता समर्थ होवो ही योगेश्वर श्रीकृष्णाच्या चरणीं प्रार्थना आहे.

१६. योगाच्या आठ अंगांचें सामान्य स्वरूप

आतां ज्या आठ अंगांमुळें योगाला अष्टांगयोग म्हणतात त्या अष्टांगांचें स्वरूप संक्षेपानें पाहूं. अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य आणि अपरिग्रह हे जे पांच यम तें योगाचें पहिलें अंग होय. शरीराने, मनानें किंवा वाणीनें दुसऱ्यास दुःख होऊं न देणें ही अहिंसा होय. आपल्या ठिकाणीं जो बोध असेल तो अवश्य तेव्हां आपल्या वाणीनें अथवा कृतीनें दुसऱ्याच्या चित्तांत आरूढ होईल असें वागणें हें सत्य होय. शरीर आणि मन ह्यांचें धारण, रक्षण आणि योग्य पोषण होण्यासाठीं जेवढें विषयसेवन अत्यंत आवश्यक असेल, त्याव्यतिरिक्त विषयांचें सेवन न करणें हें अस्तेय होय. विवाहित स्त्रीपुरुषांनीं वैषयिक संबंधांत चढता वाढता संयम विचारपूर्वक आणि निश्चयानें राखणें आणि अविवाहितांनीं ह्या-संबंधांत काया-वाचा-मनानें पवित्र राहाणें हें ब्रह्मचर्य होय. शरीर आणि मन ह्यांच्या वैयक्तिक व सामाजिक विकासास आवश्यक असलेल्या वस्तुव्यतिरिक्त इतर वस्तूंचा संग्रह न करणें हा अपरिग्रह होय. ह्या पांच यमांत सामाजिक मानसशास्त्रविषयक मूलभूत तत्त्वें सामावलीं आहेत. समाजांतील बहुसंख्य लोक ह्या पांच यमांनुसार अनुकूलत्वानें वागूं लागले म्हणजे त्या समाजांत कितीही अंतर्गत भेद असले तरी तो समाज सांस्कृतिक दृष्ट्या एकजिनसी, भेदांत अभेद पाहाणारा, शांतताप्रिय आणि सुसंस्कृत होत जातो आणि उत्कर्षास पोहोंचतो. ह्यापुढील—शौच, संतोष, तप, स्वाध्याय आणि ईश्वर-प्रणिधान हे पांच नियम हें योगाचें दुसरें अंग होय. मृज्जलादिकांनीं शरीराची आणि सात्त्विक आहार, सात्त्विक विचार आणि सात्त्विक संगति, इत्यादि मार्गांनीं मनाची शुद्धि राखणें हें शौच होय. प्रपंचव्यवसायांत प्राप्तकर्तव्य निष्ठेनें

करीत असतां जीं सात्त्विक सुखें अनायासें प्राप्त होतील तेवढ्यांवर समाधानी वृत्ति राखणें हा संतोष; उपवास, व्रतें, इत्यादि उपायांनीं आहारासंबंधीं नियंत्रण जिभेवर ठेवून चित्तैकाग्र्य संपादन करणें हें तप; वेदविहित असें नित्य नवीन पठण आणि ज्ञानार्जन करीत असणें हा स्वाध्याय आणि सर्वांतर्यामीं ईश्वराच्या प्रेरणेनेंच आपण प्राप्तकर्तव्य करीत आहोंत, ही भावना जागृत ठेवून सर्व कर्में ईश्वरापण बुद्धीनें करणें हें ईश्वरप्रणिधान होय. ह्या पांच यमांत व्यक्तिनिष्ठ मानसशास्त्रविषयक मूलभूत तत्त्वें सामावलेलीं आहेत. यमनियमांच्या अनुष्ठाना-विषयीं असा विशेष आहे कीं नियमांचें अनुष्ठान व्यक्तिनिष्ठ असल्यानें तें यावच्छक्य पाळावयाचें असतें, तर यमांचा संबंध समाजाशीं येत असल्यानें ते पांचही यम अवश्यमेव पाळलेच पाहिजेत. न पाळले तर मनोविकासाच्या वरच्या पातळींत साधक गेला असला तरी तो तेथून भ्रष्ट होऊन पतित होतो आणि स्वतःच्या आणि समाजाच्या अवनतीस कारण होतो. ह्यापुढील आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान, समाधि हीं योगाचीं पुढील सहा अंगें सर्वस्वीं व्यक्तिनिष्ठ असल्यानें तीं व्यक्तिविकासास अत्यंत उपयोगी होणारीं आहेत. प्राणायामादि पुढील अंगांच्या अनुष्ठानाकरितां आसनास्थित होण्याची आवश्यकता असते. ज्या स्थितींत वसल्यानें शरीरास आयास वाटणार नाहींत आणि मनःस्थैर्याचा अभ्यास सुकर होईल अशा स्थितींत शरीर ठेवणें हें आसन होय.

ह्यानंतरचें योगाचें चौथें अंग प्राणायाम हें होय. ह्याची व्याख्या पतंजलीनीं " तस्मिन्सति श्वासप्रश्वासयोगतिविच्छेदः प्राणायामः। " अशी केली आहे. ह्यांत ' तस्मिन्सति ' आणि ' गतिविच्छेदः ' हीं पदें फार महत्त्वाचीं आहेत. ह्यांतील ' तस्मिन्सति ' ह्या पदांनीं पतंजलीनीं असें सांगितलें आहे कीं प्राणायाम करणें तो आसनस्थित होऊनच करावयास पाहिजे; कारण त्यांत श्वासप्रश्वासांच्या स्वाभाविक गतींचा विच्छेद करावयाचा असतो. हा विच्छेद आसनस्थित नसतांना केला तर अपाय होतो. मनुष्य स्थिरपणें वसला नसतांना म्हणजे तो इकडे तिकडे हिंडत असतांना त्याच्या श्वासाप्रश्वासांची नैसर्गिक गति वाढलेली असते. अशा वेळीं त्यांच्या गतीचा विच्छेद केल्यास निसर्गाशीं कृत्रिमपणें विरोध आल्यानें फुप्फुसास अपाय होणें संभवनीय असतें. म्हणून प्रणायाम करणें तो स्थिरसुख अशा आसनांत असतांनाच केला पाहिजे हें लक्षांत येण्याकरितां ' तस्मिन्सति ' हीं पदें सहेतुक घातलीं आहेत. ' तस्मिन् ' ह्याचा संबंध ह्यामागील तीन सूत्रांत वर्णिलेल्या आसनांशीं आहे.

श्वासप्रश्वासांचा गतिविच्छेद दोन प्रकारांनीं संभवतो. अहोरात्र मिळून आठ प्रहरांत सामान्यतः २१६०० वेळां श्वासप्रश्वासांची गति असते. म्हणजे एका मिनिटांत १५ श्वासप्रश्वास पडतात. ही श्वासप्रश्वासांची नैसर्गिक गति होय. हिचा

विच्छेद दोन तऱ्हांनीं होतो. मिनिटास १५ पेक्षां अधिक अधिक श्वासप्रश्वास होणें हा एक प्रकार आणि १५ पेक्षां कमी कमी श्वासप्रश्वास होणें हा दुसरा प्रकार. १५ पेक्षां अधिक श्वासप्रश्वास करण्याची मर्यादा प्राणायामाच्या निरनिराळ्या प्रकारांत वाढत वाढत भस्त्रा किंवा भस्त्रिका प्राणायामांत ती सर्वांत अधिक वाढलेली असते. ही संख्या फुप्फुसाची बळकटी आणि विकास ह्यावर अवलंबून असते. ह्यामुळें अमुक अशी संख्या ठरवितां येत नाहीं. श्वास झटकन् घेऊन झटकन् सोडणें ही क्रिया ह्या प्राणायामांत मुख्य असते. ही क्रिया फार थोड्या काळांत होते म्हणून तिला ऱ्हस्व असें म्हणावयाचें आणि ते श्वासप्रश्वास कोणालाही ऐकूं येतील इतक्या मोठ्यानें होत असतात म्हणून त्यांना स्थूल असें म्हणावयाचें. म्हणजे मिनिटास १५ ह्यापेक्षां अधिक होणारे श्वासप्रश्वास हे ऱ्हस्व-स्थूल प्राणायाम होत. व्यायाम करीत असतांना, उदाहरणार्थ कुस्ती खेळत असतांना, श्वासप्रश्वास जलद आणि हुंकारयुक्त मोठ्यानें होत असतात. पण ते व्यायामामुळें मनुष्याच्या प्रयत्नावांचून नैसर्गिक कारणांनीं होत असल्यामुळें, ते प्राणायामांत गणले जात नाहींत. पण साधक आसनस्थित होऊन आपल्या प्रयत्नांनीं जर श्वासप्रश्वासांची गति ऱ्हस्व आणि स्थूल अशी साधील तर मात्र तो ऱ्हस्व-स्थूल प्राणायाम होईल. भस्त्रिकाप्राणायामासारखे असले ऱ्हस्व-स्थूल प्राणायाम स्थूल शरीरांतील दोष काढून टाकून शरीर व नाड्या शुद्ध व निरोगी करण्यास साधनीभूत आहेत, पण ते पुढील, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान व समाधि ह्या चार अंगांना निरुपयोगी इतकेंच नव्हे, तर विरोधीही असतात. चित्तस्पंद आणि प्राणस्पंद ह्यांचा निकट संबंध असल्यामुळें आणि ह्या चार अंगांत चित्ताचे स्पंद शांत करावयाचे असल्यामुळें प्राणाचे स्पंदही शांत करावे लागतात. म्हणून ज्यांत प्राणस्पद अधिक आहेत असे हे ऱ्हस्व-स्थूल प्राणायाम ह्या चार अंगांना उपयोगी पडत नाहींत, म्हणून निरुपयोगी आहेत आणि त्यांना अडथळा करतात म्हणून विरोधी आहेत. ह्या चार अंगांना उपयोगी पडणारा जो प्राणायाम त्याची गति दर मिनिटास कमी करीत करीत अभ्यासानें वाटेल तितकी कमी करतां येते. पण ज्याला आपले नित्याचे प्रापंचिक व्यवसाय संभाळून योगाभ्यास करावयाचा असेल त्यानें एका मिनिटांत २।३ श्वासप्रश्वास होतील, फार तर एका मिनिटास एक श्वासप्रश्वास होईल इतका प्राणायामाचा अभ्यास वाढविला म्हणजे पुरे आहे. नित्याचे प्रपंचव्यवसाय करून तीन मिनिटांत एक श्वासप्रश्वासकरण्याइतपत अभ्यास वाढविलेलीं माणसें क्वचित् दृष्टीस पडतात. पण सामान्य व्यावहारिक माणसांनीं येथपर्यंत जाण्याची आवश्यकता नाहीं व शरीराची नित्याची हालचाल करणाऱ्यांना अधिक प्राणसंचयाची अपेक्षा असल्यामुळें तीन मिनिटांस एक श्वासप्रश्वास हें प्रमाण कदाचित् अहितकारकही ठरेल ; म्हणून मिनिटास दोन तीन श्वासप्रश्वास इतकी गति झाली म्हणजे पुढील अंगांच्या अभ्यासास तें पुरेसें आहे. श्वासप्रश्वासांची संख्या ह्याप्रमाणें

कमी होत गेली म्हणजे तो प्राणायाम आपोआपच दीर्घ होत असतो. स्वाभाविक अवस्थेंत एका श्वासप्रश्वासाला जर ४ सेकंद लागले तर ह्या तीन किंवा दोन श्वासप्रश्वासांना वीस किंवा तीस सेकंद लागतात, ही त्यांची दीर्घता होय. श्वास-प्रश्वास जितके दीर्घ होतील तितकी त्यांची स्थूलता जाऊन ते सूक्ष्म होत असतात. मग हे श्वासप्रश्वास शेजारच्या लोकांना तर ऐकूं जात नाहींतच पण ज्याचे त्याला देखील हे श्वासप्रश्वासस्पंद अगदीं सूक्ष्म होत असल्याचें कळतें. म्हणून अशा प्रकारच्या प्राणायामाला 'दीर्घसूक्ष्म' हें नांव आहे. प्रत्याहार, धारणा, ध्यान व समाधि ह्यांना हा दीर्घसूक्ष्म प्राणायाम अत्यंत उपकारक असतो, कारण ह्यांत प्राणाचें स्पंदन अतिसूक्ष्म झाल्यानें चित्ताचें स्पंदनही फार सूक्ष्म होण्यास उपकारक होत असतें. म्हणून पतंजलींनीं हा दीर्घसूक्ष्म प्राणायाम योगांगांत ग्राह्य धरला असून त्याचें वर्णन साधनपादाच्या ५० व्या सूत्रांत केलें आहे. ऱ्हस्व-स्थूल प्राणायामानें शारीरिक आरोग्य व नाड्यांची शुद्धि हीं वाढत असल्यामुळें त्याचा स्वीकार हठयोगांत केलेला आहे. साधकांनीं तो अभ्यास त्या फळासाठीं आपल्या शक्तिप्रमाणें अन्य वेळीं करावाच पण वरील चार अंगांचा अभ्यास करतांना दीर्घसूक्ष्म प्राणायामच करावयास पाहिजे; म्हणून त्याचें तेवढें वर्णन पतंजलींनीं ५० व्या सूत्रांत केलें आहे. हा दीर्घसूक्ष्म प्राणायाम देश, काल, संख्या, इत्यादींनीं कसा पारखावयाचा तें त्या सूत्रांतील विवरणांत विशद केलेलेंच आहे.

येणेप्रमाणें यम, नियम, आसन आणि प्राणायाम ह्या चार बाहिरंगांचा विचार झाला. ह्याच्या पुढील पांचवें अंग म्हणजे प्रत्याहार हें होय. त्याच्या पुढील धारणा, ध्यान आणि समाधि हीं अंतरंग साधनें होत आणि तीं यथावत् साध्य होण्यासाठीं प्रत्याहाराची अत्यंत आवश्यकता असते. मन नेहमीं इंद्रियद्वारा बाह्यविषयाकार होत असतें, म्हणून त्याला इंद्रियद्वारा विषयाकार होऊं न देतां चित्तस्वरूपानुकारी राखणें हा प्रत्याहार होय. देहांतील किंवा बाहेरील एखाद्या आलंबनावर चित्त स्थिर राखणें ही धारणा होय. एखाद्या प्रत्ययावर चित्ताची एकतानता करणें हें ध्यान होय. ध्याता, ध्येय, ध्यान ह्या त्रिपुटीचा अस्त होऊन चित्त पूर्ण ध्येयाकार झालें म्हणजे तीच समाधि होय. आत्म्याव्यतिरिक्त इतर आलंबनावर होणारी समाधि संप्रज्ञात आणि आत्मा ह्या आलंबनावर होणारी समाधि असंप्रज्ञात समाधि होय. अष्टांगांच्या अनुष्ठानानें चित्त पूर्ण शुद्ध झालें म्हणजे असंप्रज्ञात समाधि सिद्ध होऊन आत्मसाक्षात्कार होतो. अशा शुद्ध चित्तांतील आत्मज्योतीचा ज्ञान-रूप प्रकाश इंद्रियद्वारां बाहेर ओसंडूं लागतो व त्या प्रकाशांत सर्व समाज सात्विकतेनें वर्तूं लागून आपला वैयक्तिक आणि सामाजिक उत्कर्ष साधीत अभ्युदयाच्या परमोच्च अवस्थेस जाऊन पोंचतो.

१७. वेदान्तशास्त्र व अष्टांगयोगशास्त्र हीं ब्रह्मविद्येचीं दोन अंगें होत.

प्रस्तुत ग्रंथांतील सर्व सूत्रांचें विवरण अद्वैतवेदान्ताला अनुसरून केलें आहे, हें अभ्यासु वाचकांच्या ध्यानीं येईलच. रूढ समजूत अशी आहे कीं पातञ्जल-योगदर्शन हें वेदविरुद्ध दर्शन होय. ही समजूत जर बरोबर असेल तर वेदानुसार असलेले वेदान्तदर्शन आणि वेदविरुद्ध असलेलें हें योगदर्शन ह्यांचा समन्वय कसा होणार अशी शंका येथें सहजच उत्पन्न होते. ही शंका फारच महत्त्वाची आहे. कारण पातञ्जलयोगदर्शन जर वेदविरुद्ध दर्शन असेल तर त्याचा वेदांस अनुसरून असलेल्या वेदान्तदर्शनाशीं केलेला समन्वय चुकीचा ठरेल आणि तो समन्वय जर बरोबर असेल तर पतंजलिप्रणीत योगदर्शन हें वेदानुसारीच ठरेल. ह्यामुळें ह्या प्रश्नाचा विचार जरा विस्तारानें करणें आवश्यक आहे.

येथें सिद्धान्त असा मांडावयाचा आहे कीं पातञ्जलयोगदर्शन हें पूर्णतया वेदानुसारी असून तें वेदान्तशास्त्रांचें पूरक आहे. किंबहुना वस्तुस्थिति अशी आहे कीं एकाच ब्रह्मविद्येचीं वेदान्तदर्शन आणि पातञ्जलयोगदर्शन हीं दोन्ही परस्परांस पूरक अशीं अंगें होत. रसायनशास्त्रासारख्या व्यावहारिक विद्येची उपपत्त्यात्मक (Theoretical) आणि प्रयोगात्मक (Practical) अशीं दोन अंगें ज्याप्रमाणें असतात आणि त्या दोन अंगांनीं मिळून जशी त्या शास्त्राला पूर्णता येते तसाच प्रकार येथेंही ब्रह्मविद्येच्या बाबतींत आहे. म्हणजे वेदान्तदर्शन हें तिचें उपपत्त्यात्मक अंग असून योगदर्शन हे प्रयोगात्मक अंग होय आणि ह्या दोन्ही अंगांनीं मिळून ब्रह्मविद्येला पूर्णता येते. ज्याला ब्रह्मविद्येचें संपूर्ण फल प्राप्त करून घ्यावयाचें असेल आणि जो अधिमात्र तीव्र संवेगवान् उत्तमाधिकारी नसेल, त्यानें वेदान्तदर्शनाचें परिशीलन आणि योगदर्शनानुसार योगांचें प्रत्यक्ष अनुष्ठान ह्या दोहोंचा समन्वयानेंच आश्रय केला पाहिजे. तसें जर तो न करील तर नुसत्या वेदान्तदर्शनाच्या अभ्यासानें त्याला परोक्ष शब्दज्ञान होईल, पण आत्मसाक्षात्कार होणार नाहीं. अर्थात् हीं दोन्ही दर्शनें पूर्णतया वेदानुसारी असून तीं ब्रह्मविद्येचीं परस्परांस पूरक अशीं दोन अंगें आहेत अशी दृष्टि ठेवूनच ह्या ग्रंथांतील सर्व सूत्रांचें विवरण समन्वयानें केलेलें आहे. येथें मुख्य गोष्ट लक्षांत घ्यावयास पाहिजे ती अशी कीं ह्या ग्रंथांत सर्व सूत्रांचें विवरण केलें आहे तें मूळ योग-सूत्रांशीं कोठेंही विसंगत नसून पूर्णपणें सुसंगत आहे; म्हणजे निदानपक्षीं इतकें म्हणतां येईल कीं कांहीं टीकाकारांनीं किंवा बहुतेक सर्व टीकाकारांनीं हें योगदर्शन वेदविरुद्ध दर्शन होय अशी जरी आपली समजूत करून घेतली असली तरी वेदान्तदर्शनाशीं पूर्णतया सुसंगत असाही ह्या सूत्रांचा अर्थ होऊं शकतो आणि म्हणून ह्या ग्रंथांत केलेलें विवरण वेदान्तदर्शनानुसार केलें आहे हें वरील सिद्धान्त लक्षांत घेतां योग्यच होय.

येथें मग पुनः असा प्रश्न उद्भवतो कीं योगदर्शन वेदविरुद्धदर्शन मानण्यांत येतें तें कां ? ह्याचें उत्तर थोडक्यांत असें कीं वैदिक संस्कृतींतिल ऐतिहासिक घडामोडींत वैदिक वाङ्मय निर्माण झालें आहे तथापि त्याचा विचार ऐतिहासिक दृष्ट्या करण्यांत आलेला नाहीं. पातञ्जलयोगदर्शनाचाही विचार ह्याचप्रमाणें ऐतिहासिक दृष्ट्या झालेला नाहीं आणि म्हणून हें वेदविरुद्धदर्शन आहे अशी चुकीची समजूत रूढ झालेली आहे. हें कसें तें आतां पाहूं.

पातञ्जलयोगदर्शनांतील पहिलेंच सूत्र "अथ योगानुशासनम्" असें आहे. ह्यामध्यें अनु हा उपसर्ग सहेतुक घातला आहे. ह्या उपसर्गानें पतंजलींनीं असें स्पष्ट सूचित केलें आहे कीं योगदर्शन हें वेदांनीं प्रतिपादिलेल्या योगशास्त्राहून भिन्न नसून वेदांमध्यें जो योग प्रतिपादिलेला आहे, त्यालाच व्यवस्थित आणि विस्तृत असें रूप देऊन हें योगदर्शन त्यांनीं रचिलें आहे. त्यांचा आशय असा नसता तर त्यांनीं हें सूत्र "अथ योगशासनम्" असें लिहिलें असतें. आतां येथें कोणी असें म्हणूं शकतील कीं ज्या योगाचें खंडण ब्रह्मसूत्रांत केलें आहे, त्या योगाला अनुसरून हें पातञ्जलयोगदर्शन असल्यामुळें हा अनु उपसर्ग येथें आला आहे आणि म्हणून वेदान्तसूत्रांनीं 'प्रत्युक्त' असा जो वेदविरुद्ध योग त्याचाच अनुवाद पातञ्जलयोगदर्शन होय. पण हें म्हणणें मुळींच टिकण्याजोगें नाहीं. कारण एक तर ज्या योगाचें एकदा खंडन झालें त्याचें पुन्हा दर्शन रचणें हें प्रयोजनशून्य होय आणि दुसरें कारण असें कीं प्रत्यक्ष योगसूत्रांतच हें योग-दर्शन वेदांना प्रमाण मानणारें आहे, असा पुरावा आहे. पहिल्याच पादाच्या ७ व्या सूत्रांत पातञ्जलयोगाला अभिमत असलेलीं जीं तीन प्रमाणें दिलीं आहेत त्यांत आगम म्हणजे वेद हेंही एक आहे. अर्थात् वेद हें प्रमाण पतंजलि मानीत असल्यामुळें त्यांचें दर्शन हें वेदविरुद्ध आहे, असें म्हणणें केव्हांही उचित होणार नाहीं. योगसूत्रांवरूनच ही गोष्ट पुढें अधिक स्पष्ट करावयाची आहे; पण तत्पूर्वी आपण वरील चुकीची रूढ समजूत कशी झाली ह्याचीं ऐतिहासिक कारणें पाहूं.

योगाविषयींचा उल्लेख उपनिषदांतून अनेक ठिकाणीं आला आहे. त्यांतील महत्त्वाच्या उल्लेखांचा विचार येथें करूं. कठोपनिषदांत आत्मविद्या प्राधान्यानें सांगितली आहे आणि आत्मसाक्षात्काराकरितां योगानुष्ठानाचा उपदेश ओझरता केला आहे.

"यदा पञ्चावतिष्ठन्ते ज्ञानानि मनसा सह ।
बुद्धिश्च न विचेष्टति तामाहुः परमां गतिम् ॥
तां योगमिति मन्यन्ते स्थिरामिन्द्रियधारणाम् ।"

ह्या श्रुतीमध्यें योगाचें स्वरूप थोडक्यांत सांगितलें आहे आणि ही योगावस्था प्राप्त होण्यासाठीं

यच्छेद्वाङ्मनसी प्राज्ञस्तद्यच्छेज्ज्ञान आत्मनि ।
ज्ञानमात्मनि महति नियच्छेत् तद्यच्छेच्छान्त आत्मनि ॥

ह्या श्रुतीमध्यें आत्मा ह्या आलंबनावरील असंप्रज्ञात समाधीपर्यंत पोहोंचण्याला योगानुष्ठान कसें करावें तें अतिसंक्षेपानें सांगितलें आहे. ह्यानंतर ह्या उपनिषदां-तील शेवटचें श्रुतिवचन येणेंप्रमाणें आहे —

" मृत्युप्रोक्तां नाचिकेतोऽथ लब्ध्वा ।
विद्यामेतां योगविधिं च कृत्स्नम् ।
ब्रह्मप्राप्तो विरजोऽभूद्विमृत्यु-
रन्योप्येवं यो विदध्यात्ममेव ॥ "

ह्या श्रुतीवचनाच्या रहस्याकडे वेदान्तशास्त्राचा अभ्यास करणाऱ्यांचें लक्ष जितकें अधिक वेधणें आवश्यक होतें तितकें तें वेधल्याचें दिसत नाहीं. ह्या वचनांत नाचिकेत्याला जी ब्रह्मप्राप्ति झाली, तिला दोन कारणें सांगितलीं आहेत. " एतां मृत्युप्रोक्तां विद्यां योगविधिं च कृत्स्नं, लब्ध्वा नाचिकेता ब्रह्मप्राप्तः विरजः विमृत्युः अभूत् " " मृत्यूनें सांगितलेल्या (१) ह्या विद्येला आणि (२) संपूर्ण योगविधीला प्राप्त करून घेऊन नाचिकेता ब्रह्मपदाला प्राप्त झाला. " असें येथें सांगितलें आहे. ' एतां विद्याम् ' म्हणजे ह्या काठकोपनिषदांत विस्तारानें सांगितलेली आत्मविद्या होय. यम-नाचिकेत-संवादाची उठावणीच आत्मविषयक प्रश्नांतून निर्माण झाली आहे. ह्या उपनिषदाच्या पहिल्या आध्यायाच्या पहिल्या वल्लींत आरंभींचा आख्यायिकेचा प्रास्ताविक भाग संपल्यानंतर मरणोत्तर आत्मा म्हणून कांहीं असतो कीं नसतो असा नाचिकेत्याचा स्पष्ट प्रश्न असून त्याच्या उत्तराकरितांच पुढील सर्व उपनिषद् आहे. तेव्हां ' एतां विद्याम् ' म्हणजे ह्या उपनिषदांत विस्तारानें सांगितलेली आत्मविद्या ह्याविषयीं संशय नाहीं. नाचिके-त्याला ब्रह्मप्राप्ति होण्याकरितां ही आत्मविद्या जर पुरेशी असती तर " एतां मृत्युप्रोक्तां विद्यां लब्ध्वा नाचिकेता ब्रह्मप्राप्तः विरजः विमृत्युः अभूत् " असें श्रुतीनें म्हटलें असतें. पण ब्रह्मप्राप्तीला केवळ आत्मविद्या पुरेशी नसल्यामुळें श्रुतीनें ' योगविधि च कृत्स्नं लब्ध्वा ' म्हणजे संपूर्ण अशा योगविधीला प्राप्त करून घेऊन मग नाचिकेत्याला ब्रह्मप्राप्ति झाली असें म्हटलें आहे. म्हणजे ब्रह्मप्राप्तीसाठीं वेदान्तशास्त्रानें सांगितलेली आत्मविद्या आणि योगशास्त्रानें सांगितलेला संपूर्ण योगविधि हीं दोन्ही साधनें सारखींच आवश्यक आहेत असा श्रुतीचा स्पष्ट आदेश आहे आणि पुढें ब्रह्मप्राप्तीसाठीं प्रयत्न करणाऱ्या दुसऱ्या कोणालाही ह्या दोन्ही साधनांचा आश्रय केलाच पाहिजे हें ' एवं ' ह्या पदानें अगदीं निक्षून सांगितलें आहे. ह्यावरून हें लक्षांत येईल कीं ब्रह्मप्राप्तीसाठीं आत्मविद्या आणि यथाविधि योगानुष्ठान ह्या दोन्ही अंगांची वेदवचनानुसार सारखीच आवश्यकता असल्यानें ब्रह्मविद्येचीं हीं दोन अंगें होत असें वर म्हटलें आहे.

ह्यावरून हें स्पष्ट होत आहे: कीं योगशास्त्राची अशी एक शाखा होती कीं जिची अपेक्षा ब्रह्मप्राप्तीला आवश्यक होती आणि अर्थात् जिला वेदानुसारित्व

होतें. मंत्रद्रष्ट्या ऋषींच्या द्वारा उपनिषदांचें प्रकटन झाल्यानंतर उपनिषदांतील तत्त्वज्ञानाची चर्चा करणारीं बादरायणाचार्यांचीं ब्रह्मसूत्रें रचलीं गेलीं ही गोष्ट निःसंदेहपणेंच सिद्ध आहे. ब्रह्मसूत्रांच्या दुसऱ्या अध्यायांतील तिसऱ्या सूत्रांत " एतेन योगः प्रत्युक्तः " " ह्या सांख्यस्मृतीच्या निरसनानें योगस्मृतीही प्रत्याख्यात आहे, म्हणजे तिचेंही निरसन झालें आहे," असें सांगितलें आहे. ह्यावरून असेंही स्पष्ट दिसतें कीं वेदान्तसूत्ररचनाकालीं सांख्यदर्शनानुसारी व वेदविरुद्ध असेंही एक योगदर्शन होतें. हें नुसतें अनुमान नव्हे तर ही गोष्ट ' एतेन योगः प्रत्युक्तः ' ह्या ब्रह्मसूत्रावरील श्रीमच्छंकराचार्यांच्या भाष्यावरून निःसंदेहपणें सिद्ध होत आहे. त्या भाष्यपंक्ति अशा :

"एतेन सांख्यस्मृतिप्रत्याख्यानेन योगस्मृतिरपि प्रत्याख्याता प्रष्टव्या इत्यतिदिशति। तत्रापि श्रुतिविरोधेन प्रधानं स्वतंत्रमेव कारणं, महदादीनि च कार्याणि अलोकवेद-प्रसिद्धानि कल्प्यन्ते। ननु एवं सति समानन्यायत्वात् पूर्वेणैवैतद्धतं, किमर्थं पुनरतिदिश्यते। अस्ति ह्यत्राभ्यधिका शंका। सम्यग्दर्शनाभ्युपायो हि योगो वेदे विहितः ' श्रोतव्योमन्तव्योनिदिध्यासितव्यः ' इति। ' त्रिरुन्नतं स्थाप्य समं शरीरं ' इत्यादिना चासनादिकल्पनापुरःसरं बहुप्रपंचं योगविधानं श्वेताश्वतरोपनिषदि दृश्यते। लिंगानि च वैदिकानि योगविषयाणि सहस्रश उपलभ्यन्ते। योगशास्त्रेऽपि " अथतत्त्वदर्शनाभ्युपायो योगः " इति सम्यग्दर्शनाभ्युपायत्वेनैव योगोंऽगीक्रियते। अतः संप्रतिपन्नार्थैकदेशत्वात् अष्टकादिस्मृतिवद्योगस्मृतिरपि अनपवदनीया भविष्यतीति। इयमप्यधिका शंका अतिदेशेन निवर्त्यते।"

ह्या भाष्यावरून दोन गोष्टी निःसंदेहपणें सिद्ध होत आहेत. पहिली अशी कीं ' सम्यग्दर्शनाभ्युपायो हि योगो वेदे विहितः ' आणि दुसरी गोष्ट अशी कीं ज्या योगाचें खंडन ह्या सूत्रानें झालें त्या योगशास्त्राचें पहिलें सूत्र ' अथ तत्त्वदर्शनाभ्युपायो योगः ' असें होतें. हा सम्यग्दर्शनाभ्युपाय वेदविहित योगच पुढें पतंजलिमुनींनीं अष्टांगयोगरूपानें ग्रंथनिविष्ट केला आणि ' अथ तत्त्वदर्शनाभ्युपायो योगः ' हें ज्याचें पहिलें सूत्र तें वेदविरुद्ध योगशास्त्र ब्रह्मसूत्रांत प्रत्याख्यात झाल्यामुळें लुप्त झालें !

' एतेन योगः प्रत्युक्तः ' ह्या सूत्राच्या पूर्वीच्या सूत्रांत " कपिलो हि न सर्वात्मत्वदर्शनमनुमन्यते। आत्मभेदाभ्युपगमात् " असें भाष्य असून पुढें " अतश्च सिद्धमात्मभेदकल्पनयापि कपिलस्य तन्त्रं वेदविरुद्धं वेदानुसारिमनुवचन-विरुद्धं च, न केवलं स्वतंत्रप्रकृतिकल्पनयैवेति।" " कपिल सर्वात्मत्वदर्शनाला अनुमोदन देत नाहींत कारण त्यांनीं आत्मभेदाचा अभ्युपगम (स्वीकार) केला आहे; ह्यावरून आत्मभेदकल्पनेनेंही कपिलांचें शास्त्र वेदाविरुद्ध व वेदानुसारी मनुवचनाच्या विरुद्ध आहे. केवळ स्वतंत्र प्रकृतीच्या कल्पनेनेंच वेदविरुद्ध आहे असें नाहीं, असें सिद्ध झालें." अशा भाष्यपंक्ति आहेत. ह्यावरून हें स्पष्ट होतें कीं, कपिलांचें सांख्यशास्त्र आत्मे अनेक मानतें आणि प्रकृति स्वतंत्र आहे असें मानतें आणि ह्या दोन्ही गोष्टी वेदविरुद्ध असल्यामुळें हें सांख्यशास्त्र

वेदविरुद्ध होय आणि पूढील सूत्रांत ज्या योगाचें खंडण आहे, तें योगशास्त्र सांख्यांच्या ह्या मतानुसार आत्मभेद आणि प्रकृतीचें स्वातंत्र्य अशा दोन गोष्टी मानतें, म्हणून त्यालाही वेदविरुद्धत्व येतें आणि म्हणून सांख्याबरोबर ह्या योगाचें निरसन त्या सूत्रानें केलें आहे. बादरायणांचीं सूत्रें झाल्यानंतर वेदविरुद्ध असलेल्या योगदर्शनाचें निरसन झाल्यानें स्वाभाविकपणेंच तें सर्वसामान्य अभ्यासकांच्या उपेक्षेस पात्र झालें आणि श्रीमच्छंकराचार्यांच्या सूत्रभाष्यानंतर नामशेष झालें. उत्तरकालीं अधिक अधिकारयुक्त ग्रंथ निर्माण झाल्यावर कमी अधिकाराच्या पूर्वकालीन ग्रंथाचें अध्ययन-अध्यापनद्वारा रक्षण करण्याचें कारण न उरल्यानें त्या ग्रंथाचा लोप व्हावा असा प्रकार वैदिक वाङ्मयांत अनेक ठिकाणीं दिसून येतो. उदाहरणार्थ, वेदांचीं शिक्षा आणि व्याकरण हीं दोन अंगें घेऊं. मुण्डकोपनिषदांत ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद आणि अथर्ववेद हे चार वेद आणि त्यांचीं शिक्षा, कल्प, व्याकरण, निरुक्त, छन्द आणि ज्योतिष हीं सहा अंगें मिळून अपराविद्या असें सांगितलें आहे. म्हणजे ब्रह्मसूत्र रचनाकालापूर्वी उपनिषदें प्रकट झालीं असल्यानें व त्यांतील मुण्डकामध्यें शिक्षा व व्याकरण ह्या दोन अंगांचा उल्लेख असल्यानें हीं दोन्ही अंगें उपनिषत्कालीन ऋषींना अवगत होतीं हें स्पष्ट आहे. पण पुढें पाणिनिमुनींनीं शिक्षा आणि व्याकरण ह्या दोन अंगांत असलेल्या उणीवा व अपुरेपणा काढून टाकून स्वतःचीं अशीं हीं दोन अंगें रचलीं, तेव्हां तत्पूर्वी प्रचलित असलेल्या दोनही अंगग्रंथांचा लोप होऊन पाणिनीय शिक्षा आणि व्याकरण हीं वेदांचीं अंगें म्हणून प्रचलित झालीं. त्याप्रमाणेंच पुढें वेदानुकूल योगदर्शनाची रचना करणें बौद्धधर्माच्या संकटामुळें अत्यावश्यक झाल्यामुळें पतंजलीनीं वेदानुसार असलेलें हें अष्टांग-योगदर्शन लिहिलें व तेंच पाणिनीय शिक्षा आणि व्याकरण ह्यांप्रमाणें आजपर्यंत प्रचलित आहे. शिवाय 'एतेन योगः प्रत्युक्तः' ह्या सूत्रानें पातञ्जलयोगाचें खंडण होणेंच शक्य नव्हतें. कारण ह्या वेदान्तसूत्रानंतर शेंकडों वर्षांनंतर पातञ्जलयोगदर्शन रचलें गेलें. ऐतिहासिक दृष्टि नसल्यामुळें ब्रह्मसूत्रांत खंडण केलेला तोच हा पातञ्जलयोग, अशी चुकीची समजूत रूढ झाली.

हा प्रकार कसा घडत गेला तें आतां पाहूं. वर दिलेली जी कठश्रुति आहे तिच्यांत ब्रह्मविद्येचें दुसरें अंग जो योगविधि त्याला कृत्स्न असें विशेषण दिलेलें आहे. ह्यावरून हें स्पष्ट होतें कीं तो योगविधि कठोपनिषदांत अल्पप्रमाणांत सांगितला असून तेवढ्यानें योगविधीची पूर्तता होत नव्हती आणि असा कृत्स्न योगविधि त्या वेळच्या अध्यात्मवेत्त्यांना माहीत होता आणि तो नाचिकेत्यानें प्राप्त करून घेतला व मग त्याला ब्रह्मप्राप्ति झाली. हा संपूर्ण योगविधि क्रमशः ग्रंथनिविष्ट होत होत पतंजलीच्या काळीं पतंजलिमुनींनीं कृत्स्नतया ग्रंथ-निविष्ट केला. कठोपनिषदांत योगविधि दिला आहे, त्यापेक्षां तो श्वेताश्वतरोपनिषदांत

कांहींसा विस्तारानें दिला आहे. ह्या उपनिषदाच्या दुसऱ्या अध्यायांत योगाभ्यासाला स्थळ कसें असावें, योगाभ्यास करतांना शरीर कसें सम ठेवावें, प्राणायाम कसा करावा, योग प्रवृत्त झाला असतां कोणतीं चिन्हें प्रकट होतात व योगांचीं दृश्य अशीं कोणतीं अवांतर फलें प्रकट होतात, इत्यादि गोष्टींचें वर्णन केलें आहे. एवढा विस्तार झाल्यानंतर भगवद्गीतेची रचना झाली. भगवद्गीतेत प्रत्येक अध्यायाच्या शेवटीं 'ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे' असे शब्द आहेत, त्याचप्रमाणें सोळाव्या अध्यायांत दैवी संपत्तीचें वर्णन करीत असतांना 'ज्ञानयोग व्यवस्थितिः' असा ज्ञान म्हणजे वेदान्त, ज्ञान आणि योग म्हणजे अष्टांगयोग असा दोहोंचा समन्वयानें उल्लेख करण्यांतला हेतु, हीं दोन्ही मिळून ब्रह्मविद्या होय असें सुचविणें हा होय. ह्यावरून हें निश्चित दिसतें कीं योगशास्त्र हें ब्रह्मविद्येचें अंग होतें, ही गोष्ट गीताकालीं सर्वमान्य होती. गीतेंतील प्रत्येक अध्यायांतील वर्ण्य-विषयाला 'योग' असा शब्द लावलेला आहे. उदाहरणार्थ, अर्जुनविषादयोग, सांख्ययोग, कर्मयोग, इत्यादि. हा योग म्हणजे पातञ्जलयोगांत सांगितलेल्या ग्रहीतृ-ग्रहण-ग्राह्य ह्या तीन समापत्तीपैकीं ग्राह्य समापत्ति होय. त्या सूत्रांत अभिजात मण्याची, तो मणी ज्या पदार्थाशीं संलग्न होईल त्या पदार्थाशीं जी तन्मयता होते ती समापत्तीला दृष्टान्त म्हणून सांगितली आहे. अर्जुनाचें चित्त ज्या भावनेशीं एकरूपता पावलें, तेथें त्या चित्ताची समापत्ति सिद्ध झाली. आपल्याच नात्यागोत्याचे सर्व लोक उभयपक्षांत युद्धार्थ सज्ज झालेले पाहून आतां ह्या गोतावळ्याचा आपल्या राज्यतृष्णेमुळें संहार होणार, ह्या विचारानें अर्जुनाचें अंतःकरण 'कृपयाविष्ट' झालें आणि त्याच्या मनाला अत्यंत विषाद झाला. ह्या विषादाशीं अर्जुनाचें चित्त समापन्न झालें म्हणून पहिल्या अध्यायाला अर्जुनाविषाद 'योग' असे नांव देण्यांत आलें. ब्रह्मविद्येचें अंग असलेल्या ह्या योगशास्त्रांत अभ्यासयोग म्हणून जो योग सहाव्या अध्यायांत सांगितला आहे तोच हा वेदानुसारी योगविधि होय. ह्या ठिकाणीं हा योगविधि फारच विस्तार पावला आहे. तो इतका कीं पतंजलींनीं वेदानुसारी अष्टांगयोग ग्रंथनिविष्ट केला त्या वेळीं त्याच्या डोळ्यांपुढें गीतेच्या सहाव्या अध्यायांत सांगितलेला हा अभ्यासयोग होता ह्याविषयीं शंका राहत नाहीं. पातञ्जलयोगांतील कितीतरी सूत्रें ह्या अभ्यासयोगांतील वर्णन डोळ्यांपुढें ठेवून झालीं असलीं पाहिजेत असें दिसून येतें. 'अभ्यासवैराग्याभ्यां तन्निरोधः' हें सूत्र लिहितांना ह्या अध्यायांतील 'अभ्यासेन तु कौन्तेय, वैराग्येण च गृह्यते' ही पंक्ति पतंजलींच्या डोळ्यांपुढें होती ही गोष्ट त्या दोहोंतील शब्दसाम्यावरून सहजच स्पष्ट होते.

गीतेंतील अभ्यासयोगांत कांहींशा विस्तारानें जो योगविधि वर्णिला आहे तोच पुढील काळांत ब्रह्मविद्येच्या अभ्यासकांना मार्गदर्शक होत होता. ह्या कालांत

वैदिक समाजांत ज्या एका बाबीमुळें सामाजिक मनांत स्थित्यंतर होत होतें त्या बाबीचा येथें थोडा विचार करावयास पाहिजे. वैदिक धर्म हा इतका व्यापक व शाश्वत सिद्धान्तावर अधिष्ठित झाला आहे कीं "धर्मो विश्वस्य जगतः प्रतिष्ठा" हें वचन त्याला यथार्थत्वानें लागूं पडतें. ह्या धर्मांमध्यें भिन्न भिन्न अशा अधिकारांच्या अनेक जीवांना योग्य मार्गदर्शन व्हावें अशी योजना आहे. अधिकाऱ्यांत मुख्य भेद दोन आहेत. बाह्य जगाकडे ज्यांचा ओढा आहे असे लोक ज्याप्रमाणें समाजांत असतात, त्याप्रमाणें अंतर्मुखतेकडे ज्यांची प्रवृत्ति असते असे लोकही समाजांत असतात. बाह्यसृष्टीकडे ओढा असणें हा निसर्ग आहे. ह्यामुळें अशा प्रवृत्तीचा समाज बहुसंख्य असतो. अंतर्मुखतेकडे कल असलेल्या व्यक्ति अर्थातच तुरळक असतात. अशा उभयविध प्रवृत्तींच्या व्यक्तींना त्यांच्या त्यांच्या अधिकारानुसार मार्गदर्शन व्हावें अशी आपल्या वैदिक धर्माची मांडणी आहे आणि म्हणून आपला वेदोक्त धर्म प्रवृत्तिलक्षण आणि निवृत्तिलक्षण असा द्विविध झाला आहे. प्रवृत्तीकडे कल असणें हा नैसर्गिक स्वभावधर्म असल्यामुळें सहजच ह्या धर्माचे अधिकारी समाजांत बहुतेक लोक असतात आणि निवृत्तिलक्षणधर्माचे अधिकारी फार थोडे लोक असतात. भगवद्गीतेंत 'मनुष्याणां सहस्रेषु कश्चिद्यतति सिद्धये" असें जें म्हटलें आहें तें ह्या वस्तुस्थितीचेंच द्योतक होय. ह्या दोन प्रकारच्या व्यक्तींतील प्रकृतिस्वभावांत जें मूलभूत अंतर असतें त्यामुळें त्यांच्या आवडीनिवडी, भावना, आचार-विचार, इत्यादि सर्वांत परस्परांशीं भिन्नताच नव्हे, तर प्रसंगीं विरोधही असतो. वैदिक धर्माची सहिष्णुतेची शिकवण असल्यामुळें कितीही भिन्न मतें असलीं तरी त्या भिन्नमतीयांनीं एकमेकांशीं अविरोधानें वर्तावें अशी वैदिक धर्मीयांची मनोवृत्ति आहे. ह्यामुळें असा प्रकार होतो कीं निवृत्तिलक्षणधर्म ज्यांना आवडतो ते प्रवृत्तिलक्षणधर्माची आवड असलेल्यांच्या पासून दूर राहूं इच्छितात व राहतात. ह्यांतूनच निवृत्तिलक्षणधर्मास अनुकूल असलेल्या व्यक्तींनीं जनसंमर्दापासून दूर रानावनांत जाऊन राहावें अशी प्रवृत्ति निर्माण झाली. विरक्त, विचारवान् व तपस्वी पुरुष आपल्या आवडीप्रमाणें आपल्यास तपाचरण करतां यावें आणि आपला दुसऱ्याशीं व दुसऱ्यांचा आपल्याशीं विरोध येऊं नये म्हणून रानांवनांत आश्रम करून व तेथें कंदमूलफलांदिकांवर उपजीविका करून, वेदांच्या उपासना व ज्ञान ह्या कांडांचा आश्रय करीत. वैदिक समाजांतील जे त्रैवर्णिक आपापलीं मुलें शिक्षणाकरितां ह्या ऋष्याश्रमांत पाठवीत त्यांना निरभिलाषपणें विद्यादान करणें एवढाच त्यांचा सर्वसामान्य जनतेशीं प्रामुख्यानें संबंध येत असे. वास्तविक पाहातां ह्या प्रकारांत गौण असें कांहींच नाहीं. पण दोन-तीन हजार वर्षांच्या दीर्घ कालांत ह्यांतूनच एक अशी अनिष्ट गोष्ट निर्माण झाली आहे कीं वेदोक्त धर्माचा अनुयायी असलेल । असा सर्व समाज केवळ कर्मठ असलेल्या ब्राह्मणांच्या नियंत्रणाखालीं गेला.

'वर्णानां ब्राह्मणो गुरुः' हें वेदोक्त धर्माच्या अनेक लक्षणांपैकीं एक लक्षण होतें आणि ह्यांत वावगें कांहींही नव्हतें; कारण अधीत वेदवेदांग असलेला असा विरक्त तपस्वी विद्वान् आणि विचारी ब्राह्मण समाजाचा नेता असण्यांत समाजाचा अभ्युदयच होता. पण वर सांगितलेल्या परिस्थितीमुळें उपासनाकांड आणि ज्ञानकांड ह्यांची हौस असलेला श्रेष्ठ ब्राह्मणवर्ग गिरिकंदरांत जाऊन तेथें राहूं लागल्यामुळें वाकीचा समाज कर्मकांडावरच ज्यांचा भर आहे अशा कर्मठांच्या नियंत्रणाखालीं गेला. कर्मकांड घेतलें तरी तें अधिकारानुसारच कर्मांचा उपदेश करीत असल्यामुळें तें मूलतः समाजाला अभ्युदयाला नेणारें असेंच आहे. पण "**दीर्घेण कालेन अनुष्ठातृणां कामोद्भवात् हीयमानविवेकहेतुकेन अधर्मेण अभिभूयमाने धर्मे प्रवर्धमाने च अधर्मे**" ही जी श्रीमच्छंकराचार्यांनीं वस्तुस्थिति वर्णिली आहे ती वैदिक समाजांत दृग्गोचर होऊं लागली आणि असल्या कर्मठांकडून वैदिक धर्माचा वैचारिक दृष्ट्या ऱ्हास नकळत होऊं लागला. कर्मठ ब्राह्मणांनाही कोणत्या मर्यादेपर्यंत कर्मठपणा राखावयाचा ह्याचें तारतम्य अधिकारी मार्गदर्शकांच्या अभावीं राहिलें नाहीं आणि ते ह्या बाबतींत अतिरेकी बनले. उपासक आणि ज्ञानी हे अरण्यांतून आश्रमांत राहत असल्यामुळें त्यांच्या आचारविचाराला हा कर्मठ ब्राह्मणसमुदाय आणि तदनुयायी सर्व वैदिक समाज पारखा झाला. सामाजांत ज्या ज्या चांगल्या गोष्टी आहेत त्या सर्वांची वाढ समतोलपणानें होत जाते, तेव्हां तो समाज अविच्छिन्नपणें अभ्युदयाच्या मार्गानें आक्रमण करीत जातो. पण चांगल्या गोष्टींतल्या कांहीं गोष्टी खंडित होतील आणि वाकीच्या गोष्टींचीच वाढ होत जाईल तर सामाजाचा तोल विघडतो आणि समाजाची प्रगति खुंटते; इतकेंच नव्हे, तर समाज अधोगतीलाही लागतो. गीताकालानंतरच्या दीर्घ काळांत असा प्रकार अगदीं नकळत पण हळुहळू व निश्चयानें घडत होता. ह्याचें प्रत्यंतर वैदिक वाङ्मयांतील ब्राह्मणग्रंथांतून विपुलत्वानें आढळतें. ह्या ब्राह्मणग्रंथांतून ठिकठिकाणीं अनेक काम्य यज्ञयागादिकांची विस्तृत चर्चा केलेली दिसून येते. वास्तविकपणें विचार केला तर काम्य कर्मांचें अनुष्ठान सर्वांनीं केलेंच पाहिजे असें सांगणें हा वेदांचा प्रधान हेतु नव्हे. ज्यांच्या चित्तांत कामना वास करीत असतील व जे काम, क्रोध, मोह, इत्यादि मनोविकारांच्या आधीन होऊन आपल्या कामनांची पूर्तता अविधिपूर्वक करीत असतील त्यांना त्यांच्या कामनापूर्तीचा विधिपूर्वक कर्माचरणाचा मार्ग वेद दाखवितात. म्हणजे काम्यविहित कर्मांचें अनुष्ठान हें केवळ कांहीं थोड्या विशिष्ट विषयलोलुप अधिकाऱ्यांना उद्देशून सांगितलेलें असतें, सर्वांना उद्देशून नसतें. एक व्यावहारिक उदाहरण घेऊन हा मुद्दा स्पष्ट करूं. असें समजूं कीं पंधरा-वीस कोसांवरील एखाद्या पवित्र देवस्थानाकडे यात्रेनिमित्त अनेक माणसें चाललीं आहेत. त्या देवस्थानापाशीं पोहोंचल्यावर तेथें स्वच्छ गार व मधुर पाण्याचे झरे आहेत. पण तेथें पोहोंचेपर्यंतच्या वाटेंत असें पाणी कोठेंच नसून एक-दोन ठिकाणीं दूषित पाण्याच्या विहिरी आहेत. ह्या विहिरींवर 'ह्यांतील पाणी

उकळून व गाळून प्यावें' अशा पाठ्याही लावल्या आहेत. ह्याचा सरळ अर्थ असा कीं ज्या कोणाला पाणी प्यायल्यावांचून राहावतच नसेल त्यानें तें पाणी उकळून व गाळून प्यावें. सर्वांनीं तें प्यालेंच पाहिजे असा अर्थ मुळींच नव्हे. म्हणजे येथें पाणी प्यावें असें विधिवाक्य नसून पाणी पिणाऱ्यानें पाणी उकळून-गाळून घ्यावें हें विधिवाक्य होय. ज्याला तहानच नसेल किंवा ज्याला देवस्थानाजवळील पाण्यापाशीं पोहोंचेपर्यंत आपली तहान आवरतां येईल त्यानें येथें पाणी न पितां खुशाल पुढें जावें. वेदांनीं काम्य कर्मांना संमति दिली आहे, ती अशा स्वरूपाची आहे. मनुस्मृतींत 'कामात्मता न प्रशस्ता' असें स्पष्ट शब्दांत सांगितलें आहे. मनूंचा हा आशय कुल्लूकभट्टांनीं अधिक स्पष्ट करून सांगितला आहे. ते आपल्या टीकेंत म्हणतात: 'फलाभिलाषशीलत्वं पुरुषस्य कामात्मता। सा न प्रशस्ता बन्धहेतुत्वात्। स्वर्गादिफलाभिलाषेण काम्यानि कर्माण्यनुष्ठीयमानानि पुनर्जन्मने कारणं भवन्ति। नित्यनैमित्तिकानि त्वात्मज्ञानसहकारितया मोक्षाय कल्पन्ते" वेदांचा हा आशय लक्षांत ठेवून 'स्वर्गकामोयजेत्' अशासारख्या काम्य कर्में करण्याबद्दलच्या वेदाज्ञांचा विचार करावा लागतो. अशी काम्य कर्में करण्यासंबंधीं वेदांनीं कांहीं विधि सांगितलेला असतो. अशा विधीनें युक्त अशीं तीं कर्में करण्याला कांहीं संयम पाळावा लागतो. अशा प्रकारें संयमपूर्वक काम्य कर्में करणाऱ्याला कसलाही संयम न पाळतां कामनांची पूर्ति करणाऱ्यापेक्षां श्रेष्ठ गति मिळावी हें अगदीं उचितच होय. मात्र अशा प्रकारें विधिपूर्वक केलेली कामनापूर्ति पुनर्जन्माला कारण होईल, मोक्षाला कारण होणार नाहीं. तेव्हां काम्य कर्म करण्याबद्दल जेथें वेदाज्ञा आहे तेथें तें काम्य कर्म प्रत्येकानें व सर्वांनीं केलें पाहिजे असा वेदांचा आशय असून स्वैरपणें कामनापूर्ति करण्यापेक्षां विधिपूर्वक ती करणें ह्यांत अधिक हित आहे. इतकेंच सांगण्याचा त्यांचा हेतु असतो हे उघड आहे. पण हा बारकावा स्वतः समजण्याचा व दुसऱ्यास समजावून देण्याच्या पात्रतेचे ज्ञानी आचार्य तपोवनांतील आश्रमांत राहिलेले आणि त्रैवर्णिकांचें पुढारीपण कर्मठ ब्राह्मणांकडे! अशा स्थितींत यज्ञयागादिक काम्य कर्मांवर अधिक भर दिला जावा आणि मोक्षसिध्यर्थ नित्यनैमित्तिक निष्काम कर्माचरणानें चित्तशुद्धि प्राप्त करून घ्यावी ह्याकडे दुर्लक्ष व्हावें ह्या गोष्टी घडणें क्रमप्राप्तच होतें. वेदाज्ञांच्या मुख्य आशयाकडे दुर्लक्ष होऊन गौण हेतूंना अधिक महत्त्व यावें ही कर्मठांचीं केवळ मूढताच होती. मुण्डकोपनिषदांत

"प्लवाह्येते अदृढा यज्ञरूपा अष्टादशोक्तमवरं येषु कर्म।
एतच्छ्रेयो येऽभिनन्दन्ति मूढा जरामृत्युं ते पुनरेवापि यन्ति।
अविद्यायामन्तरे वर्तमानाः स्वयंधीराः पण्डितं मन्यमानाः।
जंघन्यमानाः परियन्ति मूढा अन्धेनैव नीयमाना यथान्धाः॥"

ह्या श्रुतीमध्यें हीं काम्य सत्रें करणारे सोळा ऋत्विज, यजमान आणि त्याची पत्नी, अशा अठरा जणांचा उल्लेख करून, हें कर्मच श्रेयस्कर आहे असें

समजणाऱ्या ह्या कर्मठांना मूढ ही संज्ञा लावलेली आहे. हे मूढ अविद्येमध्यें राहाणारे, स्वतःला मोठे बुद्धिमान् पंडित असे मानणारे असले तरी ते मूढच असून आंधळ्याकडून नेल्या जाणाऱ्या आंधळ्याप्रमाणें पीडित होत्साते जन्ममरणरूप संसारांत भ्रमण करीत असतात, असें येथें म्हटलें आहे. पुढील दहाव्या मंत्रांत तर त्यांना 'प्रमूढाः' म्हणजे अतिशयच मूढ असें पुनः म्हटलें आहे. श्रुतींनीं कर्मठांवर इतक्या कडक शब्दांनीं कां टीका केली हें वरील विवेचनावरून ध्यानीं येईल. वेदाज्ञांचा व्यापक दृष्टीनें वरीलप्रमाणें विचार केला असतां असें दिसून येतें कीं वेदांनीं कर्म, उपासना व ज्ञान ह्या तिहींचा पुरस्कार ज्याच्या त्याच्या अधिकारानुसारच केलेला आहे. यज्ञामध्यें जे कामनिक प्रकार वर्णिले आहेत त्यांतील हेतु स्वैर वर्तनाकडे ओढ असलेल्या लोकांनीं संयम पाळण्यास ह्या निमित्तानें शिकावें आणि हळुहळू असल्या कर्मापासून निवृत्त व्हावें हा आहे. मद्यपानांत अत्यंत आसक्त असलेल्या आपल्या मुलाला बापानें "बाबा रे! फक्त रात्रीं तेवढें एकदा तूं मद्यपान करीत जा" असें जर सांगितलें तर तें मद्यप्राशन करण्याबद्दलचें विधिवाक्य होत नसून निषेधवाक्यच होत असतें. तसाच प्रकार वेदांनीं ज्या कामनिक गोष्टींना अनुमति दिली आहे तेथें असतो. ह्याच दृष्टीनें मनूंनीं यज्ञांतील मांसभक्षणाचा विचार करीत असतां

न मांसभक्षणे दोषो न मद्ये न च मैथुने ।
प्रवृत्तिरेषा भूतानां निवृत्तिस्तु महाफला ॥

असें स्पष्ट सांगितलें आहे. यज्ञांतील वेदविहित हिंसा ही हिंसा नव्हे असा पूर्वपक्ष स्वीकारूनही

समुत्पत्तिं च मांसस्य वधबन्धौ च देहिनाम् ।
प्रसमीक्ष्य निवर्तेत सर्वमांसस्य भक्षणात् ।

ह्या वचनांत मनूंनीं 'सर्वमांसस्य भक्षणात्' जनांनीं निवृत्त व्हावें असा स्पष्ट आदेश दिलेला आहे. 'सर्वमांसस्य' ह्याच्या अर्थाविषयीं संदेह राहूं नये म्हणून कुल्लूकभट्टांनीं "विहितमांसभक्षणादपि निवर्तेत किमुत अविहित मांसभक्षणात्" असा स्पष्ट खुलासा केला आहे. भागवतकारांनीं "लोके व्यवायामिषमद्यसेवा नित्यास्ति जन्तोर्न हि तत्र चोदना" ह्या वचनांत जीवमात्रांच्या ठिकाणच्या ह्या प्रवृत्ति स्वाभाविक आहेत असें सांगून 'आसु निवृत्तिरिष्टा' असा वेदवचनांचा आदेश सांगितलेला आहे. ह्यावरून हें लक्षांत येईल कीं ज्या लोकविद्विष्ट गोष्टी करण्याची अनुज्ञा वेदांनीं दिलेली आहे तेथें त्या गोष्टी करण्याला कांहीं विधि लावून दिलेला आहे. विधियुक्त त्या गोष्टी करण्यांत संयम अवश्य पाळावा लागतो. तेव्हां अशा ठिकाणीं त्या गोष्टी कराव्यात ह्यास प्राधान्य नसून संयमास प्राधान्य आहे. हा सूक्ष्म भेद कर्मठांच्या आणि सर्वसामान्य जनतेच्या गळीं उतरवून देण्याची पात्रता ज्यांच्या अंगीं होती ते विद्वान् तपस्वी विरक्त ब्राह्मण जनसंमर्दांत न राहतां गिरिकंदरांत जाऊन राहूं

लागले. ह्या काळांत कांहीं ब्राह्मण अशा प्रकारें जनसंमर्दातून निघून अरण्यांत कां जात, ह्याविषयीं आहिताग्नि राजवाडे लिहितात "ऋषिजनांच्या काळीं यज्ञक्रिया साधी केवळ शंसनात्मक म्हणजे प्रार्थनापर असून तिच्यांतील गाणें मूळच्या छन्दांत होतें. तो यज्ञ आतां नाना ऋत्विजांच्या नाना कर्मांत अपरंपार वृद्धि पावला. ह्या कर्मांतून फावल्या वेळांत हे ब्रह्मवादी (ऋत्विज) किंवा दुसरे तत्सम जे कोणी यज्ञकर्मांत न गुंतलेले ज्ञानी आचार्य ज्ञानाच्या मार्गांत शिरले, ते यज्ञमंडपांतील जनसंमर्दांतून उठून आणि अरण्यांतील एकान्तांत जाऊन विचार करूं लागले. त्याच त्यांच्या आरण्यायनांतून आरण्यक नामक ग्रंथ निघाले." कर्मकांडोक्त कर्माचरणाचा हेतु, त्या कर्मांचें स्वरूप व कर्माचरणाच्या मर्यादा ह्यांविषयीं योग्य बोध जनतेला करूं शकणारे ज्ञानी आचार्य ह्याप्रमाणें जनसंमर्दांतून उठून अरण्यांत जाऊन राहिल्यावर समाजाचें धुरीणत्व सहजच ह्या कर्मठ ब्राह्मणांकडे गेलें आणि त्यांना व सामान्य जन-समूहाला योग्य मार्ग दाखविणारा कोणी न उरल्यानें व मनुष्याची सहज-प्रवृत्ति ज्या विषयसेवनाकडे आहे त्याला अनुकूल वाटणारी वेदाज्ञा असल्यामुळें वेदानुज्ञेच्या नांवावर श्रोत्रिय कर्मठांचा क्रियाकलाप वाढतच गेला. अर्थात् मग विशिष्ट हेतूनें विशिष्ट अधिकाऱ्यांकरितां सांगितलेलीं कर्में सर्वांकरितांच आहेत, असें मानलें जाऊन तीं साहजिक लोकप्रिय होऊं लागलीं आणि अशा काम्य सत्रांना जणूं ऊतच्च आला. मानवधर्मशास्त्रांत श्रुति, वेदवेत्त्यांनीं लिहिलेल्या स्मृति, श्रुति व स्मृति ह्यांचें गुरुपरंपरेनें उत्कृष्ठ अध्ययन केलेल्यांचें शील, साधूंचा आचार आणि आत्मतुष्टि हीं सर्व 'धर्ममूल' असल्याचें सांगितलें आहे. वरीलपैकीं वेद ह्या धर्ममूलांतील ब्राह्मणग्रंथांतून तेवढा अशा काम्य कर्मांना आधार मिळतो. कर्मकांडांत अंतर्भूत होणारा तदितर वेदभाग, उपासनात्मक आणि तत्त्वज्ञानात्मक अशीं दोन कांडें, मन्वादिस्मृति, श्रुतिस्मृतिवेत्त्यांचें शील आणि साधूंचा आचार ह्यांमध्यें असल्या काम्य कर्मांना आधार मिळणार नाहीं. इतकेंच नव्हे, तर आत्मतुष्टि ह्या धर्ममूलांतील असल्या कर्मठांची आत्मतुष्टि वगळली तर सदभिरुचीच्या कोणाही धार्मिकाची आत्मतुष्टि असल्या पशुयागा-सारख्या प्रकारांना संमति देणार नाहीं. अशा स्थितींत वेदैकदेशानें तरी असल्या गर्ह्य प्रकारांना विहितत्व कां द्यावें, अशी शंका भाविक वेदानुयायांना बोचल्याविना राहत नाहीं. म्हणून त्याचें येथें थोडक्यांत उत्तर देणें अवश्य आहे. असल्या गर्ह्य प्रकारांना विहित म्हणून अनुज्ञा देण्यांत श्रुतीचे दोन हेतु उघड दिसतात. पहिला हेतु वर सांगितलाच आहे कीं विषयलोलुप जनाच्या विषयवासनेला आळा घालण्याकरितां त्यांच्या मागें कांहींतरी विधि लावून त्यांना संयमाचे धडे द्यावेत आणि दुसरा हेतु असा कीं हा विधि अशाप्रकारें लावून द्यावयाचा कीं विषयाकर्षणांतून सुटण्याच्या अधिकाराला जे जीव आलेले असतील म्हणजे पुढें योगदर्शनाच्या चौथ्या पादांत शुभेच्छा

म्हणून जी मुमुक्षूची पहिली पायरी सांगितली आहे तीवर आरूढ होण्याच्या अधिकाराचे जे जीव असतील त्यांच्या अंतःकरणांत तो एकंदर विधि पाहून घृणा उत्पन्न व्हावी व ते विषयलोलुपतेंतून सुटण्याच्या प्रयत्नाला लागावेत आणि जरामर्य अग्निहोत्रासारख्या निरपवाद सात्त्विक सत्रांत किंवा गीतेंत स्तविलेल्या तपोयज्ञ, योगयज्ञ, स्वाध्यायज्ञानयज्ञ, इत्यादि श्रेष्ठ सात्विक यज्ञांत प्रवृत्त व्हावेत. वेदांनीं पशुयागादि काम्यसत्रांना संमति दिली आहे, ती अशा स्वरूपाची होय.

विषयलोलुप कर्मठांना असल्या काम्यकर्मानुष्ठानाविषयीं घृणा न वाटली तरी वेदांना असलीं कर्में संमत नाहींत असें वर जी "प्लवा ह्येते" इत्यादि मुण्डकोपनिषदांतील श्रुति घेतली आहे, तीवरून स्पष्ट होतें. भगवद्गीतेंतही "यामिमां पुष्पितां वाचम्" इत्यादि श्लोकांत असल्या प्रकारच्या स्वर्गपर व भोगैश्वर्यप्रसक्त कर्मठांची भगवंतांनीं निंदाच केली आहे. वर सर्व मांसाच्या भक्षणाचा निषेध करणारें जें स्मृतिवचन दिलें आहे त्यावरून मनूचा आशयही तोच स्पष्ट दिसतो; तेथें मांसांची उत्पत्ति कशी होते आणि यज्ञीय पशूला बंधन आणि वध हीं कशीं प्राप्त होतात हें "प्रसमीक्ष्य" मग "सर्वमांसस्य भक्षणात् निवर्तेत" असें सांगितलें आहे. म्हणजे सर्व मांसाच्या भक्षणापासून निवृत्त होण्याला वरील प्रकारांचें "प्रसमीक्षण" हा हेतु दिलेला आहे. येथें नुसतें ईक्षण नाहीं तर समीक्षण आहे आणि तेंही प्रकर्षानें. ह्याचा अर्थ असा कीं त्या गोष्टीचा मनापासून व अतिसूक्ष्म असा विचार करून आपल्या स्वर्गादि फलांसारख्या स्वार्थासाठीं असले निंद्य प्रकार अवलंबिणें हें किती गर्ह्य आहे तें मनाला पटवून द्यावें, म्हणजे मग तें आपोआपच त्यापासून निवृत्त होईल. जो प्रकार मांसभक्षणाचा तसाच उपलक्षणानें यज्ञांत विहित म्हणून मानल्या जाणाऱ्या इतर व्यवाय, सुराग्रह, इत्यादि सर्व गर्ह्य गोष्टींचा होय. पण हें समाजाला पटवून देण्याचा ज्यांचा अधिकार ते तर वर सांगितल्याप्रमाणें अरण्यवासी! आपल्या तत्त्वज्ञानांत जो उत्कृष्ट भाग आहे तो सर्व वेदांचा आरण्यक म्हणून जो भाग असतो त्यांत आहे. हींच उपनिषदें होत. ह्या उपनिषदांतून इतकें श्रेष्ठ तत्त्वज्ञान प्रकट झालें आहे कीं एका प्रख्यात पाश्चात्य पंडितानेंसुद्धा "उपनिषदांतील तत्त्वज्ञानानें माझ्या जीवितांत मला शांतिलाभ झाला आहे आणि मृत्यूच्या क्षणींही हें तत्त्वज्ञानच मला शांति देणारें आहे" असें त्या तत्त्वज्ञानाविषयीं म्हटलें आहे. पण हें तत्त्वज्ञान ज्यांच्या द्वारा प्रकट झालें ते "शांता विद्वांसः अरण्ये तपश्रद्धे ह्युपवसन्ति" (मुण्डकोपनिषद् १।२-११) "ये चेमे अरण्ये श्रद्धा तप इत्युपासते" (छांदोग्य ५।१०-१) इत्यादि श्रुतींवरून अरण्यांत राहत असत असें सिद्ध होत आहे. ज्या वेळेला अध्यात्मासंबंधीं कांहीं प्रश्न उत्पन्न होत असत, त्या वेळीं त्या प्रश्नांचीं उत्तरें मिळविण्याकरितां हे कर्मठ गृहस्थाश्रमी अरण्यांत राहणाऱ्या ऋषिमुनींना शरण जात असत. मुण्डकोपनिषदाच्याच आरंभीं शौनक हा महागृहस्थ अंगिरस ऋषीला विधिवत् शरण जाऊन "कस्मिन्नु भगवो

विज्ञाते सर्वमिदं विज्ञातं भवति" अशी पृच्छा करता झाला, असा उल्लेख आहे. छांदोग्यांत (५।११।१) प्राचीन शाल, सत्ययज्ञ, इत्यादि महाशाल व महाश्रोत्रिय 'को नु आत्मा किं ब्रह्म' हें समजून घेण्याकरितां उद्दालकाकडे गेल्याचा उल्लेख आहे. त्याचप्रमाणें भारद्वाज, गार्ग्य, इत्यादि वेदोक्तकर्मानुष्ठानांत तत्पर असलेले कर्मी परब्रह्माचा शोध घेण्याकरितां हातांत समिधा घेऊन पिप्पलाद ऋषींना शरण गेल्याचा उल्लेख प्रश्नोपनिषदांत आहे. वरील गृहस्थाश्रमींना महाशाल, महाश्रोत्रिय, इत्यादि विशेषणें श्रुतींनीं दिलेलीं आहेत. महाशाल म्हणजे ज्यांची यज्ञशाला फार मोठी होती व जेथें अनेक दीर्घकालीन सूत्रें होत असत असा गृहस्थ. उपनिषदें मंत्रद्रष्ट्या ऋषींच्या द्वारा प्रकट झालीं त्या वेळेप्रमाणें ज्ञानी ब्राह्मणांनीं अरण्यांत राहाण्याची हीच पद्धति गीताकालांत चालू होतीच. गीतेमध्यें "विविक्तदेशसेवित्वम्, अरतिर्जनसंसदि" हीं ज्ञानाचीं अंगें म्हणून सांगण्यांत आलेलीं आहेत. ह्या सगळ्यांवरून इतकें सिद्ध होतें कीं कर्मठ लोक जनसंमर्दांत राहून वेदविद्येमुळें प्रतिष्ठा पावत, पण समाजाला उत्कर्षाला नेण्याच्या अधिकाराचे ज्ञानी व तत्त्वज्ञ अरण्यांत राहत असत. अशा परस्थितींत सर्वसामान्य जनसमूह कर्मठांच्या क्रियाकलापानें भारला जाऊन त्यांना बहुमान देऊं लागला, इतकें स्वाभाविक होतें; पण ह्याचा कालाच्या ओघांत असा प्रतिकूल परिणाम झाला कीं कर्मठपणाचा सारखा अतिरेकच होत गेला.

वास्तविक पाहतां वैदिक धर्मांतील कर्मकांडाची स्थिति अशी आहे कीं त्या कर्मकांडाच्या लेशमात्रावर अवलंबून न राहतां त्यांचा साकल्यानें, व्यापक दृष्टीनें, तत्त्वार्थानें आणि अधिकारपरत्वें जर आश्रय केला तर तें कर्मकांड व्यक्तीला आणि समाजाला हितकारक असेंच ठरतें. निःश्रेयस् व्यक्तिनिष्ठ असतें, तर अभ्युदय समाजनिष्ठ असतो. तेव्हां कर्मकांडाची अशी मांडंणी वैदिक धर्मांत केली आहे कीं कोणत्याही व्यक्तीला त्याच्या अधिकारानुसार विहित असा कर्मकांडांतील जो भाग आहे त्याचें निष्काम आचरण त्या व्यक्तीनें केल्यास त्या व्यक्तीची निःश्रेयसाच्या मार्गावर प्रगति होईल आणि ह्या मार्गावर प्रगत झालेल्या व्यक्ति आपापल्या परीने राष्ट्राच्या अभ्युदयाला हातभार लावणाऱ्या अशाच होतील. कर्मकांडांत दुसरा कांहीं भाग असा आहे कीं, त्याच समाजाकडून सामुदायिकरीत्या आश्रय केला गेल्यास त्यांत समाजाचा अभ्युदय प्रामुख्यानें साधतो आणि व्यक्तीच्याही निःश्रेयसरूपी ध्येयास तो पोषक होतो. उदाहरणानेंच वरील गोष्ट अधिक स्पष्ट करूं. त्रैवर्णिकांमध्यें उपनयन झाल्याबरोबर बटूला स्नान, संध्यावंदन, अग्नीची उपासना, इत्यादि गोष्टी नित्यकर्में म्हणून आचरावीं लागतात. संध्यावंदन करावयाचें म्हटलें म्हणजे देहाची अंतर्बाह्य शुचिर्भूतता, स्नान, आचमन, इत्यादि मार्गांनीं कशी ठेवावी, ह्याचा अगदीं प्राथमिक पाठ बटूला दिला जातो. नंतर प्राणायाम, गायत्रीजप, सूर्यमंडलाचें ध्यान, उपस्थान, अग्नीची उपासना, वेदाध्ययन, इत्यादि मार्गांनीं बटूचें आरोग्य साधून त्याचा विद्यार्जनाच्या आणि उपासनेच्या

मार्गांत प्रवेश केला जातो. लहानपणापासून अशा संस्कारांत वाढलेलें मूल स्वाभाविकपणेंच सात्विक, स्वधर्मप्रवण आणि सदाचारनिष्ठ असें होतें. अशा धार्मिक शिस्तींत वाढलेलीं मुलें प्रौढपणीं सहजच श्रेष्ठपणाला पोहोंचून समाजाच्या अभ्युदयाला कारणीभूत होतात. अशा व्यक्तीनें गृहस्थाश्रमाचा स्वीकार केला म्हणजे आश्रमधर्म म्हणून पंचमहायज्ञ करावे लागतात. हे पंचमहायज्ञ म्हणजे ब्रह्मयज्ञ, पितृयज्ञ, देवयज्ञ, भूतयज्ञ आणि मनुष्ययज्ञ हे होत. ह्या पांचही यज्ञांचें स्वरूप पाहिलें म्हणजे असें दिसून येतें कीं समाजाचा मूलभूत आद्य घटक जो गृहस्थाश्रम त्यांत करावयाच्या कर्तव्याची अशी मांडणी झाली आहे कीं गृहस्थाश्रमांतील कर्तव्यांचें यथावत् अनुष्ठान होईल तर त्यामुळें राष्ट्राचा अभ्युदय निश्चितपणें होईल. अशा प्रकारें, ब्रह्मचर्य व गार्हस्थ्य ह्या आश्रमांतील कर्तव्यें यथाशास्त्र करणारा मनुष्य समाजाच्या अभ्युदयाला कारणीभूत होतोच ; पण त्या व्यक्तीची निःश्रेयसाच्या मार्गावरही प्रगति होत असते. ह्याचप्रमाणें सामुदायिकरीत्या जिचें परिपालन करावयाचें ती यज्ञसंस्थाही मूलतः अशी आहे कीं समाजाचा उत्कर्ष ह्या अंतिम ध्येयावर नजर ठेवून जर यज्ञादिकांचें अनुष्ठान होईल, तर समाजाचा धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष ह्या चारी पुरुषार्थांत उत्कर्ष होत जाईल आणि त्याचप्रमाणें ह्या यज्ञांचें स्वरूप जर सात्विक राहील, तर त्यांतील सकामता नाहींशी होऊन ही यज्ञसंस्था जशी समाजाच्या उत्कर्षाला कारणीभूत होईल तशी ती चित्तशुद्धिद्वारा व्यक्तीच्या निःश्रेयसालाही कारण होईल. निःश्रेयसाला कारण होणाऱ्या मुख्य सहा गोष्टी मनूनीं येणेंप्रमाणें सांगितल्या आहेत —

वेदाभ्यासस्तपोज्ञानमिन्द्रियाणां च संयमः ।
अहिंसा गुरुसेवा च निःश्रेयसकरं परम् ॥
सर्वेषामपि चैतेषामात्मज्ञानं परं स्मृतम् ।
तद्ध्यग्र्यं सर्वविद्यानां प्राप्यते ह्यमृतं ततः ॥
वैदिके कर्मयोगे तु सर्वाण्येतान्यशेषतः ।
अन्तर्भवन्ति क्रमशस्तस्मिंस्तस्मिन्क्रियाविधौ ॥

"वेदविद्येचा ग्रंथतः व अर्थतः अभ्यास, तप, आत्मज्ञान, इंद्रियांचा संयम, अहिंसा आणि गुरुजनांची सेवा, हीं निःश्रेयसाचीं प्रकृष्ट साधनें होत. ह्या साधनांतही आत्मज्ञान हें सर्वश्रेष्ठ साधन होय ; कारण ह्या आत्मविद्येनें अमृत म्हणजे निःश्रेयस् प्राप्त होत असल्यामुळें ही आत्मविद्याच सर्वश्रेष्ठ विद्या होय. पण वैदिक कर्मयोगाची रचनाच अशी आहे कीं त्या त्या कर्मविधींत वरील सर्व साधनांचा अंतर्भाव संपूर्णपणें होत असतो." उदाहरणार्थ, आपण संध्योपासनाच घेऊं. नित्यनियमानें संध्योपासना करणाऱ्याच्या हातून वरील सहाही साधनांचें आचरण आपोआपच घडत असतें. ह्यामुळें आचरणकर्त्याला आरोग्य, तेज, इत्यादींचा लाभ होणें हीं अवांतर फलें मिळतातच, पण तो जर आत्मज्ञानाला अधिकारी असेल तर त्याला गायत्रीचा जप व तदर्थभावन ह्यांच्या द्वारा

'प्रत्यक्चेतनाधिगम' म्हणजे आत्मसाक्षात्कारही होऊं शकतो (पाद १, सूत्र २९). असा सर्वतोपरी अधिकारी पुरुष समाजाचें नेतृत्व घेऊन त्याला अभ्युदयाच्या मार्गाला नेण्याला सर्वस्वीं पात्र होत असतोच. तेव्हां व्यक्तीला निःश्रेयस् आणि समाजाला अभ्युदय प्राप्त करून देण्याला वेदांतील कर्मयोग सर्वस्वीं समर्थ आहे ह्यांत मुळींच शंका नाहीं.

पण ज्या कालाचा आपण विचार करीत आहोंत त्या कालांत कर्मकांडाच्या वरील व्यापक दृष्टीचा लोप झाला असावा असें मानण्यास जागा आहे. निष्काम मनानें सात्विक यज्ञयाग करण्याची प्रवृत्ति कमी होऊन सकाम यज्ञांचें अनुष्ठान जारीनें होऊं लागलें; इतकेंच नव्हे, तर यज्ञांतील रहस्याकडे दुर्लक्ष होऊन त्यांतील हिंसा ही वेदाज्ञेनुसार हिंसाच नव्हे ह्या आधारावर अनेक पशुयाग होऊं लागले; आणि ह्या परिस्थितींतूनच जैन-बौद्धादि अवैदिक धर्मांना मूळ धरून वाढीस लागण्यास अनुकूल परिस्थिति प्राप्त झाली. कसल्याही कमीअधिक अधिकाराच्या माणसाच्या ऐहिक व पारलौकिक आकांक्षांना भरपूर वाव मिळेल अशी सर्व प्रकारची सोय वैदिक धर्मांत असतांना आणि उलटपक्षीं जैन व बौद्ध ह्या दोन्ही धर्मांत ज्या विशेषामुळें लोक आकर्षिले जावेत असें अधिक कांहीं नसतांना वैदिक धर्मानुयायांच्या झुंडीच्या झुंडी ह्या दोन्ही धर्मांत कां जाऊं लागल्या ह्याचा विचार अवश्य करावयास पाहिजे. अगदीं कसोशीनें पाहिलें तर ह्या दोन्ही धर्मांत जें चांगलें आहे तें सर्व वैदिक धर्मांतूनच घेतलेलें आहे ही गोष्ट तज्ज्ञांना माहीतच आहे. लोकमान्य गीतारहस्यांत लिहितात: "जैनधर्मांप्रमाणें बौद्धधर्मही वैदिक धर्मरूप आपल्या पित्यापासून आपल्याला पाहिजे तेवढ्या संपत्तीचा वांटा घेऊन कांहीं कारणांसाठीं वेगळा निघालेला मुलगा आहे. अर्थात् तो परकी नसून तत्पूर्वीच्या ब्राह्मणधर्माची येथेंच उत्पन्न झालेली एक शाखा आहे, ही गोष्ट आतां निःसंशय सिद्ध झाली आहे." ह्यावरून असें म्हणणें प्राप्त होतें कीं वैदिक धर्माचें सर्वांगीण श्रेष्ठत्व जनतेला पटवून देऊन त्यांस ह्याच धर्मांत टिकवून धरूं शकणारीं माणसेंच समाजांत उरलेलीं नसलीं पाहिजेत. म्हणजेच कर्मकांड, उपासनाकांड व ज्ञानकांड ह्या तिहींच्या समन्वयामुळें वैदिकांच्या धार्मिक आचारविचारांत जो समतोलपणा असावयास पाहिजे होता तो त्या वेळीं राहिलेला नव्हता, अशी परिस्थिति त्या वेळीं उत्पन्न झाली होती. ब्राह्मणग्रंथांत निरनिराळ्या काम्य यज्ञयागादिकांविषयीं जी चर्चा ठिकठिकाणीं आढळते तिचा विचार केला म्हणजे कर्मकांडांतील ह्या अंगाचें केवढें स्तोम ह्या वैदिक कर्मठांनीं माजविलें होतें हें स्पष्ट होत आहे. वास्तविक पाहातां व्यवाय, आमिष आणि मद्य ह्यांत माणसानें प्रवृत्त व्हावें असा वेदांचा हेतु केव्हांही नाहीं, तर ह्या तिन्हींतून लोकांनीं निवृत्त व्हावें हाच वेदांचा हेतु आहे. वर 'सर्वमांसस्य भक्षणात् निवर्तेत' हें जें मनुवचन सांगितलें आहे, तोच खरा आशय होय.

मनूंनीं मांसनिवृत्त माणसांना काय फल मिळतें, हें पुढीलप्रमाणें. स्पष्टपणें सांगितलें आहे:

वर्षे वर्षेऽश्वमेधेन यो यजेत शतं समाः ।
मांसानि च न खादेद्यस्तयोः पुण्यफलं समम् ॥
फलमूलाशनैर्मेध्यैर्मुन्यन्नानां च भोजनैः ।
न तत्फलमवाप्नोति यन्मांसपरिवर्जनात् ॥

ह्याप्रमाणेंच पतंजलिमुनींनीं 'ब्रह्मचर्यप्रतिष्ठायां वीर्यलाभः' ह्या सूत्रानें ब्रह्मचर्याचें श्रेष्ठ फल सांगितलें आहे. म्हणजे वेदोक्त कर्मकांडांत व्यवाय, मद्य, मांस ह्यांनीं परिवर्जित असा जो यज्ञभाग आहे, तोच सर्वथा अनुष्ठेय होय. हा वेदांचा मुख्य आशय स्पष्ट आहे. श्रीमच्छंकराचार्यांनींही —

"वेदो नित्यमधीयतां तदुदितं कर्मस्वनुष्ठीयताम् ।
तेनेशस्य विधीयतामपचितिः काम्ये मतिस्त्यज्यताम् ॥"

असें उपदेशपंचकाच्या आरंभींच सांगितलें आहे. तसेंच अपरोक्षानुभूतीच्या आरंभीं —

स्ववर्णाश्रमधर्मेण तपसा हरितोषणात् ।
साधनं प्रभवेत्पुंसां वैराग्यादि चतुष्टयम् ॥

स्ववर्णाश्रमधर्मानुसार आचरण केल्यानें ईश्वर संतुष्ट होऊन मनुष्याच्या ठिकाणीं वैराग्यादिक साधनचतुष्टय निर्माण होतें असें त्यांनीं स्पष्ट सांगितलें आहे आणि विवेकचूडामणींत तर कर्माचरणाचें अंतिम संसाराचा समूळ नाश हें कसें सिद्ध होतें, तें येणेंप्रमाणें सांगितलें आहे —

श्रुतिप्रमाणैकमतेः स्वधर्म-
निष्ठा तयैवात्मविशुद्धिरस्य ।
विशुद्धबुद्धेः परमात्मवेदनम् ।
तेनैव संसारसमूलनाशः ॥

अशा प्रकारें वेदोक्त कर्माचरणाचा मार्ग मनुष्याच्या ऐहिक अभ्युदयाला आणि परमार्थिक निःश्रेयसाला सर्वथा पोषक असूनही वैदिक धर्मांतून सामान्य जनताच नव्हे तर बुद्धिवान् माणसेंही हा धर्म टाकून बौद्ध-जैन धर्मांत कां जाऊं लागलीं, किंवहुना ह्या धर्मसंस्थापकांना, ते मूलतः वैदिक धर्मानुयायी असूनही, स्वतंत्र धर्म स्थापण्याची आवश्यकता कां वाटूं लागली, ह्याचा विचार करावयास पाहिजे. पालीभाषेंतील सुत्तनिपात इत्यादि प्राचीन बौद्ध धर्मग्रंथांतून गौतमबुद्धानें वेदवेदांगें, इत्यादि विद्यांत पारंगत असलेल्या ब्राह्मणांशीं वाद करून त्यांस आपल्या धर्माची दीक्षा दिल्याचीं वर्णनें आढळतात. असल्या कथा म्हणजे एक तर सामान्य जनतेच्या मनावर आपल्या धर्माच्या मोठेपणाची छाप बसविण्याकरितां मारलेल्या त्या थापा असतील, किंवा यज्ञविधींच्या भानगडींत न पडतां 'पवत्त' मांसावर भोजनांत ताव मारण्याची सोय, राजाश्रय, मानमान्यता,

इत्यादिकांच्या मोहास बळी पडून बौद्ध-भिक्षु-संघांत शिरलेल्या ब्राह्मणांस उद्देशून त्या कथा प्रवृत्त झाल्या असाव्यात, किंवा वेदवेदांगें जाणणाऱ्या ह्या ब्राह्मणांना वैदिक धर्मांतील श्रेष्ठ तत्त्वज्ञानाची अल्पही ओळख नसल्यामुळें त्यांना गौतमबुद्धाचा युक्तिवाद पटून ते त्या धर्मांत गेले असावेत! ह्यांतील कोणतेंही अनुमान बरोबर असलें तरी तें तत्कालीन वस्तुस्थितीवर विदारक प्रकाश पाडणारें आहे हें कोणालाही मान्य करावें लागेल!

समाजांत प्रकृतिस्वभावानुसार सात्त्विक, राजस व तामस असे तीन प्रकारचे लोक असतात. ह्यांतील तामस लोक सामान्यतः निर्बुद्ध, ज्ञानहीन आणि असंस्कृत असतात. त्यांचा राष्ट्राच्या ऐतिहासिक व सांस्कृतिक घडामोडीशीं कांहीं संबंध येत नसतो. राष्ट्रांत सात्त्विक किंवा राजस ह्यांपैकीं ज्यांचें वर्चस्व अधिक असेल त्यांच्या अंकित राहून ह्या तामस लोकांची जीवनयात्रा चाललेली असते. संस्कृति, धर्म, इतिहास ह्यांच्यासंबंधांतील जीं आंदोलनें समाजांत घडतात त्यांच्याशीं सात्त्विक आणि राजस स्वभावांच्या लोकांचा निकटत्वानें संबंध असतो. वैदिकांचा समाज चातुर्वर्ण्याच्या पायावर रचलेला असल्यामुळें, साहजिकच त्याचा पुढारी ब्राह्मणवर्ण असतो. पण ब्राह्मणवर्णांतील कर्मठांचा असल्या कर्मांविषयींचा आग्रहीपणा इतक्या थराला गेला कीं ह्या हिंसाप्रधान कर्माचरणांतच सर्वस्व आहे असें ते मानूं लागले. सर्वसामान्य जनतेंतील वर सांगितलेले जे सात्त्विक आणि राजस लोक त्यांच्या मनावर ह्या परिस्थितीचे त्यांच्या स्वभानुसार भिन्न भिन्न परिणाम झाले. दोघांत एक गोष्ट सामान्य अशी झाली कीं दोघांनाही वेदांविषयीं अनादर वाटूं लागला. वेद हे जर ईश्वराचे निःश्वसित तर त्या ईश्वरानें पशुहिंसेसारख्या गर्ह्य प्रकारांना संमति द्यावी ही गोष्ट कोणालाही संमत वाटेना. तेव्हां (१) सर्वसामान्य जनतेंतील, ज्यांना ब्राह्मणांचें पुढारीपण सहन होत नव्हतें, असे राजस लोक व (२) वेदविहित म्हणून केला जाणारा हा अनाचार ज्यांना खरोखरच खपत नव्हता असे सात्त्विक लोक, ह्यांना सहजच असें वाटूं लागलें कीं वेद ईश्वरप्रणीत आहेत हें सर्व थोतांड असून आपल्या अनाचाराला धर्माचा पाठिंबा मिळावा म्हणून ह्या कर्मठ लोकांनीं वेद हे ईश्वरप्रणीत आहेत आणि त्या वेदांनींच यज्ञांत होणारी हिंसा, व्यभिचार, इत्यादि कर्में पापावह नाहींत इतकेंच नव्हे तर पुण्यप्रद आहेत असें सांगितलें आहे, असा पुकारा केला असला पाहिजे. हें मत प्रभावी होत होत त्याचें पर्यवसान बौद्ध व जैन धर्मांच्या निर्मितींत झालें. गौतमबुद्धाच्या काळीं यज्ञानुष्ठानाचा अतिरेक झाला होता ही गोष्ट इतिहासज्ञानांना मान्यच आहे. जेव्हां एखादा वर्ग अंगीं खरी योग्यता नसूनही समाजाच्या धुरीणत्वपदाला पोंचलेला असतो, त्या वेळीं वर सांगितलेल्या सात्त्विक व राजस लोकांच्या मनांवर दोन भिन्न प्रकारचे परिणाम होतात. राजस स्वभावाचे लोक त्या अनधिकारी पुढारी समाजाचा द्वेष करूं लागतात आणि त्याच्या नाशालाही प्रवृत्त होतात. बौद्धधर्माचा जो उदय

झाला तो अशा मनोवृत्तींतून झाला. सात्त्विक लोक जे असतात ते त्या पुढारी मानलेल्या पण पुढारीपणाला नालायक असलेल्या समाजाशीं फटकून वागून व त्यांचें धुरीणत्व टाकून देऊन आपल्या सात्विक स्वभावाला मानवेल असा आपला निराळाच पंथ स्थापतात. ह्या वृत्तींतून जैनधर्माचा उदय झाला. बौद्धधर्माचें मुख्य धोरण वैदिक धर्माची, त्यांतील आचार-विचारांची, वगैरे कुचेष्टा करून वैदिक धर्माचा नाश करावा व आपली प्रतिष्ठा वाढवावी असें होतें, तर वैदिक धर्माविषयीं उपेक्षा बाळगून आपल्या सात्विक वृत्तीला पटेल असें आपण आपल्यापुरतें वागून आपल्या सात्त्विक आचारांची व विचारांची परंपरा चालू ठेवावी हें जैनधर्माचें धोरण होतें. तसेंच लोकांना यज्ञांतील हिंसेपासून परावृत्त करून त्यांच्या समजुतीप्रमाणें खऱ्याखुऱ्या अहिंसेच्या मार्गावर न्यावें ह्यावर जैनधर्माचा भर होता तर बौद्धधर्माचा मुख्य भर यज्ञविधींतील हिंसेवर आघात करून जनतेला आपल्या धर्माकडे वळविणें ह्यावर होता.

गौतमबुद्ध जन्मतः लिच्छवी क्षत्रिय असल्यामुळें तो पूर्वाश्रमीं मांसाहारी होता हें स्वाभाविकच होय. बुद्धपदवीला पोंचल्यानंतर बौद्धधर्माची स्थापना करतांना त्यानें अहिंसेचा फारच आवेशानें पुरस्कार केलेला दिसून येतो, पण हा पुरस्कार जैनधर्मीयांप्रमाणें अहिंसेच्या खऱ्याखुऱ्या प्रतिष्ठेवर उभारलेला नसून वैदिकांच्या यज्ञांतील पशुहिंसेच्या कुचेष्टेवर उभारलेला होता, हें त्यांच्या चरित्रावरून व इतर बौद्ध वाङ्मयावरून दिसून येतें. अशी वस्तुस्थिति असल्यामुळें एका नव्या धर्माचा संस्थापक म्हणून जरी तो यशस्वी झाला, तरी त्याला स्वतःच्या व अनुयायांच्या हिंसामय जिह्वा-लौल्याला वाट करून द्यावी लागलीच! 'आधीं होता वाघ्या, मग झाला पाग्या' तथापिही 'त्याचें येळकोट राहीना, मूळ स्वभाव जाईना' अशीच अगदीं हुबेहूब स्थिति गौतमबुद्धाची मांसाहाराच्या बाबतींत घडून आली. यज्ञांतील पशुहननाची निंदा करणें हें तर त्याचें बौद्धधर्मस्थापनेच्या व्यापारांतलें मुख्य भांडवलच होतें! जयदेव-कवींनीं बुद्ध अवताराचें वर्णन करतांना —

'निन्दसि यज्ञविधेरहह श्रुतिजातम्।
सदयहृदय! दर्शित पशुघातम्।
केशव! धृतबुद्धशरीर!
जय! जगदीश हरे'

असें जें म्हटलें आहे, तें पशुघातयुक्त यज्ञविधीवर त्यानें जो अत्यंत जोराचा प्रहार केला तो वैदिकांच्या मर्मी कसा लागला ह्याचें उत्तम द्योतक होय!: मत्स्य-कूर्मादि अवतार धारण करून श्रीहरीनें दुष्टांचें दंडण, साधूंचें परित्राण आणि वैदिक धर्माचें संस्थापन हें त्रिविध अवतारकार्य कसें कसें केले ह्याचें काव्यमधुर वर्णन करीत जयदेव कवि जेव्हां बौद्ध अवताराच्या वर्णनावर आले तेव्हां ते जगदीश हरीला आळवितात, कीं 'हे सदयहृदय, धृतबुद्धशरीर, केशव! अहह!

यज्ञविधेः श्रुतिजातं दर्शितपशुघातं निन्दसि !' अशा रीतीनें यज्ञांतील पशुहिंसेवर बुद्धानें असा प्रखर प्रहार केला असला, तरी मूलतः तो मांसाहारी क्षत्रिय असल्यानें त्याला अनेक वर्षांच्या दीर्घ तपस्येनंतरही मांसाशनाची प्रवृत्ति दाबून टाकतां आली नाहीं, ह्याची साक्ष स्वतः गौतमबुद्धाचें चरित्रच देत आहे ! यज्ञांतील पशुहिंसेवर त्यानें उघड आघात केलेला असल्यानें मांसाशनार्थ कराव्या लागणाऱ्या हिंसेचें समर्थन करणें त्याला शक्यच नव्हतें ; तर उलट पक्षीं आपली व आपल्या अनुयायांची मांसाशनाची चटक आवरणें हेंही त्याला शक्य झालें नाहीं ! ह्या दोन्ही अडचणींतून मार्ग काढून मांसाशनाच्या बाबतींतलें आपल्या आणि अनुयायांच्या जिभेचे लाड पुरविण्याची एक नामी युक्ति त्यानें काढली ! त्यानें असें ठरविलें कीं मांसाहारासाठीं पशु मारणें व तें मांस खाणें हें पाप होय ; पण आपल्या खाण्यासाठीं म्हणून मुद्दाम मारलेले नाहींत अशा प्राण्यांचें तयार असलेलें मांस खाणें ह्यांत मात्र पाप नाहीं ! अशा मांसाला तो 'पवत्त' मांस म्हणत असे ! हें पवत्त मांस तो स्वतः खात असे व तें खाण्याची परवानगी त्यानें आपल्या अनुयायांनाही दिली ! ह्या युक्तीमुळें आणखी एक सोय सहजासहजीं झालीं ! कोळी लोक आपल्या उपजीविकेचा धंदा म्हणून मासे मारतात ; बौद्धधर्मीयांनीं मासे खावेत म्हणून कांहीं ते हिंसा करीत नाहींत ; तेव्हां हे मासे म्हणजे पवत्त मांसच होय ! अर्थात् मग मासे खाणें हें 'पवत्त' मांसाशन होत असल्यानें गौतमबुद्धानें बौद्ध भिक्षूंना मासे खाण्यासही परवानगी दिली ह्यांत नवल नाहीं ! पतंजलींनीं हिंसादि वितर्कांचे कृत, कारित आणि अनुमोदित असे तीन प्रकार सांगितले आहेत. गौतमबुद्धाचें हें पवत्त-मांसाशन वैदिकांच्या हिशेबी अनुमोदित हिंसेंत पडतें. पण बुद्धाला वैदिकांप्रमाणें हिंसाहिंसेचा इतका सूक्ष्म कीस काढून स्वतःला आणि आपल्या असंस्कृत प्राकृत अनुयायांना अनुष्ठान करण्याला अवघड असलेला धर्म स्थापावयाचा नव्हता ! पवत्त–मांसाशन स्वतः करून व तें करण्याला अनुयायांना परवानगी देऊन बुद्धानें आणखी एक महात्कार्य साधलें ! यज्ञिक मांसाशनास चटावलेल्या ब्राह्मणांना विधिनिषेध, व्रतें, नियम, संयम, वगैरेंची अपेक्षा न ठेवतां नित्याच्या भोजनांत पवत्त मांसावर ताव मारण्याची हौस – आणि तीही धर्महानि न होतां – पुरविण्याची उत्तम सोय झाली ! बौद्धधर्मांत जे श्रोत्रिय ब्राह्मण शिरले ते असले ब्राह्मण होत ! ह्या एकंदर विवेचनावरून असें दिसून येईल कीं गौतमबुद्धाला अहिंसा प्रिय होती असें नसून यज्ञांतील हिंसेच्या निमित्तानें त्याला ब्राह्मणांचा द्वेष वाटत होता. ह्यामुळेंच यज्ञिय हिंसेवर आघात करणारा गौतमबुद्ध शिष्याच्या घरचें सुकलेलें डुकराचें पवत्त मांस खाल्ल्यामुळें अतिसार होऊन मेला हा दोंगी प्रकार इकडे दिसून येतो तर तिकडे जैनधर्मांतील महंतांनीं मानवी आचारांत अहिंसाव्रताची किती पराकाष्ठा करतां येईल हें स्वतःच्या उदाहरणांनीं जगाला दाखविलें ! ह्या दोन धर्मांच्या संस्थापकांच्या

मनोवृत्तींत असा मूलभूत भेद असल्यामुळें बौद्धधर्म हा द्वेष, ढोंग आणि अन्यधर्मीयांचा बुद्धिभेद करणें ह्या पापांमुळें शेवटीं हिंदुस्थानांतून नाहींसा झाला आणि.अहिंसादि व्रतांच्या खऱ्या प्रेमावर जैनधर्म अधिष्ठित असल्यामुळें तो आज चालू काळापर्यंतच्या दोन अडीच हजार वर्षें वैदिक धर्मीयांच्या हातांत हात घालून सुखानें नांदत आहे. जैन महंतांच्या आचरणांत जीं अहिंसा व्रतें येतात त्यांच्याशीं वेदानुयायी समाजाचा तात्त्विक दृष्ट्या कोठेंही मतभेद नाहीं. व्यावहारिक मर्यादांत थोडासा मतभेद आहे, तेवढाच.

गौतमबुद्ध हा स्वतः क्षत्रिय असल्यामुळें तो क्षत्रिय राजांना अधिक जवळचा वाटावा आणि त्यामुळें त्यांनीं बौद्धधर्माचा स्वीकार करून त्याच्या प्रसाराला साहाय्य करावें हें स्वाभाविकच होतें; पण राजसत्ता बौद्धधर्माच्या पाठींशीं आहे हें पाहून अनेक विद्वान् ब्राह्मण स्वार्थप्रेरित होऊन वैदिक धर्मापासून च्युत झाले व बौद्ध भिक्षु बनले. बौद्धधर्मांतील महायान पंथाचे मुख्य मुख्य पुरस्कर्ते किंवा संस्कर्ते नागार्जुन, वसुमित्र, अश्वघोष, वसुबंधु, इत्यादि सर्व मूळचे विद्वान् वैदिक ब्राह्मण होते; पण राजसत्तेचा आश्रय असलेल्या बौद्ध-धर्मांत शिरून भिक्षु झाल्यावर विद्वत्तेमुळें मिळणारी मानमान्यता, सुखानें होणारा योगक्षेम आणि जिह्वालौल्यास यथास्थित व अनिर्बंध वाव ठेवणारी पक्वान्न मांसाशनाची सोय, ह्यांच्या प्रलोभनांमुळें ते बौद्ध भिक्षु झाले ह्यांत मुळींच शंका नाहीं. फितूर माणूस शत्रूला जाऊन मिळाल्यावर तो जसा स्वकीयांचा नाश अधिक यशस्वीपणानें करूं शकतो तसाच प्रकार येथेंही झाला. वैदिकांच्या कर्ममार्गांत उपहास करण्याजोग्या बाबी कोणत्या आहेत ह्यांचें नेमकें ज्ञान त्यांस होतें आणि उपहास करण्याला लागणारी बुद्धिमत्ता व विद्वत्ताही त्यांच्या अंगीं वसत होती. तेव्हां वेदांचा आणि वैदिकांचा उपहास करण्याचें काम त्यांनीं यशस्वीपणें पार पाडलें ह्यांत नवल नाहीं. वैदिक धर्माच्या बाजूनें कशी वस्तुस्थिति होती हें आपण वर पाहिलेंच आहे. कर्मठांच्या यज्ञमार्गांत सर्वसामान्य जनतेचा समावेश होत नव्हता. कर्मठांच्या भूमिकेविषयीं आहिताग्नि लिहितात "प्रचंड जनसमुदायाला यज्ञाचें स्वर्गद्वार उघडें नाहीं, असें म्हटलें तर त्यांना धर्म कोणता व मुक्तीचें साधन तरी काय, असा प्रश्न साहजिकच उत्पन्न होतो. ह्याचें उत्तर मीमांसाशास्त्राला देतां येणार नाहीं व तें त्याचें कामही नाहीं. मीमांसेचा धर्म हा फार थोड्या बलवान्, क्रियावान्, दैववान्, श्रेष्ठ आर्यजना-करितां आहे. तादितर लोकांनीं आपले निराळे धर्माचे मार्ग काढावे व त्यांत सुखानें रममाण व्हावें." ह्यावरून असें दिसून येईल कीं कर्ममार्गी ब्राह्मण इतरेजनांच्या पारमार्थिक हितांविषयीं, ते वैदिक धर्मानुयायी असूनही, उदासीन होते. वैदिक धर्माचा विचार करतां वर्णाश्रमीयांच्या समाजांत जो ज्या ठिकाणीं असेल त्या ठिकाणीं त्याला प्राप्त असलेलें कर्म कर्तव्यबुद्धीनें करणें ह्यांतच त्या समाजाचा आणि व्यक्तीचा अभ्युदय होऊन त्या व्यक्तीला पारमार्थिक फलही

मिळावयाच्यें अशी वेदांची शिकवण आहे, हें दिसून येतें. भगवद्गीतेनें

यतः प्रवृत्तिर्भूतानां येन सर्वमिदं ततम् ।
स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानवः ।

असें जें सांगितलें आहे तीच खरी वैदिक धर्माची शिकवण होय. पण ही शिकवण समाजाला देण्याची इच्छा व पात्रता कर्मठांत नव्हती आणि ती ज्यांच्यांत होती ते तर गिरिकंदरांत राहत. वैदिक धर्मांत विचारी माणसाच्या जिज्ञासावृत्तीची भूक शमविणारें जें तत्त्वज्ञान आहे, तें ह्याप्रमाणें गिरिकंदरांत अडकल्यामुळें आणि ह्या ज्ञानाच्या अभावीं जनतेला वैदिक धर्मांत थोपवून धरतां येईल इतका आंवाका कर्मठांच्या अंगीं नसल्यामुळें आणि ह्यामुळें ते वेदानुयायी सामान्य जनाच्या पारमार्थिक हिताविषयीं उदासीन राहिल्यामुळें जनता बौद्ध व जैन मतांकडे झपाट्यानें वळावी हें ओघानेंच घडणारें होतें. त्यांत वैदिक धर्माची कुचेष्टा करून प्रतिष्ठा मिळविण्यांत बौद्धधर्मांत शिरलेल्या ब्राह्मण भिक्षूंचा हातखंडा असल्यामुळें बौद्धधर्माचा प्रसार सर्व भरतखंडभर झपाट्यानें झाला आणि सामान्य जनतेंतील खरे सात्त्विक आणि विचारी लोक जैन संप्रदायांत शिरले.

वैदिक-समाजरचना धर्माच्या शाश्वत पायावर झाली असल्यानें वैदिक संस्कृतींत असा एक विशेष आहे कीं तिच्यांत होणारीं वैचारिक व धार्मिक आंदोलनें आणि राष्ट्राचा घडून येणारा इतिहास ह्यांचा अतिनिकट संबंध असतो. धर्मामधील शाश्वत तत्त्वांचा आविष्कार वैचारिक उत्क्रांतीवर अवलंबून असतो; ही उत्क्रांति वर्णाश्रमाचारप्रधान कर्मकांड, चित्तैकाग्र्यप्रधान उपासनाकांड आणि बौद्धिक-प्रत्ययप्रधान ज्ञानकांड ह्यांच्या समन्वयावर व समतोलपणावर अवलंबून असतें. बौद्ध व जैन धर्माचे उदय झाले त्या वेळीं हा समन्वय व समतोलपणा वैदिक समाजांत मुळींसुद्धा उरलेला नव्हता हें वरील विवेचनावरून स्पष्ट झालें आहेच. बौद्धधर्माचा संस्थापक गौतमबुद्ध ह्यानें बौद्धधर्माची स्थापना केली त्यापूर्वी त्यानें उग्र तपश्चर्या रानावनांत राहून केली असें त्याच्या चरित्रांत आहे. ही तपश्चर्या करीत असतांना रानावनांत आश्रम करून राहणारे वैदिक धर्मानुयायी तपस्वी लोक त्यास अर्थात् भेटले असले पाहिजेत. ह्या तपस्व्यांच्या गाठीं-भेटींतच तपश्चर्या कशी करावी हें त्यास जसें कळलें असेल तसेंच उपनिषदांतील तत्त्वज्ञानही त्यास त्याच्याकडून समजलें असलें पाहिजे. पुढें त्यानें जेव्हां धर्म-स्थापना केली त्या वेळीं त्या धर्माला आधारभूत असें कांहीं तत्त्वज्ञानही त्यानें निर्माण केलें. पूर्वीच्या आयुष्यांत आणि तपश्चर्येच्या कालांत त्यास वैदिकांकडून जें वैदिक तत्त्वज्ञान मिळालें असेल तेच जर त्यानें आपल्या धर्माला आधार म्हणून घेतले असतें तर, आपल्या धर्माचा निराळेपणा त्यास दाखवितां आला नसता; तेव्हां —

" सर्वं च क्षणिकं शून्यं सर्वमेव स्वलक्षणम् ।
संघातः परमाणूनां मद्यम्बग्निसमीरणाः ॥

इत्यादि प्रकारचें स्वतंत्र तत्त्वज्ञान त्यानें निर्माण केलें. वैदिकांच्या समाजांत तत्त्वज्ञान सर्वांस सुलभ व्हावें म्हणून सर्व उपनिषदांतील ज्ञानाचें सारच ज्यांत आहे असा भगवद्गीता हा ग्रंथ निर्माण झाला होता. पण त्याचें अध्ययन, अध्यापन, कर्मठांकडून होत नसून अरण्यांत वास करीत असलेल्या निवृत्ति-मार्गी वेदानुयायांकडून होत असे. अर्थात् वेदानुयायी म्हणविणारी सर्वसामान्य जनता ह्या गीताप्रणीत तत्त्वज्ञानाला एक प्रकारें पारखी झाली होती. म्हणजे कर्मठांच्या यज्ञमार्गांत त्यांना स्थान नाहीं आणि वैदिक उपासना व तत्त्वज्ञान हीं अवगत होण्याचा मार्ग नाहीं, अशी धर्माच्या बाबतींत वाऱ्यावर सोडल्याप्रमाणें त्यांची स्थिति झाली होती. अशा स्थितींत वैदिकांच्या कर्ममार्गाचा उपहास करून लोकांचीं मनें वैदिक धर्मांतून पराव्रृत्त करून त्यांच्या भुसभुशीत मनोभूमिकेंत आपल्या धर्मांतील नवा बनविलेला आचार व तत्त्वज्ञान ह्यांचीं बीजें पेरण्यास गौतमबुद्धाला आणि त्याच्या धर्मांत गेलेल्या ब्राह्मणभिक्षूंना सहजच सोपें गेलें. अशा रीतीनें बौद्धधर्माचा प्रसार झपाट्यानें होऊं लागला आणि वैदिक धर्माचा संकोच होऊं लागला. ह्या धर्मप्रसाराच्या लोंढ्याला प्रतिबंध घालून जनतेची श्रद्धा पुनः वैदिकधर्माकडे वळविण्याचें सामर्थ्य वैदिक कर्मठांत नव्हतें, पण अरण्यवासी, वेदानुयायी, उपासक व ज्ञानी ह्यांच्यांत होतें. आपल्या वैयक्तिक मोक्षाकरितां सर्वसामान्य जनांचा संपर्क टाळून रानावनांत राहण्यांत त्या जनतेची धार्मिक हानि आहे, ही गोष्ट समाजाचें धुरीणत्व घेण्याची ज्यांची पात्रता होती अशा बुद्धिवान् तत्त्वज्ञांच्या लक्षांत हळुहळू येऊं लागली.

रानावनांत न राहतां जनसंमर्दांत राहून वेदांतील चित्तशुद्धि करणारा कर्ममार्ग, चित्तैकाग्र्य साधणारा उपसनामार्ग व तत्त्वविवेचन करणारा ज्ञानमार्ग ह्यांचें स्वतः आचारण करणें आणि जनतेकडून करविणें ही गोष्ट वैदिक धर्माच्या रक्षणार्थ आणि पाखंड वृत्तीला आळा घालण्यासाठीं आवश्यक आहे हें पटल्यामुळें रानावनाचा त्याग करून जनतेंत राहून आपल्या विद्येचा प्रसार करण्याची प्रथा पाणिनिमुनीपासून स्पष्टपणें प्रतीतीस येते. पाणिनिमुनींनीं शंकराची आराधना करून त्यांजकडून व्याकरणशास्त्राची मूलभूत चौदा सूत्रें प्रसाद म्हणून मिळविलीं. भगवान् महेश्वर शंकर ह्यांच्या प्रसादानें हीं मिळालीं म्हणून ह्यांना माहेश्वर सूत्रें असें मानण्यांत येतें. ह्या सूत्रांच्या आधारावर पाणिनि-मुनींनीं संस्कृत भाषेसारख्या सुसंस्कृत व प्रौढ भाषेचें संपूर्ण व सर्वांगसुंदर व्याकरणशास्त्र रचिलें ही एक मोठी अलौकिक गोष्ट होती. शंकराच्या डमरूंतून जे ध्वनि निघाले त्या ध्वनीं-वरून संपूर्ण व्याकरणशास्त्राला व्यापणारीं चौदा सूत्रें पाणिनिमुनींना स्फुरलीं, ह्यावरून त्यांची प्रतिभा किती विशाल होती हें दिसून येतें. कल्पनाशक्तीचा विलास अत्युत्कटपणानें ज्यांत दिसून येतो, अशा ह्या चौदा सूत्रांच्या आधारें व्याकरणशास्त्राची निर्मिति झाली. ह्या गोष्टीच्या मागें पाणिनींची

केवढी तीव्र तपस्या असली पाहिजे हें स्पष्ट होतें. पण इतकी तपस्या करूनही हे मुनि अरण्यवासांत काळ न काढतां जनसंमर्दांत येऊन राहिले असावेत असें दिसतें. कारण तेव्हांपासून वेदसंहितांच्या षडंगांतील कर्मठांच्या पठणांत असलेल्या शिक्षा व व्याकरण ह्या दोन अंगांचा लोप होऊन हीं अंगें पुढें पाणिनीच्या नांवानेंच आसेतुहिमाचल प्रचलित झालीं व तेव्हांपासून आजपर्यंत गेलीं सुमारे अडीच हजार वर्षें पाणिनीय शिक्षेचें व व्याकरणशास्त्राचें परंपरागत अध्ययन अखंडपणें चालू राहिलें आहे. ह्यावरून पाणिनि अरण्यांत आश्रम करून न राहतां जनसंमर्दांत येऊन राहिले असले पाहिजेत हें स्पष्ट होतें. पाणिनीय व्याकरणावर संस्कार करणारे कात्यायनमुनीदेखील जनसंमर्दांतच राहिले व त्यांनीं व्याकरणशास्त्र अधिक लोकप्रिय केलें. त्यानंतर शालिवाहनशकपूर्व तिसऱ्या शतकाच्या सुमारास पतंजलिमुनींचा अवतार झाला. त्यांनींही प्रथम आयुर्वेदासंबंधींच्या चरकसंहितेचें संस्करण करून लोकांचीं अंतःकरणें आपल्याकडे वेधून घेतलीं होतींच. ह्यानंतरचें त्यांचें महत्त्वाचें कार्य म्हणजे योगदर्शनाची रचना होय. तोंपर्यंत वेदान्तशास्त्राला पोषक असलेला योग भगवद्गीतेंतल्या सहाव्या अध्यायांत निविष्ट झालेल्या स्वरूपांत समाजांत प्रचलित होता. पतंजलींच्या काळीं ह्याला दर्शनाचें रूप देऊन निश्चितता आणण्याची आवश्यकता उत्पन्न झाली. पतंजलींच्या पूर्वी सुमारें चार शतकें गौतमबुद्धाचें निर्याण झालें होतें. त्याच्या हयातींत बुद्धधर्माचा जेवढा प्रसार झाला होता, त्यापेक्षां कितीतरी अधिक प्रसार त्याच्या मरणोत्तराच्या ह्या तीन-चार शतकांत झालेला होता. त्याचें सर्व श्रेय वैदिक धर्माच्या अनुयायांतील जे विद्वान् लोक स्वार्थलोलुपतेनें राजाश्रय असलेल्या बुद्धधर्मांत शिरून भिक्षु झाले होते त्यांना आहे. कोणत्याही धर्मांत कांहीं आचार व त्यास आधारभूत असलेले कांहीं विचार ह्यांचें मिश्रण असतें. बौद्ध भिक्षूंनीं सामान्य लोकांच्या बुद्धीला पटेल अशा प्रकारचे तात्त्विक विचार प्रकट करून आपलें कांहीं तत्त्वज्ञान बनविलें होतेंच. आचारप्रधान अंगांत बाह्य विधिनिषेधांपेक्षां अंतःशुद्धि व तज्जन्य पावित्र्य ह्यांवर भर देऊन योगशास्त्रांतील कांहीं आचारविचारांचा समावेश त्यांनीं आपल्या कर्मप्रधान अंगांत केला होता. ह्यामुळें वैदिक कर्मठांच्या विधिनिषेधमूलक धर्मापेक्षां प्रत्यक्ष अनुष्ठानास अधिक सोपा सर्वांचा समावेश करणारा व व्यवहारतः आचरण्यास एका दृष्टीनें अधिक सुलभ असा हा बौद्ध धर्म आहे, अशी जनतेची समजूत झाल्यानें व राजाश्रयही, असल्यामुळें, दर पिढींत बौद्धधर्मीयांचा संख्येनें उत्कर्ष व्हावा व वैदिक धर्मानुयायांचा त्या प्रमाणांत ऱ्हास व्हावा, असा प्रकार पतंजलींच्या काळापर्यंत चालला होता. बौद्धधर्मांत शिरलेल्या वैदिक ब्राह्मण विद्वानांनीं वैदिक वाङ्मय विकृत करण्याचाही प्रयत्न केला असावा असें म्हणण्यास जागा आहे. वेदांचें पठण संहिता, पदक्रम आणि पुढील जटा, माला, शिखा, रेखा, ध्वज, दंड, रथ आणि घन ह्या आठ विकृति ह्या पद्धतीनें होत असे. ह्यांतील जटापाठांत पुन

अनुक्रम, उत्क्रम, व्युत्क्रम, अभिक्रम आणि संक्रम असे पांच क्रम असत. अशा पाठपद्धतीमुळें वेदसंहितेंतील अक्षर नि अक्षर बांधलें गेल्यामुळें त्यांत घुसडाघुसड करणें मुळांत ब्राह्मण असलेल्या बौद्ध पंडितांना शक्यच नव्हतें. आरण्यकांतील उपनिषदांत जें तत्त्वज्ञान प्रतिपादिलेलें आहे तें अरण्यवासी विरक्त, विद्वान व तपस्वी जनांच्या हातीं असल्यामुळें त्यांतही ह्या बौद्ध भिक्षूंना घुसडाघुसड करण्यास वाव सांपडला नाहीं. पण वैदिकांचें जे पुराणग्रंथ ते मात्र मुखोद्गत करून शुद्ध राखणें शक्य नव्हतें आणि ते ज्यांच्या हातीं तो सूतांचा म्हणजे पुराणिकांचा वर्गही फारसा विद्वान् नसल्यामुळें त्या ग्रंथांत घुसडाघुसड करण्याच्या कामीं ह्या विद्वान् बौद्ध भिक्षूंना आपल्या पराक्रमाला भरपूर वाव सांपडला असावा असें दिसतें. भारतासारख्या ग्रंथांत व्यासांची जी धर्मविषयक उदात्त शिकवण आहे तिला सर्वथा सोडून असलेल्या किंवहुना सर्वांशीं विरोधी असलेल्या अशा ज्या कांहीं वाष्कळ भाकड कथा कांहीं पुराणांतून दिसून येतात त्या ह्या विद्वान् बौद्ध भिक्षूंच्या कुटिलतेंतून निघाल्या असल्या पाहिजेत ह्याविषयीं संशय राहत नाहीं. कारण बौद्ध वाङ्मयांतून ब्राह्मणांचा व ब्राह्मणधर्माचा उपहास करण्याकरितां ज्या कथा लिहिलेल्या आढळून येतात त्यांतील कांहींशी पुराणांतील ह्या भाकडकथांचे पुष्कळच साद्दश्य दिसतें. उलटपक्षीं बौद्धांच्या आचारप्रधान मार्गांत ज्या कांहीं वैदिकांच्या योगक्रिया घेतल्या होत्या त्या लोकांचीं मनें त्या धर्माकडे आकर्षित करण्यास समर्थ होत्या; ह्यामुळें त्यांची छाप समाजाच्या मनांवर बसूं लागली ह्यांत नवल नव्हतें. पण त्यांतही बौद्धांच्या ह्या योगविषयक तत्त्वज्ञानामुळें विकृति उत्पन्न होऊं लागली होती व तिच्यामुळें वैदिकांच्यांत परंपरेनें चालत आलेलें वेदानुसारी योगविषयक तत्त्वज्ञानही विकृत होईल कीं काय, अशी भीति उत्पन्न झाली होती. उदाहरणार्थ वैदिक योग-संप्रदायांतील सवितर्क, सविचार, सानंद व सास्मित ह्या संप्रज्ञात समाधीच्या उत्तरोत्तर सूक्ष्म, व्यापक व श्रेष्ठ पायऱ्या डावलून गौतमबुद्धानें ध्यानाच्याच चार पायऱ्या आपल्या योगांत वर्णिल्या आहेत. त्याचप्रमाणे योगाच्या आठ अंगांच्या जोडीला बुद्धाची आठ सम्यक् नीतितत्त्वें निर्माण झालीं होतीं. तसेंच बौद्धांच्या योगासंबंधाच्या तत्त्वज्ञानविषयक वाङ्मयांत समापत्ति, धर्ममेघ, वितर्क, क्लेश, प्रसंख्यात, चित्त, विज्ञान, ध्यान, तृष्णाशांति, कर्मविपाक, अविद्या, उपादान, प्रकृति, इत्यादि जे शब्द दृष्टीस पडतात त्यावरून त्यांनीं वैदिकांच्या यौगिक तत्त्वज्ञानांतून हे पारिभाषिक शब्द व त्यांमागील वैचारिक कल्पना उसन्या घेतल्या होत्या, हें स्पष्ट दिसून येतें. किंवहुना बौद्ध धर्म हा वैदिक धर्मांतूनच निघाला असल्यानें त्यात जो सर्वमान्य भाग आहे ती सर्व वैदिक धर्मांतील उसनवारीच आहे आणि त्यांत जो वेदविरुद्ध आचारविचारात्मक भाग आहे, तो सर्व वैदिक धर्माचा पाडाव करण्याकरितां आणि आपल्या धर्माचें वैशिष्ट्य दाखविण्याकरितां गौतमबुद्धानें व त्याच्या धर्मांत शिरलेल्या विद्वान् भिक्षूंनीं

निर्माण केला होता. ह्या परिस्थितीमुळें वेदोक्त, ब्रह्मविद्येचें अंग असलेलें योगशास्त्र सूत्ररूपानें रचून त्याला निश्चितता देणें ही गोष्ट अत्यंत आवश्यक आहे असें पतंजलिमुनींना दिसून आलें व म्हणून त्यांनीं समाधिपाद, साधनपाद, विभूतिपाद आणि कैवल्यपाद अशा चार पादांत मिळून योगदर्शन लिहून पूर्ण केलें. योगदर्शन पूर्ण झाल्यानंतर त्यांची प्रतिभा व्याकरणशास्त्राकडे वळली आणि पाणिनि व कात्यायन ह्या मुनिद्वयानें निर्माण केलेल्या व्याकरण शास्त्राच्या प्रासादावर व्याकरण महाभाष्याचा सोन्याचा कळस त्यांनीं चढविला. पतंजलींच्या ह्या त्रिविध अलौकिक कामगिरीमुळेंच

योगेन चित्तस्य पदेन वाचो मलं शरीरस्य च वैद्यकेन ।
योऽपाकरोत्तं प्रवरं मुनीनां पतञ्जलिं प्रांजलिरानतोऽस्मि ॥

असें मंगलाचरण करण्याची प्रथा सुरू झाली.

कर्मी, उपासक व ज्ञानी ह्या सर्वांनीं समाजांत एकत्र राहून परस्परांशीं वैचारिक व आचारात्मक देवाणघेवाण करीत वैदिक धर्माचें रक्षण करावें ही पतंजलींनीं पाडलेली प्रथा हळुहळू वाढत गेली. ती वाढण्याला आणखीही एक परिस्थिति कारण झाली. ; ती म्हणजे बौद्धांनीं चालविलेल्या मोठमोठ्या पाठशाळा होत. येथपर्यंतच्या काळांत ऋषिमुनींच्या आश्रमांत विद्याध्ययनाकरितां आपापलीं मुलें त्रैवर्णिक पाठवीत असत आणि अशा ऋष्याश्रमांना क्षत्रिय राजांचें रक्षण आणि आश्रय भरपूर प्रमाणांत मिळत असे. पण राजेलोक बौद्धधर्माकडे वळल्यामुळें त्यांचा आश्रय व त्यांच्याकडून होणारें रक्षण व साहाय्य ह्या गोष्टी दुर्मिळ होऊं लागल्या. तसेंच बौद्ध राजांच्या आश्रयानें बौद्ध भिक्षूंनीं चालविलेल्या मोठमोठाल्या पाठशालाही निर्माण होऊं लागल्या. ह्या सर्व परिस्थितीचा प्रतिकूल परिणाम हळुहळू ऋषिमुनींच्या तपोवनां-तील आश्रमसंस्थांवर झाला आणि पुढें पुढें तर रानावनांत असलेले वैदिकांचे आश्रम बंदच पडले आणि बौद्ध भिक्षूंच्या पाठशाळांच्या तोडीस तोड म्हणून जनतेच्या सान्निध्यांत आपलीं ऋषिकुलें वैदिकांनीं स्थापन केलीं. अशा रीतीन बौद्ध धर्म व वैदिक धर्म ह्या दोनही धर्मांचे अनुयायी समाजांत एकत्र येऊन त्यांच्यांत वैचारिक संघर्ष सुरू झाला. ह्या संघर्षांतून आपला धर्म आकर्षक होण्याकरितां बौद्धांनीं ज्या ज्या गोष्टी निर्माण केल्या होत्या तसल्याच गोष्टी तोडीस तोड म्हणून संघटित झालेल्या वैदिकांनीं निर्माण केल्या. ह्या संघर्षाबद्दल आहि-ताग्नि राजवाडे म्हणतात, " बुद्धाच्या जन्मापासून तों कुमारिलभट्टाच्या काळा-पर्यंत बारा-तेराशें वर्षें वैदिक-मीमांसकांनीं बौद्धांशीं तोंड देण्यांत पराकाष्ठा केली. तथापि मीमांसकांची दृष्टि स्वतःची परंपरा रक्षण करण्याकडे होती, तर बौद्धांची ती हाणून पाडण्याकडे होती. म्हणून मीमांसकांचें क्षेत्र उत्तरोत्तर आकुंचित होत गेलें, तर बौद्धांचें अधिकाधिक विस्तार पावत चाललें. "

अनुक्रम, उत्क्रम, व्युत्क्रम, अभिक्रम आणि संक्रम असे पांच क्रम असत. अशा पाठपद्धतीमुळें वेदसंहितेंतील अक्षर नि अक्षर बांधलें गेल्यामुळें त्यात घुसडाघुसड करणें मुळांत ब्राह्मण असलेल्या बौद्ध पंडितांना शक्यच नव्हतें. आरण्यकांतील उपनिषदांत जें तत्त्वज्ञान प्रतिपादिलेले आहे तें अरण्यवासी विरक्त, विद्वान व तपस्वी जनांच्या हातीं असल्यामुळें त्यांतही ह्या बौद्ध भिक्षूंना घुसडाघुसड करण्यास वाव सांपडला नाहीं. पण वैदिकांचें जे पुराणग्रंथ ते मात्र मुखोद्गत करून शुद्ध राखणें शक्य नव्हतें आणि ते ज्यांच्या हातीं तो सूतांचा म्हणजे पुराणिकांचा वर्गही फारसा विद्वान् नसल्यामुळें त्या ग्रंथांत घुसडाघुसड करण्याच्या कामीं ह्या विद्वान् बौद्ध भिक्षूंना आपल्या पराक्रमाला भरपूर वाव सांपडला असावा असें दिसतें. भारतासारख्या ग्रंथांत व्यासांची जी धर्मविषयक उदात्त शिकवण आहे तिला सर्वथा सोडून असलेल्या किंवहुना सर्वांशीं विरोधी असलेल्या अशा ज्या कांहीं वाग्फळ भाकड कथा कांहीं पुराणांतून दिसून येतात त्या ह्या विद्वान् बौद्ध भिक्षूंच्या कुटिलतेंतून निघाल्या असल्या पाहिजेत ह्याविषयीं संशय राहत नाहीं. कारण बौद्ध वाङ्मयांतून ब्राह्मणांचा व ब्राह्मणधर्मांचा उपहास करण्याकरितां ज्या कथा लिहिलेल्या आढळून येतात त्यांतील कांहींशी पुराणांतील ह्या भाकडकथांचें पुष्कळच साद्दश्य दिसतें. उलटपक्षीं बौद्धांच्या आचारप्रधान मार्गांत ज्या कांहीं वैदिकांच्या योगक्रिया घेतल्या होत्या त्या लोकांचीं मनें त्या धर्माकडे आकर्षित करण्यास समर्थ होत्या; ह्यामुळें त्यांची छाप समाजाच्या मनांवर बसूं लागली ह्यांत नवल नव्हतें. पण त्यांतही बौद्धांच्या ह्या योगविषयक तत्त्वज्ञानामुळें विकृति उत्पन्न होऊं लागली होती व तिच्यामुळें वैदिकांच्यांत परंपरेनें चालत आलेलें वेदानुसारी योगविषयक तत्त्वज्ञानही विकृत होईल कीं काय, अशी भीति उत्पन्न झाली होती. उदाहरणार्थ वैदिक योग-संप्रदायांतील सवितर्क, सविचार, सानंद व मास्मित ह्या संप्रज्ञात समाधीच्या उत्तरोत्तर सूक्ष्म, व्यापक व श्रेष्ठ पायऱ्या डावलून गौतमबुद्धानें ध्यानाच्याच चार पायऱ्या आपल्या योगांत वर्णिल्या आहेत. त्याचप्रमाणें योगाच्या आठ अंगांच्या जोडीला बुद्धाची आठ सम्यक् नीतितत्त्वें निर्माण झालीं होतीं. तसेंच बौद्धांच्या योगासंबंधाच्या तत्त्वज्ञानविषयक वाङ्मयांत समापत्ति, धर्ममेघ, वितर्क, क्लेश, प्रसंख्यात, चित्त, विज्ञान, ध्यान, तृष्णाशांति, कर्मविपाक, अविद्या, उपादान, प्रकृति, इत्यादि जे शब्द दृष्टीस पडतात त्यावरून त्यांनीं वैदिकांच्या यौगिक तत्त्वज्ञानांतून हे पारिभाषिक शब्द व त्यांमागील वैचारिक कल्पना उसन्या घेतल्या होत्या, हें स्पष्ट दिसून येतें. किंबहुना बौद्ध धर्म हा वैदिक धर्मांतूनच निघाला असल्यानें त्यांत जो सर्वमान्य भाग आहे ती सर्व वैदिक धर्मांतील उसनवारीच आहे आणि त्यात जो वेदविरुद्ध आचारविचारात्मक भाग आहे, तो सर्व वैदिक धर्माचा पाडाव करण्याकरितां आणि आपल्या धर्माचें वैशिष्ट्य दाखविण्याकरितां गौतमबुद्धानें व त्याच्या धर्मांत शिरलेल्या विद्वान् भिक्षूंनीं

निर्माण केला होता. ह्या परिस्थितीमुळें वेदोक्त, ब्रह्मविद्येचें अंग असलेलें योगशास्त्र सूत्ररूपानें रचून त्याला निश्चितता देणें ही गोष्ट अत्यंत आवश्यक आहे असें पतंजलिमुनींना दिसून आलें व म्हणून त्यांनीं समाधिपाद, साधनपाद, विभूतिपाद आणि कैवल्यपाद अशा चार पादांत मिळून योगदर्शन लिहून पूर्ण केलें. योगदर्शन पूर्ण झाल्यानंतर त्यांची प्रतिभा व्याकरणशास्त्राकडे वळली आणि पाणिनि व कात्यायन ह्या मुनिद्वयानें निर्माण केलेल्या व्याकरण शास्त्राच्या प्रासादावर व्याकरण महाभाष्याचा सोन्याचा कळस त्यांनीं चढविला. पतंजलींच्या ह्या त्रिविध अलौकिक कामगिरीमुळेंच

योगेन चित्तस्य पदेन वाचो मलं शरीरस्य च वैद्यकेन ।
योऽपाकरोत्तं प्रवरं मुनीनां पतञ्जलिं प्रांजलिरानतोऽस्मि ॥

असें मंगलाचरण करण्याची प्रथा सुरू झाली.

कर्मी, उपासक व ज्ञानी ह्या सर्वांनीं समाजांत एकत्र राहून परस्परांशीं वैचारिक व आचारात्मक देवाणघेवाण करीत वैदिक धर्माचें रक्षण करावें ही पतंजलींनीं पाडलेली प्रथा हळुहळू वाढत गेली. ती वाढण्याला आणखीही एक परिस्थिति कारण झाली. ; ती म्हणजे बौद्धांनीं चालविलेल्या मोठमोठ्या पाठशाळा होत. येथपर्यंतच्या काळांत ऋषिमुनींच्या आश्रमांत विद्याध्ययनाकरितां आपापलीं मुलें त्रैवर्णिक पाठवीत असत आणि अशा ऋष्याश्रमांना क्षत्रिय राजांचें रक्षण आणि आश्रय भरपूर प्रमाणांत मिळत असे. पण राजेलोक बौद्धधर्माकडे वळल्यामुळें त्यांचा आश्रय व त्यांच्याकडून होणारें रक्षण व साहाय्य ह्या गोष्टी दुर्मिळ होऊं लागल्या. तसेंच बौद्ध राजांच्या आश्रयानें बौद्ध भिक्षूंनीं चालविलेल्या मोठमोठाल्या पाठशालाही निर्माण होऊं लागल्या. ह्या सर्व परिस्थितीचा प्रतिकूल परिणाम हळुहळू ऋषिमुनींच्या तपोवनां-तील आश्रमसंस्थांवर झाला आणि पुढें पुढें तर रानावनांत असलेले वैदिकांचे आश्रम बंदच पडले आणि बौद्ध भिक्षूंच्या पाठशाळांच्या तोडीस तोड म्हणून जनतेच्या सान्निध्यांत आपलीं ऋषिकुलें वैदिकांनीं स्थापन केलीं. अशा रीतीन बौद्ध धर्म व वैदिक धर्म ह्या दोनही धर्मांचे अनुयायी समाजांत एकत्र येऊन त्यांच्यांत वैचारिक संघर्ष सुरू झाला. ह्या संघर्षातून आपला धर्म आकर्षक होण्याकरितां बौद्धांनीं ज्या ज्या गोष्टी निर्माण केल्या होत्या तसल्याच गोष्टी तोडीस तोड म्हणून संघटित झालेल्या वैदिकांनीं निर्माण केल्या. ह्या संघर्षाबद्दल आहि-ताग्नि राजवाडे म्हणतात, "बुद्धाच्या जन्मापासून तों कुमारिलभट्टाच्या काळा-पर्यंत बारा-तेराशें वर्षें वैदिक-मीमांसकांनीं बौद्धांशीं तोंड देण्यांत पराकाष्ठा केली. तथापि मीमांसकांची दृष्टि स्वतःची परंपरा रक्षण करण्याकडे होती, तर बौद्धांची ती हाणून पाडण्याकडे होती. म्हणून मीमांसकांचें क्षेत्र उत्तरोत्तर आकुंचित होत गेलें, तर बौद्धांचें अधिकाधिक विस्तार पावत चाललें."

ह्याप्रमाणें मीमांसकांचें क्षेत्र कमी होत गेलें तरी समाजांत येऊन मिसळणाऱ्या उपासक व ज्ञानी वैदिक ब्राह्मणांनीं बौद्धधर्माच्या प्रसाराला आळा घालण्याचें काम यशस्वीपणानें चालविलें होतें आणि मीमांसकश्रेष्ठ कुमारिलभट्ट आणि तत्त्वज्ञांचे मुकुटमणि श्रीमच्छंकराचार्य ह्या दोघां अलौकिक पुरुषांनीं बौद्ध-धर्मांचें भरतखंडांतून संपूर्ण उच्चाटण करण्याचें काम पूर्णतेला नेलें. जैन धर्म खऱ्या सत्प्रवृत्तींवर अधिष्ठित असल्यामुळें व त्या धर्माच्या अनुयायांत वैदिक-धर्मीयांवर आक्रमण करण्याची इच्छा नसल्यामुळें तो धर्म मात्र वैदिक धर्माशीं हातमिळणी करून आजपर्यंत टिकला आहे. बौद्धधर्माच्या उच्चाटणाकरितां वैदिकधर्मीयांनीं काय काय खटपटी केल्या आणि शेवटीं कुमारिलभट्ट अर्थात् भट्टपाद व श्रीशंकराचार्य ह्यांनीं बौद्धधर्म नामशेष करण्यास्तव कोणत्या विशेष गोष्टी केल्या तो सर्व वृत्तांत मनोरंजक व उद्बोधक असला तरी स्थलावकाश नसल्यामुळें तो येथें देतां येत नाहीं ह्यास उपाय नाहीं. तथापिही जवळजवळ सर्व आशिया खंडांत प्रसार पावलेल्या बौद्धधर्माचें आणि बौद्धधर्मीयांचें भरतखंडांतून – म्हणजे बौद्धधर्माच्या ऐन जन्मस्थानांतून – ज्यांनीं निःशेष उच्चाटन केलें त्या श्रीमच्छंकराचार्यांच्या जीवितकार्याचें यथार्थ आकलन होण्यासाठीं स्वतः पंडित नेहरूंनीं त्यांच्याविषयीं काय उद्गार काढले आहेत ते येथें अवश्य पाहाण्याजोगे आहेत. बौद्धधर्माच्या काळांत भारतीयांची वर्णाश्रमजातिव्यवस्था फारच विस्कळित झाली होती. श्रीमच्छंकराचार्यांनीं ह्या व्यवस्थेच्या पायावरच समाज सुस्थिर करून धर्मसंस्थापना केली म्हणून वैदिकधर्मीयांना त्यांचें कौतुक वाटावें ह्यांत नवल नाहीं; पण बालपणापासून पाश्चात्य संस्कृतींत रुळलेल्या पंडितजींनींच त्यांचें हृदयंगम शब्दचित्र रेखाटलेलें पाहून आचार्यांविषयींचा आदर तर वाढतोच, पण पंडितजींच्या वस्तुस्थितीचें यंथार्थग्रहण करणाऱ्या कुशाग्र बुद्धीचेंही कौतुक वाटल्याविना राहात नाहीं! आपल्या The Discovery of India ह्या ग्रंथांत पंडितजी श्रीमच्छंकराचार्यांचें येणेंप्रमाणें वर्णन करतात :

" In the eighth century Shankarāchārya, one of the greatest of India's philosophers, started religious orders or maths for Hindu Sanyasins or monks. This was an adoption of the old Buddhist practice of the Sangh. Previously there had been no such organizations of Sanyasins in Brahminism although small groups of them existed.

" Shankarāchārya accepted the Brahminical organization of social life on the caste basis, as representing the collective experience and wisdom of the race. He held that any person belonging to any caste could attain the highest knowledge.

" He was a man of amazing energy and vast activity. He was no escapist retiring into his shell or into a corner of the forest, seeking his own individual perfection and oblivious of what happened to others. Born in Malabar in the far south of India, he travelled incessantly all over India, meeting innumerable people, arguing, debating, reasoning, convincing, and filling them with a part of his own passion and tremendous vitality. He was evidently a man who was intensely conscious of his mission, a man **who looked upon the whole of India from Cape Comorin to the Himalayas as his field of action and as something that held together culturally and was infused by the same spirit, though this might take many external forms.** He strove hard to synthesize the diverse currents that were troubling the mind of India of his day and to build a unity of outlook out of that diversity. In a brief life of thirty-two years, he did the work of many long lives and left such an impress of his powerful mind and rich personality on India that it is very evident to-day. He was a curious **mixture of a philosopher and a scholar, an agnostic and a mystic, a poet and a saint and in addition to all this, a practical reformer and an able organizer.**"

आपल्यास पतंजलींच्या योगदर्शनाचा येथें प्रामुख्यानें विचार करावयाचा आहे. वेदान्तशास्त्र काय किंवा योगशास्त्र काय हीं दोन्ही शास्त्रें प्राधान्यानें वैयष्टिक स्वरूपाचीं होत. कारण तीं व्यक्तीच्या मोक्षाचा मुख्यतः विचार करितात. आरंभीं सांगितलें आहेच कीं निवृत्तिलक्षण धर्माचे अधिकारी असलेले थोडे लोक आपला मार्ग अविरोधानें चोखाळतां यावा म्हणून रानावनांत निघून जात असत. अशा श्रेष्ठ व्यक्तींच्या मार्गदर्शित्वाला वैदिक समाज अंतरला व त्यामुळें जी परिस्थिति निर्माण झाली, तिच्यांतून वेदविरोधी बौद्ध व जैन हे धर्म निर्माण झाले. हे धर्म समाजाचें सर्वांगांनीं धारण, पोषण करण्यास सर्वस्वीं असमर्थ होते. समाजांत सर्वच व्यक्ति सारख्या अधिकाराच्या नसतात. म्हणून त्यांना धर्माचा उपदेशही त्यांच्या त्यांच्या अधिकारानुसार करावा लागतो. पूर्वजन्मांतील फलोन्मुख कर्मानुसार मनुष्याला विशिष्ट परिस्थितींत जन्म येतो असा योगशास्त्राचा सिद्धान्त आहे. ह्या जन्मानुसार उचित असलेले राष्ट्रधर्म, वर्णधर्म, आश्रमधर्म, जातिधर्म, कुलधर्म व व्यक्तिधर्म असे सर्व धर्म वेदांनीं व तन्मूलक स्मृतींनीं सांगितले आहेत. वेदविरोधी धर्मांयांची जोंपर्यंत अडचण नव्हती तोंपर्यंत निवृत्तिमार्गीय वैदिक रानावनांत राहिल्यानें समाजाचें विशेष नुकसान नव्हतें; पण ह्या परिस्थितींतून वैदिक धर्माचा ऱ्हास होत आहे असें

दिसून येतांच निवृत्तिमार्गीय वैदिक समाजांत राहूं लागले. हें वर आलें आहेच. पतंजलींनीं योगदर्शनांत वरील रानावनांत राहण्याच्या प्रवृत्तीला आळा पडेल अशी एक महत्त्वाची व शास्त्रीय वाव निर्माण केली. ती म्हणजे योगाच्या आठ अंगांपैकीं पहिलें अंग यम हें होय. अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य आणि अपरिग्रह हे पांच यम होत. ह्या पांच यमांचें स्वरूपच असें आहे कीं त्यांचें यथावत् व पूर्णपणें अनुष्ठान करणें हें समाजांत राहूनच शक्य आहे. हिंसा, असत्य, स्तेय, अब्रह्मचर्य आणि परिग्रह हीं सामाजिक व्यवहारांत सर्वसामान्य असंयमी मनुष्यांच्या हातून नित्य घडणारीं आहेत. हीं हातून घडूं न देणें म्हणजेच पांच यमांचें परिपालन होय. " विकारहेतौ सति विक्रियन्ते येषां न चेतांसि त एव धीराः " ह्या तत्त्वानुसार अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य आणि अपरिग्रह हीं यमांतील पांचीही व्रतें समाजाला सोडून एकाकी राहिल्यावर पूर्णतया अनुष्ठिलीं जाणारच नाहींत आणि तीं तर योगाचें आवश्यक अंग म्हणून पाळावीं लागतात. ह्याविपर्यीं योगाचा इतका कटाक्ष आहे कीं तीं न पाळतां पुढील शौच, संतोष, इत्यादि नियम कितीही आस्थेनें पाळले तरी तो मनुष्य योगापासून पतित होतो. ब्रह्मविद्येची अशी मांडणी आहे कीं वेदान्तशास्त्रानें प्रथम परोक्ष शाब्द ब्रह्मज्ञान व्हावें आणि योगशास्त्रानें असंप्रज्ञात समाधिद्वारा जगाचें ब्रह्मरूप अधिष्ठान व प्रत्यक् चैतन्य हीं एकच आहेत, असा साक्षात्कार व्हावा आणि अंतीं वेन्दातशास्त्राच्या साहाय्यानें ' सर्वं खल्विदं ब्रह्म ' अशी वृत्त्यात्मक प्रतीति येऊन वृत्त्यात्मक अज्ञानाचा नाश व्हावा आणि अंतर्बाह्य ब्राह्मी स्थिति सिद्ध व्हावी.

" परोक्षं ब्रह्मविज्ञानं शाब्दं देशिकपूर्वकम् ।
बुद्धिपूर्वकृतं पापं कृत्स्नं दहति वन्हिवत् ॥
' अपरोक्षात्मविज्ञानं ' शाब्दं देशिकपूर्वकम् ।
संसारकारणाज्ञानतमसश्चण्डभास्करः ॥ "

ह्या दोन श्लोकांनीं पञ्चदशीकारांनीं हें सुचविलें आहे कीं, वेदान्तदर्शनाच्या परिशीलनानें प्रथम शास्त्रप्रतीति व गुरुप्रतीति येऊन परोक्ष ब्रह्मज्ञान होत असतें आणि योगांगांच्या अनुष्ठानानें येणाऱ्या आत्मप्रतीतींत ' अयमात्मा ब्रह्म ' असा अपरोक्ष साक्षात्कार झाल्यावर वेदान्तशास्त्राच्या साहाय्यानें ' सर्वं खल्विदं ब्रह्म ' अशा वृत्त्यात्मक ज्ञानानें वृत्त्यात्मक अज्ञानाचा सर्वथा नाश होतो. म्हणून योगांगांतील जे अहिंसादि पांच यम त्यांचें अनुष्ठान आवश्यक असतें आणि हें अनुष्ठान जनसंमर्दांत राहूनच पूर्णत्वानें घडून येतें. म्हणजे सगळ्यांचा निष्कर्ष असा झाला कीं ब्रह्मविद्या अंगीं बाणण्याला समाजांत राहणें बाधक नसून साधकच होय. पतंजलींनीं ही मोठीच वैचारिक क्रांति केली. ह्या क्रांतीमुळें वैदिक धर्मांत जे जें म्हणून उत्कृष्ट आहे तें तें आचरणांत आणणारीं माणसें समाजांत एकत्र नांदूं लागल्यामुळें वैदिक समाज सांस्कृतिक दृष्ट्या परिपुष्ट होऊं लागला आणि समाजांत राहून समाजाच्या अभ्युदयाला हातभार लावीत

आपला वैयक्तिक मोक्षाचाही मार्ग चोखाळावा, ही प्रथा येथून सुरू झाली. तिचा वर्ताव अगदीं चालू घटकेपर्यंत राहिलेला दृष्टीस पडतो. श्रीशंकराचार्य, तुळसीदास, रासदास, इत्यादिकांपासून तों रामकृष्ण परमहंस, विवेकानंद, रामतीर्थ, अरविंद घोष, करपात्रीजी, रमणमहर्षि, इत्यादि आधुनिक निवृत्ति-मार्गीय संत काय किंवा क्षत्रियश्रेष्ठ शिवाजीमहाराज, लोकमान्य टिळक, महर्षि अण्णासाहेब पटवर्धन, किंवा माननीय गुरुजी गोळवलकर, इत्याादि प्रवृत्ति-मार्गीय संत काय, ह्या सर्वांचा ओढा एकान्तवासाकडे असूनही एकान्तवासाच्या ह्या आपल्या आवडीला सर्वांनीं आळा घातला आणि जनसंमर्दात राहून लोकोपकारक आणि लोकोद्धारक कर्में करीत करीतच त्यांनीं आपला निःश्रेयसाचा मार्ग चोखाळला व चालू घटकेलाही ते चोखाळीत आहेत हें सर्वांना माहीत आहेच. हे वैचारिक आंदोलनाचें कार्य प्रथम पतंजलिमुनींनीं योगशास्त्राच्या द्वारा शास्त्रीय रीत्या घडवून आणिलें. पतंजलींच्या ह्या कार्यामुळें जनतेचा एक मोठा लाभ असा झाला कीं समाजाचें नेतृत्व मंदबुद्धि कर्मठांच्या हातून जाऊन ज्ञानी व योगी अशा तत्त्ववेत्त्यांच्याकडे तें आलें. समाजाचा अभ्युदय होण्याला ह्या गोष्टीची मूलतः अपेक्षा असतेच; पण वैदिक धर्माचा उच्छेद करण्याचा चंग बांधलेल्या विरोधी शक्ति निर्माण होतात तेव्हां त्यांच्याशीं टक्कर देऊन वैदिक धर्म आणि वैदिक समाज ह्यांना नीट निभावून नेण्याकरितां अध्यात्मप्रवण अशा श्रेष्ठ तज्ज्ञांचें धुरीणत्व आवश्यक असतें व तें येथून पुढें भारतीय समाजाला मिळूं लागलें व म्हणूनच वैदिक समाज व वैदिक धर्म पुढील परकीयांच्या आक्रमणासारख्या अनेक अत्यंत खडतर आपत्तींशीं झगडून आजपर्यंत टिकला आहे.

पतंजलींच्या महनीय कार्याची पार्श्वभूमि म्हणून वरील सर्व ऐतिहासिक विवेचन केलें आहे. आतां त्यांनीं प्रवर्तित केलेलें अष्टांग-योग्य-दर्शन हें ब्रह्मविद्येचें अंग कसें आहे, तें वेदान्तशास्त्राला पूरक कसें आहे आणि वेदान्त व योग मिळून ब्रह्मविद्येला पूर्णता कशी येते ह्याचा थोडासा विचार करूं.

(१) ब्रह्मसूत्रांत '**एतेन योगः प्रत्युक्तः**' ह्या सूत्रावरील भाष्यांत "**एतेन सांख्यस्मृतिप्रख्यानेन योगस्मृतिरपि प्रत्याख्याता द्रष्टव्या इत्यतिदिशति। तत्रापि श्रुतिविरोधेन प्रधानं स्वतंत्रमेव कारणं महदादीनिच कार्याणि अलोकवेदप्रसिद्धानि कल्प्यन्ते**" अशा भाष्यपंक्ति आहेत. त्या योगस्मृतींतही "श्रुतिविरोधानें स्वतंत्रच प्रधान जगाचें कारण व लोक आणि वेद ह्यात प्रसिद्ध नसलेलीं तसल्या स्वतंत्र प्रधानांचीं कार्यें कल्पिलीं जातात" असें स्पष्ट विधान भाष्यकारांनीं केलेलें आहे.

ज्याअर्थी 'स्वतंत्र असलेलें प्रधान आणि त्या स्वतंत्र प्रधानाची महत् इत्यादि कार्यें श्रुतिविरोधानें कल्पिलीं असें योगदर्शनाविषयी भाष्यकारांनीं स्पष्ट म्हटलें

आहे त्याअर्थी ह्या सूत्रानें ज्या योगाचें खंडण झालें आहे त्या योगांत हें विधान केलेलें असलें पाहिजे हे उघड आहे. हे विधान श्रुतिविरुद्ध असल्यामुळें त्याचें प्रत्याख्यान करण्याचा प्रसंग आला. पण सांप्रत प्रचलित असलेल्या पतंजलींच्या अष्टांगयोगदर्शनांत प्रकृति स्वतंत्र असल्याचें व ह्या स्वतंत्र प्रकृतींतून महदादि कार्यें निर्माण झाल्याचें कोठेंही सांगितलें नाहीं. अर्थात् वरील ब्रह्मसूत्रानें प्रत्याख्यात असलेलें जें योगदर्शन तें हें नव्हें हें ह्यावरून उघड दिसतें. तसेंच पातञ्जल-योग-दर्शन ब्रह्मसूत्रांच्या रचनेनंतर सुमारें तीन हजार वर्षांनीं निर्माण झालें असल्यानें ब्रह्मसूत्रांत त्याचें खंडण येणें शक्यही नाहीं आणि वेदांविरुद्ध म्हणून एकदा प्रत्युक्त झालेलें योगदर्शन पुनः रचीत बसणें प्रयोजनशून्य असल्यानें तसलें योगदर्शन पतंजलींनीं रचलें असें म्हणणें केव्हांही योग्य होणार नाहीं. कारण तसें म्हणणें म्हणजे 'प्रयोजनं विना न मंदोऽपि प्रवर्तते' हा साधा न्यायही पतंजलींना अवगत नव्हता आणि तरीही दर्शनकार म्हणून ते मान्यता पावले असें म्हटल्यासारखें होईल.

(२) पातञ्जल-योग-दर्शनकारांनीं प्रत्यक्ष, अनुमान आणि आगम म्हणजे वेद, हीं तीन प्रमाणें मानलीं आहेत. वेदांना प्रमाण मानणारें हें शास्त्र असल्यानें ते वेदविरुद्ध कल्पना गृहीत धरतील हें संभवत नाहीं. कारण तशी कल्पना त्यांनीं गृहीत धरली असती तर ती वेदविरुद्ध असल्यानें तें दर्शन वेदाला प्रमाण मानतें व अप्रमाणही मानतें असा हा वदतोव्याघातासारखा दोष ज्या शास्त्रांत आहे त्याला दर्शन ही संज्ञाच मिळणें शक्य नव्हतें. दर्शन हें दुसऱ्या एखाद्या मतप्रणालीचें खंडण करील, पण स्वतःशींच विरोधी अशीं विधानें तें करीत नाहीं. असा स्वविरोधाचा प्रकार पातञ्जलयोगांत झालेला नाहीं, म्हणूनच तें 'दर्शन' म्हणून सर्वत्र मान्यता पावलेलें आहे.

(३) हें दर्शन ईश्वराला मानणारें आहे. ईश्वरच जगताचें कारण आहे, हा वेदांचा सिद्धान्त आहे आणि तो ह्या शास्त्राला मान्य आहे. कारण ह्या शास्त्रांत "ईश्वरप्रणिधानाद्वा" ह्या सूत्रानें योगानें जें फल मिळवावयाचें तेंच फल ईश्वरप्रणिधानानेंही मिळतें असें सांगितलें आहे. योगांतील कैवल्यसाक्षात्कार प्रकृतीच्याही पलीकडील जो आत्मा तो ज्यांत आलंबन आहे अशा असंप्रज्ञात समाधिद्वारा होत असतो. हा साक्षात्कार ईश्वराच्या प्राणिधानानेंही होतो; म्हणजे प्रसन्न झालेला ईश्वर भक्ताला प्रकृतीच्याही पलीकडे असलेल्या आत्मतत्त्वाचा साक्षात्कार करून देतो. ह्यावरून प्रकृति ईश्वराच्या स्वाधीन आहे ही गोष्ट सिद्ध होते. जर ती स्वतंत्र असती तर तिनें झाकोळलेल्या आत्मतत्त्वाचा साक्षात्कार करून देणें हें ईश्वराला शक्य झालें नसतें. तेव्हां ईश्वर स्वतंत्र आहे आणि प्रकृति त्याच्या स्वाधीन आहे हें सिद्ध झालें. म्हणजे पातञ्जलयोग ह्या बाबतींत सर्वथा वेदानुकूल आहे.

(४) पाद १, सूत्र २७ मध्यें ईश्वराचा वाचक प्रणव आहे असें सांगितलें आहे. पाद २, सूत्र १ ह्यामध्यें तप, स्वाध्याय व ईश्वरप्रणिधान हीं क्रियायोगांत आचरणीय म्हणून सांगितलीं आहेत. तसेंच त्याच पादांत ३२ व्या सूत्रांत अनुष्ठेय म्हणून जे नियम सांगितले आहेत, त्यांतही हीं तीन पुनः सांगितलीं आहेतच. हीं साधनें वेदांना मान्यच आहेत तेव्हां ह्या सर्वांवरून पतंजलींनीं वेदांना अनुसरूनच हीं साधनें सांगितलीं आहेत हें स्पष्ट होतें.

(५) पाद १, सूत्र २५ ह्यांत ईश्वर सर्वज्ञ असल्याचें सांगितलें आहे. जो सर्वज्ञ आहे तो सर्वशक्तिमानही आहेच. कारण शक्ति ही स्वतंत्र पदार्थ नसून तो ज्ञानाच्या परिस्पंदाचा शेवटचा स्थितीशील द्रव्यांत दिसून येणारा क्रियारूप आविष्कार असतो. सर्व क्रियात्मक घडामोडींत ज्ञान, इच्छा आणि क्रिया ह्या तिहींचा आविष्कार होत असतो. ज्ञान ज्या पातळींत असेल तदनुसार इच्छेचा आविष्कार होत असतो आणि ह्या दोहोंला अनुसरून क्रिया घडून येत असतात. ह्याविषयीं

क्रियाज्ञानपरिस्पंद-परिणाम-स्वरूपिणी ।
स्पंदमाने बहिर्ज्ञाने तदंकुरवदुद्भवेत् ॥

—मानसोल्लास

हा सिद्धान्त आहे. ईश्वराच्या ठिकाणीं सर्वज्ञत्व असल्यामुळें 'बहुस्याम्' असें इच्छेचें स्फुरण आणि पुढें प्रकृतिद्वारा होणारी जगाची उत्पत्ति ही सर्व त्या सर्वज्ञ ईश्वराचीच – ज्ञानस्पंदांतून उत्पन्न होणारी – क्रियाशक्ति होय. म्हणजे ईश्वर सर्वज्ञ आणि सर्वशक्तिमान् असल्यामुळे प्रकृति तदधीन असून त्याच्या अध्यक्षपदाखालींच जगदुत्पत्तिस्थितिसंहार ती करीत असते हा सिद्धान्त योगदर्शनालाही मान्य आहे.

(६) पाद १, सूत्रें १७ ते २० ह्यांमध्यें संप्रज्ञात आणि असंप्रज्ञात समाधिक्रम दाखविला आहे. वितर्क, विचार, आनंद, अस्मिता, महत्तत्त्व, प्रकृति आणि प्रत्यगात्मा अशीं उत्तरोत्तर श्रेष्ठ आलंबनें सांगितलीं आहेत. एका आलंबनावरील समाधींतून त्याहून आंतर, सूक्ष्म आणि व्यापक आलंबनावरील समाधि असा येथें प्रतिप्रसवक्रम आहे.

" इंद्रियेभ्यः पराह्यर्थः । अर्थेभ्यश्च परं मनः ।
मनसस्तु परा बुद्धिः । बुद्धेरात्मा महान्परः ॥
महतः परमव्यक्तम् । अव्यक्तात्पुरुषः परः ॥
पुरुषान्नपरं किंचित् । सा काष्ठा सा परा गतिः ॥ "

ह्या श्रुतींशीं पातञ्जलयोगांतील वरील प्रतिप्रसवक्रम सुसंवादी आहे. ह्या क्रमांत स्थूल आलंबनाहून आंतर, अधिक सूक्ष्म आणि व्यापक असें पुढील आलंबन सांगितलें आहे आणि त्याची आत्मतत्त्वांत पराकाष्ठा म्हणून सांगितली

आहे. म्हणजे आत्मतत्त्व हें प्रकृतीहून पलीकडे, प्रकृतीच्या आंतर, प्रकृतीहून सूक्ष्म आणि प्रकृतीला व्यापणारें असें वेदान्ताप्रमाणेंच ह्या दर्शनानेंही सांगितलें आहे. हें दर्शन प्रकृतीला स्वतंत्र मानीत असतें तर हा प्रतिप्रसवक्रम पतंजलींनीं सांगितला नसता व त्यांना तो सांगतांही आला नसता. अर्थात् हें पातञ्जल-योग-दर्शन प्रकृतीला स्वतंत्र मानीत नसून तिच्या पलीकडे असलेल्या आत्मतत्त्वाच्या ती स्वाधीन आहे असें मानतें हें उघडच झालें.

(७) पाद १, सूत्र २५ मध्यें ईश्वर सर्वज्ञ असल्याचें सांगितलें आहे. प्रकृति ईश्वराहून स्वतंत्र असेल तर ईश्वराच्या सर्वज्ञतेला बाध येतो. अर्थात् मग ईश्वराला सर्वज्ञ म्हणतांच येणार नाहीं. ह्यावरून ह्या दर्शनांत प्रकृतीला स्वतंत्र मानलेलें नाहीं, हें उघड होतें.

(८) ह्याच पादांत सूत्र ४४ मध्यें " सूक्ष्म विषया सविचारा निर्विचारा च " अशी समापत्ति सांगितली असून सूक्ष्म विषय हें आलंबन सांगितलेलें आहे आणि पुढील सूत्रांत हें सूक्ष्म विषयत्व " अलिंग पर्यवसानम् " असें म्हटलें आहे. अलिंग म्हणजे प्रधान किंवा प्रकृति. ह्याच पादांतील १९ व्या सूत्रांत प्रकृति ह्या आलंबनावर ज्यांचा असंप्रज्ञात समाधि होतो त्यांना प्रकृतिलय योगी असें म्हटलें आहे. ह्या दोन्ही सूत्रांवरून प्रकृति ही चित्ताच्या समाप्त्यर्थ घ्यावयाचें एक आलंबन अशा प्रकारचा हा सूक्ष्म विषय आहे, विषयी नव्हे असें योगदर्शनकार सांगतात. सवितर्क व निर्वितर्क समाधींत बाह्यविषय हें जसें स्थूल आलंबन आहे, तसेंच प्रकृतिलय योग्यांच्या चित्ताचें प्रकृति हें एक अतिसूक्ष्म आलंबन होय. म्हणजे योगदर्शनकार बाह्यभौतिक पदार्थांना जें विषयत्व आहे तेंच प्रकृतीच्या ठिकाणींही आहे असें मानतात, हें स्पष्ट झालें. म्हणजे बाह्यविषय जसे जड व अस्वतंत्र आहेत तशीच प्रकृति हीही जड व अस्वतंत्र होय, असा त्यांचा स्पष्ट अभिप्राय आहे. तेव्हां प्रकृतींतून निर्माण होणारा महत्तत्त्वापासून तों स्थूल महाभूतांपर्यंतचा पाद २, सूत्र १९ मध्यें सांगितलेला निर्गुणात्मक प्रकृतीचा सर्व पसारा हा, प्रकृति जड असल्यामुळें तो स्वतः उत्पन्न करूं शकत नाहीं. अर्थात् हा आशय " मयाध्यक्षेण प्रकृतिः सूयते सचराचरम् " ह्या गीतोक्त वेदान्तसिद्धान्ताशीं मिळताच आहे.

(९) प्रकृति ही त्रिगुणात्मक आहे आणि अलिंग म्हणजे प्रकृति व तिच्यांतून निर्माण झालेला महत्तत्त्वापासून स्थूलभूतापर्यंतचा पसारा ह्याला पाद १, सूत्र १९ मध्यें गुणपर्वं म्हणजे गुणांचें अवस्थाविशेष असें म्हटलें आहे आणि हें त्रिगुणात्मक दृश्यजात द्रष्ट्याच्या " भोगापवर्गार्थम् " असल्याचें वरील १८ व्या सूत्रांत सांगितलें आहे. म्हणजे द्रष्टा भोक्ता असून त्रिगुणात्मक दृश्य भोग्य होय. भोक्तृभोग्यसंबंधांत भोक्त्याला स्वातंत्र्य असतें, भोग्यविषयाला नसतें. प्रकृति ही भोग्य म्हणून जें दृश्य, त्यांत येथें गणिलेली असल्यामुळें योगदर्शनकार

प्रकृतीला भोग्य म्हणून अस्वतंत्र मानतात. ह्याच पादांत २१ व्या सूत्रांत दृश्याचें स्वरूप द्रष्ट्याकरितांच केवळ आहे असा स्पष्ट निर्देश आहे, तर दृश्यकोटींत कार्यरूपानें द्रष्ट्याला प्रतीत होणाऱ्या प्रकृतीला स्वतंत्रता कोठून येणार ? अर्थात् ती द्रष्ट्याच्या स्वाधीन आहे, हाच पतंजलींचा अभिप्राय स्पष्ट आहे.

(१०) पाद ३, सूत्र ४७ व ४८ ह्यांमध्यें ग्रहण, स्वरूप, अस्मिता, अन्वय आणि अर्थवत्व ह्या पांचांवर संयम केला असतां प्रधान-जय होतो असें सांगितलें आहे. द्रष्ट्याला ह्या साधनमार्गानें प्रधान-जय होत असल्यामुळें हें दर्शन प्रधानाला स्वतंत्र मानीत नाहीं, हें उघड आहे.

ह्या सर्व प्रमाणांवरून हें दर्शन प्रकृतीला स्वतंत्र मानीत नाहीं हें सिद्ध झालें. ह्याप्रमाणेंच हा पातञ्जलयोग आत्मभेद मानीत नाहीं. म्हणून ब्रह्मसूत्रांत आत्मभेदकल्पनेमुळें ज्या योगाचें खंडण केलें आहे, तो हा अष्टांगयोग नव्हे हें कसें तें आतां आणखी पाहूं.

(१) पाद ४, सूत्र ३१ मध्यें चित्तांतील सर्व प्रकारचें आवरणमल दूर झालें असतां द्रष्ट्याच्या ज्ञानाला आनंत्य येतें असें सांगितलें आहे. पाद १, सूत्र २५ मध्यें ईश्वर सर्वज्ञ असल्याचेंही सांगितलें आहे. द्रष्टा जीव व ईश्वर दोघेही सर्वज्ञच होत असें ह्या दोन सूत्रांमध्यें सांगण्यांत आलें आहे. हे दोघे जर भिन्न असतील तर ते दोघेही सर्वज्ञ होऊं शकणार नाहींत. ते सर्वज्ञ आहेत असें हें दर्शन सांगतें ; तेव्हां ते दोघेही एकरूप आहेत असें ओघानेंच सिद्ध होतें. म्हणजे ह्याचा अर्थ असा कीं जीवांच्या ठिकाणचे अ-विद्येचे दोष दूर झाले असतां तो जीव ईश्वराशीं समरसता पावतो व म्हणून सर्वज्ञ होतो. अर्थात् अध्यारोपाच्या दृष्टीनें वेदान्तशास्त्राप्रमाणेंच अविद्योपाधि जीव जरी भिन्न असले तरी अविद्यानाश होतांच हा आत्मभेद नष्ट होऊन एकच एक सार्वात्म्य उरतें हें ह्यावरून सिद्ध होतें.

(२) हीच गोष्ट पाद १, सूत्र २७–२८–२९ ह्यांवरूनही सिद्ध होत आहे. सत्ताविसाव्या सूत्रांत प्रणव हा ईश्वराचा वाचक असें सांगितलें आहे. अट्ठाविसाव्या सूत्रांत त्या प्रणवाचा जप व तदर्थभावन करण्यास सांगितलें आहे. एकोणतिसाव्या सूत्रांत अर्थभावनपूर्वक प्रणवाचा जप केल्यानें प्रत्यक्चेतनाधिगम म्हणजे आत्मसाक्षात्कार होतो असें सांगितलें आहे. येथें जप करावयाचा तो ईश्वराचा वाचक जो प्रणव त्याचा आणि जें अर्थभावन करावयाचें तें प्रणवाचा वाच्य जो ईश्वर त्याचें आणि ह्यापासून फल काय तर आत्मसाक्षात्कार. जप जर ईश्वराचा वाचक प्रणव त्याचा आणि अर्थभावनांतील अर्थ हाही ईश्वरच तर अशा स्थितींत ह्या ईश्वराचा साक्षात्कार न होतां साक्षात्कार होतो आत्म्याचा. आतां येथें ईश्वर व प्रत्यगात्मा ह्यांत जर हें दर्शनभेद मानीत असेल तर ईशवाचक प्रणवाचा जप आणि प्रणवानें वाच्य जो ईश्वर त्याचें भावन ह्या दोन

साधनांनीं तद्भिन्न अशा प्रत्यगात्म्याचा अधिगम होणें हें युक्तिसिद्ध नाहीं. ज्या-अर्थीं हा अधिगम होतो, त्याअर्थीं प्रणव हा प्रत्यगात्म्याचाही वाचक आहे आणि त्याचा वाच्यार्थ प्रत्यगात्माही आहे हे युक्तिसिद्ध आहे. म्हणजे ह्याचा अर्थ मग असा कीं जीवशिवांत तात्त्विक दृष्ट्या अभेद आहे म्हणून ॐ कार हा जसा ईश्वराचा तसाच प्रत्यगात्माचाही वाचक आहे आणि प्रणवाचा वाच्यार्थ जसा ईश्वर तसाच प्रत्यगात्मा होय. ह्याला "सोऽयमात्माऽध्यक्षरमोकारः" 'तो हा आत्मा अक्षराला विषय करून नामप्राधान्यानें वर्णन केला जातो म्हणून अध्यक्षर आहे; तें अक्षर ॐ हें होय,' ही मांडूक्य श्रुति प्रमाण होय. श्रुतीचीं प्रमाणें देत बसणें हें काम ब्रह्मविद्येच्या वेदान्तशास्त्र ह्या उपपत्त्यात्मक अंगाचें असल्यामुळें येथें योगदर्शनकारांनीं प्रमाणें न देतां जप व अर्थभावन ह्यांनीं जें सिद्ध होतें म्हणजे जीवशिवांच्या ऐक्यरूप प्रत्यगात्माचा साक्षात्कार होतो, हें प्रयोगसिद्ध तत्त्व मात्र सांगितलें आहे.

(३) पण ज्ञानोत्तर जीवशिवांचें पूर्ण ऐक्य योगदर्शनकार सांगतात ह्या-विषयीं सर्वांत बलवत्तर प्रमाण म्हणजे पाद ३ मधील ४९ वें सूत्र होय. ह्या सूत्रांत चित्तामध्यें शुद्ध चित्ताचें घटकभूत सत्त्व आणि साक्षी पुरुष हीं परस्परांहून अन्य आहेत अशी ख्याति म्हणजे साक्षात्कार होतांच त्या जीवाच्या ठिकाणीं सर्वभावाधिष्ठातृत्व आणि सर्वज्ञातृत्व येतें असें स्पष्ट सांगितलें आहे. म्हणजे तो जीव सर्वाधिष्ठानभूत आणि सर्वज्ञ ब्रह्माशीं एकरूप होतो, असा ह्याचा निःसंदेह अर्थ होतो.

आतां ह्या योगदर्शनानें प्रधान स्वतंत्र नसून परतंत्र आहे आणि अज्ञानकालीं जीवभेद असला तरी ज्ञानोत्तर जीवशिव अभेदरूप आहेत अशी स्पष्ट विधानें सूत्रांत कोठेंच कां केलीं नाहींत असा प्रश्न कोणी विचारतील. त्याचें उत्तर अगदीं सरळ असें कीं तें त्याचें काम नव्हे. ब्रह्मविद्येमध्यें अंतर्भूत होणारें जें वेदान्तशास्त्ररूप दुसरें उपपत्त्यात्मक अंग त्याचें तें काम असून त्यानें तें उत्तम प्रकारें केलें आहे. योगदर्शनाचें काम प्रयोगसिद्ध गोष्टींचें कथन करणें हें असल्या-मुळें प्रणवजपानें व तदर्थभावनानें आत्मतत्त्वाचा साक्षात्कार होतो किंवा पाद ३, सूत्र ४७ मधील ग्रहण, इत्यादि पांच संयमांपासून प्रधानजय होतो, इत्यादि प्रयोग-सिद्ध गोष्टी त्यानें सांगितल्या आहेत. वरील दोन गोष्टींसारख्या आणखी अनेक गोष्टी योगदर्शनानें सांगितलेल्या नाहींत. उदाहरणार्थ वर उल्लेखिलेलें अर्थभावनच घेऊं. ह्या ठिकाणीं योगदर्शन हें जर वेदान्तविरोधी किंवा वेदनिरपेक्ष स्वतंत्र दर्शन असतें तर प्रणवाचा अर्थ कोणता हें सांगणें त्याला अवश्य झालें असतें. पण वेदान्त व पातञ्जलयोग हीं परस्परांचीं उपोद्बलक शास्त्रें असल्यामुळें प्रणवाचा अर्थ स्वतः न सांगतां वेदान्तशास्त्रानें मांडुक्यासारख्या उपनिषदांत जो अर्थ सांगितला त्याला योगशास्त्रानें गर्भित संमति दिली आहे. ह्याचप्रमाणें अन्यत्रही

असाच प्रकार योगदर्शनाचा आहे. उदाहरणार्थ अभ्यास आणि वैराग्य हीं योगांतील प्रायोगिक अंगें असल्यामुळें त्यांचीं स्पष्ट लक्षणें योगशास्त्रानें सांगितलीं आहेत. तर गीतेंत तीं न सांगतां अभ्यास व वैराग्य ह्या दोन साधनांनीं मनाचा निग्रह होतो, इतकेंच सांगितलें. अहिंसादि पांच यम व शौचसंतोषादि पांच नियम ह्यांचा आविष्कार वेदान्तशास्त्रांत झालेला असल्यामुळें त्यांचें स्वरूप योगदर्शनानें मुळींच विशद केलेलें नाहीं. तसेंच पुढें आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान आणि समाधि हीं सर्व ब्रह्मविद्येचीं प्रायोगिक अंगें असल्यामुळें त्यांचा विचार योगदर्शनानें पूर्णत्वानें केलेला आहे.

पण योगदर्शन हें व्यक्तीला आत्मसाक्षात्कार करून देणारें प्रायोगिक शास्त्र असल्यामुळें व्यक्तीशीं संबंध असलेल्या उपपत्त्या मात्र त्यानें दिलेल्या आहेत. उदाहरणार्थ द्रष्टा हा दृशिमात्र व शुद्ध असून अविद्येमुळें दृश्याशीं संयोग पावतो, अविद्येचा नाश झाला असतां हा संयोगरूप अध्यास नष्ट होतो, अध्यास नष्ट होणें आणि द्रष्टा आपल्या दृशिस्वरूपानें अवस्थित होणें हेंच कैवल्य होय, विवेक-ख्याति हा कैवल्याचा उपाय होय, योगांगांच्या अनुष्ठानानें चित्तांतील अशुद्धीचा क्षय होत जाऊन ज्ञानदीप्ति वाळत जाते व तिचें पर्यवसान विवेकख्यातींत होतें, अनात्मवस्तूवर आत्मवस्तूचा आरोप होणें हीच अविद्या होय, पूर्वजन्मार्जित वासनांमुळें पुढील जन्म प्राप्त होतात, ह्या वासना अनादि असल्यामुळें त्यांच्या मुळाशीं असलेली अविद्या ही अनादि आहे, असंप्रज्ञात समाधिद्वारा आत्म-साक्षात्कार झाल्यावर जीवन्मुक्तावस्था प्राप्त होत असते आणि पुण्यभोगानें जीवन्मुक्तावस्था संपल्यावर विदेहमुक्ति प्राप्त होऊन साधक सर्वाधिष्ठानभूत व सर्वज्ञ अशा अद्वितीय परमात्मतत्त्वाशीं समरस होतो, इत्यादि सर्व उपपत्ति व्यष्टीच्या कैवल्यपदाशीं संलग्न असल्यामुळें त्या मात्र ह्या योगदर्शनानें दिलेल्या आहेत व त्या सर्व वेदान्तदर्शनाशीं पूर्ण सुसंगत आहेत.

(४) मानसोल्लासांत वार्त्तिककारांचें येणेंप्रमाणें वचन आहे :

" श्रुत्याचार्यप्रसादेन योगाभ्यासवशेन च ।
ईश्वरानुग्रहेणापि स्वात्मबोधो यदा भवेत् ॥
भुक्तं यथान्नं कुक्षिस्थं स्वात्मत्वेनैव पश्यति ॥
पूर्णाहंताकवलितं विश्वं योगीश्वरस्तथा ॥ "

"श्रुति व आचार्य ह्यांच्या प्रसादानें आणि योगाभ्यास केल्यानें किंवा ईश्वराच्या अनुग्रहानें सुद्धा जेव्हां स्वात्मबोध होतो तेव्हां खाल्लेलें कुक्षिस्थ अन्न मनुष्य ज्याप्रमाणें स्वात्मत्वानें पाहतो, त्याप्रमाणेंच योगीश्वर सर्व विश्व पूर्णाहंताकवलित असें पाहतो." येथें ज्ञानाचें पर्यवसान पूर्णाहंभावांत सांगितलें आहे. म्हणजे श्रुति व आचार्य ह्यांच्यापासून शास्त्रप्रतीति व गुरुप्रतीति येते आणि योगाभ्यासानें आत्मप्रतीति येते. म्हणजे ब्रह्मविद्येंत शास्त्र-गुरु-प्रतीति आणून देणारें वेदान्त-

शास्त्र हें एक अंग होय आणि आत्मसाक्षात्कार करून देणारें योगशास्त्र हें दुसरें अंग होय, असें ह्यावरून स्पष्ट झालें. त्याचप्रमाणें सुरेश्वराचार्यांनीं पुढें मानसोल्लासांतच —

समनस्कमिदं योगी सेवमान उपासनम् ।
अष्टांगयोगयुक्तः सन्नमनस्कं स गच्छति ॥

ह्या वचनांत कैवल्यसाक्षात्काराला कारण होणाऱ्या अमनस्क म्हणजे निर्विकल्प समाधीचा अष्टांगयोग हा उपाय होय असें अगदीं निःसंदिग्धपणें सांगितलें आहे.

(५) आत्मसाक्षात्कार झाल्यानंतर सर्व विश्व पूर्णाहंताकवलित असलेलें योगी पाहतो असें वरील पहिल्या वचनांत सांगितलें आहे आणि पाद ३, सूत्र ४९ मध्यें पातञ्जलयोगानें अगदीं हेंच सांगितलें आहे.

(६) श्रीमच्छंकराचार्यांनीं हरिमीडे स्तोत्रांत

" रागामुक्तं लोहयुतं हेम यथाग्नौ
योगाष्टांगैरुज्वलित ज्ञानमयाग्नौ ।
दग्ध्वाऽऽत्मानं ज्ञं परिशिष्टं च विदुर्यम् ।
तं संसारध्वान्तविनाशं हरिमीडे ॥ "

येणेंप्रमाणें म्हटलें आहे. येथें अष्टांगयोगानें ज्ञानमय अग्नि उज्वलित होत असल्याचें ते सांगतात म्हणजे त्यांच्याही मतें अष्टांगयोग हें ज्ञानमय अग्नि प्रदीप्त करण्याचें साक्षात् साधन असें ब्रह्मविद्येचें अंग होय हें सिद्ध होतें. ह्या वेदानुसारी अष्टांगयोगालाच पातञ्जलयोग असें दुसरें नांव आहे हें सर्वांस माहीत आहेच.

(७) विवेकचूडामणींतही श्रीशंकराचार्य पुढीलप्रमाणें सांगतात :

अतीव सूक्ष्मं परमात्मतत्त्वम् ।
न स्थूलदृष्ट्या प्रतिपत्तुमर्हति ॥
समाधिनात्यंतसुसूक्ष्मवृत्त्या ।
ज्ञातव्यमार्यैरतिशुद्धबुद्धिभिः ॥

'अत्यन्त सूक्ष्म असलेलें परमात्मतत्त्व स्थूल दृष्टीनें साक्षात्कारितां येत नाहीं. अतिशुद्ध बुद्धीच्या आर्यजनांनीं तें आत्मतत्त्व असंप्रज्ञात सामाधींत अत्यंत सूक्ष्म झालेल्या वृत्तीनेंच जाणण्यास योग्य आहे.' हा असंप्रज्ञात समाधि म्हणजेच अष्टांगयोगाचा कळस होय. ह्यावरून आत्मसाक्षात्कारार्थ अष्टांगयोगाची अत्यंत आवश्यकता आहे, हें स्पष्ट होतें.

(८) ह्या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेंत " वेदान्तशास्त्रांतील सिद्धान्तांची यथार्थता पडताळून पाहण्यास योगशास्त्रच समर्थ आहे. " असें जें प्रा. भाऊसाहेब रानडे ह्यांनीं निश्चयात्मक विधान केलें आहे तेंही ह्यामुळेंच होय.

एवंच ह्या सर्व विवेचनावरून हें सिद्ध होतें कीं पतंजलिप्रणीत अष्टांगयोग-शास्त्राचा वेदान्तशास्त्राशीं पूर्ण समन्वय आहे आणि म्हणून वेदान्तशास्त्र हें ब्रह्मविद्येचें उपपत्त्यात्मक (Theoretical) अंग असून अष्टांगयोग हें त्या विद्येचें प्रायोगिक (Practical or experimental) अंग होय आणि ह्या दोन्ही अंगांनीं मिळून ब्रह्मविद्या पूर्ण होते. ह्यांतील कोणत्याही एका अंगाचा आश्रय करणें म्हणजे ब्रह्मविद्येला विकलांग करणें होय.

येणेंप्रमाणें ऐतिहासिक दृष्टि, योगदर्शनांतर्गत पुरावा आणि श्रीशंकराचार्य आणि श्रीसुरेश्वराचार्य ह्यांचीं वचनें ह्यावरून असें सिद्ध झालें कीं अष्टांगयोगदर्शन-कार पतंजलि हे पूर्णपणें वेदानुयायी आहेत आणि त्यांनीं रचलेलें अष्टांगयोग-शास्त्र हें ब्रह्मविद्येचें वेदान्तदर्शनाप्रमाणेंच एक अंग होय. आतां अद्वैत सांप्रदायि-कांच्या मतानेंही हेंच सिद्ध होतें, अशाबद्दल कांहीं प्रमाणें येथें उद्धृत करूं. हीं प्रमाणें श्रीमद् विद्यारण्यमुनिप्रणीत श्रीशंकरदिग्विजय ह्या ग्रंथांतील होत. श्रीविद्यारण्यमुनि हे अद्वैत संप्रदायांतील श्रीमच्छंकराचार्य व श्रीसुरेश्वराचार्य ह्यांच्या खालोखाल सर्वश्रेष्ठ पुरुष होत. ह्यांनीं लिहिलेल्या शंकरदिग्विजय ह्या ग्रंथांत पहिल्या सर्गांत पुढीलप्रमाणें उल्लेख आहे —

(१) " एकदां ब्रह्मादिक देव कैलासलोकाला जाऊन महादेवाची प्रार्थना करते झाले कीं ' हे भगवन्, बुद्धवपु धारण करणाऱ्या जनार्दनानें जें शास्त्र रचिलें त्याचा आश्रय करणाऱ्या बौद्धांनीं पृथ्वी व्यापून टाकली आहे. ह्यामुळें वर्णाश्रमविहित आचार बंद पडले असून सर्व लोक पाखंडी झालेले आहेत. हे पाखंडी लोक वेद उदरंभरणाकरितां निर्माण केले आहेत, अशा प्रकारचा प्रचार करून जनतेंत वेद व ब्राह्मण ह्यांचेविषयीं द्वेष पसरवीत आहेत.

' तद्भवाँल्लोकरक्षार्थमुत्साद्य निखिलान् खलान् ।
वर्त्म स्थापयतु श्रौतं जगद्येन सुखं व्रजेत् ॥ '

म्हणून आपण लोकरक्षार्थ सर्व खलांचा नाश करून ज्याच्या योगानें जग सुखी होईल अशा श्रौत मार्गाची स्थापना करावी.' देवांनीं अशी प्रार्थना केल्यानंतर महादेव स्कंदाकडे पाहून त्यांस म्हणाले,

शृणु सौम्य वचः श्रेयो जगदुद्धारगोचरम् ॥
कांडत्रयात्मके वेदे प्रोद्धृते स्यात्द्विजोद्धृतिः ॥ ४८ ॥
तद्रक्षणे रक्षितं स्यात् सकलं जगतीतलम् ॥
तदधीनत्वतो वर्णाश्रमधर्मततेस्ततः ॥ ४९ ॥

इदानीमिदमुद्धार्यमितिवृत्तिमतः पुरा ॥
मम गूढाशयविदौ विष्णुशेषौ समीपगौ ॥ ५० ॥

मध्यमं काण्डमुद्धर्तुमनुज्ञातौ मयैवतौ ।
अवतीर्यांशतो भूमौ संकर्षणपतञ्जली ॥ ५१ ॥

मुनी भूत्वा मुदोपास्ति योगकाण्डकृतौ स्थितौ ॥
अग्रिमं ज्ञानकाण्डं तूद्धरिष्यामीति देवताः ॥ ५२ ॥
संप्रति प्रतिजाने स्म जानात्येव भवानपि ॥
जैमिनीयनयाम्भोधेः शरत्पर्वशशी भव ॥ ५३ ॥
विशिष्टं कर्मकाण्डं त्वमुद्धर ब्रह्मणः कृते ॥
ब्रह्माऽपि ते सहायार्थं मण्डनो नाम भूसुरः ।
भविष्यति महेन्द्रोऽपि सुधन्वा नाम भूमिपः ॥ ५६ ॥

' काण्डत्रयात्मक वेदाच्या स्वाधीन सकलजगतीतल असल्यामुळें आणि वर्णाश्रम धर्महीं त्याच्या अधीन असल्यामुळें काण्डत्रयात्मक वेदाचें रक्षण झालें कीं सर्वांचें रक्षण होईल. हा माझा आशय जाणणाऱ्या विष्णु आणि शेष ह्या देवतांना मध्यम जें उपासनाकाण्ड त्याचा उद्धार करण्याविषयीं मीं अनुज्ञा दिली होती. तदनुसार त्यांनीं संकर्षण आणि पतंजलि ह्या रूपानें पृथ्वीवर अवतार घेऊन सगुणोपासना आणि निर्गुणोपासना मिळून असलेल्या मध्यम उपासनाकाण्डाचा उद्धार केला आहे. मी स्वतः ज्ञानकाण्डाचा उद्धार करीन आणि तुम्हीं स्वतः जैमिनीय कर्मकाण्डाचा उद्धार करावा. ब्रह्मदेव तुमच्या साहाय्यार्थ मंडण ब्राह्मणांचा अवतार घेतील आणि महेन्द्रसुधन्वा नामक राजाच्या रूपानें अवतार घेतील. ' ह्या एकंदर वर्णनावरून कुमारिलभट्ट व मण्डनामिश्र हे कर्मकाण्डाचे उद्धार करणारे, शंकराचार्य हे ज्ञानकाण्डाचा उद्धार करणारे आणि संकर्षण आणि पतंजलि हे मध्यमकाण्डाचा उद्धार करणारे अवतार झाले असें विद्यारण्य-मुनि सांगत आहेत. तेव्हां पतंजलिमुनींनीं उपासनाकाण्डांतील निर्गुणोपासनाभूत योगशास्त्र रचून वेदांतील उपासनाकाण्डाचेंच रक्षण केलें आहे असें विद्यारण्यांचें स्पष्ट मत आहे.

(२) पांचव्या सर्गांत शंकराचार्यांचे गुरु गोविंदपाद हे त्यांना काशीला जाण्याविषयीं आज्ञा देत असतांना पूर्वीचा वृत्तान्त सांगत आहेत.

अत्र कृष्णमुनिना कथितं मे
पुत्र तच्छृणु पुरा तुहिनाद्रौ ॥
वृत्रशत्रु मुखदैवतजुष्टं
सत्रमत्रिमुनि कर्तृकमास ॥ ५३ ॥
संसदि श्रुतिरिरोर्थमुदारं
शंसति स्म स पराशरसूनुः ॥
इत्यपृच्छमहमत्रभवन्तम्
सत्यवाचमभियुक्ततमं तम् ॥ ५४ ॥
आर्य वेदनिकरः प्रविभक्तो
भारतं कृतमकारि पुराणम् ॥
योगशास्त्रमपि सम्यगभाषि
ब्रह्मसूत्रमपि सूत्रितमासीत् ॥ ५५ ॥

वरील पंचावन्नाव्या श्लोकांत वेदव्यासांनीं योगशास्त्र आणि ब्रह्मसूत्र हीं दोन्हीही उपदेशिलीं असल्याचा उल्लेख आहे. हा उल्लेख वेदान्तदर्शन आणि योगदर्शन हीं दोन्ही ब्रह्मविद्येचीं अंगें होत. ह्या प्रस्तुतच्या सिद्धान्ताला पूर्णपणें उपोद्बलक आहेत. येथें योगशास्त्र म्हणजे 'ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे' असें ज्या गीतेविषयीं म्हणण्यांत येतें ती भगवद्गीताच असावी असें दिसतें.

(३) सोळाव्या सर्गांत पुढीलप्रमाणें उल्लेख आहे —

इति मुनिरतितुष्टोऽध्युप्य सर्वज्ञपीठं
निजमतगुरुतायै नो पुनर्मानहेतोः ॥
कतिचन विनिवेश्याथर्ष्यशृङ्गाश्रमादौ
मुनिरथबदरीं स प्राप कैश्चित्स्वशिष्यैः ॥ ९३ ॥

दिवसान्विनिनाय तत्र कांश्चि-
त्स च पातञ्जलतन्त्रनिष्ठितेभ्यः ॥
कृपयोपदिशत्स्वसूत्रभाष्यम् ॥ ९४ ॥

ह्यावरून इतकें सिद्ध होतें कीं बदरिकाश्रमामध्यें गेल्यावर श्रीमत् शंकराचार्यांनीं तेथील पातञ्जलतंत्रनिष्ठित अशा ऋषिमुनींना स्वसूत्रभाष्याचा ज्या अर्थीं उपदेश केला त्या अर्थीं त्यांना कृतार्थ करण्याकरितां ब्रह्मविद्येच्या पातञ्जलयोग ह्या अंगाची जशी आवश्यकता होती तशीच सूत्रभाष्यरूप ह्या वेदान्तदर्शनाचीही आवश्यकता होती.

अशा प्रकारें (१) उपनिषदांतील वेदवचनें (२) ऐतिहासिक (३) योगदर्शनांतर्गत पुरावा आणि (४) सांप्रदायिकांचें मत, ह्या सर्व प्रमाणांवरून ब्रह्मसूत्रांत प्रत्युक्त झालेला योग हा पतंजलींचा अष्टांगयोग नसून पतंजलि हे वेदांतील उपासनाकाण्डाचे रक्षणकर्ते असल्यामुळें त्यांनीं लिहिलेलें योग-दर्शन हें सर्वस्वी वेदानुसारी आहे आणि कठामधील शेवटच्या श्रुतींत जो कृत्स्नयोगविधि उल्लेखिलेला आहे तोच बौद्धधर्मीयांच्या पाखंडयोगविकृती-मुळें नाहींसा होऊं नये म्हणून त्यांनीं योगदर्शन लिहून ग्रंथनिविष्ट केला आणि ब्रह्मविद्येची फलप्राप्ति संपूर्णतया पदरांत पडण्यासाठीं उपपत्त्यात्मक अशा वेदान्तदर्शनाची जशी आवश्यकता आहे, तशीच प्रयोगात्मक अशा योगदर्शनाचीही आवश्यकता आहे हें पूर्णपणें सिद्ध झालें. अशा रीतीनें वेदोक्त कृत्स्नयोगविधि ग्रंथनिविष्ट करून ब्रह्मविद्येचें प्रायोगिक अंग विकसित व निश्चित अशा स्वरूपांत पतंजलींनीं आणून पोचविल्यामुळें बौद्धधर्मांतील विद्वान् भिक्षूंना वैदिकांच्या ब्रह्मविद्येंत घुसडाघुसड किंवा कसलीही विकृति करतां आली नाहीं. केवळ एवढेंच पतंजलीचें कार्य असतें तरीही ही त्यांची कामागिरी सर्वथा महनीय अशीच झाली असती. पण योगदर्शनांत पतंजलींनीं बौद्धाशीं वैचारिक क्षेत्रांत दोन हात करून त्यांचा पाडाव करण्यालाही सुरवात केली, ही त्यांची कामागिरी तितकीच महत्त्वाची

आहे. बुद्धापासून ३–४ शतकांत बौद्धांनीं विशिष्ट तत्त्वज्ञानाचा पुरस्कार करून आपल्या क्षणिक विज्ञानवादानें आर्यांच्या वैदिक तत्त्वज्ञानांत पुष्कळच गोंधळ माजवून दिला होता. पतंजलींनीं चौथ्या पादांत ह्या विज्ञानवादाचें खंडण उत्कृष्टपणें केलें आहे. बौद्धांनीं ह्या क्षणिक विज्ञानवादानें ब्रह्मविद्येंत त्रिकालाबाधित म्हणून वर्णिलेलें जें आत्मतत्त्व किंवा ब्रह्मतत्त्व त्याला सर्वस्वी फेंटाळून लाविलें होतें. पतंजलींनीं बौद्धांच्या ह्या विज्ञानवादाचें समर्पक खंडण करून अपरिणामी असा पुरुष म्हणून कोणी आहे हें 'सदाज्ञाताश्चित्तवृत्तयस्तत्प्रभोः पुरुषस्यापरिणामित्वात्' (४।१८) ह्या सूत्रानें सिद्ध केलें. म्हणजे येथून, बौद्धांनीं वैदिक धर्मावर केलेल्या वैचारिक आक्रमणाचा प्रतिकार करण्यास पतंजलींनीं सुरवात केली, असें म्हणतां येतें. तसेंच पाहिलें तर मूळच्या बौद्धधर्मांतील अंगभूत उणीवांमुळें जेव्हां त्या धर्मांतून नवा महायान पंथ उदयास येऊं लागला त्या वेळेपासूनच बुद्धाच्या संन्यासप्रवण व जगास विटलेल्या धर्माच्या नाशाचीं बीजें रुजूं लागलीं होतीं असें म्हणतां येतें. ह्या नव्या पंथासंबंधीं रहस्यकार म्हणतात "हे विचार अनात्मवादी व केवळ संन्यासपर मूळच्या बुद्धधर्मांतले नव्हेत; खुद्द बौद्ध धर्मांतच पुष्कळांस हे विचार बुद्धाच्या मूळ उपदेशाच्या विरुद्ध आहेत असें प्रथम वाटत होतें, पण हें नवें मतच साहजिकरीत्या पुढें अधिकाधिक लोकप्रिय होऊं लागलें आणि बुद्धाच्या मूळ उपदेशाप्रमाणें चालणाऱ्यांस 'हीनयान' (हलका मार्ग) व नव्या पंथास 'महायान' (मोठा मार्ग) हीं नांवें प्राप्त झालीं. बौद्धधर्मांत जी ही सुधारणा झाली, तिचा उद्भव शालिवाहन शकापूर्वी सुमारें तीनशें वर्षांपूर्वी झाला असावा असे डॉ. केर्न ह्यांनीं ठराविलें आहे." ह्यावरून असें म्हणतां येतें कीं जगास विटलेला गौतमबुद्धाचा हीनयानी भिक्षु मार्गें पडून 'सर्वभूतहिते रतः' असा महायानी बोधिसत्त्व जेव्हां धर्मप्रसारार्थ बाहेर पडूं लागला तेव्हांच गौतमबुद्धप्रणीत मूळच्या बौद्धधर्मास उतरती कळा लागली होती. अशा ह्या काळांत पतंजलिमुनींचा अवतार झाला. ह्यांच्या व्याकरण महाभाष्यांतील पुष्यमित्रसभा, चंद्रगुप्तसभा, यवनांचा साकेताला वेढा, इत्यादींच्या उल्लेखांवरून ह्यांचा काळ सामान्यतः ख्रिस्तपूर्व १५० वर्षें हा तज्ज्ञांनीं निश्चित केला आहे. म्हणजे डॉ. केर्न ह्यानें महायानपंथाच्या उद्भवाचा जो शालिवाहन शक तीनशें वर्षांचा काळ दिला आहे, तो जर बरोबर मानला तर पतंजलींच्या काळापर्यंत हीनयान पंथ मागें पडून महायान पंथ पुढें येत असावा असें दिसतें. ह्या पंथांत तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें (१) वैभाषिक (२) सौत्रांतिक (३) योगाचार आणि (४) माध्यमिक असे चार पंथ होते. ह्यांतील वैभाषिक आत्मा हा क्षणिक विज्ञानरूप आहे असें मानीत, सौत्रांतिक तो क्षणिक दुःख विज्ञानरूप आहे असें मानीत, योगाचार तो क्षणिक स्वलक्षण विज्ञानरूप मानीत आणि माध्यमिक तर शून्यात्मवादीच होते. (ह्यांतील सूक्ष्मभेदांचें विवेचन येथें अनावश्यक असल्यानें केलें नाहीं.) ह्या चारही संप्रदायांचा सामान्य कटाक्ष

असा होता कीं वैदिकांच्या तत्त्वज्ञानांत आत्मा किंवा ब्रह्म म्हणून जें त्रिकालाबाधित शाश्वत तत्त्व होतें तें उखडून टाकावयाचें कारण तें एकदा उखडलें गेलें कीं त्याचें प्रतिपादक असलेलें वेदान्तदर्शनच उखडलें जाणार होतें! आचारप्रधान मार्गांत हा महायान पंथ म्हणजे वैदिकांच्या भागवतपंथी भक्तिमार्गाची थोड्याशा फरकानें केलेली नक्कलच होती; तेव्हां त्याचें खंडण करण्याचें कारणच नव्हतें. पण वर सांगितलेले तत्त्वज्ञानाचे जे महायानी संप्रदाय त्यांचे वैदिक तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें खंडण करणें अवश्य वाटूं लागल्यानें पतंजलींनीं हें कार्य योगदर्शनाच्या चौथ्या कैवल्यपादांत उत्तम रीतीनें केलें आहे. म्हणजे एकंदरींत असें म्हणतां येतें कीं योगदर्शनाच्या तीन पादांनीं पतंजलिमुनींनीं ब्रह्मविद्येच्या योगरूपी अंगांचें जर उत्तम रक्षण केलें तर चौथ्या पादानें बौद्धांच्या तत्त्वज्ञानावरच त्यांनीं हल्ला चढाविला! अशा रीतीनें वैदिकधर्माचें रक्षण आणि बौद्धधर्माचें खंडण अशा वैचारिक क्षेत्रांतील संरक्षक (defensive) आणि आक्रमक (offensive) युद्धाचा पायंडा पतंजलिमुनींनीं प्रथम पाडल्यानें त्यांना योगदर्शनकार म्हणून मानण्यांत येऊं लागलें हें योग्यच झालें! पुढील सातआठशें वर्षांत हाच क्रम चालू राहिला आणि बौद्धधर्माविरुद्ध प्रारंभिलेली वैचारिक क्रांति मीमांसकांचे अग्रणी भट्टपाद आणि तत्त्वज्ञान्यांचे मुकुटमणि श्रीशंकराचार्य ह्यांनीं पूर्णतेला नेऊन बौद्धभिक्षु भारतांत औषधालासुद्धां उरूं दिला नाहीं! अशा प्रकारें केवळ मतपरिवर्तनाच्या मार्गानें बौद्धधर्माचा उदय व उत्कर्ष जसा झाला, तशाच मार्गानें वैदिक धर्मीयांकडून त्याचा ऱ्हास व विनाशही झाला! जगांत निरनिराळ्या धर्मांची प्रस्थापना करण्याकरितां किती भयंकर लढाया व रक्तपात झाले हें पाहिलें म्हणजे ह्या दोनही धार्मिक क्रांत्या प्राधान्यानें केवळ मतपरिवर्तनावर घडवून आणल्याबद्दल भारतीयांना कोणीं धन्यवाद दिले तर त्यांना ते पात्र आहेत ह्यांत मुळींच शंका नाहीं. येणेंप्रमाणें वैदिक धर्म व बौद्ध धर्म ह्यांचा संघर्ष व पातञ्जलयोगाची व पतंजलींची कामगिरी ह्यांचें ऐतिहासिक व तात्त्विक अशा दोन्ही दृष्टींनीं विवेचन झाल्यावर आतां प्रकृत विषयाकडे आपण पुन्हा थोडेंसें वळूं.

मागील सर्व विवेचनावरून पातञ्जलयोगदर्शन म्हणजे कठोपनिषदांत जो कृत्स्नयोगाविधि सांगितला आहे त्याचेंच ग्रंथनिविष्ट असें परिणत स्वरूप होय आणि तें सर्वथा वेदानुसारीच आहे, इतकेंच नव्हे तर तें ब्रह्मविद्येचें प्रायोगिक अंग असून वेदान्तशास्त्र ह्या उपपत्त्यात्मक अंगाचें उपोद्बलक असें शास्त्र आहे हें सिद्ध झालें.

आतां येथें ह्यासंबंधांतील कांहीं शंकांचें निराकरण करणें क्रमप्राप्त आहे. त्या शंका व त्यांचीं निराकरणें क्रमशः येणेंप्रमाणें :

पहिली शंका अशी : पशुयागासारखीं कांहीं काम्य कर्में विषयलोलुप अशा थोड्या अधिकाऱ्याकरितां वेदांनीं सांगितलीं आहेत असें प्रतिपादन वर

केलें आहे. पण अग्निहोत्र घेतलेल्या श्रोत्रियाला तो अकामहत असला तरी कांहीं पशुयागविधि म्हणून सांगितले आहेत आणि ते न केल्यास तो प्रत्यवायी होत असतो, ह्याची वाट कशी लावावयाची? ह्या प्रश्नाचें उत्तर थोडक्यांत असें : अग्निहोत्र ही संस्था अशी आहे कीं तिच्यांत अखिल वैदिक संस्कृतीचें स्वरूप बीजरूपानें सामावलेलें आहे. सृष्टीच्या अनंत घडामोडींत अनेक लघुप्रलय व महाप्रलय होत असतात. प्रलयोत्तर काळांत वैदिक धर्माची व संस्कृतीची पुनःस्थापना अग्निहोत्र घेतलेला अकामहत श्रोत्रीयच करूं शकत असतो. ह्या दृष्टीनें अग्निहोत्र ह्या संस्थेची मांडणी झालेली दिसून येते आणि म्हणून पशुयागही रक्षिला जावा ह्या हेतूनें तो ह्या विधींत असणें योग्यच होय. ही अभ्युदयकारक प्रवृत्तिलक्षण धर्माची दृष्टि झाली. निःश्रेयसकारक निवृत्तिलक्षण-धर्मदृष्ट्याही वेद हे ईश्वराचे निःश्वसित असून ते सर्वथा रक्षणीय होत. अर्थात् पशुयागासारखे विधि वेदांगभूत असल्यामुळें त्यांचेंही रक्षण होणें आवश्यक आहे. तेव्हां काम्यबुद्धीनें नव्हे तर कर्तव्यबुद्धीनें अग्निहोत्रांतील पशुयाग करण्याबद्दलचें विधान व्यक्तीच्या निःश्रेयसाच्या दृष्टीनें वेदांनीं सांगितलें आहे.

दुसरा प्रश्न असा कीं वासनापूर्तीसाठीं व्यावहारिक सत्यानृतयुक्त साधनांचा अवलंब केला जात असतो, त्यापेक्षां कामनापूर्तीसाठीं भगवन्ताची उपासना करणें ह्या काम्यकर्मांत वाईट काय आहे? ह्या प्रश्नाचें उत्तर असें कीं उपनिषदांत व तन्मूलक भगवद्गीतेंत काम्यकर्माची जी निंदा आहे ती भोगैश्वर्यप्रसक्त एकान्तिक कर्मठांच्या काम्यकर्माची आहे. अशा एकान्तिक कर्मठांची भूमिका थोडी वेगळी आहे. ती अशी कीं ते वेद हाच ईश्वर मानतात, दुसरा कोणी ईश्वर म्हणून मानीत नाहींत आणि स्वर्ग हाच मोक्ष मानतात. कर्मकांडाचे उद्धारकर्ते भट्टपाद ह्यांनीं अशा प्रकारच्या आग्रहांत ईश्वराचें अस्तित्वही वादांत अवमानिलेलें होतें. हा ईशद्रोह, त्यांच्या तुषाग्निभक्षणाच्या प्रायश्चित्ताला एक कारण घडलेलें होतें हें तज्ज्ञांना ठाऊक आहेच. वासनापूर्तीसाठीं भगवन्ताच्या उपासनेचा उपाय सुचविणारा वरील शंकाकार हा अशा कर्मठांत मोडत नाहीं, तर तो प्रवृत्तिलक्षण धर्मांतील सगुणोपासनेचा अधिकारीच असतो. भगवद्गीतेंत भगवन्तांनीं असें म्हटलें आहे कीं

चतुर्विधा भजन्ते मां जनाः सुकृतिनोऽर्जुन ।
आर्तो जिज्ञासुरर्थार्थी ज्ञानी च भरतर्षभ ॥

ह्या वचनावरून, आर्त आणि अर्थी म्हणजे पीडानिवृत्तिकरितां आणि अर्थ-लाभाकरितां भगवंताची उपासना करणारे हे दोघे ईश्वराचे भक्तच होत असें सिद्ध होत आहे. कामनापूर्तीसाठीं ज्यांत पशुहिंसा घडते अशा यज्ञयागादिकापेक्षां भगवंताची उपासना करणें हें फारच चांगलें. ह्याबद्दल कोणाचाच वाद असण्याचें कारण नाहीं.

तिसरी शंका अशी कीं 'ज्ञानादेव तु कैवल्यं' ह्या शांकर-सिद्धान्तानुसार योगशास्त्राची अपेक्षा न बाळगतां नुसत्या वेदान्तशास्त्रानें आत्मसाक्षात्कार होतो असें दिसतें. अशा स्थितींत ब्रह्मविद्येचीं वेदान्तदर्शन व योगदर्शन हीं अंगें होत, म्हणजे ह्या दोन्ही अंगांचा समन्वयानें आश्रय केल्याशिवाय आत्मसाक्षात्कार होणार नाहीं, हें म्हणणें उपपन्न दिसत नाहीं. ह्या शंकेचें उत्तर येणेंप्रमाणें: आत्मसाक्षात्कार हा कांहीं एका जन्मांत सिद्ध होत नसतो. भगवद्गीतेंत म्हटलेंच आहे कीं—

बहूनां जन्मनामन्ते ज्ञानवान् मां प्रपद्यते ।
वासुदेवः सर्वमिति स महात्मा सुदुर्लभः ॥

ह्यावरून हें स्पष्टच आहे कीं आत्मसाक्षात्कार हा अनेक जन्मांत केलेल्या पुण्याचा परिपाक होय. असंप्रज्ञात समाधिद्वारा आत्मसाक्षात्कार होणें हें एका जन्मांतील तपाचरणाचें फल नसून, अनेक जन्मांत अनुष्ठिलेल्या चित्तैकाग्र्यरूपी तपाचें तें फल असतें; अर्थात् असा 'महात्मा सुदुर्लभः' असें जें ह्या गीता-वचनांत म्हटलें आहे तें अगदीं खरेंच आहे. अशा सुदुर्लभ महात्माच्या ठिकाणीं समाधिपादांतील बाविसाव्या सूत्रांत सांगितलेला अधिमात्र तीव्र संवेग उत्पन्न झालेला असतो, अशा अधिमात्र तीव्र संवेगवान् मुमुक्षूच्या ठिकाणीं 'वेदान्तार्थ-विचारेण जायते ज्ञानमुत्तमम्" हें ठीकच होय. म्हणजे असल्या वचनावरून असंप्रज्ञात समाधिद्वारा आत्मसाक्षात्कार होण्याला अष्टांगयोगाची आवश्यकताच नाहीं असा नियम निघत नसून तीव्र संवेगवान् साधकानें पूर्वीच्या अनेक जन्मांत योगांचें अनुष्ठान केलेलें असल्यामुळें त्याला ह्या जन्मांत तें न करतांही केवळ वेदान्तदर्शनाच्या परिशीलनानेंसुद्धा आत्मसाक्षात्कार होतो, असा अपवाद सूचित केला जातो. तेव्हां आत्मसाक्षात्कारार्थ वेदान्त आणि योग ह्या दोन्ही शास्त्रांचा समन्वयानें आश्रय करावयास पाहिजे हा सिद्धान्त होय आणि अधिमात्र तीव्र संवेगवान् उत्तमाधिकारी साधकानें हा अभ्यास पूर्वीच्या अनेक जन्मांत केलेला असल्यामुळें ह्या जन्मांत त्याला केवळ वेदान्तपरिशीलनानें आत्म-साक्षात्कार होऊं शकतो हा केवळ अपवाद होय. वेदान्त-परिशीलनांतही श्रवण, मनन आणि निदिध्यासन ह्या तीन गोष्टी येत असतात. ह्यांतील निदिध्यासनाचें स्वरूप येणेंप्रमाणें आहे :

ताभ्यां निर्विचिकित्सेऽर्थे चेतसः स्थापितस्य यत् ।
एकतानत्वमेतद्धि निदिध्यासनमुच्यते ॥

श्रवण आणि मनन ह्या दोहोंच्या साहाय्यानें आत्मवस्तूंचें निःसंदेह परोक्षज्ञान झाल्यावर मग निदिध्यासन करावें लागतें. निदिध्यासनांत क्षणाक्षणानें चित्त अन्तर्मुख करून निर्विचिकित्स अर्थ जो आत्मा त्याच्या ठिकाणीं तें स्थापावयाचें असतें. अशा तऱ्हेनें क्षणाक्षणानें आत्मानुसंधान करणें हें निदिध्यासनाचें स्वरूप होय. अभ्यासबलानें ह्याच आत्मानुसंधानाला प्रशान्तवाहिता प्राप्त झाली म्हणजे

तो निदिध्यासनाचें उत्तररूप असलेला निर्विकल्प समाधि होय. श्रीशंकराचार्यांनीं अशा प्रकारच्या निदिध्यासनाचें फळ येणेंप्रमाणें सांगितलें आहे :

श्रुतेः शतगुणं विद्यान्मननं मननादपि ।
निदिध्यासं लक्षगुणमनन्तं निर्विकल्पकम् ॥

अशा प्रकारें अधिमात्र तीव्र संवेगवान् साधकाला केवळ वेदान्तदर्शनाच्या परिशीलनानें आत्मसाक्षात्कार होत असला तरी त्यालाही त्याकरितां निदिध्यासनाची पक्वावस्था अशी जी निर्विकल्प समाधि तिचा आश्रय करावाच लागतो आणि निर्विकल्प समाधि साधणें हेंच तर अष्टांगयोगाचें अंतिम होय, म्हणजे एकंदरींत निष्कर्ष असा झाला कीं जो मंदाधिकारी असेल त्यानें यमनियमादि आठ अंगांचें यथावत् अनुष्ठान करीत पिपीलिकामार्गानें निर्विकल्प समाधीचा आश्रय करावा आणि जो उत्तमाधिकारी असेल त्यानें अष्टांगयोगानुष्ठानाचा अभ्यास पूर्वीच्या अनेक जन्मांत केलेला असल्यामुळें ह्या जन्मांत वेदान्तशास्त्रानुसार श्रवण-मनन-निदिध्यासनद्वारा विहंगममार्गानें निर्विकल्प समाधीचा आश्रय करावा. अंतर्बाह्यस्वरूपविस्फूर्ति अयत्नतः राहणें हें ब्रह्मविद्येचें अंतिम फल होय. हें फल प्राप्त होण्यास निर्विकल्प समाधींत आत्म्याचें ब्रह्मत्व, असंगत्व, चिद्रूपत्व, आनंदरूपत्व, इत्यादींचा अनुभव प्रथम घडावा लागतो. हा निर्विकल्प समाधि साधण्याचा रूढ, शास्त्रशुद्ध आणि शास्त्रसिद्ध मार्ग म्हणजे योगांगांचें अनुष्ठान होय. वस्तुस्थिति अशी आहे म्हणूनच "शांतोदांत-उपरतस्तितिक्षुःसमाहितो भूत्वा" ह्या श्रुतीनें आत्मदर्शनासाठीं समाधीचें विहितत्व सांगितलें आहे आणि श्रीमच्छंकराचार्यांनीं —

निर्विकल्पकसमाधिना स्फुटम् । ब्रह्मतत्त्वमवगम्यते ध्रुवम् ।
नान्यथा चलतया मनोगतेः । प्रत्ययान्तरविमिश्रितं भवेत् ॥

असा ब्रह्मतत्त्वाचा साक्षात्कार होण्यासाठीं योगानें साध्य असलेल्या निर्विकल्प समाधीचा पुरस्कार केला आहे.

चौथी शंका अशी : वेदान्त व योग हीं ब्रह्मविद्येचीं अंगें होत हें मान्य ; पण हीं दोन्ही तुल्यबल आहेत का ह्यांच्यांत प्रधान-गौणभाव आहे ? प्रधान-गौणभाव असल्यास प्रधान अंग कोणतें आणि गौण अंग कोणतें ? आणि तें कां ? ह्या प्रश्नांचीं उत्तरें येणेंप्रमाणें : ह्या दोहोंत प्रधान-गौणभाव आहे. वेदान्तशास्त्र हें प्रधान अंग होय आणि योगशास्त्र हें गौण अंग होय. वेदान्तशास्त्र हें ब्रह्मविद्येचें उपपत्त्यात्मक अंग असल्यामुळें तें प्रधान अंग होय आणि योगशास्त्र हें प्रयोगात्मक अंग असल्यामुळें तें गौण अंग होय. कोणत्याही शास्त्रानें जी उपपत्ति मांडलेली असते ती यथार्थ आहे हें सिद्ध करण्याकरितां प्रयोगरूपी अंगाची आवश्यकता असते. कित्येक वेळां प्रयोग करतां करतांच एखादी उपपत्ति निश्चित होत असते. म्हणजे प्रयोग हें उपपत्ति सिद्ध करण्याचें साधन असतें आणि प्रयोगरूपी साधनाच्या साहाय्यानें उपपत्ति निश्चित होणें हें साध्य असतें. अर्थात्

जेव्हां दोन वस्तूंत साध्यसाधनभाव असतो तेव्हां स्वाभाविकपणेंच साध्य वस्तूला प्राधान्य असतें आणि साधनरूप वस्तूला गौणत्व असतें. कारण साधनाकरितां साध्य नसून साध्याकरितां साधन असतें. प्रस्तुतच्या ब्रह्मविद्येच्या दोन अंगांत असाच साध्यसाधनभाव आहे. वेदान्तशास्त्रानें सांगितलेली उपपत्ति हें साध्य होय तर ह्या उपपत्तींतील एक महत्त्वाचा भाग सिद्ध करून दाखविण्याचें साधन म्हणून योगशास्त्राची आवश्यकता आहे. ह्या दोहोंत साध्यसाधनभाव कसा आहे ह्याचें अंमळ अधिक स्पष्टीकरण करूं.

वेदान्तशास्त्राचा अंतिम सिद्धान्त श्रीमच्छंकराचार्यांनीं एका श्लोकार्धांत येणेंप्रमाणें मांडला आहे :

श्लोकार्धेन प्रवक्ष्यामि यदुक्तं ग्रंथकोटिभिः ।
ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः ॥

हा सिद्धान्त मुमुक्षूच्या गळीं उतरविण्यासाठीं वेदान्तशास्त्रानें जी उपपत्ति मांडली आहे तिच्यांत दोन भाग पडतात ; एक अध्यारोपात्मक आणि दुसरा अपवादात्मक. अध्यारोपात्मक भागांत वेदान्तशास्त्राकडून जी उपपत्ति मांडण्यांत येते ती अगदीं थोडक्यांत येणेंप्रमाणें : सृष्टीचा हा सर्व पसारा मूळ प्रकृतींतून निर्माण झाला आहे. प्रकृति अनादि, अनिर्वाच्य आणि त्रिगुणात्मक अशी शक्ति होय. ही शक्ति चिदानन्दमयब्रह्म-प्रतिबिंबसमन्वित आणि त्रिगुणात्मक असल्यानें ती तीन प्रकारांनीं आविष्कृत होते. शुद्धसत्त्वप्रधान, मलिनसत्त्वप्रधान आणि तमःप्रधान हे ते तीन प्रकार होत. ह्यांतील शुद्धसत्त्वप्रधान प्रकृति हीच माया होय आणि मलिनसत्त्वप्रधान प्रकृति हीच अविद्या होय. मायेंत प्रतिबिंबित जें चैतन्य तोच ईश्वर होय. ह्या ईश्वराच्या अध्यक्षत्वाखालीं मायासंज्ञित प्रकृति चराचर सृष्टि पुनः पुनः निर्माण करीत असते. अविद्येंत प्रतिबिंबित जें चैतन्य तेच जीव होत. मलिनसत्त्वांत अनंत श्रेणी होत असल्यानें देव, मनुष्य, तिर्यक्, इत्यादि अनेक जीव सृष्टींत आहेत. तिसरी जी तमःप्रधान प्रकृति तिच्यापासून महत्, अहंकार, तन्मात्रा आणि महाभूतें हीं निर्माण होतात. अशा ह्या सृष्टींत सर्व जीव जन्ममरणरूप संसारांत भ्रमण करीत असतात. अनेक योनींत भ्रमण करीत असतां त्यांना त्यांच्या चित्तविकासानुसार केव्हां तरी मनुष्यजन्म प्राप्त होत असतो. येथें प्राप्त होणाऱ्या स्वातंत्र्याचा योग्य उपयोग करून घेऊन जो सत्कर्माचरण करतो त्याच्या त्या सत्कर्माच्या परिपाकामुळें त्याच्या ठिकाणीं नित्यानित्यवस्तुविवेक, इहामुत्रफलभोगविराम, शम-दम-तितिक्षा-उपरति-समाधान-श्रद्धा ही षट्क-संपत्ति आणि मुमुक्षुत्व हीं चार साधनें निर्माण होतात. मग तो जीव मोक्षशास्त्राचें परिशीलन करतो त्यावरून त्यास अशी शास्त्रप्रतीति येते कीं सर्व चराचर सृष्टींत प्रज्ञानच नांदत आहे आणि हें 'प्रज्ञानं ब्रह्म' च होय. अशी निश्चिति झाल्यावर तो सद्गुरूंना शरण जातो. सद्गुरूही त्याला 'तत् त्वम् असि' तें ब्रह्म तूंच आहेस असा उपदेश करून ब्रह्मत्वाचा साक्षात्कार करून

घेण्याकरितां निर्विकल्प समाधीच्या मार्गाला त्याला लावतात. तो जर जन्मान्तरींच्या योगाभ्यासामुळें अधिमात्रतीव्रसंवेगवान् असा मुमुक्षु असेल तर त्याच्या अंगीं यमनियम हे अगोदर सुप्रतिष्ठित झालेले असतातच; त्याला आसन-प्राणायाम, धारणाध्यान व संप्रज्ञात समाधि ह्या अंगांचा अभ्यास करावा न लागतांच तो विहंगममार्गानें एकदम योगाचें अंतिम ध्येय असलेल्या निर्विकल्प समाधींत प्रविष्ट होत असतो. तो जर मंदाधिकारी असेल तर सर्व योगांगांचा क्रमशः अभ्यास करीत पिपीलिकामार्गानें तो निर्विकल्प समाधींत प्राविष्ट होतो. येथें सर्व वृत्तींचा निरोध झाल्यानें जीवात्म्याला आपल्या कैवल्यस्थितीचा साक्षात् अनुभव येतो; येथें त्याला आपण अवस्थात्रय साक्षी, पंचकोशविलक्षण असंग आणि सच्चिदानंदरूप आहों असा साक्षात्कार घडतो. (पाद १, सूत्र ३). निर्विकल्प समाधिद्वारा असा आत्मप्रत्यय आला म्हणजे योगशास्त्राचें प्रयोजन सिद्ध झाल्यानें तें शास्त्र कृतकार्य होतें. अशा रीतीनें निर्विकल्प समाधींत प्रत्यक्त्वानें प्रतीतीस येणारा 'अयमात्मा' हा 'ब्रह्म' च आहे अशी प्रतीति आली म्हणजे वर उल्लेखिलेली अध्यारोप प्राक्रिया समाप्त होते. नंतर वेदान्तशास्त्राच्या अपवाद प्राक्रियेला प्रारंभ होतो. निर्विकल्प समाधींतून व्युत्थानदशेंत आल्यावर त्या साधकाला समाधि अवस्थेंत जो कैवल्यभावाचा अनुभव घडलेला असतो, त्याच्या बळावरच अशी प्रतीति येऊं लागते कीं जें ब्रह्म माझ्या ठिकाणीं जीव-भावाचें अधिष्ठान म्हणून नांदत आहे तेंच ब्रह्म ह्या नामरूपात्मक जगताचेंही अधिष्ठान आहे. (पाद ३, सूत्र ४९). म्हणजे ह्या काळांत पूर्वीच्या अविद्यासंस्कारांमुळें कांहीं काळ बाह्य नामरूपात्मक जगत् प्रतीयमान होत असतेंच पण समाधींतील कैवल्यभावाच्या आत्मप्रतीतीवर चित्ताचें अनुसंधान असल्यामुळें हीं अनात्मभूत देहादिक मी नसून 'अहं ब्रह्मास्मि' हें स्फुरण त्यास होत असतें. त्याचप्रमाणें 'इदं' त्यानें प्रतीत होणारें हें 'सर्वं' नामरूपात्मक जगत् 'खलु ब्रह्म' च (सर्वं खल्विदं ब्रह्म) आहे असेंही अखंडानुसंधान त्याच्या चित्तांत नांदत असतें. ह्या अवस्थेंत असतां वेदान्तशास्त्र त्याला सांगतें कीं—

यदिदं सकलं विश्वं नानारूपं प्रतीतमज्ञानात् ।
तत्सर्वं ब्रह्मैव प्रत्यस्ताशेषभावनादोषम् ॥

पूर्वीच्या अज्ञानाच्या संस्कारामुळें त्याच्या चित्तांत जो थोडासा भावनादोष उरलेला असतो तो निरस्त होण्यासाठीं वेदान्तशास्त्र त्याला उपदेश करितें कीं भासमान होणारें हें जगत् हा अधिष्ठानभूत ब्रह्मावर अचिंत्य मायाशक्तीच्या प्रभावानें भासमान होणारा विवर्त आहे. दोरीवर भ्रांतीमुळें जसा साप भासावा तसा हें नामरूपात्मक जगत् म्हणजे मायाशक्तीमुळें होणारा केवळ आभास आहे. अधिष्ठानरूपानें प्रतीयमान होणारें ब्रह्मच केवळ सत्य होय. ह्या अवस्थेंत वेदान्तशास्त्र त्याला पुनः पुनः सांगतें कीं :

" ब्रह्मप्रत्ययसंततिर्जगदतो ब्रह्मैव सत् सर्वतः
पश्याध्यात्मदृश्या प्रशांतमनसा सर्वास्ववस्थास्वपि ।
रूपादन्यदवेक्षितं किमभितश्चक्षुष्मतां दृश्यते
तद्वदब्रह्मविदः सतः किमपरं बुद्धेर्विहारास्पदम् ॥

जेव्हां जेव्हां नामरूपात्मक जगताचें इदंत्वानें भान होईल तेव्हां तेव्हां वरील प्रकारें वेदान्तशास्त्राच्या उपदेशानुसार 'ब्रह्मैवाहमस्मि' आणि 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' असें अखंडानुसंधान प्रथम प्रथम राखणें ह्याला ज्ञानाभ्यास म्हणतात. कैवल्यसाक्षात्कार होण्यापूर्वी 'अहमिदं ममेदमिति नैसर्गिकोऽयं लोकव्यवहारः' 'हीं देहादिक मी असून स्त्री-पुत्र-वित्त-गेह-क्षेत्रादिक हीं सर्व माझीं आहेत असा हा नैसर्गिक व्यवहार चालू होता.' जीवाच्या शुद्ध स्वरूपांत अज्ञानामुळें उत्पन्न झालेलें हें कालुष्य नाहींसें होण्यास्तव कैवल्यानुभवानंतर 'असंगोहं चिदात्माहं' आणि 'ब्रह्मैवेदममृतं पुरस्तात्, ब्रह्म पश्चात्, ब्रह्म दक्षिणतश्चोत्तरेण। अधश्चोर्ध्वं च प्रसृतं। ब्रह्मैवेदं विश्वमिदं वरिष्ठम्' असें अनुसंधान प्रयत्नपूर्वक राखावें लागतें. अशा प्रकारच्या ज्ञानाभ्यासानें काय होतें ह्याविषयीं श्रीमच्छंकराचार्य म्हणतात —

अज्ञानकलुषं जीवं ज्ञानाभ्यासाद्विनिर्मलम् ।
कृत्वाज्ञानं स्वयं नश्येत् जलं कतकरेणुवत् ॥

"अशा प्रकारच्या ह्या ज्ञानाभ्यासानें अज्ञानकलुषजीवाला निर्मल केल्यावर 'असंगोऽहं' इत्यादि प्रकारचें वृत्त्यात्मक ज्ञानही नष्ट होतें. गढूळ पाण्यांत टाकलेले कतकरेणु म्हणजे निवळीच्या बीचें चूर्ण पाण्यांतील मळ नाहींसा करतें आणि त्याबरोबरच स्वतःही पाण्यांतून नाहींसें होतें. अशा प्रकारें वृत्त्यात्मक अज्ञानाला वृत्त्यात्मक ज्ञान नाहींसें करतें आणि स्वतःही त्याबरोबरच नष्ट होतें." अशा प्रकारें चित्तोपादानभूतसत्त्व तत्प्रतिबिंबित पुरुषाशीं शुद्धिसाम्यता पावलें म्हणजे कैवल्य सुप्रातिष्ठित होतें (पाद ३, सूत्र ५५) आणि ह्या प्रकारच्या विशेषदर्शी जीवन्मुक्त पुरुषाच्या ठिकाणीं आत्मभावभावना निवृत्त होते (पाद ४, सूत्र २५) म्हणजे मग त्याला 'मी असंग आहें' किंवा 'हें सर्व ब्रह्मच आहे' अशा प्रकारची भावना न करतांच सर्वत्र स्फुरद्रूप ब्रह्माचीच केवळ प्रतीति येते आणि

न निरोधो न चोत्पत्तिर्न बद्धो न च साधकः ।
न मुमुक्षुर्न वै मुक्त इत्येषा परमार्थता ॥

ह्या वेदान्तशास्त्राच्या अंतिम सिद्धान्ताला सार्थकता येऊन वेदान्तशास्त्रही कृतकार्य होतें.

ह्या विवेचनावरून हें लक्षांत येईल कीं वेदान्तशास्त्र व्यावहारिक, प्रातिभासिक आणि पारमार्थिक अशा तीन प्रकारच्या सत्ता मानतें. अध्यारोप प्रक्रियेंत व्यावहारिक सत्तेला स्वीकारून जीव, जगत्, परमेश्वर ह्या त्रयींचा तें विचार करतें

व येथें तें परिणामवादाचा अंगीकार करतें. नंतर निर्विकल्प समाधींत आत्म-साक्षात्कार झाल्यावर व्युत्थानावस्थेंत होणाऱ्या जगद्भानाची उपपत्ति लावतांना तें विवर्तवादाचा स्वीकार करून जगाला प्रातिभासिक सत्ता असल्याचें सांगतें. आत्मदृष्टि पूर्णतया स्थिर झाल्यावर

कालत्रये नाप्यहिरीक्षितो गुणे।
न ह्यंबुबिन्दुर्मृगतृष्णिकायाम्॥

तीनही काळांत दोरीवर साप केव्हांच झाला नसतो किंवा मृगजळांत खऱ्या पाण्याचा थेंबसुद्धा कधींच अस्तित्वांत नव्हता अशा उपपत्तीनें तें अजातवादाचा स्वीकार करून त्रिकालाबाधित ब्रह्माच्या पारमार्थिक सत्तेचीच प्रतीति साधकाला आणून देतें.

अशा प्रकारें ब्रह्मविद्येचें उपपत्त्यात्मक अंग जें वेदान्तशास्त्र त्याला प्राधान्य असून प्रयोगात्मक अंग जें योगशास्त्र तें साधनरूप असल्यानें त्याला गौणत्व आहे हें खरें असलें तरी तें आवश्यक अंग आहे म्हणून सर्वसामान्य मंदाधिकाऱ्यांनीं ब्रह्मविद्येचें संपूर्ण फल मिळण्यासाठीं ह्या दोन्ही अंगांचा समन्वयानेंच आश्रय करावयास पाहिजे.

आतां शेवटचा प्रश्न असा कीं वेदान्त आणि योग हीं ब्रह्मविद्येचीं अंगें होत हें सिद्ध करण्यांत प्रयोजन कोणतें ? प्रयोजन आहे आणि तें फार महत्त्वाचेंही आहे. तें असें—वेदान्त आणि योग ह्या दोनही शास्त्रांचा आश्रय समन्वयानें केल्यावांचून ब्रह्मप्राप्ति नाहीं, हें कठांतील शेवटच्या श्रुतीवरून सिद्ध आहे. असें असूनही अलीकडे ह्या सिद्धान्ताकडे दुर्लक्ष झाल्यामुळें लोकांकडून नुसत्या वेदान्तशास्त्राचें तेवढें अध्ययन होत असतें. योगशास्त्राचें अध्ययन व अनुष्ठान होत नाहीं. तें इतकें कीं कांहीं दहा-पांच संस्कृतज्ञ पंडित आणि ज्यांना हा विषय कॉलेजांत शिकवावा लागतो असे कांहीं प्राध्यापक एवढ्या व्यक्ति सोडल्या तर बाकीच्या सर्वसामान्य जनतेंत योगदर्शनाचा अभ्यास करणारीं माणसें महाराष्ट्रांत तरी अगदीं क्वचितच—अगदीं अपवादात्मक—अशींच दृष्टीस पडतात. वेदान्तशास्त्र हें ब्रह्मविद्येचें उपपत्त्यात्मक अंग असल्यामुळें तें बुद्धिमंतांच्या बुद्धीस पटणारें असें आहे. ह्यामुळें ह्या शास्त्राकडे बुद्धिमान् लोक स्वाभाविकपणेंच आकर्षिले जातात व ते ह्याचा अभ्यास करतात. त्यामुळें त्यांच्या बुद्धीलाही एक प्रकारचा उजळा मिळतो आणि ते क्रियाशून्य बौद्धिक बडबडींत निष्णात होतात. त्यांची बौद्धिक पातळी वाढली तरी हृदयाची उंची वाढत नाहीं. ह्यामुळें ते आपल्या ह्या बौद्धिक श्रेष्ठतेचा आणि वेदान्तांतील नैपुण्याचा उपयोग व्यावहारिक लाभ करून घेण्याकडेच करीत असतात आणि आपल्या ह्या वर्तनानें "कलौ वेदान्तिनो भान्ति फाल्गुने बालका इव।" ही म्हण सार्थ करून दाखवीत असतात.

अधीत्य चतुरो वेदान्धर्मशास्त्राण्यनेकशः ।
ब्रह्मतत्त्वं न जानाति दर्वी पाकरसं यथा ॥

असा प्रकार अशा वेदान्त्यांचा होतो. बासुंदींत घातलेल्या पळीनें बासुंदी कितीही ढवळली तरी त्या पळीला बासुंदीचा आस्वाद जसा मुळींसुद्धा घेतां येत नाहीं, तशीच ह्या निष्क्रिय बडबड्या वेदान्त्यांची स्थिति होत असते आणि म्हणूनच मोठ्या बुद्धिमान् पण महालबाड अशा माणसाचा उपहास करण्याकरतां त्याला 'वेदान्ती' असा शब्द कित्येकदा लाविला जातो.

वास्तविक स्थिति अशी आहे कीं ब्रह्मविद्येचें अभ्युदयकारक व निःश्रेयस-कारक असें द्विविध फल संपूर्णपणें मिळवावयाचें असेल तर तत्त्वज्ञान, मनोनाश आणि वासनाक्षय ह्या तिहींचा अभ्यास समकालच व्हावयास पाहिजे. वासिष्ठ रामायणांत उपशम प्रकरणाच्या शेवटीं,

वासनाक्षय-विज्ञान मनोनाशा महामते ।
समकालं चिराभ्यस्ता भवन्ति फलदा इमे ॥
त्रय एते समं यावन्न स्वभ्यस्ता मुहुर्मुहुः ।
तावन्न पदसंप्राप्तिर्भवत्यपि समाशतैः ॥
त्रिभिरेतैश्चिराभ्यस्तैर्हृदयग्रंथयो दृढाः ।
निःशंकमेव त्रुट्यन्ति बिसच्छेदाद्गुणा इव ॥

असें वसिष्ठांनीं अगदीं निक्षून सांगितलें आहे. ह्या तिहींपैकीं तत्त्वज्ञान हें वेदान्त-दर्शनाच्या अभ्यासानें प्राप्त होत असतें. वासनाक्षय आणि मनोनाश हीं दोन पातञ्जलयोगांत सांगितलेल्या अष्टांगांच्या अनुष्ठानानें प्राप्त होणारीं आहेत. पण ह्या अनुष्ठानाकडे योगदर्शनाचा नीट अभ्यास करून वळलेलीं माणसें क्वचितच दृष्टीस पडतात. ह्याला जीं कारणें आहेत त्यांतील एक प्रमुख कारण म्हणजे हें योगदर्शन वेदविरुद्ध आहे व म्हणून वेदान्तदर्शनांतील प्रस्थानत्रयींपैकीं महत्त्वाचीं जीं ब्रह्मसूत्रें त्यांमध्यें ह्या योगाचें खंडण केलें आहे असा गैरसमज होय. हा गैरसमज मोठमोठ्या: शास्त्रीपंडितांचाही झालेला दृष्टीस पडतो. योगदर्शनाची आपल्याकडून होणारी ही अवहेलना केव्हांही क्षम्य नाहीं. तेव्हां ह्या अवहेलनेचें मूळ कारण नाहींसें करावें आणि योगदर्शनाचें वेदानुकारित्व यथार्थपणें विशद व्हावें म्हणून वरील सर्व विवेचन केलें आहे.

"जगांत देण्याघेण्याचा व्यवहार सतत चालू असतो. जगाकडून आपण भौतिक संपन्नता मागितली तर जगाला आपण काय देणार? आपण जगाला हेंच सांगूं शकतों कीं आम्ही तुम्हांला माणसें बनवूं. तुम्ही आतांपर्यंत सुधारलेल्या पशूंचा उत्कृष्ट नमुना होतात. आतां आम्ही तुमच्याकरितां आमच्या संस्कृतीचें भांडार उघडून तुम्हांला खरींखुरीं माणसें बनवूं; हाच एक व्यवहार शक्य आहे; तेव्हां आपणांला जगांत पूर्णपणें दिवाळखोर म्हणून उभें राहावयाचें नसेल तर श्रेष्ठ राष्ट्रीय चारित्र्याच्या आधारावर आपलें जीवन तेजस्वी करावें लागेल. सारी

आधुनिक भौतिक प्रगति आत्मसात् करूनही भारतीय संस्कृतीचें सुधास्नान *जगाला घडवून पशुत्वांतून मनुष्यत्वाकडे* आणि मनुष्यत्वाकडून ईश्वरत्वाकडे नेणारा अभ्युदय आणि निःश्रेयस् साधणारा शांतिपूर्ण मानवसमाज ह्या जगांत आपणांस उत्पन्न करावा लागेल." प. पू. गोळवलकर गुरुजींना अभिप्रेत असलेली ही "भारतीय सुधास्नान जगाला घडवून आणण्याची सदिच्छा" पूर्ण होण्यासाठीं भारतीय समाजानें प्रथम त्या सुधेंत स्वतःच स्नान करावयास पाहिजे. कित्येक शतकें पारतंत्र्यांत काळ काढावा लागल्यामुळें भारतीयांना आपल्या घरींच असलेल्या सुधा-निर्झराचें विस्मरण झालें असून ते पाश्चात्य संस्कृतीच्या डबक्यांत आकंठ बुडाले आहेत व त्यांतच ते धन्यता मानीत आहेत. ही स्थिति पालटून "पशुत्वांतून मनुष्यत्वाकडे आणि मनुष्यत्वाकडून ईश्वरत्वाकडे नेणारा, अभ्युदय आणि निःश्रेयस् साधणारा शांतिपूर्ण मानवसमाज" ह्या जगांत उत्पन्न करण्याची आपल्या वांट्यास आलेली महनीय कामगिरी आपल्या हातून पार पडावी अशी जर इच्छा असेल तर आपण भारतीयांनीं पाश्चात्य संस्कृतीच्या डबक्यांतून झडझडून बाहेर पडून घरीं असलेल्या सुधा-निर्झरामध्यें स्नान करून प्रथम आपलीं शरीरें व मनें स्वच्छ व पवित्र केलीं पाहिजेत. हें साधण्याचा सर्वोत्कृष्ट मार्ग म्हणजे योगशास्त्राचा यथाशक्ति अभ्यास आणि त्यांतील अष्ट अंगांचें यथाशक्ति अनुष्ठान करणें हा होय. ह्या अष्टांगयोगाच्या अनुष्ठानामुळें कोणता लाभ होतो ह्याविषयीं स्वतः पतंजलींनीं "योगाङ्गानुष्ठानादशुद्धिक्षये ज्ञानदीप्तिराविवेकख्यातेः' असा निर्वाळा योगसूत्रांत दिला आहे आणि त्याची प्रतीति तसा अभ्यास करणाऱ्या कोणालाही येण्याजोगी आहे. स्वामी विवेकानंदांनीं म्हटल्याप्रमाणें "आमच्या राष्ट्राचा मुख्य जीवनहेतु' धर्म आणि त्याग हाच आहे. ह्यामुळें पराविद्येवांचून अन्य कोणतीही विद्या 'आमचा आद्य हेतु होऊं शकतच नाहीं. भौतिकशास्त्रांचें ज्ञान असो अथवा दुसऱ्या कसल्याही विषयांचें ज्ञान असो, त्यानें मूळ हेतूच्या आड येतां उपयोगी नाहीं. हिंदुत्वाचें खरें रहस्य म्हटलें म्हणजे युरोपीय विद्यांचें ज्ञान, संपत्ति, कीर्ति हीं सारीं मुख्य जीवनहेतूंचीं पोषक बनविणें हेंच आहे. धर्मरक्षणाचा आणि आपली हिंदु-कुलपरंपरा जिवंत राखण्याचा जो अधिकार वारसदारीनें आपणाकडे आला आहे तो अबाधित राखून, तो आपल्या मुलांबाळांच्या स्वाधीन करणें हें आपलें परमपवित्र कर्तव्य होय."

हें कर्तव्य यथावत् पार पाडण्यास समाज समर्थ होण्यासाठीं त्याचें धुरीणत्व घेण्यास योगिश्रेष्ठ पुरुषच समर्थ होत. ही श्रेष्ठता वेदान्तशास्त्राचा अभ्यास आणि अष्टांगयोगशास्त्रांचें अनुष्ठान ह्यांनींच प्राप्त होणारी आहे. अष्टांगयोग-दर्शन हें सर्वथा वेदानुसारी असल्याचें वर सिद्ध झालेंच आहे. हें शास्त्र दुर्लक्षित होण्याचें दुसरें महत्त्वाचें कारण म्हणजे तें दुर्बोध वाटणाऱ्या संस्कृत भाषेंत व सूत्रमय वाक्यांत ग्रथित झालेलें आहे हें होय. ही त्याची दुर्बोधता

नाहींशी होऊन हें शास्त्र सर्व मराठी वाचकांस उपलब्ध व्हावें म्हणून ह्या ग्रंथाच्या द्वारा यथामति प्रयत्न केला आहे. तेव्हां आतां ह्या दर्शनाच्या परिशीलनानें व अनुष्ठानानें महाराष्ट्राची अस्मिता विशुद्ध होऊन रामदास–शिवाजी-महाराज ह्यांच्या कालाप्रमाणें महाराष्ट्रांतील ब्रह्मवृत्ति आणि क्षात्रवृत्ति कलह-प्रवृत्तींतून निवृत्त होऊन पूर्णपणें संपृक्त होवोत आणि 'ब्रह्मक्षत्रं च संपृक्तमिह चामुत्र वर्धते' ह्या स्मृतिवचनाचा पुनः एकदां अनुभव घेऊन महाराष्ट्रीय जनता भारतीय उत्कर्षाच्या कामीं आपला वांटा उचलण्यास पूर्ववत् समर्थ होवो, अशी ईश्वरचरणीं प्रार्थना आहे.

१८. ब्रह्मचर्यप्रतिष्ठायां वीर्यलाभः

संस्कृत ललित वाङ्मयाविषयीं, काव्यांत नाटक रम्य, त्यांत शाकुंतल, त्यांत चौथा अंक आणि त्यांत श्लोकचतुष्टय अधिकाधिक रम्य असें एक सुभाषित आहे. तसेंच संस्कृतमधील शास्त्रीय वाङ्मयासंबंधानें असें म्हणतां येईल कीं शास्त्रीय वाङ्मयांत षड्दर्शनें उत्तम, त्यांत ब्रह्मविद्येचीं दोन अंगें–वेदान्तदर्शन व योगदर्शन–हीं उत्तम, त्यांत एका विशिष्ट दृष्टीनें योगदर्शन उत्तम, त्यांत निवडक २१ सूत्रें उत्तम आणि त्यांतही साधनपादांतील ३८ वें सूत्र – 'ब्रह्मचर्यप्रतिष्ठायां वीर्यलाभः'–हें सर्वोत उत्तम होय. मला जर कोणीं विचारलें कीं योगदर्शनाचें सार एका सूत्रांत सांगा, तर हेंच सूत्र मी सांगेन आणि एका शब्दांत सांगा म्हटलें तर 'ब्रह्मचर्य' ह्या शब्दांत सांगेन! इतकें अपरंपार महत्त्व ह्या सूत्राचें आहे. ह्यामुळें ह्या सूत्राचें विवरण ग्रंथांत झालें आहे त्यापेक्षांही थोडें अधिक येथें करीत आहें.

आपल्या तत्त्वज्ञानविषयक वाङ्मयांत ब्रह्मचर्यावर फार भर दिलेला आहे. तत्त्वज्ञानाचा कांहीं प्रश्न विचारावयाला कोणी आले असतां त्या विषयाचे ज्ञाते त्यांना प्रथम ब्रह्मचर्य पाळावयाला सांगत. उदाहरणार्थ. प्रश्नोपनिषदांत सुकेशा, सत्यकाम इत्यादिक पांच श्रेष्ठ मुनि भगवान् पिप्पलादमुनींकडून परब्रह्माचें ज्ञान प्राप्त करून घेण्याकरितां गेले असतां पिप्पलादऋषींनीं त्यांना "एक वर्षपर्यंत ब्रह्मचर्यपूर्वक येथें राहा आणि मग आपापल्या इच्छेप्रमाणें प्रश्न विचारा. जर आम्ही तें जाणत असलों तर तें सर्व तुम्हांला सांगूं." असें सांगितल्याचा उल्लेख आहे. त्याचप्रमाणें छांदोग्योपनिषदांत आत्मज्ञानासाठीं इंद्र आणि विरोचन प्रजापतीकडे गेले असतां त्यांना ३२ वर्षें शुश्रूषा करीत ब्रह्मचर्यव्रत पाळावें लागल्याचा उल्लेख आहे. इतका काळ ब्रह्मचर्य पाळल्यानंतर त्यांना प्रजापतीनें 'हा जो नेत्रांत पुरुष दिसतो तोच आत्मा होय' असें लाक्षणिकपणें सांगितलें. एवढ्यानें विरोचनाला आपल्याला ज्ञान प्राप्त झालें असें वाटलें, पण इंद्राचें समाधान न झाल्यानें तो पुनःपुनः आत्मज्ञानविषयक अधिक प्रश्न विचारण्यासाठीं प्रजापतीकडे गेला. अशा प्रत्येक वेळीं

ब्रह्मचर्यव्रताचें आणखी प्रतिपालन करण्याविषयीं प्रजापतीनें त्याला सांगितलें. अशा प्रकारें एकूण "एकशतं ह वै वर्षाणि मघवान् प्रजापतौ ब्रह्मचर्यं उवास" एकशें एक (३२ + ३२ + ३२ + ५) वर्षें इंद्र प्रजापतीपाशीं ब्रह्मचर्य परिपालन करून राहिला असें तेथें सांगितलें आहे. म्हणजे एकशें एक वर्षें ब्रह्मचर्यपालन झाल्यावर आत्मविषयक ज्ञान समजून घेण्याची पात्रता इंद्राचे अंगीं आली. मुण्डकोपनिषदांत 'सत्येन लभ्यस्तपसा ह्येष आत्मा सम्यग्ज्ञानेन ब्रह्मचर्येण नित्यं' ह्या श्रुतींत ब्रह्मचर्य हें आत्मलाभाचें एक साधन म्हणून सांगितलें आहे. भगवद्गीतेंतही 'यदिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति' 'ब्रह्मचारिव्रते स्थितः' 'ब्रह्मचर्यमहिंसा च शारीरं तप उच्यते' इत्यादि अनेक ठिकाणीं ब्रह्मचर्याची महति सांगितली आहे. ह्यावरून असें दिसतें कीं आत्मसाक्षात्कार होण्याला पूर्वसिद्धता म्हणून ब्रह्मचर्यव्रताची अत्यंत आवश्यकता आहे. तेव्हां ब्रह्मचर्याचें इतकें महत्त्व कां आहे ह्याचा विचार करणें अवश्य आहे.

साधनपादांतील ३० व्या सूत्रांत ब्रह्मचर्यव्रताचें स्वरूप कसें आहे ह्याबद्दल सविस्तर विवेचन केलें आहे. त्यावरून असें दिसून येईल कीं अहिंसादि जे पांच यम आहेत त्या सर्वांत ब्रह्मचर्यव्रत फार कठीण आहे. पण तें जितकें कठीण आहे तितकेंच त्याचें फल महत्त्वाचें आहे. ह्यामुळें असेंही म्हणतां येईल कीं कैवल्यप्राप्तीसाठीं जीं जीं म्हणून साधनें योगदर्शनांत सांगितलीं आहेत त्या सर्वांचें अनुष्ठान केलें आणि ब्रह्मचर्यव्रत पाळलें नाहीं तर तो साधक योगभ्रष्ट होईल. उलटपक्षीं असेंही म्हणतां येईल कीं साधक जर एक ब्रह्मचर्यव्रत उत्तम प्रकारें पाळील तर राणीमाशीच्या मागें जशा इतर मधमाशा धावत येतात त्याप्रमाणें इतर सर्व साधनें त्याला अनायासें प्राप्त होतील. हें कसें होऊं शकतें ह्याचा शास्त्रीयदृष्ट्या विचार करूं.

हा विचार करतांना ब्रह्मचर्यव्रतानें ज्या शुक्रधातूचें रक्षण केलें जातें त्या शुक्रधातूचा शास्त्रीयदृष्ट्या विचार करणें अवश्य आहे. आपण जें अन्न खातों त्याची परिणति क्रमानें रस, रक्त, मांस, मेद, अस्थि, मज्जा आणि शुक्र अशा सप्तधातूंत होत असते. ह्यांतील पुढचे पुढचे धातु अधिकाधिक महत्त्वाचे असून त्या धातूंत अन्नाचें रूपांतर होण्याला अधिकाधिक काळ लागत असतो. अशा क्रमांत शुक्रधातु हा सर्वांत सारभूत असून ती अन्नाची सर्वांत परिपक्वावस्था होय. ह्या अवस्थेंत अन्नाचें अन्नरूपत्व जाऊन ज्यापासून नवा माणूसच निर्माण होईल अशा रेतःपिंडरूपाच्या परिणत अवस्थेस तें अन्न आलेलें असतें. म्हणजे अन्नाचें जडत्व जाऊन त्यास चेतनत्व आलेलें असतें. शुक्रधातूंत अतिसूक्ष्म रेतःपिंड असतात. ह्यांतील प्रत्येक रेतःपिंड त्याला स्त्रीबीजाशीं संयुक्त होऊन जन्म घेण्याची संधि मिळाली तर सर्वावयवसंपूर्ण असा मानवदेह त्यांतून निर्माण व्हावयाचा असतो, इतक्या पूर्णतेस आलेला असा असतो.

मानवदेहाचे मूलभूत असे जे स्त्रीबीज आणि पुंबीजरूप घटकपिंड ह्यांच्या निर्मितीची थोडीशी शास्त्रीय माहिती येथें देणें अवश्य आहे. Handbook of Physiology & Biochemistry by McDowall, M. D., 39th Edn., (1948) ह्यांत वरीलबद्दलची पुढीलप्रमाणें माहिती दिलेली आहे —

The production of ova by the ovary is known as oögenesis. The formation of spermatozoa by the testis is known as spermatogenesis. The prodigality of nature in providing for the continuance of the species is illustrated by the fact that at birth the human ovary contains about 70,000 immature oöcytes. Only a minority of these attain maturity and get situated in graafian follicles; many follicles moreover never burst but atrophy. On the average, one follicle ripens every four weeks, so that in the period between the onset of puberty and the menopause (15 to 45 years of age) there is a possibility, in the thirty intervening years, of the production of about 400 ripe ova. Of these again a very small minority become fertilized. Still more is the lavishness of the provision illustrated in spermatogenesis; it has been calculated that in the semen ejaculated at an act of coitus there are more than 200 millions of spermatozoa, and only one of these is needed for the fertilization of an ovum.

वरील माहितीवरून इतकें निश्चितपणें कळतें कीं स्त्रीचा जन्म जेव्हां होतो तेव्हां तिच्या स्त्रीबीजकोशांत ७०,००० अपक्व स्त्रीबीजें असतात. स्त्रीच्या वाढत्या वयाबरोबर तिच्या अंतर्बाह्य परिस्थितीशीं ज्यांचें सात्म्य होत नाहीं अशीं स्त्रीबीजें मृत होऊन शरीरांत शोषलीं जातात. उरलेल्यांतीलही फारच थोडीं पक्वावस्थेला येतात. स्त्रीला रजोदर्शन झाल्यापासून मासिक रजःस्राव बंद होईपर्यंतच्या काळांत म्हणजे वयाच्या १५ वर्षांपासून ४५ वर्षांपर्यंतच्या तीस वर्षांच्या काळांत सुमारें ४०० स्त्रीबीजें पूर्ण परिपक्वावस्थेस येत असतात (साधारणपणें ४ आठवड्यास एक ह्या हिशेबानें). ह्यांतीलही फारच थोड्यांना परिपक्व पुंबीजाशीं संलग्न होऊन मनुष्यपिंडरूपानें परिणत होण्याची संधि मिळते. निसर्गाची ही उधळपट्टी ह्यापेक्षां कितीतरी पटीनें अधिक पुंबीजांच्या बाबतींत आढळते. एका वेळच्या रेतोत्सर्गांत वीस कोटि पक्व पुंबीजें असतात. ह्यांतील फक्त एकाला पक्व स्त्रीबीजाशीं संलग्न होऊन मानवजन्म लाभण्याचें भाग्य मिळत असतें.

आतां ब्रह्मचर्याच्या दृष्टीनें वरील माहितीचा विचार करूं. स्त्रीदेहांत जीं हीं स्त्रीबीजें असतात तीं एक प्रकारें गर्भावस्थेंतच असतात. पण तीं त्या देहाशीं

ब्रह्मचर्यव्रताचें आणखी प्रतिपालन करण्याविषयीं प्रजापतीनें त्याला सांगितलें. अशा प्रकारें एकूण "एकशतं ह वै वर्षाणि मघवान् प्रजापतौ ब्रह्मचर्यं उवास" एकशें एक (३२ + ३२ + ३२ + ५) वर्षें इंद्र प्रजापतीपाशीं ब्रह्मचर्य परिपालन करून राहिला असें तेथें सांगितलें आहे. म्हणजे एकशें एक वर्षें ब्रह्मचर्यपालन झाल्यावर आत्मविषयक ज्ञान समजून घेण्याची पात्रता इंद्राचे अंगीं आली. मुण्डकोपनिषदांत 'सत्येन लभ्यस्तपसा ह्येष आत्मा सम्यग्ज्ञानेन ब्रह्मचर्येण नित्यं' ह्या श्रुतींत ब्रह्मचर्य हें आत्मलाभाचें एक साधन म्हणून सांगितलें आहे. भगवद्गीतेंतही 'यदिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति' 'ब्रह्मचारिव्रते स्थितः' 'ब्रह्मचर्यमहिंसा च शारीरं तप उच्यते' इत्यादि अनेक ठिकाणीं ब्रह्मचर्याची महति सांगितली आहे. ह्यावरून असें दिसतें कीं आत्मसाक्षात्कार होण्याला पूर्वसिद्धता म्हणून ब्रह्मचर्यव्रताची अत्यंत आवश्यकता आहे. तेव्हां ब्रह्मचर्याचें इतकें महत्त्व कां आहे ह्याचा विचार करणें अवश्य आहे.

साधनपादांतील ३० व्या सूत्रात ब्रह्मचर्यव्रताचें स्वरूप कसें आहे ह्याबद्दल सविस्तर विवेचन केलें आहे. त्यावरून असें दिसून येईल कीं अहिंसादि जे पांच यम आहेत त्या सर्वांत ब्रह्मचर्यव्रत फार कठीण आहे. पण तें जितकें कठीण आहे तितकेंच त्याचें फल महत्त्वाचें आहे. ह्यामुळें असेंही म्हणतां येईल कीं कैवल्यप्राप्तीसाठीं जीं जीं म्हणून साधनें योगदर्शनांत सांगितलीं आहेत त्या सर्वांचें अनुष्ठान केलें आणि ब्रह्मचर्यव्रत पाळलें नाहीं तर तो साधक योगभ्रष्ट होईल. उलटपक्षीं असेंही म्हणतां येईल कीं साधक जर एक ब्रह्मचर्यव्रत उत्तम प्रकारें पाळील तर राणीमाशीच्या मागें जशा इतर मधमाशा धावत येतात त्याप्रमाणें इतर सर्व साधनें त्याला अनायासें प्राप्त होतील. हें कसें होऊं शकतें ह्याचा शास्त्रीयदृष्ट्या विचार करूं.

हा विचार करतांना ब्रह्मचर्यव्रतानें ज्या शुक्रधातूचें रक्षण केलें जातें त्या शुक्रधातूचा शास्त्रीयदृष्ट्या विचार करणें अवश्य आहे. आपण जें अन्न खातों त्याची परिणति क्रमानें रस, रक्त, मांस, मेद, अस्थि, मज्जा आणि शुक्र अशा सप्तधातूंत होत असते. ह्यांतील पुढचे पुढचे धातु अधिकाधिक महत्त्वाचे असून त्या धातूंत अन्नाचें रूपांतर होण्याला अधिकाधिक काळ लागत असतो. अशा क्रमांत शुक्रधातु हा सर्वांत सारभूत असून ती अन्नाची सर्वांत परिपक्वावस्था होय. ह्या अवस्थेंत अन्नाचें अन्नरूपत्व जाऊन ज्यापासून नवा माणूसच निर्माण होईल अशा रेतःपिंडरूपाच्या परिणत अवस्थेस तें अन्न आलेलें असतें. म्हणजे अन्नाचें जडत्व जाऊन त्यास चेतनत्व आलेलें असतें. शुक्रधातूंत अतिसूक्ष्म रेतःपिंड असतात. ह्यांतील प्रत्येक रेतःपिंड त्याला स्त्रीबीजाशीं संयुक्त होऊन जन्म घेण्याची संधि मिळाली तर सर्वावयवसंपूर्ण असा मानवदेह त्यांतून निर्माण व्हावयाचा असतो, इतक्या पूर्णतेस आलेला असा असतो.

मानवदेहाचे मूलभूत असे जे स्त्रीबीज आणि पुंबीजरूप घटकपिंड ह्यांच्या निर्मितीची थोडीशी शास्त्रीय माहिती येथें देणें अवश्य आहे. Handbook of Physiology & Biochemistry by McDowall, M. D., 39th Edn., (1948) ह्यांत वरीलबद्दलची पुढीलप्रमाणें माहिती दिलेली आहे —

The production of ova by the ovary is known as oögenesis. The formation of spermatozoa by the testis is known as spermatogenesis. The prodigality of nature in providing for the continuance of the species is illustrated by the fact that at birth the human ovary contains about 70,000 immature oöcytes. Only a minority of these attain maturity and get situated in graafian follicles; many follicles moreover never burst but atrophy. On the average, one follicle ripens every four weeks, so that in the period between the onset of puberty and the menopause (15 to 45 years of age) there is a possibility, in the thirty intervening years, of the production of about 400 ripe ova. Of these again a very small minority become fertilized. Still more is the lavishness of the provision illustrated in spermatogenesis; it has been calculated that in the semen ejaculated at an act of coitus there are more than 200 millions of spermatozoa, and only one of these is needed for the fertilization of an ovum.

वरील माहितीवरून इतकें निश्चितपणें कळतें कीं स्त्रीचा जन्म जेव्हां होतो तेव्हां तिच्या स्त्रीबीजकोशांत ७०,००० अपक्व स्त्रीबीजें असतात. स्त्रीच्या वाढत्या वयाबरोबर तिच्या अंतर्बाह्य परिस्थितीशीं ज्यांचें सात्म्य होत नाहीं अशीं स्त्रीबीजें मृत होऊन शरीरांत शोषलीं जातात. उरलेल्यांतीलही फारच थोडीं पक्वावस्थेला येतात. स्त्रीला रजोदर्शन झाल्यापासून मासिक रजःस्राव बंद होईपर्यंतच्या काळांत म्हणजे वयाच्या १५ वर्षांपासून ४५ वर्षांपर्यंतच्या तीस वर्षांच्या काळांत सुमारें ४०० स्त्रीबीजें पूर्ण परिपक्वावस्थेस येत असतात (साधारणपणें ४ आठवड्यास एक ह्या हिशेबानें). ह्यांतीलही फारच थोड्यांना परिपक्व पुंबीजाशीं संलग्न होऊन मनुष्यपिंडरूपानें परिणत होण्याची संधि मिळते. निसर्गाची ही उधळपट्टी ह्यापेक्षां कितीतरी पटीनें अधिक पुंबीजांच्या बाबतींत आढळते. एका वेळच्या रेतोत्सर्गांत वीस कोटि पक्व पुंबीजें असतात. ह्यांतील फक्त एकाला पक्व स्त्रीबीजाशीं संलग्न होऊन मानवजन्म लाभण्याचें भाग्य मिळत असतें.

आतां ब्रह्मचर्याच्या दृष्टीनें वरील माहितीचा विचार करूं. स्त्रीदेहांत जीं हीं स्त्रीबीजें असतात तीं एक प्रकारें गर्भावस्थेतच असतात. पण तीं त्या देहाशीं

सजातीयत्वानेंच नांदत असतात. म्हणजे तीं स्त्रीदेहाचा एक भाग अशा तऱ्हेनेंच नांदत असतात व पक्व होत असतात. ह्यांच्यामध्यें पूर्वीच्या सर्व पिढ्यांचे मनोधर्म सांठविलेले असतात आणि आश्चर्याची गोष्ट अशी कीं ह्यांतील कोणत्याही एका बीजांत मागील सर्व पिढ्यांचे मनोधर्म सांठविलेले असतात. कारण ह्यांतील कोणतेंही बीज पक्व झाल्यावर त्यांत मागील पिढ्यांचे सर्व धर्म जन्मोत्तर व्यक्त झालेले दृष्टीस पडतात. म्हणजे ह्याचा अर्थ असा कीं स्त्रीदेहामध्यें जन्मतः ७०,००० जीवात्मे नांदत असतात आणि ह्या ७०,००० मधून त्या स्त्रीला जीं दहावीस मुलें होतील तेवढ्यांना मनुष्य जन्म लाभत असतो. ह्या ७०,००० जीवांच्या ठिकाणीं अर्वाचीन शास्त्राप्रमाणें पूर्वीच्या पिढ्यांचे सर्व मनोधर्म अव्यक्त रूपांत असतात असें सिद्ध झालें आहे. ही गोष्ट लक्षांत घेतली असतां असें म्हणतां येतें कीं हे सर्व जीव स्त्रीशरीराशीं एकरूप असल्यामुळें स्त्रीदेहांत जे मनोधर्म व्यक्त होतात त्यांच्याशीं ह्या जीवांच्या अव्यक्त (unconscious) मनोधर्मांचा आघातप्रत्याघातरूप संबंध असला पाहिजे. ह्या संबंधांतूनच स्त्रीबीजांची स्त्रीदेहाशीं सात्म्यता अथवा असात्म्यता ठरली जाते व ज्या बीजांच्या ठिकाणीं असात्म्यता असते तीं बीजें नष्टप्राय होऊन शरीरांत शोषलीं जातात व ज्यांच्या ठिकाणीं सात्म्यता असते ती पक्वावस्थेच्या मार्गाला लागतात. हाच क्रम पुंबीजांशीं संलग्न होईपर्यंत चाललेला असतो. हा क्रम चालू असतां जें बीज पूर्ण पक्वावस्थेंत येतें त्याचे मनोधर्मही इतक्या स्फुट अवस्थेस आलेले असतात कीं त्यांचा परिणाम स्त्रीदेहांतील मनोधर्मांवर घडून आलेला दृष्टीस पडतो. स्त्रीबीज ह्याप्रमाणें पक्व झालें असतांना त्याच्या ठिकाणची जी जन्मोन्मुखमनोधर्मता ती स्त्रीदेहांतील मनोधर्मांमधील कामवासनेला जागृत करीत असते. म्हणूनच गाय, म्हैस, इ. पशुकोटींतील मादीमध्यें स्त्रीबीज पक्व झालें असतां कामविषयक आतुरता स्पष्टपणें आढळून येते. येथें स्त्रीबीजरूप जीवाची जी जन्मोन्मुखता ती मादीच्या ठिकाणच्या कामवासनेला उत्तेजक होत असते. असाच प्रकार मानवी स्त्रीदेहांतही घडत असतो. ह्या एकंदर विवेचनावरून इतकें स्पष्ट झालें कीं स्त्रीदेहांत जीं कांहीं स्त्रीबीज पक्व होण्याच्या मार्गांत प्रगत होत असतील त्यांच्या अव्यक्त मनोधर्मांचे स्पंद व स्त्रीचे मनोधर्म ह्यांचा देवाण-घेवाणरूप कांहींतरी संबंध अवश्यमेव होत असला पाहिजे. अशीच कांहींशी स्थिति पुरुषदेहांतही घडून येत असते. दोहोंत फरक एवढाच कीं स्त्रीदेहांत जन्मतःच जसा वरील ७०,००० बीजांचा सांठा असतो तसा पुरुषाच्या शरीरांत नसतो. पुरुषाच्या शरीरांत रेतःपिंड अन्नाच्या द्वारा रस-रक्त-मांस-मेद-अस्थि-मज्जा-शुक्र ह्या क्रमानें परिणत होत असतात व ही निर्मिति अनुकूल परिस्थितींत पुरुषाच्या अगदीं म्हातारपणापर्यंतही टिकूं शकते. अशा तऱ्हेनें पुरुषाच्या शरीरांत अनंत पुंबीजें तयार होत असतात. वर सांगितलेंच आहे कीं एक वेळच्या रेतोत्सर्गांत वीस कोटि रेतःपिंड इतक्या परिपक्वावस्थेंत आलेले असतात

कीं त्यांतील कोणालाही स्त्रीबीजाशीं संलग्न होण्याची संधि मिळाली तर हस्त-पादादि अवयवांनीं परिपूर्ण अशा मानवापिंडांत त्याची परिणति होणें शक्य असतें. म्हणजे तरुणपणांत कोणत्याही वेळीं पुरुषाच्या शरीरांत जन्मोन्मुख अवस्थेंत असलेले कर्मांतकमी वीस कोटि जीव जन्माची वाट पाहत असतात. ह्या सर्व जीवपिंडांत आनुवंशिक मनोधर्म नांदत असतात ही गोष्ट अर्वाचीन शास्त्रानें सिद्ध केल्याचा उल्लेख वर आलाच आहे.

ब्रह्मचर्य पाळावयाचें म्हणजे काय हें वरील विवेचनावरून आतां अधिक स्पष्ट होईल. ब्रह्मचर्य हा शब्द ब्रह्म आणि चर्य ह्या दोन पदांपासून झालेला आहे. ब्रह्म ह्या शब्दानें कांहीं विशेष अवस्था सुचविली जाते. ह्या ब्रह्म अवस्थेंत राहून जी दैनंदिन चर्या म्हणजे आचरण तें ब्रह्मचर्य होय. तेव्हां ही ब्रह्मरूप अवस्था म्हणजे काय, तें पाहूं. ब्रह्म हा शब्द बृंह् म्हणजे वाढणें, विशाल होणें ह्या धातूपासून झालेला आहे. तेव्हां ब्रह्म म्हणजे स्थावरजंगमादि सर्व सृष्टीला अंतर्बाह्य व्यापून राहिलेलें असें तत्त्व होय. स्थावरजंगमात्मक सृष्टींत हें ब्रह्मतत्त्व प्रज्ञानरूपानें नांदत असतें असें 'प्रज्ञानं ब्रह्म' ह्या महावाक्यांत सांगितलेलें आहे. अशा प्रकारें हें ब्रह्मतत्त्व सर्व विश्वांत व्यापून असल्यामुळें हें सर्व विश्व म्हणजे ब्रह्मच होय असें "ब्रह्मैवेदं विश्वमिदं वरिष्ठम्" ह्या श्रुतीनें सांगितलें आहे.

ह्या वर्णनावरून हें स्पष्ट होतें कीं ब्रह्म ही वस्तु तदंतर्गत पदार्थांना व्यापून असते म्हणजे ते पदार्थ आणि ब्रह्म हीं एकरूपच झालेलीं असतात. ब्रह्माचें हें विशेषत्व लक्षांत घेतलें म्हणजे ब्रह्मचर्य ह्या शब्दांतील दोन्ही पदांचें स्वारस्य लक्षांत येतें. वर सांगितलेंच आहे कीं स्त्रीदेहांत हजारों स्त्रीबीजें नांदत असतात आणि पुरुषदेहांत तर कोणत्याही वेळीं वीस कोटि तरी पुंबीजें पूर्ण परिपक्वावस्थेंत आलेलीं अशीं नांदत असतात आणि हीं बीजें आपापल्या जनकदेहाशीं पूर्णतया एकरूप अशा अवस्थेमध्यें असतात. येथें त्या जनकदेहांतील मनोधर्म आणि स्त्रीपुंबीजांचे मनोधर्म हेही जणूं एकरूपानेंच नांदत असतात व त्यांचें परस्परांशीं अंगांगींभाव ह्या नात्यानें आघातप्रत्याघात होत असतात. ब्रह्माचें वरील व्यापक स्वरूप लक्षांत घेतलें म्हणजे हजारों स्त्रीबीजांशीं आणि कोट्यवधि पुंबीजांशीं जेव्हां पिंडतः आणि मनोधर्मतः एकरूपतेस स्त्रीदेह किंवा पुरुषदेह आलेला असतो तेव्हां त्या अवस्थेस त्या त्या देहाची ब्रह्मावस्था असें म्हणणें योग्य ठरतें. म्हणून ब्रह्म जसें सर्वांस व्यापून असतें त्याप्रमाणें आपल्या शरीरांतील हजारों व कोट्यवधि जन्मोन्मुख जीवांना तो स्त्रीदेह किंवा पुरुषदेह व्यापून असणें व त्यांशीं तो एकरूपावस्थेंत असणें ही त्या स्त्रीदेहाची किंवा पुरुषदेहाची ब्रह्मावस्था होय. म्हणून अशा ब्रह्मावस्थेंत स्त्रीपुरुष जेव्हां राहात असतात आणि आपापले दैनंदिन व्यापार करीत असतात तेव्हां त्याला ब्रह्मचर्य असें नांव देण्यांत येतें.

वरील विवेचनावरून हें लक्षांत येईल कीं कोणतीही स्त्री अगर पुरुष आपल्या शरीरांतर्गत बीजापिंडाशीं जावत्कालपर्यंत एकरूपतेनें राहत असतील तावत्काल-पर्यंत ती शारीरिक ब्राह्मी स्थिति होय. अर्थात् ही ब्राह्मी स्थिति सापेक्ष होय हें उघडच आहे. ही ब्राह्मी स्थिति जेव्हां मोडते तेव्हां ब्रह्मचर्यव्रताचा विघात होत असतो. ही ब्राह्मी स्थिति दोन कारणांनीं मोडत असते. त्यांतील एक कारण नैसर्गिक असून दुसरें मनुष्यकृत आहे. नैसर्गिक कारण सर्वस्वी टाळतां येणें शक्य नसतें. पण त्यावरही मनुष्यप्रयत्नांनीं बरेंचसें नियंत्रण घालतां येतें आणि असें नियंत्रण घालण्याचा वाढता अभ्यास करणें हें ब्रह्मचर्यव्रतपरिपालनाचें एक अंग होय. दुसरें जें मनुष्यकृत कारण म्हणून म्हटलें तें टाळणें हें बव्हंशी मनुष्यप्रयत्नाच्या स्वाधीन आहे. तें न टाळलें तर ब्रह्मचर्यव्रताचा भंग होत असल्यानें तें टाळण्याविषयीं सतत प्रयत्न करणे अवश्य असतें. आतां ह्या दोन्ही कारणांचा विचार करूं.

क्षुधा ही जशी पिंडरक्षणार्थ निसर्गानें ठेवलेली एक प्रेरणा आहे तशी काम ही वंशरक्षणार्थ निसर्गानें ठेवलेली प्रेरणा होय. ह्या प्रेरणेमुळेंच जीवकोटीचे पिढ्यानु-पिढ्या सातत्य टिकत असतें. पशूंच्या ठिकाणीं असलेल्या कामप्रेरणेनें मातापित-रांशीं तुल्यगुणांनीं युक्त असा नवा पशुदेह निर्माण झाला म्हणजे त्यांच्यांतील ही कामवासना निसर्गतः कृतकार्य होत असते. मनुष्याच्या ठिकाणीं मातापितरांपेक्षां अधिक गुणी प्रजा निपजणें ह्याला प्रजनन असें म्हटलें आहे. ह्या प्रजनन-कार्यांतूनच श्रेष्ठ, श्रेष्ठतर, श्रेष्ठतम प्रजा निर्माण होऊन त्यांच्या द्वारा धर्म, संस्कृति, इत्यादि भाव समाजांत निर्माण होतात व तो समाज दैवी संपत्तीनें समलंकृत होत असतो. ह्यामुळें सुसंस्कृत मानवांतही कामप्रेरणा विशिष्ट कार्य करणारी ठरते. म्हणून ह्या प्रजननाच्या कार्यासाठीं गृहस्थाश्रमी स्त्रीपुरुषांच्या ठिकाणीं असलेली कामवासना ह्या कार्यापुरतीच राहील तर ती दोषावह नव्हे. ह्याबद्दलचा सविस्तर विचार ब्रह्मचर्य ह्या यमाचा विचार करतांना झालेला आहेच. हा अपवाद सोडला तरी ब्रह्मचर्यव्रताचा अल्पसा भंग निसर्गतः होत असतो तो पुढीलप्रमाणें होय. वर सांगितलेंच आहे कीं पुरुषाच्या देहांत कोट्यवधि पुंबीजें जन्मोन्मुख अवस्थेंत आलेलीं असतात. ह्या जन्मोन्मुखतेचा स्वाभाविक परिणाम अहेतुपूर्वक रेतस्खलन होण्यांत होऊं शकतो. असे रेतस्खलन झाल्यास इतक्या रेतःपिंडांचा व्यर्थ नाश होत असल्यामुळें ह्यांत ब्रह्मचर्य-व्रताचा स्वाभाविक कारणानें पण भंग होत असतो. ब्रह्मचर्यव्रताच्या दृष्टीनें अशा अहेतुपूर्वक रेतस्खलनानेंही एक प्रकारें भ्रूणहत्याच घडत असते. अशा भ्रूणहत्येची निष्कृति स्नान, आचमन, प्राणायाम, गायत्री मंत्राचा जप, अघ-मर्षणसूक्त किंवा त्रिसुपर्णसूक्त, इत्यादि सूक्तांचा जप इत्यादींनीं केली म्हणजे, रेतस्खलनामुळें उत्पन्न होणारा मानसिक दोष नाहींसा होतो.

ब्रह्मचर्यव्रतविघाताचें मनुष्यकृत म्हटलेलें दुसरें कारण वरच्या विवेचनांत सूचित झालेंच आहे. तें म्हणजे प्रजननार्थ नव्हे तर कामोपभोगार्थ ह्या विषयाचें सेवन केल्यामुळें अथवा मनांत कामविपयक विचार येऊं दिल्यामुळें होणारा व्रतभंग होय. योगाभ्यासाची ज्याला गोडी लागली आहे तो विषयोपभोगार्थ कामसेवन करणें किंवा कामविषयक विचार करणें ह्यांतून निवृत्त होत असतोच. कारण जितकें ब्रह्मचर्य पाळावें तितका योगाभ्यासाविषयींचा उत्साह वाढत जातो हें दृष्ट फल त्याच्या अनुभवास येत असतें. योगाभ्यासापासून मिळणारा आनंद त्याच्या प्रतीतीस येत असल्यामुळें तो आपल्या कामप्रवृत्तीस आळा घालण्यास सहजच प्रवृत्त होत असतो.

"चंद्रे महाल्हादिनि दीप्यमाने चित्रेंदुमालोकयितुं क इच्छेत्" ह्या श्रीशंकराचार्यांच्या वचनाप्रमाणें आल्हाद देणारा चंद्रमा आकाशांत उगवला असतांना चित्रांतला चंद्र पाहाण्याकडे प्रवृत्ति होण्याचें कारणच नसतें. त्याप्रमाणेंच योगानंदापुढें प्राकृत विपयानंद क्षुद्र असल्याचा प्रत्यक्ष अनुभवच साधकास येत असल्यामुळें साधक सहजच ब्रह्मचर्यानुष्ठानाकडे अधिकाधिक आकृष्ट होत असतो ह्यांत नवल नाहीं.

पण ह्या अवस्थेंत साधकाला एका बाबतींत विशेष खबरदारी घेणें अवश्य असतें. ती अशी कीं त्यानें प्रत्यक्ष हा विषय जरी स्वाधीन ठेवला असला तरी त्याचें मनही ह्या विचारापासून पूर्ण अलिप्त ठेविलें नाहीं तर शारीरिक ब्रह्मचर्यपालनाचा फारसा उपयोग होणार नाहीं. कारण गीतेंत म्हटलेंच आहे कीं

कर्मेंद्रियाणि संयम्य य आस्ते मनसा स्मरन् ।
इंद्रियार्थान् विमूढात्मा मिथ्याचारः स उच्यते ॥

ह्यासाठीं कामविषयक कल्पनाही मनांत येणार नाहींत इकडे त्यानें अधिक लक्ष द्यावयास पाहिजे. ह्या दृष्टीनें उन्मादक वाङ्मय न वाचणें, कामी जनांची संगति टाळणें, कामोद्दीपक गाणीं न ऐकणें, शृंगारप्रचुर चलच्चित्रपट न पाहाणें, कामवासना जागृत करणारें अन्न सेवन न करणें, इत्यादि गोष्टी त्यानें निग्रहानें पाळल्या पाहिजेत. ह्या गोष्टी तो जर न पाळील तर त्याच्या मनांत कामविषयक विचार उत्पन्न झाल्याशिवाय राहणार नाहींत. मनांत कामविषयक विचार उत्पन्न होणें ही गोष्ट रेतःपिंडांची जन्मोन्मुखता जागृत होऊन त्यांचा उत्सेक होण्याला अनुकूल अशी घडत असते. म्हणून नुसत्या शरीरानें ब्रह्मचर्य पाळून भागत नाहीं तर मनांतही कामविपयक विचार उत्पन्न होतां कामा नयेत अशी स्थिति साधकानें निर्माण करावयास पाहिजे. दीर्घकाळ निष्ठेनें केलेल्या प्रयत्नानें अशी स्थिति निर्माण झाली म्हणजे ह्या सूत्रांत सांगितलेली ब्रह्मचर्यप्रतिष्ठा सिद्ध झाली असें म्हणतां येईल. अशा तऱ्हेनें ब्रह्मचर्यप्रतिष्ठा सिद्ध झाली असतां वीर्यलाभ कसा होतो हें आतां पाहूं.

शुक्रधातूचें मनःशक्तींत होणारें जें रूपांतर तें वीर्य होय. अमुक हें माझें ध्येय आहे आणि त्या ध्येयसिद्धीकरितां वाटेल त्या गोष्टीचा त्याग करून अविरत उद्योगानें मी हें ध्येय प्राप्त करून घेणारच्च असा जो दुर्दमनीय उत्साह त्याला योगशास्त्रांत वीर्य असें म्हटलें आहे. समाधिपादाच्या २० व्या सूत्रांत असंप्रज्ञात समाधीच्या पूर्वतयारींत जें वीर्य हें साधन सांगितलें आहे त्याचें स्वरूप वरील प्रकारचेंच होय. शुक्रधातूचें जितकें अधिक रक्षण होईल त्या प्रमाणांत त्याची परिणति वरील प्रकारच्या उत्साहांत होत असते. ह्यामुळें ब्रह्मचर्याचा मुख्य कटाक्ष स्त्रीसेवन न करण्यावर नसून शुक्रधातूचें रक्षण करून वीर्य वाढविण्यावर आहे. कामवासनेनें प्रेरित होऊन स्त्रीसेवन केल्यास जो शुक्रनाश व तन्मूलक वीर्यनाश होतो तो योगाला अंतराय होत असतो. ह्या दोहोंचा हा अन्योन्य संबंध स्पष्ट होण्याकरितां थोडा अधिक विचार करूं.

(१) अष्टांगहृदय उत्तरस्थान अध्याय २४ मध्यें ब्रह्मचर्याचें असें वर्णन केलें आहे—

धर्म्यं यशस्यमायुष्यं लोकद्वयरसायनम् ।
अनुमोदामहे ब्रह्मचर्यमेकान्तनिर्मलम् ॥

ह्या वचनांत ब्रह्मचर्याची महति वाग्भटाचार्यांनीं उत्कृष्टपणें वर्णिली आहे. येथें विशेष गोष्ट अशी कीं ह्या अध्यायांत वाजीकरणाचे उपाय सांगितलेले आहेत आणि ते सांगत असतांना ब्रह्मचर्याच्या श्रेष्ठतेची प्रांजल कबुली वाग्भटाचार्यांनीं येथें दिली आहे. ब्रह्मचर्याला धर्म्य, यशस्य, आयुष्य, लोकद्वय-रसायन आणि एकान्तनिर्मल अशीं पांच विशेषणें दिलेलीं आहेत. ह्यांतील धर्म्य हें विशेषण कांहीं आधुनिकांना कदाचित् रुचणारें नसलें आणि म्हणून ब्रह्मचर्याचें परलोकरसायनत्व जरी त्यांनीं दुर्लक्षित केलें तरी बाकीच्या विशेषणांचा विचार त्यांनीं अवश्य करावयास पाहिजे. त्यांना जर यश पाहिजे असेल, दीर्घायुषी होण्याची जर त्यांना इच्छा असेल, इहलोकीं रसायनापासून जें उत्कृष्ट आरोग्य मिळतें त्याचा लाभ रसायन न घेतांही व्हावा अशी जर त्यांना इच्छा असेल, तर एकान्तनिर्मल अशा ब्रह्मचर्याचा आश्रय त्यांनीं करावा असें आयुर्वेदज्ञ वाग्भटाचार्य ह्यांनीं निक्षून सांगितलें आहे.

(२) चरकसंहितेंतही शुक्राचें असेंच महत्त्व वर्णिलें आहे. निदानस्थानांत शुक्राचें रक्षण कां करावें ह्याबद्दल येणेंप्रमाणें सांगितलें आहे—

आहारस्य परं धाम शुक्रं तद्रक्ष्यमात्मनः ।
क्षयो ह्यस्य बहून् रोगान् मरणे वा नियच्छति ॥

"शुक्र हें आहाराचें परं धाम म्हणजे अत्यंत सारभूत सत्त्व होय. म्हणून प्रत्येकानें आपल्या शुक्राचें रक्षण करावें. ह्याचा क्षय झाला असतांना अनेक रोग होतात इतकेंच नव्हे तर प्रसंगीं मरणसुद्धा येऊं शकतें."

(३) सुश्रुतांत शुक्राचें वर्णन येणेंप्रमाणें केलें आहे.

यथा पयसि सर्पिस्तु गूढश्चेक्षौ रसो यथा ।
शरीरेषु तथा शुक्रं नृणां विद्याद्भिषग्वरः ॥

" दुधांत ज्याप्रमाणें तूप किंवा उसांत ज्याप्रमाणें गोड रस सर्वत्र गूढपणानें नांदतो तसेंच शुक्र सर्व शरीरांत नांदत असतें." म्हणून सुश्रुतकारांनीं 'कृत्स्न-देहाश्रितं शुक्रम् ' असें अन्यत्र वर्णन केलें आहे. त्या त्या स्थानांतून शुक्र चलित झालें असतां तेथें रोगबीजें आपला प्रभाव गाजवूं लागतात असेंच त्यांचेंही मत आहे. व्रणरोगाची चिकित्सा चालली असतांना ते असें स्पष्ट सांगतात कीं,

" स्त्रीदर्शनादिभिः शुक्रं कदाचिच्चलितं स्रवेत् ।
अतः गम्यानामपि स्त्रीणां संदर्शनसंभाषणसंस्पर्शनानि दूरतः परिहरेत् ॥ "

व्रणरोगांत व्रण भरून येण्यासाठीं त्या जागीं अगदीं नव्या सजीव पेशी निर्माण होणें जरूर असतें. सुश्रुताचार्यांनीं वर जें वर्णन केलें आहे त्यावरून शुक्राचें रक्षण आणि नव्या सजीव पेशींचें उत्पादन ह्यांत जनकजन्यसंबंध कसा आहे हें स्पष्ट झालें आहे. ह्यावरून शुक्ररक्षणानें आरोग्य कसें राखलें जातें किंवा रोग झाले असतां ते बरे कसे होतात ही गोष्ट स्पष्ट होते.

(४) आपल्या शरीरांत कांहीं महत्त्वाच्या ग्रंथी आहेत. ह्या ग्रंथींतून कांहीं अंतः-स्राव होत असतात. ह्या स्रावांमुळें शरीरांतील घडामोडी (Metabolism) चा समतोलपणा राहून आरोग्य राखिलें जातें. Handbook of Physiology & Biochemistry by Dr. McDowall (1948 Edn.) ह्यामध्यें ह्या ग्रंथीं-विषयीं असा उल्लेख आहे —" The Endocrine organs form important chemical substances for the control of the body; but it must be understood that they themselves are controlled by the nervous system. As yet, however, we know very little of the way in which the secretions of the ductless glands are brought into relationship with the requirements of the animal." ह्या ग्रंथींच्या स्रावांचा शरीराशीं कसा संबंध येतो हें जरी पाश्चात्य शास्त्रज्ञांस अद्यापि कळलें नसलें तरी " They are controlled by the nervous system " हे त्यांना कळलें आहे. कामवासनेमुळें nervous system चा क्षोभ होतो ही गोष्ट सर्वमान्य आहे. ह्या क्षोभाचा परिणाम त्या ग्रंथींवर होऊन त्यांचे स्राव विकृत होत असतात ही गोष्ट अनुमानानें सहजच्च ताडतां येते.

(५) ह्याच ग्रंथकारानें रेतःपिंडांची जीवनयात्रा ज्या द्रवांत चाललेली असते तो द्रव कसला असतो तें येणेंप्रमाणें सांगितलें आहे – " The semen is a richly albuminous fluid in which are suspended the spermatozoa (रेतःपिंड) ". ह्यावरून अर्वाचीन शास्त्रानें हें सिद्ध आहे कीं शुक्रधातूमध्यें albumen विपुल प्रमाणांत असतें. ह्यावरून वीर्यनाश म्हणजे शरीरांतील albumen चा नाश होय हें उघडच होय. शरीरांतून albumen

नाहींसा होऊं लागला म्हणजे निरनिराळे रोग डोक वर काढूं लागतात ही गोष्ट तज्ज्ञांना माहीत आहेच. ह्यावरून वीर्यरक्षणाचें महत्त्व किती आहे हें ध्यानांत येईल.

(६) ऐतरेयोपनिषदांत रेताचें वर्णन येणेंप्रमाणें केलें आहे. " यदेतद्रेतस्तदेतत्सर्वेभ्योऽङ्गेभ्यस्तेजःसंभूतम् " ' जें हें रेत तें म्हणजे शरीरांतील सर्व अंगांपासून निर्माण झालेलें तेजच होय.' रेत म्हणजे सर्व अंगांतील साक्षात् तेजच असल्यामुळें रेताचा निर्गम म्हणजे शरीरांतील तेजाचाच निर्गम होय. शरीरांतील तेज नाहींसें झाल्यामुळें रोगबीजांनीं तेथें आपला अंमल चालविणें ह्यांत अस्वाभाविक कांहीं नाहीं.

(७) वीर्याचें हें महत्त्व वेदान्तशास्त्रज्ञांनाही पूर्णपणें मान्य आहे. वीर्यासंबंधीं शंकरानंद येणेंप्रमाणें लिहितात —

अस्यावस्थानतो पुंसामोजो नामाष्टमी दशा ।
भवत्ययं यया जंतुस्तेजस्वी सन् हि जीवति ॥
अस्य संस्थापने नृणां जरा वैरूप्यकारिणी ।
मृत्युश्च न भवेच्छीघ्रं बलं चेह न नश्यति ॥
अस्य बंधनतो योगाः खेचरत्वं व्रजन्ति हि ।
ऐश्वर्यं चाष्टधा नृणामणिमादिकमेव हि ॥

शुक्र हा सातवा धातु होय. त्याचें रक्षण झाल्यानें ओज हें त्याच्यापुढचें सारभूत तत्त्व शरीरांत निर्माण होत असतें. चरकामध्यें ह्या ओजाविषयींच्या ' हृदि तिष्ठति यच्छुभ्रं रक्तमीषत्सपीतकं तत्परस्यौजसः स्थानम् ' ह्या वचनांत ओजाचें स्थान हृदय असें सांगितलें आहे. ह्याचें स्थान मुख्यतः हृदय असलें तरी तें ओज सर्व शरीरांतही व्यापून असल्यामुळें अष्टांगहृदयांत ' हृदयस्थमपि व्यापि ' असे त्याचें वर्णन केलें आहे. शुक्ररक्षणामुळें ह्या ओजाचा संचय सर्व शरीरभर होऊन तें शरीर निरोगी व तेजस्वी असें राहतें. शुक्रव्ययी मनुष्य लठ्ठ असला तरी निस्तेज दिसतो आणि शुक्ररक्षण करणारा तपस्वी कृश असला तरी तेजस्वी दिसतो ह्याचें हेंच कारण होय. ह्या ओजाचें रक्षण केलें असतां तो मनुष्य तेजस्वी राहतो, म्हातारपणाच्या रोगांपासून त्याला पीडा होत नाहीं, अगदीं म्हातारपणापर्यंत त्याच्या सर्व इंद्रियांचें बल कायम राहतें, त्याला अपमृत्यु येत नाहीं, फार काय आकाशांत संचार करणें किंवा अणिमादिक अष्टसिद्धि प्रादुर्भूत होणें हीं सामर्थ्येंही त्याच्या ठिकाणीं प्रकट होतात. ह्या वर्णनावरून वेदान्तशास्त्रज्ञ वीर्यरक्षणाला केवढें महत्त्व देतात हें दिसून येतें.

(८) शुक्राच्या ह्या उत्कर्षामुळें उपनिषदांतून तर अमृतस्वरूप ब्रह्माला शुक्र असाच शब्द योजिला आहे. " तदेव शुक्रं तद् ब्रह्म तदेवामृतमुच्यते " " तं विद्याच्छुक्रममृतं " इत्यादि श्रुति ब्रह्माला शुक्र हें नांव देऊन शुक्राचें सर्वोत्कृष्टत्वच जणूं कंठरवानें सांगत आहेत.

(९) वीर्यरक्षण हें कसें हितकर आहे हें वरीलप्रमाणें सांगून वीर्यनाशामुळें कशी हानि होते हें शंकरानंद येणेंप्रमाणें सांगतात —

अतीसारो यथान्नणां सर्व तेजोपहारकः ।
रेतस्ते निर्गमस्तद्वत् बलवीर्यापहारकः ॥
यथेक्षुदंडो निःसारः पीडितस्तद्वयेव हि ।
पुमान्भवति निःसारो रेतसो हि विनिर्गमात् ॥

(१०) शुक्राचें हें महत्त्व पाश्चात्य शास्त्रज्ञांनाही बरेंचसें पटूं लागलें आहे. त्यांच्याकडे पद्धतशीर रीतीनें ब्रह्मचर्य पाळलें असतां शुक्ररक्षण झाल्याचा परिणाम म्हणून ओज किंवा तेज कसें निर्माण होतें ह्याचा प्रयोगसिद्ध अनुभव घेण्याचा काळ जरी कांहींसा अद्यापि दूर असला तरी शरीरांत शुक्र उत्पन्न होऊंच न दिलें तर परिणाम काय होतात ह्याचा प्रायोगिक अभ्यास पुष्कळच झालेला आहे. ह्यावरून इतकें सिद्ध झालेलें आहे कीं शरीरांतील शुक्रोत्पादक ग्रंथी काढून टाकल्या किंवा निकामी करून टाकल्या तर त्या नराच्या ठिकाणीं पौरुषदर्शक शारीरिक अवयवांची वाढ तर होत नाहींच पण पौरुषमूलक आवेश, धाडसी वृत्ति, पराक्रम, युयुत्सा, इत्यादि गुणांचाही ऱ्हास झालेला दृष्टीस पडतो. बैलाच्या अंगची तडफ नाहींशी होऊन तो मवाळपणानें काबाडकष्ट करणारा उपयुक्त प्राणी व्हावा ह्या हेतूनें शेतकरी लोक बैल 'बडवीत' असतात. हें बडविणें म्हणजे त्याच्या वीर्योत्पादक वृषणग्रंथि काढून टाकणें किंवा निकामी करणें होय. त्यामुळें त्या बैलाच्या अंगांत शुक्र उत्पन्न होईनासें होतें. बडाविण्याच्या पूर्वी त्या बैलाच्या अंगीं जें पौरुष व जो पराक्रम असतो त्याचा अभाव बडविल्यानंतर दिसून येतो. अशा तऱ्हेचा प्रयोग पाश्चिमात्य शास्त्रज्ञांनीं हरणें, डुकरें, शेळ्यामेंढ्या वगैरे अनेक प्राण्यांवर करून असें सिद्ध केलें आहे कीं ते प्राणी शरीरानें कितीही पुष्ट झाले तरी त्यांचे नैसर्गिक पौरुषगुण पुष्कळ अंशांनीं नष्ट होतात. शुक्रोत्पादक ग्रंथी कार्यक्षम राहिल्या आणि त्यांतून शुक्राची उत्पत्ति होत राहिली आणि जर त्याचा विनियोग योग्य कार्याकडे आणि योग्य प्रमाणांत न होतां अपव्यय होत राहिला तरीही वरीलसारखेच अनिष्ट परिणाम घडून येत असतात.

(११) ब्रह्मचर्याचें शास्त्रीय दृष्ट्या विवेचन करणारे लेखक पाश्चात्य राष्ट्रांतही निर्माण होऊं लागले आहेत. शिकागो येथील The Open Court ह्या नियतकालिकांत वुइल्यम् लॉफ्टस् हेअर ह्या लेखकांनीं ' जनरेशन अँड रीजनरेशन ' ह्या शीर्षकाखालीं एक उत्कृष्ट शास्त्रीय लेख लिहिला आहे. (हा लेख म. गांधींच्या ' सेल्फ रिस्ट्रेंट् व्हर्सस् सेल्फ् इंडल्जन्स् ' ह्या पुस्तकांत समग्र दिलेला आहे तो जिज्ञासूंनीं अवश्य पहावा.) ह्या लेखांत हठयोग, पातञ्जलयोग आणि ब्रह्मचर्य ह्यांविषयीं हा ग्रंथकार म्हणतो : ' It is probably known to those who are familiar with Indian social and religious life

that asceticism was and is still practised by the Hindoos. It had two aims, one to maintain and increase the powers of the body and the other to transcend the normal powers of the mind. Traditionally one is known as Hathayoga and is carried to extraordinary degrees of attainment, making bodily perfection an end in itself. The other known as Rajayoga is directed rather towards intellectual & mystical development. Yet the two systems have in common an essential physical ethic to which I now call attention. This is set forth in the classical sutrâs of Patanjali & in many later works derived from this Master–Psychologist of Ancient India.....
.....It is astonishing that the many babblers on the yoga systems either do not know or refrain from saying that the forth abstention (यम) is ' abstinence from incontinence ' (पाद २, सूत्र ३०) and that ' continence is the control of the hidden organ of generation ' ".

हा उत्कृष्ट निबंध वाचकांस उपलब्ध होण्याजोगा असल्यानें त्याचा सारांशही येथें देण्याची आवश्यकता नाहीं. वाचकांस इशारा एवढाच द्यावयाचा कीं योगविद्या हें आपलें पैतृक धन आहे. पण आपण ब्रह्मचर्यादि यमांचें पालन करून हें शास्त्र आपल्याकडे जिवंत ठेविलें नाहीं तर हळुहळू तेंही पाश्चात्यांच्या हातीं जाईल आणि त्यांच्याकडून ह्याचे पाठ घेण्याचा दुर्धर प्रसंग आपल्यावर ओढवेल.

(१२) हठयोगप्रदीपिकेंत वीर्यरक्षणाची महति अशाच प्रकारें गायिली आहे. शुक्ररक्षणाविषयीं त्या ग्रंथांत असें म्हटलें आहे :

एवं संरक्षयेत् बिंदुं मृत्युं जयति योगवित् ।
मरणं बिंदुपातेन जीवनं बिंदुधारणात् ॥
सुगंधो योगिनो देहे जायते बिंदु धारणात् ।
यावद्बिंदुः स्थिरो देहे तावत्कालभयं कुतः ॥
चित्तायत्तं नृणां शुक्रं शुक्रायत्तं च जीवितम् ।
तस्माच्छुक्रं मनश्चैव रक्षणीयं प्रयत्नतः ॥

इतका मौल्यवान् असलेला शुक्रधातु चित्तायत्त आहे हें साधकानें लक्षांत ठेवावें. शरीरावर निर्बंध ठेवून ब्रह्मचर्य पाळणें हा गौणपक्ष होय. आपल्या मनांत कामविकार उत्पन्नच होणार नाहींत अशी आपल्या जीवनाची आंखणी करणें हाच ब्रह्मचर्यरक्षणाचा मुख्य उपाय होय. इतक्याही उपर कोट्यवधि जीवांच्या जन्मोन्मुखतेच्या धडपडीमुळें मनांत कामविषयक विचार आल्यास प्रतिपक्ष-भावन हा शास्त्रीय उपाय आणि अन्य चांगल्या व्यापारांत लक्ष गुंतविणें हा लौकिक उपाय ह्या दोन उपायांनीं ब्रह्मचर्याचें लक्षण साधकांनीं करावें.

शास्त्रीय उपपत्तीच्या दृष्टीनें ब्रह्मचर्याचें वरील सर्व वर्णन झालें. आतां अशा तऱ्हेचा अनुभव ज्यांस आला, अशांचीं उदाहरणें पाहावयाचीं झालीं तर तीं कितीतरीं सांपडतील. केवळ दिग्दर्शन म्हणून भीष्म, हनुमान, वगैरेसारखीं पौराणिक काळांतील उदाहरणें न घेतां अगदीं अलीकडच्या ऐतिहासिक काळांतील चारदोन उदाहरणेंदेखील ह्याला पुरेशीं होतील. आसेतुहिमाचल प्रवास करून सर्व वाद्यांना जिंकून, भरतखंडाच्या चारी कोपऱ्यांना मठ स्थापून, भरतखंडामध्यें धर्मसंस्थापना करणारे श्रीमच्छंकराचार्य हे ब्रह्मचारीच होते. मराठी भाषा अगदीं बाल्यावस्थेंत असतांनाही मराठी भाषेला निरंतर ललामभूत होणारा ज्ञानेश्वरीसारखा अत्युत्कृष्ट ग्रंथ वयाच्या १९ व्या वर्षी लिहिणारे ज्ञानेश्वर हेही ब्रह्मचारीच होते. महाराष्ट्रांत हनुमंताची व रामाची उपासना प्रचलित करून महाराष्ट्राला दिव्य तेज प्राप्त करून देणारे श्रीसमर्थ व त्यांचे हजारों शिष्यही ब्रह्मचारीच होते. पण इतकीं मागचीं उदाहरणें कशाला पाहिजेत ? आपल्या डोळ्यांपुढेंच ब्रह्मचर्य पाळल्यामुळें महान् पराक्रमी झालेलीं माणसें आहेत. ब्रह्मचर्याचें महत्त्व पटल्यावरोबर कामप्रवृत्तीला संपूर्णपणें आळा घालून ब्रह्मचर्य पाळणारे म. गांधी अगदीं आपल्या डोळ्यांपुढें आहेत.

ब्रह्मचर्य पाळूं लागल्यानंतर त्यांच्या कर्तृत्वांत केवढी मोठी वाढ झाली ह्याचें त्यांनींच स्वमुखानें वर्णन केलें आहे व तें आपणां सर्वांना माहीत आहेच. ज्या संघटनेला जगाच्या इतिहासांत तोड नाहीं अशी राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघाची संघटना ज्यांच्या प्रतिभेंतून निघाली व ती ज्यांनीं नांवारूपाला आणली ते डॉ. हेंडगेवार ब्रह्मचारीच होते आणि ही संघटना नामशेष करण्यासाठीं विरोधी शक्ति एकवटल्या असूनही ती हिंदुस्थानच्या कोनाकोपऱ्यांत नेऊन पोचविणारे माननीय सरसंघचालक गोळवलकर गुरुजी व त्यांचे बहुतेक सर्व प्रचारकही ब्रह्मचारीच आहेत ! प्रस्तुत लेखकालाही ह्याबाबत जो अल्प अनुभव आला त्यावरून तो असें ठामपणें सांगूं शकतो कीं कोणाही व्यक्तीनें ब्रह्मचर्यव्रतपालनाचा अनुभव घेऊन आपली उत्साहशक्ति व कर्तृत्वशक्ति वाढते किंवा नाहीं तें समक्षच पहावें. वर्ष सहा महिन्यांत त्याला असें आढळून येईल कीं शरीरांतर्गत कारणांनीं जे रोग होतात ते न होण्याला किंवा झाले असतां ते सुखानें बरे होण्याला आणि विशेषतः मनाचें सामर्थ्य वाढण्याला मनुष्याच्या पूर्णपणें स्वाधीन असलेलें एखादें दिव्य औषध असेल तर तें 'ब्रह्मचर्यव्रतपालन' हेंच होय. मात्र हें ब्रह्मचर्य नुसत्या शरीराचें नसून मनाचेंही असावयास पाहिजे.

तात्पर्य प्राचीन भारतीय ऋषि सांगतात कीं 'सत्येन लभ्यस्तपसा ह्येष आत्मा सम्यग्ज्ञानेन ब्रह्मचर्येन नित्यम्' तसेंच ह्या बाबतींत 'आधीं केलें मग सांगितलें' ह्या कोटींत पडणारे महात्माजी राष्ट्रोत्कर्षेच्छु भारतीय तरुणांस असें निक्षून सांगत आहेत कीं " Let the Indian youth treasure in their hearts the quotation ' The Future Is For the Nations Who Are Chaste ! "

आणि माझीही वाचकांस अगदीं मनःपूर्वक अशी विनंति आहे कीं त्यांनीं ह्या ग्रंथांत वाचलेल्या इतर सर्व सूत्रांचें विस्मरण त्यांस झालें तरी एक वेळ चालेल पण 'ब्रह्मचर्यप्रतिष्ठायां वीर्यलाभः' ह्या एका सूत्राचें विस्मरण मात्र त्यांनीं केव्हांही होऊं देऊं नये !

(**टीप :** अलीकडे संततिनियमनार्थ औषधें, उपकरणें किंवा शस्त्रक्रिया ह्यांचा आश्रय करण्याची प्रवृत्ति पुढारलेल्या समाजांत झपाट्यानें वाढत असल्याचें दृष्टीस पडतें. ही गोष्ट ब्रह्मचर्यव्रताला अनेक दृष्टींनीं विघातक आहे. ह्या प्रवृत्तीमुळें व्यक्तिशः त्या त्या व्यक्तींच्या मूलतः उसळणाऱ्या श्रेष्ठ मनोवृत्ति खचल्या जाऊन त्यांचे स्वभाव बोथट व पोचट तर बनतातच पण समाजांत श्रेष्ठगुणी प्रजेचें प्रमाण कमी होत गेल्याकारणानें तो सांस्कृतिक ऱ्हासाच्या मार्गालाही लागत आहे. ही वैयक्तिक व राष्ट्रीय हानि टाळण्यास्तव ब्रह्मचर्यव्रताचें परिपालन हाच सर्वश्रेष्ठ असा एकमेव उपाय आहे. हें ध्यानीं आणून त्याच्या पालनासाठीं सर्वांनीं पराकाष्ठेचा प्रयत्न करणें योग्य होय).

१९. स्त्रियांच्या दृष्टीनें ब्रह्मचर्याचा विचार

" A woman of race does not desire to be a ' companion ' or a ' lover ' but a ' mother ' ; and not the mother of one child, to serve as a toy and distraction, but of many ; the instinct of a strong race speaks in the pride that large families inspire, in the feeling that barrenness is the hardest curse that can befall a woman and through her the race.

— *The Hour of Decision by Oswald Spengler*

पुरुषांच्या ब्रह्मचर्याच्या दृष्टीनें मागील परिच्छेदांतील विचार झाला. स्त्रियांच्या दृष्टीनेंही ह्याचा विचार करावयास पाहिजे; कारण स्त्रीपुरुषांच्या परस्पराकर्षणांतूनच त्यांचा संयोग घडून येत असतो आणि त्या संयोगांतूनच माता-पितरांच्या सदृश असा तिसरा नवा पिंड निर्माण होत असतो. हें परस्पराकर्षण निसर्गनिर्मित कामवृत्तीमुळें निर्माण होत असतें. ह्या दृष्टीनें विचार केला म्हणजे स्त्रीच्या ठिकाणचें विषयत्व जसें पुरुषाला तसेंच पुरुषाच्या ठिकाणचें विषयत्व स्त्रीला पापाचरणांत व दुःखांत पाडण्यास कारणीभूत होत असतें हें सहजच स्पष्ट होतें. तेव्हां तात्त्विक दृष्ट्या—स्त्री पुरुषाला किंवा पुरुष स्त्रीला पापांत प्रवृत्त करीत असतो अशी वस्तुस्थिति नसून उभयतांच्या चित्तांत वसत असलेला कामच परस्परांस विषयाकर्षणामुळें पापाचरणांत प्रवृत्त करीत असतो अशी वस्तुस्थिति आहे. म्हणूनच शंकरानंदांनीं आत्मपुराणांत स्वच्छ म्हटलें आहे कीं

यद्वन्नारी दुःखकरी कामिनः पुरुषस्य हि ।
नार्या अपिच कामिन्याः पुमान्दुःखकरस्तथा ॥

ततो दुःखकरः कामो न नारी न नरोऽपि च ।
एवं विज्ञाय मतिमान्कामं शत्रुमिमं त्यजेत् ॥

तेव्हां ब्रह्मचर्यव्रतपालनानें कामरूपी शत्रु आपल्या स्वाधीन ठेवावयाचा असल्यानें स्त्रियांच्या दृष्टीनेंही ह्या व्रताचा विचार करावा लागतो. असा विचार साधन-पादांतील तिसाव्या सूत्रांत केलेला आहेच. येथें ब्रह्मचर्यव्रतपालनानें वीर्यलाभ हें फल स्त्रियांच्या बाबतींत कोणत्या प्रकारानें निष्पन्न होतें हें पाहावयाचें आहे.

हा विचार करीत असतांना वंशवृद्धीच्या कार्यांत स्त्री व पुरुष ह्यांचा संबंध कशा प्रकारचा असतो ह्या गोष्टीकडे लक्ष द्यावयास पाहिजे. ह्याबाबतींत मनुस्मृतींत असें म्हटलें आहे कीं :

' प्रजनार्थं स्त्रियः सृष्टाः संतानार्थं च मानवाः '

— मनुस्मृति ९।९६

स्त्रिया प्र-जनार्थ उत्पन्न केल्या असून पुरुष सं-तानार्थ उत्पन्न केले आहेत. प्रजन आणि संतान असे दोन भिन्न शब्द एकाच वचनांत योजून स्त्रिया प्रजनार्थ आणि पुरुष संतानार्थ अशीं त्या स्त्रीपुरुषांचीं भिन्न प्रयोजनें येथें सांगितलीं आहेत. प्रजन आणि संतान हे शब्द कोणत्या हेतुस्तव मनूंनीं योजले आहेत हें ध्यानांत न आल्यानें कुल्लूकभट्टांनीं ह्या दोन पादांचे आपल्या मनचेच अर्थ दिले आहेत. ते म्हणतात : 'गर्भग्रहणार्थं स्त्रियः सृष्टाः । गर्भाधानार्थं च मनुष्याः ।' 'गर्भ धारण करण्याकरितां स्त्रिया आणि गर्भ उत्पन्न करण्याकरितां पुरुष निर्मिले आहेत.' हे अर्थ इतके उत्तान आहेत कीं तेच जर ह्या पदांचे अर्थ असतील तर ते सांगण्याला मनूंची आवश्यकता मुळींच नव्हती. वस्तुस्थिति अशी आहे कीं मनुस्मृति हें साक्षात् मानवधर्मशास्त्रच आहे. जागतिक वाङ्मयांतील समाज-शास्त्रावरील निवडक दोन ग्रंथ घेतले तर त्यांत मनुस्मृति ह्या ग्रंथाचा समावेश केलाच पाहिजे अशा मोलाचा हा ग्रंथ आहे. इतकेंच नव्हे तर समाजशास्त्रावरील सर्वश्रेष्ठ ग्रंथ म्हणजे मनुस्मृतीच होय असें मत नित्शेसारख्या महापंडितानें दिलें आहे. तेव्हां मनुवचनांचा अर्थ करतांना हा समाजशास्त्रावरील ग्रंथ आहे, ही गोष्ट लक्षांत ठेवून तो करावा लागतो. ह्या दृष्टीनें प्रजन आणि संतान हे शब्द मनूंनीं साभिप्राय योजिले असल्याचें दिसून येतें. प्रजन हा शब्द ह्याच अध्यायांत मागें आला आहे. तेथें मनु म्हणतात :

प्रजनार्थं महाभागाः पूजार्हा गृहदीप्तयः ।
स्त्रियः श्रियश्च गेहेषु न विशेषोऽस्ति कश्चन ॥

— मनुस्मृति ९।२६

'स्त्रिया प्रजनार्थ असून ह्या कार्यामुळें त्या मोठ्या उपकारकर्त्या आहेत व म्हणूनच घराला शोभा देणाऱ्या अशा त्या आहेत; ह्यासाठीं सत्काराला त्या सर्वथा पात्र आहेत. घरांत स्त्री म्हणजे साक्षात् लक्ष्मीच होय; त्या दोघी

अगदीं तुल्यच्च आहेत.' मनूंनीं स्त्रीजातीचा इतका विलक्षण गौरव करून स्त्रिया प्रजनार्थ आहेत असें जें वारंवार सांगितलें आहे तें केवळ 'गर्भग्रहणार्थं स्त्रियः सृष्टाः' ही अगदीं सामान्य जनांनाही परिचित असलेली गोष्ट सांगण्याकरितां खास नव्हे. तेव्हां प्रजन व संतान हे शब्द योजण्यांत मनूंच्या काय अभिप्राय आहे ह्याचा विचार करावयास पाहिजे.

हा विचार करीत असतां ही गोष्ट प्रथम लक्षांत घ्यावयास पाहिजे कीं 'प्रजनार्थं स्त्री उत्पन्न झाली आहे' असें जेव्हां मनु म्हणतात तेव्हां कोणत्याही जीवकोटींतील मादीला उद्देशून स्त्री हा शब्द योजलेला नसून तो मानवी स्त्रीला उद्देशून योजलेला आहे; कारण लागलींच पुढें 'संतानार्थं च मानवाः' म्हणजे मानवपुरुष संतानार्थं उत्पन्न झाला असें म्हटलें आहे. तेव्हां पुरुष व स्त्री हीं दोघें मानवच होत हें उघडच आहे. स्त्रियांना 'महाभागाः' 'पूजार्हाः' 'गृहदीप्तयः' इत्यादि विशेषणें मनूंनीं दिलीं आहेत तींही मानवी स्त्रीला उद्देशून लाविलीं आहेत हेंही स्पष्टच आहे. तेव्हां मानवी स्त्री प्रजनार्थ आहे असें म्हणण्यांत इतर जीवकोटींतील स्त्रीपिण्ड प्रजनार्थ नसून त्या योनींतील पुरुषपिंड जसा संतानार्थ तसाच स्त्रीपिंडही संतानार्थच आहे पण मानवी स्त्रीपिंड मात्र तसा केवळ संतानार्थ नसून प्रजनार्थ आहे असा मनूंचा स्पष्ट अभिप्राय आहे. तेव्हां मानवी स्त्रीचें हें वैशिष्ट्य सांगण्याकरितां प्रजन हा शब्द येथें योजला आहे ह्यांत मुळींच संदेह नाहीं. तेव्हां प्रजन आणि संतान असे शब्द योजण्यांत मनूंचा काय अभिप्राय आहे तो पाहूं. मनुष्य व इतर जीवकोटि ह्यांचें निरीक्षण केलें तर असें दिसून येतें कीं —

आहारनिद्राभयमैथुनं च सामान्यमेतत्पशुभिर्नराणाम् ।
ज्ञानं हि तेषामधिको विशेषो ज्ञानेन हीनाः पशुभिः समानाः ॥

'आहार, निद्रा, भय, इत्यादि मनोधर्म जसे पशूंत आहेत तसेच ते माणसांतही आहेत; पण माणसाच्या ठिकाणीं ज्ञान हा विशेष आहे; तेव्हां जे ज्ञानहीन असतील ते पशुसमानच होत.' पशूंच्या व मानवांचा वंशाविस्तार पाहिला म्हणजे ही गोष्ट अधिकच स्पष्ट होते. नरमादी ह्यांच्या संयोगापासून वंशवृद्धि ज्या मानवेतर प्राण्यांत होत असते तेथें त्यांच्या कितीही पिढ्या झाल्या तरी प्रत्येक पिढी पूर्वीच्या पिढींतल्या व्यक्तीप्रमाणेंच आहारनिद्रादि सामान्य मनोधर्मांनीं युक्त अशीच निपजते. त्या त्या योनीला ज्ञानाची जी विशिष्ट मर्यादा आहे त्यापेक्षां विशेष कमी किंवा अधिक ज्ञानवत्ता पुढील पिढ्यांतून दृग्गोचर होऊं लागली असें कधीं घडत नाहीं. गाढवाच्या किंवा डुकराच्या शेकडों पिढ्या झाल्या तरी त्यांच्यांतील ज्ञानाचा विशिष्ट मर्यादेपलीकडे उत्कर्षही नाहीं किंवा अपकर्षही नाहीं. मनुष्यांचें मात्र असें नाहीं. इतर प्राण्यांप्रमाणें मानव प्राण्याचीही वंशवृद्धि होत असतेच; म्हणजे इतर प्राण्यांप्रमाणें नरमादीसंयोगापासून त्यांच्या सदृश तिसरा पिंड निर्माण होऊन संततिद्वारा वंशवृद्धीचें कार्य अखंडपणें चालू असतेंच, पण पुढील

पिढ्यांत त्यांच्यांतील ज्ञानाचा पराकाष्ठेचा उत्कर्ष तसा अपकर्षही होत असल्याचें आढळून येतें. विशिष्ट नियमांना अनुसरून मानवी स्त्रीपुरुष वंशवृद्धीचें कार्य जेव्हां करतात तेव्हां पुढील पिढ्यांतील संततींत ज्ञानाचा प्रकर्ष होत जाऊन 'भूदेव' (नित्शेच्या भाषेंत Superman) ह्या संज्ञेला पात्र असलेलीं अनेक माणसें त्या समाजांत निर्माण होतात आणि अशा माणसांचें पुढारीपण आणि नियंत्रण सर्व समाजास लाभल्यामुळें सर्व समाज दैवीसंपत्तीनें समलंकृत व सुखी होतो. ह्याच्या उलट त्या विशिष्ट नियमांना लाथाडून जेव्हां स्त्रीपुरुषांचे अनिर्बंध संबंध घडत जातात तेव्हां दर पिढींतील व्यक्तींत ज्ञानहीनता वाढत जाऊन कलुषयोनिज पुरुषांच्या ठिकाणीं आढळून येणाऱ्या 'अनार्यता, निष्ठुरता, क्रूरता, निष्क्रियात्मता' ह्या अवगुणांनीं युक्त असलेलीं माणसें त्या समाजांत बहुसंख्य निपजतात आणि त्या समाजांत विषयलंपटता, स्वार्थ, द्वेष, कलह, हिंसा, इत्यादिकांचा बुजबुजाट होऊन

यत्र त्वेते परिध्वंसाज्जायन्ते वर्णदूषकाः ॥
राष्ट्रिकैः सहतद्राष्ट्रं क्षिप्रमेव विनश्यति ॥

-- मनुस्मृति १०।६१

ह्या मनुवचनांत वर्णिल्याप्रमाणें राष्ट्रिकांसह त्या राष्ट्राचा नाश होतो. ह्या ठिकाणीं राष्ट्राचा नाश होतो म्हणजे त्यांतील माणसें नष्ट होतात असा अर्थ नसून सद्गुणी माणसांचा अस्त झाल्यामुळें त्या समाजाला राष्ट्र म्हणण्याजोगी त्याची परस्थिति राहत नाहीं आणि सांस्कृतिक दृष्ट्या तें राष्ट्र नष्ट होतें असा अर्थ होय हें उघडच आहे. म्हणजे ह्या परिस्थितींत त्या समाजांत स्त्रीपुरुषसंयोगापासून संतानोत्पत्तीचें कार्य चालूच असतें पण प्र-जनकार्य म्हणजे पुढच्या पुढच्या पिढींत सद्गुणांचा प्रकर्ष होत असलेलीं माणसें निर्माण होण्याचें कार्य बंद पडलेलें असतें. ह्या विवेचनावरून प्रजन आणि संतान ह्यांतील भेद स्पष्ट होईल. संतान म्हणजे श्वानसूकरादिकांप्रमाणें गुणनिरपेक्ष संततिक्रम होय आणि प्रजन म्हणजे पुत्रपौत्रादिपरंपरेनें सद्गुणांची वाढ होत राहिलेला संततिक्रम होय हें ह्यावरून स्पष्ट झालें. तेव्हां आता प्रजनार्थ पुरुषापेक्षां स्त्रीचें महत्त्व अधिक कसें आहे ह्याचा थोडासा विचार अगोदर करूं आणि नंतर मग स्त्रियांच्या ब्रह्मचर्याचे परिणाम व्यक्तीवर आणि समाजावर कसे इष्टफलदायी होतात ह्याचा विचार करूं.

मागील परिच्छेदांत सांगितलेंच आहे कीं स्त्रीचा जन्म होतांच तिच्या दोन्ही बीजकोशांत मिळून सुमारें सत्तर हजार अपक्व स्त्रीबीजें असतात. तिची बाह्य परिस्थिति आणि तिच्या मनांत प्रकट होणाऱ्या वासना व भावना ह्यांच्याशीं ज्या स्त्रीबीजांचें सात्म्य नसतें तीं बीजें बीजकोशांतून नष्ट होत असतात. रजोदर्शन होईपर्यंतच्या काळापर्यंत ह्यांतील अर्धींअधिक बीजें नष्ट झालेलीं असतात. रजोदर्शनाच्या काळापासून तिच्या ठिकाणीं मनोभावना आणि मनोविकार ह्यांचा विकास होऊं लागतो. एक मानवी प्राणी ह्या नात्यानें तरुणपणांत मनोविकारांची

जागृति होणें हें निसर्गानुसार अगदीं स्वाभाविकच आहे ; पण तिचा पिंड निसर्गानेंच प्रजनार्थ निर्माण केला असल्यानें प्रजनार्थ आवश्यक असलेल्या सद्भावनांचा आविष्कार तिच्या ठिकाणीं अधिक प्रमाणांत होत असतो. समान वयाच्या मुलामुलींच्या स्वभावांचें निरीक्षण केल्यास ही गोष्ट अगदीं स्पष्टपणें नजरेस येते. कन्या आणि भगिनी ह्या दोन अवस्थांत स्त्रीच्या ठिकाणचें प्रेम, त्याग, सेवा, सहिष्णुता, संयम, कर्तव्यनिष्ठा, इत्यादि सुकोमल सात्त्विक भाव हळुवारपणें वाढत असतात व ते तरुणपणांत पूर्ण विकसित होतात आणि पत्नीपदावर आरूढ होण्याच्या काळापर्यंत त्यांची वाढ पूर्णतेला जाऊन स्त्रीपिंडाची परमोच्च अवस्था दर्शविणारा जो मातृभाव त्याची सफलता सिद्ध होण्यासाठीं गृहिणीपदावर स्त्री अधिष्ठित होत असते. सूर्याचा उदय होतांच सूर्यविकासिनी कमल ज्याप्रमाणें एकदम उमलतें त्याप्रमाणें प्रजनकार्यावर भर देत असलेल्या सुसंस्कृत कुलांतील स्त्रीला पत्नीपद प्राप्त होतांच तिच्या ठिकाणचा पातिव्रत्यभाव एकदम प्रफुल्लित होऊन विकास पावूं लागतो. स्त्रीच्या ठिकाणीं प्रजनार्थ पातिव्रत्याची अत्यंत आवश्यकता असते. तसेंच पाहिलें तर प्रजनार्थ स्त्रीच्या ठिकाणीं जशी पातिव्रत्याची तशी पुरुषाच्या ठिकाणीं एकपत्नीव्रताची आवश्यकता आहेच आणि म्हणूनच मनूनींही

अन्योऽन्यस्याव्यभिचारो भवेदाभरणान्तिकः ।
एष धर्मः समासेन ज्ञेयः स्त्रीपुंसयोः परः ॥

—मनुस्मृति ९।१०१

'परस्परांचा आमरणान्तिक अव्यभिचार हा विवाहित स्त्रीपुरुषांचा श्रेष्ठ धर्म होय' असें स्वच्छ सांगितलें आहे ; तथापि उभयतांच्या मोक्षधर्माच्या दृष्टीला प्राधान्य देऊन हा उपदेश केलेला आहे. प्रजनकार्याच्या दृष्टीनें विचार केला तर पुरुषाच्या ठिकाणच्या एकपत्नीव्रतापेक्षां स्त्रीच्या ठिकाणच्या आमरणांत अव्यभिचाराची म्हणजेच पातिव्रत्यधर्माची फारच अधिक आवश्यकता असते. पुरुष एकपत्नीव्रत न पाळणारा पण स्त्री पातिव्रत्यधर्म उत्कृष्टपणें पाळणारी अशा दांपत्याची संतति, पुरुष एकपत्नीव्रती पण स्त्री मात्र पातिव्रत्यधर्माला सर्वथा पराङ्मुख असलेली अशा दांपत्याच्या संततीपेक्षां कितीतरी श्रेष्ठगुणी निपजते ही वस्तुस्थिति आपल्याला समाजांत दृष्टीस पडते. त्याचें कारण उघडच आहे. पातिव्रत्यधर्मानें युक्त असलेली स्त्री प्राप्त परिस्थितींत संतुष्ट राहूं शकते आणि पति कसाही असला तरी पातिव्रत्यधर्मानें चालणारी अशी ती असल्यामुळें तिची पतीवर आत्यंतिक निष्ठाही असते. ह्यामुळें पत्नी ह्या नात्यानें आपले हक्क काय आहेत ह्याचा विचार तिच्या मनाला कधींही शिवत नाहीं आणि आपलीं कर्तव्यें कोणतीं तें जाणून तीं पार पाडण्यांत ती सदैव तत्पर असते. ह्याचा परिणाम असा सहजच होतो कीं पति कसाही असला तरी असली स्त्री संतुष्ट तर राहतेच पण ती तशा पतीलाही प्रमोद देणारी होते. प्रिय, मोद आणि प्रमोद ह्या

तीन वृत्ति इष्ट वस्तूच्या संनिधींत मनांत उत्पन्न होत असतात. आवडणाऱ्या वस्तूच्या दर्शनानें जी आनंदाची सूक्ष्मवृत्ति चित्तांत उमटते ती प्रियवृत्ति होय. ती वस्तु आपल्याला प्राप्त झाल्याचें जें समाधान चित्तांत नांदतें ती मोदवृत्ति होय आणि त्या वस्तूपासून साक्षात् सुख जेव्हां अनुभविलें जातें तेव्हां चित्तांत नांदत असलेली आनंदोत्कटता ही प्रमोदवृत्ति होय. पति कितीही दुर्वृत्त असला तरी पतिव्रता स्त्रीच्या सान्निध्यांत त्याला प्रिय, मोद आणि प्रमोद ह्या तीनही वृत्तींचा लाभ घडत असतो. पत्नी संतुष्ट राहणें आणि पतीला तिच्यापासून प्रमोदवृत्तीचा लाभ होणें ह्या दोन गोष्टींपासून प्राधान्यानें प्रजनकार्य घडून येत असतें. मनूंनीं हीच गोष्ट व्यतिरेकमुखानें स्पष्ट शब्दांत सांगितली आहे; ते म्हणतात :

यदि हि स्त्री न रोचेत पुमांसं न प्रमोदयेत् ।
अप्रमोदात् पुनः पुंसः प्रजनं न प्रवर्तते ॥

'स्त्री जर संतुष्ट नसेल तर तिच्यापासून पुरुषाला प्रमोदाचा लाभ होत नाहीं आणि पुरुष अप्रमुदित राहिल्यानें प्रजन-कार्य घडूं शकत नाहीं.' येथें मनूंनीं 'संतानं न प्रवर्तते' असें न म्हणतां 'प्रजनं न प्रवर्तते' असें म्हटलें आहे. पुरुष संतानार्थ असल्यामुळें अशा परिस्थितींतही त्याला संतान होऊं शकतें हें स्वाभाविकच आहे तेव्हां अशा दांपत्यापासून संतति होईल पण तें प्रजन मात्र होणार नाहीं हा येथें मनूंचा आशय आहे. पतिसुद्धा सच्छील आणि सद्वृत्त असेल तर दुधांत साखर पडल्यासारखेंच होईल; पण स्त्री प्रजनार्थ असल्यानें तिच्या ठिकाणीं ह्या गुणांची आवश्यकता निसर्गतःच अधिक प्रमाणांत असते. म्हणूनच मनूंनीं साध्वी स्त्रीला असा उपदेश केला आहे कीं:

विशीलः कामवृत्तो वा गुणैर्वा परिवर्जितः ।
उपचर्यः स्त्रिया साध्व्या सततं देववत्पतिः ॥

—मनुस्मृति ८।३५९

'पति विशील, स्वैराचरणी, गुणहीन कसाही असला तरी साध्वी स्त्रीनें त्याला देवाप्रमाणें मानून त्याची सेवा करावी.' पुरुषाप्रमाणें स्त्रीच्या ठिकाणींही मानवी मनोधर्म आहेतच; तेव्हां असल्या अधम पुरुषाला देववत् मानून त्याची सेवा करायला त्याच्या साध्वी पत्नीला सांगणें म्हणजे त्यांत तिच्या व्यक्तिमत्त्वाचा अपमान तर आहेच पण तिला अन्यायानें वागविणें आहे ह्यांतही शंका नाहीं! पण वस्तुस्थितीपुढें शास्त्रकारांचाही नाइलाज असतो! व्यक्तीचें हित आणि समाजाचें हित ह्या दोहोंत जेव्हां विरोध येतो किंवा असतो तेव्हां व्यक्तीच्या हिताकडे अगर तिजवर होणाऱ्या अन्यायाकडे दुर्लक्ष करून किंबहुना व्यक्तीचें अहित होत असलें तरीही किंवा तिजवर अन्याय होत असला तरीही शास्त्रकारांना समाजहिताकडे लक्ष देऊनच त्या गोष्टीचा निर्णय द्यावा लागतो. प्रस्तुत गोष्ट अशीच आहे. पुरुष संतानार्थ तर स्त्री ही प्रजनार्थ आहे. म्हणजे गुणनिरपेक्ष

संतति होणें, हा भाग पुरुषाकडे येत असून गुणसापेक्ष संतति होणें हा भाग स्त्रीकडे येतो. अर्थात् स्त्री सद्गुणी असेल तर प्रजा सद्गुणी होते आणि प्रजा सद्गुणी असेल तर समाजाचा उत्कर्ष होत जातो. तेव्हां व्यक्ति ह्या नात्यानें वरीलसारख्या प्रसंगीं स्त्रीच्या बाबतींत जरी अन्याय होत असला, तरी समाजाच्या हितांचा विचार केला म्हणजे स्त्रियांवर अधिक कडक नैतिक निर्बंध घालणें हें अत्यावश्यक ठरतें. स्त्रियांवर अशा तऱ्हेनें अधिक निर्बंध लादणें हें त्यांना दूषणावह नसून भूषणावहच होय. म्हणूनच विद्यमान तत्त्वज्ञ राधाकृष्णन् म्हणतात :

" The stricter code of morality applied to women is really a compliment to them, for, it accepts the natural superiority of the women "

— *The Hindu View of Life*

'स्त्रियांवर असे निर्बंध घालण्यांत पुरुषापेक्षां अधिक असलेल्या त्यांच्या श्रेष्ठतेबद्दल त्यांस धन्यवाद देण्यासारखेंच होय !'

'स्त्री प्रजनार्थ आणि पुरुष संतानार्थ' ह्यांतील मनूचा हा आशय स्पष्ट होण्याकरितां पुढील उदाहरण लक्षांत घेण्याजोगें आहे.

प्रो. राधाकृष्णन् ह्यांनीं हें उदाहरण आपल्या 'हिंदु व्ह्यू ऑफ् लाइफ्' ह्या पुस्तकांत दिलें आहे तें असें : " Martin Kallakak was a young soldier in the Revolutionary War. His ancestry was excellent. But in the general laxity and abnormal social conditions of war-time he forgot his noble blood. He met a physically attractive but feeble-minded girl. The result of the meeting was a feeble-minded boy. The boy grew up and married a woman who was apparently of the same low stock as himself. They produced numerous progeny. These children in turn married others of their kind, and now for six generations this strain has been multiplying. Since that night of dissipation long ago, the population has been augmented by 480 souls who trace their ancestry back to Martin Kallakak and the nameless girl. Of these, 143 have been feeble-minded, 33 have been immoral, 36 illegitimate, 3 epileptics, 3 criminals, and 8 brothel-keepers. The original Martin, however, after sowing this appalling crop of wild oats, finally married a young Quaker woman of splendid talents and noble ancestry. From this union there have been 496 direct descendants. Many of them have been governors, soldiers, one founder of a great university, doctors, lawyers, judges, educators, land-holders, and useful citizens and admirable parents prominent in every phase of social life.

The last one in evidence is now a man of wealth and influence ".

— *The Hindu View of Life, P. 103.*

ह्या उदाहरणावरून प्रजन आणि संतान ह्यांतील भेद स्पष्ट होतोच; पण पिता तोच व कुलीन असूनही माता श्रेष्ठ गुणाची असेल, तरच संतति श्रेष्ठ गुणी निपजते आणि माता हीन गुणाची असेल तर संतति हीन गुणाची निपजते ही गोष्टही सिद्ध होत आहे.

प्रजनाच्या दृष्टीनें स्त्रीचें हें महत्त्व नीट लक्षांत ठेवून त्यांच्या बाबतींत योग्य मर्यादेंत ब्रह्मचर्यव्रतपालनाचा समाजावर सुपरिणाम कसा होतो, ह्याचा आतां विचार करूं. विवाहापूर्वी स्त्रियांचा कौमार्यावस्थेंत काळ जात असतो आणि विवाह झाल्यावर त्यांचा विवाहित अवस्थेंत काळ जात असतो. सामान्यतः वयाच्या ४५ वर्षांपर्यंत स्त्रीदेह प्रजनक्षम असतो. ४५ वयाच्या सुमारास मासिक ऋतुस्राव बंद होत असतो आणि तेथून पुढें स्त्रियांचें प्रजनकार्य बंद होत असतें. एखाद्या दुर्दैवी स्त्रीला प्रजनक्षम काळांत वैधव्यदशाही भोगावी लागते. तेव्हां ब्रह्मचर्यव्रतपालनाच्या दृष्टीनें स्त्रियांच्या बाबतींत कौमार्यावस्था, विवाहितावस्था आणि एखाद्या दुर्दैवी स्त्रीच्या बाबतींत प्राप्त होणारी वैधव्यावस्था अशा तीनही अवस्थांचा विचार करावयास पाहिजे. तो आतां क्रमशः करूं.

स्त्री प्रजनार्थ असल्यामुळें, म्हणजे सुप्रजा निर्माण करणें हा मानवस्त्री-पिंडाचा नैसर्गिक स्वभावधर्म असल्यामुळें तिला पुरुषाप्रमाणें आमरण ब्रह्मचर्य धर्मशास्त्रानुसार विहित नाहीं. पुरुष आमरण ब्रह्मचारी राहूं शकतो किंवा गृहस्थाश्रमाचा स्वीकार न करतां, एकदम चतुर्थाश्रमाचा स्वीकार करूं शकतो. पण स्त्रीला मात्र कांहीं काळ कौमार्यावस्थेंत काढल्यानंतर विवाह हा अवश्यच करावा लागतो. याज्ञवल्क्याची अध्यात्मविद्येंतील परीक्षा घेणारी ब्रह्मचारिणी गार्गी हिच्यासारखे अगदीं तुरळक असलेले अपवाद वरील नियमच सिद्ध करीत असतात. मात्र सद्गुणी वर मिळत नसल्यास विवाहकालाचा कितीही अतिक्रम झाला, तरी त्याला धर्मशास्त्राची मान्यता आहे. ह्यासंबंधांत मनूनीं तर पुढील सवलत ठेविली आहे. ते म्हणतात:

काममामरणात्तिष्ठेत् गृहे कन्यर्तुमत्यपि ।
नचैवैनां प्रयच्छेत्तु गुणहीनाय कर्हिचित् ॥

— मनुस्मृति ९। ९

'मुलगी ऋतुमति होऊन सगळा जन्म बापाच्या घरीं राहिली तरी चालेल, पण तिला गुणहीन वराला केव्हांही देऊं नये.' ह्या वचनांत 'मुलीनें आमरण अविवाहित रहावें' ह्या गोष्टीला 'प्राधान्य नसून असा दुर्धर प्रसंग आला तरी चालेल, पण तिला गुणहीन वराला देऊं नये, असें सांगणें हा प्रधान हेतु होय.

स्त्री ही प्रजनार्थ असल्यामुळें ह्यावावतींत मनूंनीं पुढल्या श्लोकांत अशा प्रसंगीं कन्येनें अधिकांत अधिक किती काळ विवाहासाठीं थांबावें हें स्पष्ट सांगितलें आहे. ते म्हणतात :

त्रीणि वर्षाण्युदीक्षेत कुमार्यृतुमती सती ।•
ऊर्ध्वं तु कालादेतस्माद्विन्देत सदृशं पतिम् ॥

— मनुस्मृति ९।९०

'ऋतु प्राप्त झालेल्या कन्येनें तीन वर्षेंपर्यंत (वडील माणसांकडून) आपलें लग्न होण्याची वाट पाहावी व त्या कालानंतर अविवाहित राहण्याचा प्रसंग आल्यास तिनें स्वतःच सदृश (म्हणजे कुलशील, वर्ण, इत्यादींत समान असा) पति निवडून त्याशीं विवाह करावा.' ह्या वचनावरून ऋतुमति झाल्यानंतर वडील माणसांकडून तिचा विवाह योग्य अवधींत न झाला तर कन्येला कुलशीलादिकांत सदृश असलेला पति स्वतःच निवडण्याचा अधिकार धर्मशास्त्रानें दिला आहे, हे स्पष्ट होतें. स्त्री ही प्रजनार्थ असल्यामुळें तिला आमरण ब्रह्मचर्य पाळण्याची अनुज्ञा धर्मशास्त्रानें दिलेली नाहीं; तेव्हां ऋतुमति होऊन तीन वर्षांचा काळ लोटला, तरीही वडील माणसांकडून तिचा विवाह झाला नाहीं, अशा परिस्थितींत सदृश पति निवडण्याच्या बाबतींत तिला पूर्ण स्वातंत्र्य देणें एवढाच एक मार्ग उरतो आणि म्हणून अशा प्रकारचें स्वातंत्र्य तिला मनूंनीं दिलें आहे. ह्या स्वातंत्र्याचा उपयोग अशा प्रसंगीं कन्येनें करून घेतल्यास कदाचित् तिला कोणी नांवें ठेवतील तर तीं ठेवूं नयेत म्हणून मनूंनीं आपला असा स्वच्छ अभिप्राय देऊन ठेविला आहे कीं

अदीयमाना भर्तारमधिगच्छेद्यदि स्वयम् ।
नैनः किंचिदवाप्नोति न च यं साधिगच्छति ॥

— मनुस्मृति ९।९१

'वडील माणसांनीं विवाह न केल्यामुळें तो स्वतः करणाऱ्या कन्येला किंवा तिच्याशीं विवाह करणाऱ्या पतीला कोणत्याही प्रकारचा दोष लागत नाहीं' (मात्र तिनें जो पति निवडावयाचा तो कुलशीलादिकांत सदृश पाहिजे असें मनूचें निक्षून सांगणें आहे). तात्पर्य स्त्रीला रजोदर्शनानंतर वडील माणसांकडून विवाह होण्याची वाट पाहण्याचीं तीन वर्षें आणि अशा विकट परिस्थितींत सदृश पति स्वतः शोधून काढण्यास लागणारीं ३।४ वर्षें मिळून रजोदर्शनानंतर फार तर ७।८ वर्षेंपर्यंत इतकाच काळ कौमार्यावस्थेंत काढण्याला तिला शास्त्रकारांनीं सवलत ठेविली आहे. स्त्रियांना प्रथम रजोदर्शन सामान्यतः वयाच्या १५ वर्षांच्या सुमारास घडतें. प्रजनार्थ स्त्रीच्या ठिकाणीं जीं विशेष इंद्रियें निसर्गानें निर्माण केलीं आहेत, त्यांच्यांत प्रजनक्षमता आली असल्याचें द्योतक असें हें प्रथम रजोदर्शन असतें. उत्तम प्रजानिर्मितीच्या दृष्टीनें स्त्रीच्या ठिकाणीं कामोद्भव होण्यापूर्वी तिचा सदृश पतीशीं विवाह होणें हा उत्तम पक्ष

होय आणि ही गोष्ट पाश्चात्य समाजशास्त्रज्ञांनाही हळुहळू मान्य होऊं लागली आहे. प्रथम रजोदर्शनानंतर तिच्या मनांत कामविकाराची उत्पत्ति होणें संभवनीय असल्यामुळें तत्पूर्वी तिचा विवाह होणें हें धर्मशास्त्राला पूर्णपणें संमत आहे. म्हणून मनूंनीं 'हृद्यां द्वादशवार्षिकीं कन्यां उद्वहेत्' असा विधि सांगितला आहे. म्हणजे उत्तम प्रजानिर्मितीसाठीं बारा वर्षांपासून रजोदर्शनापर्यंतच्या काळांत मुलीचा विवाह होणें हा मनूंच्या मतें उत्तम पक्ष होय. रजोदर्शनानंतर तीन वर्षेंपर्यंत मुलीला सदृश पति मिळवून देण्याची जबाबदारी तिच्या वडील माणसांवर असते. ह्या काळांत तिचा विवाह करणें हा मध्यम पक्ष होय आणि ह्या काळांत तिचा विवाह वडील माणसांनीं न केला तर सदृश पति हुडकून त्याच्याशीं विवाह करण्याला तिला लागणारा जो ४।६ वर्षांचा काळ त्यांत तिचा विवाह होणें हा कनिष्ठ पक्ष होय. म्हणजे एकंदरींत तात्पर्य असें दिसतें कीं उत्तम प्रजा निर्माण होण्याच्या दृष्टीनें १२ ते १५ ह्या वयांत स्त्रीचा विवाह होणें हा उत्तम पक्ष, १५ ते १८ पर्यंत होणें हा मध्यम पक्ष आणि १८ ते २५ वर्षांच्या आंत स्त्रीनें, वडील माणसांनीं तिचा विवाह न केल्यास स्वतःच सदृश पतीशीं विवाह करणें हा कनिष्ठ पक्ष होय. रजोदर्शनापूर्वी स्त्रीच्या ठिकाणीं कामविकार संभवत नाहीं. ह्या काळांत संगीत, विचार आणि एकंदर बाह्य परिस्थिति ह्या गोष्टी तिचें शील उत्कृष्ट राहण्यास अनुकूल अशा राखणें एवढी जबाबदारी तिच्या वडील माणसांनीं घेतली म्हणजे पुरें असतें. रजोदर्शनानंतरचा ८।१० वर्षांचा काळ असा असतो कीं ह्या काळांत तिच्या मनांत कामविकाराची उत्पात्ति होणें हें संभवनीय असतें. म्हणून ह्या काळांत तिला ब्रह्मचर्यव्रताचें पालन अवश्यमेव करावें लागतें. आपल्या देशांत स्त्रियांना विवाह हा अवश्य मानला गेल्यामुळें वयाचीं २०।२५ वर्षें होईपर्यंत त्यांचा विवाह होतोच, ह्यामुळें आजन्म ब्रह्मचर्य-पालनाचें खडतर व्रत त्यांस आचरावें लागल्यास त्याचे दुष्परिणाम त्या स्त्रीव्यक्तीवर किंवा समाजावर काय होतील हें केवळ अनुमानानेंच ठरवावें लागतें. स्त्रीला आमरण ब्रह्मचर्य पालन करावें लागलें, अशीं उदाहरणें आपल्याकडे इतकीं तुरळक आहेत कीं तेवढ्यावरून त्याच्या इष्टानिष्ट परिणामाविषयीं सामान्य सिद्धान्त असा कांहीं काढतां येत नाहीं. पाश्चात्यांच्या समाजांत मात्र अनेक कारणांनीं आमरण अविवाहित राहण्याचा प्रसंग अनेक स्त्रियांवर येत असल्यामुळें त्याचे व्यक्तीवर आणि समाजावर अनिष्ट परिणाम घडत असल्याचीं अनेक उदाहरणें आढळून येतात. अमेरिकेंतील प्रो. एडवर्ड आल्सवर्थ रॉस ह्यांनीं आपल्या 'सोशल सायकॉलजी' ह्या ग्रंथांत 'एपिडेमिक्स ऑफ् कन्व्हल्शन्स' ह्या प्रकरणांत अनेक उदाहरणे दिलेलीं आहेत. त्यांतून प्रकृत मुद्याला लागूं असलेलीं दोन-तीन उदाहरणें येथें घेऊं.

पाश्चात्यांच्या समाजांत स्त्रियांना आपल्याकडीलप्रमाणें विवाह केलाच पाहिजे असा सामाजिक किंवा धार्मिक निर्बंध नाहीं. ह्यामुळें उदरंभरणार्थ त्यांना

पुरुषाप्रमाणें निरनिराळ्या कारखान्यांतून कामें करावीं लागतात. इंग्लंडमधील लँकेशायर परगण्यांत स्त्रिया कामें करीत असलेल्या अशा एका कारखान्यांत एका स्त्रीच्या कपड्यांत एक उंदराचें पिटुकलें शिरल्यामुळें ती स्त्री इतकी भेदरून गेली कीं ती वेशुद्ध होऊन पडली. तिला वेशुद्ध स्थितींत पाहतांच तिच्या शेजारीं काम करणाऱ्या अनेक स्त्रिया वेशुद्ध पडूं लागल्या. होतां होतां वेशुद्ध होण्याची साथ सर्व कारखान्यांत पसरली आणि मालकाला कारखाना कांहीं काळ बंद ठेवावा लागला. कारखान्यांत काम करणाऱ्या स्त्रिया बहुसंख्य अविवाहितच असतात. स्त्रीचा पिंड प्रजनार्थ असल्याकारणानें, प्रजनार्थ निसर्गानें उत्पन्न केलेल्या इंद्रियांना जर प्रजनाचे कार्यापासून अधिक काळ दूर ठेवण्यांत आलें, तर त्या इंद्रियांत कांहीं विकृति निर्माण होतात आणि त्यांमुळें त्यांना क्षुल्लक कारणानें अशा प्रकारची वेशुद्धि येण्याचा विकार जडतो. ह्या विकाराला उन्माद (Hysteria) असें म्हणतात. अलीकडे आपल्याकडे तरुण मुलींच्या विवाहवयाची मर्यादा वाढूं लागल्यामुळें हा विकार झालेल्या तरुण मुली कोठें कोठें दृष्टीस पडूं लागल्या आहेत. सामाजिक कारणामुळें ही परिस्थिति निर्माण होत आहे, ह्याकडे समाजहितेच्छूंचें लक्ष जावयास पाहिजे.

विवाहासंबंधींच्या ज्या धार्मिक कल्पना पाश्चात्यसमाजांत रूढ आहेत, त्यांना अनुसरून तिकडे कल असलेल्या स्त्रियांनीं आमरण अविवाहित राहून मठवासिनी बनावयाचें अशी प्रथा त्यांच्यांत फार प्राचीन काळापासून रूढ आहे. फ्रान्समधील अशा एका मठांतील ब्रह्मचारिणीं-(नन्स) पैकीं एकीला मांजरासारखें ओरडावेंसें एकदा वाटूं लागलें. ही प्रेरणा तिला इतकी अनिवार झाली कीं ती इतर मठवासिनींची भाडभीड न धरतां मांजराप्रमाणें 'म्यांव् म्यांव्' करून ओरडूं लागली. तिचें हें ओरडणें ऐकून तिच्या आसपास असलेल्या इतर ब्रह्मचारिणींही तशी प्रेरणा होऊन त्याही तिच्याप्रमाणें ओरडूं लागल्या. होतां होतां ही सांथ तेथील सर्व मठवासिनींत पसरली आणि त्या मठांतील सर्वच ब्रह्मचारिणी प्रत्यहीं ठराविक वेळीं ठराविक काळपर्यंत 'म्यांव् म्यांव्' असें ओरडूं लागल्या. शेवटीं ही सांथ बंद पडण्यास चांगलाच धाकाचा उपाय योजणें अवश्य आहे असें मठाधिकाऱ्यांस वाटल्यामुळें त्यांनीं सरकारचे शिपाई लोक आणून मठाबाहेर उभे केले व 'आतां तुम्ही हा ओरडा बंद न केल्यास ह्या शिपायांचेकडून तो सक्तीनें बंद करण्यांत येईल' असें त्यांस सांगण्यांत आलें; तेव्हां शिपाई आपल्या अंगास हात लावतील ह्या भयाचा त्यांच्यावर परिणाम होऊन त्यांचें ओरडणें कमी होत होत बंद पडलें. प्रो. रॉस ह्यांनीं दिलेल्या ह्या उदाहरणाच्या कारणाची मीमांसा आपणांस करतां येते. आपल्या परोपकाराच्या कार्यक्रमांत मठवासिनी ब्रह्मचारिणी स्त्रिया अनेक कुटुंबांतून जात असतात. अशा प्रसंगीं एखादी माता नुकतेंच कलभाषण करूं लागलेल्या आपल्या तान्हुल्याला खेळवीत असतां जवळ असलेल्या मांजराकडे

पाहून 'मांजर कसें ओरडतें – म्यांव् म्यांव्' असें त्याला शिकवीत असलेल्याचा देखावा पाहून त्याचा टसा अशा ब्रह्मचारिणीच्या मनावर पडणें अगदीं स्वाभाविक आहे. असा देखावा पुरुषाच्या मनाचीही पकड घेऊं शकतो, मग निसर्गानिर्मित मातृभावाला हपापलेल्या तरुण ब्रह्मचारिणीच्या मनाची तो पकड घेईल, ह्यांत नवल नाहीं. आपल्याला मुख्य सुख नाहीं तर त्याचें प्रतिनिधिभूत सुख तरी घ्यावें अशा प्रेरणेनें ती ब्रह्मचारिणी तो देखावा आठवून त्या मातेचें अनुकरण करूं लागली आणि इतर मठवासिनींची स्थिति तिच्यासारखीच असल्यामुळें त्याही तिच्याप्रमाणेंच ओरडूं लागल्या. असल्या ह्या प्रेरणेलाच डॉ० फ्रॉइड 'लिबिडो' म्हणतो हें तज्ज्ञांना माहीत आहेच.

तारुण्यसुलभ वासनांच्या बाबतींत प्रजनक्षम स्त्रिया अतृप्त राहिल्यास कशा मनोविकृति निर्माण होतात ह्याचें आणखी एक गमतीदार उदाहरण पाहण्याजोगें आहे. ही गोष्ट जर्मनींतील एका मठांतील आहे. ह्या मठांतील एका मठवासिनीला आपल्या मैत्रिणीला चावावें असें वाटूं लागलें व म्हणून ती तिला चावली. लागलीच एकीनें दुसरीस चावावें अशी सांथच उत्पन्न झाली व सर्वच मठावासिनी एकमेकींस दिवसांतून अनेकदा चावूं लागल्या. ही सांथ थोड्याच दिवसांत जर्मनीच्या बऱ्याच मोठ्या भागांत पसरली; इतकेंच नव्हे तर ती हॉलंडमधील मठांतून शिरली व अखेरीस ह्या सांथीचा प्रवेश पोप महाराजांची मुख्य गादी जें रोम शहर त्या शहरांतील मठांतूनही झाला. अविवाहित तरुण स्त्रियांच्या ठिकाणीं अशा प्रकारचा मनोगंड कोणत्या कारणानें झाला असावा ह्याची मीमांसा सहज करतां येण्याजोगी आहे. आपल्या शरीरापासून निर्माण झालेल्या तान्हुल्याला आलिंगन देण्यांत आणि त्याचें चुंबन घेण्यांत प्रजनकार्याच्या कृतार्थतेचें समाधान स्त्रीला लाभत असतें. हें समाधान न लाभल्यामुळें वरील विकृति त्या तरुण मठवासिनींच्या ठिकाणीं निर्माण व्हावी हें स्वभाविकच होतें. असो.

पाश्चात्यांच्या समाजांत आर्थिक, सामाजिक वा धार्मिक कारणांनीं जेथें जेथें स्त्रियांच्यावर अनैसर्गिक मर्यादेपर्यंत अविवाहित राहण्याची पाळी येते, तेथें तेथें त्यांच्या ठिकाणीं वरीलसारख्या अनेक प्रकारच्या शारीरिक व मानसिक विकृति झाल्याची अनेकानेक उदाहरणें आढळून येतात. कंसाला ज्याप्रमाणें जळीं, स्थळीं, काष्ठीं, पाषाणीं आपला शत्रु दिसत होता, त्याप्रमाणें डॉ. फ्रॉइडला प्रत्येक स्त्रीपुरुष व्यक्तीच्या ठिकाणीं त्याच्या सर्व रोग्यांत निषिद्ध कामगंड (ओडिपस् कॉंप्लेक्स्) आढळून आला ह्याचें बीज पाश्चात्यांच्या वरील सामाजिक परिस्थितींत आहे. आपल्याकडे हा कामगंड अलीकडच्या काळापर्यंत व्यक्तीच्या मनांत उत्पन्न होण्याचें कारणच नव्हतें; अलीकडे मात्र विवाहाच्या वयाची मर्यादा वाढूं लागल्यामुळें कामगंड उत्पन्न झाल्याचीं तुरळक उदाहरणें दृष्टीस

पडूं लागलीं आहेत. पाश्चात्यांच्या संसर्गानें किंवा आर्थिक, सामाजिक व शैक्षणिक कारणांनीं विवाहाच्या कालमर्यादेचा अतिमक्र होत असल्यामुळें वैवाहिक जीवनांतील निष्ठा, पावित्र्य, सहकारिता, शांति आणि समाधान ह्यांस धक्का पोहोंचत आहे कीं काय आणि तो पोहोंचत असल्यास त्यामुळें भावी प्रजेची सांस्कृतिक पातळी खालीं येण्याची भीति आहे कीं काय ह्याचा विचार समाजधुरिणांनीं अवश्य करावयास पाहिजे.

कौमार्यावस्थेंत ब्रह्मचर्यव्रताचें पालन स्त्रीला अपायकारक न होतां अधिकांत अधिक किती वयापर्यंत करण्यास हरकत नाहीं ह्याचा विचार येथपर्यंत झाला. आतां ह्या कालांत त्या व्रताचें पालन केल्यानें कोणते सुपरिणाम साक्षात् होतात ह्याचा विचार करूं. मागें सांगितलेंच आहे कीं स्त्रीच्या बीजकोशांत सुमारें सत्तर हजार अपक्व स्त्रीबीजें असतात. स्त्रीची शारीरिक, मानसिक, कौटुंबिक, नैतिक, बौद्धिक आणि सांस्कृतिक परिस्थिति चांगली राहील, तिला संगति चांगली मिळेल आणि कांहीं विशिष्ट ध्येयवादानें ती आपला कौमार्यावस्थेंतील काळ व्यतीत करीत असेल तर ह्या उत्कृष्ट परिस्थितीशीं ज्या स्त्रीबीजांचें सात्म्य नसेल तीं अपकृष्ट स्त्रीबीजें निसर्गनियमानुसार क्रमशः तिच्या शरीरांतून नष्ट होत असतात आणि ह्या परिस्थितीशीं ज्यांचें सात्म्य असेल अशीं उत्कृष्ट स्त्रीबीजें पक्वदशेस येत असतात. मागें सांगितलेंच आहे कीं स्त्रीच्या वयाच्या १५ व्या वर्षापासून सुमारें ४५ व्या वर्षापर्यंत २८ दिवसाला एक ह्याप्रमाणें सुमारें ४०० स्त्रीबीजें पक्वावस्थेंत येत असतात आणि त्यांतील ज्यांना पुंबीजांशीं संयुक्त होण्याची संधि मिळते तेवढींच बीजें मानवरूपानें जन्मास येऊं शकतात. ह्या ईश्वरी योजनेंत त्या स्त्रीला जीं कांहीं ८।१० मुलें होतील, त्याव्यतिरिक्त बाकींचीं पक्व झालेलीं स्त्रीबीजें नष्ट होत असतात. म्हणजे एकंदरींत अर्थ असा कीं स्त्रीच्या शरीरांतील जन्मतः विद्यमान असलेल्या सत्तर हजार स्त्रीबीजांतून अवघीं १०।१२ बीजें काय तीं मनुष्यजन्मासाठीं निसर्गाकडून निवडलीं जातात आणि ही निवड, वर सांगितलेली स्त्रियांची जी अंतर्बाह्य स्थिति हिच्याशीं त्या बीजांच्या ठायीं असलेल्या सात्म्यतेवर अवलंबून असते. ती सर्व परिस्थिति वाईट असेल, तर वाईट बीजें निवडलीं जातात, मध्यम असेल तर मध्यम बीजेंच पुढें सरसावतात आणि ती जर उत्कृष्ट असेल तर उत्कृष्ठ बीजें शेवटपर्यंत तग धरून मानवजन्मास प्राप्त होत असतात. स्त्री प्रजनार्थ आहे असें जेव्हां मनु म्हणतात तेव्हां त्याचा अर्थ किती खोल आहे हें ह्या विवेचनावरून लक्षांत येईल. परिस्थित्यनुसार ही निवड निसर्गद्वारा कशी घडून येते, ह्याची कल्पना पुढील उतऱ्यावरून येईल.

" Every particle of matter, it is known, attracts every other particle of matter and attraction is followed by assimilation and appropriation. The same is true with every unit of energy

of which a particle is composed. It is also a known fact that attraction is more effective where there is more similarity and this fact leads to selective activity. In the process of assimilation and appropriation what is more similar is selected and attracted for ' Likes appropriate likes '. And this we find throughout the world of matter and that of life. "

—*Life Enduring by Dr. Athalye, M.D. (Hom.),A. P. (Tilak)*

अशा तऱ्हेनें कौमार्यावस्थेंत स्त्रीच्या बाबतींत वर उल्लेखिल्याप्रमाणें अंतरबाह्य परिस्थिति अत्यंत विशुद्ध अशी राहिली व वडील माणसांनीं आणि त्या स्त्रीनें प्रयत्नपूर्वक ती तशी ठेविली, तर तिच्या बिजकोशांतील हीन गुणांनीं युक्त असलेलीं स्त्रीबीजें असात्म्यतेमुळें आपोआप नष्ट होत असतात आणि उत्कृष्ट बीजें स्त्रीशरीराशीं एकरूप राहून पुष्ट होत असतात. ह्यावरून कौमार्यावस्थेंत स्त्रीनें ब्रह्मचर्यव्रत उत्कृष्ट तऱ्हेनें पाळल्यास सुप्रजननाच्या दृष्टीनें तें किती हितपरिणामीं आहे, ही गोष्ट वाचकांच्या लक्षांत येईल.

कौमार्यावस्थेनंतर स्त्रीला गृहिणीपद प्राप्त होत असतें. मागें लिहिल्याप्रमाणें ह्या गृहिणीपदांतूनच स्त्रीचें परमोच्च स्थान असें जें मातृपद तें तिला प्राप्त व्हावयाचें असतें. ह्या अवस्थेंत स्त्रीच्या ठिकाणीं उदात्त भावना, ध्येयानुगामित्व आणि ह्यांस अनुसरून प्रत्यक्ष आचरण ह्यांचा जितका उत्कर्ष साधेल, त्या प्रमाणांत वर उल्लेखिलेल्या निसर्गनियमानुसार तिच्या बीजकोशांतील उत्कृष्ट बीजाची निवड होत असते. ह्या सर्व गोष्टी स्त्रीच्या ठिकाणीं उत्कृष्ट पातिव्रत्य असल्यास सहजपणें सिद्ध होत असतात. अशा प्रकारें उत्कृष्ट प्रजनकार्यामुळें तिच्या हातून जी समाजाची अत्यंत श्रेष्ठ सेवा घडते, तिच्यामुळें तिच्या वैयक्तिक सद्गतीकरितां तिला अन्य कोणत्याही व्रतादिकांची आवश्यकता नाहीं असें धर्मशास्त्राचें सांगणें आहे. ह्यासंबंधांत मनु म्हणतात :

नास्ति स्त्रीणां पृथग्यज्ञो न व्रतं नाप्युपोषितम् ।
पतिं शुश्रूषते येन तेन स्वर्गे महीयते ॥

– मनुस्मृति ५।१५५

म्हणून ह्या अवस्थेंत पतीच्या संमतीनें स्त्री ब्रह्मचर्यव्रताचें जितकें अधिक परिपालन करील तितकी श्रेष्ठगुणी प्रजा तिला होईल. सुसंस्कृत स्त्री स्वभावतः प्रजनार्थ ब्रह्मचर्यव्रताचें पालन करण्याकडे झुकलेली असते, इतकेच नव्हे तर पातिव्रत्य हा सुसंस्कृत स्त्रीचा स्वभावधर्मच बनलेला असल्यामुळें पतीची तशी इच्छा असल्यास अशी पतिव्रता स्त्री वाटेल तितका काळ ब्रह्मचर्यव्रतानें राहूं शकते. तेव्हां सुप्रजानिर्मितीसाठीं उभयतांकडून अधिकांत अधिक काळ ब्रह्मचर्यव्रताचें परिपालन घडवून आणण्याची मुख्य जबाबदारी पतीवरच येऊन पडते.

प्रजनकार्याचें व्यापक स्वरूप लक्षांत घेतां त्याची अधिकांत अधिक अपवादभूत कालमर्यादा गर्भसंभवापासून तों मूल आपल्या स्वतःच्या बुद्धिबलावर स्वतःचें आणि सामाजाचें हित साधण्यास पात्र होईपर्यंत असूं शकते. अशा अवस्थेस मूल येईपर्यंत त्याची सर्व प्रकारची काळजी वाहण्यासाठीं अधिक काळ आपल्या हातून ब्रह्मचर्यपालन घडावें व तोंपर्यंत आपल्यास अधिक प्रजा न व्हावी, अशी जर एखाद्या मातेची इच्छा असेल तर ती सफळ होऊं देणें हें पतीचेंही कर्तव्य ठरतें. स्त्रीनें ब्रह्मचर्यव्रत पाळल्याचें अशा प्रकारचें अलौकिक उदाहरण म्हणजे शिवाजीमहाराजांची माता जिजाबाई ह्यांचें होय. त्या आपल्या पतीचें राज्यवैभव सोडून बालशिवाजी पोटांत असतांनाच महाराष्ट्रांत आल्या त्या वेळीं त्यांचें वय अवघें तीस-बत्तीस वर्षांचें होतें. ह्यापुढील सर्व काळ एखाद्या तपस्विनीप्रमाणें व्रतस्थ राहून त्यांनीं आपली सर्व शक्ति 'बाल शिवाजीला' धर्मसंस्थापक, गोब्राह्मण-प्रतिपालक, क्षत्रियकुलावतंस छत्रपति शिवाजी महाराज' बनविण्यांत खर्च केली आणि त्याचा सुपरिणाम असा झाला कीं रामदासस्वामीसारख्या समकालीन समर्थ महंताच्या मुखांतून 'धर्मस्थापनेचे नर। ते ईश्वराचे अवतार। झाले आहेत पुढें होणार। देणें ईश्वराचें॥' असे धन्योद्गार महाराष्ट्राला ऐकावयास मिळाले! खरें खरें प्रजन म्हणजे हें होय. हें अपवादात्मक लोकोत्तर उदाहरण सोडून दिलें तरी, पत्नि जोंपर्यंत अपत्यसंगोपनाच्या प्रत्यक्ष कार्यांत गुंतलेली असते म्हणजे मूल जोंपर्यंत मातेच्या अंगावर पीत आहे तोंपर्यंत तरी तिला ब्रह्मचर्यपालनाची संधि देणें हें सुप्रजानिर्मितीच्या दृष्टीनें पतीचें आवश्यक कर्तव्य ठरतें. ह्यासंबंधाचा अधिक विचार साधनपादाच्या तिसाव्या सूत्राच्या विवरणांत केलेला असल्यामुळें येथें त्याची पुनरावृत्ति करण्याचें कारण नाहीं.

कांहीं दुर्दैवी स्त्रियांच्या बाबतींत प्रजनक्षम अशा काळांतही पतिनिधनामुळें वैधव्यावस्थेंत सक्तीचें ब्रह्मचर्य पाळण्याचा दुर्धर प्रसंग त्यांच्यावर येत असतो. येथें व्यक्तीचें हित आणि सामाजाचें हित ह्यांच्यांत विरोध उत्पन्न होत असतो. अशा वयांत स्त्रीला दुसरा पति करण्यास अनुज्ञा देणें हें व्यवहारतः समतेचें, न्यायाचें आणि भूतदयेचें आहे ही गोष्ट कोणताही सहृदय माणूस मान्य करील; परंतु अशी अनुज्ञा दिल्यास त्यायोगें कुप्रजा निर्माण होऊन समाजाची सांस्कृतिक हानि निश्चयानें होणारी असते आणि समाज संस्कृतिहीन बनल्यास समाजाला अपरिमित दुःखें भोगावीं लागतात, ह्यामुळें पतिनिधनानंतर स्त्रियांना पुनः विवाह करण्याची अनुज्ञा शास्त्रकार देत नाहींत. ह्यासंबंधांत मनु तर स्पष्ट असें म्हणतात :

कामं तु क्षपयेद्देहं पुष्पमूलफलैः शुभैः।
न तु नामापि गृह्णीयात्पत्यौ प्रेते परस्य तु॥

– मनुस्मृति ५।१५७

'पति वारला असतां योग्य असलेलीं फुलें, मुळें, फळें, इत्यादि खाऊन स्त्रीनें अल्पाहारानें आपलें शरीर कृश केलें तरी चालेल पण तिनें परपुरुषाचें नांव सुद्धा घेऊं नये.'

विधवा स्त्रीवर असें कडकडीत ब्रह्मचर्यव्रत लादण्यांतला धर्मशास्त्राचा हेतु स्पष्टच आहे. पति वारला असतां पुनः विवाह करणें हा सरळ सरळ विशिष्ट मर्यादा पाळून केलेला व्यभिचारच होय. अशा व्यभिचाराला विशिष्ट परिस्थितींत धर्मनिरपेक्ष राज्यशासनसंस्थेनें आपल्या कायद्यानें जरी व्यावहारिक संमति दिलेली असली, तरी असल्या विवाहाचे सामाजिक दुष्परिणाम घडल्याशिवाय राहात नाहींत. एका पतीशीं कांहीं काळ संसार केल्यानंतर तो पति मेल्यावर स्त्री जेव्हां दुसऱ्या पतीशीं संसार करते, तेव्हां तिच्या त्या लाचारपणाच्या जीवनाचा परिणाम तिच्या बीजकोशांतील उत्कृष्ट बीजें नष्ट होण्यांत आणि अपकृष्ट बीजें वाढीस लागण्यांत होत असतो आणि अशा तऱ्हेनें पुनर्विवाहित स्त्रीची संतति श्रेष्ठ गुणांची न निपजतां हीन गुणाची निपजते आणि त्या राष्ट्राच्या संस्कृतीचा ऱ्हास व नाशही होतो. आजपर्यंत ज्या ज्या संस्कृति उदयास आल्या आणि नष्ट झाल्या, त्यांचा इतिहास एकमुखानें असेंच सांगतो कीं त्या त्या समाजांत विवाहसंस्था जोंपर्यंत शुद्ध राहिली, तोंपर्यंत त्या समाजाचा सांस्कृतिक उत्कर्ष होत राहिला आणि जेव्हां ती संस्था बिघडली तेव्हां त्यांच्या संस्कृतीचा ऱ्हास होत जाऊन अंतीं ती संस्कृति नष्ट झाली. पृथ्वीवरील कोणत्याही देशांत आजपर्यंत जेवढे म्हणून थोर पुरुष झाले त्यांतील कोणीही पुनर्विवाहित मातेची संतति नाहीं ही गोष्ट ध्यानांत घेतली पाहिजे. पुनर्विवाहित मातेला संतान होतें पण प्रजन होत नाहीं म्हणूनच वैदिक धर्मांत त्रैवर्णिकांतील स्त्रियांचा पुनर्विवाह पूर्णपणें असंमत आहे. ह्यासंबंधांत मनूचें असें स्पष्ट म्हणणें आहे कीं

न विवाहविधावुक्तं विधवावेदनं पुनः ॥ ६५ ॥
अयं द्विजैर्हि विद्वद्भिः पशुधर्मो विगर्हितः ॥ ६६ ॥

— मनुस्मृति अ. ९

'विवाहविधीमध्यें पुनर्विवाह कोठेंही वर्णिलेला नाहीं. तो केवळ पशुधर्म असल्यामुळें वेदवेत्त्या द्विजांनीं त्याची निंदाच केलेली आहे.'

प्रजनकार्यांतील स्त्रियांचें हें महनीय स्थान लक्षांत घेऊन आपल्या वैदिक संस्कृतींत स्त्रियांना फार मान देण्यांत येतो, हें उचितच आहे. एखाद्या पुरुषानें चतुर्थाश्रमाचा स्वीकार केला असतां, त्याच्या पित्यानेंही त्यास नमस्कार करावा अशी शास्त्राज्ञा आहे. पण त्या संन्याशापुढें त्याची माता जर उपस्थित होईल, तर तिनें त्यास नमस्कार न करतां संन्याशानेंच मातेला नमस्कार केला पाहिजे

असा धर्मशास्त्राचा जो दंडक आहे त्यांतील रहस्य हेंच होय. मनूनींही ह्यामुळेंच स्त्रियांचा फार गौरव केला आहे. ते म्हणतात :

पितृभिर्भ्रातृभिश्चैताः पतिभिर्देवरैस्तथा ।
पूज्या भूषयितव्याश्च बहुकल्याणमीप्सुभिः ॥ ५५ ॥
यत्र नार्यस्तु पूज्यन्ते रमन्ते तत्र देवताः ।
यत्रैतास्तु न पूज्यन्ते सर्वास्तत्राफलाः क्रियाः ॥ ५६ ॥
तस्मादेताः सदा पूज्या भूषणाच्छादनाशनैः ।
भूतिकामैर्नरैर्नित्यं सत्कारेषूत्सवेषु च ॥ ५९ ॥

— मनुस्मृति अ. ३

'आपलें बहुत कल्याण व्हावें अशी इच्छा करणाऱ्या पित्यांनीं, भावांनीं, पतींनीं आणि दिरांनीं स्त्रियांना पूज्य मानावें व वस्त्रालंकारादिकांनीं त्यांस भूषित करावें. जेथें स्त्रियांचा योग्य मान राखला जातो तेथें सर्व देवता संतुष्ट होऊन निवास करितात ; पण जेथें त्यांचा योग्य मान राहत नाहीं त्या कुटुंबांत इतर कितीही कृत्यें चांगलीं होत असलीं तरी तीं सर्व निष्फल होतात. म्हणून कल्याण इच्छिणाऱ्या पुरुषांनीं सत्काराच्या व उत्सवादिकाच्या प्रसंगीं उत्तम अन्न, वस्त्रें व भूषणें, इत्यादिकांनीं त्यांचा नेहमीं मान राखावा.'

मनूंचा हा अभिप्राय लक्षांत घेऊन, पतिनिधनानंतर वैधव्यरूपी तपश्चर्येंत काल घालविणाऱ्या स्त्रीयांचाही योग्य मान राखण्यांत येईल तर त्या स्त्रियांचें जीवन कमी कष्टप्रद होईल ह्यांत मुळींच शंका नाहीं.

प्रख्यात जर्मन समाजशास्त्रज्ञ ओस्वाल्ड स्पेंग्लर ह्याचें प्र-जनसंबंधींचें मत सर्व विवाहित स्त्रीपुरुषांनीं नित्य लक्षांत ठेवून वागावयास पाहिजे. तो म्हणतो : 'The marriage that is poor in offspring is a menace not only to the quantity but to the quality of the race. What a nation needs quite as badly as a healthy race is the existence of an élite to lead it ; but an élite becomes impossible when the available material rises nowhere above the average. A strong stock demands strong parents ".

— *The Hour of Decision by Oswald Spengler*

तात्पर्य, पतंजलींनीं उपदेशिलेल्या ब्रह्मचर्यव्रताच्या परिपालनानें पुरुषांना साक्षात् वीर्यलाभ होतो आणि स्त्रियांनीं विवाहपूर्वकालांत हें व्रत पाळल्यानें उत्तम स्त्रीबीजें पक्वावस्थेस येऊं लागतात, विवाहित अवस्थेंत शास्त्रविहित मर्यादेंत ते पाळल्यानें श्रेष्ठगुणी प्रजा (élite) निर्माण होऊन. राष्ट्राचा सांस्कृतिक उत्कर्ष होतो आणि वैधव्यावस्थेंत तें पाळल्यानें हीनगुणी प्रजेची निर्मिति होत नाहीं व म्हणून राष्ट्राची संस्कृति टिकून राहते. ब्रह्मचर्यव्रतपालनाचें हें अत्युत्कृष्ट फल

सर्वांनीं निरंतर ध्यानांत ठेवावें आणि औषधें, उपकरणें अथवा शस्त्रक्रिया, इत्यादि अधर्म्य मार्गांनीं संततिनियमन करण्यांत आपण स्वतःच्या, कुटुंबाच्या, कुलाच्या आणि राष्ट्राच्या अपकर्षास कसें कारणीभूत होत आहोंत हें लक्षांत घेऊन असल्या हीन आचरणापासून निवृत्त व्हावें आणि ब्रह्मचर्य अनायासें पाळलें जाईल अशी अंतर्बाह्य परिस्थिति निर्माण करून तें प्रयत्नपूर्वक पाळावें. अशा धर्म्य आचरणानें सर्वांनीं उत्कृष्ट प्रजनकार्य साधून राष्ट्राचा अभ्युदय आणि स्वतःचें निःश्रेयस् हीं प्राप्त करून घ्यावींत हें उचित होय.

२०. पुनर्जन्म

भारतीयांचें सर्व धार्मिक वाङ्मय पुनर्जन्म आहे असें गृहीत धरून प्रवृत्त झालेलें आहे. भारतीयांच्या मनाची घडणदेखील सामान्यतः अशी आहे कीं तें पुनर्जन्म आहे कीं नाहीं ह्याबद्दलच्या सोपपत्तिक चर्चेची अपेक्षा न बाळगतां पुनर्जन्म आहे असा जणूं सहजस्फूर्त भाव बाळगून सर्व गोष्टींचा विचार करीत असतें. विशेष सात्त्विक स्वभावाचे लोक पुनर्जन्म आहे हें निःसंदेहपणें मनांत बाळगून आपल्या जीवनाची आंखणी करीत असतातच ; पण सामान्य माणसें-देखील सुखदुःखांचे अनपेक्षित प्रसंग आले असतां ते आपल्या पूर्वजन्मार्जित कर्मांमुळें प्राप्त झाले आहेत असें मानून चालतात. वास्तविक पाहतां पुनर्जन्मावर विश्वास असणें किंवा बसणें ही मनाच्या सात्त्विकतेची एक उत्क्रान्त अवस्था होय. देहाची स्वच्छता आणि मनाची पवित्रता राखावी, स्वधर्मांप्रमाणें वागावें, पुण्याचरण करावें, ईश्वरावर विश्वास ठेवावा, सर्व प्राण्यांत एकच आत्मतत्त्व असल्यामुळें आत्मौपम्य बुद्धीनें सर्वांशीं अत्यंत सौजन्यानें वागावें, इत्यादि सात्त्विक प्रवृत्ति, त्यांची सोपपत्तिक सिद्धि केल्यानंतर मनांत प्रादुर्भूत होत असतात, अशी वस्तुस्थिति नाहीं तर हे भाव माणसाच्या चित्ताच्या विकासानुसार प्रथम सहजपणेंच त्याच्या चित्तांत प्रादुर्भूत होत असतात, त्यांच्या सोपपत्तिक सिद्धीची अपेक्षा न बाळगतां तीं माणसें ह्या भावनांना अनुसरून वागत असतात आणि आपलें हें वागणें चुकीचें नसून अगदीं बरोबर आहे अशीही त्यांची मनोमन खात्री असते ; पण केवळ स्वतःच्या आणि आपल्याच पातळींत असलेल्या इतरांच्या बुद्धीच्या समाधानाकरितांच ते ह्या भावनांची उपपत्ति कधीं कधीं शोधीत असतात. स्वच्छतेसंबंधाचें अगदीं पशुकोटींतील एक नैसर्गिक उदाहरण घेऊं ; कसल्याही घाणेरड्या पाण्याच्या डबक्यांत म्हशी, डुकरें, इत्यादि आनंदानें डुंबत असलेलीं दृष्टीस पडतात. पण तसल्या घाणेरड्या पाण्याकडे गाई किंवा हरणें ढुंकूनसुद्धा पाहणार नाहींत. येथें गाई किंवा हरणें ह्या प्राण्यांना घाणेरड्या पाण्यांतील दोष आणि स्वच्छ पाण्यांतील गुण ह्यांचें सोपपत्तिक ज्ञान झालेलें असतें व म्हणून ते प्राणी असे वागतात, असें मुळींच नाहीं, तर ती त्यांची स्वाभाविक प्रवृत्तीच असते. ह्याप्रमाणें ज्या मनुष्यांच्या चित्तांत सत्त्वगुणाचे

आधिक्य असतें, तीं माणसें सहजपणेंच वरील भावनांना अनुसरून वागत असतात. अशा माणसांना सहजस्फूर्त भावनेमुळेंच असें वाटत असतें कीं आपल्यास जीं सुखदुःखें प्राप्त होत असतात, तीं आपल्या पूर्वजन्मार्जित पुण्यपापांचींच फळें होत आणि आपण येथें जें आचरण करूं त्याचें फळ आपणास पुढील जन्मीं भोगावें लागणार आहे; अशा विचारानें ते प्रयत्नपूर्वक सदाचरणानें वागत असतात; अशा वृत्तीच्या लोकांना पुनर्जन्माच्या उपपत्तीची अपेक्षा मुळींच नसते. चित्ताच्या विकासाच्या कनिष्ठ पातळींत जे लोक असतात त्यांना पुनर्जन्माची उपपत्ति कितीही समजावून सांगितली व पटवून दिली, तरी ते आपल्या वासनांना आणि तदनुसार घडणाऱ्या वर्तनाला आळा घालूं शकत नाहीत. म्हणजे हे लोक पुनर्जन्माचा विचार करण्याला अनधिकारीच होत. चित्तविकासाच्या मध्यम पातळींत असलेलीं कांहीं माणसें मात्र अशीं असतात कीं त्यांना जर कर्म व पुनर्जन्म ह्यासंबंधींची उपपत्ति नीट समजावून सांगितली तर त्याचा थोडाबहुत इष्ट परिणाम त्यांच्या चित्तावर घडतो आणि हा विचार वारंवार केल्यानें त्यांच्या आचरणांतही इष्ट दिशेनें बदल होऊं शकतो. अशा लोकांकरितां पुनर्जन्माविषयींचा विचार येथें करणें आवश्यक असल्यानें तो येथें थोडासा करूं.

पुनर्जन्मासंबंधींचा असा विचार श्री. तात्यासाहेब करंदीकर ह्यांनीं आपल्या 'गीतातत्त्वमञ्जरी' ह्या ग्रंथांत सोपपत्तिकपणें, विस्तारानें व साधार असा केला आहे, तो वाचकांनीं अवश्य पाहावा. अर्थात् त्याची येथें पुनरुक्ति करण्याची आवश्यकता नसल्यानें त्याला पूरक असलेलें विवेचन तेवढें येथें करूं. योगदर्शनकारांना प्रत्यक्ष, अनुमान आणि आगम हीं तीन प्रमाणें मान्य असल्यानें तिन्ही दृष्टीनें ह्या प्रश्नाचें विवेचन करतां येतें. पूर्वजन्म, हल्लींचा जन्म व पुढील जन्म हे भूत, वर्तमान व भविष्य अशा तीन काळांत घडणारे असल्यानें एकाच वेळीं हे तिन्ही जन्म प्रत्यक्षत्वानें गोचर होणें शक्यच नाहीं. पण पूर्वकालीं अनुभविलेली गोष्ट वर्तमानकाळांत आठवणीच्या रूपानें जर चित्तांत प्रादुर्भूत झाली तर ती खरी आहे ह्यासंबंधीं आपणास संदेह वाटत नाहीं. ह्यांत जो प्रकार घडतो त्याच प्रकारानें मागील जन्माचें स्मरण होण्यासाठीं पतंजलींनीं संस्कारसाक्षात्करण असा उपाय सांगितला आहे. आपण लहानपणीं पाठ केलेली कविता मोठेपणीं एखादे-वेळीं आठवण्याचा प्रयत्न करतों. चार दोन दिवस असा प्रयत्न केल्यावर आपल्याला त्या कवितेचा चरण आठवतो. नंतर आठवलेला चरण मनांत घोळत राहतो. मग दुसरा आठवतो. असें होतां होत कांहीं दिवसांनीं ती कविता संपूर्णपणें आपणास आठवते. लहानपणीं पाठ केलेल्या कवितेचे संस्कार आंतरप्रयत्नानें पूर्णपणेंजागृत होऊन ती संपूर्ण कविता आपणास आठवूं लागते; ह्या प्रकाराला पतंजलींनीं संस्कारसाक्षात्करण असें नांव दिलें आहे. पूर्वजन्मांतील संस्कार आठवण्याचा ध्यानाभ्यासांत प्रयत्न

केला तर ते संस्कार स्मृतिरूपानें चित्तांत आरूढ होतात. अर्थात् प्राचीन संस्कारांचीं आठवणीच्या रूपानें चित्तांत जागृति झाली म्हणजे ते संस्कार ज्या जन्मांत घडले, त्या जन्माविषयींची स्वतःला खात्री पटूं शकते. मनूनींही पूर्वजातिस्मरण केव्हां होऊं शकतें ह्याविषयीं

"वेदाभ्यासेन सततं शौचेन तपसैव च।
अद्रोहेण च भूतानां जातिं स्मरति पौर्विकीम्॥"

असें सांगितलें आहे. ह्याप्रमाणेंच पुढील जन्म आहे ह्याची खात्री पटवून घेण्यासाठींही पतंजलींनीं एक अभ्यास सांगितला आहे. त्याचा अभ्यास वरील संस्कारसाक्षात्करणापेक्षां फारच अवघड आहे. त्यांनीं विभूतिपादांत हा अभ्यास सांगितला आहे तो येणेप्रमाणें : आपण प्रवास करीत असतां एका ठिकाणीं येऊन पोहोंचल्यावर मागें दृष्टि वळवली तर चालून आलेला निकटवर्ती प्रदेश आपल्या दृष्टीस पडतो आणि पुढें दृष्टि टाकली तर पुढील निकटवर्ती प्रदेश दृष्टीस पडतो. दिक् ह्या उपाधींत जसा हा प्रकार घडत असतो तसाच चित्तांतील ज्ञान वाढलें असतां काल ह्या उपाधींतही घडत असतो. म्हणजे ज्ञान वाढलें असतां तें ज्या प्रमाणांत वाढलें असेल त्या प्रमाणांत वर्तमानकाळांत ज्या घटना आपल्या डोळ्यांसमोर घडत असतात त्यावरून पाठीमागील काळांत काय घडलें किंवा पुढील काळांत काय काय घडणार ह्याविषयींचें ज्ञान चित्तांत स्फुरतें. ही शक्ति अधिक विकसित होण्यासाठीं वस्तुमात्रांत जे धर्म, लक्षण आणि अवस्था असे जे तीन परिणाम घडत असतात, त्यांवर संयम करण्याविषयीं पतंजलींनीं सांगितलें आहे. (ह्या तीन परिणामांचा विचार विभूतिपादांतील ९ ते १३ ह्या सूत्रांच्या विवरणांत केला आहे तो वाचकांनीं पाहावा.) ह्या संयमाचें फल अतीतानागतज्ञान असें पाद ३, सूत्र १६ ह्यांत सांगितलें आहे. म्हणजे ह्या अभ्यासानें पूर्वीच्या व पुढील जन्माचेंही ज्ञान होऊं शकतें. त्याचप्रमाणें अपरिग्रह हें व्रत स्थिरभावाला पोचलें असतां त्यायोगें पूर्वीचे जन्म ज्ञात होत असतात असेंही पतंजलींनीं सांगितलें आहे (२।३९). स्वतःच्या पूर्व व उत्तर जन्माचें ज्ञान होण्याला पतंजलींनीं जरी हे उपाय सांगितले असले तरी योगैकशरण नसलेल्या आपणासारख्या सामान्य माणसांना एका जन्मांत ह्या उपायांनीं असें ज्ञान होणें शक्य नाहीं, ह्यामुळे हे उपाय असूनही प्रत्यक्ष अनुभव घेण्याच्या दृष्टीनें निरुपयोगी आहेत.

आपल्या स्वतःचें पूर्वोत्तर जन्माचें ज्ञान होणें हें जरी अवघड असलें तरी दुसऱ्या कांहीं जीवांचे पूर्वोत्तर जन्म आपल्याला प्रत्यक्षत्वानें पाहतां येतात. ह्याचें प्रसिद्ध उदाहरण रेशमाच्या किड्याचें होय. ह्या किड्याची राळ्याएवढीं सूक्ष्म अंडीं असतात. तीं अंडीं फुटून त्यांतून बारीक आळ्या बाहेर पडतात. ह्या आळ्यांना तुतीचीं किंवा एरंडाचीं पानें खायला घातलीं असतां त्या कांहीं दिवसांनीं माणसाच्या हाताच्या बोटाएवढ्या होतात. ह्या अवस्थेस येईपर्यंत त्या आळ्या दोन तीन वेळ कात टाकतात आणि शेवटीं आपल्या अंगासभोवार

धाग्यांचा कोश घालतात. कांहीं दिवसांनीं ह्या कोशांतून अतिसुंदर असें फुलपाखरूं निर्माण होतें. येथें भूमीवर सरपटणाऱ्या आळीचा जन्म जाऊन त्या जीवाला आकाशांत उडूं शकणाऱ्या पाखराचा जन्म येतो. येथें आळी हा पूर्वजन्म आणि फुलपाखरूं हा पुढील जन्म असे एकाच जीवाचे दोन्ही जन्म आपणांस प्रत्यक्षत्वानें पाहतां येतात. असाच प्रकार वेडकाचाही असतो. वेडकाचा पूर्वजन्म म्हणजे एक प्रकारचा मासाच. ह्या माशाच्या शरीरांत कांहीं अवस्थांतरें होत होत शेवटीं जमिनीवर टुण्‌टुण् उड्या मारणारा वेडूक आपणास दृष्टीस पडतो. तिसरें उदाहरण वाळवीच्या किड्याचें. हा किडा मूलतः आकाशांत उडणारें चिमुकलें पाखरूं ह्या रूपांत असतो. दिव्याच्या ज्योतीवर झडप घालणाऱ्या लहान पतंगांच्या अनेक जातींपैकीं ही एक पतंगाची जात होय. दिव्यावर झडप घालून खालीं पडल्यावर कांहीं काळानें त्यांचे पंख गळून पडतात. नंतर नर व मादी एकमेकांच्या संगतींत जमिनीच्या पृष्ठभागाखालीं हात दोन हात खोल जाऊन तेथें अपत्यनिर्मितीचें कार्य करूं लागतात. ह्याठिकाणीं मादी पुंवीजयुक्त आणि पुंवीजरहित अशी विपुल प्रजा निर्माण करीत असते. पुंवीजरहित प्रजा म्हणजेच वाळवीचे अनंत किडे होत.

वर जीं तीन उदाहरणें दिलीं आहेत त्यांतील पहिल्या उदाहरणांतील रेशमाचा किडा हा पृथ्वीवर सरपटणारा प्राणी असून त्याचा पुढील जन्म आकाशांत उडणाऱ्या फुलपाखराच्या रूपांत झाला. दुसऱ्या उदाहरणांतील जलचर मासा भूचर वेडूक झाला आणि तिसऱ्या उदाहरणांतील पतंग हा खे-चर रूपांतून भू-चर असा वाळवीचा किडा झाला. हें त्यांचें भिन्न योनींत होणारें जन्मान्तर कसें घडून येतें ह्याचा विचार पतंजलींनीं कैवल्यपादांतील दुसऱ्या सूत्रांत केला आहे. प्रत्येक जीवाला तीन देह असतात. अनादि व अनिर्वाच्य अशी जी अविद्या तो जीवाचा कारणदेह होय. पांच प्राण, पांच कर्मेंद्रियें, पांच ज्ञानेंद्रियें, मन, बुद्धि अशा सतरा तत्त्वांचा मिळून झालेला जीवाचा सूक्ष्म देह होय. ह्या सतरा तत्त्वांनीं बनलेल्या सूक्ष्म देहाच्या साहाय्यानें जीव सुखदुःखांचे भोग घेत असतो म्हणून ह्या सूक्ष्म देहाला भोगसाधन अस मानण्यांत येतें. पंचीकृत पंचमहाभूतांच्या अंशापासून बनलेलें शरीर हा जीवात्म्याचा स्थूलदेह होय. ह्या स्थूल देहांत राहून जीव सुखदुःखांचा भोग घेतो, म्हणून ह्या देहाला सुखदुःखांचें भोगायतन म्हणजे भोगस्थान असें म्हणतात. वर जीं तीन उदाहरणें दिलीं आहेत त्यांत त्या त्या जीवाचें भोगायतन म्हणजे स्थूल शरीर हें बदललें, पण भोगाला कारण असलेलें कारणशरीर आणि भोगाला साधन असलेलें सूक्ष्म शरीर हीं दोन्हीं त्या स्थूल देहांत संक्रमित झालीं. स्थूल देहाचें हें रूपांतर होत असतां वरील रेशमी किड्याला कांहीं काळ जी कोशावस्था प्राप्त होत असते ती कांहींशी समाधिसदृश अथवा मरणसदृश अवस्था होय. ह्या अवस्थेंत या जीवाचे जाणिवेनें होणारे शरीरेंद्रियव्यापार पूर्णपणें बंद होत असतात,

आणि कैवल्यापादाच्या दुसऱ्या सूत्रांत सांगितलेल्या प्रकृत्यापूरामुळें नव्या देहाची रचना बनत असते. ही रचना कोशाच्या आंत होत असल्यानें व त्यांतील परिणामक्रम अतिसूक्ष्म घडून येत असल्यामुळें आपल्याला हें देहांतर कसें घडतें हें कळत नाहीं. देहांतराचा हा एक प्रकार झाला. दुसरा प्रकार म्हणजे, एका स्थूलदेहाचा पूर्ण नाश होऊन जीव आपल्या सूक्ष्म व कारण ह्या दोन देहांसह कांहीं काळ आपल्या बुद्धीला अगोचर अशा अवस्थेंत असतो व वर उल्लेखिलेल्या प्रकृत्यापूराच्या क्रमांत कोणत्यातरी योनींतील स्थूल-शरीराच्या रूपानें तो पुन्हा प्रगट होतो. अशा तऱ्हेनें जीवात्मा एकामागून एक अशीं अनेक स्थूल शरीरें धारण करीत असतो.

अशा प्रकारें देहांतर घडत असतां तो जीव सृष्टिनियमानुसार कधींतरी मनुष्यजन्मास प्राप्त होतो. येथें त्याला त्याच्या चित्ताच्या विकासानुसार कमीअधिक इच्छास्वातंत्र्य व कर्मस्वातंत्र्य लाभत असतें. ह्या उभय स्वातंत्र्याचा त्या जीवाच्या हातून योग्य उपयोग केला गेल्यास त्याला ज्ञानतः अधिक श्रेष्ठ अशा जातींत किंवा देवादिक योनींतही जन्म प्राप्त होतो आणि ह्या स्वातंत्र्याचा त्यानें उपयोग न केल्यास वा दुरुपयोग केल्यास तो पश्वादिक अधोयोनींतही जन्माला जातो. एखादा जीव कर्मानुसार देवयोनींत गेल्यास तें कळण्यास आपणास साधन नाहीं; पण कांहीं पशूंच्या ठिकाणीं, ते पशू पूर्वी मनुष्योनींत असले पाहिजेत असें निश्चित मानतां येईल अशीं लक्षणें दृष्टीस पडल्याचीं उदाहरणें कधीं कधीं आढळतात. अशा प्रकारचें विश्वसनीय गृहस्थांकडून उपलब्ध झालेलें एक उदाहरण त्या गृहस्थांच्या सहीनिशीं पुढें देत आहें. ह्या उदाहरणांत मनुष्ययोनींतून तो जीव पशुयोनींत जन्मास आला ही गोष्ट निर्विवादपणें सिद्ध होत असल्यानें ती हकीकत पत्रद्वारें जशी आली त्याच शब्दांत येथें देतों.

इ. स. १९१०।११ सालची गोष्ट. कोल्हापूर येथील गुरुमहाराज घराण्यांतील वडील शाखाधारी कै. श्रीरघुपतिपंडित ऊर्फ पंडितमहाराज ह्यांचे घरीं सारवट गाडी होती. घरचीं व पाहुणेमंडळी कोठें जायचीं-यायचीं झालीं म्हणजे ह्या गाडीचा उपयोग करण्यांत येत असे. ह्या गाडीला खिलारी बैलांची पांढरीशुभ्र जोडी जुंपण्यांत येत असे. ह्या दोघांचीं राम व लक्ष्मण अशीं नांवें ठेविलीं होतीं. ह्यांतील राम बैल अति शांत व धिम्या स्वभावाचा होता व लक्ष्मण हा अतितापट, मारका आणि अवखळ स्वभावाचा होता. एके दिवशीं दिवस उजाडण्याच्या सुमारास पाहुण्यांना पोचविण्यासाठीं कै. श्रीपंडितमहाराजांनीं गाडीवानास गाडी जुंपण्यास सांगितलें. गाडीवानानें दोन्ही बैल आणून गाडीचें जूं उचलतांच रामनें जुवाखालीं मान दिली व तें खांद्यावर मोकळेंच घेऊन तो

उभा राहिला. लक्ष्मण अवखळ असल्यानें त्याच्या वेसणीला बांधलेला कासरा ओढून त्याला जुवाखालीं आणण्याचा प्रयत्न गाडीवान करीत असतां त्या धांदलींत रामच्या खांद्यावर मोकळें असलेलें जूं त्याच्या खांद्यावरून निसटून खालीं पडलें व तो मोकळा झाला. मोकळा होतांच तो जो उधळला तो धांवतच वाड्यांत गेला. रामला परत आणण्यासाठीं लक्ष्मणास गाडीस गुंतवून गाडीवान् बैलाच्या मागोमाग दरवाजाच्या आंतील अंगणांत गेला. तेथें बैल दिसला नाहीं म्हणून त्यानें देवडीवरील पहारेकऱ्यास बैल कोठें गेला, म्हणून विचारलें. त्यावर तो वाड्यांत आंतील चौकांत गेल्याचें पहारेकऱ्यानें सांगितल्यावरून गाडीवान वाड्यांत जाऊन पाहतो तों त्याला तो बैल डाव्या हातच्या सोप्यांत देवघरासमोरच्या सोप्यांत देवाकडे तोंड करून उभा असलेला दिसला. गाडीवान त्याला आणण्यासाठीं त्याच्याजवळ गेला व त्याला ओढूं लागला पण तो हालेना, तेव्हां त्यानें त्याला मारहाण करून पाहिलें, तरी बैल हालेना. हें वर्तमान श्रीपंडित-महाराजांस कळतांच पाहुण्यांस उशीर होऊं नये म्हणून त्यांची रवानगी दुसऱ्या वाहनानें करून ते देवघरापाशीं रामकडे आले. तेथून त्याला गोठ्याकडे नेण्यासाठीं त्यांनीं त्याला चुचकारून गोंजारून पाहिलें, चंदी वैरण देऊन पाहिलें व चंदी वैरण न खातां तो तसाच उभा असलेला पाहून त्यांनीं त्यास मारहाण करण्यास सुरुवात केली. काठीनें व चाबकांनीं इतकें मारलें कीं त्याच्या पाठीवर सर्व ठिकाणीं वळ उठले. माराचा तडाखा बसतांच बैल चरचर वांकत असे पण त्यानें आपली जागा सोडली नाहीं कीं पुढें ठेवलेल्या चंदी-वैरण-पाणी ह्यांतील कशासही तोंडसुद्धा लावलें नाहीं. बैलास ओढून गोठ्यांत नेण्याकरितां वाड्यांतील सर्व गडीमाणसें तेथें येऊन त्याला नेण्याचा प्रयत्न करीत होतीं, पण कोणाचाच कांहीं इलाज चालेना आणि बैलानें आपलें तोंड देवाकडून बाजूला केव्हांही केलें नाहीं. हा प्रकार सकाळीं दहा वाजेपर्यंत चालला. बैल देवापुढून हालत नाहीं ही वार्ता बाहेर पसरतांच तो चमत्कार पाहण्यासाठीं अनेक लोक येऊं लागले व त्यांच्या गर्दीने वाड्याचा चौक अगदीं गजबजून गेला. ज्याला जो उपाय सुचे तो प्रत्येकजण करून पाही. कोल्हापुरच्या महाराजांची आश्रित पहिलवान मंडळी जमली होती. त्यांनीं मोठ्या शिकस्तीनें तो बैल ढकलीत चौकापाशीं आणला पण तो खालीं चौकांत उचलून कसा उतरावयाचा ह्याच्या विचारांत ते असतां बैल उसळी मारून परत देवापाशीं जाऊन उभा राही. असा प्रकार कित्येकदा झाला. ही वार्ता कै. छत्रपति श्रीशाहुमहाराजांस कळली व तेही येथें आले. त्यांनींही सुचले ते उपाय करून पाहिले. महाराज शरीरानें धिप्पाड व मोठे सामर्थ्यवान् असल्यानें त्यांचे काठ्यांचे व आसुडांचे तडाखे बसतांच बैल तोंड वाशीत असे व त्याच्या दोन्ही डोळ्यांतून सारखे अश्रु बाहेर वहात. शेवटीं छत्रपति श्रीशाहूमहाराजांनीं त्याच्या वेसणीला धरून ओढण्यास सुरुवात केली. नाकांतून रक्त गळूं लागलें तेव्हां महाराजांनीं वेसण सोडून दिली. इतकी

मारामारी व ढकलाढकली होत होती, तरी त्या बैलानें कोणासही मारलें नाहीं किंवा तो कोणाच्या अंगावर धाऊनही गेला नाहीं, तर सारखा देवाकडे पाहात उभा होता. दुपारचे ११–११॥ वाजेपर्यंत असा प्रकार चालल्यानंतर इतःपर हा बैल आपल्या चाकरीला उपयोगी पडणार नसेल तर त्यावरील स्वत्वाची निवृत्ति विधिपूर्वक करून व त्यास चाकरींतून मुक्त करून तो देवास अर्पण करावा असें कै. पंडितमहाराजांनीं ठरविलें. त्याच्या नाकांतील वेसण कापून काढली. नालबंदांकडून पायाच्या पट्या काढून टाकल्या आणि संकल्पपूर्वक उदक सोडण्याचा सर्व विधि कै. वे. शा. सं. सीतारामभटजी पाठक अग्निहोत्री ह्यांजकडून करवून त्या बैलावरील स्वत्वाच्या निवृत्तीचें निदर्शक म्हणून त्यावर त्यांनीं उदक सोडलें. उदक सोडतांच तो बैल देवासमोर मट्कन् बसला. घटका अर्धी घटका शांतपणें बसल्यावर त्यानें देवघराच्या दारांत देवपूजेच्या वेळीं काढून टाकलेलें निर्माल्य पडलेलें होतें तें खाऊन टाकलें, ताम्हनांत देवाचें तीर्थ होतें, तें प्राशन केलें व त्याच्यापुढें अगोदरपासून पडलेलें गवत, हरभरे, भरडा, ओट, इत्यादि होतेंच, तें तो खाऊं लागला. तें खाल्ल्यावर गड्यानें त्याजपुढें पाण्यानें भरलेली बादली आणून ठेवली, पण तें पाणी न पितां तो आंत न्हाणीघराकडे गेला व तेथें ब्राह्मण शागिर्दीनें घंगाळ पाण्यानें भरून ठेविलें होतें, तें पाणी पिऊन तो बाहेर येऊन देवापाशीं जाऊन बसला. हें सर्व होईपर्यंत एक वाजला व तोंपर्यंत कै. छत्रपति श्रीशाहूमहाराज व इतर प्रतिष्ठित मंडळी व जमलेलीं इतर माणसें होतीं तीं सर्व आपापल्या घरीं निघून गेलीं. त्यानंतर कित्येक दिवस ह्या बैलास पाहण्याकरितां गांवांतील व परगांवचीं माणसें येत असत. कित्येकजण त्याला नवसही करीत. कोल्हापुरांत एक सोनार होता. त्याला मूल नव्हतें. त्यानें ह्या बैलाची सेवा आरंभिली. रोज सकाळीं लवकर वाड्यांत यायचें, बैलाचें शेण वगैरे काढून जागा स्वच्छ करायची, बैलाच्या अंगास घाण लागली असेल तीही काढून अंग स्वच्छ करायचें आणि मग घरीं जायचें, असा त्याचा नित्यनेम असे. सेवा करूं लागल्यापासून एका वर्षांत त्याला मुलगा झाला, तेव्हां त्यानें त्याच्या गळ्यांत सव्वाशेराची चांदीची साखळी करून घातली, ती संस्थानकडे अद्यापि तशीच ठेवण्यांत आली आहे. बैल देवाच्या नांवें सोडल्यानंतर तो देवघराशेजारींच सोप्यांत नेहमीं असे. त्याला बसण्यासाठीं देवघराच्या शेजारींच गज लावून जागा केली होती, तेथें बसत असे व ओटीवर हिंडत असे. मूळचा तो गरीबच होता. आतां इतका गरीब झाला होता कीं घरांतील लहान पोरेंदेखील तो देवाचा नंदी असें म्हणून त्याच्या गळ्यांत गळा घालीत. त्याचा नित्यक्रमही एखाद्या सुजाण देवभक्तासारखा असे. सकाळीं देवपूजा झाल्यावर देवघरापाशीं येऊन देवावरून काढून बाजूस ठेवलेलें निर्माल्य खायचें व ताम्हनांतील तीर्थ पिऊन टाकायचें हा त्याचा नित्यनेम असे. रात्रीं आरतीच्या वेळीं देवासमोर येऊन देवदर्शन घेण्यास तो कधींही चुकत नसे. श्रीचे कोठीकडे कै.

कृष्णराव नांवाचे ब्राह्मण कारकून असत. औरंगाबादेकडे सुरंगली म्हणून गांव आहे. तेथील पाटिलकी ज्या घराण्याकडे होती त्या घराण्यांतीलच हे कारकून असल्यामुळें ह्यांना कृष्णराव पाटील असें म्हणत. हे मोठे भाविक असत व नोकरीव्यतिरिक्त सर्वकाळ हे देवाचें भजन-पूजन, नामस्मरण, इत्यादिकांत घालवीत असत. त्यांचा ह्या बैलावर व बैलाचा त्यांच्यावर फार लोभ असे. त्यांनीं बोलाविलें कीं तो त्यांजवळ जाऊन उभा राही. ते पहांटे उठून भूपाळ्या म्हणत असत. त्यांच्या भूपाळ्या सुरू झाल्या कीं राम आपल्या जागेवरून उठून त्यांचेजवळ जाऊन उभा राहून त्या ऐकत असे. त्या संपतांच परत आपल्या जागेवर जाऊन बसे.

कै. श्रीपंडितमहाराज व त्यांच्या पश्चात् कै. श्रीबाळामहाराज ह्यांनीं रामची चंदी, वैरण, चाकरी, इत्यादि कशांतही तो असेपर्यंत कांहीं कमी पडूं दिलें नाहीं. अशा तऱ्हेनें राम ओटीवरच देवासन्निध सुमारें नऊ-दहा वर्षें म्हणजे सन १९२०।२१ सालपर्यंत होता. मृत्युपूर्वी चार दिवस तो कांहीं खातपीत नव्हता. ह्यावरून तो आजारी असावा असें सर्वांस वाटलें. त्यानें औषधपाणी घ्यावें म्हणून पुष्कळ प्रयत्न करण्यांत आले, पण त्यानें कांहींही घेतलें नाहीं. देवाच्या तीर्थाचें ताम्हन पुढें नेलें म्हणजे त्यांतलें तीर्थ तेवढें तो पीत असे आणि रात्रीं देवाची आरती होई तेव्हां वर मान करून देवाकडे पाहत असे. मृत्यु जवळ आला तेव्हां शरीराची धडपड होऊन तो अस्ताव्यस्त पडला होता; पण प्राणोत्क्रमण झालें तेव्हां तो सरळ झाला, देवाकडे तोंड करून देवाचें दर्शन घेऊन त्यानें देवापुढें मान टाकली आणि श्रीसद्गुरु सिद्धेश्वरचरणीं देह ठेवला! ही दोनप्रहरीं १२॥–१ ची वेळ होती. त्यानंतर त्याचा देह गाडीवर ठेवला. त्यावर कोरें वस्त्र घातलें, गाडीला कमान करून व त्यावर फुलें वगैरे घालून वाजतगाजत त्यास नदीवर नेलें व श्रीचे समाधीसमोरील पूर्व बाजूच्या दीपमाळेजवळ त्यास पुरण्यांत आलें. गाडींतून त्याला नेत असतां त्याचा फोटो काढला तो ह्यासोबत पाठविला आहे.

ही सर्व हकीकत मी व इतर अनेकांनीं समक्ष पाहिली आहे व ती जशी घडली तशी कळविली आहे. फोटोंत जीं माणसें आहेत त्यांतील कांहीं माणसें आतां वृद्ध झालेलीं अद्यापि कोल्हापुरांत हयात आहेत.

कळावें, लो. अ. हे विनंति.

पौष शु ॥ १
शके १८७१

आ.
(सही) **श्रीश्रीधरपंडित ऊर्फ शाहुमहाराज**
मु. कोल्हापूर.

वर कै. श्रीपंडितमहाराज ह्यांच्या घरच्या बैलाची जी हकीकत श्रीशाहू-महाराज ह्यांनीं मला पत्रानें.कळविली आहे ती त्या वेळीं माझ्या कानीं आल्यावरून त्या बैलाला पाहण्यासाठीं मुद्दाम त्यांच्या वाड्यांत जाऊन तो बैल मी समक्ष पाहिला आहे. देवघरासमोरच्या ओटीवर तो असे. वर लिहिल्याप्रमाणें त्याची सर्व स्थिति पाहून मी विस्मयचकित झालों. क. लो. अ. हे विनंति.

सातारा
पौष शु॥ १
शके १८७१

आ.
(सही) **रामकृष्ण विठ्ठल बहुलेकर**
सहसंपादक हंस

मागील ह्या भूमिकेच्या नवव्या परिच्छेदांत उभयमानसशास्त्रांचा तुलनात्मक विचार करतांना मनुष्याच्या चित्तांत त्याचे लहानपणचे अनुभव, त्याच्या पूर्वीच्या पिढ्यांचे अनुभव आणि त्याचे पूर्वजन्मांतील अनुभव अशा तीनही अनुभवांचे संस्कार असतात, असें सांगून पूर्वजन्मींच्या अनुभवांचें उदाहरण म्हणून रामानुजमूच्या बीजगणित-ज्ञानाचा उल्लेख केला आहे. त्या उदाहरणा-वर असें म्हणतां येणें शक्य आहे कीं रामानुजमूचा एखादा पूर्वज गणितशास्त्रज्ञ असेल आणि त्याचे संस्कार रामानुजमूमध्यें उतरले असतील. पण ह्या बैलाच्या उदाहरणांत तसें कांहींही म्हणणें शक्य नाहीं. ह्या बैलाचें जें एकंदर वर्तन झालें त्यावरून तो बैल पूर्वी मनुष्य असला पाहिजे, ईश्वरभक्तीचे संस्कार त्याला असले पाहिजेत आणि कांहीं प्रबल पापसंस्कारामुळें त्याला पशुजन्म आला असला पाहिजे ही गोष्ट निःसंदेहपणें मान्य करावी लागते.

पूर्वजन्मीं मनुष्य असून पुढील जन्मांत पशुदेह प्राप्त झाल्याचें असेंच आणखी एक उदाहरण महाराष्ट्र-सारस्वतांत उपलब्ध आहे. तुकाराममहाराजांच्या प्रसिद्ध टाळकऱ्यांत बहिणाबाई म्हणून एक ब्राह्मण बाई होत्या. ह्यांच्या अभंगांची गाथा प्रकाशित झालेली आहे. ह्या गाथेंत बहिणाबाईंनीं स्वतः अनुभविलेली त्यांच्या घरच्या अशाच एका गोवत्साची हकीकत आपल्या आत्मनिवेदनांत अभंगवृत्तांत सांगितली आहे, ती वाचकांनीं अवश्य पाहावी. बहिणाबाईंच्या गाथेंतील त्या सर्व वृत्तांतावरून तें गोवत्स पूर्वी केव्हांतरी मनुष्ययोनींत असलें पाहिजे असें मानणें प्राप्त होतें. ही हकीकत सुमारें तीनशें वर्षांपूर्वी घडलेली असल्यामुळें आज तिच्या सत्यतेबद्दल बहिणाबाईंच्या अभंगां-पलीकडे अन्य पुरावा मिळणें शक्य नाहीं, पण वर जी राम बैलाची हकीकत दिली आहे ती समक्ष पाहिलेले अनेक लोक अद्यापि हयात आहेत. ह्याच गाथेंत बहिणाबाईंनीं आपल्या निर्याणपर अभंगांत आपल्या पुत्राला स्वतःच्या ह्या पूर्वीच्या बारा जन्मांचा वृत्तांत सांगितला आहे. त्यासंबंधीं बहिणाबाई मुलाला असें स्पष्ट सांगतात कीं :

आदर्शांत जैसे दिसे प्रतिमूख । तैसे जन्म देख दिसती डोळां ॥

अशा तऱ्हेच्या अनेक हकीकती विश्वसनीय पुराव्यासह देतां येण्याजोग्या आहेत, पण तितका स्थलावकाश नसल्यामुळें त्या न देतां आपण आतां पाश्चात्य राष्ट्रांतून ह्यासंबंधीं कसे प्रयत्न आणि विचार-प्रवाह चालू आहेत तें पाहूं.

पाश्चात्य राष्ट्रांमधून ह्यासंबंधीं जें संशोधन चालू आहे त्यावरून तिकडील शास्त्रज्ञही पुनर्जन्म मान्य करण्याच्या मार्गावर हळुहळू येत आहेत असें दिसतें. ह्यासंबंधांत सर ऑलिव्हर लॉज् आणि मॅक्डुगल् ह्या दोघा विद्वानांचीं मतें व प्रयत्न पाहिले म्हणजे पुरेंसें आहे. सर ऑलिव्हर लॉज् हे एक मोठे भौतिक-शास्त्रज्ञ म्हणून मानले जात असत. दुसरे विद्वान् मॅक्डुगल् हे मोठे मानसशास्त्रज्ञ होते व त्यांचे ह्या शास्त्रावरील ग्रंथ सर्वमान्य झालेले आहेत. ह्यांतील पहिले विद्वान सर ऑलिव्हर लॉज् ह्यांनीं आपला मुलगा रेमंड पहिल्या महायुद्धांत मृत झाल्यावर त्याचा आत्मा माध्यमाच्या द्वारा सर्व कुटुंबीयांस भेटावयास येत असे, त्याची सविस्तर हकीकत 'रेमंड' ह्या पुस्तकांत दिली आहे. रेमंडनें मरणापूर्वी रणभूमीवरील शिबिरांत आपल्या सहकाऱ्यांसमवेत फोटो काढून घेतलेला होता. ह्या फोटोची वातमी सर ऑलिव्हर लाज् ह्यांना माध्यमाच्या अंगांत आलेल्या आत्म्याकडून कळली. त्यावरून चौकशी करून त्यांनीं तो फोटोही मिळविला. तो त्यांनीं ह्या पुस्तकांत प्रसिद्ध केला आहे. पुढें रेमंडचा आत्माच त्या कुटुंबीयांशीं संभाषण करण्यासाठीं माध्यमाच्या द्वारा वारंवार येत असे. ह्या भेटींचा तारीखवार तपशील 'रेमंड' ह्या पुस्तकांत सर ऑलिव्हर लॉज् ह्यांनीं दिला आहे. सर ऑलिव्हर लॉज् हे भोळसर गृहस्थ नसून अलीकडच्या भौतिकशास्त्रांतील एक निष्णात पंडित होते. त्यांनीं 'रेमंड' व मरणोत्तर जीवन ह्या दोन्ही पुस्तकांत आत्मा मरणोत्तर कांहीं अवस्थेंत असतो अशाविषयीं आपली प्रयोगसिद्ध खात्री झाल्याचा निर्वाळा दिला आहे.

आठदहा वर्षांपूर्वी वारलेले इंग्लंडमधील विख्यात मानसशास्त्रज्ञ मॅक्डुगल् ह्यांनीं आपल्या ॲब्नॉर्मल् सायकॉलजीवरील सुप्रसिद्ध ग्रंथांत 'ट्रान्स पर्सनालिटीज' ह्या प्रकरणांत हेलेन स्मिथ ह्या नांवाच्या स्त्रीची हकीकत दिली आहे. ह्या हकीकतीवरून पुनर्जन्म असल्याची वाचकांच्या मनाची खात्री झाल्याशिवाय रहात नाहीं. म्हणून त्या ग्रंथांतील ह्या हकीकतीचा लागू तेवढाच उतारा देत आहें. उताऱ्याचे आरंभीं ह्या हकीकतीसंबंधीं ग्रंथकारानें अशी प्रस्तावना केली आहे.

" Among the many cases of trance medium type, one stands out pre-eminent by reason of the richness and variety of the phenomenon presented, and of the thoroughness and competence with which it was studied.....I mean the case of Helen Smith, most admirably studied by Flourney, late

professor of Psychology at Geneva." अशी प्रस्तावना करून सदरची हकीकत तो ग्रंथकार पुढें देतो. त्या हकीकतीचा लागूंपुरता उतारा पुढें दिला आहे. (Case 60)

"Helen–Smith was a young woman, who filled with success a responsible position in a large house of business. In normal life she was in every respect a capable and altogether admirable person. Having become a participator in seances of a private circle of spiritists, she very soon showed mediumistic powers. Her mediumship has presented from the first a complex type.....visions in the waking state, accompanied by automatic speech and writing and auditory hallucinations. From the point of view of their contents **these messages have for the most part referred to the past events, of which the persons present were usually ignorant, but the reality of which was always verified by recourse to historical works or traditions of families concerned.**

It appeared that it had twice lived upon earth before her present incarnation. Once five hundred years ago as an Arab chief's daughter who (Simandini by name) became a Hindu prince's wife. This prince reigned over a Kingdom of Canara and constructed in 1401 the fortress of Chandragiri. This romance was developed with a wealth of detail and the astonishing features of it were, first that research in old and little known books on Indian history confirmed some of the details such as the names of places and persons described; secondly that Simandini uttered many Hindu words and phrases sometimes appropriately used, sometimes mingled with other words which the experts failed to identify and wrote also similar Arabic phrases in Arabic script. Further, entranced medium would act the roll of Simandini puttig other members of the circle into the vacant places of the drama. **All this various mimicry and this exhorting speech have so strongly the marks of originality, of ease, of naturalness, that one asks with stupifaction whence comes to her without artistic training and special knowledge of the orient, a perfection of art which the best of actresses might attain only at the cost of prolonged studies or by residence on the banks of the Ganges.**

Flourney confesses that he has not been able to resolve the mystery, especially the Hindu language and the historical

statements which after much research were verified in an old and rare book, to which so far as could be ascertained, it had never any access.

OTHER TRANCE-PERSONALITIES

But sometimes these other personalities some of whom claim to be identical with deceased persons well known to the investigator, seem to manifest themselves directly on automatic speech or writing through the medium. In some of these instances, the speech or writing seems to reveal some traits that impress the observer as highly characterstic of the personality impersonated. **But the chief interest and the most difficult problem presented is the fact that the automatic speech or writing seems to contain, among much that may seem irrelevant, statements of facts that, so far as careful investigation can ascertain, could not have come to the knowledge of the medium in any normal fashion, any fashion ascertained by science or in other words through the senses of the medium.**

In the face of evidence of such supernormally acquired knowledge in these two cases (and the same is true in less degree in other cases) **all, or almost all, of those, who have completely and open-mindedly considered the evidence, acknowledge themselves in the presence of a dilemma – either the personalities are what they claim to be** or they are secondary personalities of the medium, who have the faculty of acquiring knowledge in ways not recognised by science. "

ह्या उताऱ्यांत अगदीं शेवटीं ग्रंथकारानें जो Dilemma म्हणून उल्लेखिलेला आहे त्याचें कारण इतकेंच कीं पुनर्जन्म मान्य करण्याइतकी त्याच्या मनाची तयारी अद्यापि झालेली नाहीं. पुनर्जन्माबाबत त्यांच्याकडे चाललेलें संशोधन असेंच प्रगत होत चाललें तर नजीकच्या भविष्यकाळांत शास्त्रीयदृष्ट्या पुनर्जन्माची उपपत्ति त्यांजकडून मान्य केली जाईल असा संभव वाटतो. असो.

वरील सर्व विवेचन प्रत्यक्ष प्रमाणाच्या दृष्टीनें मान्य होण्याजोगें आहे. अनुमान-प्रमाणाच्या दृष्टीनें विचार करावयाचा झाल्यास तो मुख्यतः साधन-पादांतील १२ व १३ ह्या सूत्रानुसार करतां येतो. ह्या सूत्रांत मुख्य सिद्धान्त असा आहे कीं जो जसें कर्म करील त्यालाच त्या कर्माचें फळ भोगावें लागेल मनुष्याला सद्यःकालीन जो जन्म आलेला असतो तो त्याच्या पूर्वकर्मानुसार येतो आणि येथें तो जसें कर्म करील तदनुसार त्याला पुढील जन्म, आयुष्य

आणि भोग हीं प्राप्त होणार. ह्या दोन्ही मुद्द्यांचें विवेचन त्या सूत्रावरील विवरणांत झालें असल्यामुळें येथें त्याबद्दलचा अधिक विचार करण्याचें कारण नाहीं.

पतंजलींना मान्य असणारें तिसरें प्रमाण म्हणजे वेद होत. वेदांमध्यें आणि वेदानुसारी स्मृतींमध्यें पुनर्जन्मविषयक इतकीं विपुल वचनें आहेत कीं तीं सर्व येथें देणें शक्यच नाहीं. तेव्हां विषयपूर्ततेसाठीं त्यांतील महत्त्वाचीं दोन तीन वचनेंच येथें उद्धृत करूं. ऐतरेयोपनिषदांत पुनर्जन्माचा विचार आलेला आहे. तेथें आत्म्याचे तीन जन्म सांगितले आहेत. स्त्रीच्या पोटांत गर्भरूपानें होणारा पहिला जन्म, बालकरूपानें होणारा दुसरा जन्म आणि बालकाचा पिता मृत झाल्यानंतर ज्या अवस्थेस जातो तो तिसरा जन्म. ह्या तिसऱ्या जन्माविषयीं ऐतरेयांत असें म्हटलें आहे :

अथास्यायमितर आत्मा कृतकृत्यो वयोगतः प्रैति
स इतः प्रयन्नेव पुनर्जायते तदस्य तृतीयं जन्म ।

ह्याचप्रमाणें कठोपनिषदांत असें म्हटलें आहे कीं

योनिमन्ये प्रपद्यन्ते शरीरत्वाय देहिनः ।
स्थाणुमन्येऽनुसंयन्ति यथाकर्म यथाश्रुतम् ॥

ह्या वचनांत तर श्रुति असें सांगते कीं जीव आपलें कर्म आणि विज्ञान ह्यांस अनुसरून एखाद्या योनींत किंवा वृक्षादि स्थावरभावासही प्राप्त होत असतात. योगशास्त्र हा ज्याचा विस्तार आहे अशा अभ्यासयोगनामक गीतेंतील सहाव्या अध्यायांतील अर्जुनाचा प्रश्न आणि श्रीकृष्णाचें उत्तर ह्या दोहोंवरून आपल्याकडील तत्त्वज्ञ, पुनर्जन्म कसा निःसंदेहपणें मानतात हें स्पष्ट होतें. येथें अर्जुनाचा प्रश्न असा आहे :

अयतिःश्रद्धयोपेतो योगाच्चलितमानसः ।
अप्राप्य योगसंसिद्धिं कां गतिं कृष्ण गच्छति ॥

ह्यावर भगवान् श्रीकृष्णाचें उत्तर असें आहे :

प्राप्यपुण्यकृतांल्लोकाँनुषित्वा शाश्वतीः समाः ।
शुचीनां श्रीमतां गेहे योगभ्रष्टोऽभिजायते ॥
अथवा योगिनामेव कुले भवति धीमताम् ।
एतद्धि दुर्लभतरं लोकेजन्म यदीदृशम् ॥
तत्र तं बुद्धिसंयोगं लभते पौर्वदेहिकम् ।
यततेच ततो भूयः संसिद्धौ कुरुनन्दन ॥
पूर्वाभ्यासेन तेनैव ह्रियते ह्यवशोऽपि सः ।
जिज्ञासुरपि योगस्य शब्दब्रह्मातिवर्तते ॥
प्रयत्नाद्यतमानस्तु योगी संशुद्धकिल्बिषः ।
अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परांगतिम् ॥

येणेप्रमाणें पुनर्जन्माविषयीं प्रत्यक्ष, अनुमान आणि आगम ह्या तिहींच्या साहाय्यानें केलेली अल्प चर्चा जिज्ञासुवृत्तीच्या माणसाला त्याविषयीं विश्वास वाटण्याला आणि तदनुसार आपल्या आचरणाची दिशा ठरविण्याला पुरेशी आहे. आरंभीं सांगितल्याप्रमाणें ज्यांच्या अंतःकरणाची पातळी हे विचार मान्य होण्याइतपत उन्नत झालेली नाहीं त्यांच्यापुढें आणखी कितीही युक्तिवाद केला तरी त्यांना ही उपपत्ति पटणें शक्य नाहीं; म्हणून आतां येथें उपरम पावणें हें बरें.

२१. योगाभ्यास केव्हां, कोठें व कोणीं करावा ?

योगाभ्यासाला योग्य काल कोणता असा प्रश्न अनेकदा विचारण्यांत येतो. ह्या प्रश्नाचे दोन भाग पडतात. वयाच्या कोणत्या अवस्थेंत योगाभ्यासाला आरंभ करावा हा एक भाग आणि प्रत्येक अहोरात्रींत कोणत्या वेळीं योगाभ्यास करणें अधिक हिताचें होईल हा दुसरा भाग. ह्या दोहोंचीं उत्तरें महत्त्वाचीं असल्यानें त्यांचा क्रमशः विचार करूं.

उत्पन्न झालेल्या वस्तुमात्राला ज्या अवस्था क्रमानें प्राप्त होत असतात त्यांना षड्भावविकार म्हणतात. (१) अस्ति, (२) जायते, (३) वर्धते, (४) विपरिणमते, (५) अपक्षीयते आणि (६) विनश्यति हे ते षड्भावविकार होत. इतर सर्व वस्तूंप्रमाणें देहालाही हे षड्भावविकार आहेत हें स्पष्टच आहे. स्थूलदेहरूपानें जन्म प्राप्त होण्यापूर्वी लिंगदेहरूपानें त्याची जी विद्यमानता तो देहाचा 'अस्ति' भाव होय. पूर्वकर्मानुसार सुखदुःखादिकांचे जे काय भोग नियतिप्रमाणें भोगावे लागतील ते परतंत्रपणें भोगणें इतकेंच ह्या अवस्थेंत घडत असतें. नंतर स्थूलदेहरूपानें जन्मास येणें हा 'जायते' भाव होय. जन्मापासून पूर्ण वाढ होईपर्यंत जी देहाची वर्धमान अवस्था ती 'वर्धते' अवस्था होय. शरीराची वाढ पूर्ण झाल्यानंतर म्हातारपणामुळें शरीर क्षीण होऊं लागेपर्यंतचा काळ ही 'विपरिणमते' अवस्था होय. शरीर थकत जाणें ही 'अपक्षीयते' अवस्था होय आणि शरीरांतून प्राणज्योति निघून गेल्यावर 'विनश्यति' ह्या अवस्थेस प्रारंभ होतो. ह्या अवस्थांपैकीं 'वर्धते', 'विपरिणमते' आणि 'अपक्षीयते' ह्या तीन अवस्थांतच योगाभ्यास हेतुपूर्वक घडणें शक्य असतें. ह्यांतील 'वर्धते' ह्या अवस्थेंत योगाभ्यासास प्रारंभ होणें हा उत्तम पक्ष होय. 'विपरिणमते' ह्या अवस्थेंत त्याला प्रारंभ करणें हा मध्यम पक्ष होय आणि 'अपक्षीयते' ह्या अवस्थेंत योगाभ्यास करणें हा कनिष्ठ पक्ष होय. इंग्रजींत It is never too late to begin अशी एक म्हण आहे, त्या दृष्टीनें योगाभ्यास करावा असें जेव्हां केव्हां वाटूं लागेल त्या वेळीं त्याला प्रारंभ करणें उत्तमच आहे, पण योगाभ्यासाचें जें फल प्रत्यक्षतः पदरांत पडायचें त्याच्या अपेक्षेनें वरील उत्तम, मध्यम व कनिष्ठ असे तीन शब्द संभवतात; हें कसें त्याचा विचार करूं.

मूल जन्मल्यानंतरचीं पहिलीं पांच–सात वर्षें अज्ञानावस्थेंतच जातात. ह्या कालांत त्याचें शरीर जसजसें वाढत जातें तसतसा त्याच्या मानसशक्तींचाही विकास होत असतो हें खरें, पण चांगलें वाईट कळण्याची पात्रता, चांगलें करावें व वाईट करूं नये अशी इच्छा किंवा त्याविषयींचा प्रयत्न ह्या गोष्टी त्याच्या ठिकाणीं सहा-सात वर्षांनंतर हळुहळू दिसूं लागतात. म्हणजे वयाचीं पहिलीं सहा-सात वर्षें मूल परस्वाधीनच असतें असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. अर्थात् ह्या अवस्थेंत मुलाच्या ठिकाणीं गूढपणें वास करीत असलेल्या शुभाशुभ संस्कारांतून शुभ संस्कारच जागृत होतील व वाढीस लागतील आणि अशुभ संस्कार जागृतच होणार नाहींत अशी योजना करणें हें त्या मुलांच्या आईबापांचें मुलांच्या संगोपनाच्या दृष्टीनें प्रधान कर्तव्य ठरतें.

मनुष्याच्या आयुष्यांत जो जीवनक्रम घडून येतो तो तीन गोष्टींवर अवलंबून असतो. (१) पूर्वजन्मार्जित वासना. (२) आनुवंशिकता (heredity) आणि (३) आंतर व बाह्य परिस्थिति (environments) ह्या त्या तीन गोष्टी होत. पूर्व-जन्मार्जित वासनांपैकीं ज्या वासना भोगफलोन्मुख झालेल्या असतील तदनुसार तो जीव विशिष्ट आनुवंशिकतेनें युक्त असा जन्म घेतो. मनुष्याच्या हातून जें पुण्यपापांचें आचरण घडत असतें त्याचे जे संस्कार मनावर घडतात त्यांना योगशास्त्रांत कर्माशय असें म्हटलें आहे. ह्या कर्माशयाला राग-द्वेष हे क्लेश मुख्यतः कारण होत असतात आणि ह्या रागद्वेषांच्या मुळाशीं अविद्या हा क्लेश असतो. अविद्येचे संस्कार जितके दृढ असतील किंवा विरळ असतील त्या मानानें क्रमशः पापाचरणा-विषयीं किंवा पुण्याचरणाविषयीं त्या जीवाच्या चित्तांत राग-द्वेष हे क्लेश नांदत असतात व तदनुसारच तो पापाचरणांत किंवा पुण्याचरणांत प्रवृत्त होत असतो. ह्या पापपुण्यानुसार त्याच्या चित्तावर जे संस्कार घडतात त्याला कर्माशय म्हणतात हें वर सांगितलेंच आहे आणि ह्या कर्माशयालाच पूर्वजन्मार्जित वासना असें वर म्हटलें आहे. ह्या कर्माशयाला अनुसरूनच प्रत्येक जीवाला विशिष्ट जातींत जन्म, तेथें विशिष्ट आयुष्य आणि विशिष्ट प्रकारचे सुखदुःखादि भोग प्राप्त होत असतात. म्हणजे एका दृष्टीनें कोणत्या जातींत जन्म येणें, तेथें किती आयुष्य लाभणें आणि तेथील सुखदुःखांचे भोग घडणें ह्या तिन्ही बाबतींत जीव पूर्वकर्मपरतंत्र आहे. त्याला जें कांहीं थोडें स्वातंत्र्य आहे तें प्राप्त परिस्थितींत योग्यायोग्य कर्माची निवड करून योग्य कर्माचरण करणें आणि अयोग्य कर्मापासून निवृत्त होणें ह्यांत आहे. पण हा योग्यायोग्यतेचा विचारही बाळपणांत स्फुट झालेला नसतो. अशा वेळीं त्या मुलाच्या आईबापांनीं तें मूल पूर्वकर्माशयानुसार आपल्या कुलांत जन्मास आलें आहे हें जाणून आपल्या कुलांत जे उत्तम गुण असतील त्यांचा विकास मुलाच्या ठिकाणीं व्हावा आणि जे दोष असतील त्यांची जागृति मुलाच्या ठिकाणीं होऊं नये अशी परस्थिति निर्माण करणें हें त्यांचें कर्तव्य ठरतें.

मनुष्याच्या अंगच्या गुणदोषांचा विचारही समाजाचा उभ्युदय आणि व्यक्तीचा मोक्ष ह्या दोन दृष्टींनीं करावा लागतो. ह्या दोन्ही दृष्टींचा योग्य समन्वय करून समाजाचा अभ्युदय साधावा व हा अभ्युदय साधीत असतांना व्यक्ति, वैयक्तिक निःश्रेयसाच्या दृष्टीनें, श्रेष्ठतर अवस्थेस पोचत जावी, अशी योजना वैदिक धर्मानें केलेली आहे. त्या योजनेला अनुसरूनच आपल्या धर्मशास्त्रांत व्यक्तिधर्म, कुटुंबधर्म, कुलधर्म, जातिधर्म, वर्णधर्म आणि आश्रमधर्म ह्या सर्वांचा समन्वयानें विचार केलेला आहे. ह्यांतील एक धोरण असें आहे कीं सामाजांत द्वेशकलहादि उत्पन्न होऊं नयेत आणि परस्पर प्रेम आणि सहकारिता ही सामाजांत नांदून सर्वांनीं मिळून आपला सामाजिक अभ्युदय साधावा ह्यासाठीं जो ज्या परस्थितींत जन्माला आला आहे तो आपल्या पूर्वकर्मांशयानुसारच तेथें जन्माला आला असल्यामुळें त्या परिस्थितींत धर्मशास्त्रानुसार त्याचें जें कर्तव्य ठरेल तें त्यानें निष्काम बुद्धीनें करीत रहावें. ह्यायोगें वर सांगितल्याप्रमाणें समाजांत द्वेषकलहाचा अभाव होऊन प्रेम व सहकारिता नांदते आणि समाजाचा उत्कर्ष होतो. वैदिक समाजाच्या इतिहासांत जे जे उत्कर्षापकर्ष दिसून येतात त्यावरून वरील गोष्ट सिद्ध होणारी आहे. दुसरें धोरण असें कीं सद्गुणांचें संवर्धन करण्याला प्रत्येक व्यक्तीला पूर्ण स्वातंत्र्य असल्यामुळें त्यानें समाजाच्या अभ्युदयाशीं विरोध येऊं न देतां वैयक्तिक गुणांचा जितका उत्कर्ष करतां येईल तितका करून निःश्रेयसाच्या दृष्टीनें आपली अधिकांत अधिक उत्क्रांति करून घ्यावी ही विचारसरणी अत्यंत शास्त्रीय आहे व ती पटून तदनुसार आचरण होईल तरच आपला समाज अपेक्षित अभ्युदयाला पोचेल ह्यांत मुळींच शंका नाहीं. तेव्हां ज्या आईबापांना ही विचारसरणी पटेल त्यांनीं आपल्या मुलांच्या बाबतींत वरील दोन्ही धोरणें पाळून मुलांचें भावी जीवन राष्ट्राला अभ्युदयकारक होईल आणि मुलांची सांस्कृतिक पातळी उंचांत उंच जेणेंकरून होईल अशा तऱ्हेची परिस्थिति (environments) मुलांच्या सभोवार निर्माण करावी.

ही विचारसरणी शास्त्रशुद्ध असल्यानें वैदिकधर्मानें ती मान्य केली आहे व तिला अनुसरूनच वर्ण, आश्रम, इत्यादिकांचे धर्म निश्चित केले आहेत.

ह्या दृष्टीनें लहानपणीं मुलांचें उपनयन करणें हें त्यांच्या भावी सांस्कृतिक जीवनास फारच पोषक होत असतें. उपनयनानंतर बटूला शुचिर्भूतपणा कसा पाळावा, इत्यादि सदाचाराचे प्राथमिक पाठ दिले जातात. त्यानंतर संध्यावंदनांत आचमन, प्राणायाम, आसन, ध्यान, इत्यादि योगांगांचे प्राथमिक पाठ सहजपणानें मिळतात. मुलाची स्वतःची प्रवृत्ति ज्ञानपूर्वक योगाभ्यासाकडे व्हावी असा हा काळ नसतो. अशा वेळेला आईबापांनीं त्याला अशा प्रकारचे सदाचरणाचे धडे मिळतील अशी योजना केली तर मुलाचे जन्मांतरींचे शुभ संस्कार जागृत होतात व भावी कालांत सहजच तो सत्प्रवृत्त होतो. वास्तविक पाहतां हे आचार

अति चांगले असूनही त्यांचा हळुहळू लोप होत चालला आहे ही दुर्दैवाची गोष्ट होय. बौद्धधर्माचा उदय होण्यापूर्वी त्रैवर्णिकांच्या मुलांचें उपनयन होत असे पण बौद्धधर्माच्या उदयानंतर क्षत्रिय व वैश्य ह्या वर्णांतून उपनयन-संस्कारांचा लोपच झाला आणि अलीकडे तर पाश्चात्य संस्कृतीशीं संबंध आल्यापासून ब्राह्मणवर्णांतही ह्या संस्कारांचा लोप होऊं लागला आहे. ह्यामुळें ब्राह्मणवर्णांचीच केवळ नव्हे तर सर्वच वैदिक धर्मानुयायांची सांस्कृतिक हानि होत आहे. प्राचीन काळीं वैदिक समाज संस्कृतीच्या ज्या श्रेष्ठ पातळींत होता व त्यामुळें सर्व जगाला गुरुस्थानीं शोभत होता ती पातळी व तें स्थान ह्या समाजाला पुनः प्राप्त करून द्यावयाचें असेल तर ज्या संस्कारांचा लोप होत चालला आहे त्यांचे देशकालपरिस्थिति पाहून पुनरुज्जीवन करणें अवश्य आहे. हें सार्वत्रिकपणें केव्हां घडेल तें घडो पण ज्या मातापितरांचा उपनयना-सारख्या संस्कारावर विश्वास असेल त्यांनीं आपापल्या मुलांचा उपनयन-संस्कार योग्य वयांत करावा हें परिणामीं त्या मुलांच्या हिताचें होय. ज्या कुलांतून ह्या संस्कारांचा लोप कित्येक पिढ्या झाला असेल त्यांनींही धर्मशास्त्राशीं अविरोधीपणानें उपनयनतुल्य असा एखादा नवा संस्कार काढून मुलाच्या सांस्कृतिक उत्कर्षाची कांहीं पूर्वयोजना करून ठेवावी हें चांगलें. धर्मशास्त्राशीं अविरोंधीपणानें इतर हिंदूंकरतांही असा एखादा संस्कार निघाल्यास तीही गोष्ट इष्टच होईल.

आईबापांच्या हातून ह्याप्रमाणें घडणें अगर न घडणें हें त्या अल्पवयीं मुलाच्या स्वाधीन नसतें. पण साधारणतः मुलगा वयांत आला, म्हणजे १५।१६ वर्षें वयाचा झाला, म्हणजे त्याला आपलें स्वतःचें हिताहित कळूं लागतें आणि हितकर गोष्टींत प्रवृत्त व्हावें, अहितकारक गोष्टींपासून परावृत्त व्हावें हा विवेक त्याच्या ठिकाणीं थोडाबहुत जागृत होतो. ह्या काळापासून योगाभ्यासाला प्रारंभ करणें हा उत्तम पक्ष होय. सूर्योदयापूर्वी स्नान करणें, वर्णाश्रमविहित नित्यकर्में करणें, नित्यनेमाची उपासना करणें, सूर्यनमस्कार घालणें, इत्यादि आवश्यक सदाचार पाळून प्रत्यहीं घटका अर्धीघटका तरी नियमितपणें आसन, प्राणायाम आणि ध्यान ह्यांच्या अभ्यासास ह्या वयापासून सुरुवात करावी. येथून शरीराची पूर्ण वाढ होईपर्यंत निदान दहा वर्षें तरी जातात. ह्या दहा वर्षांत शरीराची वाढ होतच असते. ही वाढ म्हणजे शरीराच्या घटकभूत ज्या जीवपेशी त्यांचीच वाढ असते. म्हणून ह्या कळांत वरीलप्रमाणें अल्पयोगाभ्यास जरी केला तरी शरीरांत वाढत असलेल्या ह्या जीवपेशी योगसंस्काराला अनुकूल अशाच निर्माण होत जातात. ह्या वयांत व्यायाम केला म्हणजे शरीरांत सकस घटक उत्पन्न होत असतात हें सर्वांनाच माहीत आहे. म्हणजे ह्या वयांत ज्या नवीन जीवपेशी निर्माण होत असतात त्या व्यायामाच्या योगानें अधिकाधिक सुदृढ बनत जातात. त्याप्रमाणेंच

आसन, प्राणायाम, ध्यान, धारणा, इत्यादिकांच्या योगानें त्या पेशींमध्यें योगानुकूलता उत्पन्न होऊन त्यांचें आरोग्य वाढतें व अशा जीवपेशींचें शरीर बनलें असल्यामुळें एकंदर शरीराचेंही आरोग्य वाढतें. अशा तऱ्हेनें 'वर्धते' हा जो शरीराचा तिसरा भावविकार त्या अवस्थेंत शरीराची सुदृढता, निरोगिता आणि योगनुकूलता इतकी पूर्वतयारी झाली असेल तर ह्याच्या पुढच्या 'विपरिणमते' ह्या अवस्थेंत योगाभ्यासांत चांगलीच प्रगति साधतां येईल. म्हणजे 'विपरिणमते' ह्या अवस्थेमध्यें आपला प्रपंचव्यवसाय व त्यांतील इतर सर्व जबाबदाऱ्या योग्य तऱ्हेनें संभाळून अधिकांत अधिक काळ योगाभ्यासांत घालवीत जावा. अष्टांगांतील पहिलीं यम व नियम हीं दोन अंगें शक्य तितक्या चांगल्या तऱ्हेनें पाळून जर योगाच्या प्रत्याहार, धारणा, ध्यान आणि समाधि ह्या चार अंगांचा वाढता अभ्यास नित्य-नेमानें आणि अखंडितपणें होईल तर त्या व्यक्तीचें आरोग्य उत्कृष्ट स्थितींत तर राहीलच पण त्याच्या ठिकाणीं कांहीं लहान लहान सिद्धींचा आविर्भाव होऊं लागेल आणि राष्ट्राचें धुरीणत्व यशस्वीपणानें करण्यास ती व्यक्ति अधिकाधिक पात्र होईल. वैदिक संस्कृतीचें हें एक विशेष लक्षणच आहे कीं ती संस्कृति जेव्हां उत्कर्षास पोचते त्या वेळीं वैदिक समाजाचें धुरीणत्व योगनिपुण पुरुषांच्याकडे आलेलें असतें. ह्याच्या उलट समाज ज्या वेळेला सांस्कृतिक दृष्ट्या अपकर्षाला पोचलेला असतो तेव्हां समाजाचें धुरीणत्व हीन दर्जाच्या लोकांकडे गेलेलें असतें. तेव्हां व्यक्तीचाच उत्कर्ष नव्हे तर राष्ट्राचाही उत्कर्ष समाजांत योगाभ्यासी लोक बहुसंख्य होण्यावर अवलंबून असतो. ह्या हेतुस्तवच भगवान् श्रीकृष्णांनीं अर्जुनाला अभ्यासयोगनामक ६ व्या अध्यायाचे शेवटीं

तपस्विभ्योऽधिको योगी ज्ञानिभ्योऽपि मतोऽधिकः।
कर्मिभ्यश्चाधिको योगी तस्माद्योगी भवार्जुन ॥

असें योगाभ्यासी होण्याबद्दल निक्षून सांगितलें आहे. तेव्हां शरीराची वाढ होत असतां योगाभ्यासाला आरंभ करणें आणि प्रौढ वयांत योगांत प्रगति करून घेणें हा उत्तम पक्ष आणि शरीराची वाढ झाल्यानंतर योगाभ्यासाला आरंभ करणें हा मध्यम पक्ष होय.

योगाभ्यास केव्हांही केला तरी तो हितकारकच असतो. म्हणून तो अपक्षीयते ह्या अवस्थेंत केला तरी चांगलें. पण पहिल्या दोन अवस्थांत त्याचा अवलंब केला असतां जितक्या प्रमाणांत इष्ट फल पदरांत पडणें शक्य आहे तितक्या प्रमाणांत ह्या अवस्थेंत तें फल पदरांत पडत नाहीं. ह्यामुळें म्हातारपणीं योगाभ्यासास आरंभ करणें हा कनिष्ठ पक्ष आहे असें आरंभीं म्हटलें आहे. म्हातारपणीं शरीरांतील जीवपेशींची हळुहळू विघटना होत असते. ह्यामुळें ह्या अवस्थेंत शरीराचें वजन हळुहळू कमी होत असतें. ह्याचा अर्थ असा कीं शरीरांत होणारी

झींज पूर्णत्वानें भरून न येतां शरीरांतील जीवपेशी हळुहळू मृत्युपंथास लागतात. शरीराचा मृत्यु ही कांहीं आकस्मिक घडणारी गोष्ट नव्हे. तर तो एक परिणामक्रम आहे. ह्याचा आरंभ शरीराचें वजन वार्धक्यामुळें जेव्हांपासून थोडथोडें घटूं लागतें तेव्हांपासून होतो आणि ज्याला आपण मृत्यु म्हणतों तो ह्या परिणामक्रमाचा शेवटचा क्षण होय. म्हातारपणांत जर योगाभ्यासास प्रारंभ केला तर हा परिणामक्रम जरा सावकाश घडून येतो आणि तो चालू असतां शरीराचें आरोग्य जरा अधिक बऱ्या स्थितींत राहतें. म्हणजे ह्याचा अर्थ असा कीं म्हातारपणीं योगाभ्यासाला सुरुवात केली असतांना आयुष्य थोडेंबहुत वाढतें, म्हातारपणचे रोग कमी प्रमाणांत त्रास देतात आणि मनःशांतीचें सुख थोड्याबहुत प्रमाणांत मिळतें. म्हणजे एकूण निष्कर्ष असा कीं शरीराची वाढ होत असतां म्हणजे तरुणपणांत योगाभ्यासास आरंभ करणें हा उत्तम पक्ष, प्रौढावस्थेंत आरंभ करणें हा मध्यम पक्ष आणि वृद्धावस्थेंत आरंभ करणें हा कनिष्ठ पक्ष होय.

आतां नित्याच्या दिनक्रमांत योगाभ्यास कोणत्या वेळीं करावा ह्याचा थोडासा विचार करूं. अहोरात्रीच्या आठ प्रहरांत सूर्योदयापूर्वीचा उषःकालचा प्रहर हा योगाभ्यासाला उत्तम काल होय. ह्या वेळीं झोप पुरी झालेली असते, अन्न पचून गेलेलें असतें आणि सर्व इंद्रियें ताजीतवानीं झालेलीं असतात. ह्या वेळीं केलेल्या योगाभ्यासाचे संस्कार होतातही दृढ आणि ते टिकतातही अधिक काळ. ह्यामुळें शक्यतोंवर पहांटेचा काळच योगाभ्यासांत घालवीत जावा. मनुष्याला साधारणतः ७।८ तास झोप मिळाली म्हणजे पुरेशी व्हावयास पाहिजे. झोप पुरेशी झाली असेल तर योगाभ्यासाच्या वेळीं झोप येत नाहीं. पण ज्यांना शारीरिक अगर मानसिक श्रम अधिक पडतात त्यांना झोपेची थोडीशी अधिक आवश्यकता असते. अशा माणसांनीं आपल्या प्रकृतिमानाप्रमाणें व परिस्थितीप्रमाणें आपल्यास अवश्य झोप किती आहे हें ठरवावें व तितकी झोप पूर्ण करूनच मग पहांटे योगाभ्यास करीत जावा. ही सावधगिरी न बाळगली तर झोपही बुडते आणि योगाभ्यासही घडत नाहीं. म्हणूनच योगशास्त्रकारांनीं "समापय्य निद्राम्" ही पहिली अट योगाभ्यासाला घातलेली आहे. शिवाय ज्याला योगाभ्यास करणें असेल त्यानें आरोग्यरक्षणार्थ अवश्य असलेल्या व्यायामाखेरीज अधिक श्रम केव्हांही करूं नयेत आणि देहाचें धारण, पोषण, रक्षण आणि आरोग्य ह्यांस आवश्यक असलेल्या अन्नापेक्षां अधिक अन्न केव्हांही खाऊं नये, इतका बंदोबस्त करून पहांटे योगाभ्यास करणें हा उत्तम पक्ष होय. योगाभ्यासापूर्वी स्नान व वर्णाश्रमोचित नित्यकर्में होतील तर फारच चांगलें. तसें शक्य नसल्यास हातपाय धुऊन पवित्र जागीं आसनस्थित होऊन मग योगाभ्यास करण्यास हरकत नाहीं. पण ह्याचाही आग्रह धरूं नये. पहांटेचा वेळ न साधला तर संध्याकाळीं योगाभ्यास करणें हा मध्यम पक्ष होय. अहोरात्रींचा संधिकाल ही अशी वेळ

असते कीं ह्या वेळीं प्राणायाम केल्यास शरीराच्या पेशींत प्राणसंचय अधिक होत असतो. पण संध्याकाळचा काळ हा मध्यम पक्ष म्हणण्याचें कारण असें कीं दिवसभर मनुष्याच्या हातून वणवण झालेली असते व म्हणून योगाभ्यास करतांना झोप येण्याचा अधिक संभव असतो आणि दिवसभर अनेक व्यापारांचें चिंतन मनानें झालें असल्यामुळें योगाभ्यास करतांना ते सर्व व्यापार मनांत येत असल्यानें मनाची एकाग्रता करणें अवघड होतें. ह्यामुळें संध्याकाळीं योगाभ्यास करणेंच असेल तर आसनस्थैर्याकरतां सांगितलेल्या प्रयत्नशैथिल्याचा घटका अर्धीघटका अभ्यास करून मग योगाभ्यासाला लागावें (पाहा पाद २, सूत्र ४७). प्रयत्नशैथिल्याच्या अभ्यासानें शरीराला विश्रांति आणि मनाला शांति ह्यांचा लाभ होतो आणि मग सायंकाळींसुद्धा योगाभ्यास निर्वेधपणानें घडतो. म्हणून थोडा काल प्रयत्नशैथिल्याचा अभ्यास करून मग संध्याकाळीं योगाभ्यास करणें हा मध्यम पक्ष होय.

पण योगाभ्यासास उचित काळ ह्याला जरी महत्त्व असलें तरी योगाभ्यास करावा ही तीव्र इच्छा आणि तदनुसार केला जाणारा प्रयत्न ह्या दोन गोष्टींना सर्वांत अधिक महत्त्व आहे. ह्यामुळें :वरील दोन्ही सांधिकाल न साधल्यास ज्या कालीं आपल्याला निश्चितपणें सवड होईल तो काल ठरवून त्या वेळीं योगाभ्यास करणें हा कनिष्ठ असला तरी आदरणीय व आचरणीय पक्ष होय. योगाभ्यासानें शरीराचें आरोग्य सुधारतें, मनाला शांति मिळते, मनाचें सामर्थ्य वाढतें आणि आपल्या वांट्याला जीं कर्तव्यें आलीं असतील तीं उत्साहानें करण्याचें सामर्थ्य अंगीं येतें. हीं फलें अगदीं दृष्ट अशीं असल्यामुळें त्यांच्या प्राप्तीकरतां योगाभ्यास केव्हां करावा ह्याला अधिक महत्त्व नसून केव्हांही नियत वेळीं योगाभ्यास करावा ह्याला अधिक महत्त्व आहे हें वाचकांनीं लक्षांत ठेवावें.

योगाभ्यास केव्हां करावा ह्याविषयीं हें सामान्य विवेचन झालें ; पण योगाच्या आठ अंगांपैकीं प्रत्येक अंगाचा अभ्यास केव्हां करावा ह्याविषयीं थोडा अधिक खुलासा करणें अवश्य आहे. पहिलीं दोन अंगें यम आणि नियम ह्यांचें आचरण नित्याच्या व्यवहारांतच घडावयाचें असतें. तथापि आपल्या हातून त्यांचा भंग केव्हां केव्हां होतो आणि त्यांचें आचरण आपल्या हातून कितपत घडतें, ह्याचा विचार करण्याकरतां केव्हांतरी नियमित वेळ राखून ठेवावा. त्या वेळीं न्यायनिष्ठुर-पणानें आत्मनिरीक्षण करावें आणि ह्यांचें अधिकाधिक अनुष्ठान आपल्या हातून घडत जावें, असा दृढसंकल्प करावा. म्हणजे हळुहळू हीं व्रतें आपल्या आचरणांत अधिकाधिक येऊं लागतील. आसन ह्या तिसऱ्या अंगाचें अनुष्ठान पुढील पांचही अंगांच्या अनुष्ठानासाठीं अवश्यच असतें. तेव्हां त्या पांची अंगांचा अभ्यास करीत असतांना आसनस्थित व्हायला पाहिजे. तथापि 'द्वंद्वानभिघात' हें आसनाचें स्वतंत्र फळ प्राप्त होत असल्यामुळें स्वतंत्रपणें

आसनाचा अभ्यास घडल्यास तेंही हितावहच होईल. आपण प्रपंचांतील अनेक कामें करीत असतां वसत असतोंच. अशा वेळीं मांडी घालून पाठ वगैरे सरळ ठेवून आसनाचा अभ्यास केल्यास त्याची संवय होते आणि ही संवय ध्यान-धारणादिक करीत असतांना दीर्घ काळ आसन टिकविण्याला उपकारक होते. ह्यासाठीं जेव्हां जेव्हां वसल्याबसल्या कांहीं काम करण्याचें असेल तेव्हां अंगाची विनाकारण चाळवाचाळव न करतां कोणतेंही आसन स्थिरपणें टिकविण्याचा अभ्यास करणें वरें असतें. प्राणायामादि पुढच्या अंगांचें अनुष्ठान करतांना स्थिरसुख असें आसन आवश्यकच असतें. अशा वेळीं खालीं दर्भासन वर मृगाजिन आणि त्यावर लोकरीच्या अगर धुतलेल्या वस्त्राच्या कापडाची घडी घालून त्यावर वसत जावें. ह्याच्या पुढचें अंग प्राणायाम. दिवस व रात्र ह्यांचे जे दोन संधिकाल ते प्राणायामाला विहित होत. आपण जो श्वास आंत घेत असतों त्याच्या द्वारा बाहेरील प्राण आपल्या शरीरांत येत असतो. हा प्राण रक्तांत शोषला जाऊन रुधिराभिसरणाच्या द्वारा तो सर्व शरीरभर पोचविला जातो. आपल्या रक्तांत श्वेतपिण्ड (Leucocytes) असतात त्यांचें मुख्य कार्य म्हणजे शरीरांत जीं विजातीय रोगबीजें प्रवेश करतात किंवा उत्पन्न होतात त्यांच्यावर हल्ला करून तीं नष्ट करून टाकणें आणि अशा रीतीनें शरीराचें आरोग्य राखणें हें होय. (" The leucocytes destroy bacteria by feeding on them. " — *Handbook of Physiology and Biochemistry by McDowall*). ह्या श्वेतापिण्डामध्यें श्वासाच्याद्वारें आंत घेतलेल्या प्राणवायूचा संचय होत असतो आणि त्यांच्यांत असा प्राणसंचय असेल तरच ते रोगबीजांना खाऊन पचवूं शकतात. म्हणजे रोगबीजांचा संहार करण्याचें काम त्यांच्या हातून नीट होण्यासाठीं त्यांच्यांत प्राणवायूचा भरपूर संचय असावा लागतो. पण दिवस-रात्रीमधील दोन्ही संधिकालांत कांहीं जातींच्या श्वेतापिण्डांतील प्राणवायू बाहेर पडून कमी होत असतो. सूर्योदय व सूर्यास्त ह्या दोन्ही वेळीं बाहेरील हवेचा दाब कमी होत असतो. ह्या वेळीं ह्या श्वेतापिण्डामधून ऑक्सिडेज् ह्या नांवाचें प्राणयुक्त द्रव्य बाहेर निघत असतें. ह्या वेळीं ह्या द्रव्याचें कार्य वरील पुस्तकांत येणेंप्रमाणें वर्णिलें आहे.

" Oxidases are oxygen carriers and produce oxidation ; They are mainly found as intra-cellular enzymes and are important in tissue respiration. "

ह्यावरून हें दिसून येतें कीं हें प्राणविशिष्ट द्रव्य जीवपेशींच्या श्वसनक्रियेंत उपयोगांत येत असून त्यापासून तेथील ज्वलनक्रिया होत असते. अशा तऱ्हेनें हें प्राणद्रव्य श्वेतापिण्डांच्या बाहेर पडून शरीरांतील सूक्ष्म पेशींना जरी उपयोगाचें असलें तरी श्वेतकणांतून तें बाहेर आलें असल्यानें तेवढ्या प्राणद्रव्याला ते श्वेतकण मुकतात आणि ह्यामुळें शरीरांत शिरणारीं रोगबीजें खाऊन नष्ट करण्याचें त्यांचें

सामर्थ्य तितक्या प्रमाणांत कमी होत असतें. रोगबीजांना ही परिस्थिति शरीरांत त्यांचा फैलाव होण्याला अनुकूल असते. ह्यामुळें ह्या वेळीं ह्या श्वेतपिण्डांना प्राणशक्तीचा भरपूर पुरवठा होणें आवश्यक असतें. ह्यासंबंधींची अधिक माहिती मराठी वाचकांनीं डॉ. वा. वि. आठल्ये, M. D. (Hom.) ह्यांच्या, 'ऑक्सिडेजच्या स्रावांची अस्थिरता आणि तज्जन्य रोगोत्पादन व रोगशमन' ह्या निबंधांत पाहावी. हा निबंध रेडियोजानिरोच्या नॅशनल ॲकेडमी ऑफ मेडिसिनचे फेलो व गाडुसान ह्या क्षयावरील औषधाचे संशोधक डॉ. पालो सीब्रा ह्यांच्या मूळ निबंधाच्या आधारें लिहला आहे व तो भिषग्विलासांत प्रसिद्ध झाला आहे.

श्वेतपिण्डांतील ही उणीव भरून काढण्याकरितां ह्या दोन्ही संधिकालांत प्राणायाम करण्याची आवश्यकता असते. प्राणायामाच्या द्वारा ह्या श्वेतपिण्डांत पूर्ववत् पुन्हा प्राणसंचय होऊन ते रोगबीजसंहाराचें आपलें काम करण्यास पूर्ववत् समर्थ होत असतात. ह्यासाठीं ह्या दोन्ही संधिकालांत आपापल्या शक्तीप्रमाणें प्राणायाम करावेत. ह्या दोन्ही वेळीं जर प्राणायाम हातून होतील तर प्रत्याहारादि पुढील अंगांचें अनुष्ठान करतांना चार-दोन प्राणायामांपेक्षां अधिक प्राणायामांची आवश्यकता नसते. वरील दोन्ही वेळीं केलेल्या प्राणायामांच्या अभ्यासामुळें ध्यान-धारणादि करतांना चार-दोन प्राणायाम केल्याबरोबर आवश्यक असलेलें प्राणस्थैर्य व मनःस्थैर्य लवकर प्राप्त होत असतें. ह्याच्यापुढील प्रत्याहार, धारणा, ध्यान आणि समाधि ह्या चार अंगांचें अनुष्ठान मात्र आपल्या सवडीप्रमाणें नियत वेळीं आणि आसनस्थित होऊनच करावें लागतें. येणेंप्रमाणें योगाभ्यास केव्हां करावा ह्याचा विचार झाला.

आतां योगाभ्यास कोठें करावा ह्याचा थोडासा विचार करूं. हठयोगप्रदीपिकेंत योगाभ्यासाला स्थान कसें असावें ह्याचें वर्णन पुढीलप्रमाणें केलें आहे :

अल्पद्वारमरन्ध्रगर्तविवरं नात्युच्चनीचायतं ।
सम्यग्गोमय सान्द्रलिप्तममलं निःशेषजन्तूज्झितम् ॥
बाह्ये मण्डपवेदिकूपरुचिरं प्राकारसंवेष्टितम् ।

केवळ योगैकशरण असणें हे ज्यांना शक्य असेल त्यांना योगाभ्यासाला अशा प्रकारचें स्थान जमविणें शक्य होईल. सामान्य व्यवसायी माणसांना आपापल्या घरांतच योगाभ्यासाला स्थान निर्माण करावें लागेल. प्राचीन पद्धतीनें बांधलेल्या घरांतून देवगृहाची स्वतंत्र जागा असते. असें देवगृह असेल तर योगाभ्यासाला तें स्थान विहित आहे. तेथें अशुचि असतां सहसा कोणीं जात नाहीं आणि देवपूजा, उपासना, इत्यादि व्यवहारांखेरीज दुसरा कोणताही व्यवहार तेथें होत नसतो. ह्यामुळें सात्त्विक विचारांच्या स्पंदांनीं तें स्थान भरलेलें असते. ही परिस्थिति योगाभ्यासाला अत्यनुकूल असल्यामुळें शक्यतोंवर अशा प्रकारचें

देवगृह घरांत तयार करावें व तेथें अभ्यास करीत जावा. पण हल्लींच्या राहणींत हेंही शक्य नसेल तेथें एखादी नियत जागा योगाभ्यासाला राखून ठेवावी. त्या जागेंत अशुद्ध स्थितींत शरीर आणि अस्वस्थ स्थितींत मन असतांना बसूं नये. स्वाध्याय, उपासना किंवा योगाभ्यास ह्यांव्यतिरिक्त दुसरा कोणताही व्यवसाय त्या जागेंत बसून करूं नये. अशा तऱ्हेनें हठयोगप्रदीपकेमध्यें सांगितलेलें वरील प्रकारचें स्थळ हें योगाभ्यासाला उत्तम ठिकाण होय, देवघर हें मध्यम होय आणि शक्यतेप्रमाणें वरील प्रकारचें नियत स्थळ हें कनिष्ठ स्थान होय.

आतां योगाभ्यास कोणी करावा ह्याचा विचार करूं. कैवल्यसाक्षात्कार ह योगाचें अंतिम फळ असल्यामुळें तें फळ प्राप्त व्हावें अशी ज्यांची इच्छा असेल त्यांनीं दीर्घकाळ, निरन्तर आणि सत्कारपूर्वक योगाभ्यास केला पाहिजे हें सांगणें नकोच. परंतु सर्वसामान्य लोकांनीं योगाभ्यासाचीं जीं अवान्तर फलें आहेत त्याकरितांही प्रत्यहीं यथाशक्ति योगाभ्यास करणें त्यांच्या हिताचें होय. योगाभ्यासानें शरीराचें आरोग्य व सामर्थ्य हीं वाढतात, अंगांतील आळस नाहींसा होतो, मनाच्या ठिकाणीं विलक्षण सामर्थ्य उत्पन्न होतें व तो मनुष्य आपलीं वैयक्तिक, कौटुंबिक, सामाजिक आणि राष्ट्रीय कर्तव्यें दुर्दमनीय उत्साहानें पार पाडण्यास समर्थ होतो. म्हणून गरीबांनीं - श्रीमन्तांनीं, लहानांनीं-मोठ्यांनीं, स्त्रियांनीं - पुरुषांनीं, विद्वानांनीं - अविद्वानांनीं, अशा सर्वांनीं जाति-देश - काल - समय ह्यांचा योग्य विचार करून यथाशक्ति योगाभ्यास आपापल्या फुरसतीप्रमाणें अवश्यमेव करावा.

२२. सूत्रांचे पाठ

योगदर्शनांतील कांहीं सूत्रांचे पाठ कांहीं प्रतींतून भिन्न भिन्न आढळतात. उदाहरणार्थ पाद २, सूत्र ९ ह्यामध्यें अभिनिवेशाचें लक्षण सांगतांना आनंदाश्रमांतील व्यासभाष्यांत "तथा रूढोऽभिनिवेशः" असा पाठ घेतला आहे. योगसुधाकरवृत्तींतही "तथारूढो" असा पाठ घेतला आहे आणि भोजदेवांच्या वृत्तींत "तन्वनुबंधो" असा पाठ घेतला आहे. अशा प्रसंगीं मला जो पाठ सोइस्कर वाटला तो घेऊन सूत्राचा अर्थ व विवरण केलें आहे. वरील सूत्रांत "तन्वनुबंधो" हाच पाठ मीं स्विकारला आहे.

चौथ्या पादांत आनंदाश्रमाच्या व्यासभाष्याच्या प्रतींत "न चैकचित्ततन्त्रं वस्तु तदप्रमाणकं तदा किं स्यात्" हें सोळावें सूत्र दिलेलें आहे. सदाशिवेंद्र-सरस्वतीनींही हें सूत्र घेतलें आहे. पण आनंदाश्रमाच्या भोजदेववृत्तींत हें सूत्र गाळलेलें आहे. ह्या सूत्राची रचना पाहतां तें मूळ योगदर्शनांतील सूत्र असावें असें वाटत नाहीं. कारण कोणत्याही शास्त्राच्या सूत्रकारांनीं आपापल्या शास्त्रांतील सूत्रांची-रचना करीत असतां एकेका सूत्रांत स्वतःचें असें कांहीं निश्चित विधान केलेलें असतें. येथील ह्या सूत्रांत "तदा किं स्यात्" असा प्रश्न केलेला

आहे. सर्वच शास्त्रांचीं सूत्रें मीं पाहिलेलीं नाहींत पण अनेक तज्ज्ञांना विचारतां अशा प्रश्नार्थक स्वरूपाचें सूत्र अन्यत्र कोठेंही आढळत नाहीं असे त्यांजकडून समजलें. पूर्वीच्या काळीं ज्या पोथ्या लिहिल्या जात त्यांत मूळ सूत्र व त्याची टीका हीं तोडून न लिहितां धावत्या ओळींत लिहिण्याची वहिवाट असे. मूळ योगसूत्रांत "वस्तुसाम्ये" हें १५ वें सूत्र आहे. त्यानंतर 'न चैकचित्ततन्त्रं वस्तु,' इत्यादि वाक्य स्वतंत्र सूत्र नसून व्यासभाष्यांतीलच ती पंक्ति असावी असें वाटतें आणि नंतरचें 'तदुपरागापेक्षित्वात्' हें सूत्र मागील पंधराव्या सूत्राशीं पूर्ण सुसंगत होत असल्यामुळें तें सोळावें सूत्र नीटपणें बसतें; तेव्हां आनंदाश्रमाच्या प्रतींत दिलेलें 'न चैकचित्ततन्त्रं वस्तु' हें स्वतंत्र सूत्र न मानतां ती भाष्यांतीलच पंक्ति असल्याचें स्पष्ट दिसतें. तथापिही त्या वाक्यांतील प्रतिपाद्यविषयाच्या चर्चेनें विज्ञानवादाचें खंडण करण्यास साहाय्य होत असल्यामुळें तें स्वतंत्र सूत्र म्हणून ह्या ग्रंथांत स्वीकृत केलें आहे.

सूत्रसंख्येच्या दृष्टीनेंही टीकाकारांत मतभेद आढळतो. भोजदेवांनीं 'न चैकचित्ततन्त्रं वस्तु' हें सूत्र स्वीकारलेलें नसल्यामुळें त्यांचीं एकूण सूत्रें ११४ भरतात. व्यासभाष्यांत हें सूत्र दिलें असल्यामुळें त्यांची ११५ सूत्रें भरतात आणि सदाशिवेंद्रसरस्वतींनीं व्यासभाष्यांतील 'एतेन शब्दाद्यन्तर्धानमुक्तं' हें वाक्य स्वतंत्र सूत्र असें मानलें आहे व ह्याच्या पुढील सूत्रांतील 'अरिष्टेभ्यो वा' हें स्वतंत्र सूत्र मानलें आहे. अशा तऱ्हेनें दोन सूत्रें अधिक झाल्यामुळें योगसुधाकरवृत्तींत एकूण सूत्रें ११७ होतात. प्रस्तुत ग्रंथांत व्यासभाष्यानुसार ११५ सूत्रें धरलीं आहेत.

सूत्रपाठाच्या दृष्टीनें आणखी एका सूत्राविषयीं कांहीं चिकित्सक लेखकांनीं थोडासा गोंधळ उडवून दिला आहे. हें सूत्र म्हणजे तिसऱ्या पादांतील शेवटचें सूत्र होय. हें सूत्र असें आहे: "सत्वपुरुषयोः शुद्धिसाम्ये कैवल्यम्" ह्या सूत्राला कांहीं प्रतींत 'इति' असें पद शेवटीं जोडण्यांत आलें आहे. भोजदेव किंवा सदाशिवेंद्रसरस्वती ह्यांनीं 'इति' ह्या पदाविरहितच हें सूत्र दिलें आहे. परंतु आनंदाश्रमांतील व्यासभाष्यामधील ह्या सूत्राला 'इति' हें पद जोडलेलें आहे. ह्या ठिकाणीं जोडलेल्या ह्या 'इति' पदामुळें कांहीं अर्वाचीन चिकित्सकांच्या बुद्धीला चांगलेंच खाद्य मिळालें आहे. 'इति' ह्या पदावरून दोन तर्क काढण्यांत आले आहेत. पहिला असा कीं ज्या अर्थीं 'इति' हें समाप्तिसूचक पद येथें घातलें आहे त्या अर्थीं पतंजलींनीं प्रथमतः हे तीन पाद लिहूनच योगदर्शन पुरें केलें असलें पाहिजे व त्यांनीं चौथा पाद मागाहून लिहिला असला पाहिजे. दुसरा तर्क असा कीं पतंजलीचें योगदर्शन मूलतः तीन पादांचेंच होतें व चौथा पाद दुसऱ्या कोणीतरी मागाहून तयार करून योगदर्शनांत घुसडून दिला. ह्यांतील पहिला तर्क अगदींच बालिश आहे तर दुसरा तर्क अगदींच बाष्कळ

आहे, हें कसें तें पाहूं. दुसऱ्या तर्काला बाष्कळ म्हणण्याचें कारण असें कीं पहिल्या तीन पादांचेंच मूळचें योगशास्त्र असें म्हटलें तर चौथ्या पादांतील विषय इतके महत्त्वाचे आहेत कीं त्यांच्या अभावीं योगशास्त्र पुरेंच होऊं शकत नाहीं. पतंजलींनीं तीन पादांतच योगशास्त्र पुरें केलें असें म्हणणें म्हणजे पतंजलींच्या पदरीं निराळ्या शब्दांत अप्रबुद्धपणा बांधल्यासारखें होत आहे. वेदान्तदर्शनांत साधकाच्या ज्या सात अवस्था सांगितल्या आहेत, त्यांतील सत्त्वापत्ति, असंसक्ति, पदार्थाभाविनी आणि तुर्यगा ह्या चार अवस्था जीवन्मुक्ताच्या होत. जीवन्मुक्ताच्या ठिकाणीं ह्या चार अवस्था समाधितारतम्यानें होत असतात. ह्यामुळें ह्या जीवन्मुक्तावस्थेचें वर्णन योगदर्शनांत येणें हें अत्यंत आवश्यक आहे. ब्रह्मविद्येचीं वेदान्तशास्त्र व योगशास्त्र हीं क्रमशः उपपत्त्यात्मक व प्रयोगात्मक अशीं दोन अंगें असल्यामुळें जीवन्मुक्तावस्थेचें वर्णन दोन्हीं शास्त्रांत एकवाक्यतेनें होणें अवश्य होतें व तसें तें चौथ्या पादानें झालें आहे.

त्याचप्रमाणें योगदर्शनाच्या चारही पादांत विषयप्रतिपादनाचा सारखा वाढता ओघ स्पष्ट दिसून येतो. योग म्हणजे चित्ताच्या वृत्तीचा निरोध होय हें प्रथम पादाच्या आरंभींच सांगितलें आहे. हा वृत्तिनिरोध संप्रज्ञात व असंप्रज्ञात समाधींत क्रमशः पूर्णतेला जात असतो म्हणून तो निरोध साधण्याचीं साधनें अभ्यास व वैराग्य हीं अगोदर सांगून मग दोन्ही समाधींचा विचार ह्या पादांत केला आहे. म्हणून ह्याला समाधिपाद हें अन्वर्थक नांव दिलें आहे. दुसऱ्या पादांत हा समाधि साधण्याला साधनीभूत अशीं यम, नियम, आसन, प्राणायाम आणि प्रत्याहार हीं पांच बहिरंग साधनें सांगितलीं असल्यानें ह्याला साधनपाद हें नांव ठेविलें तेंही योग्यच आहे. तिसऱ्या पादांत निरोधाचीं अंतरंग साधनें धारणा, ध्यान आणि समाधि हीं प्रथमच सांगून ह्या तिहींच्या अनुष्ठानानें जीं ज्ञानें व सामर्थ्यें योग्याच्या अंगीं प्रकट होत असतात, त्यांचें सविस्तर कथन केलें असल्यानें ह्याला विभूतिपाद असें नांव दिलें आहे, तेंही उचितच आहे. ह्या सर्व सिद्धीविषयीं 'ते समाधावुपसर्गा व्युत्थाने सिद्धयः' असें ह्या पादांतच सांगितलें आहे. तेव्हां हे उपसर्ग टाळून पुढें गेल्यावर जी कैवल्यावस्था प्राप्त होते तिचें सविस्तर वर्णन करण्याकरितां चौथा पाद लिहिणें अगदीं ओघानेंच प्राप्त होतें. तेव्हां ह्या पादांत प्रथम कैवल्यानुभवाच्या आड येणाऱ्या भोगवासना भोगून उपशान्त करण्यासाठीं योगी अनेक शरीरें व चित्तें निर्माण करून त्यांचा उपशम कसा करतो हें सांगून नंतर त्याला निष्प्रतिबंध कैवल्यानुभव कसा घडतो व चित्तविश्रांतितारतम्यानुसार तो उत्तरोत्तर श्रेष्ठ भूमिकांत प्रगत होऊन अंतीं विदेहमुक्तीला कसा प्राप्त होतो हें सांगितलें आहे. ह्यावरून असें निश्चित आहे कीं तीन पादांत ह्या शास्त्राची पूर्तता होतच नाहीं. ह्यामुळें पतंजलीसारख्या महामुनींनीं तीन पादच केले व चौथा पाद अन्य कोणीं तयार करून योगदर्शनांत समाविष्ट केला हें म्हणणें अगदींच मूर्खपणाचें होय.

येथें आणखीही एका गोष्टीचा विचार करावयास पाहिजे. आपल्या वैदिक वाङ्मयांत पाद हा शब्द चार ह्या संख्येशीं निगडित आहे. 'पादोऽस्य विश्वा-भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि' असें विराट पुरुषाचें वर्णन पुरुषसूक्तांत केलें आहे. तसेंच 'वृषो हि भगवान् धर्मः' असें आगमवचन असल्यामुळें धर्माला वृषाप्रमाणें चार पाय आहेत अशी शिष्टकल्पना रूढ आहे. मनुस्मृतीच्या पहिल्या अध्यायांत 'चतुष्पात्सकलो धर्मः' असें वचन असून पुढें तप, ज्ञान, यज्ञ आणि दान हे चार पाद सांगितले आहेत व त्रेतादि युगांत हा धर्म 'पादशस्त्ववरोपितः' म्हणजे एकेका पादानें कमी होत जातो असें सांगितलें आहे. ह्या श्रुतिस्मृतिवचनांवरून हें उघड होत आहे कीं पाद अशी संज्ञा जेथें देण्यांत येते तेथें ती चार ह्या संख्येशीं संलग्न असते; तेव्हां पतंजलींनीं समाधिपाद, साधनपाद व विभूतिपाद अशीं नांवें दिलीं असल्यामुळें चौथा कैवल्यपाद त्यांचाच आहे ह्याविषयीं अल्पसुद्धा शंका नाहीं. त्यांनीं तीन भागांतच योगदर्शन पुरें केलें असतें तर त्यांना अध्याय, प्रकरण अशी कांहीं तरी संज्ञा दिली असती. तीन ह्या संख्येशीं 'पाद' ह्या संज्ञेचा कांहींच संबंध नसतां त्यांना पाद हें नांव देण्याचा अप्रयोजकपणा करण्याचें त्यांना कांहींच प्रयोजन नव्हतें. श्रीमच्छंकराचार्यांनींही आपल्या शारीरभाष्यांतील प्रत्येक अध्यायाच्या पोटविभागाला पाद अशी संज्ञा देऊन प्रत्येक अध्यायांत चारच पाद केले आहेत. तेव्हां हे चारही पाद पतंजलींचेच आहेत ह्यांत मुळींसुद्धा शंका नाहीं.

तेव्हां ह्या एकंदर विवेचनावरून हें स्पष्ट होत आहे कीं योगदर्शनांत चौथा पाद कोणीं मागाहून करून घातला हें म्हणणें अगदींच व्यर्थ आहे. आतां पतंजलींनींच हा चौथा पाद मागाहून नवीन करून योगदर्शनांत घातला हें विधान बालिश आहे असें म्हणण्याचें कारण असें कीं तें जर मान्य केलें तर जे पतंजली दर्शनकार म्हणून मान्यता पावले त्यांना चौथा पाद करून घालतांना पूर्वींचें समाप्तिदर्शक 'इति'पद काढून टाकण्याचें लक्षांत आलें नाहीं असें म्हणण्यासारखें होतें. तात्पर्य ह्या शेवटच्या सूत्राचा ज्या अर्थी भोजदेव किंवा सदाशिवेंद्रसरस्वती ह्यांसारख्या विद्वान् टीकाकारांनीं 'इति' पदाविरहित पाठ घेतला आहे त्या अर्थी तोच पाठ बरोबर असून लेखकाच्या अनवधानामुळें 'इति' हें पद एखाद्या प्रतींत लावलें गेलें असावें हें स्पष्ट आहे.

२३. योगदर्शनावरील संस्कृत टीका

संस्कृत भाषेंत योगदर्शनावर मणिप्रभा, योगसिद्धान्तचंद्रिका, सूत्रार्थबोधिनी, योगसूत्रवैदिकवृत्ति, पदचंद्रिका, योगसुधाकर, विज्ञानभिक्षूची योगसूत्रवृत्ति, इ० अनेक टीका प्रसिद्ध आहेत. ह्या सर्व टीकांहून व्यासभाष्य ही टीका अधिक जुनी, सर्वांहून महत्त्वाची आणि सर्वांत अधिक प्रसिद्ध आहे. ह्या व्यास-भाष्यावर वाचस्पतिमिश्रांची अतिशय सुबोध व सर्वांगमनोहर अशी टीका प्रसिद्ध आहे.

त्याचप्रमाणें भोजदेवांची राजमार्तंड नांवाची वृत्तीही प्रसिद्ध आहे. ह्या सर्व टीकाग्रंथांत व्यासभाष्य ही टीका अति प्राचीन दिसते. तिची भाषा प्रौढ व ओघवती, तिच्यांतील वाक्यें ठसठशीत व अर्थपूर्ण आणि विचार अतिगंभीर आणि चटकन् मनाची पकड घेणारे अशा प्रकारची ही टीका आहे. कांहीं कांहीं ठिकाणीं तर अंतःकरणाला ती तात्काळ वेधून टाकते.

ह्या सर्व गुणांमुळें हें व्यासभाष्य खुद्द वेदव्यासांचेंच आहे अशी कल्पना रूढ झाली ह्यांत नवल नाहीं. इतकें खरें कीं हें भाष्य खुद्द वेदव्यासांचें नसलें तरी तें सर्वांत जुनें असून सर्व टीकाकारांनीं आपापल्या टीका लिहितांना तें डोळ्यांपुढें ठेवून आपल्या टीका लिहिल्या असाव्यात असें स्पष्ट दिसून येतें. असें असलें तरी हें भाष्य सामान्य संस्कृतज्ञांस समजण्यास कठीणच पडतें.

सामान्य संस्कृत येणाऱ्यांस एकंदर टीकांमधून सदाशिवेंद्रसरस्वतींची योगसुधाकरवृत्ति आणि भोजदेवांची राजमार्तंडवृत्ति ह्या दोन टीका विशेष उपयोगी पडण्यासारख्या आहेत. प्रत्येक टीकाकार आपली टीका लिहितांना इतर टीकाकारांपेक्षां आपणांस कांहींतरी विशेष सांगावयाचें आहे अशा अभिनिवेशानेंच ती लिहीत असतो आणि हें एका दृष्टीनें स्वाभाविकही आहे; कारण त्या टीकाकाराला जर कांहीं विशेष सांगावयाचें नसेल तर तो टीका लिहिण्यास प्रवृत्तच होणार नाहीं हें उघडच आहे. हे सर्वच टीकाकार विद्वान् पंडित असल्यामुळें प्रत्येक टीकेंत कांहीं भिन्न भिन्न विशेष आढळून येतात हेंही खरेंच आहे. तथापि ज्या संस्कृतज्ञ वाचकाला हे सर्व टीकाग्रंथ वाचण्याइतका सूक्ष्म अभ्यास करावयाचा नसेल त्याला योगदर्शनाची चांगली ओळख होण्यासाठीं वरील दोन टीका पुरेशा आहेत. सदाशिवेंद्रसरस्वती हे तर योगासिद्ध पुरुष होते. ह्यामुळें त्यांची टीका योगप्रमेयाला धरून असूनही अतिसुलभ आहे. मॅट्रिकपर्यंत संस्कृतचा अभ्यास झालेल्यांना ही टीका सहज समजेल इतकी ती सुबोध आहे. ह्यामुळें संस्कृतमधून योगदर्शन समजावून घेणाराला ह्या टीकेचा बहुत उपयोग होतो.

भोजदेवांची राजमार्तंडवृत्ति ही देखील अशीच सोपी टीका आहे. तथापि हे टीकाकार मोठे पंडित असल्यामुळें कांहीं ठिकाणीं ह्यांची टीका पांडित्यप्रचुर व म्हणून दुर्बोध अशीही झालेली आहे. हे भोजदेव क्षत्रीय राजकुलांतील असून दहाव्या शतकांत धारानगरींत राज्य करीत होते. लक्ष्मी व सरस्वती ह्यांचा एकत्र संयोग सहसा दृष्टीस पडत नाहीं. पण ह्या राजपुरुषावर दोघींची कृपा होती. ह्यांनीं रामायणचंपू, सरस्वतीकंठाभरण, आयुर्वेदसर्वस्व, शब्दानुशासन, प्रश्नचिंतामणि, इत्यादि अनेक शास्त्रीय ग्रंथ लिहिले असल्यामुळें ह्यांची तत्कालीन भारतीय विद्वानांत मोठी ख्याति असे व आजलाही ह्यांच्या ग्रंथांना मोठी मान्यता आहे.

योगदर्शनावरील त्यांच्या वृत्तींत ह्यांचें हें विद्वत्त्व वर उल्लेखिल्याप्रमाणें सर्वत्र दिसून येतें हें खरें. तथापिही ह्यांनीं योगांगांचें प्रत्यक्ष अनुष्ठान करून मग ही टीका लिहिली आहे असें वाटत नाहीं. व्यासभाष्य आणि सदाशिवेंद्रांची योगसुधाकरवृत्ति हे दोन अपवाद सोडले तर बाकीच्या बहुतेक सर्व टीकाकारांत वरील दोष असल्याचेंच दिसतें. भोजदेवांनीं कित्येक ठिकाणीं आपल्या पांडित्याच्या जोरावर अगदीं साफ चुकीचींही विधानें खपवून दिलीं आहेत. एवढ्या विद्वान् टीकाकारांसंबंधीं वरील विधान केल्यावर त्याच्या पुष्ट्यर्थ एखादें तरी उदाहरण देणें अवश्य असल्यानें तें देतों. कैवल्यपादाच्या पहिल्या सूत्रावर ह्यांची टीका येणेंप्रमाणें आहे:

" काश्चन जन्मनिमित्ता एव सिद्धयः ।

यथापक्ष्यादीनामाकाशगमनादयः । ....औषधिसिद्धयो यथा पारदादिरसायनाद्युपयोगात् । मंत्रसिद्धिर्यथा मंत्रजपात् केषांचिदाकाशगमनादि । तपःसिद्धिर्यथा विश्वामित्रादीनाम् । समाधिसिद्धीः प्राक् प्रतिपादिताः । " इतकी टीका ही ठीक आहे. ह्याच्यापुढें हे म्हणतात :

" एताः सिद्धयः पूर्वजन्मक्षपितक्लेशानामेवोपजायन्ते । तस्मात् समाधिसिद्धा विवान्यासाम् सिद्धीनाम् समाधिरेव जन्मान्तराभ्यस्तः कारणम्, मन्त्रादीनि निमित्तमात्राणि । " येथें ह्या टीकाकारांनीं सपशेल चुकीचें विधान केलेलें आहे. जन्म-औषधी-मन्त्र ह्यांपासून प्राप्त होणाऱ्या सिद्धि " पूर्वजन्मक्षपितक्लेशानां एव उपजायन्ते " म्हणजे ज्यांच्या चित्तांतील क्लेश पूर्वजन्मांतच क्षीण झालेले असतात त्यांच्या ठिकाणींच ह्या सिद्धि प्रकट होतात असें विधान ह्यांनीं केलें आहे आणि पुढें समाधिसिद्धीप्रमाणेंच जन्म-औषधी-मन्त्र ह्यांपासून प्राप्त होणाऱ्या सिद्धींना जन्मान्तरी अभ्यस्त असलेला समाधीच कारण आहे, मन्त्रादिक हीं केवळ निमित्तमात्र होत असेंही ह्यांनीं म्हटलें आहे. पण हें उघडउघड चुकीचें आहे. कारण पक्ष्याचा जन्म आल्यामुळेंच केवळ आकाशगमनादिक सिद्धि त्या जीवांच्या ठिकाणीं प्रकट होत असतात. ह्या प्रकट होण्याला पूर्वजन्माभ्यस्त समाधीच जर कारण होत असेल आणि ते पक्ष्यादिक जर ' पूर्वजन्मक्षपितक्लेश ' असतील तर मग आकाशगमन ही सिद्धि अंगीं असलेले घुंगुरट्यापासून गरुडापर्यंतचे आकाशांत उडणारे सर्व प्राणी अनायासेंच कैवल्यसाक्षात्कारवान् होणार ! तसेंच पारदादि रसायनामुळें कायसंपत् ज्यांना प्राप्त झालेली असेल, ते जीवही पूर्वजन्मक्षपितक्लेश असल्याचें मानिलें तर तेही कैवल्यसाक्षात्कारी होणार ! अशा तऱ्हेचीं चुकीचीं विधानें ह्या टीकाकारांनीं कांहीं ठिकाणीं केलेलीं आहेत.

तसेंच ह्या टीकाकारांना योगाभ्यासाची अंतर्मुख दृष्टि नसल्यामुळें प्रमेयाच्य दृष्टीनेंही योगसूत्रांचा भलताच अर्थ ह्यांनीं कित्येक ठिकाणीं केला आहे. अशा प्रकारचेही एक उदाहरण घेऊं: ह्याच पादांत सहावें सूत्र 'तत्र ध्यानजमनाशयम्' असें आहे. ह्या सूत्राचा संबंध मागील चार व पांच ह्या सूत्रांशीं

आहे. चौथ्या सूत्रांत योगी आपल्या अस्मितेपासून, प्रारब्धभोगार्थ अनेक चित्तें निर्माण करतो असें सांगितलें आहे. पांचव्या सूत्रांत ह्या अनेक चित्तांना प्रयोजक चित्त एकच असल्यामुळें सर्व चित्तें एकमेकाला अनुकूलत्वानें वर्तत असतात असें सांगितलें आहे आणि नंतर 'तत्र ध्यानजमनाशयम्' हें सहावें सूत्र आलेलें आहे. येथें ह्या टीकाकारांनीं दोन घोडचुका केलेल्या आहेत. त्यांनीं 'तत्र' ह्याचा संबंध नजीकचीं सूत्रें सोडून पहिल्या सूत्राशीं जोडला आहे. वास्तविक तो पांचव्या सूत्रांतील जीं अनेक चित्तें त्यांना अनुलक्षून आहे. कारण योग्याचें मूळचें चित्त आणि त्यानें अस्मितेपासून निर्माण केलेलीं इतर चित्तें ह्यांचा विचार चालला आहे आणि त्यांतलें मूळचें ध्यानज चित्त हें अनाशय असतें हें येथें सांगावयाचें आहे. असें असूनही 'तत्र' ह्याचा संबंध मधलीं भिन्न-विषय-प्रतिपादक सूत्रें ओलांडून ह्यांनीं पहिल्या सूत्राशीं जोडला आहे. ही चूक होण्याला कारण असें कीं 'ध्यानज' चित्त म्हणजे काय ह्याकडे ह्या टीकाकारांचें लक्ष गेलेलें नाहीं किंवा ध्यानज चित्त म्हणजे काय हेंच त्यांना समजलें नाहीं. त्यांनीं खालील टीकेंत "ध्यानजं समाधिजं यच्चित्तं तत् पंचसुमध्ये अनाशयं कर्मवासनाराहितं" असें म्हटलें आहे. पण ध्यानज म्हणजे समाधिज म्हणणें हें अत्यंत अशास्त्रीय होय. योगसूत्रकार हे शास्त्रकार आहेत; त्यांनीं ध्यान आणि समाधि ह्यांच्या भिन्न भिन्न व्याख्या तिसऱ्या पादांत केल्या आहेत. त्यांना जर समाधिजचित्त असा अर्थ येथें विवक्षित असता तर ह्या सूत्रांत 'ध्यानज' असा शब्द न घालतां 'समाधिज' असाच शब्द त्यांनीं घातला असता. कोणत्याही शास्त्राचे सूत्रकार सूत्र रचीत असतांना किती सावधपणानें सूत्रांतील शब्दयोजना करीत असतात हें सर्व प्रसिद्ध आहे. ही गोष्ट मॅक्समुल्लरसारख्या परद्वीपस्थ पंडितांच्याही लक्षांत आली आहे. केळकर-समग्र-वाङ्मयांत तत्त्वज्ञानखंडांत ह्यासंबंधांतील मॅक्समुल्लरचें मत पुढीलप्रमाणें दिले आहे.

पण मॅक्समुल्लर म्हणतो: 'माझी फार वर्षांच्या अनुभवानें अशी समजूत झालेली आहे कीं हिंदुशास्त्रदर्शनकार निरर्थक शब्द कधींच वापरत नाहींत. तसेंच केवळ लोकांना भिऊन किंवा खूष करण्याकरितां ते कोणतेंही मत प्रतिपादीत नाहींत. त्यांना प्रामाणिकपणें जें वाटतें तेंच ते बोलतात.'

जी गोष्ट परद्वीपस्थ पंडिताच्याही लक्षांत येते ती गोष्ट भारतीय संस्कृतज्ञ पंडिताच्या लक्षांत येऊं नये ही आश्चर्याची गोष्ट आहे. येथें 'ध्यानज' एवेजीं 'समाधिज' म्हटल्यानें, ह्या सूत्राचा दूरान्वयानें पहिल्या सूत्रांशीं संबंध जोडण्यांत आला; ही तर एक चूक झालीच, पण दुसरीही अशी चूक झाली कीं वरील चौथ्या व पांचव्या सूत्रांतला विषय ह्यामुळें अपुराच राहिला. येथें विषयाचा ओघ असा आहे: योगी असंप्रज्ञात समाधींत जाण्याचा अभ्यास करीत

असतां कांहीं बलवत्तर वासनांचा प्रतिबंध होत असल्याचें त्याला आढळून येतें. ह्या वासना असंप्रज्ञात समाधींत जाऊं देत नाहींत असें त्याल आढळून येतें. ह्या वासनांचा हा अडथळा दूर करण्यासाठीं हा योगी एक उपाय योजीत असतो. तिसऱ्या पादांत ४८ व्या सूत्रांत सांगितलेली भूतजय ही सिद्धि त्याला प्राप्त झाली असल्यामुळें तो अडथळा करणाऱ्या वरील वासनांच्या भोगार्थ स्वतंत्र शरीरें आणि त्या शरीरद्वारा त्या वासनांचा भोग घेणारीं चित्तें निर्माण करीत असतो. ह्या शरीरांच्या व चित्तांच्या द्वारा तो प्रारब्धांतर्गत वासनांचा ते ते भोग भोगून क्षय करीत असतो. येथें प्रश्न असा उत्पन्न होतो कीं हे भोग भोगल्यामुळें त्या त्या चित्तांत कर्माशय उत्पन्न होतो कीं नाहीं ? जर उत्पन्न होत असेल तर जाति, आयुष्य आणि भोग हा विपाक त्यापासून उत्पन्न होणार आणि मग तो योगी पुन्हा संसारबंधनांत पडणार ! ह्या शंकेच्या निवृत्तीसाठीं सहावें सूत्र आहे. ह्या सूत्रानुसार वरील शंकेचें निरसन असें होतें कीं भोगांसाठीं निर्माण केलेलीं शरीरें व चित्तें तो तो भोग योग्याला देऊन कृतकार्य होत्सातीं आपापल्या उपादान कारणांत विलीन होतात आणि त्यांच्याबरोबरच्च योग्याला प्रतिबंध करणाऱ्या भोगवासना प्रारब्धक्षय झाल्यामुळें अस्तंगत होतात. मग राहिलें मूळचें योग्याचें ध्यानज चित्त. ह्या चित्तांत आतां भोगवासना उरलेल्या नसल्यामुळें तें अनाशयच राहतें आणि म्हणून ह्या योग्याला कर्माशयापासून उत्पन्न होणारा ' जात्यायुर्भोग ' रूपी विपाक भोगावा न लागतां तो असंप्रज्ञात समाधींत प्रविष्ट होऊन कैवल्याचा अनुभव निर्बंधपणें घेतो. आतां येथें समाधिजचित्त हें सर्व करूं शकतें असें म्हणतां येत नाहीं. कारण अर्थमात्रनिर्भासता आणि स्वरूपशून्यता हें समाधीचें लक्षण आहे. ह्या अवस्थेंत भोगार्थ शरीरें व चित्तें निर्माण करण्याची वासना उदारावस्थेंत येणें शक्य नसतें, ती ध्यानावस्थेंत उदित होऊं शकते. कारण ह्या अवस्थेंत ध्याता, ध्येय व ध्यान ही त्रिपुटी असते, ह्यामुळें समाध्यवस्थेंत प्रवेश करण्याला प्रतिबंध करणाऱ्या भोगवासनांच्या अस्तित्वाचे स्पंद योग्याला ध्यानावस्थेंत गोचर होत असतात आणि त्यांचा नाश होण्यासाठीं योगी आपल्या अस्मितेंतून तीं शरीरें व चित्तें निर्माण करीत असतो असें वरच्या चौथ्या सूत्रांत सांगितलें आहे. म्हणजे येथें योगी सास्मित संप्रज्ञात समाधीच्या ध्यानावस्थेंत असतो आणि अस्मितेचा उपशम करून असंप्रज्ञात समाधींत प्रवेश करण्याच्या खटपटींत गुंतलेला असतो. येथें प्रतिबंध करणाऱ्या भोगवासना त्याच्या विशुद्ध प्रज्ञेला गोचर होत असतात आणि भोगानें त्या नाहींशा करण्याकरितां तो आपल्या अस्मितेंतून भोगार्थ भिन्न शरीरें व चित्तें निर्माण करतो, त्यांच्याद्वारा भोग भोगतो, भोग संपतांच ती शरीरें व चित्तें महत्तत्त्वांत विलीन होतात आणि योग्याचें सास्मित ध्यानावस्थेंतील चित्त अनाशय होतें व मग योगी सास्मित समाधींतून असंप्रज्ञात समाधींत निर्बंधपणें समाविष्ट होतो.

अंतर्मुख दृष्टीनें क्रमशः चतुर्विध संप्रज्ञात समाधींचा सूक्ष्म अभ्यास व विचार

केला नसेल, तर 'ध्यानजं चित्तं अनाशयं' ह्याचें स्वारस्य सुचणें शक्य नाहीं. भोजदेवांनीं असा अभ्यास केला असावा असें कोठेंच आढळून येत नाही. पांडित्याच्या जोरावर त्यांनीं आपली टीका लिहिली असल्यामुळें जेथें अंतरंग साधनांच्या अभ्यासाचा प्रश्न असेल, तेथें हे टीकाकार किंवा बहिर्मुख वृत्तीचे इतर टीकाकार ह्यांवर भर न ठेवतां आपल्या अनुभवाला काय येतें ह्यावर अधिक विसंबून साधकानें ह्या टीकांचा सूत्रार्थ जाणण्यासाठीं खुशाल उपयोग करून घ्यावा.

संस्कृत टीकांवरून ज्यांना योगदर्शनाचा परिचय करून घ्यावयाचा असेल त्यांना व्यासभाष्य, भोजदेवांची वृत्ति व सदाशिवेंद्रसरस्वतींची वृत्ति हे तीन टीकाग्रंथ पुरेसे असल्यानें तेवढ्यांचाच अल्प परामर्श येथें घेतला आहे.

२४. योगदर्शनावरील इंग्रजी वाङ्मय

योगदर्शनावर इंग्रजीमध्यें बरेंच वाङ्मय आहे आणि तें एकमार्गानुगामी संस्कृत टीकाकारांच्या विवेचनापेक्षां अधिक चौकसपणाचें व म्हणून अधिक उपयुक्त आहे. कारण त्यांनीं योगदर्शनाच्या अंगांचें विवेचन जरा व्यापक दृष्टीनें प्रायः केलेलें असतें. ह्या सर्व वाङ्मयाचा परिचय करून देण्याइतका स्थलावकाश येथें नसल्यानें आणि त्याची तादृश आवश्यकताही नसल्यानें त्यांतल्या त्यांत महत्त्वाच्या अशा फक्त दोनच इंग्रजी ग्रंथांचा परिचय येथें करून देत आहें.

ह्यांतील पहिला ग्रंथ म्हणजे डॉ. Kovoor T. Behanan, Ph.D. ह्यांचा 'Yoga, A Scientific Evaluation' हा होय. जगद्विख्यात येल विश्वविद्यालयात तत्त्वज्ञान व मानसशास्त्र ह्यांचा अभ्यास केल्यानंतर त्यांना त्या विश्वविद्यालयानें योगशास्त्राचें प्रात्यक्षिक शिक्षण घेण्याकरितां लोणावळें येथील स्वामी कुवलयानंद ह्यांच्या कैवल्यधाम ह्या संस्थेंत पाठविलें होतें. हे गृहस्थ जन्मानें हिंदु असून पाश्चात्य तत्त्वज्ञान व मानसशास्त्र ह्यांत चांगले प्रवीण असल्यामुळें त्यांनीं लोणावळें येथें आपलें शिक्षण सुबुद्धपणें पुरें केलें आणि नंतर त्यांनीं अमेरिकेस परत गेल्यावर वरील ग्रंथ लिहिला व त्यावरून त्यांस १९३४ सालीं त्या विश्वविद्यालयानें Ph. D. पदवी दिली.

ह्या विशिष्ट परिस्थितीमुळें डॉ. वेहनन् ह्यांचा हा ग्रंथ इंग्रजींतून योगदर्शनाची सामान्य माहिती घेऊं इच्छिणाऱ्याला चांगलाच उपयुक्त होण्यासारखा आहे. ह्या ग्रंथकारांनीं योगदर्शनाचा बऱ्याच व्यापक दृष्टीनें विचार केला असल्यामुळें ह्या ग्रंथाच्या वाचनानें योगदर्शनाकडे व्यापक दृष्टीनें पाहण्याची नवी दृष्टि मिळते हें जरी खरें आहे तरी पतंजलि काय म्हणतात हें कांहीं ठिकाणीं ह्या ग्रंथकारांना यथार्थत्वानें ग्रहण करतां आलें नाहीं. तर क्वचित् ठिकाणीं पतंजलींचें कांहीं

मुद्द्यांसंबंधीं काय म्हणणें आहे ह्याकडे त्यांचें सर्वथा दुर्लक्ष झालेलें आहे. सदर ग्रंथकार लोणावळें येथील कैवल्यधामांत राहून तेथें त्यांनीं योगाचें प्रात्यक्षिक ज्ञान मिळविलें व नंतर अमेरिकेंत जाऊन हा ग्रंथ लिहिला असल्यामुळें अशा कांहीं बाबींचीं उदाहरणें देऊन कैवल्यधामाचे संचालक श्रीमान् कुवलयानंद स्वामीजी ह्यांस पत्रद्वारा कळविलें होतें. त्यावर स्वामीजींकडून पुढीलप्रमाणें उत्तर आलें :

"Your remarks about Dr. Behanan's book are quite relevent.....I should further point it out to you here that Dr. Behanan did not complete his thesis under me..... After his return to America he worked under a Professor of Psychology who is more of a Behaviourist than anything else. There are many things in Dr. Behanan's Book with which I am not in agreement. It pleased me very much to see that ycu have such a deep interest in the psychological studies of Yoga."

वस्तुस्थिति अशी असली तरी ह्या ग्रंथासंबंधीं निःसंकोचपणें असें म्हणतां येतें कीं वरील कांहीं दोष सोडले तर हा ग्रंथ योगदर्शनावरील जे पांच-सहा इंग्रजी ग्रंथ मला वाचावयास सापडले त्या सर्वांहून समजण्यास अधिक चांगला वाटला. ह्या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेंत प्रस्तावनालेखकानें ह्या ग्रंथाविषयीं असे उद्गार काढले आहेत :

'The reader will, I feel confident, find material here for deep thought and a basis for increased respect for the subtleties of the Hindu mind."

ग्रंथवाचनानंतर त्यासंबंधीं वरील उद्गार यथार्थ आहेत असें माझ्या अनुभवास आलें ; ह्यामुळें पातञ्जलयोगावरील इंग्रजींतील ग्रंथ वाचूं इच्छिणाऱ्यांनीं हा ग्रंथ एकदां अवश्य नजरेखालून घालावा अशी माझी सूचना आहे.

दुसऱ्या एका दृष्टीनें महत्त्वाच्या अशा योगदर्शनावरील आणखी एका ग्रंथाचा थोडासा परामर्श येथें घेणें आवश्य आहे. तो ग्रंथ म्हणजे हार्वर्ड युनिव्हर्सिटींतील तत्त्वज्ञानाचे प्रोफेसर J. H. Woods ह्यांनीं केलेलें – योगसूत्रें, व्यासभाष्य आणि त्यावरील टीका – ह्यांचें भाषांतर होय. हा ग्रंथ ह्या युनिव्हर्सिटीनें आपल्या Oriental Series मधील सतरावा ग्रंथ म्हणून प्रसिद्ध केला आहे. ह्या ग्रंथाच्या प्रकाशनाच्या कामीं सदर विद्यापीठानें हजारों रुपये खर्च केलेले असून त्याचें एकंदर बाह्यांग त्या विद्यापीठाला शोभेल असेंच झालें आहे. हें एका मोठ्या विद्यापीठाचें प्रकाशन असल्यामुळें सर्व देशांतील ग्रंथसंग्रहालयांतून ह्याचा संग्रह करण्यांत आलेला आहे आणि योगदर्शनावरील एक अधिकृत ग्रंथ अशी

मान्यता ह्यास सर्वत्र मिळालेली आहे. उ. शिकागो येथील The Open Court ह्या नियतकालिकांत वुइल्यम लॉफ्टस्हेअर ह्या लेखकानें लिहिलेल्या Generation and Regeneration ह्या लेखांत प्रो. वुड्स्च्या ह्या भाषांतराला Standard Translation of Patanjali's Yogasûtrâs असा उल्लेख केला आहे. ह्या ग्रंथांत प्रो. वुड्स्नें स्वतःचें असें पांडित्य प्रकट केलेलें नसून वरील तीन संस्कृत ग्रंथांचें भाषांतर शक्य तितकें निर्दोष व सुबोध व्हावें व हा भाग शक्य तितका उपयुक्त व सर्वांगसुंदर व्हावा म्हणून ह्या ग्रंथकारानें दीर्घकाल अखंड परिश्रम करून हा ग्रंथ तयार केला आहे. योगसूत्रें व त्यावरील वर उल्लेखिलेले ग्रंथ ह्यांचें ज्ञानपूर्वक भाषांतर करितां यावें म्हणून ह्या ग्रंथकारानें पॉल ड्युसेन, हर्मान जॅकोबी, इ. कीर्तिमान पाश्चात्य विद्वानांचें साहाय्य घेतलें होतें, इतकेंच नव्हे तर त्यानें ह्या ज्ञानपिपासेमुळें हिंदुस्थानलाही समक्ष भेट देऊन येथील डॉ. वेलवलकर, वे. शा. सं. मुकुंदशास्त्री धामणकर, इ. प्रथितयश विद्वानांच्या ज्ञानाचाही भरपूर उपयोग करून घेतला होता. हा ग्रंथ १९१४ मध्यें प्रथम प्रसिद्ध झाला. पण त्याची पूर्वतयारी त्यापूर्वीचीं कित्येक वर्षें चालू होती. ह्या काळांत हा ग्रंथकार हिंदुस्थानांत आला असतां त्यानें वरील विद्वानांखेरीज आणखी एका महाराष्ट्रीय पंडिताच्या संस्कृत ज्ञानाचें सहाय्य ह्या कामीं घेतलें होतें. हे महाराष्ट्रीय पंडित म्हणजे मुंबई विश्वविद्यालयाचे नुकतेच निवृत्त झालेले उपकुलगुरू म. म. पां. वा. काणे हे होत. सरस्वतीची अखंड उपासना कित्येक वर्षें केल्यानंतर जरी ते ह्या महनीय स्थानाला पोहोंचले तरी त्या वेळीं ते संस्कृत सारस्वताच्या मंदिरांत नुकतेच प्रविष्ट झालेले अल्पवयी तरुण होते. ते संस्कृत घेऊन नुकतेच एम्. ए. झाले असून 'झाला वेदांत प्राइझमन' होते. वास्तविक प्रो. वुड्स्नें इतरांच्या साहाय्याचा उल्लेख आपल्या प्रस्तावनेंत केला आहे, तसाच म. म. पंडित, पां. वा. काणे, ह्यांचाही करावयास पाहिजे होता. पण तो त्यानें केला नाहीं; ह्यामुळें ह्या गोष्टीचा उल्लेख करणें अवश्य वाटल्यानें तो येथें केला आहे.

अशा तऱ्हेनें हें भाषांतर प्रमाणभूत मानलें जावें म्हणून प्रो. वुड्स्नें फार मेहनत घेतली असल्यामुळें आणि हार्वर्ड् विश्वविद्यालयासारख्या सुप्रसिद्ध शैक्षणिक संस्थेनें हजारों रुपये खर्चून त्याला आपल्या ग्रंथमालेंत स्थान दिल्यामुळें ह्या ग्रंथाला जागतिक संदर्भ-ग्रंथ म्हणून मान्यता मिळणें हें स्वाभाविकच आहे. विशेषतः ज्यांना संस्कृत येत नाहीं पण योगदर्शनाशीं परिचय व्हावा अशी ज्यांस इच्छा होईल त्यांच्या इच्छापूर्तीचें एक साधन ह्या नात्यानें ह्या ग्रंथाला जगांतील विद्वानांत एक प्रकारें आंतरराष्ट्रीय महत्त्वही प्राप्त झालें आहे. अर्थात् ह्या वैशिष्ट्यामुळें, ज्या देशांत मूळ योगशास्त्र निर्माण झालें, त्यावर अनेक टीका-ग्रंथ लिहिले गेले, योगाभ्यास करून अनेक जीव कृतार्थ झाले आणि आज-मितीलाही योगी अरविंद घोष, श्रीमान् कुवलयानंदस्वामीजी किंवा श्रीरमणमहर्षि

ह्याच्यांसारख्या योगवेत्त्यांच्या चरणापाशीं बसून योगशास्त्रांतील धडे घेण्यासाठीं जगांतील अनेक देशांतून साधकलोक पाँडिचरीला, लोणावळ्याला आणि अरुणाचलमूला गोळा होत आहेत, त्या आपल्या देशांतील विश्वविद्यालयीन ग्रंथसंग्रहालयांत आणि वाचनालयांत वुड्स्च्या ह्या ग्रंथाचा संग्रह होऊन Carrying Coats to New Castle असा प्रकार व्हावा ह्यांत नवल नाहीं.

वस्तुस्थिति अशी असूनही असें म्हणणें प्राप्त होतें कीं शास्त्रीय ग्रंथाच्या भाषांतरांत जी क्लिष्टता व दुर्बोधता असूं शकते ती सर्व ह्या ग्रंथांत पूर्णांशानें उतरली आहे. ज्यांना संस्कृत येतच नसेल त्यांना महत्प्रयासानें ह्या ग्रंथाच्या सहाय्यानें योगदर्शनाविषयीं जी पुसट कल्पना येईल तेवढ्यावर आपली जिज्ञासा पुरविणें भागच आहे. पण ह्या भाषांतराच्या साहाय्यानें जर एखादा हिंदुस्थानांतील अभ्यासू योगशास्त्र समजावून घेण्याचा प्रयत्न करील तर त्याला ह्यापेक्षां संस्कृत ग्रंथावरून योगदर्शन वाचणें कितीतरी कमी कष्टप्रद असल्याचें आढळून येईल.

ह्या विधानाची सत्यता पडताळून पाहण्यासाठीं उदाहरणार्थ कांहीं योगसूत्रांचें ह्या ग्रंथांतील भाषांतरच पुढें देत आहें.

" Thereafter comes the right knowledge of him who thinks in an inverse way and the removal of obstacles. "

(पाद १, सूत्र २९)

" Has another object than the insight resulting from things heard or from inferences, in as much as its intended object is a particular. "

(पाद १, सूत्र ४९)

" With a disposition to brightness and to activity and to enertia and with the elements and organs as its essence, and with its purpose, the experience and the liberation [of the self] – [this is] the object - of - sight. "

(पाद २, सूत्र १८)

" An outworldly unadjusted fluctuation is the Great discarnate, as a result of this dwindling of the covering to the brightness. "

(पाद २, सूत्र ४३)

" For one who is not usurious even in respect of elevation, there follows in every case, as a result of discriminative discernment, the concentration [called] Rain-cloud of [knowable] things. "

(पाद ४, सूत्र २९)

वरील सूत्रांचीं इंग्रजी भाषांतरें वर दिलेलीं आहेत. कोणाही इंग्रजी जाणणाऱ्यानें हें भाषांतर अनेकवार वाचून – कारण एकदां वाचून त्याचा अर्थ चित्तांत उतरावयाचाच नाहीं – त्याचा अर्थबोध काय झाला तो मराठींत उतरावा आणि मग तीं सूत्रें आणि त्यांचा मराठी अर्थ ह्या ग्रंथांतून पाहून दोहींचा एकमेकांशीं पडताळा घ्यावा, म्हणजे हें इंग्रजी भाषांतर किती निरुपयोगी आहे ह्याबद्दलची वाचकांची खात्री होईल. मात्र ह्या कामीं भाषांतरकारानें केलेले अविरत श्रम, जर्मनी–हिंदुस्थानपर्यंत केलेला प्रवास आणि त्या विद्यापीठानें हा ग्रंथ तयार करण्याकरितां खर्च केलेले हजारों रुपये ह्या बाबी लक्षांत घेतल्या म्हणजे पाश्चात्यांच्या शास्त्रजिज्ञासेबद्दल कौतुक वाटल्याखेरीज राहत नाहीं.

ह्या ग्रंथाच्या स्वरूपाचें हें आविष्करण करण्याचें विशेष कारण असें कीं योगशास्त्राशीं अनभिज्ञ असलेल्या अनेक आंग्लविद्याविभूषित पदवीधरांत ह्या ग्रंथाविषयीं उगीचच नितांत आदर आढळून येतो. 'इंग्रजींत बुद्सूचें हें भाषांतर झालेलें असल्यानें आतां योगदर्शनावरील तुमच्या मराठी ग्रंथाची मुळींसुद्धा आवश्यकता नाहीं' असें एका जाड्या पदवीधरांनीं मला पत्रद्वारें कळविलें आहे. तेव्हां हार्वर्ड् युनिव्हर्सिटीचें हें प्रकाशन आहे, त्याच्या प्रकाशनार्थ हजारों रुपये खर्च झाले आहेत, ग्रंथाचें बाह्यांग डोळ्यांत भरण्याजोगें आहे, इत्यादि कारणांमुळेंच केवळ हा आदर आहे. त्याच्या उपयुक्ततेमुळें नव्हे ही गोष्ट स्पष्ट होण्यासाठीं ही सोदाहरण चर्चा येथें केली आहे. योगशास्त्रावरील इतर इंग्रजी ग्रंथांचा परामर्श स्थलाभावामुळें येथें घेतां येत नाहीं ह्यास नाइलाज आहे.

२५. योगशास्त्रावरील मराठी वाङ्मय

योगशास्त्रावर आतांपर्यंत मराठींत पुढीलप्रमाणें लेखन झालेलें आहे :

(१) योगी रामचरककृत — आत्मसामर्थ्ययोग अथवा निसर्गशास्त्र (आठल्ये)
(२) आसनें व योगशास्त्र (कार्लेकर)
(३) मूळ संस्कृत व मराठी भाषांतर (केमकर)
(४) योगप्रभाव — गुलाबराव महाराज
(५) बाबू अरविंद घोष ह्यांच्या Yoga and Its Objects चें भाषांतर (गोगटे)
(६) योगसोपान पूर्वचतुष्क (घमंडे)
(७) योगपरामर्श नांवाचा प्रबंध (दामले)
(८) योग व त्याचें आचरण (नित्यानंद)
(९) आसनें व प्राणायाम (बाळ)
(१०) योगसूत्रांचा अर्थ व टीपा (महाजन)
(११) योगमणिप्रभावृत्तीचें भाषांतर (राजारामशास्त्री बोडस)

(१२) Anne Besant कृत An Introduction to Yoga चें रूपांतर (भागवत)

(१३) पातञ्जलयोगसूत्रें व व्यासभाष्य ह्याचें मूळासह भाषांतर (रेळे)

(१४) पातञ्जलयोगसूत्रार्थ (रेळे)

(१५) योगशास्त्रावरील प्रवचनें — (वझे)

(१६) षट्चक्रांचें वर्णन — (डॉ० वैद्य)

(१७) योगरहस्य मासिक (ले० डोंगरे, एक वर्षानंतर हें मासिक बंद पडलें.)

(१८) राजयोगप्रदीप (ले० आपदेव. प्र० आहिताग्नि राजवाडे)

(१९) योगसूत्रांचें मराठी भाषांतर व त्यासंबंधीं विवेचन (न० चिं० केळकर)

(२०) योगसूत्रांची चर्चा { ईशावास्योपनिषद् भाष्यांमधील षट्दर्शन-
(२१) ,, ,, { समन्वय आणि पुरुषार्थमीमांसा ह्यांतील
(ले० आहिताग्नि राजवाडे)

(२२) विवेकानंदांच्या योगसूत्रांच्या इंग्रजी भाषांतराचा मराठी अनुवाद (कर्नाटक प्रेस)

(२३) पातञ्जलयोगसूत्रें १ पाद (अप्रबुद्ध)

(२४) राजयोगाचीं मूलतत्त्वें व अभ्यास (भागवत)

वरील सर्व लेखन आपापल्या परीनें चांगलेंच आहे. त्यावरून योगशास्त्रा-संबंधीं सामान्य कल्पना येऊं शकते आणि त्या शास्त्राविषयींचा आदर बुद्धिगतच होतो. पण योगशास्त्राचा प्रत्यक्ष अभ्यास करून अष्टांगांचें अनुष्ठान करण्याच्या कामीं म्हणण्यासारखा उपयोग कोणाचाच होत नाहीं. ह्या सर्वांचा परामर्श येथें घेणें स्थलावकाश नसल्यामुळें शक्य नाहीं. तथापि ह्यांतील एक-दोघांचा परामर्श घेणें अवश्य आहे.

योगदर्शनाचा परिचय मराठी वाचकांस करून देण्याचे जे प्रयत्न झाले त्या सर्वांत ज्याला सुटसुटीत आणि सुबोध असें म्हणतां येईल असा प्रयत्न म्हणजे कै. तात्यासाहेब केळकरांचा होय. केळकर-समग्र-वाङ्मयांतील बाराव्या तत्त्वज्ञानखंडांत त्यांनीं केलेलें योगसूत्रांचें मराठी भाषांतर पहिल्या दहा पानांत दिलेलें असून पुढील दहा-बारा पानांत योगदर्शनाविषयीं आपले विचार प्रकट केले आहेत. तात्यासाहेबांचें योगसूत्रांचें भाषांतर फारच सुटसुटीत व सुबोध आहे. त्यांत चुका शोधावयाच्याच झाल्या तर त्या ४।५ पेक्षां जास्त आढळत नाहींत. पण त्याही अशा आहेत कीं त्यांना चुका न म्हणतां अर्थ अर्धवट स्पष्ट झाला आहे हेंच म्हणणें अधिक यथार्थ होईल. उदाहरणार्थ आसन स्थिर होण्यासाठीं प्रयत्नशैथिल्य हा एक उपाय योगसूत्रांत सांगितला आहे. त्याचें

भाषांतर तात्यासाहेबांनीं 'विशेष ओढाताण न करितां' असें केलें आहे. हें भाषांतर अपूर्ण आहे हें प्रयत्नशैथिल्याविषयीं ह्या 'भारतीय मानसशास्त्र' ग्रंथांत पाद २, सूत्र ४७ मध्यें जें विवेचन केलें आहे त्यावरून सहज लक्षांत येईल.

सूत्रार्थानंतर त्यांनीं प्रकट केलेले योगदर्शनाबद्दलचे स्वतःचे विचार तर उत्कृष्टच आहेत. तें लिखाण ह्या ग्रंथाच्या वाचकांनीं अवश्य नजरेखालून घालावें. त्या लिखाणाच्या वाचनानंतर तात्यासाहेबांची बुद्धि कशी सर्वगामी होती व त्यांना साहित्य-सम्राट् हें नांव किती यथार्थपणें शोभत होतें हें ध्यानीं आल्याशिवाय राहाणार नाहीं.

योगशास्त्रावरील ज्या दुसऱ्या लेखनाचा येथें परामर्श घेणें अवश्य आहे असें लेखन म्हणजे आहिताग्नि राजवाडे ह्यांनीं आपल्या वरील दोन ग्रंथांत योगशास्त्रांतील कांहीं सूत्रांची केलेली चर्चा होय. त्यांची ही चर्चा कित्येक ठिकाणीं चुकीची व सदोष तर आहेच पण एका महत्त्वाच्या मुद्द्यावरील त्यांचें विवेचन वाचून तर,

वृद्धिमिष्टवतो मूलमपि नष्टमितीदृशम् ।
लौकिकं वचनं सार्थं संपन्नं त्वत्प्रसादतः ॥

असें म्हणण्याची पाळी येते. आहिताग्नींच्यासारख्या जाड्या विद्वानाकडून असलें प्रामादिक लेखन झालें असल्यामुळें त्याचा येथें थोडक्यांत परामर्श घेणें आवश्यक आहे.

आहिताग्नि राजवाडे ह्यांचें 'ईशावास्योपनिषद्भाष्य' आणि 'षड्दर्शन-समन्वय आणि पुरुषार्थमीमांसा' हे ग्रंथ योगदर्शनांतील सूत्रांची चर्चा प्रसंगानें करणारे असे आहेत. आहिताग्नि आपल्या स्वतःला 'सर्वतंत्र–स्वतंत्र' असें म्हणवून घेतात आणि ते श्रीमच्छंकराचार्यांसारख्या आत्मसाक्षात्कारी महान् तत्त्वज्ञाची "यातुधान्य" अशा संस्कृत शब्दानें संभावना करतात, असें असल्यामुळें तर त्यांनीं केलेल्या योगसूत्रचर्चेचा परामर्श घेणें अधिकच आवश्यक आहे.

ह्यांचा भाष्यग्रंथ ईशावास्योपनिषदावरील आहे. पण प्रसंगानें त्यांनीं पातञ्जल-योगदर्शनांतील पहिल्या दोन पादांतील बऱ्याच सूत्रांची चर्चा केली आहे. आहिताग्नि हे अतिशय बहुश्रुत, मोठे बुद्धिमान्, अलीकडील पाश्चात्य शास्त्रांचें अध्ययन केलेले, पराकाष्ठेचे व्यासंगी आणि उत्कृष्ट वक्ते व लेखक असे अधिकारी विद्वान् असल्यामुळें त्यांनीं केलेल्या योगसूत्रांच्या चर्चेंत आपल्यास कांहीं नव्या प्रकाशाचा लाभ होईल असें प्रथमदर्शनीं वाटतें. पण ही सर्व चर्चा वाचल्यानंतर वाचकांची पूर्ण निराशा होते. त्यांनीं योगसूत्रांचा अगदीं धांवता परामर्श घेतल्यामुळें तो अगदींच तोकडा वाटतो. शिवाय त्यांनीं जी चर्चा केली आहे ती पाहतां त्यांनीं योगांगांचें सतत कांहीं काळ अनुष्ठान केलें असावें असें मुळींच वाटत नाहीं. कांहीं ठिकाणीं त्यांनीं केलेले अर्थ केवळ चुकीचेच

नव्हे तर विपर्यस्त असे वाटतात. अशा सर्व विधानांची चर्चा हा स्वतंत्र लेखकाचाच विषय होणार असल्यानें येथें वानगीदाखल त्यांच्या असल्या कांहीं विधानांचा परामर्श घेऊं.

पृष्ठ १२० (ई. भा.) वर राजवाडे म्हणतात, "योगशास्त्र हें चित्तवृत्ति-निरोधानें समाधि साधून आत्म्याला कैवल्य मिळवून देणारें आहे. त्यांत ब्रह्मनिर्वाण सिद्ध करण्याचें सामर्थ्य नाहीं." ह्या विधानांत कैवल्यप्राप्ति आणि ब्रह्मनिर्वाण ह्या दोहोंत आहिताग्नि भेद मानतात तो युक्त नाहीं. भगवद्गीतेंत स्पष्ट म्हटलेंच आहे,

कामक्रोधवियुक्तानां यतीनां यतचेतसाम् ।
अभितो ब्रह्मनिर्वाणं वर्तते विदितात्मनाम् ॥

ज्यांना आत्मा विदित झालेला आहे त्यांच्या 'अभितः ब्रह्मनिर्माणं वर्तते' असें गीताकार स्पष्ट म्हणत आहेत. ऐतरेयोपनिषदांत "कोऽयमात्मेति वयमुपास्महे।" अशा शब्दांनीं आत्म्याच्या संशोधनाला सुरवात करून एकच प्रज्ञान, हृदय, मन, संज्ञान, आज्ञान, विज्ञान, मेधा, दृष्टि, धृति, इ. १८ प्रकारांनीं जीव शरीरांत नांदत असतो, असें लिहिलें आहे. नंतर तेंच प्रज्ञान सर्व देव, सर्व प्राणी, फार काय "यत्किंचेदं प्राणिजंगमं च पतत्रि च यच्च स्थावरम् सर्वं तत् प्रज्ञानेत्रं" "सर्व स्थावर जंगम, जड चेतन सृष्टींत नांदत असतें" असें सांगून शेवटीं हेंच प्रज्ञान ब्रह्म आहे असें महावाक्य सांगितलें आहे. म्हणजे जीवशिवांचें ऐक्य येथें प्रतिपादिलें आहे. त्याचप्रमाणें 'अयमात्मा ब्रह्म' 'अहं ब्रह्मास्मि', इ. अनेकानेक उपनिषद्वाक्यांत आत्म्याचें ब्रह्माशीं ऐक्य प्रतिपादिलें आहे. हीं सर्व वचनें आहिताग्नींना शिरोधार्य असलेल्या वेदांतील होत. असें असतांही राजवाडे आत्म्याची कैवल्य अवस्था आणि ब्रह्मनिर्वाण ह्या दोन भिन्न अवस्था मानतात, हें कितपत सयुक्तिक आहे ह्याचा वाचकांनींच विचार करावा.

आतां आहिताग्नींनीं कित्येक ठिकाणीं कसे गमतीचे अर्थ ह्या पुस्तकांत केले आहेत त्याचें एक उदाहरण घेऊं. प्रथमपादांतील ३० व्या सूत्रांत योगमार्गांत येणारे अंतराय सांगितले आहेत. त्यांत अविरति, अलब्ध-भूमिकत्व आणि अनवस्थितत्व असे तीन अंतराय सांगितले आहेत. एखादा विषय कितीही भोगला तरी त्याविषयीं त्या वेळेपुरती देखील तृप्ति म्हणून होत नाहीं, ह्याला अविरति असें म्हणतात. एकच प्याल्यांतील सुधाकर शेवटच्या अंकांत दारूचे पेल्यावर पेले झोकतो हें अविरंतीचें लौकिकांतलें उदाहरण होय. योगाभ्यासू साधकाला एखादी विषय-वासना अशीच त्रास देत असते. ह्या दोषामुळें योगाभ्यासच खंडित होतो. अशा ह्या दोषाला अविरति असें म्हटलें आहे. आहिताग्नींनीं ह्याचें भाषांतर – "अविराति म्हणजे रुचि नाहींशी होणें," असें केलें आहे. अलब्ध-भूमिकत्व म्हणजे संप्रज्ञात व असंप्रज्ञात समाधीच्या ज्या पुढील अधिक सूक्ष्म

भूमिका आहेत, त्यावर चित्त आरूढ न होणें, असा आहे. उदा० सानंद-संप्रज्ञात समाधीनंतर सास्मित समाधीचा अभ्यास करावयाचा असतो. पण सानंद समाधींतील आनंदाचा आविर्भाव चित्तांत इतका वारंवार होऊं लागतो कीं त्यांतून चित्त काढून तें सास्मित समाधीच्या भूमिकेवर आरूढच होत नाहीं. अशा अंतरायाला 'अलब्ध-भूमिकत्व' असें म्हणतात. आहिताग्नींनीं ह्याचें भाषांतर 'थारा न मिळणें' असें केलें आहे. ह्यापुढील जो 'अनवस्थितत्व' अंतराय त्याचें स्वरूप असें कीं योगी कांहीं क्षण पुढील भूमिकेवर आरूढ होतो. पण लागलींच त्याचें चित्त खालच्या भूमिकेवर येतें. उदा० वरील सास्मित समाधींत चित्ताचा प्रवेश झाल्यावर अगदीं थोड्याच क्षणांत तें चित्त परत सानंद समाधींत उतरतें. म्हणून ह्या अंतरायाला 'अनवस्थितत्व' असें म्हटलें आहे. आहिताग्नींनीं ह्याचें भाषांतर "अवस्थिति जाणें" असें केलें आहे. ते संस्कृतज्ञ पंडित असल्यामुळें त्यांनीं केलेलें भाषांतरच बरोबर आहे असें ते सिद्ध करूं शकतील पण अभ्यासू साधकाला त्यांचें भाषांतर मुळींसुद्धां मार्गदर्शक होणार नाहीं, हें तितकेंच खरें आहे.

कांहीं ठिकाणीं तर, मूळ योगदर्शनांत जें सांगितलें आहे त्याच्या अगदीं उलट प्रतिपादन त्यांनीं केलें आहे. पृष्ठ ३२६ वर गुणवैतृष्ण्यरूप वैराग्यानंतर संप्रज्ञात समाधीची सिद्धि होते असें त्यांनीं विधान केलें आहे. पण हें गुणवैतृष्ण्य-रूप वैराग्य असंप्रज्ञात समाधींत पुरुषख्याति म्हणजे आत्मसाक्षात्कार झाल्या-नंतर होत असतें असें पाद १, सूत्र १६ मध्यें सांगितलें आहे. पुरुषख्याति असंप्रज्ञात समाधींत होत असते आणि मग हें गुणवैतृष्ण्यरूप फलवैराग्य सिद्ध होत असतें. आहिताग्नि म्हणतात गुणवैतृष्ण्यानंतर संप्रज्ञात समाधीची सिद्धि होते! हें त्यांचें विधान योगदर्शनांतील आहिताग्नींची ह्या ग्रंथांत योगदर्शनासंबंधीं अशीं अनेक स्खलितें आढळतात. त्या सर्वांची चर्चा येथें करण्यास स्थलावकाश नाहीं. तेव्हां त्यांच्या ह्यापुढील ग्रंथाचा थोडा परामर्श आतां घेऊं.

त्यांचा ह्यापुढील ग्रंथ म्हणजे 'षड्दर्शनसमन्वय व पुरुषार्थमीमांसा' होय. पहिल्या ग्रंथांत म्हणजे 'ईशावास्योपनिषद्' भाष्यांत योगसूत्रांचा जो विचार त्यांनीं केला आहे तो केवळ आनुषंगिक आहे. ह्यामुळें त्याचा उपयोग योगदर्शन समजणाच्या दृष्टीनें मुळींच होत नाहीं ह्यांत नवल नाहीं. पण पुढील षड्दर्शनसमन्वय आणि पुरुषार्थमीमांसा ह्या ग्रंथांत त्यांनीं षड्दर्शनांचा साक्षात् विचार केला असल्यामुळें त्या ग्रंथाच्या वाचनानें योगाविषयीं कांहीं अधिक बोध होईल म्हणून तिकडे वळल्यास वाचकांची ह्या बाबतींत अधिकच निराशा होते. न्याय, वैशेषिक व पूर्वमीमांसा ह्या तीन दर्शनांविषयीं त्यांनीं केलेला ऊहापोह त्या शास्त्रांतील प्रमेयांना कितपत धरून आहे ह्याचा निर्णय त्या शास्त्राचे तज्ज्ञच करूं शकतील. पण सांख्य आणि विशेषतः योग व वेदान्त ह्या शास्त्रांविषयीं

त्यांनीं जें विवेचन केलें आहे त्याविषयीं असें म्हणतां येतें कीं त्यांत त्यांनीं स्व-कपोलकल्पित अशीं अनेक विधानें केलीं आहेत, इतकेंच नव्हें तर त्यांचीं कांहीं विधानें ह्या दोन्ही शास्त्रांतील प्रमेयांच्या सर्वस्वीं विरुद्ध अशीं आहेत आणि कित्येक ठिकाणीं तर त्यांनीं योगसूत्रांचा चुकीचा व भलताच अर्थ केला आहे. आहिताग्नींसारख्या श्रेष्ठ पंडिताच्या ग्रंथाविषयीं वरीलप्रमाणें विधानें करणें हें एक मोठें धाडसच होय, हें खरें; पण वस्तुस्थितीच तशी असल्यानें तें अगदीं नाइलाजानें, नाखुषीनें करावें लागत आहे. अर्थात् त्यांच्या ग्रंथाच्या संबंधानें वर जीं विधानें केलीं आहेत त्यांचा पडताळा घेण्यासाठीं त्या विधानांस आधारभूत असलेले थोडेसे मुद्दे वाचकांपुढें येथें मांडणें अवश्य असल्यानें अशा प्रकारच्या मुद्द्यांची येथें चर्चा करूं.

आहिताग्नींनीं चुकीचे अर्थ व विवेचन केल्याचें एक उदाहरण घेऊं. पृष्ठ ३१४ वर ते म्हणतात, "पुरुषज्ञानापासून योग्याला 'प्रातिभश्रावण', 'वेदनादर्श' आणि 'आस्वादवार्ता' म्हणजे 'दिव्य नादश्रवण', 'दिव्य रूप-दर्शन' आणि 'दिव्य गंधसेवन' ह्या सिद्धि प्राप्त होतात." हें त्यांनीं ज्या सूत्रावर लिहिलें आहे तें सूत्र विभूतिपादांतील ३६ वें सूत्र होय. तें सूत्र असें: "ततः प्रातिभश्रावण-वेदनादर्शास्वादवार्ता जायन्ते।" ह्या सूत्राचा अर्थ आहिताग्नींनीं प्रातिभश्रावण म्हणजे दिव्य नादश्रवण, (येथें त्यांनीं प्रातिभश्रावण ह्याऐवजीं प्रातिश्रावण असें लिहिलें आहे तो हस्तदोष किंवा छापाईची चूक असें समजूं). वेदनादर्श म्हणजे दिव्य रूप-दर्शन आणि आस्वादवार्ता म्हणजे दिव्य गंधसेवन असा केला आहे. त्यांनीं जीं पदें पाडलीं आहेत त्यावरून 'श्रावण' म्हणजे 'नाद-श्रवण' 'आदर्श' म्हणजे 'रूप-दर्शन' आणि 'वार्ता' म्हणजे 'गंध-सेवन' असे त्यांचे अर्थ दिसतात; पण ह्या तिहींना दिव्य असें विशेषण त्यांनीं दिलें आहे, त्या अर्थी तो प्रातिभ, वेदन आणि आस्वाद ह्यांचा अर्थ दिव्य असा करितात असें दिसतें. त्या पदांचा दिव्य असा अर्थ त्यांनीं केलेला नाहीं असें म्हटलें तर प्रातिभ, वेदन आणि आस्वाद हीं जीं श्रावण, आदर्श आणि वार्ता ह्यांच्याशीं संलग्न अशीं विशेषणरूपपदें समजून त्यांनीं दिलीं आहेत, त्यांचें रहस्य काय हें त्यांच्या लक्षांत आलें नाहीं असें तरी म्हणावें लागतें. मागील सूत्रांत चित्तोपादनभूत सत्त्व आणि त्याचा द्रष्टा-पुरुष हीं दोन तत्त्वें परस्परांहून अत्यंत असंकीर्ण अशीं असून स्वार्थ जो द्रष्टा त्यावर संयम केल्यानें त्या पुरुषाचें विशेषत्वानें ज्ञान होतें असें सांगितलें आहे व त्याच्या पुढील सूत्रांत ह्या पुरुषज्ञानापासून प्राप्त होणाऱ्या सिद्धि सांगितल्या आहेत. ह्याच पादांत शेवटच्या सूत्रांत सत्त्व आणि पुरुष ह्यांच्यांत शुद्धि-साम्य झालें असतां कैवल्य प्राप्त होतें असें सांगितलें आहे. विशेषत्वानें पुरुषज्ञान होणें हेंच कैवल्य होय. ह्या अवस्थेंत शुद्ध सत्त्वाचा उद्रेक होत असल्यामुळें चित्तांत जीं दिव्य ज्ञानें स्फुरतात तीं ह्या सूत्रांत सांगितलीं आहेत. पांच इंद्रियांच्या द्वारें होणारीं पांच ज्ञानें

आणि ह्या ज्ञानांच्या संकलनांतून उत्स्फूर्त होणारें चित्तगत असें सहावें ज्ञान अशीं सहा ज्ञानें येथें सांगितलीं आहेत. चित्त सत्त्वगुणानें ओथंबलेलें असल्यामुळें ह्या साही ज्ञानांना दिव्यता प्रात होत असते आणि हीं सहा प्रकारचीं दिव्य ज्ञानें ह्या सूत्रांत सांगितलीं आहेत; तीं अशीं : प्रातिभ म्हणजे चित्तांत प्रतिभेमुळें उत्पन्न होणारें अंतःस्फूर्त दिव्य ज्ञान; श्रावण म्हणजे दिव्य नाद-श्रवण; वेदन म्हणजे दिव्य स्पर्श-संवेदना; आदर्श म्हणजे दिव्य रूपदर्शन; आस्वाद म्हणजे दिव्य रसज्ञान आणि वार्ता म्हणजे दिव्य गंधज्ञान. अशा सहांचीं सहा ज्ञानें पुरुषसाक्षात्कार झालेल्या चित्तांत दिव्यरूपानें प्रकट होत असतात, असें येथें सांगितलें आहे. अशा स्थितींत आहिताग्नींनीं केलेला अर्थ अपुरा आहेच पण चुकीचाही आहेच.

आतां योगदर्शनांतल्या कांहीं महत्त्वाच्या अभ्यासाच्या बाबीसंबंधीं आहिताग्नि स्वकपोलकल्पित वर्णन कसें करतात ह्याचें एक उदाहरण घेऊं. निर्विकल्प समाधीचा महानंद प्रात होण्याच्या पूर्वीचे टप्पे ते पुढीलप्रमाणें देतात: 'हें चित्त स्पर्श, रस, गंध, शब्द व रूप ह्या पांच एकापुढें एक विषयांशीं टक्कर देत देत शेवटीं त्यांपासून पूर्णपणें मुक्त होतें. येथें स्पर्शांच्या अवसरांत स्पर्शसुखाचे सर्व अनुभव येतात. त्यांचा निरोध झाल्यानंतर दुसरा टप्पा रसाचा; त्याचे सर्व आनंद उपभोगून व त्यांना सोडून तिसरा टप्पा गंधाचा गांठावयाचा; त्यांतील सर्व मधुर गंधांचा आस्वाद घेऊन चौथा टप्पा जो शब्द त्यावर उतरावयाचें; तेथें नाना अनाहत ध्वनि ऐकावयास मिळतात; ते ऐकून आणि त्यांचा नाद सोडून पांचवा टप्पा जो रूपाचा तेथें येऊन पोंचावयाचें; तेथें नाना सुंदर रूपें दिसूं लागतात, तीं टाळावयाचीं म्हणजे पूर्ण चित्त-वृत्ति-निरोध होऊन योग्याला एकच एक निर्विकल्प समाधीचा महानंद प्रास होतो.' येथें आहिताग्नींनीं सांगितलेल्या टप्प्यांचा क्रम त्यांनीं आपल्या कल्पनाशक्तींतून तयार केला आहे. त्याला सांख्य, योग आणि वेदान्त ह्या तिन्ही दर्शनांत आधार नाहीं. एखादा अभ्यासक हे टप्पे बरोबर आहेत असें समजून तदनुसार अभ्यास करावयाचा प्रयत्न करील तर त्याचा गोंधळ उडाल्याशिवाय राहणार नाहीं. वस्तुस्थिति अशी आहे कीं शब्दस्पर्शादि विषय हे ज्या क्रमांत प्रसविले गेले आहेत त्याच्या उलट क्रमांत त्यांच्या प्रतिप्रसवाचा अभ्यास करावा लागतो. 'तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः' ह्या श्रुतीवरून आत्म्यापासून शब्द-गुणक आकाश, त्यापासून शब्दस्पर्शगुणक वायू, पुढें शब्दस्पर्शरूपगुणक तेज, नंतर शब्द-स्पर्श-रूप-रसगुणक आप आणि शेवटीं शब्द-स्पर्श-रूप-रस-गंधगुणक पृथ्वी असा हा प्रसवक्रम आहे. ह्या तन्मात्रांचा प्रतिप्रसव-रूप अभ्यास करतांना प्रथम गंध तन्मात्रेचा उपशम करून आप-तत्त्वांत प्रवेश करावयाचा, नंतर रस तन्मात्रेचा उपशम करून तेजस्तत्त्वांत प्रवेश करावयाचा, नंतर रूप तन्मात्राचा उपशम करून वायूतत्त्वांत प्रवेश करावयाचा, नंतर स्पर्श

तन्मात्राचा उपशम करून आकाशतत्त्वांत प्रवेश करावयाचा. पुढें शब्द-गुणाचा उपशम करून क्रमानें अहंकार, महत्तत्त्व आणि मधील प्रकृति टाळून आत्मतत्त्वांत प्रवेश करावयाचा, असा हा अभ्यासक्रम योगदर्शनांत सांगितला आहे व तोच वेदान्त-दर्शनाला अभिप्रेत असल्याचें श्वेताश्वतरांत अ. २, मंत्र १२ मध्यें अगदीं स्पष्ट शब्दांत सांगितलें आहे. आहिताग्नींनीं चित्त स्पर्श, रस, गंध, शब्द आणि रूप ह्या पांच एकापुढें एक विषयांशीं टक्कर देत शेवटीं मुक्त होतें, असे जे टप्पे दिले आहेत त्यांचा क्रम त्यांनीं आपल्या कल्पनेनेंच केवळ बनविलेला असल्यामुळें तो स्वकपोलकल्पित आहे असें म्हणणें प्राप्त होतें.

पण आहिताग्नींच्या सर्वतंत्र-स्वतंत्र लेखनाचा उत्कृष्ट नमुना येथीलच पुढील वाक्यांत उत्तम प्रकारें दिसून येतो. ते पुढें लिहितात: "योग्याला निर्विकल्प समाधीचा महानंद प्राप्त होतो, परंतु हा आनंद ब्रह्माचा नसतो तर आत्म्याचा असतो; कारण तो ज्ञानमय नसतो तर शुद्ध अज्ञानमय असतो. ह्या ठिकाणीं आहिताग्नींनीं केलेलें हें विधान कितपत युक्ति-सि व तर्कशुद्ध आहे ह्याचा वाचकांनींच विचार करावा. ह्या विधानाच्या जोडीला त्याचें खंडण करणारीं त्यांचींच पुढील वाक्यें वाचकांनीं विचारांत घ्यावींत म्हणजे ते स्वतःच्या विधानांचें स्वतःच खंडण कसें उत्तम प्रकारें करीत असतात तें स्पष्ट होईल. 'ब्रह्म हा वेदान्ताचा विषय आहे व योगांत त्याचें आत्म्याच्या ठायीं संपूर्ण ज्ञानविज्ञानाच्या प्रत्ययानें यथार्थ दर्शन आहे' (पृष्ठ ५१). ' पतंजलीनें 'योग-शास्त्रांत अंतिम ध्येयाला धरून कैवल्य हा शब्द योजला आहे. कैवल्य म्हणजे केवल तेंच होणें. पुरुषानें पुरुषविशेषाशीं किंवा जीवानें शिवाशीं इतकें जोडून घेणें कीं दोहोंचें मिळून बाकी एकच तत्त्व शिल्लक राहणें' (पृष्ठ ३९). 'पातञ्जलयोगाचें अंतिम कैवल्य हें जीवाचें शिवाशीं पूर्ण ऐक्य दर्शवीत असल्याकारणामुळें तें शुद्ध अद्वैत स्वरूपाचें आहे.' (पृष्ठ ६२).

' पातञ्जलयोग-दर्शनाच्या कैवल्यपादांत जीवात्म्याची परमात्म्याशीं संपूर्णतः एकात्मता सिद्ध केली आहे. ' (पृष्ठ २३०).' योगशास्त्रांत हे सर्व चित्ताचे धर्म मानले आहेत व त्यांच्या उत्तरोत्तरनिरोधनांत अष्टांगयोगाची सिद्धि आहे.....निरुद्धावस्था ही त्रिगुणातीत ब्रह्ममूर्ति होय. हीच योगाची कैवल्यावस्था होय.' (पृष्ठ ३०६). वर आरंभीं आहिताग्नींचें जें विधान दिलें आहे त्याला त्यांचेच वरील उतारे उत्तर म्हणून पुरेसे आहेत.

आहिताग्नींनीं योगसिद्धींविषयीं जें विवेचन केलें आहे तें तर इतकें बेजबाब-दारपणाचें आहे कीं तें जर बरोबर आहे असें मानलें तर स्वप्नांतले आभास किंवा मद्यप्याचें मनोराज्य ह्यापेक्षां अधिक महत्त्व योगसिद्धींना नाहीं असें मानावें लागेल ! योगसिद्धींविषयीं ते लिहितात: " प्रथमतः ह्या सिद्धि चित्तवृत्ति-निरोधाचीं परिणामफलें म्हटलीं म्हणजे जड पदार्थांशीं कांहीं संबंध येत

नाहीं,.....ह्या सिद्धींचें सामर्थ्य देहासारख्या जड द्रव्यात्मक पदार्थावर कांहीं परिणाम करूं शकत नाहीं.' (पृष्ठ ३२०). 'चित्तवृत्ति-निरोध हा शुद्ध मानासिक (Psychic) आहे. तो सर्वथैव चित्ताचा खेळ आहे. त्याचा बाहेरच्या भौतिक जगाशीं कांहीं संबंध नाहीं. ज्ञानेश्वरीच्या सहाव्या अध्यायांत कुंडलिनीच्या वर्णनांत ती जागृत होऊन षट्चक्रांतून वर चढूं लागली असतां बाहेरचा स्थूल देह अंगांगांनीं गळतो व त्या जागीं निराळा दिव्य देह अंगांगांनीं उदित होतो असें म्हटलें आहे व त्याच्या विलक्षण शक्तीचें माहात्म्य दर्शविलें आहे. अर्थात् हा मनाचा आभास आहे. येथें साक्षात् बाहेरचा पांच-भौतिक जड देह बदलत नाहीं. आंतील मन असा देह बदलल्याचा अनुभव घेतें. मनाला वाटतें देह हलका झाला किंवा जड झाला, उंच आभाळांत उडाला किंवा सागरांत बुडाला ; हा आभास आहे पण तो योगानें म्हणजे कलेनें उत्पन्न केलेला आभास आहे. हें कसें होऊं शकतें ह्याचा अनुभव प्रत्येकाला स्वप्नांवरून येतो. स्वप्नांत नाना कर्मांचे आभास होत राहतात ; हेच आभास मनाला नाना भोग भोगावयास लावतात. अशीच स्थिति योगाभ्यासांत जशीच्या तशी अनुभवास येते. (पृष्ठ ३४५–३४६). एखादा माणूस सयुक्तिकपणें कांहीं आक्षेप घेऊं लागला किंवा कांहीं विधानें करूं लागला तर त्याला उत्तर देणें हें योग्य ठरेल, पण जर तो कांहींतरीच बरळूं लागला तर त्याला उत्तर न देतां त्याची उपेक्षा करणें हेंच योग्य ठरतें ! पण आहिताग्नींची विद्वत्ता आणि त्यांचें व्यक्तिमत्व इतकें उपेक्षणीय नसल्यामुळें त्यांचा ह्या विधानांची उपेक्षा करतां येत नाहीं ; ह्यास्तव योगासिद्धि ह्या केवळ आभासात्मक नसून त्यांचा बाह्य भौतिक जगाशीं संबंध असतो हें सांगणारीं अत्यंत महत्त्वाचीं कांहीं सूत्रें येथें विचारार्थ घेऊं.

(१) पाद १, सूत्र २८ ते ३० मध्यें प्रणवाचा जप व तदर्थभावन ह्यांच्या योगानें शरीरास पीडा देणाऱ्या व्याधींचा नाश होतो असें सांगितलें आहे. म्हणजे येथें बाह्य अशा पांचभौतिक शरीरावरच हा परिणाम घडत असतो हें उघडच आहे.

(२) पाद २, सूत्र ३६ मध्यें 'सत्यप्रतिष्ठायां क्रियाफलाश्रयत्वं' अशी वाक्-सिद्धि सांगितली आहे. नेहमीं सत्य बोलणाऱ्याच्या वाणींत असें सामर्थ्य निर्माण होतें कीं, 'अमुक गोष्ट घडेल' असा आशीर्वाद त्यानें दिला कीं तसें बाह्यसृष्टींत घडून येतें. म्हणजे ह्या वाक्सिद्धीचा परिणाम बाह्यसृष्टीवर घडून येतो हें उघडच आहे.

(३) पाद २, सूत्र ४३ मध्यें तपापासून कायेंद्रियसिद्धि प्राप्त होतात असें सांगितलें आहे. ह्या सिद्धि हा कल्पनेचा विलास असलेला नुसता आभास असेल तर तपाची खटपट करण्यांत कांहींच अर्थ नाहीं. तपानें कायेंद्रियासिद्धि प्राप्त झाल्यावर त्या कायेंद्रियांच्या ठिकाणीं योगाभ्यासानुकूलता निर्माण होत असते

म्हणून तपाची गणना पांच नियमांत केलेली आहे. म्हणजे ह्या सिद्धीमुळें बाह्यभौतिक वस्तूवर परिणाम घडतो हें स्पष्ट आहे.

(४) पाद ३, सूत्र ४४ मध्यें भूतजय कोणत्या संयमांपासून होतो तें सांगितलें आहे. ह्या भूतजयापासूनच पुढें जी कायसंपत् प्राप्त होते तिचें स्वरूप पुढील ४६ व्या सूत्रांत सांगितलें आहे. रूप-लावण्य-बल-वज्रसंहननत्व ही कायसंपत् होय. पण राजवाड्यांच्या म्हणण्याप्रमाणें हे सर्व स्वप्नांतल्यासारखे केवळ आभासच असतील तर मग असल्या आभासात्मक कायसंपत्तीचे अधिकारी ठाण्यास किंवा येरवड्यास कितीतरी सांपडतील ! त्यासाठीं पौरुषप्रयत्नांची ज्यांत पराकाष्ठा करावी लागते अशा योगशास्त्राची आवश्यकता मुळींच नाहीं.

(५) पाद ४, सूत्र २ मध्यें प्रकृत्यापूरामुळें जात्यंतर परिणाम घडून येतो असें सांगितलें आहे. योगापासून भिन्नजातीय देहही प्राप्त होतो असें योगदर्शन सांगतें, तेव्हां बाह्य जडद्रव्यावर योगसिद्धींचा परिणाम होत नाहीं, हें त्यांचें विधान सर्वस्वी चुकीचें आहे हें स्पष्ट होय.

(६) आतां योगदर्शनाला मुख्यतः आधारभूत जें श्वेताश्वतरोपनिषत् त्यांतील एक वचन विचारार्थ घेऊं. ह्याच्या दुसऱ्या अध्यायांतील बारावा व तेरावा हे मंत्र पुढीलप्रमाणें आहेत :

पृथ्व्यापेजोऽनिलखे समुत्थिते पंचात्मके योगगुणे प्रवृत्ते ।
न तस्य रोगो न जरा न मृत्यु प्राप्तस्य योगाग्निमयं शरीरम् ॥ १२ ॥
लघुत्वमारोग्यमलोलुपत्वं वर्णप्रसादः स्वरसौष्ठवं च
गंधःशुभो मूत्रपुरीषमल्पं योगप्रवृत्तिं प्रथमां वदन्ति ॥ १३ ॥

"पृथ्वी, आप, तेज, वायू व आकाश ह्या पंचमहाभूतांपासून उत्पन्न झालेल्या पंचभूतात्मक शरीरांत गंध-रस-रूप-स्पर्श-शब्दात्मक योगगुण प्रवृत्त झाला असतां, योगाग्नीनें ज्याच्या शरीरांतील सर्व दोष जळून गेले आहेत अशा निर्दोष शरीरास प्राप्त झालेल्या योग्याला रोग होत नाहीं, जरा प्राप्त होत नाहीं व अपमृत्युही येत नाहीं. (प्रारब्धभोग संपल्यावर त्याजकडून स्वेच्छापूर्वक देहत्याग घडतो), शरीराचा हलकेपणा, आरोग्य, विषयलंपटतेचा अभाव, प्रसन्न अंगकांति, स्वराचें माधुर्य, अंगाला सुगंध, मूत्रपुरीषांचें अल्पत्व हीं अष्टांगयोगप्रवृत्त झाल्याचीं चिन्हें आहेत असें सांगतात."

योगदर्शन व त्यास आधारभूत वेद ह्यांचीं हीं व इतर अनेकानेक वचनें व योगाभ्यास चालवून त्यांत थोडीबहुत प्रगति झालेल्यांचे अनुभव लाथाडून जेव्हां आहिताग्नि योगसिद्धींना स्वप्नसदृश आभासात्मक कोटींत गणतात तेव्हां त्यांना

" 'योगसिद्धिर्भासमात्राः' मन्यन्ते ये महाधियः ।
तेषां प्रज्ञातिविशदा किं तेषां दुःशकं खलु ॥ "

ह्यापेक्षां अधिक काय म्हणायचें !

आहिताग्नींची प्रज्ञा अतिविशदा असूनही तिच्यांतून असलीं भ्रांत विधानें बाहेर कां पडतात ह्याचें कारण शोधलें असतां तें त्यांच्या वरील विधानांतच सांपडतें. ते म्हणतात: 'चित्तवृत्तिनिरोध हा शुद्ध मानसिक (Psychic) असल्यामुळें तो सर्वथैव चित्ताचा खेळ आहे' व म्हणून 'त्याचा बाहेरच्या भौतिक जगाशीं कांहीं संबंध नाहीं.' त्यांची ही विचारसरणीच मुळांत चुकीची असल्यामुळें तीवरून त्यांनीं काढलेला सिद्धांतही ओघानें चुकीचाच निघाला आहे. शुद्ध मानसिक गोष्टीचा बाह्य भौतिक सृष्ट पदार्थांवर परिणाम होत असतो ह्याबद्दल वाटतील तितकीं उदाहरणें देतां येतील. सोपटावर पाय पडला असतां सापावर पाय पडला असें वाटून घाबरून जाणारीं माणसें किंवा भुताच्या काल्पनिक भीतीनें गर्भगळित होणारीं माणसें अनेकदां दृष्टीस पडतात. युद्धाला सज्ज झालेला धनुर्धारी अर्जुन उभय पक्षांत जमलेलीं सर्व नातेवाईक माणसें आतां युद्धांत व्यर्थ मरणार ह्या विचारानें विषयाक्रुष्ट झाला आणि ह्या केवळ शुद्ध मानसिक कारणामुळें त्याची इतकी दुरवस्था झाली कीं त्यार्चीं सर्व गात्रें गळल्यासारखीं झालीं, त्याच्या तोंडाला कोरड पडली, अंगाला कंप सुटला, त्वचेचा दाह होऊं लागला आणि ज्या धनुष्याच्या नुसत्या टणत्कारानेंही तो शत्रूच्या हृदयांत धडकी भरवूं शकत होता तें धनुष्य त्याच्या हातांतून गळून खालीं पडलें! ह्याच्या उलट शुद्ध मानसिक कारणांचा परिणाम मनुष्याच्या शरीरावर होऊन त्याच्या हातून अनेक अद्भुत गोष्टी घडल्याचीं अनेक उदाहरणें देतां येतील. योगदर्शनाचा तर हा सिद्धांतच आहे कीं क्लेशमूल असा जो शुभ वा अशुभ कर्माशय त्याच्यामुळेंच शुभ वा अशुभ जन्म दीर्घ वा अल्प आयुष्य आणि सुखाचे वा दुःखाचे भोग जीवांना घडत असतात. तेव्हां मनुष्य जर आपल्या कर्मानुसार सद्गति वा दुर्गति पावत असतो व त्या कर्माच्या मागें जर रागद्वेषादि भावना असतात तर मानसिक (Psychic) कारणांचा बाह्य जड सृष्टीवर परिणाम होत नाहीं हें म्हणणें अगदींच बालिश होय. मनुष्यांच्या सहेतुक अशा सर्व घडामोडींच्या मागें मानसिक कारणें नित्य विद्यमान असतातच. मनुष्यानें चित्तवृत्तींचा निरोध केला म्हणजे अंतःकरणांतील क्रियाशक्तीचा व ज्ञानशक्तीचा व्यय बंद होऊन त्या दोन्ही शक्तींचा संचय होत असतो. पाण्याच्या अखंड वाहात असणाऱ्या प्रवाहाला बांध घातला तर मकुंदराजांनीं म्हटल्याप्रमाणें 'नदीं उगमीं स्थिरावें । तरी सिंधूपण कां न पावें?' चित्तवृत्तिनिरोधांत हाच प्रकार होत असतो. विरुद्धचित्तांत रोधून राहिलेल्या ह्या दोन्ही संचितशक्ति इतक्या वाढतात कीं त्यांतूनच योग्याच्या अंगच्या क्रियासिद्धि व ज्ञानसिद्धि सहजपणें स्पंदित होऊं लागतात. अशा योगासिद्धींना स्वप्नांतील आभासाच्या पंक्तीला आहिताग्नि बसवीत आहेत! मद्यप्राशन करणारे लोक मद्यप्राशनानंतर आभासात्मक सुखांचा लयलूट अनुभव येत असल्याचें सांगतात; योगापासून होणारें सुख जर असें केवळ आभासात्मक असतें तर

अष्टांगयोगानुष्ठानाची कष्टप्रद खटपट करण्यापेक्षां मद्यप्राशनापासून मिळणारें सहज सुलभ आभासात्मक सुखच साधकांनीं पतकरलें असतें. सारांश राजवाडे ह्यांची योगासिद्धीविषयींचीं वरील विधानें वस्तुस्थितीचीं निदर्शक नसून तो केवळ त्यांच्या सर्वतंत्र-स्वतंत्र बुद्धीचा आभासात्मक विलास आहे हें सिद्ध करण्यास वरील विवेचन पुरेसें आहे. योगसिद्धि हा केवळ स्वप्नांतल्यासारखा आभास आहे असें म्हणणें म्हणजे त्या त्या शास्त्राचा पायाच उखडून टाकण्यासारखें आहे. कुशाग्र बुद्धि, दीर्घ व्यासंग, गाढ विद्वत्ता, अस्खलित वक्तृत्व, ओजस्वी लेखनशैली, इत्यादि गुणसमुच्चयांबद्दल वाटणारा दर्प सोडून आस्थापूर्वक ते रोज प्रहर अर्धाप्रहर निरोधाचा अभ्यास वर्ष दोन वर्षें करतील तर योगसिद्धि म्हणजे केवळ मनोमय आभास नसून बाह्य भूतांवर इष्ट परिणाम—अर्थात् कांहीं मर्यादेंत हें उघडच आहे—घडवून आणणाऱ्या त्या योग्याच्या अंगच्या शक्ति होत हें थोड्याबहुत स्वानुभवावरून त्यांस कळून आल्याशिवाय राहणार नाहीं! ते हा अभ्यास करोत अगर न करोत पण त्यांनीं ह्या ग्रंथांत योगविषयक जें विवेचन केलें आहे तें योगाभ्यासूंना मार्गदर्शक तर नाहींच पण योगाविषयीं भलत्याच समजुती उत्पन्न करणारें आहे असें नाइलाजानें म्हणावें लागतें; आहिताग्नींच्या विद्वत्तेविषयीं, योग्यतेविषयीं व एकंदरींत व्यक्तिमत्वाविषयीं मनांत आदर असूनही त्यांच्या योगदर्शनासंबंधींच्या विवेचनाचें स्वरूप वरीलप्रकारें विशद करावें लागलें ह्याचा खेद होतो!

आहिताग्नींनीं लिहिलेला नसला तरी प्रकाशित केलेला 'राजयोग-प्रदीप' ह्या नांवाचा जो ग्रंथ आरंभीं उल्लेखिला आहे त्याचीही थोडी ओळख करून देणें अवश्य आहे. कारण ती करून न दिल्यास त्याच्या भडक नांवावरून वाचकांची फसगत होण्याचा संभव आहे. ह्या ग्रंथाचे लेखक नागपूरकडे राजयोगी म्हणून कांहीं वर्षांपूर्वी प्रसिद्ध असलेले श्री. अण्णासाहेब आपदेव महाराज हे होत. हा ग्रंथ राजवाड्यांसारख्या एका जाड्या विद्वानानें प्रकाशिला असल्यानें दोन वेळां वाचला आणि तो अगदीं काळजीपूर्वक वाचला. दोन वेळच्या काळजीपूर्वक वाचनानें मला इतकें कळलें कीं हा ग्रंथ कितीही वेळां वाचला तरी कोणालाच विशेष कांहीं कळण्याजोगा तो नाहीं. ह्या ग्रंथाच्या तिसऱ्या परिशिष्टांत 'अगदीं वाया गेलेलेही पुनः योगास स्थळ झाल्याचीं व कळस झाल्याचीं उदाहरणें' दिलीं आहेत, त्यांतील पहिल्या उदाहरणांतील उतारा (त्यांतील एक आचरट-पणाचें वाक्य गाळून) नमुन्याकरितां येथें देतों.

कृष्णा करमरकरीण वय २१: हिची मुख्य संधी व कंदुक शरण होणेचे पूर्वीच गेले होते व मरुद्वती व प्रणालिका एक झाल्या होत्या. अधोनाडिका व सत्या नसल्याप्रमाणें होत्या. विंदु निपटून नाहींसा होऊन मेंदू अगदीं अज्ञानमय झाला होता. कुंडलिनीपासून चंद्रापर्यंत सर्व अंधकारमय झालें होतें. इचा अधोभाग तर अगदीं निपटून नाहींसा झाला होता. इच्यासारखा कोणाचाच

खरावा झाला नव्हता. इनें उद्‌घाटन न करून कर्पणा, निरोधिनी, अधोनाडिका, नाल, शक्ति व कफ ह्या नाड्या अगदींच अंधकारमय करून टाकिल्या होत्या. दोन्हीं काण व पापपुरुषही भयंकर उठले होते.

देवराव वय २५ : ह्याच्या सर्व नाड्या वरील करमरकरणीमुळें एकदम प्रलोमा झाल्या होत्या.....पुढें देवराव व करमरकरीण ह्यांना श्री. अण्णासाहेब महाराजांनीं शुद्धीवर आणलें व श्री. लक्ष्मणनाथ महाराजांच्या समोर ह्यांचीं पानें मांडलीं. ह्यांना आपल्या वाईट कृत्याबद्दल खरा पश्चात्ताप झाला होता. श्री. अण्णासाहेब महाराजांच्या सूचनेवरून देवराव एकदम उठून तिला तूं माझी जन्म दिलेली आई आहेस असें म्हणाला. करमरकरीणही तूं माझा जन्म देणारा बाप आहेस व माझ्या पोटीं जन्मलेला प्रत्यक्ष मुलगा आहेस असें म्हणाली व दोघेही एकदम रडावयास लागले आणि दोघांनीं एकदम उद्‌घाटन करण्यास सुरवात केली. हा प्रकार पाहून सर्वांच्या डोळ्यांतून आनंदाश्रु वाहूं लागले. पुढें हे मोठे अधिकारी झाले.'

ह्या ग्रंथाला 'राजयोग-प्रदीप' असें थोर नांव दिलें असल्यामुळें हा उतारा मुद्दाम दिला आहे. हा उतारा वाचून वाचकांना त्या ग्रंथाविषयीं काय कल्पना करतां येईल ती त्यांनीं करावी. हा सर्वच ग्रंथ अशाच न समजणाऱ्या परिभाषेनें ओथंबलेला आहे. तथापि ह्या ग्रंथावरून इतकें मात्र म्हणतां येतें कीं शारीरशास्त्र, इंद्रियविज्ञानशास्त्र, पाश्चात्यांचें मानसशास्त्र व पातञ्जलयोग ह्या चारीं शास्त्रांत निष्णात असलेला एखादा नाथसांप्रदायी अधिकारी पुरुष ह्या राजयोगप्रदीपांतील वस्तुस्थितीशीं परिचित होईल तर तो ह्या योगसंप्रदायावर चांगला प्रकाश पाडूं शकेल.

ह्या परिच्छेदाच्या आरंभीं दिलेल्या यादींतील सर्व लेखक योगशास्त्राविषयीं आदरभावानें लिहिणारेच आहेत. पण मराठी भाषेच्या दुर्दैवानें योगदर्शना-विषयीं प्रतिकूलत्वानें लिहिणारे असेही लेखक महाराष्ट्र सारस्वतांत कधीं कधीं आढळून येतात. अशा लेखकांत प्रमुख म्हटले म्हणजे तत्त्वज्ञान व मानसशास्त्र ह्यांचे प्राध्यापक म्हणून गाजलेले प्रो. फडके हे होत. ह्यांनीं मानसमंदिर ह्या नांवाचें एक पुस्तक लिहिलें आहे. ह्या पुस्तकांत वरोबर असलेला मजकूर असा आहे कीं तसले विचार कोणाही विचारी माणसाला मानसशास्त्रासंबंधीं विचार करीत असतां सहज सुचतील आणि सुचतातही. बाकीचा बहुतेक मजकूर असा आहे कीं तो चुकीचा, भ्रममूलक, विकृत दृष्टीनें आणि परप्रत्ययनेय बुद्धीनें लिहिलेला आहे. अशा सर्व विधानांचा परामर्श घेण्याचें हें स्थळ नव्हें. परंतु भारतीय मानसशास्त्राविषयीं त्यांनीं जीं दोनचार भ्रांत विधानें केलीं आहेत तेवढ्यांचा परामर्श घेणें उचित असल्यानें तो येथें घेऊं.

(१) "आपल्या हिंदुस्थानांत मानसशास्त्र उशीरां जन्मास आलें, एवढेंच नव्हे तर तें जन्मास आलें तेंच क्षीणावस्थेंत आलें आणि तें लवकरच पुढें

मृतप्राय झालें. त्यामुळें आम्हां हिंदुस्थानांतील लोकांना मानसशास्त्राविषयींच्या गाढ अज्ञानांत रहावयाची सवय झाली." (पृष्ठ ६, मानसमंदिर.)

ह्या विधानांत भारतीय मानसशास्त्र उशीरां जन्मास आलें म्हणजे केव्हां आलें, तें क्षीणावस्थेंत जन्मलें म्हणजे कसें आणि तें मृतप्राय झाल्याचें लक्षण कोणतें ह्याचा खुलासा प्रो. फडके ह्यांनीं मुळींच केलेला नाहीं. तो नेमका खुलासा त्यांनीं केला असता म्हणजे त्याला धरून त्याचें उत्तर देतां आलें असतें, पण तसा केला नसल्यानें ह्या विधानाला सामान्यपणेंच उत्तर देणें भाग आहे.

हिंदुस्थानांत मानसशास्त्र जन्मास आलें तें इतक्या प्राचीन काळीं आलें कीं त्या वेळीं युरोपांतील हल्लींची मानसशास्त्रांत पुढारलेलीं (!) राष्ट्रें केवळ वन्य स्थितींत राहात होतीं. मोहेंजोदारोच्या उत्खननांत योगासन घालून ध्यानस्थ बसलेली पशुपति श्रीशंकराची प्रतिमा सांपडली आहे. त्यावरून योगशास्त्र त्याकाळीं लोकांना माहीत होतें इतकें अनुमान सहज करतां येतें आणि लोखंड हा धातू माहीत नव्हता इतका प्राचीन तो काळ होता हें तज्ज्ञांस माहीत आहेच. योगाच्या स्वरूपांत मानसशास्त्राचा स्पष्ट उल्लेख कठ–श्वेताश्वतर–ऐतरेय, इत्यादि उपनिषदांत आहे. त्यानंतर खंडणाच्या निमित्तानें ब्रह्मसूत्रांत योगाचा उल्लेख आहे. भगवद्गीता ठोकताळ्याच्या हिशेबानें ५००० वर्षांपूर्वीची आहे. भगवद्गीतेंत ब्रह्मसूत्राचा उल्लेख आहे आणि ब्रह्मसूत्रांत योगाचें खंडण असल्यानें तत्पूर्वी योगाचें मंडण मान्य झालें असावें हेंही उघड आहे. म्हणजे हिंदुस्थानांत योगशास्त्राचा उदय निदान ५००० वर्षांपूर्वी झाला हें उघड आहे. अशा स्थितींत येथें शास्त्राचा उदय उशीरां झाला हें फडक्यांचें विधान वस्तुस्थितीला धरून नाहीं. नंतर 'तें क्षीणावस्थेंत जन्माला आलें' असें फडके म्हणतात. हिंदुस्थानांत अति प्राचीन काळापासून ऋषि, मुनि, तपस्वी व योगी सर्वत्र असल्याचा उल्लेख प्राचीन ग्रंथांत अनेक ठिकाणीं आढळतो. मानसशास्त्राची क्षीणावस्था असती तर असे तपस्वी, योगी ह्या देशांत आढळणें शक्य नव्हतें. अर्थात् त्या वेळीं भारतीय मानसशास्त्र क्षीणावस्थेंत होतें असें म्हणतां येणार नाहीं. 'आपलें मानसशास्त्र लवकरच मृतप्राय झालें' असें म्हणण्यांत तर प्रो. फडक्यांनीं वस्तुस्थितीचा पराकाष्ठेचा विपर्यास केला आहे. भारतीय संस्कृतीचें हें तर मुख्य वैशिष्ट्य आहे कीं ह्या देशांतील त्या त्या काळांतील जे समाजधुरीण होते ते सर्व उत्कृष्ट मानसशास्त्रज्ञ होते आणि ह्या गुणांवरच्च ते समाजांत श्रेष्ठ अशा धुरीण पदवीस प्राप्त झालेले असतात. सनकादि मुनि, राम, कृष्ण, जनक, इ० राजर्षि, भट्टपाद, शंकराचार्य, ज्ञानेश्वर, एकनाथ, रामदास, रामकृष्ण परमहंस, विवेकानंद, रामतीर्थ, अरविंद घोष, रमणमहर्षि, गोळवलकर गुरुजी अशी योग्यांची अखंड परंपरा हिंदुस्थानांत नांदत असतांना प्रो. फडके भारतीय मानसशास्त्राला मृतप्राय म्हणतात हें केवढें आश्चर्य !! पॉंडेचरीला आणि अरुणाचलमूला पाश्चात्य राष्ट्रांतून किती जिज्ञासूंचा

मेळा आजच्या काळांतही जमलेला असतो हें पाहिलें म्हणजे चालू घटकेपर्यंत मानसशास्त्राची, नुसत्या ग्रंथतः अभ्यासाची नव्हे, तर साक्षात् अनुष्ठानाची परंपरा अखंडपणें चालत आलेली आहे हें कोणाही डोळस माणसाच्या लक्षांत येईल. प्रो. फडके हे कॉलेजांत प्राध्यापक असल्यामुळें, येल युनिव्हर्सिटीनें डॉ. वेहनन ह्यांस स्वखर्चानें योगशास्त्राचे धडे घेण्याकरितां कैवल्यधामांत श्रीमान् कुवलयानंद स्वामीजी ह्यांच्याकडे एक वर्षभर पाठविलें होतें ही गोष्ट जरी त्यांना ठाऊक असती तर त्यांनीं वरील विधान खचित केलें नसतें. असो.

(२) फडक्यांचें दुसरें विधान असें आहे —

" आपल्याकडील मानसशास्त्रावरील हा ग्रंथ (पातञ्जलयोग) अशा वृत्तीनें लिहिलेला दिसतो कीं जणूं माणसाचें मन म्हणजे त्याच्या मोक्षाच्या आड येणारी एक मोठी उपाधि आहे. आपल्या मनाला शत्रुस्थानीं लेखण्याची पातञ्जलयोगांत दिसणारी वृत्ति हिंदूंच्या अंगीं शतकानुशतकें मुरत आली आहे. त्यामुळें मनाच्या स्थूल व सूक्ष्म व्यापारांचा अभ्यास करण्याची बुद्धि आम्हांला होणेंच शक्य झालें नाहीं. " (पृष्ठ ७).

ह्याच ठिकाणीं फडक्यांनीं, " कुत्र्याला पिसाळलेलें ठरवावें आणि मग खुशाल जीवें मारावें, " अशा इंग्रजींतील म्हणीचा उल्लेख केला आहे. पातञ्जलयोगाविषयीं वरील विधान करण्यांत प्रो. फडक्यांनीं तंतोतंत असेंच वर्तन भारतीय मानसशास्त्राचे बाबतींत केलें आहे म्हणून ह्या विधानाचा परामर्श येथें थोडक्यांत घेऊं. प्रो. फडक्यांचें वरील विधान एकांगी व म्हणून चुकीचें आहे. भारतीय मानसशास्त्रज्ञांचा मनाविषयीं सिद्धान्त आहे तो असा :

तस्मान्मनः कारणमस्यजन्तोर्बन्धस्य मोक्षस्य च वा विधाने ।
बन्धस्य हेतुर्मलिनं रजोगुणैर्मोक्षस्य शुद्धं विरजस्तमस्कम् ।

– विवेकचूडामणिः

म्हणजे रजोगुणानें मनाला मालिन्य येईल तर तें बंधाला कारण होतें. पण जर तें रजस्तमोदोषांपासून मुक्त झाल्यामुळें शुद्ध झालेलें असेल तर तें मोक्षालाही कारण होईल. काम - क्रोध - लोभ - दंभ - दर्प - असूया - अहंकार - इर्ष्या - मत्सर, इ. रजोमूलक दोष आणि अज्ञान आलस्य - जडत्व - निद्रा - प्रमाद - मूढत्व, इ. तमोमूलक दोष चित्तांत असणें हें त्याचें मालिन्य होय. यम - नियम, प्राणायाम आणि प्रतिपक्षभावन ह्या साधनांच्या साहाय्यानें मनांतील हे दोन दोष निर्मूल झाले म्हणजे त्या चित्तांत सत्त्वाचा उद्रेक होतो व तें मोक्षाला कारण होत असतें म्हणजे मलिनमनाविषयीं शत्रुत्वाची भावना असते, तर विशुद्ध मनाविषयीं अधिकच उत्कट मित्रत्वाची भावना असते. योग्याच्या ठिकाणीं ज्ञानशक्तीच्या व क्रियाशक्तीच्या ज्या अनेक सिद्धि योगदर्शनांत सांगितल्या आहेत त्या सर्व शुद्धमनाशीं मैत्री केल्यानेंच उत्पन्न होत असतात. तेव्हां ' मनाला शत्रुस्थानीं

लेखण्याची वृत्ति ' पातञ्जलयोगांत कोठेंही नाहीं, तर मनांतील मालिन्य काढून टाकावें अशी शिकवण पातञ्जलयोगांत सर्वत्र आहे.

प्रो. फडक्यांनीं योगाविषयीं असलीं एकांगीं व विपर्यस्त विधानें केलेलीं पाहून असें वाटतें कीं एक तर त्यांनीं योगदर्शनाचा नीट अभ्यासच केला नसावा, किंवा ' आंतरः कोऽपि हेतुः ' असल्यामुळें ते पातञ्जलयोगाविषयीं हेतुपूर्वक विपर्यस्त विधानें करीत असावेत किंवा मनाच्या विषयलोलंगतेच्या पातळीवरून ते पातञ्जलयोगाकडे पाहत असल्यामुळें त्यांना योगशास्त्राची शिकवण काय आहे ह्याचें आकलनच होत नसावें. ते तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक असल्यामुळें त्यांनीं योगदर्शनाचा अभ्यासच केला नसेल हें शक्य नाहीं; तेव्हां आपल्या उन्मादक ललित वाङ्मयाचें अप्रत्यक्षपणें समर्थन करतां यावें म्हणून ते हेतुपूर्वक पातञ्जल-योगाविषयीं विपर्यस्त विधाने करीत असावेत किंवा तसें नसेलच तर अंतःकरणाच्या ज्या वैषयिक, वैकारिक, वैचारिक व आध्यात्मिक विकासावस्था ह्या ग्रंथांत अन्यत्र वर्णिल्या आहेत त्यांतील वैषयिक पातळीच्या पुढें त्यांच्या अंतःकरणाचा विकास झालेला नसल्यानें आध्यात्मिक पातळीवरूनच केवळ ज्याचें आकलन होऊं शकतें तो पातञ्जलयोग त्यांस आकलन होत नाहीं हें तरी खास आहे!

२६. भूमिकेचा उपसंहार

ह्या एकंदर विवेचनावरून वाचकांच्या हें लक्षांत आलें असेलच कीं योगांतर्गत मानसशास्त्राचा संबंध प्रत्येक व्यक्तीशीं आहे. व्यक्ति समाजाचा घटक असल्यामुळें व्यक्तीच्या उन्नतीकडे लक्ष देतांना समाजाच्या उत्कर्षाकडे दुर्लक्ष करतां येत नाहीं. योगदर्शनकारांनीं ह्या बाबीकडे पूर्ण लक्ष दिलें आहे. समाजाच्या उत्कर्षांत व्यक्तीचा उत्कर्ष होतोच पण व्यक्ति संकुचित दृष्टीनें व्यक्तीच्याच विकासाकडे केवळ लक्ष देईल तर त्यांत समाजाची हानि होण्याचा संभव असतो. हें तत्त्व पूर्णपणें लक्षांत घेऊन योगशास्त्रकारांनीं व्यक्तिधर्म आणि समाजधर्म ह्यांचा उत्कृष्ट समन्वय आपल्या शास्त्रांत केला आहे. ह्यामुळेंच योगाभ्यासांत प्रवृत्त होणाऱ्या साधकाला अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य आणि अपरिग्रह हे पांच यम अत्यंत आवश्यक म्हणून सांगितले आहेत. ह्या पांच यमांच्या अभावींच समाजांत अंतःकलह माजून तो अपकर्षास लागतो आणि हे पांच यम पाळणाऱ्या व्यक्ति जर समाजांत बहुसंख्य होतील, तर त्या समाजाचा अभ्युदय निश्चयानें होतो. म्हणून, यम न पाळणारा योगापासून पतित होतो ह्यासाठीं एक वेळ नियम न पाळले तरी चालतील पण यम अवश्य पाळले पाहिजेत असा निर्बंध शास्त्रकारांनीं घातला आहे. समाजाच्या हितावर दृष्टि ठेवून वैयक्तिक उत्कर्ष साधण्यासाठीं शास्त्रकारांनीं शौच, संतोष, तप, स्वाध्याय आणि ईश्वरप्रणिधान हे पांच नियम सांगितले आहेत. हे यम-नियम पाळून

आत्मोत्कर्ष इच्छिणाऱ्या प्रत्येकानें प्रत्यहीं ठराविक वेळीं नियतकाल घरांतल्या पवित्र ठिकाणीं आसनावर बसून योगाभ्यास करीत जावा. त्यानें यथाशक्ति, प्राणायाम आणि प्रत्याहार ह्यांचा अभ्यास करून ध्यान, धारणा आणि समाधि ह्या अंतरंग साधनांच्या अभ्यासास लागावें.

आपलें शरीर मूलतः महत्तत्त्वापासून निर्माण झालेलें आहे. सत्त्व, रज आणि तम हे महत्तत्त्वाचे तीन घटक आहेत. आपल्या देहाप्रमाणें इतर सर्व सृष्ट पदार्थही महत्तत्त्वापासून झालेले असल्यामुळें वरील त्रिगुणांचें अस्तित्व कोठें गूढ रूपानें तर कोठे व्यक्त रूपानें असतें. आपण जे अन्न खातों त्या अन्नापासून त्रिगुणानुसार विशिष्ट परिणाम घडून येत असतात. अन्नांतील तमोगुणापासून शरीरांत रस, रक्त, मांसादि स्थितिशील सप्त धातु बनतात. रजोगुणापासून पांच प्राण व पाच कर्मेन्द्रियांतील क्रियाशील शक्ति परिणाम पावत असतात आणि सत्त्वगुणाच्या योगानें प्रकाशशीलतेच्या रूपानें जाणीव व्यक्त होत असते. आपण जेव्हां जेव्हां विचार व्यक्त करतों तेव्हां तेव्हां आपल्या शरीरांतील सत्त्वगुण विविध मनोवृत्तींच्या द्वारा स्पंद पावत असतो. आपल्या शरीरांत जीं आंतर-इंद्रियें आहेत, त्यांचेही व्यापार एक प्रकारच्या सहकारितेच्या जाणिवेनेंच होत असतात. म्हणून सर्व आंतर-इंद्रियांत संपूर्ण सहकारित्व स्पष्ट दिसून येतें. जागृत अवस्थेंत शरीराच्या ठिकाणचा सत्त्वांश अतःकरणाच्या जाणिवेच्या व्यापारांत अधिक खर्च होत असतो. गाढ झोपेंत हा जाणिवेचा व्यापार बंद होत असल्यानें तो सत्त्वांश आंतर-इंद्रियांना अधिक प्रमाणांत मिळून त्यांचे व्यापार सुयंत्रित चालून मनुष्याचें आरोग्य राखलें जात असतें. मनुष्याला झोप आवश्यक आहे ती ह्याच कारणांमुळें. जागृतींत प्राप्त व्यवहार करीत असतांना जे मनोव्यापार करावे लागतात त्यांखेरीज बाकीच्या वेळांत जे निष्फळ वृत्ति-व्यापार चालू असतात त्यांत आपल्या ठिकाणचा सत्त्वांश फुकट जात असतो. एखाद्या जिवंत झऱ्याप्रमाणें शरीरांतील सत्त्वांशाचें स्पंदन अखंडपणें चालू असतें. वर सांगितल्याप्रमाणें ते सत्त्व कधीं वृत्तिव्यापारांच्या रूपानें प्रस्फुरित होत असतें, तर हे सर्व व्यापार बंद असतांना अंतरिंद्रियांच्या द्वारा तें प्रस्फुरित होत असतें. एखाद्या जिवंत पाण्याच्या झऱ्याला बंधारा घातला तर त्याचे तळेंही होऊं शकतें, त्याच प्रमाणें वृत्तिरूपानें परिणत होणाऱ्या सत्त्वरूपाला ध्यान, धारणा, समाधि ह्या अंतरंग साधनांच्या द्वारा बंधारा घातला तर ह्या मनःशक्तीचा संचय आपल्या ठिकाणीं होऊं लागतो. ह्याचा उपयोग आपोआपच देह, इंद्रियें, मन, ह्यांना निर्मलत्व, प्रकाशकत्व आणि अनामयत्व ह्यांनीं अधिक संपन्न करण्याकडे होतो. ह्यामुळें ध्यान-धारणा-समाधि ह्यांचा अभ्यास करणाऱ्याला त्याच्या अभ्यासाच्या मानानें आरोग्य, तेज व बुद्धिवैभव ह्यांचा लाभ होऊन लहानमोठ्या सिद्धि त्याच्या ठायीं प्रकट होऊं लागतात. ह्या सिद्धि प्रकट होणें हा योगाभ्यासाचा अवांतर फायदा होय. पण शरीराचें आरोग्य सुधारणे आणि मनाची प्रसन्नता राहणें हा मुख्य

फायदाही अभ्यासू साधकांस होत असल्याचें त्याच्या प्रतीतीस हळुहळू येऊं लागतें. देहोपाधींत आणि बुध्द्युपाधींत सांपडलेल्या जीवात्म्याला सृष्टीचे नियम उल्लंघितां येत नाहींत. ह्यामुळें सृष्टिनियमानुसार देहाचा ऱ्हास व नाश ज्या वेळीं व्हावयाचा असेल, तेव्हां होतोच, परंतु व्याध्यादिक किंवा दुःखदौर्मनस्यादिक जे ताप टाळतां येण्यासारखे असूनही जीवांना भोगावे लागतात, त्यांचा नाश वरील ध्यान, धारणा व समाधि ह्यांच्या अभ्यासानें निश्चयानें होतो. समाधींत संप्रज्ञात आणि असंप्रज्ञात असे दोन प्रकार आहेत. संप्रज्ञात समाधींत चित्ताला सूक्ष्म आलंबनें देत देत अखेरीस तें चित्त केवळ "मी आहें" 'अस्मि' ह्या शुद्ध व अतिसूक्ष्म आलंबनावर स्थिर करावयाचें असतें. त्यानंतर अस्मि ह्या स्फुरणाचाही उपशम करून असंप्रज्ञात समाधि सिद्ध होत असतो. येथें जीवाला आपल्या तात्त्विक स्वरूपाचा प्रत्यय येतो; हाच आत्मसाक्षात्कार होय. ह्यालाच योगशास्त्रांत कैवल्य असें म्हटलें आहे. एकदा हा कैवल्यसाक्षात्कार झाला म्हणजे त्या योग्याचें व्युत्थान झालें तरी तो अनात्मभूत देह, इंद्रियें, मन, इत्यादिकांशीं अध्यास पावून तींच 'मी आहें' अशा भ्रमाला पावत नाहीं व मग तो सर्व जगद्व्यवहार साक्षिरूपानें पाहून जगदुद्धारार्थ सात्त्विक कर्माचरण करीत व जीवन्मुक्तिसुखाचा अनुभव घेत घेत जीवन्मुक्तीच्या सत्त्वापत्ति, असंसक्ति, पदार्थाभाविनी आणि तुर्यगा ह्या उत्तरोत्तर श्रेष्ठ अवस्थांत उत्क्रांत होत जातो. ह्यांतील पहिल्या दोन अवस्थांतील योग्यांत जगदुद्धारार्थ लोकसंग्रहादिक जगदुपकारक कृत्यें करीत राहावें ह्या शुभवासनेचा संवेग जर तीव्र असेल तर तो जीवनमुक्त "तुका म्हणे गर्भवासी। सुखें घालावें आम्हासी" ह्या भावनेला अनुसरून पुन्हा पुन्हा जन्म घेऊन लोकोद्धार करीत राहतो आणि पुढें तो विदेहभावाला प्राप्त होऊन सृष्टींतील नियतकार्यें निरहंकारपणें करणाऱ्या देवतांच्या स्वरूपांत राहतो व नंतर पदार्थाभाविनी व तुर्यगा ह्या अवस्थांत प्रवेश करून शेवटीं तो अविद्येमुळें ज्या परिच्छिन्न जीवभावास प्राप्त झालेला असतो, त्यांतून ज्ञानानें मुक्त होऊन अपरिच्छिन्न अशा सर्वात्मभावास प्राप्त होतो. ह्यालाच 'स्वरूपप्रतिष्ठाचिति-शक्तिः' असें ह्या दर्शनाच्या अंतिम सूत्रांत म्हटलें आहे.

असें हें अति उत्कृष्ट मानसशास्त्र संस्कृत भाषेंत असल्यानें मराठी वाचकांस आजपर्यंत सर्वस्वी अपरिचित असें राहिलें होतें. ह्या उत्कृष्ट शास्त्राच्या बाबतींत 'तुझें आहे तुजपाशीं' असा प्रकार अनसूही ह्या शास्त्राचा जनतेला उपयोग होत नव्हता. ह्या ग्रंथांत योगसूत्रांचा सुबोध अर्थ देऊन त्यांतील सर्व सिद्धांतांचें सविस्तर विवरण मराठी भाषेंत केलें आहे. ह्यामुळें हें शास्त्र आतां सर्व मराठी वाचकांस उपलब्ध झालें आहे. रूपकालंकाराचा उपयोग करून असें म्हणतां येईल कीं पतंजलीमुनींनीं तयार केलेलें जें योगशास्त्ररूपी सुग्रास भोजन त्याचें सेवन आजपर्यंत संस्कृत भाषेच्या सुवर्णपात्रांतूनच वाचक-भोजकांस मिळत असे. ज्यांचेजवळ संस्कृत भाषेचें सुवर्णपात्र नसेल त्यांना ह्या सुग्रास भोजनाचा

आस्वाद चाखता येत नसे. परंतु आतां तें भोजन मराठी भाषारूपी साध्यासुध्या पात्रांतून सर्व महाराष्ट्रीय वाचकांस उपलब्ध होत आहे. भोजनांतील पदार्थ पूर्वीचेच आहेत. मीं फक्त वाढण्याचें काम करून सर्व महाराष्ट्रीय वाचकांस मराठी भाषेच्या ताटांत ते वाढले आहेत. वाढतांना माझ्या हातून सांडलवंड झाली असेल, किंवा योग्य जिन्नस योग्य ठिकाणीं न वाढतां अन्य ठिकाणीं वाढला असेल. अशा चुका माझ्या हातून झाल्या असतील, पण हे सर्व पदार्थ सेवन करणाऱ्याला पात्र बदललें तरी, किंवा जिन्नस जेथल्या तेथें वाढले नसले तरी, गोडी तीच लागणार आहे. वाचकांस ह्या सुग्रास भोजनापासून हृष्टि, तुष्टि व पुष्टि ह्या तीनही गोष्टी पूर्णांशानें मिळाव्यात म्हणून मीं वाढप्याच्या कामांत प्रयत्नांची पराकाष्ठा केली आहे. व्यवहार म्हणून 'प्रयत्नांची पराकाष्ठा केली आहे' असें जरी मीं म्हटलें तरी वस्तुस्थिति मात्र अशी आहे कीं हें कार्य करण्याला अनेक जीवांच्या अदृष्ट सुकृतानें मला उत्कृष्ट प्रेरणा केली आणि म्हणूनच तें माझ्या हातून पार पडलें आहे. हें कार्य माझ्या हातून होईल ह्याची नुसती कल्पनादेखील मला १२ वर्षांपूर्वी नव्हती. पण ज्या सर्वांतर्यामींची कृपा

मूकं करोति वाचालं पङ्गुं लङ्घयते गिरिम् ।

त्याच्या कृपेनें व प्रेरणेनें, हें काम माझ्या हातून झालें आहे. मनुष्य-बुद्धि केव्हांही मर्यादितच असते. ह्यामुळें कोणत्याही प्रयत्नांत कांहीं दोष राहणें सर्वथा संभवनीय असतें. माझ्याही ह्या प्रयत्नांत तसे दोष राहिले आहेत ह्याची मला पूर्ण जाणीव आहे. तेव्हां वाचकांस एवढीच विनंती कीं 'यद् रोचते तद् ग्राह्यं, यन्न रोचते तत्त्याज्यं' पण 'सुखेनैव भोक्तव्यम्'.

२७. आभार

ह्या ग्रंथाला मुंबई युनिव्हर्सिटीनें सर्वांआधीं ग्रंथाच्या प्रकाशनार्थ रु. ५०० ची देणगी देऊन प्रकाशनाच्या कार्याला चालना दिली. योग्य वेळीं केलेल्या ह्या मदतीमुळेंच प्रकाशनाचें कार्य सुकर झालें.

ग्रंथलेखकांस योग्य पारितोषिकें देऊन विद्येच्या प्रसाराला उत्तेजन देणें हे ज्या संस्थेचें ब्रीद आहे, अशा पुणें येथील डेक्कन व्हर्नाक्युलर ट्रान्सलेशन सोसायटीनें, माझा ग्रंथ आपल्या विद्वान् परीक्षकांकडे परीक्षणार्थ पाठविला होता. त्यांस तो पूर्ण मान्य झाल्यानें सोसायटीनें ह्या ग्रंथाला तो प्रकाशित होतांच रु. ४०० चें पारितोषिक देण्याचा ठराव संमत केला आहे.

मुंबई सरकारच्या शिक्षणखात्यानें ह्या ग्रंथाला मान्यता देऊन तो प्रसिद्ध होतांच त्याच्या ६५ प्रति विकत घेण्याचा ठराव केला आहे.

वरील तीनही श्रेष्ठ संस्थांनीं ग्रंथाचा अशा प्रकारें पुरस्कार करून जें ऐनवेळीं अमोल साहाय्य केलें त्याबद्दल ह्या तिन्ही संस्थांचा मी अत्यंत आभारी आहें.

त्याचप्रमाणें ग्रंथ प्रकाशित होईपर्यंत अनेक प्रकारें आर्थिक साहाय्याची उणीव भासत असते. ही उणीव दूर करण्याच्या कामीं अनेकांनीं साहाय्य केलें आहे.

पुरीचे शंकराचार्य श्रीयोगेश्वरानंदतीर्थजी स्वामीमहाराज ह्यांनीं ह्या ग्रंथावरील आपल्या अभिप्रायावरोवर पन्नास रुपये ग्रंथास पारितोषिक म्हणून पाठविले. सातारा येथील सुप्रसिद्ध राजोपाध्ये घराण्यांतील सौ. रुक्मिणीवाई राजोपाध्ये ह्यांनीं आपले वडील कै. रावसाहेब भोगेश भिमाजी कुलकर्णी ह्यांच्या स्मरणार्थ ह्या ग्रंथास ७५ रु. ची देणगी दिली. सांगली येथील गजानन मिल्सचे मालक श्रीमंत वि. रा. वेलणकर ह्यांनीं रु. १०० आणि नामदार मा. श्री. अणे ह्यांनीं ५० रु. ह्याप्रमाणें देणग्या देऊन ह्या ग्रंथाचा गौरव केला. वरील सर्व सज्जनांच्या ह्या उदारतेमुळें ग्रंथाच्या प्रकाशनापूर्वीच्या खर्चाच्या कामीं फारच साहाय्य झालें आहे. ह्या त्यांच्या सक्रिय सहानुभूतीबद्दल मी त्यांचा अत्यंत आभारी आहें.

२८. अभीष्टचिंतन

एखाद्या वेळीं व्यक्तिनिष्ठ अहंभाव स्फुरतो तेव्हां बारा वर्षें खपून ग्रंथलेखनाचें हें मोठें कार्य आपल्या हातून घडलें अशी अहंभावाची रुखरुख मनाला त्रास देते. व्यापक विचार केल्यावर ही अस्वस्थता नाहींशी होते आणि वाटतें कीं ज्या झरणीनें हा ग्रंथ लिहिला तिनें जर हा ग्रंथ मीं लिहिला असा अभिमान बाळगला तर तो जसा व्यर्थ होय, तसाच मीं हा ग्रंथ लिहिला हा अभिमानही व्यर्थ होय. कारण ह्या कामीं इतक्या अनेक जीवात्म्यांची काया, वाचा, मन आणि धन ह्या सर्व प्रकारांनीं मला आत्मीयतेच्या प्रेमाची सहकरिता मिळाली आहे कीं ही जर मला मिळाली नसती तर हें कार्य माझ्या हातून घडणें शक्यच झालें नसतें. घरांत जेवणाखेरीज कसल्याही कामाकडे लक्ष घालण्याचें कारण मला केव्हांही पडलें नाहीं आणि बाहेरील सर्व कामें माझा पुत्रतुल्य पुतण्या चि. रघुनाथ तथा पण्डित आणि नातू चि. यशवंत व चि. भास्कर ह्यांनीं सर्वतोपरी संभाळलीं म्हणूनच केवळ मला गेल्या बारा वर्षांतील मोकळा सांपडणारा वेळ ह्या एकाच कार्याला प्रामुख्यानें देतां आला. त्याचप्रमाणें भारताच्या सांस्कृतिक पुनरुज्जीवनाचें जें सात्त्विक आणि पवित्र कार्य राष्ट्रीय–स्वयंसेवक–संघद्वारा चालू आहे, त्या कार्यांत माझा एकुलता एक पुत्र चि. अच्युत, तारुण्यसुलभ सर्व मोह बाजूस सारून, काया–वाचा–मनानें झटत असल्यामुळें त्याच्या रूपानें मी ह्या कार्यांतील माझा वांटा उचलीत आहें, अशा विचारानें जें मनःस्वास्थ्य मला लाभलें त्यामुळेंही ग्रंथलेखनाचें कार्य निर्वेधपणें होऊं शकलें. तसेंच ह्या काळांत माझे बंधु, पुतणे, मुली, जामात आणि नातवंडें, ह्या सर्वांनीं माझ्या सुखसोयी आणि गरजा ह्यांकडे अत्यंत दक्षतापूर्वक लक्ष ठेवल्यामुळें मला कशाची उणीव अशी कधीं भासलीच नाहीं, ह्या गोष्टीकडेही ग्रंथलेखनाच्या श्रेयाचा वांटा आहे.

योगशास्त्रासारख्या अवघड व अपरिचित विषयाचा उतारवयांत व नव्यानें अभ्यास करून ग्रंथ लिहिणें हें किती परिश्रमाचें कार्य आहे हें अशा तऱ्हेचा प्रयत्न ज्यांनीं केला असेल तेच यथावत् जाणूं शकतील. ह्या विषयाचें लेखन

एकांगीं होऊं नये म्हणून सांख्ययोग व वेदान्त ह्या शास्त्रांचा प्रामुख्यानें आणि इतर दर्शनें, धर्मशास्त्र, समाजशास्त्र, इंद्रियविज्ञानशास्त्र, पदार्थविज्ञानशास्त्र, इतिहास आणि पाश्चात्यांचें मानसशास्त्र, इत्यादींचा अनुषंगानें, अवश्य तेवढा अभ्यास करावा लागला. ह्या अभ्यासासाठीं साताऱ्यासारख्या आडवळणाच्या लहानशा गांवीं अवश्य असलेलीं पुस्तकें मिळणें शक्य नसल्यानें, पुणें, मुंबई, कलकत्ता वगैरेसारख्या दूरच्या ठिकाणांहूनही पुस्तकें मिळवावीं लागलीं. त्याचप्रमाणें अभ्यासासाठीं नित्य जवळ असणें आवश्यक अशीं कितीतरी पुस्तकें विकतही घ्यावीं लागलीं. पुस्तक हस्तलिखित स्वरूपांत असतांच तें अभिप्रायार्थ वगैरे २०–२५ ठिकाणीं पाठवावें लागलें. एकच प्रत सर्व ठिकाणीं पाठविणें सोयीचें नसल्यानें ह्या ग्रंथाच्या मुद्रणप्रतीसह एकूण चार प्रति कराव्या लागल्या. ह्या सर्व गोष्टींमुळें ह्या एक तपाच्या अभूतपूर्व महागाईच्या काळांत, आम्हीं उभयतां पति–पत्नी अस्तेय व अपरिग्रह हीं व्रतें अत्यंत कसोशीनें पाळीत असूनही अनेकदा असे पेचप्रसंग निर्माण होत असत कीं ग्रंथलेखनाचा हव्यास सोडून द्रव्यार्जनास लागणें अपरिहार्य होण्याचा प्रसंग प्राप्त होई; पण अशा सर्व प्रसंगीं मजवर भ्रातृनिर्विशेष प्रेम करणारे माझे सुहृद् काका दाते (गणेशवाडी), डॉ. आठल्ये (सातारा), मधु गोडबोले प्रभृति बंधुत्रय (पुणें), वसंत भिडे (सांगली), भाऊराव बोडस (पुणें), बाबा बहुलेकर (सातारा) डॉ. बाबा नामजोशी (पुणें), विद्वांस वैद्य (आणजुर), भाऊ बर्गे (सातारा), नारायणराव मोकाशी (बागलकोट),सदानंद भागवत (मुंबई), नरूभाऊ लिमये (सातारा), विनायकराव आपटे, वकील, (पुणें) आणि सोनोपंत भागवत (सातारा), ह्या सर्वांनीं मला आपले मानून अनाहूतपणें जें आपुलकीचें साहाय्य विविध मार्गांनीं केलें त्यामुळें द्रव्यार्जनाच्या मार्गास न लागता ग्रंथलेखनाचें कार्य मला तडीस नेतां आलें. ह्या मोठ्या ग्रंथाच्या हस्तलिखिताच्या चार प्रति करण्याचें काम तर अत्यंत कष्टाचें होतें; पण ह्या कामीं माझे सुहृद् शिवरामपंत लिमये, वकील, (सातारा), जामात परशुरामपंत व नातू विष्णु, प्रभाकर आणि अरुण गणपुले आणि मला पुत्रतुल्य असलेले राजा व प्रभाकर लिमये, भाऊ पटवर्धन, मनोहर सहस्रबुद्धे, पद्माकर पुरोहित आणि मुली शांताबाई शेकदार, कुमारी तारामती गणपुले, कुमारी लीला बर्गे आणि पुतणे मधु व पण्डित ह्या सर्वांनीं मनःपूर्वक साहाय्य केल्यामुळेंच हें काम तडीस गेलें आणि ग्रंथाचें हस्तलिखित वीस-बावीस जणांकडे अभिप्रायार्थ पाठविणें शक्य झालें.

ह्या सर्वांच्या साहाय्याचें बाह्यस्वरूप त्यांच्या त्यांच्या परिस्थित्यनुरूप कितीही भिन्न व लहान मोठें असलें तरी सर्वांचा मजविषयींचा अंतःकरणांतील जिव्हाळा सारखाच श्रेष्ठ प्रतीचा होता हें नमूद करण्यास मला अत्यंत समाधान वाटतें. ग्रंथाची मुद्रणप्रत आणि भूमिका हे सर्व लेखन देह विकलावस्थेत रुग्णशय्येवर पडलेला असतांच झालें असल्यानें त्यांत सदोषता राहणें अपरिहार्यच होतें; पण

माझे सुहृद् श्री. बाबा बहुलेकर, सहसंपादक, हंस ह्यांनीं ह्या सर्वांचें नीट वाचन करून ती काढून टाकण्याच्या कामीं मला बहुमोल साहाय्य केलें. तसेंच महाराष्ट्रांतील सुप्रसिद्ध अध्यात्मज्ञानी प्रा. भाऊसाहेब रानडे ह्यांनीं ह्या ग्रंथाला बहुमोल प्रस्तावना लिहून ग्रंथाचा परिचय महाराष्ट्र-वाचकांस करून दिला. ह्याशिवाय मजवर प्रेम करणारे अनेक सुहृद् असे आहेत कीं त्यांचीं नांवेंही न कळतां त्यांजकडून मला हरतऱ्हेनें साह्य झालें आहे. ह्या सर्वांना मजविषयीं व मला ह्या सर्वांविषयीं इतकी आत्मीयता वाटत आहे कीं ह्यांपैकीं कोणाचेंही स्मरण होतांच

सर्वभूतेषु चात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि ।
समं पश्यन्नात्मयाजी स्वाराज्यमधिगच्छति ॥

हें मनुवचन मला आठवतें आणि अशा प्रकारचें 'स्वाराज्य' ह्या सर्वांनीं माझ्या दृष्टीच्या टप्प्यांत आणून दिल्याबद्दल मला अत्यंत समाधान वाटतें. तेव्हां ह्या सर्वांचे आभार मानल्यास तेवढेंही द्वैत त्यांना व मला रुचणार नाहीं म्हणून त्या सर्वांबद्दल मी प्रभुचरणीं अशी प्रार्थना करतों कीं

"ते सर्वे सुखिनः सन्तु सर्वे सन्तु निरामयाः।
सर्वे भद्राणि पश्यन्तु मा कश्चिद्दुःखमाप्नुयात् " ॥

२९. वरयाचना

अंतीं श्रीज्ञानेश्वरमहाराजांच्या शब्दांत ईश्वरापायीं मी अशी वरयाचना करतों कीं

"आतां सर्वात्मकें देवें । येणें वाग्यज्ञें तोषावें ॥
तोषोनि मज द्यावें । पसायदान हें ॥ १ ॥
कीं खळाची व्यंकटी सांडो । तया सत्कर्मीं रती वाढो ॥
भूतां परस्परें जडो । मैत्र जीवांचें ॥ २ ॥
दुरितांचें तिमिर जावो । विश्व स्वधर्म-सूर्ये पाहो ।
जो जें वांछील तो तें लाहो । प्राणिजात ॥ ३ ॥

॥ ॐ तत् सत् ॥

सर्वांचें, सर्वदा, सर्वप्रकारें, अभीष्ट चिंतणार

कृष्णाजी केशव कोल्हटकर
पातञ्जल आरोग्य आश्रम,
१४८, चिमणपुरा, सातारा

भूमिका लेखन प्रारंभ :
रामनवमी, शक १८७२

भूमिका लेखन समाप्त :
गोकुळअष्टमी, शक १८७२

भारतीयमानसशास्त्र

अथवा

सार्थ आणि सविवरण

पातञ्जल-योग-दर्शन

१. समाधिपाद

निरन्तराभ्यासवशात्तादित्थं
पक्वं मनो ब्रह्मणि लीयते यदा ।
तदा समाधिः स विकल्पवर्जितः
स्वतोऽद्वयानन्दरसानुभावकः ॥

— विवेकचूडामणिः

अथ योगानुशासनम् ॥ १ ॥

सूत्रार्थ — (हिरण्यगर्भाच्या उपदेशापासून परंपरेनें प्राप्त झालेलें) योगशास्त्र आरंभिलें जात आहे.

विवरण — शेषावतार भगवान्पतंजलिमुनिप्रणीत योगदर्शनांतील पहिल्या समाधिपादांतील हें पहिलें सूत्र आहे. ह्यांतील प्रारंभींचा 'अथ' हा शब्द योगशास्त्राच्या आरंभाचा सूचक आहे. त्याचप्रमाणें कोणत्याहि शास्त्राच्या आरंभीं मंगलाचरण करण्याचा शिष्टाचार आहे. त्यास अनुसरून 'अथ' ह्या शब्दानें मंगलाचरणहि सहजच साधलें आहे. कारण

"ॐकारश्चाथशब्दश्च द्वावेतौ ब्रह्मणः पुरा । कण्ठं भित्त्वा विनिर्यातौ तस्मान्माङ्गलिकावुभौ ॥" असें सांप्रदायिकांचें वचन आहे. तेव्हां ह्या 'अथ' शब्दानें सहजच मंगलाचरणहि सूचित केलें आहे.

ह्या सूत्रांत योगशासनं न म्हणतां योगानुशासनं असें म्हटलें आहे. अनु हा उपसर्ग विशेष अभिप्रायानें लावला आहे. इतर अनेक शास्त्रांप्रमाणें योगशास्त्रसुद्धां हिरण्यगर्भापासूनच प्रकट झालेलें आहे. अशा प्रकारची योगशास्त्राची परंपरा सूचित करण्याकरितां अनु हा उपसर्ग ह्या सूत्रांत योजिला आहे.

कोणत्याहि शास्त्रास प्रारंभ करतांना अनुबंधचतुष्टय सांगण्याचा प्रघात आहे. अधिकारी, प्रयोजन, विषय आणि संबंध ह्या चारांस अनुबंध-चतुष्टय म्हणतात. विचारणीय शास्त्राचा अधिकारी कोण, त्याचें प्रयोजन काय, त्याचा विषय कोणता आणि अधिकारी, प्रयोजन आणि विषय ह्यांचा ह्या शास्त्राशीं संबंध कोणता हें सांगणें म्हणजे अनुबंधचतुष्टय सांगणें होय. योगशास्त्राचें अनुबंधचतुष्टय येणेंप्रमाणें आहे —

अधिकारी — संसारांतील आधिभौतिक, आधिदैविक आणि आध्यात्मिक ह्या तापत्रयानें जो अगदीं त्रासलेला आहे, ह्या तापत्रयापासून मुक्त व्हावें अशी ज्याच्या अंतःकरणांत तीव्र इच्छा — कृतींत जिचें पर्यवसान होईल अशी तीव्र इच्छा — उत्पन्न झाली आहे, योगाभ्यासानें कैवल्यप्राप्ति झाली म्हणजे ह्या तापत्रयांतून पूर्ण सुटका होईल एवढें सामान्य ज्ञान असून योगशास्त्राचें विशेष ज्ञान करून घेण्याची जिज्ञासा ज्याच्या ठिकाणीं प्रादुर्भूत झाली आहे, विहित कर्माचरणानें चित्तशुद्धि झाल्यामुळें चित्तैकाग्र्य आणि चित्तनिरोध ह्यांचा अभ्यास करण्याची पात्रता ज्याच्या ठिकाणीं आली आहे, आणि आरोग्य, देश, काल, समय, इत्यादि सामग्रीची अवश्य तेवढी अनुकूलता ज्याला लाभली आहे, अशा प्रकारचा मुमुक्षु अथवा साधक हा ह्या योगशास्त्राचा उत्तमाधिकारी होय. ह्या सर्वांत ज्या प्रमाणांत मुमुक्षूच्या ठिकाणीं उणेपणा असेल त्या प्रमाणांत तो मंदाधिकारी समजावा. मंदाधिकाऱ्यानेंहि योगशास्त्राचें परिशीलन आणि योगाभ्यास यावच्छक्य करावाच. कारण त्या योगानेंच त्याच्या ठिकाणीं उत्तमाधिकार उत्पन्न होईल.

प्रयोजन — द्रष्टा हा वास्तविक स्वरूपानें दृश्याहून अलिप्त असाच निरंतर आहे. परंतु चित्ताच्या ठिकाणचे जे अविद्या, इत्यादि क्लेशरूप दोष,

त्यांच्या योगानें तो चित्तवृत्तींशीं तादात्म्य पावल्यासारखा होतो. असंप्रज्ञात समाधीच्या अनुभवानें चित्ताच्या ठिकाणीं आत्म्याच्या केवलभावाचा साक्षात्कार उत्पन्न होतो आणि मग चित्त समाहित असतांना ज्याप्रमाणें अनात्म वस्तूंच्या ठिकाणीं त्याचा अध्यास नसतो, त्याचप्रमाणें तें व्युत्थान दशेंत असतांनाहि आत्म्याच्या असंगत्वादिकांचें अखंड अनुसंधान चित्तांत राहूं शकतें. ह्याच अवस्थेचा पूर्ण परिपाक झाला म्हणजे चित्ताच्या ठिकाणीं जगद्भान न होतां तें स्वरूपाकारच राहतें. ही चरमावस्था म्हणजेच कैवल्य होय. ह्या कैवल्याची प्राप्ति हें योगशास्त्राचें प्रयोजन होय.

विषय — चित्ताच्या वृत्तींचा निरोध हा योग होय. ह्या चित्तवृत्ति-निरोधरूप योगाचें स्वरूप कोणतें, त्याचीं साधनें कोणतीं, त्याचें फल कोणतें, इत्यादिकांचें प्रतिपादन करणें हा ह्या शास्त्राचा विषय होय; म्हणजे ससाधन आणि सफल योग हा ह्या शास्त्राचा विषय होय.

संबंध — योगाला अधिकारी असलेला जीव हा योगशास्त्राचें ज्ञान करून घेत असतो, म्हणून तो ह्या शास्त्राचा ज्ञाता होय आणि हें शास्त्र त्याला ज्ञेय म्हणजे ज्ञान करून घेण्यास योग्य असें असतें म्हणून ते अधिकारी जीव आणि हें योगशास्त्र ह्यांत ज्ञातृ-ज्ञेय संबंध आहे. हें शास्त्र योगाचें प्रतिपादन करीत असल्यामुळें योग हा विषय ह्या शास्त्राचा प्रतिपाद्य विषय असून हें शास्त्र त्या विषयाचें प्रतिपादक आहे. अशा प्रकारें ह्यांच्यांत प्रतिपाद्य-प्रतिपादक संबंध आहे. हें शास्त्र कैवल्य ह्या प्रयोजनाची प्राप्ति करून देत असल्यामुळें त्याच्याशीं ह्या शास्त्राचा प्राप्य-प्रापक संबंध आहे. येणेंप्रमाणें ह्या शास्त्राचा अधिकारी, विषय आणि प्रयोजन ह्यांशीं ह्या शास्त्राचे अनुक्रमें ज्ञातृ-ज्ञेय, प्रतिपाद्य-प्रतिपादक आणि प्राप्य-प्रापक असे संबंध आहेत.

आतां योगाचें स्वरूप सांगण्याकरितां दुसऱ्या सूत्रांत योगाचें लक्षण सांगितलें आहे तें असें —

योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः ॥ २ ॥

सूत्रार्थ — योग म्हणजे चित्ताच्या वृत्तींचा निरोध होय.

विवरण — चित्ताचा वृत्तिरूप प्रवाह सामान्यतः अखंड चालू असतो. चित्ताचे मूळ घटक म्हणजे सत्त्व, रज आणि तम हे तीन गुण

होत. ह्या तिहींच्या तारतम्यानें चित्तवृत्तींतहि तारतम्य असतें. ह्या वृत्तींच्या तारतम्यानें चित्ताची बहिर्मुखता आणि अंतर्मुखता ह्यांस अनुसरून चित्ताच्या पांच भूमिका होतात. क्षिप्त, मूढ, विक्षिप्त, एकाग्र आणि निरुद्ध ह्या त्या पांच भूमिका होत.

क्षिप्त चित्त—चित्तांत रजोगुणाचें आधिक्य असलें म्हणजे तें बहिर्मुख राहून सर्वदा बाह्य विषयांकडे प्रेरित झालेलें असतें. इंद्रियांच्या द्वारा तें बाह्य विषयांकडे जणूं फेकलें जातें म्हणून अशा चित्तास क्षिप्त चित्त म्हणतात.

मूढ चित्त—चित्तांत तमोगुणाचें आधिक्य असलें तर तें बहिर्मुख होऊन बाह्य विषयांकडे प्रेरित झालेलें असतेंच, तसेंच तें चित्त जीवाकडून मोहमूलक पापाचरणहि करवितें. म्हणून अशा प्रकारच्या चित्ताला मूढ चित्त म्हणतात. चित्तांतील तमोगुण फारच वाढला म्हणजे आळस, तंद्रा, निद्रा, मूर्च्छा, इत्यादिकांनीं तें चित्त ग्रस्त होतें. म्हणून ह्या अवस्थाहि मूढ चित्तांतच येतात. ह्यांपैकीं निद्रा ही अवस्था सर्व जीवांस प्राप्त होणारी असल्यानें सर्वच जीवांचें चित्त निद्राकालीं मूढ ह्या अवस्थेस प्राप्त होत असतें हें स्पष्टच आहे.

विक्षिप्त चित्त—त्रिगुणांच्या ठिकाणीं जीवांस विषयांचा भोग देऊन पुढें अपवर्ग म्हणजे मोक्ष द्यावा असें सामर्थ्य असतें. ह्यालाच योगशास्त्रांत दृश्याची भोगापवर्गार्थता अशी संज्ञा दिलेली आहे. ह्या भोगापवर्गार्थतेमुळें जीवांच्या ठिकाणीं हळुहळू सत्त्वगुणाचा विकास होत असतो आणि त्या मानानें रजोगुण आणि तमोगुण हे क्षीण होऊं लागतात. अनेक जन्मांच्या अनुभवानंतर वरील भोगापवर्गार्थतेमुळें चित्तांत सत्त्वगुणाचें आधिक्य होतें आणि मग स्वाभाविकपणेंच त्याच्या ठिकाणीं क्षिप्त चित्ताहून कांहीं विशेष गुण दिसूं लागतात. अशा स्थितींत प्रसंगविशेषीं चित्ताची एकाग्रता सहजपणें साधते आणि एकाग्रतेमुळें प्राप्त होणाऱ्या कांहीं सिद्धिसुद्धां अशा चित्तांत आढळून येतात. ह्या अवस्थेंतील चित्ताला विक्षिप्त चित्त असें म्हणतात. अशा चित्ताच्या ठिकाणीं क्वचित् प्रसंगीं एकाग्रता प्राप्त होऊन तेवढ्यापुरतें ध्यान संभवतें. तथापि चित्ताची ही विक्षिप्त अवस्था योगांत अंतर्भूत होत नाहीं. कारण अशा रीतीनें सहज घडणाऱ्या एकाग्रतेंत योगाला अपेक्षित जो सहेतुक आणि प्रयत्नपूर्वक केलेला वृत्तिनिरोध

तो नसतो. मात्र यदृच्छेनें घडून येणाऱ्या सत्त्वोद्रेकामुळें त्या चित्ताच्या ठिकाणीं जीं ध्यानादिक घडतात त्यामुळें त्या चित्तांत तितक्यापुरता तरी सात्त्विक सुखाचा आविर्भाव होतो, आणि त्या आनंदानुभवानें चित्ताची ह्यापुढची प्रयत्नसाध्य अशी जी एकाग्रतारूप अवस्था तिची प्राप्ति करून घेण्याची ओढ त्या चित्तांत निर्माण होऊं शकते. ह्या सर्व विशेष कारणांमुळें अशा प्रकारच्या चित्तास विक्षिप्त चित्त म्हणतात.

एकाग्र चित्त—वरील विक्षिप्तावस्थेंत यदृच्छेनें प्राप्त होणाऱ्या ध्यानादिकांनीं जो सात्त्विक आनंद चित्तांत उत्पन्न होतो, त्याच्या गोडीपुढें विषयानंद गौण प्रतीचा आहे असा अनुभव येऊं लागल्यामुळें एकाग्रता प्राप्त करून घ्यावी अशा शुभ वासनेचा चित्तांत उदय होतो. मग त्या शुभ वासनेचा संवेग ज्या मानानें तीव्र असेल त्या मानानें तो जीव निषिद्धाचरणाचा आणि काम्यकर्माचा त्याग आणि विहिताचरणाचें निष्काम अनुष्ठान करूं लागतो. त्या योगानें चित्तांतील रजोगुण आणि तमोगुण क्षीण होऊन तें शुद्ध होतें. अशा शुद्ध चित्ताच्या ठिकाणीं बहिर्मुखतेचा विच्छेद करून अंतर्मुख व्हावें असें सामर्थ्य निर्माण होतें. हें सामर्थ्य निर्माण झाल्यावर चित्तांतील बहिर्मुख वृत्तींचा निरोध प्रयत्नपूर्वक घडतो आणि तें अंतर्मुख होऊन इष्ट आलंबनावर एकाग्र होतें. अशा अवस्थेंतील चित्ताला एकाग्र चित्त म्हणतात. योग म्हणजे चित्ताच्या वृत्तींचा निरोध असें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे. निरोधाचें हें स्वरूप लक्षांत घेतां चित्ताच्या कांहीं थोड्या वृत्तींचा निरोध झाला तरी त्यांत चित्तवृत्तिनिरोध हें योगाचें लक्षण येऊं शकतें आणि एकाग्रतेंत कांहीं वृत्तींचा प्रयत्नपूर्वक निरोध घडत असल्यानें ह्या अवस्थेंतील चित्ताची एकाग्रता योगांत अंतर्भूत होते. ही एकाग्रतारूप अवस्था हाच संप्रज्ञात समाधि होय. एकाग्रता जितकी अधिक आणि चित्ताच्या आलंबनाचा विषय जितका अधिक सूक्ष्म त्या मानानें संप्रज्ञात समाधीचे निरनिराळे प्रकार होतात ते पुढें येणारच आहेत. ते सर्व प्रकार एकाग्र ह्या अवस्थेंत अंतर्भूत होतात.

निरुद्ध चित्त—चित्ताच्या सर्व वृत्तींचा निरोध झाला म्हणजे तें निरुद्ध चित्त होय. पुढें ज्याचें स्वरूप विशेषपणें सांगावयाचें आहे तो निर्विचार समाधि साधला म्हणजे ऋतंभरा प्रज्ञा उत्पन्न होते आणि तिच्या साहाय्यानें बुद्धींतील संशय, विपर्यय, इत्यादि दोष पूर्णांशानें नष्ट होतात.

त्याचप्रमाणें बहिर्मुख अवस्थेंत चित्तावर घडलेल्या संस्कारांना या निर्विचार समाधीच्या संस्कारांनीं क्षीणता येते आणि ते नष्टसुद्धां होतात. नंतर चित्तानें उत्तरोत्तर अधिक सूक्ष्म विषय आलंबनाकरितां स्वीकारतांना पूर्वपूर्व सापेक्ष स्थूल आलंबनाचा निरोध ज्या आंतरप्रयत्नानें केलेला असतो त्याच आंतरप्रयत्नानें चित्ताच्या सर्व वृत्तींचा निरोध होऊन चित्त केवळ संस्कारमात्र राहिलें म्हणजे तें निरुद्ध चित्त होय. ह्या अवस्थेस असंप्रज्ञात समाधि असें म्हणतात. ह्या अवस्थेंत संसारास वीजभूत असलेल्या वासना दग्धप्राय होतात म्हणून तिला निर्वीज समाधि असें योगशास्त्रांत म्हटलें आहे.

ह्याप्रमाणें एकाग्रतारूप संप्रज्ञात समाधींत कांहीं वृत्तींचा निरोध असतो आणि निरुद्ध चित्तावस्थेंत तर सर्व वृत्तींचा निरोध असतो. ह्यामुळें ह्या सूत्रांत योग म्हणजे चित्तवृत्तींचा निरोध असें जें योगाचें लक्षण सांगितलें आहे त्यास अनुसरून, चित्ताच्या वर सांगितलेल्या क्षिप्त, मूढ, विक्षिप्त, एकाग्र आणि निरुद्ध ह्या पांच अवस्थांपैकीं, एकाग्र आणि निरुद्ध ह्या दोनच अवस्था तेवढ्या योग ह्या शब्दानें उल्लेखित होतात. इतर क्षिप्त, मूढ आणि विक्षिप्त ह्या अवस्थांचा उल्लेख योगशास्त्रांत एकाग्र आणि निरुद्ध ह्या अवस्थांचा विचार करतांना अनुषंगानें जेवढा संबंध येतो तेवढ्यापुरताच केलेला आहे.

ह्याप्रमाणें चित्त निरुद्ध झालें असतां द्रष्टा जो पुरुष तो कोणत्या स्थितींत असतो तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे.

तदा द्रष्टुः स्वरूपेऽवस्थानम् ॥ ३ ॥

सूत्रार्थ — चित्तांतील सर्व वृत्तींचा निरोध होतो तेव्हां द्रष्टा स्वतःच्या रूपानें अवस्थित असतो.

विवरण — द्रष्टा हा वास्तविक चैतन्यमात्र स्वभाव असा आहे. परंतु चित्तांतील सत्त्व, रज आणि तम ह्या तीन गुणांमुळें चित्तांमध्यें शांत, घोर आणि मूढ अशा तीन प्रकारच्या वृत्ति सतत उत्पन्न होत असतात. ह्यामुळें व्युत्थान दशेंत आत्मा चैतन्यमात्र स्वभाव असूनहि तसा दिसत नाहीं, तर वृत्तींशीं एकरूप झाल्यासारखा दिसतो. पण चित्ताच्या वृत्तींचा निरोध असंप्रज्ञात समाधींत पूर्णत्वानें घडतो तेव्हां आत्म्याचें अन्यथाभान

होण्याला कारण अविद्यांदि क्लेशांनीं युक्त असलेल्या ज्या चित्तवृत्ति त्यांचाच निरोध झालेला असल्यामुळें द्रष्टा म्हणजे आत्मा आपल्या चैतन्यमात्र स्वरूपानें अवस्थित असतो. स्फटिक मणि कोणत्याहि रंगीत पदार्थाशीं संलग्न झाला म्हणजे त्या त्या पदार्थाच्या रंगाचा दिसतो, पण तो पदार्थ दूर होतांच तो स्फटिक आपल्या शुद्ध आणि स्वच्छ अशा स्वरूपानें दिसूं लागतो. त्याप्रमाणेंच चित्तवृत्तींचा विरोध झाला म्हणजे द्रष्टा आपल्या स्वरूपानें अवस्थित असतो.

येथें अशी शंका येईल कीं द्रष्टा हा निरोधसमयीं तेवढा स्वरूपानें अवस्थित असतो असें वर सांगितलें, मग जेव्हां चित्तांत अनेक वृत्ति उत्पन्न होत असतात तेव्हां तो आपल्या स्वरूपापासून च्युत होत असतो कीं काय? याचें उत्तर पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे.

वृत्तिसारूप्यमितरत्र ॥ ४ ॥

सूत्रार्थ — निरोधाव्यतिरिक्त इतर अवस्थांमध्यें तो द्रष्टा चित्तांतील वृत्तीशीं सरूपता पावल्यासारखा असतो.

विवरण — द्रष्टा हा वस्तुतः निर्विकार आहे. विकार हे चित्ताचे होत. चित्ताच्या व्युत्थानदशेंत त्याचे वृत्तिरूप परिणाम सतत चालू असतात. तेव्हां आत्म्याच्या निर्विकारपणाला बाध येतो असें मुळींच नसून तो नेहमींप्रमाणेंच निर्विकार असतो. तथापिहि त्याचें चित्तवृत्तीशीं सारूप्य असल्यासारखें होतें. स्फटिकमणि जास्वंदीसारख्या तांबड्या फुलावर ठेवला तर तो शुद्ध स्वरूपाचा असूनहि त्या फुलाच्या रंगाचा आहे असें वाटतें. त्याप्रमाणें आत्मा स्वभावतः निर्विकार असूनहि चित्तांत शांत, घोर आणि मूढ ह्या वृत्ति उत्पन्न झाल्या म्हणजे चित्तगत अविद्यादोषामुळें तो त्या त्या वृत्तीशीं सारूप्य पावल्यासारखा दिसतो.

दुसऱ्या सूत्रांत चित्तवृत्तींचा निरोध असें योगाचें लक्षण सांगितलें. यांतील वृत्तींचे प्रकार कोणते, आणि निरोध म्हणजे काय हें पुढें येणारच आहे. येथें चित्त म्हणजे काय हें सांगणें अवश्य होतें. म्हणून तिसऱ्या आणि चौथ्या सूत्रांनीं चित्ताचें लक्षण सांगितलें आहे. ज्याचा निरोध झाला असतां द्रष्टा आपल्या स्वरूपानें अवस्थित असतो आणि ज्यांत वृत्ति उत्पन्न झाल्या असतां आत्मा त्या त्या वृत्तीशीं जणुं सरूपता पावतो तें चित्त, असें हें चित्ताचें लक्षण ह्या दोन सूत्रांच्या द्वारें सांगण्यांत आलें.

आतां ज्या वृत्तींचा निरोध करावयाचा त्या वृत्ति तर असंख्य आहेत. तेव्हां ह्या असंख्य वृत्तींचा निरोध शक्य कसा आहे ह्याचें उत्तर देण्यासाठीं पुढील सूत्र आहे.

वृत्तयः पञ्चतय्यः क्लिष्टाक्लिष्टाः ॥ ५ ॥

सूत्रार्थ — ज्यांचा निरोध करावयाचा अशा क्लेशयुक्त पांच प्रकारच्या वृत्ति आहेत. ज्यांचा निरोध आवश्यक नाहीं अशा अक्लिष्ट म्हणजे क्लेशांनीं वियुक्त असलेल्या वृत्तीहि पांच प्रकारच्या आहेत.

विवरण — ज्यांचा निरोध करावयाचा त्या वृत्ति वेगवेगळ्या पाहिल्या तर असंख्य वाटतात, पण त्यांचें वर्गीकरण केलें तर त्या पांच प्रकारच्याच उरतात. चित्तांत कोणतीहि वृत्ति उत्पन्न झाली म्हणजे ती पुढें सांगितल्या जाणाऱ्या पांच प्रकारांपैकीं कोणत्या तरी एका प्रकारांत पडावयाचीच. अशा रीतीनें असंख्य चित्तवृत्तींचा समावेश पांच प्रकारांत होत असल्यानें हे पांच प्रकार जाणून घेऊन त्यांचा निरोध केला म्हणजे सर्व वृत्तींचा निरोध होऊं शकेल; म्हणून त्या असंख्य वृत्ति पांचच प्रकारच्या आहेत हें ह्या सूत्रानें सांगितलें आहे.

चित्ताच्या ह्या पांच वृत्तींचे पुनः दोन वर्ग पडतात. कांहीं वृत्ति पुढें सांगितल्या जाणाऱ्या अविद्यादि क्लेशांनीं युक्त असतात आणि कांहीं त्या क्लेशांनीं वियुक्त असतात. निरोधाची पूर्णावस्था असा जो असंप्रज्ञात समाधि तो प्राप्त होईपर्यंत चित्तांत उत्पन्न होणाऱ्या सर्व वृत्ति अविद्यादि पांच क्लेशांनीं युक्त असतात. निरोध जो करावयाचा तो असंप्रज्ञात समाधीच्या पूर्वकालांतील अविद्यादि क्लेशांनीं युक्त असलेल्या वृत्तींचा करावयाचा असतो. चित्त असंप्रज्ञात समाधींत आरूढ झालें म्हणजे चित्तांतील अविद्यादि दोषांची निवृत्ति होते. असंप्रज्ञात समाधिद्वारा आत्मसाक्षात्कार होईपर्यंतचें जें योगांगांचें अनुष्ठान तें आत्मसाक्षात्कार व्हावा हा हेतु धरून केलेलें असल्यामुळें एक प्रकारें सहेतुकच होय. सहेतुक कर्मांच्या फलाचा उपभोग अवश्यमेव घ्यावा लागतो. योगांगांचें अनुष्ठान हें कर्म सहेतुक असलें तरी तें सात्त्विक होय. अर्थात् सात्त्विक कर्माचें फल सात्त्विकच असणार. सत्त्व हा गुण निर्मल प्रकाशक

आणि अनामय असून तो जीवास सुखसंगानें आणि ज्ञानसंगानें बांधून टाकतो असें भगवद्गीतेंत सांगितलें आहे. तेव्हां योगांगांच्या सहेतुक अनुष्ठानापासून उत्पन्न होणारें सात्त्विक सुखोपभोगरूपी फल उपभोगण्या-साठीं योगारूढ पुरुषाचें असंप्रज्ञात समाधींतून व्युत्थान संभवतें. व्युत्थानदशेंत वृत्तींचा उदय व्हावयाचाच किंबहुना वृत्तींचा उदय होणें हीच व्युत्थानदशा होय. आत्मसाक्षात्कारामुळें जीवन्मुक्त पुरुषाच्या ठिकाणीं अविद्यादि क्लेशांचा तर नाश झालेला असतो. तेव्हां साक्षात्कारी पुरुषाच्या चित्तांत व्युत्थानकालीं जरी वृत्ति उत्पन्न झाल्या तरी त्या क्लेशांनीं रहित अशाच असणार. तात्पर्य, आत्मसाक्षात्कार होईपर्यंतच्या वृत्ति क्लिष्ट म्हणजे क्लेशांनीं युक्त असतात आणि आत्मसाक्षात्कार झालेल्या जीवन्मुक्ताच्या ठिकाणच्या वृत्ति क्लेशरहित असल्यामुळें त्या अक्लिष्ट होत. वृत्तींचे प्रकार आणि स्वरूप सांगण्याकरतां हें सूत्र प्रवृत्त झालें आहे. अविद्यादि क्लेशांनीं रहित अशा वृत्तींचा निरोध निष्प्रयोजन होय, आणि त्या क्लेशांनीं युक्त वृत्तींचा म्हणजे क्लिष्टवृत्तींचा निरोध सप्रयोजन असल्यामुळें तो अवश्य केला पाहिजे हें स्पष्टच आहे. ह्या सूत्रांत वृत्ति क्लिष्ट आणि अक्लिष्ट असल्याचें सांगितलें आहे. त्यावरून अक्लिष्ट वृत्तींचा निरोध निष्प्रयोजन असून क्लिष्ट वृत्तींचा निरोध सप्रयोजन म्हणून अवश्य करणीय आहे हें सूचित केलें आहे.

आतां ह्या पांच वृत्ति कोणत्या हें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे.

प्रमाणविपर्ययविकल्पनिद्रास्मृतयः ॥ ६ ॥

सूत्रार्थ — प्रमाण, विपर्यय, विकल्प, निद्रा आणि स्मृति ह्या त्या पांच वृत्ति होत.

विवरण — चित्ताचे जे वृत्तिरूप परिणाम त्यांचें वर्गीकरण केलें तर कोणतीहि वृत्ति ह्या पांचांपैकीं कोणत्यातरी प्रकारांत अवश्यमेव पडते. जोंपर्यंत कैवल्य प्राप्त झालें नाहीं तोंपर्यंत चित्तांत अविद्यादि क्लेश असतात आणि म्हणून अज्ञान्याच्या चित्तांत उत्पन्न होणाऱ्या ह्या प्रमाणादि वृत्ति सुद्धां क्लेशांनीं युक्त म्हणजे क्लिष्टच असतात. परंतु ज्यास कैवल्याचा साक्षात्कार झालेला असतो अशा जीवन्मुक्ताच्या चित्तांतील अविद्यादि क्लेशांची निवृत्ति झालेली असल्यानें व्युत्थान दशेंत त्याच्या चित्तांत प्रमाणादि पांच वृत्ति

उत्पन्न होत असल्या तरी त्यांचें उगमस्थान जें चित्त त्यांतच क्लेशादिक नसतात, तेव्हां ते दोष वृत्तींत कोठून येणार ? शिष्यादिकांना तत्त्वोपदेश करीत असतांना जीवन्मुक्ताला प्रत्यक्ष, अनुमान आणि आगम ह्या प्रमाणांपासून होणाऱ्या वृत्त्यात्मक ज्ञानाचा स्वीकार करावाच लागतो. त्याचप्रमाणें जीवन्मुक्ताच्याहि बुद्धींत प्रकाश,प्रवृत्ति आणि मोह हे दोष प्रसंगविशेषीं संप्रवृत्त होतातच. यामुळें विपर्यय आणि विकल्प ह्या दोन प्रकारच्या वृत्ति त्याच्या ठिकाणीं संभवतात. त्याचप्रमाणें जीवन्मुक्तालाहि निद्रा आवश्यकच असते. तसेंच शिष्यास ज्ञानोपदेश करीत असतांना महावाक्यादिकांची स्मृति होणारच. भिक्षाटणादि प्रसंगीं आणि अन्नपानादि व्यापार करतांनाहि स्मृति उत्पन्न झाल्याविना ते ते व्यापार घडणेंच शक्य नाहीं. तात्पर्य, जीवन्मुक्ताच्या ठिकाणीं व्युत्थानदशेंत प्रमाण, विपर्यय, विकल्प, निद्रा आणि स्मृति ह्या पांचहि वृत्ति असतात. परंतु तत्त्वसाक्षात्कारामुळें चित्तांतील क्लेशांची निवृत्ति झालेली असते ह्या कारणानें तो 'न द्वेष्टि न काङ्क्षति' म्हणजे कशाचा द्वेष करीत नाहीं किंवा कशाची इच्छा करीत नाहीं. त्याच्या ठिकाणीं प्रकाश-प्रवृत्ति-मोहरूप वृत्ति उत्पन्न झाल्या तरी त्याच्या चित्तांत द्वेष किंवा आकांक्षा इत्यादि क्लेश उत्पन्न होत नाहींत. अशा रीतीनें प्रमाणादि पांच वृत्ति अज्ञाच्या ठिकाणीं क्लेशांनीं युक्त म्हणजे क्लिष्ट आणि जीवन्मुक्ताच्या ठिकाणीं क्लेशरहित म्हणजे अक्लिष्ट अशा दोन स्वरूपाच्या असतात.

पुढील सूत्रांत प्रमाणें कोणतीं तें सांगितलें आहे.

प्रत्यक्षानुमानागमाः प्रमाणानि ॥ ७ ॥

सूत्रार्थ — प्रत्यक्ष, अनुमान आणि आगम हीं तीन प्रमाणें होत.

विवरण — ह्या सूत्रांत योगदर्शनकारांना मान्य असलेलीं तीन प्रमाणें तेवढीं सांगितलीं आहेत. ह्या प्रमाणादि तिन्हींचीं शास्त्रीय लक्षणें सूत्रकारांनीं न सांगण्याचें कारण तीं सूत्ररचनाकालीं सर्वप्रसिद्ध असावींत, किंवा तीं कोणाहि विचारी माणसास पूर्ण परिचित असल्यानें त्यांचीं लक्षणें सांगण्याची आवश्यकता त्यांस वाटली नसेल. मात्र अनेक प्रमाणां-पैकीं कोणतीं प्रमाणें योगदर्शनकारांना मान्य आहेत हें सांगणें अवश्य असल्यानें तीं ह्या सूत्रांत सांगितलीं आहेत. निरनिराळ्या सांप्रदायिकांनीं ह्या

तीन प्रमाणांव्यतिरिक्त उपमान, अर्थापत्ति, अभाव, संभव, ऐतिह्य, इत्यादि आणखी प्रमाणें मानलीं आहेत. सांख्य आणि योगशास्त्रकारांच्या मतें या इतर प्रमाणांचा अंतर्भाव वरील तिहींत होऊं शकतो आणि या तिहींपैकीं अवश्य त्या प्रमाणांनीं वस्तूच्या यथार्थ ज्ञानाविषयींची प्रमाणवृत्ति चित्तांत उत्पन्न होऊं शकते. आतां वस्तूंच्या यथार्थ ज्ञानाला हीं तीन प्रमाणें कशीं आवश्यक आहेत तें थोडक्यांत पाहूं.

प्रत्यक्ष प्रमाण — शब्दादि बाह्य विषयांचें जेव्हां ज्ञान होतें तेव्हां श्रोत्रादि इंद्रियांच्या द्वारांनीं त्या त्या विषयाला वृत्ति व्यापते. ह्यापूर्वीं बुद्धीला त्या विषयांसंबंधीं अज्ञान असतें आणि त्या विषयांचें स्फुरण नसतें. पण बुद्धिवृत्ति जेव्हां इंद्रियद्वारा बाह्य विषयाला व्यापते तेव्हां तिच्या त्या व्यापण्यानें त्या विषयासंबंधींचें तिचें अज्ञान नाहींसें होतें आणि बुद्धींत प्रतिबिंबित जो चिदाभास त्या योगानें हा अमुक विषय आहे असें स्फुरण होतें. अशा प्रकारच्या इंद्रियद्वारा होणाऱ्या ज्ञानाला प्रत्यक्ष प्रमाणजन्य ज्ञान म्हणावयाचें.

अनुमान प्रमाण — हें साक्षात् प्रत्यक्ष प्रमाण नसलें तरी तें प्रत्यक्ष प्रमाणास अनुसरणारें किंवा प्रत्यक्ष प्रमाणावर अवलंबून असलेलें असें असतें. आपण अनेक वेळां विशिष्ट कार्य विशिष्ट कारणांपासून घडतें असें पाहतों. असें अनेक वेळां पाहिल्यानंतर त्या कार्यकारणांचा जन्य-जनक संबंध नित्य असल्याची आपली निश्चित वृत्ति होते. त्यानंतर आपल्याला कोठेंहि तें कार्य दृष्टीस पडलें आणि त्याचें कारण आपल्यास प्रत्यक्ष न दिसलें तरी पूर्वानुभवावरून त्याचें अमुक कारण आहे असा आपल्या बुद्धीचा निश्चय होतो. हा निश्चय आपण ज्या विचारसरणीनें करतों तिला अनुमान म्हणतात. अशा अनुमानाचें आपण एक नित्य परिचयाचें उदाहरण घेऊं. आपण स्वयंपाकघरांत धूर झालेला पाहतों. अग्नीपासून हा धूर झालेला असतो हेंहि आपण पाहतों. हें अनेकदां पाहिल्यानें आपली इतकी निश्चिती झालेली असते, कीं धूर दिसला, कीं तो अग्नीपासून निर्माण झालेला आहे असें आपण निश्चितपणें समजतों. दूर एखाद्या डोंगरावर धूर दिसत असला तर पूर्वींच्या प्रत्यक्षानुभवास अनुसरून ज्या अर्थीं येथें धूर दिसत आहे त्या अर्थीं तेथें कोठेंतरी अग्नि निश्चितपणें आहे, कारण आपण स्वयंपाकघरांत जेव्हां जेव्हां धूर

पाहिला तेव्हां तेव्हां तेथें अग्नि होता, तेव्हां येथेंहि धूर आहे म्हणून अग्निसुद्धां आहेच असा विचार करून तेथें अग्नि आहे असें आपण निश्चितपणें जाणतों. ह्या विचारसरणीस अनुमान प्रमाण म्हणतात. अशा रीतीनें आपल्यास अग्नि त्या वेळीं प्रत्यक्ष प्रमाणानें ज्ञात झालेला नसला तरीहि त्याच्या अस्तित्वाचें जें ज्ञान झालें तें अनुमानप्रमाणजन्य ज्ञान होय.

तसेंच कित्येक गोष्टी अशा आहेत, कीं त्यांचें प्रत्यक्ष ज्ञान होणें शक्यच नसतें. अशा वेळीं त्यांच्या ज्ञानाकरतां आपल्याला अनुमानप्रमाणावरच विसंबावें लागतें. उदाहरणार्थ, आपण मनुष्याच्या अंगचा धीटपणा वा मित्रेपणा असा एखादा गुण घेऊं. वरील उदाहरणांत प्रथम न दिसलेला पण अनुमानानें ज्ञात झालेला अग्नि आपण प्रयत्न केल्यास आपल्यास प्रत्यक्ष प्रमाणानें दिसणें शक्य आहे. पण मनुष्याच्या अंगचा धीटपणा अथवा मित्रेपणा अमूर्त असल्यानें त्याचें इंद्रियद्वारा प्रत्यक्ष ज्ञान होणें शक्य नाहीं. अर्थात् तो जाणण्यासाठीं आपणास अनुमानप्रमाणाचेंच अवलंबन करणें भाग पडतें. संकटसमयीं न डगमगतां संकटांस तोंड देणारा माणूस पाहून आपण त्याच्या ठिकाणीं धीटपणा आहे हें जाणतों. आणि जे अशा प्रसंगीं पळून जातात त्यांच्या ठिकाणीं मित्रेपणा आहे असें ज्ञान आपणास होतें. म्हणजे आपल्यास प्रत्यक्ष आहेत ते गुण नसून गुणांचीं कार्यें होत. हीं कार्यें पाहून त्यांच्या पाठीमागें असलेल्या कारणांचें अस्तित्व आपण अनुमानानें जाणीत असतों.

कित्येक वेळां तर प्रत्यक्ष होणारें ज्ञान यथार्थ ज्ञानच नसतें. उदाहरणार्थ, आपणांस दिसणारें सूर्यबिंबच घेऊं. हें बिंब आपणांस डोळ्यांनीं तळहाता-एवढें दिसतें, पण वस्तुतः तें तेवढेंच नसून फारच मोठें आहे. लांब डोंगरावर असलेला माणूस आपल्याला लहानशा ठिपक्याएवढा दिसतो. पण आपण जवळ जाऊन पाहिलें म्हणजे तो जेवढा असतो तेवढा दिसतो. पण सूर्यबिंबाजवळ जाऊन तें किती मोठें आहे हें पाहणें शक्य नसल्यानें आपण वरील प्रत्यक्षावरून सूर्याचें बिंब फार लांब असल्यानें लहान दिसतें, वस्तुतः तें फार मोठें आहे असें जाणतों. म्हणजे सूर्य तळहाता-एवढा दिसतो हें जें इंद्रियाच्या द्वारें होणारें प्रत्यक्ष ज्ञान तें अयथार्थ असून तो ह्यापेक्षां फार मोठा आहे हें अनुमान ज्ञानच यथार्थ असतें. अशा अनुमानापासून जें यथार्थ ज्ञान होतें ती चित्ताची प्रमाणरूप वृत्तिच होय.

आगम प्रमाण — आगम म्हणजे आप्तवचन होय. जे नेहमीं सत्य तेंच सांगतात, ज्यांच्या चित्तांत भ्रम, प्रमाद, राग, द्वेष, इत्यादि दोष नाहींत, आपलें कल्याण व्हावें एवढ्याच एका हेतूनें प्रेरित होऊन जे आपल्यास कांहीं सांगतात, ते आप्त होत. अशा आप्तांचें वचन म्हणजेच आगम हें प्रमाण होय. असे आप्त म्हणजे एक परमेश्वर आणि दुसरे आत्मसाक्षात्कारी संत-मुनि हे होत.. परमेश्वराचें वचन म्हणजे त्याचे निश्वासभूत असलेले वेद होत आणि आत्मसाक्षात्कारी ऋषि-मुनि ह्यांचें वचन म्हणजे वेदांस अनुसरून त्यांनीं केलेला उपदेश होय. वेद आणि ऋषि-मुनींचा उपदेश ह्यांवरून आपणास जें ज्ञान होतें ती आगम प्रमाणापासून उत्पन्न होणारी वृत्ति होय.

उपमानादि जीं इतर प्रमाणें आहेत त्यांचा समावेश योगदर्शनकारांच्या मतें वरील तिहींत होत असल्यानें त्यांचा स्वतंत्र निर्देश येथें केला नाहीं.

पुढील सूत्रांत विपर्ययाचें लक्षण सांगितलें आहे.

विपर्ययो मिथ्याज्ञानमतद्रूपप्रतिष्ठम् ॥ ८ ॥

सूत्रार्थ — एका वस्तूचें जें वास्तविक स्वरूप आहे त्यावर त्या वस्तूचें ज्ञान होत नसून दुसऱ्याच वस्तुस्वरूपावर ती पहिली वस्तु भासते तेव्हां होत असलेलें जें मिथ्या ज्ञान तो विपर्यय होय.

विवरण — कित्येकदां आपल्यास होणारें ज्ञान मिथ्या असतें. मिथ्या ज्ञान म्हणजे ज्याचा निरास होतो आणि तो झाल्यानंतर पूर्वीसारखें कार्य घडत नाहीं, तें होय. उदाहरणार्थ, दोरीवर भासलेला साप घेऊं. दोरीच्या स्वरूपाचें ज्ञान झाल्यावर हा साप आहे ह्या ज्ञानाचा निरास होतो ; आणि मग, हा साप आहे असें ज्ञान असेपर्यंत जी धावाधाव इत्यादि होत असते ती थांबते. म्हणून हा साप आहे असें जें वाटलें तें मिथ्या ज्ञान होय. आतां हा साप आहे हें ज्ञान अतद्रूपप्रतिष्ठ आहे म्हणजे काय तें पाहूं. हा साप आहे हें ज्ञान जर खराखुरा साप पाहून झालें तर तें सापाच्या खऱ्या स्वरूपावर आधारलेलें म्हणजे तद्रूपप्रतिष्ठ होय. मग तें मिथ्या ज्ञान नसून त्याचा निरास होणें शक्य नाहीं. पण जर तें ज्ञान सापावर न होतां साप नसलेली जी दोरी तिच्यावर भासमान होईल तर तें

अतद्रूपप्रतिष्ठ झालें. तात्पर्य, एका वस्तूचा भास जेव्हां दुसऱ्या वस्तूवर होतो आणि दुसऱ्या वस्तूचें स्वरूप यथार्थपणें जाणल्यावर जो भास मिथ्या ठरतो त्याला विपर्यय म्हणावयाचें. एखाद्या वस्तूविषयीं येणारा संशय हा अतद्रूपप्रतिष्ठ असल्यानें आणि त्याची निवृत्ति होत असल्यानें तोहि विपर्यय होय. हा विपर्यय पंचपर्व म्हणजे पांच अवस्था ज्याला आहेत असा आहें. अविद्यादि पांच क्लेश हीं ह्या मिथ्याज्ञानविपर्ययाचीं पांच पर्वें होत. ह्यांचें विशेष वर्णन दुसऱ्या पदांत सूत्र तीन ते अकरा ह्यांत होईल.

पुढील सूत्रांत विकल्पाचें लक्षण सांगितलें आहे.

शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः ॥ ९ ॥

सूत्रार्थ — शब्दापासून उत्पन्न झालेलें जें ज्ञान तें शब्दज्ञान. शब्दज्ञानाच्या मागोमाग उत्पन्न होण्याचा ज्याचा स्वभाव आहे, पण जो वस्तुशून्य आहे, म्हणजे ज्याला आधाराला तशा प्रकारची वस्तूच नसते अशा स्वरूपाचा जो बोध तो विकल्प होय.

विवरण — विकल्पाचें स्वरूप असें, कीं तो शब्दज्ञानानुपाती पाहिजे आणि वस्तुशून्य पाहिजे. एक उदाहरण घेऊन हें स्पष्ट करूं. 'चैतन्य हें पुरुषाचें स्वरूप आहे' असे शब्द उच्चारले म्हणजे ते ऐकणाराच्या मनांत प्रथम त्या शब्दांचें कांहींतरी ज्ञान उत्पन्न होतें. हें ज्ञान त्या शब्दांवरून झाल्यामुळें तें शब्दज्ञानानुपाती झालें. आतां पुरुष म्हणून कोणी वेगळा आहे आणि त्याचें स्वामित्व ज्यावर आहे अशी चैतन्य म्हणून कांहीं वेगळी वस्तु आहे असें मुळींच नाहीं. कारण चैतन्य हेंच पुरुषाचें स्वरूप आहे. तेव्हां चैतन्य आणि पुरुष अशा दोन वस्तु नसतांनासुद्धां वरील शब्द उच्चारलेले ऐकतांना जी वृत्ति उत्पन्न होते ती वस्तुशून्य होय. अशा रीतीनें शब्दज्ञानाच्या मागोमाग उत्पन्न होणारी पण जिला आधाराला वस्तु नसते अशा वृत्तीला विकल्प म्हणावयाचें.

आकाशवेलीचें फूल, सशाचें शिंग, वांझेचा मुलगा, इत्यादि सर्व विकल्पाचींच उदाहरणें होत. विपर्यय आणि विकल्प ह्यांत भेद असा कीं विपर्यय शब्दज्ञानानुपाती नसतो, आणि तो वस्तुशून्यहि नसतो. मिथ्या साप भासण्याला शब्दज्ञानाची आवश्यकता नसते म्हणून तो शब्दज्ञाना-

नुपाती नव्हे. तसेंच त्या भासाला दोरी ही वस्तु आधाराला असल्यानें तो भास वस्तुशून्यहि नव्हे. पण वांझेचा मुलगा म्हटलें म्हणजे जो विकल्प मनांत उत्पन्न होतो त्याला आधाराला एखादा मुलगा असणें शक्य नाहीं. म्हणून तो वस्तुशून्य होय. दुसराहि एक महत्त्वाचा भेद ह्या दोहोंत आहे, विपर्यय ज्ञान मिथ्या आहे असें एकदां समजलें म्हणजे त्यानंतर त्यापासून कसलीहि व्यवहारसिद्धि होऊं शकत नाहीं. साप खोटा आहे असें एकदां समजलें म्हणजे मग त्या सापाशीं कांहीं कार्य उरत नाहीं. पण विकल्प वस्तुशून्य आहे असें समजूनहि त्यापासून कांहीं व्यवहार सिद्ध होऊं शकतो. हा मुद्दा उत्तम रीतीनें विशद होण्याला भूमितिशास्त्रांतील उदाहरण फारच चांगलें आहे.

समजा एक त्रिकोण आहे, आणि त्याच्या कोणत्याहि दोन भुजा मिळून तिसरीपेक्षां मोठ्या असतात असें सिद्ध करावयाचें आहे. अशा वेळीं दोन विकल्प करतां येतात. पहिला असा, कीं ह्या दोन भुजा मिळून तिसरीच्या बरोबर आहेत, आणि दुसरा असा कीं ह्या दोन भुजा मिळून तिसरीपेक्षां लहान आहेत. नंतर एकएक विकल्प गृहीत धरून अनुमानपरंपरा सुरू होते आणि शेवटीं असा निर्णय निघतो, कीं तो विकल्प बरोबर धरला तर दुसरे अनेक सिद्धान्त चुकीचे ठरतात. पण ते चुकीचे नसल्याचें पूर्वींच सिद्ध झालेलें असतें. तेव्हां अन्य सिद्धान्तांना चुकीचे ठरविणारा जो विकल्प तोच चुकीचा आहे असें ठरविलें जातें. अशा रीतीनें दोन भुजा मिळून तिसरीच्या बरोबरीच्या आहेत अथवा त्या तिसरीपेक्षां लहान आहेत ह्या दोनहि विकल्पांचा निरास झाला म्हणजे दोन भुजा मिळून तिसरीपेक्षां मोठ्या आहेत हा एकटाच उरलेला तिसरा पक्ष सिद्धान्त म्हणून उरतो. ह्या उदाहरणांत सांगितलेले विकल्प शब्दज्ञानानुपाती आणि वस्तुशून्य आहेत अशी वस्तुस्थिति असूनसुद्धां तिसरा यथार्थ पक्ष सिद्ध करण्याला त्यांचा उपयोग करून घेतला गेला. ह्यावरून विकल्प व्यवहारक्षम असल्यानें त्याला मिथ्या ज्ञान ह्या कोटींत घालतां येत नाहीं. विपर्ययांतील सर्प भ्रममात्र होता असें समजल्यावर त्यापासून कसलीच व्यवहारनिष्पत्ति होत नसल्यानें विपर्यय हें मिथ्या ज्ञान होय.

पुढील सूत्रांत निद्रा ह्या वृत्तीचें लक्षण सांगितलें आहे.

अभावप्रत्ययालंबना वृत्तिर्निद्रा ॥ १० ॥

सूत्रार्थ — पदार्थमात्राच्या अभावाचा जो प्रत्यय म्हणजे अनुभव तो आहे ज्या वृत्तीला आलंबन म्हणजे आधार ती वृत्ति निद्रा होय.

विवरण — निद्रा म्हणजे झोप.झोपेंत कसलीच वृत्ति नसते अशी सामान्य जनांची समजूत असते. पण योगशास्त्रकारांच्या मतानें झोप हीसुद्धां वृत्तिच आहे. एकाग्रतेंत कांहीं वृत्तींचा निरोध असतो आणि असंप्रज्ञात समाधींत सर्वच वृत्तींचा निरोध असतो म्हणजे तेथें कसल्याच वृत्ति नसतात. निद्रावस्थेंतहि जर कसल्याच वृत्ति नसतील तर तो असंप्रज्ञात समाधिच होईल. म्हणजे झोप ही एकाग्रतेच्या वरची आणि असंप्रज्ञात समाधीच्या बरोबरीची अवस्था होईल. असें जर खरेंच असतें तर इतक्या अट्टाहासानें अष्टांग योगाचें अनुष्ठान करून असंप्रज्ञात समाधि प्राप्त करून घेण्याची कांहींच आवश्यकता उरली नसती. पण वस्तुस्थिति अशी आहे, कीं निद्रा ही निर्वृत्तिक अवस्था नसून त्या वेळीं चित्त एका विशिष्ट वृत्तीच्या रूपानें परिणाम पावलेलें असतें. या वृत्तीचें स्वरूप या सूत्रांत प्रतिपादिलें आहे.

योगांत अंतर्भूत न होणाऱ्या ज्या क्षिप्त, मूढ आणि विक्षिप्त ह्या तीन चित्तावस्था त्यांचें वर्णन मागें दुसऱ्या सूत्राच्या विवरणांत आलेंच आहे. ह्या अवस्था सत्त्व, तम आणि रज ह्यांच्या तारतम्यानें उत्पन्न होत असतात. अंत:करण पंचतन्मात्रांतील सत्त्वांशापासून निर्माण झालेलें असल्यामुळें त्यांत सत्त्वांश प्राधान्यानें आहे. असें असलें तरी सर्वच वस्तुमात्रांत ज्याप्रमाणें सत्त्व, रज आणि तम या तिहींचे अंश कमी अधिक प्रमाणांत असतात, त्याप्रमाणें ते अंत:करणांतहि असतातच. ह्या तीन गुणांपैकीं रज आणि तम हे जेव्हां दुर्बल होतात आणि सत्त्वांश जेव्हां प्रबळ असतो, तेव्हां अंत:करण प्रकाशशील असतें आणि म्हणून तें त्या वेळीं इंद्रियद्वारा बाह्य विषयाकार होऊन त्या बाह्य विषयासंबंधींचें चित्ताचें अज्ञान दूर होतें आणि अंत:करणांतील प्रतिबिंबभूत चैतन्यामुळें तो तो विषय स्फुरून हा विषय अमुक आहे असा प्रकाशरूप बोध अंत:करणांत होतो. चित्ताची ही जागृतिरूप अवस्था होय. चित्तांतील सत्त्वांश जेव्हां थोडासा दुर्बल होतो तेव्हां तें चित्त इंद्रियद्वारा बाह्य विषयाकार होऊं शकत नाहीं ; तथापि जागृतींतील विषयानुभवाचे संस्कार स्मृतिप्रदेशावर येऊन चित्त मनोमय व्यापार प्रकाशवीत असतें. हीच चित्ताची स्वप्नरूप अवस्था होय. जागृति

ज्याप्रमाणें क्षिप्त ह्या भूमिकेंत पडते, त्याप्रमाणें ही अवस्थाहि क्षिप्त ह्या भूमिकेंत पडते; कारण जागृति अवस्थेंत चित्त जसें विषयाकार बनतें तसेंच तें स्वप्न ह्या अवस्थेंतहि विषयाकार होतेंच. भेद इतकाच कीं जागृतींत वाह्य स्थूल विषय असतात तर स्वप्नांत आंतर सूक्ष्म विषय असतात.

सत्त्वगुणांत वर सांगितल्याप्रमाणें थोडें दौर्वल्य आल्यानें जशी स्वप्न ही अवस्था निर्माण होते त्याप्रमाणें सत्त्वाचा उद्रेक झाल्यास चित्त विक्षिप्त ह्या भूमिकेवर आरूढ होतें. ह्या भूमिकेवर सत्त्वोद्रेकामुळें क्वचित् प्रसंगीं चित्तांत ध्यानादिक संभवतात. अशा रीतीनें सत्त्वगुणाच्या सामान्य अवस्थेंत जागृति, दुर्वल अवस्थेंत स्वप्न आणि उद्रिक्त अवस्थेंत प्रक्षिप्तता अशा चित्ताच्या अवस्था सत्त्वगुणाच्या तारतम्यानें होत असतात. पण कधीं कधीं सत्त्वगुण तमोगुणानें आवृत होतो. अशा वेळीं तमोगुणाचें पटल ज्या मानानें कमी अधिक घन अथवा विरल असतें त्या मानानें चित्ताची प्रकाशशीलता कमी अधिक होते; आणि आलस्य, स्त्यान, तंद्रा, मूर्च्छा आणि निद्रा ह्या अवस्था निर्माण होतात. ह्यांतील आलस्य ह्या अवस्थेंत चित्ताला जरी थोडा जडपणा आलेला असला तरी तो शरीरांत धातु-वैषम्यादि कारणांनीं आलेल्या जडपणाचा परिणाम असल्यानें त्याचे मनोमय व्यापार चालूच असतात. ह्या अवस्थेस मनोराज्य असें सामान्यतः म्हणतां येईल. चित्त तमोगुणानें ह्यापेक्षां थोडें अधिक व्याप्त झालें म्हणजे चित्तालाच एक प्रकारचें जाड्य येतें आणि तें अगदीं शून्यसें होतें. ह्या अवस्थेला चित्ताचें स्त्यान म्हणतात. आलस्य आणि स्त्यान ह्या अवस्थांत चित्ताचा वाह्य स्थूल विषयांशीं इंद्रियद्वारा थोडाबहुत संबंध येत असतो म्हणून ह्या अवस्था जागृतींत समाविष्ट होतात.

चित्तांतील सत्त्वगुण जेव्हां फारच दुर्बल होतो आणि तमोगुणानें फारच आवृत होतो तेव्हां तंद्रा, मूर्च्छा आणि झोप ह्या अवस्था निर्माण होतात. ह्यांपैकीं तंद्रा आणि मूर्च्छा ह्या अवस्थांना विकृत झोप असें म्हणतां येईल; ह्यांतील तंद्रा ही अवस्था स्वतःच्या अथवा दुसऱ्याच्या प्रयत्नानें निर्माण होते. 'हिप्नॉटिझम्', 'मेस्मेरिझम्', इत्यादींच्या प्रयोगांत स्वतःच्या अथवा दुसऱ्याच्या प्रयत्नानें जी एक प्रकारची धुंद मनोवस्था येते ती तंद्रा आणि आंतर वा वाह्य कारणांनीं शुद्धि नाहींशी झाली असतां ती मूर्च्छावस्था होय.

ह्यांचा समावेश निद्रेंतच करावा लागतो. कारण सूत्रकारांनीं निद्रेचें जें लक्षण दिलें आहे तें ह्या दोन्ही स्थितींस लागू पडतें. भेद इतकाच कीं तंद्रा आणि मूर्च्छा ह्या विकृति होत आणि निद्रा ही स्वाभाविकपणें प्राप्त होणारी अवस्था होय. म्हणून पहिल्या दोन नैमित्तिक होत आणि तिसरी नैसर्गिक म्हणून नित्याची असून ती जीवमात्रास सामान्य अशी आहे. तंद्रेमध्यें आणखी थोडा विशेष आहे. अनेक जन्मांत चित्तावर जे संस्कार घडलेले असतात त्यांतील जे संस्कार, प्रस्तुतचा जन्म, ह्या जन्मांतील आयुष्य आणि भोग ह्यांशीं सदृश असतात तेवढे जागृत झालेले असतात आणि त्यांपासून प्रस्तुत जन्मांतील स्मरण, कर्माचरण आणि भोग हीं घडत असतात. पण जे संस्कार प्रस्तुत जन्माशीं विसदृश असतात ते प्रसुप्तावस्थेंत असतात. ह्यांपैकीं कांहीं संस्कार उद्दीपित करून त्यांच्या द्वारा कांहीं कार्यें तंद्रा ह्या अवस्थेंत घडवून आणणें शक्य असतें. तथापि तंद्रेंतून सावध झालेला मनुष्य तंद्राकालांत मला कशाचेंहि भान नव्हतें असेंच आपल्या तत्कालीन अनुभवाचें स्मरण सांगत असतो. ह्या दृष्टीनें कांहीं प्रसुप्त संस्कार उद्दीपित होऊन जरी त्यांच्या द्वारा कांहीं कार्य घडत असलें तरी तंद्रेंत असलेल्या मनुष्याला त्याचें भान नसतें. ह्यामुळें त्याच्या दृष्टीनें तंद्रा ही विकृत झोपच असें म्हणण्यास कांहीं प्रत्यवाय नाहीं. एका कुशीवर निजून अंग अवघडल्यानें मनुष्य जसा दुसऱ्या कुशीवर आपोआप आणि नकळत वळतो, आणि ही क्रिया करूनहि त्याच्या निद्रेस जसा व्यत्यय येत नाहीं त्याप्रमाणेंच तंद्रेंत घडलेल्या आणि घडविलेल्या व्यापारांशीं त्याच्या जागृत संस्कारांचा संबंध नसल्यामुळें ते व्यापार घडले तरीसुद्धां त्याच्या तंद्रारूप विकृत झोपेला बाध येत नाहीं. एवंच निद्रा ही स्वाभाविक झोप तर तंद्रा आणि मूर्च्छा ही विकृत झोप हें वरील विवेचनावरून स्पष्ट झालें.

आतां झोप ही स्वाभाविक अवस्था आणि तंद्रा व मूर्च्छा ह्या विकृत अवस्था असल्यामुळें झोपेंतून उठलेला मनुष्य "सुखमहमस्वाप्सम्" 'मी सुखानें झोपलों होतों' असा जो सुखानुभव सांगतो तसा अनुभव तंद्रेंतून अथवा मूर्च्छेंतून सावध झालेला मनुष्य सांगत नाहीं. ह्याचें कारण असें कीं, त्या अवस्थांत त्याला तसा सुखानुभव घडलेलाच नसतो. तो घडलेला असता तर निद्रेंतील सुखानुभवाप्रमाणें त्यानें तो प्रकट केलाच असता. झोपेंतसुद्धां हा सुखानुभव नेहमींच असतो अथवा जेव्हां

असतो तेव्हां तो सारखाच उत्कट असतो असेंहि नाहीं. निकोप प्रकृति आणि उत्कृष्ट आरोग्य असलेला मनुष्य झोपेंतून उठल्यावर 'मला फार चांगली झोप लागली, माझें चित्त प्रसन्न झालें आहे, माझ्या शरीराला उत्तम हलकेपणा, ताजेतवानेपणा वाटत आहे' इत्यादि शब्दांनीं झोपेपासून प्राप्त झालेल्या सुखाचा आणि त्याच्या परिणामाचा अनुभव सांगत असतो. पण प्रकृति आणि आरोग्य ह्यांत कांहीं बिघाड झालेला असल्यास झोपेंतून उठल्यावर तो मनुष्य 'मी निजलों होतों खरा पण मला कांहीं स्वस्थ अशी झोप लागली नाहीं; माझें मन अस्वस्थ आणि जड झाल्यासारखें वाटतें आहे, शरीर तर अगदींच अवघडल्यासारखें झालें आहे' इत्यादि शब्दांनीं आपला निद्राकालीन अनुभव व्यक्त करीत असतो. तंद्रा आणि मूर्च्छा ह्या तर विकृतावस्थाच असल्यामुळें तेथें सुखाचा लेशहि नसतो. ह्या अवस्थांत 'मला कांहीं कळत नव्हतें' इतकाच काय तो अनुभव तो व्यक्त करीत असतो. आतां ही विकृत किंवा स्वाभाविक निद्रा एक प्रकारची वृत्तिच कशी आहे ह्याचा विचार करूं.

निद्राकालांत सत्त्व आणि रज ह्या गुणांचा अभिभव झालेला असतो आणि तमोगुण वाढलेला असतो.

"रजो रक्तं चलं तेषु सत्त्वं शुक्लं प्रकाशकम् ।
तमः कृष्णं चावरकं सृष्टिस्थित्यंतहेतवः ॥"

हीं त्रिगुणांचीं थोडक्यांत लक्षणें होत. निद्रावस्थेंत सत्त्व आणि रज ह्यांचा अभिभव झालेला असल्यामुळें रजाची चंचलता आणि सत्त्वाची प्रकाशशीलता ह्यांचा लोप होऊन तमोगुणाची आवरकता वाढलेली असते, आणि ह्यामुळें रजापासून निर्माण झालेल्या कर्मेंद्रियांची क्रियाशीलता आणि सत्त्वापासून निर्माण झालेल्या ज्ञानेंद्रियांची प्रकाशशीलता ह्या दोहोंत शिथिलता निर्माण झालेली असते. अशा वेळीं पांचभौतिक शरीरांत केवळ स्थितिशीलता मात्र राहिलेली असते. चित्त सुद्धां पंचतन्मात्रांच्या सत्त्वांशापासूनच निर्माण झालेलें असल्यामुळें त्याचीहि प्रकाशशीलता झोपेंतील तमोगुणाच्या वृद्धीमुळें मंदावते आणि आवरक तमोगुणाच्या स्थितिशीलतेनें त्यासहि सुंदपणा प्राप्त झालेला असतो. ह्या सुंदपणामुळें इंद्रियद्वारा बाह्य पदार्थांपर्यंत जाण्याइतकी रजोगुणप्रयुक्त चंचलता चित्तांत उरत नाहीं. ज्ञानेंद्रियें सुद्धां आपल्या द्वारानें चित्ताला बाह्य विषयांकडे जाऊं देतील अशा अवस्थेंत

नसतात. अशा स्थितींत कोणत्याच बाह्य-स्थूल विषयांचें किंवा आंतर-सूक्ष्म विषयांचें स्फुरण चित्तांत होऊं शकत नाहीं. स्फुरण होणें तर चित्ताचा धर्म आहे. अशा स्थितींत चित्तांत स्थूल वा सूक्ष्म अशा कोणत्याच विषयाचें स्फुरण होत नसल्यामुळें सर्व वस्तूंच्या अभावाच्या अनुभवाचेंच केवळ स्फुरण त्यांत होत असतें. ह्या अनुभवालाच प्रकृत सूत्रांत सर्व वस्तूंच्या अभावाचा प्रत्यय असें म्हटलें आहे. अशा प्रकारें सर्व वस्तूंच्या अभावाचा प्रत्यय हेंच एक आलंबन चित्ताला निद्राकालीं लाभलेलें असतें; म्हणजे इतर कोणत्याहि वस्तूचें भान ह्यावेळीं होत नाहीं एवढेंच एक भान मात्र चित्तांत उरलेलें असतें. हीच ह्या सूत्रांत सांगितलेली अभावप्रत्ययालंबना वृत्ति होय. निद्राकालीं अशा प्रकारची अभावप्रत्ययालंबना वृत्ति असते. ह्याविषयीं प्रमाण कोणतें असा प्रश्न येथें उत्पन्न होण्यासारखा आहे. उन्हाळ्यांतील भर दुपारच्या रखरखीत वेळीं गंगेंत बुडी दिली असतां थंडगार कसें वाटत होतें, ह्याचें वर्णन मनुष्य वर आल्यावर ज्याप्रमाणें करतो त्याप्रमाणें झोपेंतून जागें झाल्यावर 'मी अगदीं सुखानें झोंपलों होतों, मला कशाचेंहि भान होत नव्हतें' अशा प्रकारचा परामर्श झोपेंतून उठलेला मनुष्य सांगत असतो. 'कशाचेंहि भान होत नव्हतें' हा अनुभव झोपेंतून उठल्यानंतरच्या कालांतील नसून जागृतीपूर्वीं झोपण्यांत जो काल गेला त्या कालांतील असतो. कोणीहि मनुष्य पूर्वींच्या कालीं घडलेली स्वानुभवाची गोष्ट जेव्हां सांगतो तेव्हां ती तो स्मरणानें सांगत असतो. कोणतीहि गोष्ट स्मरणानें सांगण्याला त्या गोष्टीचा पूर्वानुभव अवश्यमेव घडावा लागतो. 'मला कशाचें सुद्धां भान होत नव्हतें' हें निद्राकालीं अनुभवलेल्या स्थितीचें स्मरण आहे. अर्थात् कशाचें सुद्धां भान न होणें हा अनुभव स्मरणानें सांगण्याला तो अनुभव चित्ताला पूर्वकालीं घडलाच असला पाहिजे. जर तो अनुभव निद्राकालीं प्रतीतीला आलेला नसता तर न अनुभवलेल्या गोष्टीचें स्मरण होणें शक्य नव्हतें. ज्याअर्थीं हें स्मरण आहे त्याअर्थीं त्या विषयींचा पूर्वानुभव आहे, आणि जर पूर्वानुभव आहे तर तो घेणारी चित्तवृत्ति असलीच पाहिजे. तेव्हां ह्या एकंदर विवेचनावरून निद्राकालीं 'कोणत्याहि वस्तूचें भान होत नाहीं' अशा प्रकारचा जो वस्तूच्या अभावाचा प्रत्यय तोच जिला आलंबन आहे अशी चित्तवृत्ति असते हें सिद्ध झालें. चित्ताच्या अशा प्रकारच्या वृत्त्यात्मक स्थितीलाच निद्रावृत्ति असें योगशास्त्रांत म्हटलें आहे. तंद्रा

आणि मूर्च्छा विकृतिजन्य मूढवृत्ति असल्यामुळें त्या कालीं 'मी सुखी होतों' हा सुखास्वाद नसतो, पण 'मला कशाचेंहि भान नव्हतें' अशा प्रकारची अभावप्रत्ययालंबना वृत्ति असतेच. म्हणून ह्या सूत्रांतलें निद्रेचें लक्षण ह्या अवस्थांनाहि लागू पडत असल्यानें त्यांसहि निद्रा समजणें अवश्य आहे. नित्याची झोप ही स्वाभाविक निद्रा म्हटली तर तंद्रा आणि मूर्च्छा ह्यांस वैकृतिक निद्रा म्हणावें, म्हणजे वृत्ति पांचच आहेत ह्या सूत्रांतील विधानाला बाध न येतां तंद्रा आणि मूर्च्छा ह्यांची नीट उपपत्ति लागते.

येथें एक आशंका उत्पन्न होते तिचें निराकरण करणें अवश्य आहे. निद्रा ही जरी एक वृत्ति असली तरी ती पुष्कळ काळ टिकते. एकच वृत्ति पुष्कळ काळ टिकणें हीच एकाग्रता होय, आणि ह्या एकाग्रतेंत संप्रज्ञात समाधीचे निरनिराळे प्रकार येतात. निद्रा ही सतत कांहीं वेळ टिकणारी वृत्ति असल्यामुळें तिचा समावेश सहजच एकाग्रता ह्या चित्तभूमींत व्हावयास पाहिजे. तसा केल्यास झोप हाहि संप्रज्ञात समाधीचा एक प्रकार असें समजावें कीं काय अशी ती शंका आहे. ह्या शंकेचें उत्तर असें कीं निद्रावृत्ति सतत कांहीं काळ टिकते एवढ्यावरून जरी ती एकाग्रतेसारखी भासली तरी ती योगशास्त्राला अपेक्षित असलेली एकाग्रता नव्हे. दुर्बल माणसाची सहिष्णुता ही जशी क्षमा नव्हे किंवा पौरुषहीन माणसाची भोगपराङ्मुखता हें जसें ब्रह्मचर्य नव्हे तशीच निद्रावृत्ति एकाग्रता नव्हे. सहिष्णुतेला प्रतिकाराच्या सामर्थ्याची जोड असेल तरच ती क्षमा, आणि भोगपराङ्मुखतेला प्रयत्नपूर्वक केलेल्या संयमाची जोड असेल तरच तें ब्रह्मचर्य होईल. त्याप्रमाणेंच ज्या वृत्ति-सातत्याला अभ्यास-वैराग्यपूर्वक अनुष्ठिलेल्या यमनियमादिक योगांगांची जोड असेल तेंच वृत्ति-सातत्य योगशास्त्राला अपेक्षित असलेल्या एकाग्रतेंत मोडतें. झोप अशा प्रकारची नसते म्हणून तिचा समावेश अष्टांग योगांतील एकाग्रतेंत होत नाहीं हें उघडच आहे.

झोपेंतील आणि योगशास्त्रांतील एकाग्रतेंत आणखी एक दोन महत्त्वाचे भेद आहेत ते असे कीं ध्यानावस्थेंत प्रथम प्रथम तरी ध्येय-ध्याता-ध्यान ही त्रिपुटी असते, तर झोपेंत ती केव्हांच नसते. ध्यानाच्या परिपक्व अवस्थेंत चित्ताची ध्येयाकार अखंड एकतानता होत असल्यानें वरील त्रिपुटीचें

जरी स्फुरण नसलें तरी एकतानता जितकी अधिक तितका आत्मानंदाचा आविर्भाव चित्तांत अधिकाधिक होत असतो. झोपेंत अशा प्रकारच्या वाढत्या आनंदाचा आविर्भाव नसतो. कारण झोपेंत चित्त तमोगुणानें ग्रस्त झालेलें असतें. झोपेंतील आनंदानुभवाचा परामर्ष झोपेनंतर जो स्फुरत असतो तो शुद्ध आत्मानंदाचा परामर्ष नसून आरोग्यादिकांमुळें चित्तास जी स्वाभाविक सत्त्वसंपन्नता आलेली असते तिच्यामुळें तो आनंद असतो. "सुषुप्तींत निर्विषय आत्मानंदानुभव येतो" असें जेव्हां म्हणतात तेव्हां तें म्हणणें शाखाचंद्रन्यायानें केवळ दृष्टान्तादाखल असतें. कारण झोपेंत निर्विषय आत्मानंदानुभव घडेल तर जीवमात्राला झोप नित्य प्राप्त असल्यानें अगदीं अनायासानें सर्व जीवांस कैवल्यप्राप्ति होऊं शकेल. अर्थात् झोपेंतील सुखानुभव हा निर्विषय आत्मानंद नव्हे हें उघड आहे.

पुढील सूत्रांत स्मृति ह्या पांचव्या वृत्तीचें लक्षण सांगितलें आहे.

अनुभूतविषयासंप्रमोषः स्मृतिः ॥ ११ ॥

सूत्रार्थ — पूर्वीं अनुभविलेल्या विषयांचा असंप्रमोष म्हणजे त्या अनुभवामुळें चित्तांत उत्पन्न होणारें त्या विषयाचें यथावत् अनुसंधान ही स्मृति होय.

विवरण — कोणत्याहि विषयाचा जेव्हां अनुभव घडतो तेव्हां त्या अनुभवाचा संस्कार चित्तांत राहतो. असे अनेक संस्कार चित्तांत प्रसुप्तावस्थेंत राहिलेले असतात. हे संस्कार ज्या विशिष्ट परिस्थितींत घडलेले असतात तत्सदृश परिस्थिति प्राप्त झाली म्हणजे तिच्यामुळें ते संस्कार जागे होतात. अशा प्रकारें चित्तांत पूर्वानुभवाच्या संस्कारांची जागृति झाली म्हणजे तिला स्मृतिवृत्ति म्हणावयाचें. पूर्वकालीं प्रमाण-विपर्यय-विकल्प-निद्रा-स्मृति ह्यांचा जो अनुभव आलेला असतो त्यापासूनच हे संस्कार उत्पन्न होत असतात. वर सांगितलेली बाह्य सदृश परिस्थिति जशी ह्या उद्बोधनाला कारण होऊं शकते त्याप्रमाणेंच प्रसुप्तावस्थेंत असलेला एकादा विशिष्ट संस्कार जागृत व्हावा ह्या इच्छेनें जेव्हां चित्तांत अनुसंधान घडतें तेव्हां सुद्धां तो संस्कार जागृत होऊन स्मृतिवृत्तिरूपानें चित्तांत आरूढ होतो. गुऱ्हाळांत उसाचा रस काढण्याचें काम चालू असतां चरकाचा आवाज होत असतो. ज्यानें हा आवाज पूर्वीं कधीं ऐकला नसेल त्याला

तो कशाचा तरी आहे इतकेंच वाटेल. पण त्याच्या समागमें असलेल्या दुसऱ्यानें जर हा आवाज पूर्वी ऐकलेला असेल आणि तो कोठून आणि कशामुळें होतो इत्यादि गोष्टींचा जर त्यास पूर्वानुभव असेल तर ह्यावेळीं तो आवाज ऐकून त्या आवाजाशीं ज्यांचें पूर्वी साहचर्य होतें अशा – गुऱ्हाळ, ऊस, चरक, बैल, उसाचा रस, इत्यादि सर्व गोष्टींचें स्मरण त्यास होईल. ह्या सर्व गोष्टींच्या अनुभवाचें वृत्तिरूप अनुसंधान होण्यास तो आवाज उद्बोधक झाला आणि ह्या उद्बोधक निमित्तानें त्या मनुष्याच्या चित्तांत ह्या सर्व गोष्टींचे प्रसुप्त असलेले संस्कार जागृत होऊन ते स्मृतिवृत्तिरूपानें परिणत होतात.

अनेक जन्मांतील अनेक अनुभवांचे संस्कार प्रसुप्तावस्थेंत असतात. प्रस्तुतचा जन्म ही उद्बोधक बाह्य सामग्री मिळाल्यामुळें ह्या जन्माला अनुकूल असतील तेवढेच पूर्वानुभवाचे संस्कार जागृत होऊन ह्या जन्मांतले व्यापार घडतात. बाह्य उद्बोधक निमित्तानें पूर्वानुभूत गोष्टींचे संस्कार स्मृति-वृत्तिरूपानें जागृत कसे होतात ह्याचें स्पष्टीकरण वरीलप्रमाणें झालें. आतां विशिष्ट संस्कार स्मृतिवृत्तिरूपानें जागृत होण्याला त्याविषयीं इच्छापूर्वक केलेलें अनुसंधान कसें कारण होतें तें पाहूं. आपण पूर्वायुष्यांत अनेक प्रकारचें पठण केलेलें असतें. पाठ केलेले हे श्लोक इत्यादि अनभ्यासामुळें विसरलेले असतात. पण चित्तावरील त्यांच्या संस्कारांचा सर्वथा नाश झालेला नसतो, तर ते चित्तांत प्रसुप्तावस्थेंत असतात. कांहीं कारणानें आपण ह्यांतील एखादा श्लोक आठवण्याचा प्रयत्न करूं लागतों. अशा प्रकारच्या बऱ्याच प्रयत्नानंतर तो श्लोक आपल्याला तुटक तुटक आठवूं लागतो. पुढें तो श्लोक पूर्णपणें आठवावा अशा विषयींचा आपला प्रयत्न चालूच असतो. तो श्लोक आठवावा म्हणून प्रयत्न करण्याचा जणूं नादच आपल्यास लागतो. कांहीं काळ असा गेल्यावर तो श्लोक आपल्यास संपूर्णपणें स्फुरतो. मग आपण तो श्लोक पूर्णपणानें आठवला असें म्हणतों. अशा प्रकारें बाह्य अथवा आंतर उद्बोधक कारणांनीं वा प्रयत्नांनीं ज्या आठवणी होतात त्या सर्व स्मृतिरूप वृत्ति होत. ह्या वृत्तिरूप जंजाळाचा द्रष्टा आत्मा असल्यामुळें तो त्यापासून अगदीं वेगळा असतो. पण तो वेगळा असल्याचा विवेक न होणें हीच अविद्या होय. ह्या अविद्यारूप क्लेशानें युक्त असलेल्या वृत्ति क्लिष्ट वृत्ति होत. ह्या क्लिष्ट वृत्तींचा निरोध करावयाचा असल्याकारणानें

हे पांच वृत्तिरूप परिणाम येथपर्यंत साक्षात् सांगितले. त्याचप्रमाणें पांच प्रकारच्या वृत्तिरूपानें जें परिणाम पावतें तें चित्त असें चित्ताचें लक्षणहि ह्या सूत्रांनीं पर्यायानें सांगितलें.

ह्या सर्व वृत्तींचा निरोध कोणत्या उपायांनीं करावयाचा तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे.

अभ्यासवैराग्याभ्यां तन्निरोधः ॥ १२ ॥

सूत्रार्थ — अभ्यास आणि वैराग्य ह्या दोन उपायांनीं त्या वृत्तींचा निरोध होतो.

विवरण — वरील पांच वृत्तींपैकीं कोणत्या ना कोणत्या वृत्तींच्या रूपानें चित्त सतत परिणाम पावत असतें. प्रमाण, विपर्यय, विकल्प आणि स्मृति ह्यांपैकीं कोणत्यातरी वृत्तीच्या रूपानें चित्त सतत परिणाम पावत असल्यामुळें तें श्रांत होतें आणि मग विश्रांतीकरतां निद्रावृत्तिरूपानें परिणाम पावतें. वृत्तिरूप परिणाम चालू असतांना एका विषयावरून दुसऱ्या विषयावर जेव्हां चित्त जातें तेव्हां पहिल्या वृत्तीचा उपशम होतो, आणि पुढल्या क्षणीं दुसऱ्या वृत्तीचा उदय होतो. म्हणजे पूर्वक्षणाला पूर्ववृत्तीचा उपशम आणि उत्तरक्षणाला नव्या वृत्तीचा उदय असा प्रकार चालू असतो. ह्या व्यापारांचें सूक्ष्म निरीक्षण केलें तर वृत्तींच्या निरोधाच्या स्वरूपाची कल्पना येऊं शकते. चित्त सामान्यतः एकाच वेळीं दोन वृत्तिरूपानें परिणत होऊं शकत नाहीं. एका वृत्तीचा उपशम झाल्याविना दुसऱ्या वृत्तीचा उदय होणारच नाहीं. आणि दुसरी वृत्ति जर उत्पन्न झाली असेल तर पहिल्या वृत्तीचा उपशम झालेला असलाच पाहिजे. म्हणजे असल्या सतत चाललेल्या वृत्तिव्यापारांत पूर्ववृत्तीचा उपशम होणें ही गोष्ट अवश्यमेव घडणारी आहे हें स्पष्ट झालें. ह्यावरून वृत्तीचा उपशम होणें ही गोष्ट प्रत्येक मनुष्याच्या परिचयाची आहे हें सिद्धच झालें.

निरोधांत वृत्तींच्या उपशमालाच प्राधान्य आहे आणि उपशमाचा अभ्यास तर वरीलप्रमाणें सर्वांच्याच परिचयाचा आहे. तथापि सतत कांहीं काल टिकणारी निद्रावृत्ति ही जशी एकाग्रतारूप योगभूमिकेंत अंतर्भूत होऊं शकत नाहीं, त्याप्रमाणें पुढील वृत्तीच्या उदयापूर्वीं होणाऱ्या पूर्ववृत्तीच्या उपशमाला निरोध ह्या योगभूमिकेंत स्थान नाहीं. कारण

एकतर हा उपशम वृत्तिव्यापार चालू असतां मनुष्यप्रयत्नावांचून सहजपणें घडलेला असतो, आणि दुसरें महत्त्वाचें कारण असें कीं वृत्तींचा निरोध सिद्ध होण्याला पूर्ववृत्तींचा उपशम हें जसें एक आवश्यक अंग आहे तसेंच पुढील वृत्तीचा उदय न होणें ह्या दुसऱ्या अंगाचीहि त्याला आवश्यकता असते. म्हणजे पूर्ववृत्तीचा उपशम आणि पुढील वृत्तीचा अनुदय ह्या दोन गोष्टी मिळून निरोध सिद्ध होतो. तेव्हां चित्त एका वृत्तींतून दुसऱ्या वृत्तींत जातांना पूर्ववृत्तीचा जो उपशम होतो तो उत्तरवृत्तीच्या अनुदयाची जोड त्याला न मिळाल्याकारणानें तो निरोध होऊं शकत नाहीं हें स्पष्ट झालें. तथापि हा नित्यप्राप्त वृत्त्युपशम सूक्ष्म बुद्धीनें लक्षांत आणला तर पुढें करावयाच्या निरोधाला तो फार उपकारक होतो. हें कसें घडतें तें पाहूं. वृत्तीचा उपशम म्हणजे ती वृत्ति पुढील क्षणीं नसणें. म्हणजे त्या वृत्तीचा अभाव असणें होय. दुसरी वृत्ति उत्पन्न होण्याच्या आधीं पूर्ववृत्तीचा उपशम म्हणजे अभाव व्हावा लागतो. तसेंच पुढील वृत्तीचा अनुदय म्हणजेहि त्या वृत्तीचा अभावच होय. दोन अभावांत भेद इतकाच कीं उपशमरूप अभाव हा पूर्ववृत्तीच्या नाशानंतर म्हणजे प्रध्वंसानंतर असतो म्हणून तो प्रध्वंसाभाव आणि अनुदयरूप अभाव हा उत्तरवृत्तीच्या प्राक् म्हणजे ती उत्पन्न होण्याच्या पूर्वीच्या क्षणांत असतो म्हणून तो प्रागभाव. ह्यावरून लक्षांत येईल कीं पूर्ववृत्तीच्या उपशमानंतर तिच्या उपशमरूप प्रध्वंसाभावाचा आणि उत्तरवृत्तीच्या उदयापूर्वी तिच्या अनुदयरूप प्रागभावाचा आपल्यास नित्याच्या वृत्तिव्यापारांत अनुभव आहेच. हा अनुभव सूक्ष्मपणानें ध्यानीं आणून पूर्ववृत्तीचा उपशम आणि पुढील वृत्तीचा उदय ह्यांत जर क्षणमात्र अंतर राहील तर त्या क्षणांत पुढील वृत्तीचा अनुदय असल्यानें त्या क्षणापुरता निरोध सिद्ध झाला असें होईल. ह्या दोहोंत क्षणाक्षणानें अंतर वाढविण्याची संवय करणें हाच अभ्यास होय. अशा प्रकारचा अभ्यास हा चित्तवृत्तिनिरोधाचा एक उपाय होय.

आतां ह्या निरोधाचा दुसरा उपाय वैराग्य, ह्याचा विचार करूं. श्रोत्र-त्वक् -चक्षु-जिव्हा-घ्राण ह्या इंद्रियांच्या द्वारा शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गंध ह्या पांच विषयांचें ग्रहण चित्त करीत असतें. अशा प्रकारें विषयसेवन करीत असतां ते ते बाह्य विषयस्पर्श अनुकूल असतील तर चित्तांत सुखसंवेदना उत्पन्न होते, आणि तिच्या मागून 'हे प्रिय विषय आपल्याला नेहमीं

उपभोग घ्यायला मिळावेत' अशी सूक्ष्म वासना निर्माण होते. तें विषयस्पर्श जर प्रतिकूल असतील तर त्यामुळें चित्तांत दुःखसंवेदना उत्पन्न होऊन 'हे अप्रिय विषय आपणास कधींहि भोगायला न लागोत' अशी वासना उत्पन्न होते. ह्या अनुकूल आणि प्रतिकूल वासनांनाच राग आणि द्वेष ह्या संज्ञा आहेत. ह्यांतील द्वेषाची भावना जेव्हां उदित होते तेव्हां ती अप्रत्यक्षपणें अनुकूल विषयाची आसक्ति म्हणजे राग हा क्लेश वाढविण्यालाच कारणीभूत होते. कारण प्रतिकूल संवेदनांचे दुःख जेव्हां होतें तेव्हां तें अनुकूल संवेदनांपासून होणाऱ्या सुखांविषयीं आसक्ति असते म्हणूनच होत असतें. प्रतिकूल संवेदनेविषयीं द्वेष जितका अधिक तितका अनुकूल संवेदनेविषयीं राग म्हणजेच आसक्ति अधिक असते. म्हणजे अनुकूल संवेदना साक्षात् आणि प्रतिकूल संवेदना परंपरेनें विषयावरील आसक्ति वाढविण्यास कारणीभूत होते. ही विषयासक्ति वर सांगितलेल्या अभ्यासाला विरोध करणारी आहे. कारण ती चित्ताला बाह्य विषयांकडे नेहमीं ओढीत असते. बाह्य विषयांकडील ओढ जितकी जास्त प्रबल असते तितक्या प्रमाणांत चित्त स्थिर करण्याचा प्रयत्न कठीण होतो. चित्ताचा स्वभाव असा आहे कीं तें 'देखलिया ठाया सवके' म्हणजे त्याला एकदा का एखाद्या विषयाची चटक लागली, म्हणजे तें तिकडे प्रयत्नावांचूनच धाव घेत असतें. चित्त स्वभावतः बहिर्मुख म्हणजे इंद्रियद्वारा बाह्य विषयाकडे धाव घेणारें असतें. त्यांतच जन्मजन्मांतरीं घडलेल्या विषयसेवनामुळें चित्तामध्यें विषयाकडे धावण्याची ओढ फार वाढलेली असते. हीच विषयासक्ति होय. उलट पक्षीं चित्ताचा निरोध करण्याचा अभ्यास नसल्यानें वृत्तींचा उपशम झाला असतां निर्वृत्तिक आनंद कशा प्रकारचा असतो ह्याचा अनुभव केव्हांच आलेला नसतो. मग जो अनुभवच नाहीं त्याविषयींची ओढ कोठून असणार? अशा प्रकारें चित्तवृत्तींच्या अभावीं साधणाऱ्या निरोधापासून होणाऱ्या निर्वृत्तिक आनंदाचा अनुभव नाहीं म्हणून चित्ताची ओढ निरोधाकडे स्वभावतः नाहीं, आणि बाह्य विषयाकडे धावण्याची मात्र निरंतरची खोड, अशा दुहेरी प्रतिकूल परिस्थितींतून सुटण्यासाठीं निरोधाची गोडी लागावी आणि वाढावी म्हणून निरोधाचा क्षणक्षणानें वाढता अभ्यास आणि बाहेर ओढणाऱ्या विषयांकडे चित्त धावूं नये म्हणून बाह्य विषयांविषयीं अनासक्ति म्हणजे वैराग्य असे हे परस्परांस पोषक असलेले दोन उपाय चित्तवृत्तींच्या निरोधासाठीं ह्या सूत्रांत सांगितले

आहेत. खेळाडू मुलाला अभ्यासाची संवय लागावी म्हणून अभ्यासाला दामटून बसवावें लागतें आणि इतका वेळ अभ्यास केलास तर इतका खाऊ मिळेल अशी लालूचहि दाखवावी लागते. त्याचप्रमाणें सवंगडी त्या वेळीं त्याला बाहेर खेळायला बोलावूं शकणार नाहींत अशीहि व्यवस्था करावी लागते. चित्त खेळाडू मुलासारखेंच असल्यामुळें त्याला आवरण्या-साठीं अशीच व्यवस्था करावी लागते. विषयांविषयीं वैराग्य उत्पन्न झालें तर चित्ताची विषयांकडील ओढ कमी होते. आणि तें दामटून अभ्यासांत रंगाविलें म्हणजे क्षणाक्षणानें वाढत्या निरोधामुळें त्याला अनुभवास येणाऱ्या निर्वृत्तिक आनंदाची चटक वाटूं लागते. ह्यासाठीं चित्तवृत्तींचा निरोध साधण्याकरतां जे महत्त्वाचे दोन उपाय, अभ्यास आणि वैराग्य, ते प्रकृत सूत्रांत सांगितले आहेत.

ह्यांपैकीं अभ्यासाचें लक्षण पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे तें असें—

तत्र स्थितौ यत्नोऽभ्यासः ॥ १३ ॥

सूत्रार्थ—तत्र म्हणजे मागील सूत्रांत सांगितलेल्या निरोधांत चित्ताची जी स्थिति म्हणजे स्थिरता ती साधण्यासाठीं केला जाणारा जो यत्न तो अभ्यास होय.

विवरण — पूर्ववृत्तीचा उपशम आणि उत्तरवृत्तीचा अनुदय हें निरोधाचें स्वरूप होय हें मागील सूत्राच्या विवरणांत स्पष्ट झालेंच आहे. क्षिप्त, मूढ आणि विक्षिप्त ह्या तीन अवस्थांत चित्त प्रतिक्षणाला वृत्तिरूपानें परिणाम पावत असतें. पूर्वक्षणीं जी वृत्ति असते ती शांत झाल्यावर पुनः पुढच्या क्षणीं तीच वृत्ति उदित झाली म्हणजे त्या अवस्थेला चित्ताची एकाग्रता असें म्हणतात. एकाग्रतेमुळें चित्तांतील चंचलता कमी होत जाते. ती जसजशी कमी होत जाते तसतसा चित्तांतील रजोगुण दुर्बल होत जाऊन सत्त्वगुण वाढीस लागतो. म्हणून एकाग्रतेचा अभ्यास आवश्यक आहे. एकाग्रतेमुळें चित्त सत्त्वगुणानें अधिकाधिक संपन्न होऊन तें निरोधाच्या अभ्यासाला पात्र होतें. एकाग्रतेच्या अभ्यासांत चित्ताला आधारासाठीं प्रथम प्रथम स्थूल आलंबनें आणि पुढें पुढें सूक्ष्म आलंबनें योगशास्त्रानें सांगितलीं आहेत. अशा सूक्ष्म आलंबनावर चित्त स्थिर

ठेवण्याच्या अभ्यासांत अमुक एक विशिष्ट सूक्ष्म आलंबनाकार वृत्ति प्रतिक्षणाला ठेवण्याच्या मानसप्रयत्नामुळें पूर्ववृत्तीचा उपशम झाल्यावर पुढील वृत्तीचा उदय होऊं द्यावयाचा नाहीं अशा प्रकारचें सामर्थ्य चित्तांत उत्पन्न होतें. ह्या अंत:स्फूर्त सामर्थ्यामुळें पूर्ववृत्ति शांत झाल्यावर नवीन वृत्तींचा उदय क्षणमात्र थांबवितां आला तर त्या क्षणापुरता वृत्तीचा निरोध साध्य झाला असें समजावें.

क्षणमात्र घडलेल्या निरोधाचा सुद्धां चित्तावर संस्कार घडत असतो. हा संस्कारानुभव वृत्तिनिरोध साधण्याला कारणीभूत असलेल्या अंत:स्फूर्त सामर्थ्याला फार उपकारक होऊन निरोधाचा क्षणाक्षणानें वाढता अभ्यास सुकर होत जातो. जितके अधिक क्षण चित्त निर्वृत्तिक राहूं शकेल तितका निरोधकाल वाढत जातो. अशा रीतीनें चित्त निर्वृत्तिक असणें हाच चित्ताचा निरोधरूप परिणाम होय. प्रथम प्रथम हा निरोधकाल मधून मधून खंडित होत असतो. म्हणजे कांहीं काल निरोध टिकावा, पुन: वृत्तींचा उदय व्हावा असा प्रकार वारंवार घडतो. जसजसा अभ्यास वाढेल तसतसा हा खंडितपणा कमी कमी होत जातो, आणि चित्ताचा निरोधरूप परिणाम अधिकाधिक दीर्घकाल टिकूं लागतो. एखाद्या मोठ्या नदीचा प्रवाह जसा संथपणानें वाहात असतो, किंवा निर्वात प्रदेशांत ठेवलेला दिवा ज्याप्रमाणें संथपणें जळत असतो, त्याप्रमाणें चित्ताचा हा निरोधरूप परिणाम मधून मधून खंडित न होतां दीर्घकाल शांतपणानें टिकूं लागला म्हणजे ह्या अवस्थेला प्रशांतवाहिता असें योगशास्त्रांत म्हटलें आहे. ह्या सूत्रांत स्थिति ह्या शब्दानें हीच प्रशांतवाहिता सांगितलेली आहे.

ह्या स्थितीविषयीं जो यत्न, म्हणजे ही स्थिति प्राप्त करून घेतलीच पाहिजे अशा तीव्र इच्छेनें ती प्राप्त करून घेण्यासाठीं अवश्य असलेल्या साधनांचें अनुष्ठान करण्याविषयीं जो प्रयत्न, तो अभ्यास होय. ह्या प्रयत्नरूप अभ्यासाचे मुख्य आणि गौण असे दोन प्रकार संभवतात. शुचि आणि मनोनुकूल प्रदेशांत अति उंच नव्हे आणि अति सखल नव्हे अशा, आणि खालीं दर्भासन, त्यावर मृगाजिन आणि त्यावर स्वच्छ वस्त्राची घडी घातली आहे अशा आसनावर वसून, चित्त जेव्हां जेव्हां बहिर्मुख होईल तेव्हां तेव्हां तें विषयापासून परावृत्त करून एकाग्रतेसाठीं स्वीकारलेल्या आलंबनावर पुन: पुन: स्थिर करणें किंवा निरालंब स्थितींत

तें स्थिर ठेवणें, अशा प्रकारचा जो मानसप्रयत्न तो मुख्यार्थानें अभ्यास होय. हा मुख्य अभ्यास सुकर व्हावा म्हणून आहार, विहार, निद्रा, जागृति आणि इतर आवश्यक कर्मांचें अनुष्ठान इत्यादिकांत युक्तपणा राखून आणि यमनियमांचें यावच्छक्य परिपालन करून शरीराचें आरोग्य राखणें, आणि आपल्याशीं संबंध येणाऱ्या लोकांची अनुकूलता संपादन करणें इत्यादि गोष्टी साधण्याला सुद्धां प्रयत्न करावा लागतोच. हा प्रयत्न चित्तनिरोधाला परंपरेनें साहाय्य करणारा असल्यामुळें तोहि ह्या सूत्रांत सांगितलेल्या 'स्थितीकरतां यत्न' ह्या सदरांत येऊं शकतो. म्हणून तोहि अभ्यास होऊं शकेल. पण ह्या सर्व गोष्टी गौणार्थानें अभ्यासांत येतात. साक्षात् एकाग्रते-साठीं किंवा निरोधासाठीं वर वर्णिलेला जो प्रयत्न तोच मुख्यार्थानें ह्या सूत्रांतील अभ्यास होय.

चित्तांतील अनादि वासनांचा उपशम झाल्याविना असंप्रज्ञात समाधि-द्वारा कैवल्याचा साक्षात्कार होणार नाहीं आणि हा उपशम होण्याला वरील अभ्यास दृढ झाला पाहिजे म्हणून कोणत्या उपायांनीं तो दृढ होईल हें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे.

स तु दीर्घकालनैरन्तर्यसत्कारासेवितो दृढभूमिः ॥ १४ ॥

सूत्रार्थ — पण तो अभ्यास दीर्घकाल, खंड न पडतां, आणि आदरपूर्वक केला म्हणजे तो दृढ अवस्थेला प्राप्त होतो.

विवरण — मागील सूत्रांत सांगितलेला अभ्यास दृढ अवस्थेला प्राप्त झाल्याविना त्याचें फल संपूर्णपणानें मिळूं शकत नाहीं. असंप्रज्ञात समाधि साध्य होऊन कैवल्यावस्थेचा अनुभव घडणें हें वरील अभ्यासाचें अंतिम फल होय. हें फल प्राप्त होण्यासाठीं अभ्यास दृढ अवस्थेला कसा न्यावा ह्याचे तीन उपाय ह्या सूत्रांत सांगितले आहेत. पहिला उपाय असा कीं हा अभ्यास दीर्घकाल करावयास पाहिजे. त्याचप्रमाणें प्रत्यहींचा अभ्यासाचा वेळ हळुहळू वाढवीत जाऊन तो नुसता कांहीं दिवस अथवा महिने न करतां कित्येक वर्षें करावा लागेल. योगाभ्यासाकडे मनुष्याची प्रवृत्ति होणें हें पूर्वजन्मार्जित संस्कारांचें फल असतें. पूर्वजन्मीं जो योगाभ्यास झाला असेल त्याचे संस्कार ह्या जन्मींच्या अभ्यासानें जागृत होतात,

तेव्हां ह्या जन्मीं योगाभ्यासाकडे प्रवृत्ति उत्कटत्वानें झाली तर त्या मनुष्यानें पूर्वजन्मीं केलेल्या योगाभ्यासाचें तें फळ असतें. अशा मनुष्यानें सामान्यतः प्रतिदिवशीं एक प्रहर म्हणजे तीन तास इतका वेळ प्रत्यक्ष योगाभ्यासांत घालविला आणि असा क्रम दहाबारा वर्षें चालू ठेवला तर योगाभ्यास दीर्घकाल झाला असें म्हणावयास प्रत्यवाय नाहीं. अर्थात् प्रत्येक मनुष्याचे पूर्वजन्मार्जित संस्कार आणि ह्या जन्मांतील प्रयत्नाची उत्कटता ह्या दोहोंवर वरील दीर्घकाळाची मर्यादा कमी अधिक होईल हें उघडच आहे. व्यवहारांत इंग्रजी सातव्या इयत्तेसारख्या परीक्षेंत उत्तीर्ण होण्याला प्रतिदिवशीं सात-आठ तासांप्रमाणें सतत सात वर्षें जेव्हां प्रयत्न करावेत तेव्हां परीक्षेंत उत्तीर्ण होण्याचें ध्येय पदरांत पडणें संभवनीय होतें. ह्यामानानें कैवल्यप्राप्तीसाठीं प्रतिदिवशीं तीन तासांप्रमाणें दहा-बारा वर्षें अभ्यास चालू ठेवणें हें कांहीं अधिक नव्हे; असो.

आतां हा अभ्यास कांहीं दिवस करावयाचा, मग पुनः कांहीं दिवस सोडून पुनः सुरू करावयाचा अशा प्रकारची धरसोड करतां कामां नये, ही दुसरी गोष्ट लक्षांत ठेविली पाहिजे. एकदा अभ्यासाला लागलें कीं क्रमाक्रमानें त्याचा काल वाढवीत जावा आणि केव्हांहि खंड पडूं न देतां तो कित्येक वर्षें चालू ठेवावा. अशा रीतीनें योगाभ्यास अखंड चालू ठेवणें हेंच ह्या सूत्रांत सांगितलेलें नैरंतर्य होय. तिसरा उपाय असा कीं, हा योगाभ्यास सत्कारपूर्वक करावयाचा असतो. सत्कार म्हणजे आदर. योगाभ्यासाविषयीं आदर असेल तरच तो नियमितपणें केला जाईल. वास्तविक पाहतां कैवल्यप्राप्ति हें मनुष्य-जन्मांतील अत्यंत श्रेष्ठ ध्येय आहे आणि दैनिक योगाभ्यास हें तें ध्येय प्राप्त करून घेण्याचें सर्वश्रेष्ठ साधन आहे. अशा श्रेष्ठ ध्येयाच्या प्राप्त्यर्थ योगाभ्यासासारखें श्रेष्ठ साधन अत्यंत आदरानें अवलंबिलें पाहिजे. दिवसाच्या चोवीस तासांतील एकवीस तास इतर व्यवसायाला देऊन अवघे तीन तासच योगाभ्यासाकडे दिले तरी ते पुरे आहेत. पण हे तीन तास मात्र अत्यंत महत्त्वाचे समजून इतका काल योगाभ्यासांत घालवावाच. योगाभ्यासांत जाणारा हा काल अत्यंत महत्त्वाचा समजून त्यावेळीं न चुकतां प्रतिदिवशीं योगाभ्यास करणें हाच त्याचा सत्कार होय. ह्याप्रमाणें दीर्घकाल खंड पडूं न देतां आणि सत्कारपूर्वक योगाभ्यास केला तरच तो दृढ होतो.

वैराग्य हा वृत्तिनिरोधाचा दुसरा उपाय होय. त्याचें स्वरूप पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे.

दृष्टानुश्रविकविषयवितृष्णस्य वशीकारसंज्ञा वैराग्यम् १५

सूत्रार्थ — ज्यांचा प्रत्यक्ष अनुभव घडला ते दृष्ट विषय आणि शास्त्रादिकांवरून जे समजले ते आनुश्रविक विषय होत. ह्या दोनहि प्रकारच्या विषयांविषयीं जी तृष्णा म्हणजे आसक्ति ती ज्याच्या चित्तांतून नाहींशी झाली आहे अशा वितृष्ण पुरुषाचें विषयाविषयीं जें वैतृष्ण्य म्हणजे वैराग्य तें वशीकारसंज्ञक वैराग्य होय.

विवरण — विषयांत दृष्ट विषय आणि आनुश्रविक विषय असे दोन प्रकार आहेत. दृष्ट म्हणजे इंद्रियांच्या द्वारा ज्यांचा अनुभव आपल्यास प्रत्यक्ष येथें आहे असे शब्द, स्पर्श, इत्यादि भोग्य पदार्थ. आनुश्रविक म्हणजे शास्त्र, परंपरा, आप्त ह्यांसारख्या विश्वासार्ह व्यक्ति, इत्यादिकांकडून ऐकून माहीत झालेले स्वर्ग, अमृत, इत्यादिकांसारखे विषय. सामान्य माणसांच्या अंत:करणांत ह्या दोनहि प्रकारच्या विषयांसंबंधीं 'हे विषय उपभोगार्थ मला मिळावेत' अशा प्रकारची तृष्णा असते. योगाभ्यासांत प्रवृत्त झालेला मनुष्य विवेक करून अशा विषयांविषयीं वितृष्ण झालेला असतो. विवेकी पुरुषाच्या ह्या वितृष्णतेला वशीकार वैराग्य म्हणतात. चित्तवृत्तींच्या निरोधासाठीं उपाय म्हणून जें वैराग्य पाहिजे तें हें वैराग्य होय. हें वैराग्य भोग्य पदार्थांविषयीं विवेक करून प्राप्त होत असल्यामुळें विवेकाच्या तारतम्यास अनुसरून वैराग्यसुद्धां उत्तरोत्तर श्रेष्ठ प्रकारचें होत होत शेवटीं ह्या सूत्रांत सांगितलेलें विषयांविषयींचें पूर्ण वैतृष्ण्य साधकाच्या ठिकाणीं उत्पन्न होतें. विवेकाच्या तारतम्यानें वैराग्याच्या स्वरूपांत आरंभींच्या प्रयत्नापासून तों वैतृष्ण्यरूपी अंतिम सीमा गांठली जाईपर्यंत ह्या उत्तरोत्तर श्रेष्ठ अवस्था प्राप्त होत असतात. त्या चार असून त्यांतील सर्वांत श्रेष्ठ अशी अवस्था म्हणजेच वरील वशीकार संज्ञक वैराग्य होय. योगाभ्यासी पुरुषाला ह्या सर्व अवस्थांमधून जावें लागत असल्यामुळें ह्या चारहि अवस्थांचें स्वरूप त्यानें समजून घ्यावें लागतें. ह्यासाठीं त्यांचा येथें थोडा विचार करूं.

इंद्रियांचा विषयांशीं संयोग झाला असतां अनुकूल अथवा प्रतिकूल संवेदना होतात ही गोष्ट सर्वांच्या अनुभवाची आहे. ह्या संवेदना होण्यांत निसर्गाचा काय हेतु असावा ह्याविषयीं सूक्ष्म विचार केला असतां असें दिसून येईल कीं ज्या स्थूल शरीरांत जीवात्मा नांदत असतो त्याचें नीट रक्षण व्हावें, आणि त्याचा नाश होऊं नये म्हणून निसर्गानें ह्या संवेदना ठेवलेल्या आहेत. शरीर अन्नापासून झालें असून तें अन्नानेंच वाढत असतें. ह्यामुळें त्याला अन्नाची आवश्यकता आहे. अन्न खातांना एक प्रकारची अनुकूल संवेदना होत असते आणि त्या संवेदनेमुळें जीवमात्राची अन्नाकडे प्रवृत्ति होते. अन्न खाण्यानें शरीराचें रक्षण आणि पोषण होतें. शरीरास ऊन, वारा, पाऊस, थंडी, इत्यादि लागल्यास प्रतिकूल संवेदना होतात आणि ह्या संवेदनांमुळें मनुष्य त्यांपासून निवृत्त होतो आणि ह्यामुळें त्याच्या शरीरांत विकृति उत्पन्न न होतां त्याचें नीट रक्षण होतें. मनुष्येतर प्राणी निसर्गाशीं एकरूप असतात ह्यामुळें त्यांच्या ठिकाणच्या ह्या अनुकूल आणि प्रतिकूल संवेदना शरीररक्षणास उपयोगी असलेल्या विषयांकडे त्यास प्रवृत्त करण्यास आणि शरीरास अपाय करणाऱ्या गोष्टीपासून निवृत्त करण्यास कारणीभूत होतात. शरीराचें पोषण आणि नाशापासून रक्षण झालें म्हणजे त्या संवेदना कृतकार्य होतात. मनुष्य निसर्गाशीं समरस राहील तर त्याच्या ठिकाणीं सुद्धां ह्या संवेदना एवढेंच कार्य करून कृतकार्य होतील. पण मग मनुष्य आणि पशु ह्यांत फारसा भेदहि राहणार नाहीं. भूक लागली म्हणजे भुकेची पीडा ही प्रतिकूल संवेदना उत्पन्न होते. ह्या प्रतिकूल संवेदनेलाच भूक लागल्याची जाणीव असें म्हणतां येईल, अन्न ग्रहण केलें म्हणजे ही प्रतिकूल संवेदना नष्ट होते. हा पूर्वानुभव सर्वांसच असतो. भुकेची पीडा ह्या उद्बोधक निमित्तानें पूर्वकालांत अन्नग्रहण केल्यानें ही पीडा नाहींशी झाली होती ह्या, भुकेच्या पीडेशीं संलग्न असलेल्या, पूर्वानुभवाचें स्मरण जागें होतें आणि तें प्रस्तुत कालच्या क्षुधेची निवृत्ति होण्याकरतां प्राणिमात्राला अन्न खाण्याला प्रवृत्त करतें.

इंद्रियांचा विषयांशीं संयोग झाला म्हणजे अनुकूल वेदनीय सुख आणि प्रतिकूल वेदनीय दुःख व्हावें हा निसर्गनियमच आहे, ही गोष्ट वरील विवेचनावरून दिसून येईल. जीवांच्या वासनांस अनुसरून यांस प्राप्त झालेले

जे स्थूलदेह असतात त्यांचें रक्षण आणि पोषण ज्या प्रकारच्या अन्नानें होईल अशा प्रकारच्याच अन्नाशीं रसनेचा संयोग घडला म्हणजे अनुकूल वेदनीय सुख होतें, आणि ज्या प्रकारच्या अन्नानें देहाचें पोषणहि होणार नाहीं किंवा त्यास अपाय होईल अथवा त्याचा नाश होईल अशा प्रकारच्या अन्नाचा रसनेशीं संयोग घडला म्हणजे प्रतिकूल वेदनीय दुःख होतें. ह्या अनुकूल आणि प्रतिकूल संवेदनीय सुख-दुःखांमुळें योग्य अन्नाकडे प्रवृत्ति आणि अयोग्य अन्नापासून निवृत्ति व्हावी ही निसर्गाचीच योजना होय. ह्या योजनेमुळें जीवमात्रांच्या पिंडाचें पोषण आणि रक्षण होत असतें. वास्तविक पाहतां "या वै सा मूर्तिरजायतान्नं वै तत्" ह्या श्रुतीनें सांगितल्याप्रमाणें सर्व मूर्त पदार्थ अन्नरूपच आहेत, पण वासनाभेदानुसार प्राप्त होणाऱ्या भिन्न भिन्न पिंडांच्या दृष्टीनें एकाचें जें अन्न तें दुसऱ्याचें विष होऊं शकतें. अशा स्थितींत पिंडास योग्य असलेल्या अन्नाचाच रसनेशीं संयोग झाल्यानें अनुकूल अशी सुखसंवेदना होऊन तें अन्न ग्रहण केलें जातें आणि त्या पिंडाचें रक्षण अथवा पोषण होतें आणि त्या पिंडास अयोग्य असलेल्या अन्नापासून प्रतिकूल संवेदना होऊन त्या अन्नाचा अस्वीकार अथवा त्याग घडून त्या पिंडाचा ऱ्हास अथवा नाश टळतो; इतका हा प्रकार नैसर्गिक झाला. निसर्गाच्या ह्या प्रेरणेमुळेंच मांसाहारी पशु गवत खात नाहींत आणि तृणाहारी पशु मांस खात नाहींत.

मनुष्य हा निसर्गांतलाच एक प्राणी असल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं सुद्धां हा सर्व प्रकार होतोच, पण ह्यापुढें आणखी कांहीं प्रकार घडत असून मनुष्याच्या ठिकाणीं जीं कांहीं वैशिष्ट्यें आहेत त्यांतील एक वैशिष्ट्य त्यांत दिसून येतें. पोटभर अन्न खाल्लें कीं पशु अन्नभक्षणापासून निवृत्त होतात, पण मनुष्यांचें तसें होत नाहीं. अधिक अन्न खाऊन पशु आजारी पडले असें घडत नाहीं, पण अन्न अधिक खाऊन माणसें आजारी पडतात हा नित्याचा प्रकार आहे. जी अन्नाची स्थिति तीच इतर इंद्रियांच्या विषयांची आहे. ह्यावरून पशु आणि मनुष्य ह्यांत असा भेद स्पष्ट दिसतो कीं पशूंच्या ठिकाणीं इंद्रियजन्य सुखाची ओढ आहे, पण अन्नग्रहणानें व्यक्तीचें आणि प्रजननकार्यानें जातीचें रक्षण होण्यापुरती ती आहे. पण मनुष्याची विषयाकडील ओढ व्यक्ति आणि जाति ह्यांच्या रक्षणानें संपत नसून ती मनुष्याला अधिक सुखदुःखांत ओढीत असते.

किंवा असेंहि म्हणतां येईल कीं मनुष्याची इंद्रियसुखाकडील ओढ ही निसर्गतः व्यक्ति आणि जाति ह्यांच्या रक्षणार्थ असली तरी ती कधीं कधीं इतकी विलक्षण वाढलेली दिसते कीं तिच्यामुळें व्यक्तीचाच नव्हे तर समाजाचाहि ऱ्हास होतो. तेव्हां ही ओढ मनुष्यांत अधिक कां आहे ह्याचा प्रथम विचार करूं.

जीवात्मा अनेक योनींत सुखदुःखादि भोग भोगीत शेवटीं मनुष्य-योनींत जन्म घेतो. मनुष्यजन्मांत येईपर्यंतचा प्रवास निसर्ग नियमानुसारच घडत असतो. त्यांत जीवाची इच्छा अथवा सहेतुक प्रयत्न ह्यांचा संबंध नसतो. म्हणूनच ह्या भोगयोनि असें मानण्यांत येतें. मनुष्ययोनींत मात्र त्याच्या ठिकाणीं चांगलें वाईट समजण्याइतकें ज्ञान असतें, चांगलें हवें आणि वाईट नको ही इच्छा स्पष्टपणें प्रतीतीस येते, त्या इच्छेला अनुसरून प्रयत्न घडतो आणि प्रयत्नानुसार फल मिळतें. अपेक्षे-प्रमाणें फल नच मिळालें तर आपल्या प्रयत्नांत काय चुकलें ह्याचा विचार मनुष्य करतो. त्याच्या ज्ञानानुसार जी चूक झाली असें त्याला वाटतें ती तो टाळतो, किंवा सुधारतो. पुनः पूर्वीपेक्षां अधिक ज्ञानयुक्त प्रयत्न तो करतो, आणि पूर्वीपेक्षां श्रेष्ठ फल मिळवितो. सर्वांत श्रेष्ठ फल जो कैवल्यसाक्षात्कार तो प्राप्त होईपर्यंत वरील प्रकार सतत घडत असतो. ह्यावरून असें दिसतें कीं पशूपेक्षां मनुष्ययोनींत चांगलें वाईट जाणण्याची विचारशक्ति आणि कार्यकारणभावाचें ज्ञान ह्या दोन गोष्टी अधिक असून त्यांच्या साहाय्यानें आपलें उद्दिष्ट आणि तें प्राप्त करून घेण्याचीं साधनें तो समजून घेतो आणि त्या साधनांच्या साहाय्यानें इष्ट प्रयत्न करून आपलें साध्य प्राप्त करून घेतो. ह्याचाच अर्थ असा कीं मनुष्याला पशूपेक्षां ज्ञान अधिक असतें आणि त्या ज्ञानाचा इच्छेस येईल त्याप्रमाणें उपयोग करून श्रेष्ठ, श्रेष्ठतर आणि श्रेष्ठतम ध्येयें स्वप्रयत्नानें त्याला प्राप्त करून घेतां येतात. ही गोष्ट लक्षांत घेतली म्हणजे मनुष्याला पश्वादिकांपेक्षां वर्तनस्वातंत्र्य अधिक आहे असें सहजच स्पष्ट होतें. इतर योनींत कर्मस्वातंत्र्य नसल्यामुळें जर त्या भोगयोनि होत, तर मनुष्ययोनींत तें असल्यामुळें ही कर्मयोनि होय हें उघड आहे. तेव्हां मनुष्यांत पशूपेक्षां विचारशक्ति आणि कर्मस्वातंत्र्य हीं अधिक आहेत हें लक्षांत घेऊन आपण आतां मनुष्याच्या ठिकाणीं

वर उल्लेखिलेली विषयासंबंधींची ओढ पश्वादिकांपेक्षां अधिक कोणत्या कारणामुळें उत्पन्न झाली असावी ह्याचा विचार करूं.

वर सांगितलेंच आहे कीं इंद्रियांचा विषयांशीं संयोग झाला म्हणजे चित्तांत अनुकूल अथवा प्रतिकूल संवेदना उत्पन्न होतात आणि ह्या संवेदनांचेंच उत्तररूप म्हणजे सुख-दुःखात्मक वृत्ति होत. प्राणिमात्रांची प्रवृत्ति सुखार्थ आहे हा सिद्धान्त सर्वमान्यच आहे. मनुष्याच्या ठिकाणीं विचारशक्ति अधिक असल्यानें त्याला इंद्रियजन्य सुखाचा अथवा दुःखाचा भोग घडल्यावर तें सुख पुनः प्राप्त व्हावें अथवा तें दुःख पुनः केव्हांहि भोगण्यास लागूं नये असे विचार स्फुरतात. सुख आणि सुखाचीं साधनें ह्यांवर त्याचें प्रेम जडतें आणि तीं साधनें, आणि तज्जन्य सुखें त्यास हवींहवींशीं वाटूं लागतात. ह्या हवें हवें वाटण्यालाच योगशास्त्रांत 'राग' असें म्हटलें आहे. ह्याप्रमाणेंच दुःख आणि दुःखाचीं कारणें ह्यांविषयीं त्यास अप्रीति वाटून तीं आपणास पुनः केव्हांहि न होवोत असेंहि त्यास वाटतें. हाच द्वेषरूप क्लेश होय. चित्तांत ह्याप्रमाणें राग आणि द्वेष हें द्वंद्व जरी प्रतीत झालें तरी तीं दोन्हीं एकाच 'काम' ह्या वृत्तीचीं दोन टोंकें असल्यासारखीं आहेत. ह्या ठिकाणीं काम ह्या शब्दाचा विशिष्ट रूढ अर्थ न घेतां 'इदं मे स्यात्' 'हें मला असावें' अशी जी सर्वसामान्य वासना ती ध्यावयाची. मग 'हें मला नसावें' ही सुद्धां एक इच्छाच असल्यानें तीहि कामच होय. हा व्यापक अर्थाचा काम अविद्यामूलक असून तो मनुष्यमात्राची प्रवृत्ति कर्माकडे करीत असतो. आत्मा वस्तुतः सच्चिदानंदघन ब्रह्मच आहे आणि दृश्यजात असज्जडदुःखात्मक आहे. आत्म्याची ही सच्चिदानंदघनता प्रतीत न होतां असज्जडदुःखात्मक देहादिकांविषयीं, तीं नित्य शुचि आणि सुखात्मक असून तींच मी आहें अशी जी प्रतीति येते तीच अविद्या होय. कामाच्या मुळाशीं ही अविद्या असल्यामुळें सुख वास्तविक कशापासून मिळतें हें जीवाला कळत नाहीं. सुख वास्तविक आत्म्याच्या ठिकाणीं असतां तें बाह्य विषयांपासून मिळतें असें भ्रांत ज्ञान त्यास होतें. अर्थात् मग बाह्य विषयांकडे चित्त धाव घेतें आणि बाह्य विषय प्राप्त व्हावेत म्हणून इंद्रियें, शरीर, इत्यादिकांकडून कर्में घडतात. अशा रीतीनें काम अविद्यामूलक असून तोच जीवमात्राची कर्माकडे प्रवृत्ति करतो. म्हणजे अविद्या, काम, कर्म ह्या त्रयीवरच सर्व संसार प्रतिष्ठित आहे.

एकंदरींत तात्पर्य असें कीं (१) इंद्रियांचा विषयांशीं होणारा संयोग अनुकूल संवेदनीय म्हणून सुखात्मक अथवा प्रतिकूल संवेदनीय म्हणून दुःखात्मक असा निसर्गतः असतो. (२) ही अनुकूल वा प्रतिकूल संवेदनीयता अनुकूल विषयांचें ग्रहण आणि प्रतिकूल विषयांचा त्याग करवून व्यक्तिपिंडाचें रक्षण करते आणि प्रजननकार्यानें जातीचें रक्षण करते. (३) मनुष्याच्या ठिकाणीं विचारशक्ति आणि आचारस्वातंत्र्य अधिक असल्यामुळें व्यक्ति आणि जाति ह्या दोहोंच्या रक्षणावर न थांबतां अनुकूल वेदनीय सुख अधिकाधिक मिळावें आणि प्रतिकूल वेदनीय दुःख शक्य तितकें टळावें अशी तो इच्छा करतो. ह्या इच्छेचाच परिणाम म्हणून त्याच्या चित्तांत सुख आणि सुखसाधनें ह्यांविषयीं राग, तसेंच दुःख आणि दुःखसाधनें ह्यांविषयीं द्वेष हे क्लेश उत्पन्न होतात. (४) 'मला हें असावें' अथवा 'मला हें नसावें' ह्या दोन्ही इच्छाच असल्यामुळें वरील राग आणि द्वेष हे काममूलकच होत. (५) दृश्यजात हें असज्जडदुःखात्मक असून द्रष्टा सच्चिदानंदघन आहे. तथापि तो अनित्य, अशुचि, दुःखरूप आणि अनात्मभूत अशा देहादिकांस नित्य, शुचि, सुखरूप असें समजून तींच मी आहें असें मानतो आणि कामपूर्तीसाठीं देहादिद्वारा कर्मांत प्रवृत्त होतो. (६) कर्माच्या इष्ट, अनिष्ट आणि मिश्र अशा प्रकारांमुळें मनुष्याला कर्मानुसार भिन्न भिन्न योनींत जन्म घ्यावा लागतो. (७) अशा रीतीनें अविद्या, काम आणि कर्म ह्या त्रयीवर जीवाचें जन्ममरणरूप संसारभ्रमण चालू राहातें.

ह्या अविद्या-काम-कर्म-प्रयुक्त संसारचक्रांत अनेक योनींत भ्रमण करीत असतांना जीवाच्या विचारशक्तीचा सारखा विकास होत असतो. आपल्या समजुतीप्रमाणें विशिष्ट फलोद्देशानें केलेल्या योग्य कर्मापासूनहि इष्ट फल मिळत नाहीं असें वारंवार आढळून आल्यामुळें तो अधिकाधिक विचार करूं लागतो. ह्या विचारामुळें त्याला कार्यकारणभावात्मक ज्ञानांत नवीन भर घालतां येते. त्या मानानें त्याची बुद्धि प्रगल्भ होते, त्याची कामवृत्ति उन्नत होते आणि त्याचीं कर्मेंसुद्धां श्रेष्ठ स्वरूपाचीं होऊं लागतात. असा प्रकार अनेक जन्मांत घडून येत असतां जीवात्म्याच्या सुखा-विषयींच्या समजुतींत एक महत्त्वाची क्रांति हळुहळू घडून येत असते. जीवभावाच्या अविकसित अवस्थेंत इंद्रियांचा विषयांशीं होणारा संबंध जेथें

अनुकूल वेदनीयत्वामुळें सुखावह होतो तेंच सुख आणि जेथें प्रतिकूल वेदनीयत्वामुळें दु:खावह होतो तेंच दु:ख असें त्यास वाटत असतें आणि म्हणून तो इंद्रियजन्य सुखदु:खें मिळविण्याकरतां किंवा टाळण्याकरतां प्रयत्न करीत असतो. म्हणजे ह्या अवस्थेंत त्याचें जीवन व्यक्तिपिंडापुरतेंच असतें. तेथें सामाजिक जीवनाची अथवा बुद्धिग्राह्य सुखाची कल्पना नसते. पण जसजशी बुद्धि प्रगल्भ होत जाईल तसतसा त्याच्या वैयक्तिक जीवनाचा लोप होत जाऊन त्याच्या जीवनाला सामाजिक स्वरूप येऊं लागतें आणि त्याच्या सुखदु:खाच्या कल्पनेंत मानसिक म्हणजे बुद्धिग्राह्य सुखदु:खाची भर पडते.

बुद्धीची प्रगल्भता जों जों अधिक वाढते तों तों ह्या मानसिक सुखदु:खाची महती इतकी वाटूं लागते कीं तिच्यापुढें इंद्रियजन्य विषय-सुखास तो तुच्छ लेखतो, इतकेंच नव्हे तर मानसिक सुखें मिळण्याकरतां किंवा दु:खें टाळण्याकरतां इंद्रियजन्य सुखांचा आत्यंतिक त्याग करण्यास किंवा व्यक्तिपिंडाचा नाश होईपर्यंतच्या कसल्याहि देहदु:खास तो आनंदानें तयार होतो. अशा रीतीनें जीवात्मा इंद्रियसुखांत रममाण व्हावयास लावणाऱ्या पाशवी अवस्थेंतून मानसिक सुखदु:खांत वावरण्यास लावणाऱ्या मानवी अवस्थेप्रत हळुहळू पोचत असतो. सुखाविषयींच्या कल्पनेंत क्रांति होते म्हणून जें वर म्हटलें ती हीच क्रांति होय. पहिल्या पाशवी अवस्थेंत इंद्रियजन्य सुखदु:खांत जीव सर्वांशीं गुरफटलेला असतो, तर ह्या मानवी अवस्थेंत इंद्रियजन्य सुखदु:खांत मनोमय सुखदु:खांची तो भर घालूं लागतो. मानवी जीवन जों जों विशुद्ध होत जाईल तों तों त्याचें पाशवी जीवन म्हणजे केवळ इंद्रियसुखदु:खांत गुरफटणारें जीवन संकुचित होऊं लागतें, त्याच्या हातून इंद्रियसुखांचा त्याग सहज लीलेनें घडूं लागतो, त्याच्या बुद्धींत देव, धर्म, इत्यादि तात्त्विक कल्पनांचा प्रादुर्भाव आणि विकास होऊं लागतो आणि सुखाकरतां बाह्य जगताकडे धावणारी चित्तवृत्ति अंतर्मुख होण्यास जी सत्त्वसंपन्नता लागते ती त्याच्या बुद्धींत उत्पन्न होते.

इतकी सिद्धता झाली म्हणजे त्रिगुणांत जी भोगापवर्गार्थता आहे तिच्यांतील भोगार्थता संपून अपवर्गार्थतेला प्रारंभ होण्याची अवस्था जवळ आली असें समजावें. जीवात्म्याला सुखदु:खांचे भोग घडवून त्याला अपवर्गाला म्हणजे मोक्षाला न्यावें अशा प्रकारची जी सत्त्व-रज-तम ह्या

त्रिगुणांत शक्ति आहे तिला भोगापवर्गार्थता असें नांव योगशास्त्रकारांनीं दिलें आहे. इंद्रियजन्य अथवा मनोमय सुखदु:खांचा भोग घडणें ही त्रिगुणांची भोगार्थता. इंद्रियजन्य अथवा मनोमय सुखें कितीहि मिळालीं तरी चित्तास चिरकालिक शांति मिळत नाहीं किंवा तसलीं दु:खें कितीहि वेळां नाहींशीं केलीं तरी त्यांची आत्यंतिक निवृत्ति होत नाहीं असा अनुभव बहुत जन्मांत आल्यानंतर 'आपलें कांहीं चुकत तर नाहीं ना?' अशी शंका येऊं लागते. सुख म्हणजे काय आणि तें बाह्य विषयनिष्ठ आहे कीं नाहीं ह्या विचाराकडे मग मन वळूं लागतें. हा विचार वारंवार मनांत आला म्हणजे त्यावर मनन घडतें आणि अंतीं मनाचा निश्चय असा होऊं लागतो कीं सर्व बाह्य भोग दु:खरूपच आहेत. त्यांपासून सुख मिळतें असें वाटतें तो केवळ सुखाभास आहे आणि तो आभास चित्त अंतर्मुख होतें म्हणून होत असतो. बाह्य विषयलाभाच्या निमित्तानें तेवढ्यापुरती चित्ताची वहिर्मुखता नाहींशी होऊन क्षणमात्र मन अंतर्मुख होतें आणि म्हणूनच तो सुखाभास होतो तेव्हां तो चित्त आत्माकार होण्यामुळें होत असतो. सुख बाह्य विषयांत असतें तर त्या विषयसेवनांत सर्वांस आणि सर्व काळीं सारखेंच सुख वाटावयास पाहिजे होतें. साखरेंत गोडी आहे म्हणून केव्हांहि व कोणासहि साखर गोड आहे हीच प्रतीति येते तद्वत् विषयांत जर आनंद असता तर तो सर्वांस सर्वकाळीं सारखाच प्रतीतीस येता. पण तसें घडत नाहीं. ज्या विषयापासून एकाला आनंद होतो त्याच विषयापासून दुसऱ्याला दु:ख होतें आणि तिसऱ्यास सुख वा दु:ख कांहींच होत नाहीं. त्याचप्रमाणें एकाच व्यक्तीस सुद्धां आज ज्या विषयापासून सुख होतें तोच विषय अन्य प्रसंगीं तापदायक होतो. तेव्हां विषयापासून सुख होतें ही भ्रांति होय. हरिणाला मृगजळ दिसतें, पण तो केवळ आभास आहे हें अज्ञानामुळें त्यास कळत नाहीं; तहान भागविण्यासाठीं तें त्याकडे धावत सुटतें. धावतां धावतां त्यास यदृच्छेनें खरें पाणी आढळतें तें पिऊन त्याची तहान शांत होते. पण अज्ञानामुळें तें ज्याकडे धावत होतें तेंच पाणी त्याला मिळालें आणि तें पिऊनच त्याची तहान भागली असें भ्रांत ज्ञान त्यास होतें. ह्यामुळें मृगजळ पुन: दिसलें कीं तें तृष्णा-शमनार्थ पुढील प्रसंगीं पुन: त्याच्यामागें धावत सुटतें.

मानवांचा सुखदु:खाचा प्रकार असाच आहे. शब्दस्पर्शादि विषय ज्या मूळ घटकांपासून म्हणजे तन्मात्रांपासून झालेले आहेत त्यांपासूनच त्या त्या

विषयास ग्रहण करणारीं इंद्रियें निर्माण झालीं आहेत. ह्यामुळें इंद्रियांचा आपआपल्या विषयांशीं संबंध आला असतां त्यांच्या घटकांशीं विषयांच्या घटकांचें जेथें जितक्या प्रमाणांत सात्म्य असतें तेथें तितक्या प्रमाणांत अनुकूल संवेदना होते आणि जेथें असात्म्य असतें तेथें प्रतिकूल संवेदना होते. ह्या अनुकूल वा प्रतिकूल संवेदना अनुकूलत्वामुळें वा प्रतिकूलत्वामुळें सुखरूप वा दु:खरूप असतात आणि त्यामुळेंच प्राणिमात्राची अनुकूल विषयांकडे प्रवृत्ति आणि प्रतिकूल विषयांपासून निवृत्ति घडून येते आणि हा प्रकार व्यक्ति आणि समाज ह्यांचें रक्षण, पोषण आणि संवर्धन ह्यासाठीं निसर्गाच्या प्रेरणेनेंच होत असतो. हा प्रकार मनुष्येतर भोगयोनींत सहजपणें निसर्गनियमानुसार घडत असतो. जीवाचा विकास होत होत तो जेव्हां मनुष्ययोनींत प्रवेश करतो तेव्हां त्याला विचार आणि आचार ह्यांचें स्वातंत्र्य लाभतें आणि तो व्यक्ति आणि समाज ह्यांचें रक्षण-पोषण-संवर्धन एवढ्यावरच न थांवतां, किंवा त्याकडे दुर्लक्ष करूनहि इंद्रियजन्य सुख अधिक मिळावें म्हणून त्या विषयांकडे पुन: प्रवृत्त होतो आणि इंद्रियजन्य दु:खें टाळण्याकरितां त्या त्या गोष्टीपासून निवृत्त होतो. विषयांकडील प्रवृत्ति वा त्यांपासून निवृत्ति ह्यांना अशा रीतीनें जेव्हां अनैसर्गिक स्वरूप येतें, म्हणजे त्या प्रवृत्तिं-निवृत्तीपासून पिंडाचें अथवा पिंडसमूहाचें रक्षण-पोषण-संवर्धन हें निसर्गकार्य घडून न येतां जेव्हां ह्या प्रवृत्ति-निवृत्तींचा निसर्गाशीं विरोध येतो, तेव्हां त्या निसर्गविरोधी होतात. नैसर्गिक नियमांकडे दुर्लक्ष झालें किंवा, त्यांशीं विरोधी वर्तन घडलें कीं त्यासाठीं निसर्गाकडून शासन व्हावयाचें हाहि निसर्गांतील एक नियम आहे. म्हणून विषयासंबंधींच्या अतिरिक्त प्रवृत्ति-निवृत्तीमुळें मनुष्याला परिणामीं दु:खच भोगावें लागतें. पण अविद्यादोषामुळें मनुष्याच्या हें लक्षांत येत नाहीं. तो पुन: इंद्रियजन्य सुखाकडे धावतो आणि इंद्रियसंयम परिणामीं हितकारक असला तरी आरंभीं थोडी कळ सोसावी लागत असल्यामुळें तो मनुष्याला दु:खरूपसा भासून मनुष्य संयमापासून निवृत्त होतो. अनेक जन्मांत असा प्रकार सतत चालत असतां मानवी विचारशक्ति सुसंस्कृत होत जाते आणि मनुष्याचें कार्यकारणभावासंबंधींचें ज्ञान सृष्टिनियमांशीं अधिकाधिक जुळतें होऊं लागतें. ह्या अवस्थेंत इंद्रियजन्य सुख-दु:खांना गौणत्व येऊन मनोमय सुख-दु:खांना प्राधान्य येतें. असा कांहीं काळ लोटल्यावर हळुहळू मनोमय सुखाच्या प्राप्तीसाठीं इंद्रियसुखाचा त्याग किंवा मनोमय

दुःखाच्या निवृत्तीसाठीं इंद्रियदुःखांचा स्वीकार सहजपणानें करण्याची पात्रता मनुष्यांत येते.

अशा प्रकारें इंद्रियसुखाविषयीं मनुष्याची निःस्पृहता ज्या प्रमाणांत वाढत जाते त्या प्रमाणांत त्याच्या अंतःकरणांतील रजोगुण कमी होत जाऊन सत्त्वगुण वाढीस लागतो. त्यामुळें त्याची बुद्धि अधिकाधिक सात्त्विक होऊं लागते. सात्त्विक बुद्धीला प्रवृत्ति-निवृत्ति, कार्य-अकार्य, भय-अभय, पाप-पुण्य, धर्म-अधर्म, सुख-दुःख, बंध-मोक्ष, इत्यादींचें ज्ञान यथार्थ होऊं लागतें. त्या ज्ञानाच्या साहाय्यानें मनुष्यास असें निश्चितपणें कळतें कीं इंद्रियजन्य किंवा मनोमय दुःखें दुःखरूप असल्याची प्रतीति प्रत्यक्ष आहेच. पण ज्यांस आपण सुखें म्हणून समजतों तीं सुद्धां तत्त्वतः दुःखरूपच आहेत; कारण तीं बाह्य वस्तूंवर अवलंबून असतात. जें जें परवश तें तें दुःखरूपच होय. तसेंच बाह्यवस्तुनिष्ठ सुखें कितीहि मिळालीं तरी मनुष्याची तृप्ति तर होत नाहींच, उलट तूप अग्नींत ओतल्यावर तो ज्याप्रमाणें अधिकच भडकतो, त्याप्रमाणें विषयसेवनानें वासनांचा उपशम न होतां त्या अधिकच वाढतात. शास्त्रें असेंच सांगतात, साधु-मुनि हेंच प्रतिपादन करतात, आपल्या युक्तीलाहि हेंच पटतें आणि आपला अनुभवहि ह्यासच दुजोरा देत असतो. तस्मात् विषयसुखें सुखाभास उत्पन्न करणारीं पण तत्त्वतः दुःखरूपच आहेत. ह्या आणि अशा प्रकारच्या इतर विचारप्रणालीनें विषय दुःखरूप आहेत असें वाटूं लागलें म्हणजे हीच विषयासंबंधींची दोषदृष्टि होय. अशी दोषदृष्टि उत्पन्न झाली म्हणजे वर उल्लेखिलेली जी त्रिगुणांची भोगापवर्गार्थतारूप शक्ति तिच्यांतील भोगार्थता संपून अपवर्गार्थतेला प्रारंभ झाला असें समजावें. येथपर्यंत जीवाचा प्रवास बहिर्मुखतेनें भोगरूप संसाराकडे होता, तर येथून पुढील प्रवास अंतर्मुखतेनें सांसारिक भोगांचा हळुहळू त्याग करीत अपवर्गाच्या म्हणजे मोक्षाच्या दिशेनें सुरू होतो. विषयासंबंधीं दोषदृष्टि उत्पन्न होतांच लागलीच विषयत्याग घडत नाहीं. कारण एक तर ही दोषदृष्टि विषयत्याग घडून आणण्यास पुरेल इतकी दृढ झालेली नसते आणि दुसरें म्हणजे दीर्घकालपर्यंत वाढत आलेली भोगवासना बलिष्ठ झालेली असते आणि म्हणून तिचा वेग न आवरल्यामुळें मनुष्याच्या हातून विषयत्याग एकदम होऊं शकत नाहीं. तथापि प्रत्येक प्रसंगानें

विषयदोषदृष्टि दृढ होत जाते आणि भोगवासना दुर्बल होत जाते आणि त्याप्रमाणांत विषय दुःखरूप असल्यामुळें त्यांचा त्याग केला पाहिजे अशा प्रकारची विषयाविषयींची जिहासा तीव्र होत जाते. ही जिहासावृत्ति तीव्र होऊं लागली असतां भोगवृत्ति आणि त्यागवृत्ति ह्यांचा झगडा मनोभूमीवर सुरू होतो. ह्या झगड्याचा काल मुमुक्षूला फारच क्लेशदायक होत असतो. कारण ह्या कालांत त्याच्या हातून विषयसेवन घडलें तरी पूर्वी विषयसेवनांत अज्ञानामुळें कां होईना पण जो सुखाभास होत असे तोहि विषयदोष-दृष्टीमुळें आतां होऊं शकत नाहीं आणि अध्यात्मसुख तर अद्यापि दूरच असतें. म्हणजे कांहीं काल तरी मनुष्याची मनःस्थिति 'इदं च नास्ति परं च न लभ्यते' अशी होत असते. अशा वेळीं मनुष्याला शास्त्रवाक्यावरील श्रद्धा एवढाच काय तो आधार असतो. हा भोग-त्यागांमधील झगडा जरी 'अग्रे विषमिव' असला तरी तो 'परिणामे अमृतोपमम्' असा होणार अशा प्रकारचें जें शास्त्रादिकांचें आश्वासन त्यावर श्रद्धा ठेवून मुमुक्षु भोगवासनेला आपल्या नियमनांत आणण्याचा कसून प्रयत्न करतो. ह्या प्रयत्नामुळें मुमुक्षूची भोगांविषयींची आसक्ति कमी कमी होत असते. ही आसक्ति कमी होणें म्हणजेच चित्तांतील विषयांविषयींचा राग हा क्लेश कमी होत जाऊन वैराग्याचा उदय होणें होय. चित्तवृत्तींच्या निरोधांत साधन म्हणून जें वैराग्य अपेक्षित आहे त्याचा हा उदय होय आणि प्रकृत सूत्रांतील वशीकारसंज्ञक वैराग्य ही त्या वैराग्याची पक्कावस्था होय. एकदा वैराग्याचा उदय झाला म्हणजे मुमुक्षूच्या हातून विषयवासना जिंकण्यासाठीं चढता वाढता प्रयत्न अविरतपणें केला जातो. वैराग्याच्या ह्या अवस्थेला यतमान संज्ञक वैराग्य असें योगशास्त्रांत म्हटलें आहे. विवेक-तारतम्यानें वैराग्याच्या ज्या चार अवस्था होतात म्हणून आरंभीं सांगितलें, त्यांतील ही पहिली अवस्था होय. ह्या अवस्थेंत जरी विषयसेवन घडत असलें तरी तें विषयदोषदृष्टीनें युक्त असतें, पूर्वीप्रमाणें विषय सुखप्रद आहेत अशा भ्रांत ज्ञानानें युक्त नसतें. तें स्वेच्छेनें होत नसून भोगवासना-दार्ढ्यामुळें 'अनिच्छन्नपि' घडत असतें. ह्यामुळें प्रत्येक भोगप्रसंगानें विषयोपभोग-सुखाभासाचा संस्कार न वाढतां विषयदोषदृष्टीमुळें भोगलालसा कमी कमी होत जाते आणि संयम सोपा होत जातो आणि संयमाचे संस्कार हळुहळू वाढून संयमशक्ति बलवत्तर होते.

अशा स्थितींत ज्या वासना दुर्बल असतात अथवा होतात त्यांचा त्याग विशेष आयास न घडतां होऊं लागतो. ज्या प्रमाणांत संयमशक्ति वाढून विषयत्याग घडतो त्या प्रमाणांत चित्ताला शांतिलाभ होऊं लागतो. **'आपदां कथितः पंथा इंद्रियाणामसंयमः, तज्जयः संपदां मार्गः।'** 'इंद्रियांचा असंयम हाच सर्व आपत्तींना कारण आहे आणि त्यांचा संयम हाच सुखाचा खरा मार्ग आहे' हें त्या साधकास स्वानुभवानें पटूं लागतें. येथून पुढें संयम क्लेशदायक आणि कष्टाचा न होतां तो आनंददायक होऊन जणुं स्वाभाविकपणेंच घडूं लागतो. नंतर मुमुक्षु आत्मनिरीक्षण करूं लागतो आणि कोणत्या वासना आपल्याकडून पूर्णत्वानें जिंकल्या गेल्या आहेत आणि कोणत्या जिंकल्या गेल्या नाहींत ह्याचा आढावा आपल्या मनाशीं तो घेऊं लागतो. डोंगरावर चढत असलेला मनुष्य आपण किती चढण चढून आलों हें अजमावण्याकरतां जरा मागें वळून पाहतो आणि मग समोर चढून जाण्याचा भाग किती राहिला हें ध्यानीं आणून पुनः राहिलेला डोंगर ईर्षेनें चढूं लागतो. असाच प्रकार वरील आत्मनिरीक्षणांत होत असतो. चित्तांत वासना असणें हा त्यांचा चित्तांतील अन्वय होय आणि त्या चित्तांतून नाहींशा होणें हा त्यांचा व्यतिरेक होय. चित्तांतील अमुक वासना आतां पूर्णत्वानें गेल्या असल्यानें त्यांचा चित्तांतून व्यतिरेक झाला आहे हें आत्मनिरीक्षणानें मुमुक्षूला समजतें आणि पुढें कोणत्या वासना अजून जिंकावयाच्या राहिल्या आहेत म्हणजे कोणत्या वासनांचा व्यतिरेक चित्तांतून व्हावयाचा राहिला आहे ह्याचें स्पष्ट ज्ञान त्यास होतें. आत्मनिरीक्षणाच्या साहाय्यानें होणाऱ्या वैराग्याच्या ह्या अवस्थेला व्यतिरेक-संज्ञक वैराग्य असें योगशास्त्रांत म्हटलें आहे. ही वैराग्याची दुसरी अवस्था होय. वैराग्यांत इतकी प्रगति झाली म्हणजे पुढील प्रवास झपाझप होऊं लागतो. पूर्वीं चित्त विषयांपासून मिळणाऱ्या आभासमात्र सुखामागें धावत होतें, आतां त्याला 'वैराग्यान्न परं सुखस्य जनकम्' असा साक्षात् अनुभव येऊं लागल्यामुळें तें शमदमादिकांपासून मिळणाऱ्या सुखाकडे ओढ घेऊं लागतें. अशा वेळीं वैराग्याची पुढची अवस्था गांठण्याकरितां चित्तांत दडून राहिलेल्या भोगवासनांचें निर्मूलन करण्याच्या उद्योगाला साधक मोठ्या उत्साहानें लागतो. आपली अंतर्बाह्य परिस्थिति वैराग्याला पोषक आणि प्रबल असलेल्या भोगवासनांना निर्बल करणारी कशी होईल ह्याचा नीट विचार करून तो आपल्या जीवनाची

तशा रीतीनें मांडामांड करूं लागतो. तो आपला आहार सात्त्विक आणि मित ठेवतो, झोपेचें नियंत्रण करूं लागतो, दुर्जनांचा सहवास टाळून सज्जनसंगतींत राहतो, सर्व शरीरव्यापारांत युक्तता राखतो, सद्ग्रंथांचें परिशीलन मोठ्या आस्थेनें करूं लागतो आणि उदरंभरणार्थ करावा लागणारा प्रपंचव्यवसाय किंवा देहरक्षणास अवश्य असणारा भोजनादि व्यवहार ह्यांकडे अगदीं अवश्य तेवढाच वेळ खर्च करून इतर सर्व काळ योगाभ्यासांत आणि तदनुकूल श्रवणमननादिकांत घालवूं लागतो. थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे त्याचें सर्व जीवन अध्यात्मप्राप्ति ह्या केंद्राच्या सभोंवतीं फिरूं लागतें. इंद्रियें, मन आणि बुद्धि हीं तिन्ही वासनांचें अधिष्ठान होत. ह्या अधिष्ठानांतून अनेक भोगवासनांचें उच्चाटन हळुहळू होत असल्याचा साक्षात्कार ह्या सर्व दिशांनीं केलेल्या प्रयत्नामुळें साधकास येऊं लागतो. कासव आपलीं अंगें जशीं सर्व बाजूंनीं आवरून घेत असतो, तशीं वरील साधक आपलीं इंद्रियें विषयांपासून आवरून घेत असतोच, पण अनिच्छा किंवा परेच्छा प्रारब्धानुसार जरी त्यास विषयसेवन करावें लागलें तरी इंद्रियांचा विषयांशीं संबंध घडल्यावर पूर्वकालांत त्यास जसे हर्षविषाद होत असत तसे आतां होईनासे होतात. पूर्वी विषयसेवनानें त्याच्या मनांत जें एक प्रकारचें चांचल्य उत्पन्न होत असे तेंहि आतां होईनासें होतें. म्हणजे त्याच्या ठिकाणीं इंद्रियें आणि मन ह्यांच्यापुरतें जितेंद्रियत्व उत्पन्न होतें. मात्र ह्या जितेंद्रियत्वाला वर वर्णिलेल्या प्रयत्नांच्या जागरूकतेची आवश्यकता असते. त्या प्रयत्नांत थोडी शिथिलता उत्पन्न झाली कीं भोगवासना हळूच डोकें वर काढूं लागते. म्हणजे हें जितेंद्रियत्व प्रयत्नांच्या सातत्यावर अवलंबून असून तें साधकाचा सहजस्वभाव ह्या अवस्थेला अद्यापि पोहोंचलेलें नसतें. ह्याचें कारण असें कीं इंद्रियें आणि मन ह्यांच्या ठिकाणीं जरी जितेंद्रियत्वाची प्रतीति येत असली तरी भोगवासनांचें तिसरें अधिष्ठान जी बुद्धि तिच्यामधून त्यांचें समूळ उच्चाटन अद्यापि झालेलें नसतें. बुद्धीमध्यें भोगवासना औत्सुक्यमात्रानें तरी राहिलेल्या असतात. इंद्रियें आणि मन स्वाधीन झालेलीं असलीं तरी बुद्धि ह्या अधिष्ठानांत विषयवासना बीजरूपानें उरलेली असल्यामुळें तिची जागृति न होण्यासाठीं साधनें चालू ठेवण्याची आवश्यकता संपत नाहीं. ही जी वैराग्याची अवस्था ती योगशास्त्रांतील वैराग्याची एकेंद्रिय-संज्ञक तिसरी अवस्था होय. ह्या अवस्थेस पोहोंचेपर्यंत साधकाचा योगाभ्यास नित्याप्रमाणें चालूच असतो. अभ्यास आणि वरील

वैराग्य ह्यांच्या वलावर साधकाचें चित्त संप्रज्ञात समाधीचे जे सवितर्कादि उत्तरोत्तर एकाहून एक सूक्ष्म प्रकार (ज्यांचें वर्णन ह्याच पादांत सूत्रें १७ ते २० आणि ४२ ते ५० ह्यांत व्हावयाचें आहे) त्यांत क्रमशः पुढें पुढें जात असतें. संप्रज्ञात समाधीची चौथी पायरी असा जो निर्विचार-संप्रज्ञात समाधि त्यांत चित्ताचा प्रवेश होईपर्यंत बुद्धींत ही भोगवासना संस्काररूपानें राहिलेली असते. पण ह्या समाधीचा अभ्यास जसजसा वाढत जाईल तसतसे ते समाधि-संस्कार दृढ होतात आणि ते बुद्धींत प्रसुप्त असलेल्या व्युत्थानसंस्कारांचा नाश करूं शकतात. (पाद १।५०)

निर्विचार समाधींत वैशारद्य प्राप्त झालें म्हणजे बुद्धींतील सर्व व्युत्थान-संस्कार पूर्णपणें दग्धप्राय होतात. भाजलेलें धान्य जसें अंकुरभावाला प्राप्त होऊं शकत नाहीं त्याचप्रमाणें बुद्धींत वीजभावानें राहिलेले व्युत्थानसंस्कार दग्धभावाला प्राप्त झाल्यामुळें योगी प्रारब्धानुसार व्युत्थान-दशेंत वावरूं लागला तरी त्या संस्कारांना वासनांचे अंकुर येऊं शकत नाहींत. येथें योग्याच्या चित्तांत विषयांविषयीं पूर्ण वैतृष्ण्य बाणलेलें असतें आणि म्हणून वैराग्यस्थैर्याकरतां प्रयत्नांची अथवा साधनांची आवश्यकता उरत नाहीं. विषयवैतृष्ण्य हा योग्याचा सहजस्वभाव बनलेला असतो. किंवा असेंहि म्हणतां येईल कीं निर्विचार समाधींत वैशारद्य प्राप्त झाल्यावर व्युत्थानदशेंत वावरत असलेला योगी लौकिक दृष्ट्या जरी व्युत्थित असा दिसला तरी तत्त्वतः तो समाधींतच असतो. कारण व्युत्थान-दशा आणि समाहित दशा ह्यांच्यांत योग्याच्या दृष्टीनें कांहींच भेद उरलेला नसतो, चित्तांत विषयवासना उदित होऊं न देतां ध्येयाकार चित्त ठेवणें ही समाहित अवस्था होय. हा योगी प्रारब्धानुसार व्युत्थानदशेंत असला तरी त्याच्या चित्तांत विषयवैतृष्ण्य असल्यामुळें वासनांचा उदय होणें शक्यच नसतें आणि अभ्यासबलानें त्याचें चित्त व्युत्थानदशेंत सुद्धां ध्येयाचें अनुसंधान करूं शकतें. म्हणून निर्विचारवैशारद्यापर्यंत योग्याची प्रगति झाली म्हणजे त्याच्या चित्तांत जें विषयवैतृष्ण्य असतें त्याचा भंग होण्याचा प्रसंगच उरत नाहीं. म्हणजे तो एक प्रकारें अखंड समाधींतच असतो. तो खाणें, पिणें, स्नान, शौच, इत्यादि देहव्यापार करतोसा दिसतो पण तें सर्व लोकांच्या दृष्टीनें. तो खातपीत असला तरी त्याच्या चित्तांतील विषयवैतृष्ण्याला यत्किंचितहि उणेपणा येत नाहीं. ही जी वैराग्याची

विषयवैतृष्ण्यरूप चौथी अवस्था तेंच प्रकृत सूत्रांतील 'वशीकार' संज्ञक वैराग्य होय. योग्याच्या चित्तांत ह्या वैराग्याचा उदय झाला म्हणजे चित्तवृत्तींचा संपूर्णतया निरोध ज्या असंप्रज्ञात समाधींत होत असतो त्या समाधीच्या अभ्यासाची पात्रता योग्याच्या अंगीं येते.

वरील विवेचनावरून आणखी एक गोष्ट विशेषत्वानें लक्षांत घेण्याजोगी आहे ती अशी कीं वशीकार संज्ञक वैराग्यांतील जें वैतृष्ण्य तें अभावरूप नसून विषयतृष्णेची एक प्रतिपक्षी वृत्ति अशा स्वरूपाचें तें वैतृष्ण्य आहे. हें वैतृष्ण्य उत्पन्न होण्याला तत्पूर्वी विषयतृष्णेच्या अस्तित्वाची आवश्यकता असते. पूर्वकाळीं विषयतृष्णा नसेल तर उत्तरकाळीं विषयवैतृष्ण्य संभवतच नाहीं. जो विषय दृष्टहि नाहीं, किंवा अनुश्रविकहि नाहीं त्याविषयीं तृष्णाहि नाहीं. अर्थात् तद्विषयक वैतृष्ण्यरूप वैराग्य सुद्धां नाहीं. म्हणजे विषयतृष्णा हें विषयवैतृष्ण्याचें पूर्वरूप आहे, तर विषयवैतृष्ण्य हें विषयतृष्णेचें उत्तररूप आहे. आपल्यापुढें सरळ पसरलेल्या दोरीचें एक टोंक जर पूर्वेकडे असलें तर तिचें दुसरें टोंक अगदीं तद्विरुद्ध पश्चिम दिशेला असतें. दोन टोंकें परस्पर विरुद्ध दिशेला असलीं तरी तीं एकाच दोरीचीं दोन टोंकें असतात. त्याप्रमाणेंच विषयतृष्णा आणि विषयवैतृष्ण्य हीं एकाच मनोवृत्तीचीं दोन दिशांकडे जाणारीं दोन टोंकें होत. ही एक मनोवृत्ति म्हणजे 'सुखाचा शोध' ही होय. वास्तविक आत्मा हा सच्चिदानंदरूप आहे. सत्-चित्-आनंद ह्यांपैकीं 'सत्' म्हणजे आपण आहों ह्याविषयीं कोणालाच शंका नसते. त्याचप्रमाणें आपण चित् म्हणजे चेतनस्वरूप आहों, जड पदार्थ नव्होंत ही जाणीव सुद्धां सर्वांना असतेच. पण आत्म्याच्या आनंदरूपाचें मात्र आपल्यास भान किंवा स्फुरण नसतें. चित्ताच्या ठिकाणीं असलेल्या अनादिअविद्यारूप प्रतिबंधामुळें आत्म्याचें आनंदरूपत्व चित्तांत प्रतीत होत नाहीं. इंद्रियें स्वभावतः बहिर्मुख असल्यामुळें त्यांची स्वाभाविक प्रवृत्ति बाह्य विषयाकडेच असते. ह्यामुळें सुखाच्या शोधार्थ मन इंद्रियद्वारा बाह्य विषयांकडे धावतें. आनंदरूप जो प्रत्यगात्मा त्याकडे वळत नाहीं. अनेक जन्मांच्या अनुभवानें बाह्य विषयांत सुख नाहीं असा मनाचा निश्चय होतो. आनंदाच्या—सुखाच्या प्राप्तीसाठीं आत्म्याकडे वळणें अवश्य आहे, कारण तोच काय तो शाश्वत आनंदाचें स्थान आहे, हें ज्ञान जीवाला आप्तवचना-

वरून होतें आणि मग मन सुखाच्या शोधार्थ आंत आत्म्याकडे मुरडतें. ह्यावरून लक्षांत येईल कीं सुखाच्या शोधार्थ मन बहिर्मुख होऊन जेव्हां विषयांकडे धावतें तेव्हां ती विषयतृष्णा होय आणि विषयांत सुख नाहीं असा निश्चय अनुभवानें झाल्यामुळें तें विषयांपासून मुरडून अंतर्मुख होऊन आत्मानंदाचा शोध घेऊं लागतें, तेव्हां तें विषयवैतृष्ण्य होय. 'सुखं मे स्यात्' ही भावना दोनहि प्रसंगीं समानच आहे. अशा रीतीनें विषयवैतृष्ण्य हें विषयतृष्णेंतूनच निर्माण होत असल्यानें चित्तांत विषयवासना आहेत म्हणून साधकानें निराश अथवा कष्टी होण्याचें कांहींच कारण नाहीं. उलट त्यानें अशीहि खूणगांठ मनाशीं बांधावी कीं चित्तांत विषयतृष्णा जितकी उत्कट तितकी तिची प्रतिक्रिया म्हणजे विषयवैतृष्ण्यरूप वृत्ति प्राबल्यानें उसळून येणार. चेंडू जमिनीवर जितक्या बलपूर्वक आपटला जाईल तितका तो अधिक उंच उसळतो. विषयवैतृष्ण्याचाहि असा प्रकार झालेला आढळतो. चार दिवस माहेरीं गेलेल्या पत्नीचा विरह सहन न होऊन अंधाऱ्या रात्रीं खिडकींतून खालीं लोंबकळणाऱ्या सापाच्या दोरीनें वर चढून जाऊन पत्नीला भेटणारे संत तुलसीदास, किंवा पत्नीच्या प्रथम रजोदर्शनसमयीं होमहवनामुळें नित्याची जेवणाची वेळ टळलेली पाहून उद्विग्न होऊन योगी बनलेले सदाशिवेंद्रसरस्वती अशासारख्यांचीं उदाहरणें साधकास असा धीर देतात कीं साधकाच्या ठिकाणीं सुखाचा शोध घेण्याची भावना जर बलवती असेल तर विषयतृष्णेचें जितकें प्रबल स्वरूप तितक्याच वेगानें विषयवैतृष्ण्य उसळून येऊं शकतें. मात्र साधकाला वैराग्याच्या प्राथमिक अवस्थांमध्यें जरा सावधानतेनें वागावें लागेल इतकेंच. युक्ताहारविहार, प्रशांत आणि पवित्र स्थलांत निवास, दुर्जनसंगतीचा त्याग, सज्जनांच्या संगतींत राहणें, सद्ग्रंथांचें परिशीलन आणि आवश्यक कार्यांत जाणाऱ्या वेळाव्यतिरिक्त प्रत्येक क्षणाचा सत्कारणीं व्यय करून ध्यानधारणादिकांनीं निर्विचार समाधीपर्यंत योगाभ्यासाची प्रगति करून घेणें इत्यादीविषयीं साधकानें दक्षता घेतली म्हणजे झालें.

तात्पर्य, चित्तवृत्तिनिरोधार्थ वशीकार संज्ञक वैराग्य अवश्य असल्यानें त्याचें लक्षण ह्या सूत्रांत केलें आहे.

येणेंप्रमाणें अभ्यास आणि वशीकार संज्ञक वैराग्य ह्यांचीं स्वरूपें सांगितल्यावर ह्या दोन साधनांनीं असंप्रज्ञात समाधि साधल्यावर योग्याच्या

चित्तांत जें फलरूप परवैराग्य उत्पन्न होतें त्याचें स्वरूप पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे.

तत्परं पुरुषख्यातेर्गुणवैतृष्ण्यम् ॥ १६ ॥

सूत्रार्थ — चित्ताहून पुरुष वेगळा आहे असा विवेक उत्पन्न होणें ही पुरुषख्याति होय. अशा प्रकारची पुरुषख्याति झाल्यामुळें सत्त्व, रज आणि तम ह्या तीन गुणांविषयीं जें वैतृष्ण्य उत्पन्न होतें तें परवैराग्य होय.

विवरण — बाराव्या सूत्रांत अभ्यास आणि वैराग्य ह्यांच्या योगानें चित्तवृत्तिनिरोध होतो असें सांगितलें. तेरा आणि चौदा ह्या दोन सूत्रांत अभ्यासाचें स्वरूप सांगितलें. पंधराव्यांत वशीकार-संज्ञक वैराग्याचें स्वरूप सांगितलें. आतां असंप्रज्ञात समाधिद्वारा पुरुषख्याति म्हणजे आत्मसाक्षात्कार झाल्यावर जें फलरूप वैराग्य उत्पन्न होतें त्याचें स्वरूप ह्या सोळाव्या सूत्रांत सांगितलें आहे. चित्तवृत्तींचा संपूर्णतया निरोध असंप्रज्ञात समाधींत होत असतो. असा निरोध झाला असतांना द्रष्टा जो आत्मा तो स्वतःच्या रूपांत अवस्थित असतो आणि इतर प्रसंगीं तो वृत्तीशीं सरूपता पावलेला असतो हें मागें ह्या पादाच्या तिसऱ्या आणि चौथ्या सूत्रांत सांगितलें आहेच. योग्याचें चित्त असंप्रज्ञात समाधींत वृत्तिशून्य आणि संस्कारशेष अशा भावास प्राप्त झालेलें असतें. निरोधसमाधींत 'द्रष्टुः स्वरूपेऽवस्थानम्' असतें. ह्यामुळें आत्मसाक्षात्कार हा येथेंच होतो तरीपण ह्या वेळीं चित्त निर्वृत्तिक असल्यानें आत्मसाक्षात्काराचा वृत्तिरूपानें परामर्श ह्या अवस्थेंत शक्यच नसतो. ह्या असंप्रज्ञात समाधींतून योग्याचें प्रारब्धवशात् व्युत्थान झालें म्हणजे ह्या अवस्थेचा वृत्तिरूप परामर्श चित्तावर आरूढ होतो. गाढ झोपेंत झोपेंतील अनुभवाची वृत्तिरूपानें जाणीव नसते, परंतु उठल्यावर 'सुखमहमस्वाप्सम्' म्हणजे 'मी सुखानें झोपलों' असा निद्राकालीन अनुभवाचा स्मृतिरूप परामर्श चित्तांत वृत्तिरूपानें उदित होतो. असाच प्रकार असंप्रज्ञात समाधींतून योग्याचें व्युत्थान झालें म्हणजे घडून येतो. म्हणजे असंप्रज्ञात समाधींत जो आत्मसाक्षात्कार घडत असतो त्याचा परामर्श व्युत्थानदशेंत वृत्तिरूपानें होऊं लागतो. मी असंग आहें, सत्य-ज्ञानानंदरूप आहें, इत्यादि वृत्तींनीं हा परामर्श व्यक्त केला जातो.

दृश्याची म्हणजेच तें ज्या त्रिगुणांपासून झालेलें आहे त्या त्रिगुणांची जी भोगापवर्गार्थता तिची येथें परिसमाप्ति होते. विषयांविषयीं दोषदृष्टि उत्पन्न होईपर्यंत त्रिगुणांची भोगार्थता जीवास सुखदु:खांचे भोग घडवीत असते. दोषदृष्टि उत्पन्न होतांक्षणींच अपवर्गार्थतेला प्रारंभ होतो आणि असंप्रज्ञात समाधि साधल्यावर म्हणजे आत्मसाक्षात्कार झाल्यावर अपवर्गार्थतेचेंहि कार्य संपतें. ह्यानंतर चित्ताची विषयांकडची काय किंवा आत्म्याकडची काय ओढ सर्वस्वीं थांवते. कारण कोणतीहि ओढ हें त्रिगुणांचें कार्य असतें आणि आत्मसाक्षात्कारामुळें त्रिगुण हे तर कृतकार्य झालेले असतात आणि म्हणून त्रिगुणांच्या प्रयोजनशून्यतेमुळें चित्तांत कसल्याहि प्रकारची ओढ उरलेली नसते. अशा वेळीं चित्तांत सहज-स्वभावानुसार ज्या वृत्ति उत्पन्न होतात त्या, गुणांविषयीं आणि त्यांच्या कार्यरूप परिणामाविषयीं चित्तांत उत्पन्न झालेलें वैतृष्ण्यच व्यक्त करतात. 'जें काय मिळवायचें होतें तें आतां मिळालेंच आहे; आतां अधिक कांहीं मिळवायचें राहिलें नाहीं; अविद्यादि सर्व क्लेश क्षीण झाले आहेत; संसाराच्या अविच्छिन्न प्रवाहांत जन्म घेऊन मरायचें आणि मरून पुन: जन्म घ्यायचा हा प्रकार आतां संपला आहे; कारण मी जन्ममरणातीत आहें; आतां हें शरीर देवार्चन, स्नानशौच, भिक्षाटन, इत्यादिकांत खुशाल वावरो; ही वाणी प्रणवाचा जप करो, वेदाभ्यास करो किंवा मूकभावानें राहो; ही बुद्धि षड्गुणैश्वर्यसंपन्न भगवान् श्रीविष्णूचें सगुण ध्यान करो किंवा ब्रह्मानंदांत विलीन होवो; मी ह्या सर्वांचा द्रष्टा आहें; मी कांहीं करीत नाहीं किंवा कोणाकडून कांहीं करवीतहि नाहीं;' अशा प्रकारच्या वृत्ति आत्मसाक्षात्कारी पुरुषाच्या चित्तांत उमटत असतात. त्रिगुण आणि त्यांचीं कार्यें ह्यांकडे तो उदासीनवत् पाहत असतो. 'गुणा गुणेषु वर्तन्त इति मत्वा न सज्जते।' गुण गुणांच्या ठायीं कार्यें करीत असतात हें जाणून तो कोठेंच आसक्त होत नाहीं.

आत्मसाक्षात्कारी योग्याच्या चित्तांत गुणांविषयीं आणि त्यांच्या कार्यांविषयीं अशा प्रकारचें जें वैतृष्ण्य पुरुषख्यातीमुळें म्हणजे आत्मसाक्षात्कारामुळें उत्पन्न होतें तें ह्या सूत्रांत सांगितलेलें गुणवैतृष्ण्यरूप परवैराग्य होय. ह्या वैराग्याच्या स्वरूपावरून लक्षांत येईल कीं ज्ञानाची पराकाष्ठा म्हणजे हें वैराग्य होय. योगशास्त्राचें अंतिम ध्येय जें कैवल्य तें येथून फारसें दूर

नसतें. कारण मी असंग आहें, चिदात्मा आहें, नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त-स्वभाव आहें, इत्यादि ज्ञानाभ्यासानें अज्ञानकल्पीकृत जीवभाव विशुद्ध होतो आणि निवळीची वी पाण्यांत टाकली म्हणजे ती ज्याप्रमाणें पाण्यांतील गढूळपणा नाहींसा करून आपणहि त्या गाळावरोवर पाण्यांतून नाहींशी होते त्याप्रमाणें वृत्त्यात्मक ज्ञान हें वृत्त्यात्मक अज्ञानाला नाहींसें करून आपणहि त्याच्यावरोवर नाहींसें होतें. अशा रीतीनें त्रिगुणांचा प्रतिप्रसव म्हणजे पूर्व पूर्व कारणांत विलीनभाव पूर्णपणें झाला आणि चित्तशक्ति स्वरूपांत पूर्णपणें प्रतिष्ठित झाली म्हणजे तेंच कैवल्य होय (४।३४); आणि हें कैवल्य परवैराग्यानंतर सहजपणें सिद्ध होतें म्हणून तें त्यापासून फारसें दूर नाहीं असें वर म्हटलें आहे.

ह्याप्रमाणें अभ्यास आणि वैराग्य ह्यांचें स्वरूप सांगून आतां संप्रज्ञात समाधीचे एकाहून एक सूक्ष्म असलेले भेद पुढील सूत्रांत सांगितले आहेत.

वितर्कविचारानन्दास्मितारूपानुगमात् संप्रज्ञातः ॥ १७ ॥

सूत्रार्थ — संप्रज्ञात समाधीसाठीं चित्ताला स्थूल आलंबन असणें हें वितर्काचें रूप, सूक्ष्म आलंबन असणें हें विचाराचें रूप, सत्त्वगुणाची सुखात्मता आलंबन असणें हें आनंदाचें रूप आणि मी आहें एवढेंच केवळ स्फुरण आलंबनार्थ असणें हें अस्मितेचें रूप, ह्या चारांच्या रूपांशीं चित्ताचा जो अनुगम म्हणजे चित्ताची तदाकारता तिच्या योगानें सवितर्क, सविचार, सानंद आणि सास्मित असा चार प्रकारचा संप्रज्ञात समाधि होतो.

विवरण — समाधीच्या अभ्यासबलानें भाव्य वस्तु सम्यक्त्वानें आणि प्रकृष्टत्वानें ज्ञात होते म्हणून अशा प्रकारच्या समाधीला संप्रज्ञात समाधि म्हणतात. हा संप्रज्ञात समाधि वितर्कादिकांच्या रूपाशीं चित्ताचा अनुगम म्हणजे चित्ताची तदाकारता झाल्यामुळें सवितर्कादि चार प्रकारचा होतो. ह्या चारांचें स्वरूप कसें असतें तें पाहूं. साधक समाधीच्या अभ्यासाला जेव्हां प्रथमच आरंभ करतो तेव्हां त्याला बाह्य सृष्टींतील स्थूल आलंबनापासूनच सुरुवात करावी लागते. चित्ताच्या आलंबनासाठीं स्थूल

आभोग असणें हें वितर्काचें रूप होय. ज्ञानेंद्रियांच्या द्वारा चित्ताला वाह्य विषयांशीं भोग घडणें, हा स्थूल आ-भोग होय. म्हणजे सवितर्क-संप्रज्ञात समाधींत आलंबनार्थ भाव्य वस्तूची जी निवड करावयाची ती अशी असावयास पाहिजे कीं जें स्थूल आलंबन भावनेसाठीं निवडावयाचें त्याच्या ध्यानांत इंद्रियांच्या द्वारा चित्ताला विषयोपभोग मिळावयाचा पण तो असा सात्त्विक असावयाचा कीं त्या योगानें इतर विषयांपासून निवृत्त झालेलें चित्त ध्यानकालीं भाव्य वस्तूवर एकाग्र तर झालेंच पाहिजे, पण परिणामीं तें सत्त्वगुणानें संपन्न होऊन त्याच्यांत पुढील सूक्ष्म अभ्यास करण्याची पात्रता उत्पन्न व्हावयास पाहिजे. म्हणून साधकानें सवितर्क समाधीच्या अभ्यासास लागावयाचें तेव्हां पुढीलप्रमाणें योजना करून लागावें. अभ्यासाला ज्या ठिकाणीं बसावयाचें तें स्थळ शांत, निर्भय आणि मनोनुकूल असावें. तेथें जवळच एखादी नदी किंवा जलाशय असेल आणि सभोंवतालच्या प्रदेशांतून प्रसन्न आणि लतादिकांच्या पुष्पांच्या सुगंधानें भरलेला वायु मंद लहरींनीं वाहात असेल तर तें ठिकाण ध्यानाभ्यासाला प्रथम प्रथम तरी फारच चांगलें. असें ठिकाण नच मिळालें तर आपल्या घरांतच देवघरासारखी एखादी अशी जागा योजून ठेवावी कीं जेथें आपण अशुचि अवस्थेंत केव्हांहि प्रवेश करणार नाहीं. अशा पवित्र ठिकाणीं फार उंच नाहीं, फार सखल नाहीं, असें आसन बसण्यास घ्यावें. उंच आसनावर बसल्यास डळमळल्यासारखें होऊन चित्ताची एकाग्रता होण्याला अडचण पडते. अति सखल आसनानें भूमीवरील मुंग्या इत्यादि कृमिकीटकांचा उपद्रव होण्याचा संभव असतो. त्याचप्रमाणें खालची भूमि मांडीला रुतण्याचाहि संभव असतो. ह्या अडचणी टाळण्याच्या दृष्टीनें 'चैलाजिनकुशोत्तरम्' असें आसन फार चांगलें. अगदीं खालीं दर्भासन घालावें, त्यावर मृगाजिन असावें आणि त्याच्यावर एखादी लोकरीच्या वस्त्राची अथवा कापसाच्या धौत वस्त्राची घडी घालावी. अशा सुखासनावर 'समं कायशिरोग्रीवं' म्हणजे शरीर, मस्तक आणि मान ह्यांस अनैसर्गिक बांक इत्यादि येणार नाहीं असें वसावें; साधी मांडी घालावी, किंवा पायास रग लागणार नाहीं अशा प्रकारचें पद्मासनासारखें एखादें साधें आसन करून वसावें. प्रातःकालचीं संध्यावंदनादि वर्णाश्रमोचित नित्यकर्मे झाल्यावर वरील प्रकारच्या आसनावर बसून आचमन, प्राणायामादिक करून "मम चित्ताशुद्धिक्षयपूर्वक-

ज्ञानदीक्षिलाभद्वारा श्रीपरमेश्वरप्रीत्यर्थं यथाशक्ति योगानुष्ठानं करिष्ये " अशा रीतीचा कांहीं वाचनिक संकल्प सोडून अभ्यासास सुरुवात करावी.

ह्याप्रमाणें अभ्यासाचीं देश, काल, आसन, इत्यादि उपांगें यथास्थित जमल्यानंतर चित्ताच्या आलंबनासाठीं भाव्य वस्तु कोणती घ्यावी ह्याचा विचार करावयाचा. भाव्य वस्तूची निवड ही साधकाच्या मनःस्थितीवरच अवलंबून असते. योगाभ्यास हा जसा निष्काम म्हणजे वर संकल्पांत सांगितल्याप्रमाणें चित्तशुद्धि होऊन ज्ञानदीक्षिद्वारा ईशकृपा व्हावी ह्या उद्देशानें केला जातो, तसा तो सकामहि असूं शकतो. ईशकृपा अथवा आत्मसाक्षात्कार ह्यांव्यतिरिक्त एखाद्या देवतेचा साक्षात्कार व्हावा किंवा एखादी सिद्धि मिळावी अशासारख्या फलाच्या उद्देशानें जेव्हां योगाभ्यास केला जातो, तेव्हां तो सकाम म्हणावयाचा. अशा वेळीं त्या फलप्राप्तीला अनुकूल असलेलेंच आलंबन निवडावें लागतें. योगदर्शनाच्या तिसऱ्या विभूतिपादांत अशीं अनेक आलंबनें आणि त्यांवर केलेल्या संयमानें प्राप्त होणाऱ्या सिद्धि ह्यांचा सविस्तर विचार येणारच आहे. आतां आपण निष्काम योगानुष्ठान करणाऱ्या साधकाचा विचार करीत आहों. येथें एका गोष्टीचें स्पष्टीकरण करणें अवश्य आहे. ईशकृपेसाठीं अथवा आत्मसाक्षात्कारासाठीं केला जाणारा योगाभ्यासच केवळ नव्हे तर कोणतेंहि कर्माचरण हें सकाम अनुष्ठान नव्हे. कारण ईशकृपेचें किंवा आत्मसाक्षात्काराचें अंतिम फल मागें सांगितलेलें विषयवैतृष्ण्य, किंवा गुणवैतृष्ण्य हेंच असतें. तेव्हां सर्व कामनांचा नाश हा त्या कामनांचा विरोधी असल्यामुळें तदुद्देशानें म्हणजे कामनांच्या निवृत्तीसाठीं केलें जाणारें कोणतेंहि कर्मानुष्ठान सकाम कर्माचें विरोधीच होत असल्यानें तें निष्कामच होतें. 'धर्माऽविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि भरतर्षभ' ह्या भगवद्वचनांत 'भूतांच्या ठिकाणीं धर्माला अविरुद्ध असलेला काम हा मीच आहें' असें जें सांगितलें आहे, तें वरील अर्थानेंच सांगितलें आहे. तात्पर्य, ईश्वरप्रीत्यर्थ अथवा आत्मसाक्षात्कारार्थ केलें जाणारें योगानुष्ठान हें सकाम नव्हे. अशा निष्काम योगाभ्यासाला आलंबन सुद्धां सात्त्विक निवडावें लागतें. अशीं आलंबनें म्हणजे गायत्री मंत्रानें स्तविलेलें सहस्ररश्मी भगवान् सूर्यनारायणाचें देदीप्यमान तेजोमंडल अथवा षड्गुणैश्वर्यसंपन्न भगवान् शंकर, विष्णु, इत्यादींच्या पाषाणमय, काष्ठमय अथवा मृण्मय मूर्ति किंवा उत्कृष्ट

कलावान चित्रकारांनीं चितारलेलीं त्यांचीं रम्य चित्रें हीं होत. ह्यांपैकीं आपल्या रुचीप्रमाणें कोणतेंहि आलंबन निवडून त्यावर चित्तैकाग्र्य करण्याचा अभ्यास करावा. ध्यानाभ्यासास लागण्यापूर्वीं उपास्यदेवतेची यथानुशक्त्या मिळतील त्या उपचारांनीं अथवा मानसोपचारांनीं पूजा करावी; देवतेला सुकुमार, मनोहर आणि सुगंधी फुलांच्या माळा अर्पण कराव्या आणि कस्तुरीसारख्या सुवासिक उदबत्त्या लावून अभ्यासस्थलांतील वातावरण सात्त्विक सुगंधानें भरून जाईल असें करावें. ह्यानंतर उपास्यदेवतेच्या मंत्राचा जप करीत ध्यानास प्रारंभ करावा. प्रथम प्रथम हा जप सावकाश, स्पष्ट वर्णोच्चार होऊन तो मंत्र आपल्या कानांत गुणगुणल्यासारखा ऐकूं येईल इतक्या मोठ्यानें करावा. अशा मंत्रजपाच्या वेळीं जमल्यास मधुर रव करणारी वीणा किंवा एकतारी, झणत्कारणारी झांज किंवा तालबद्धतेनें एक प्रकारची लय उत्पन्न करणाऱ्या चिपळ्या, इत्यादि उपकरणें सुद्धां वाटल्यास घ्यावीं. असा एकंदर थाट जमवून उपास्यदेवतेच्या ध्यानावर चित्तैकाग्र्य करण्याचा अभ्यास सुरू करावा; उपास्यदेवतेच्या नाममंत्राचा वीणादिकांच्या मधुर ध्वनींत विलीन होणारा मधुर स्वर कानीं पडत आहे, वाणीनें मंत्राचा संथपणें आणि तालबद्ध उच्चार होत आहे, समोरची सुंदर ध्यानमूर्ति डोळे भरून पाहिली जात आहे, पुष्पादिकांचा सुगंध नासिकेच्या द्वारानें हृदयास आनंदित करीत आहे, आसपासचा मंद वायु आपल्या प्रशांत लहरींनीं स्पर्शेंद्रियाला सुखवीत आहे आणि अशा सर्व प्रकारांनीं प्रहृष्ट झालेल्या मनाला मंत्रार्थानुसंधानपूर्वक ईशमूर्तीचें ध्यान घडत आहे, अशा स्थितींत साधकाची उपास्याच्या ध्यानांत जी तन्मयता होते तोच स्थूल आभोगरूप 'सवितर्क समाधि' म्हणून संबोधिला जातो. ह्या समाधींत यद्यपि इंद्रियांचा वर वर्णिल्याप्रमाणें विषयांशीं संबंध येत असला तरी त्याचें पर्यवसान मन एकाग्र करण्यांत होत असल्यामुळें हा विषयसंपर्क बाधक न होतां साधकच होत असतो. एवंच, इंद्रियांच्या द्वारा बाह्य सृष्टींतील स्थूल विषयांचा आभोग ज्यांत घेतला जातो आणि उपास्यावर चित्ताची एकाग्रता संपादिली जाते अशा प्रकारचा हा 'सवितर्क समाधि' आहे.

सवितर्क समाधीचें हें स्वरूप पाहतां साधकाच्या असें लक्षांत येईल कीं सगुण परमेश्वराच्या भक्तीचे श्रवण, कीर्तन, स्मरण, पादसेवन, अर्चन,

वन्दन, दास्य, सख्य आणि आत्मनिवेदन हे जे नवविध प्रकार, ह्यांच्या द्वारा साधिलेली जी एकाग्रता अथवा तन्मयता तो योगशास्त्रांतील ' सवितर्क समाधि ' होय. ही एकाग्रता म्हणजे चित्ताच्या वृत्तींचा निरोध ही जी त्याची पांचवी भूमिका तिच्या अभ्यासाचा प्रारंभ होय. कारण ह्या समाधींत यद्यपि चित्त वाह्य आलंवनाचा आणि आभोगांचा स्वीकार करीत असलें तरी तें तद्व्यतिरिक्त वृत्तींतून निरुद्ध झालेलें असतें; म्हणजे इतर वृत्तींचा निरोध सवितर्क समाधींत होत असतो आणि चित्तानें आलंबनार्थ जरी स्थूल आभोग घेतले असले तरी पर्यवसानीं ते चित्तशुद्धीलाच कारण होतात, म्हणून समाधिकालीं भाव्यवस्तुव्यतिरिक्त अन्य वृत्तींचा निरोध घडवून आणणारा आणि परिणामीं चित्ताला निरोधभूमिकेच्या अधिकाधिक जवळ नेणारा हा सवितर्कादि चार प्रकारचा संप्रज्ञात समाधि असंप्रज्ञात समाधीचें वहिरंग मानला जातो आणि म्हणूनच सवितर्क समाधि हा निरोधाच्या अभ्यासाचा प्रारंभ असें वर म्हटलें आहे.

ह्यानंतर सविचार संप्रज्ञात समाधीचा विचार करूं. वरील सवितर्क समाधीचा अभ्यास खंड न पडतां प्रत्यहीं बराच वेळपर्यंत कित्येक दिवस, महिने अथवा वर्षें आदरपूर्वक केला म्हणजे तो पक्कावस्थेस पोचतो. सामान्यतः प्रतिदिवशीं एका बैठकीस एक प्रहर म्हणजे तीन तास हा अभ्यास करतां आला म्हणजे तो पक्कावस्थेस गेला असें समजण्यास प्रत्यवाय नाहीं. इतक्या स्थितीला तो येण्यास बहुधा दोन वर्षें पुरतात. अर्थात् ज्याच्या त्याच्या अधिकारानुसार हा काल ह्यापेक्षां कमीअधिक लागेल हें उघड आहे. आरंभीं आरंभीं चित्त साधकाला न कळत भाव्य वस्तूवरून उडून इतर विषयांचें चिंतन करूं लागतें, पण तें थोड्या वेळानें पुनः स्वस्थळावर येतें. चंचल आणि अस्थिर मन जेव्हां जेव्हां अशा रीतीनें बाह्य विषयांकडे धावेल तेव्हां तेव्हां तें तेथून काढून आपल्या भाव्य वस्तूवर पुनः स्थापित जावें. असा प्रयत्न बरेच दिवस चालला म्हणजे मन बाह्य वस्तूंकडे कमीकमी धावूं लागतें आणि यदाकदाचित् तें बाहेर धावलें तरी पूर्वीपेक्षां फार लवकर परत स्वस्थळीं येतें. हा अभ्यास पक्व होत असल्याचें लक्षण असें कीं ध्यानाभ्यासासाठीं आसनावर बसलें कीं मन झटकन् ध्येयाकार होतें आणि पूर्वी ज्या निमित्तांनीं तें बाह्य

विषयांचें चिंतन करूं लागत असे, तीं आतां घडलीं तरी त्यामुळें चित्तांत पूर्वींप्रमाणें विक्षेप होईनासा होतो. इतकेंच नव्हे तर अभ्यास पक्व झाला म्हणजे जलाशयाचें सान्निध्य अथवा देवघर इत्यादि देश, ध्यानाभ्यासाची ठराविक वेळ, आसनादिक उपकरणें, इत्यादिकांची आवश्यकता न लागतांच चित्त कोठेंहि, केव्हांहि आणि इतर उपांगांची विशेष अपेक्षा न ठेवतां सहजपणें एकाग्र होतें. इतका अभ्यास झाला म्हणजे सविचार समाधीचा अभ्यास करण्यास तें पात्र झालें असें समजावें. सविचार समाधींत चित्ताला जें आलंबन घ्यावें लागतें तें सूक्ष्म असावें लागतें. ह्याचा अर्थ असा कीं चित्तांत भाव्य वस्तूचें ध्यान घडण्यास जोंपर्यंत स्थूल पदार्थांची अपेक्षा असते तोंपर्यंत सविचार समाधि शक्य नसतो. पण कोणत्याहि बाह्य वस्तूची अपेक्षा न उरतां मनांत ध्येयवस्तूचा विचार येऊन त्या विचारावरच मन स्थिर करतां येऊं लागलें म्हणजे तो सविचार समाधि होय. उपास्य देवतेची मूर्ति पुढें असण्याची आवश्यकता संपली आणि त्या मूर्तीचा नुसता विचार मनांत येऊन चित्त तदाकार होऊं लागलें म्हणजे साधकाचें मन सवितर्कांतून सविचारांत गेलें असें समजावें. ह्या अवस्थेंत ध्यानाभ्यास विशेष स्थळीं व काळीं जसा होतो तसाच तो इतर देहव्यवहार घडत असतांहि घडूं लागतो. मन हें एकाच वेळीं दोन वस्तूंचें चिंतन करूं शकत नाहीं; ह्यामुळें ज्या व्यवसायांत चित्त गुंतणें अवश्यच असेल त्या वेळांत अर्थात् तें ध्यानाभ्यासाकडे लागणें शक्य नसतें. परंतु अशा व्यवसायाकडे जाणारा वेळ सोडून बाकीचा सर्व वेळ मन मधून मधून ध्येयाकार होत असतें. हा प्रकार इतका अंगवळणीं पडतो कीं पुढें पुढें मन इतर व्यवसायांत गुंतलें असतांना सुद्धां मधून मधून जे रिकामे क्षण सापडतील तेवढ्यांतहि तें ध्येयाकार होत असतें. अशा रीतीनें जातां, येतां, देतां, घेतां, उठतां, बसतां, काम करितां, भाव्य वस्तूचें चिंतन घडून एक प्रकारें सविचार समाधीचा अभ्यास जरी घडत असला तरी साधकानें स्वतंत्र, नेमलेल्या वेळीं, नेमलेल्या ठिकाणीं आणि नियमित काळपर्यंत प्रत्यहीं हा अभ्यास करण्याचें चालू ठेवावेंच. सविचार समाधींतून सानंद समाधींत जाण्याचा अभ्यास करणें हें अशा स्वतंत्र अभ्यासकालींच शक्य असतें. हा सविचार समाधि हळुहळू पक्कावस्थेस जाऊन पोहोचूं लागला म्हणजे चित्तास जी सत्त्वसंपन्नता प्राप्त होते तिच्या योगानें चित्तांत

एक प्रकारचा आनंदाचा आविर्भाव होऊं लागतो. अशा वेळीं विशिष्ट ध्येयाकार झालेल्या चित्तवृत्तींचा प्रवाह निवात प्रदेशांतील दीपाप्रमाणें अति प्रशांतपणें वाहत असतो. अशा प्रकारें ध्यानाभ्यासामुळें चित्तांतील चांचल्यास कारण असलेला रजोमल नाहींसा होऊन त्या साधकाला अतींद्रिय आणि बुद्धिग्राह्य असें श्रेष्ठ प्रकारचें सुख मिळूं लागतें. हें समाधिसुख साधकाला मिळूं लागल्यावर त्याला ह्या सुखापुढें इतर कसल्याहि सुखाची महती वाटेनाशी होते; इतकेंच नव्हे तर त्याच्यावर जरी एखादें महद्दुःख येऊन कोसळलें तरी त्याचें चित्त विचलित होत नाहीं. सविचार समाधीची ही पक्कावस्था होय.

अशा प्रकारचा सात्त्विक आनंदाविर्भाव जोंपर्यंत चित्तांत उदित झालेला नसतो तोंपर्यंत ह्या समाधीचा अभ्यास दृढ झाला नाहीं असें समजून पुढील सानंद समाधींत जाण्याची घाई न करितां हाच अभ्यास आनंदाविर्भाव पूर्णपणें होईपर्यंत चालू ठेवावा. हा आनंदाविर्भाव पूर्णत्वानें झाल्याचें लक्षण असें कीं समाधीच्या अभ्यासांतून उठल्यावर त्या सात्त्विक आनंदाच्या वृत्त्यात्मक लहरी चित्तांत उमटूं लागल्या पाहिजेत. शांत आणि गाढ झोप दीर्घकाल लागून मनुष्य जागा झाल्यावर त्याला झोपेंत गेलेला काल अगदीं थोडा गेला असें वाटतें आणि त्याच्या मनांत "अहाहा! मला किती शांत, सुखद झोप लागली होती, आतां झोपेंतून उठल्यावर माझ्या मनाला किती प्रसन्न वाटत आहे!" इत्यादि वृत्ति उत्पन्न होतात. निद्रानुभवाच्या अशा प्रकारच्या स्मृतिरूप वृत्ति चित्तांत उदित झाल्या म्हणजे त्या व्यक्तीला झोप खरोखरच शांत आणि प्रसन्न लागली होती ह्याविषयीं त्याला स्वतःला आणि इतरांना शंका राहत नाहीं. त्याचप्रमाणें सविचार समाधींतून उठल्यावर चित्तांत पुढील प्रकारच्या सात्त्विक वृत्तिलहरी उठल्या पाहिजेत. "अहाहा! ह्या समाधिकालांत मी किती आनंदांत डुंबत होतों! माझें मन आतां किती प्रसन्न झालें आहे! माझी बुद्धि आतां किती शुद्ध झालेली दिसत आहे! माझ्या चित्तांत पूर्वीं थैमान घालीत असलेली विषयवासना आतां कोणीकडे गेली कोणास ठाऊक! आतां माझें चित्त विषयांकडे ढुंकूनहि पाहूं इच्छीत नाहीं हा केवढा चमत्कार! किंवा चमत्कार तरी कसला? चित्ताला ह्या समाधिसुखाचा अनुभव तर नव्हताच, पण त्याची नुसती कल्पनाहि नव्हती. अशा वेळीं ह्या आत्मानंदाच्या लेशमात्र आनंदावर जगणाऱ्या विषयांकडे मी

धावत होतों हें स्वाभाविकच होतें; पण आतां मला कळून आलें कीं तो आनंद विषयांतील नसून तो माझाच आनंद विषयांच्या निमित्तानें मला मिळत होता. हाड चघळीत असतां स्वत:चेंच रक्त चाटणाऱ्या कुत्र्याला आपल्याला हाडांतूनच रक्त मिळालें अशी भ्रांति होऊन तें कुत्रें तें हाड मोठ्या प्रेमानें अधिकच चघळतें ! माझी स्थिति अगदीं त्या कुत्र्यासारखीच झाली नव्हती का ? पण इत:पर मला आनंदाकरतां विषयांकडे धावण्याचें प्रयोजन नाहीं, कारण मला माझ्या ठिकाणींच हा आनंदाचा झरा सापडला आहे. आतां हा आत्मानंद टाकून मी निस्सार विषयांकडे कशाकरितां धावूं ? मनाला अत्यंत आल्हाद देणारा चंद्र आकाशांत प्रत्यक्षच उगवलेला असल्यावर चित्रांतला चंद्र पाहत बसण्याचें काय प्रयोजन ? " अशा प्रकारें समाधि-कालीन सुखानुभवाचा वृत्तिरूप परामर्श चित्तांत समाधीच्या अभ्यासांतून उठल्यावर होऊं लागला तर असें समजण्यास प्रत्यवाय नाहीं कीं साधकानें सविचार समाधीची पक्कावस्था गांठली आहे. आत्मानंदाचा आविर्भाव चित्तांत अशा रीतीनें वृत्तिरूपानें उदित झाल्यावर विषयांविषयीं स्वाभाविकपणेंच जें वैतृष्ण्य उत्पन्न होतें तेंच मागें वर्णिलेलें वशीकारसंज्ञक वैराग्य होय. भुकेनें पीडलेला मनुष्यहि अन्न विषयुक्त आहे असें कळल्यावर तें टाकून देतो, मग हृष्टि, तुष्टि, पुष्टि देणारें मिष्टान्न खाल्ल्यामुळें भुकेचीच निवृत्ति होऊन जो अगदीं तृप्त झाला आहे तो तें विषान्न कसा खाईल ? त्याप्रमाणेंच आत्मानंदाचा यत्किंचितहि अनुभव नसतांना सुद्धां ज्या साधकानें मोठ्या धैर्यानें मनोनिग्रह करून आपलें चित्त विषयसुखापासून निवृत्त केलें, तो समाधिसुखलाभानें चित्त प्रसन्न झाल्यावर आणि ज्या आत्मानंदाच्या लेशमात्रावर विषयानंद अवलंबून असतो, त्या संपूर्ण आत्मानंदाचा लाभ त्यास झाल्यावर तो निस्सार विषयांकडे ढुंकून सुद्धां पाहणार नाहीं हें अगदीं स्वाभाविकच होय !

साधकाला अभ्यासाविषयीं येथून पुढें श्रम असे पडत नाहींत. काशीयात्रेला जाण्याच्या निश्चयानें जो घरांतून बाहेर निघाला त्याला आगगाडीचें स्थानक गांठून गाडींत बसेपर्यंत काय ते प्रवासाचे श्रम, पण एकदा का तो काशीच्या दिशेनें धावणाऱ्या आगगाडीच्या डब्यांत बसला कीं त्याचे काशीयात्रेच्या प्रवासाचे श्रम संपले ! मग तो स्वस्थ बसला तरी त्याचा त्या दिशेनें प्रवास चालूच असतो. इतकेंच नव्हे तर त्याचें खाणें, पिणें, इत्यादि

देहव्यापार चालले असले तरी, फार काय तो गाडींत स्वस्थपणें झोपत पडला असला तरी सुद्धां तो काशीच्या दिशेनें सारखा पुढें पुढेंच चाललेला असतो. सविचार समाधिद्वारा चित्तांत आनंदाविर्भाव होऊं लागल्यावर असाच प्रकार साधकाच्या विषयीं घडूं लागतो. प्रत्यहीं नेमलेल्या वेळीं आणि स्थळीं, नेमलेल्या वेळेपर्यंत तो ध्यानाभ्यास करतो तेव्हां त्याचें चित्त असंप्रज्ञात समाधीच्या रोखानें प्रगत होत असतेंच, पण पुण्योपभोगासाठीं प्रारब्धवशात् जेव्हां व्युत्थान दशेंत तो येतो तेव्हां सुद्धां त्याचा अभ्यास चालूच राहतो. पतीवर अत्यंत अनुरक्त असलेली नवोढा पतिव्रता स्त्री पहिल्या पहिल्या काळांत दिवसभर गृहव्यापारांत कितीहि आस्थेनें आणि दक्षतेनें वावरत असलेली दिसली, तरी पतीच्या सहवासांत हास्यविनोदादिकांमध्यें पूर्वरात्रींत जो उत्कट आनंदाचा काळ गेला त्या आनंदाच्या स्मरणांत अथवा पुढील रात्रीं पतीच्या सुखद सहवासांत जो आनंदाचा काळ जाणार असतो त्याविषयींच्या आतुरतेंत तिचा सर्व दिवस जसा प्रसन्नतेंत जातो आणि गृहकृत्यांचे श्रम, किंवा आपल्यास कोणी कांहीं बोललें तर त्यासंबंधीं विषाद ती मानीत नाहीं, किंवा तें सहज लीलेनें सोसते त्याप्रमाणेंच ह्या साधकाची अवस्था होते. गेल्या दिवसांत मिळालेल्या समाधिसुखाचें गोड अनुसंधान आणि दुसऱ्या दिवशीं मिळणाऱ्या समाधिसुखाची मधुर ओढ ह्या दोहोंमुळें एक प्रकारच्या सुखद धुंदींत त्याचे देहव्यापार आणि अत्यंत आवश्यक असलेले प्रपंचव्यवसाय यथाक्रम चालूच राहतात, पण ते चालू असतांना सुद्धां त्याचें आनंदानुसंधान चालूच असतें. अशा रीतीनें प्रारब्धानुसार करावे लागणारे देहव्यापार अथवा प्रपंचव्यवसाय हे चालू असतांनाहि भाव्य वस्तूचें मनोमय ध्यान घडून चित्ताची प्रसन्नता सहज राहूं लागली म्हणजे संप्रज्ञात समाधीचा तिसरा टप्पा जो सानंद समाधि त्याचा अभ्यास करण्यास साधकानें लागावें.

ह्या सानंद संप्रज्ञात समाधीचें स्वरूप नीट लक्षांत येण्याकरितां 'आनंद' म्हणजे काय आणि तो कशामुळें होतो ह्याचा प्रथम विचार करावयास पाहिजे आणि त्याकरितां जेव्हां जेव्हां आनंद होतो – मग तो विषयानंद असो अथवा आत्मानंद असो – तेव्हां चित्तवृत्तीची कशी परिस्थिति असते ह्याचें थोडें विश्लेषण करणें अवश्य आहे. कारण हें

विश्लेषण जितकें स्पष्ट होईल तितकें सानंद समाधीचें स्वरूप अधिक स्पष्ट होणार आहे. तेव्हां आतां आनंदासंबंधीं विचार करूं. जीवमात्राला ज्या ज्या म्हणून प्रसंगीं आनंद होतो असें आढळतें, ते सर्व प्रसंग लक्षांत घेऊन त्यावरून आनंदाची वर्गवारी केली तर स्थूल मानानें त्याचे तीन प्रकार दृष्टीस पडतात. अर्थात् ही स्थूल वर्गवारी आहे हें लक्षांत घ्यावयाचें आहे. कारण चित्तांत अतिसूक्ष्म प्रमाणांत आनंदाच्या लहरी उमटतात असे सूक्ष्म प्रसंग कधीं कधीं घडत असतात. असे प्रसंग जेव्हां घडतात तेव्हां त्या आनंदलहरी वरील तिहींत कोणत्या प्रकारांत आणि काय कारणानें समाविष्ट करावयाच्या ह्याविषयीं असले प्रसंग घेऊन सूक्ष्म आणि सविस्तर विवेचन करावें लागेल. पण तें प्रस्तुत नाहीं म्हणून आपण केवळ स्थूल वर्गवारी करूं. तेव्हां अशा स्थूल वर्गवारींत आनंदाचे जे तीन वर्ग पडतात ते येणेंप्रमाणें. पहिला आनंदाचा प्रकार असा कीं इंद्रियांचा विषयांशीं संयोग घडला म्हणजे अनुकूलत्वामुळें जी सुखाची किंवा आनंदाची संवेदना होते तो. अमुक एक गोष्ट अमुक रीतीनें घडावी अशी तीव्र इच्छा चित्तांत अनेक अंतर्बाह्य कारणांनीं व्यक्ताव्यक्त स्वरूपांत नांदत असते, तेव्हां आपल्या प्रयत्नांनीं अथवा इतर कारणांनीं त्या तीव्र इच्छेची पूर्तता झाली म्हणजे वृत्तींत जो आनंद होतो तो दुसरा प्रकार आणि चित्तांत शांति आणि समाधानवृत्ति नांदूं लागली म्हणजे चित्तांत सहजपणें उमटणारा आनंद हा तिसरा प्रकार होय. ह्या तीन प्रकारांत आनंदाची उत्कटता उत्तरोत्तर अधिक आहे. पहिल्या प्रकारांत जो आनंद होतो त्याचें कारण काय असतें तें पाहूं. इंद्रियांच्या विषयांशीं येणाऱ्या संबंधांत एक गोष्ट स्पष्टपणें लक्षांत येते कीं त्या त्या इंद्रियाचा जो विषय असेल त्याच्याशींच त्या इंद्रियाचा संयोग झाला तर तेथें अनुकूल संवेदना होते. (जेथें प्रतिकूल संवेदना आणि तज्जन्य दुःखहि होतें त्याचा विचार येथें प्रकृत नाहीं. तसेंच मागें वैराग्यासंबंधींच्या विवरणांत त्याचें थोडेंसें विवेचन झालेलेंच आहे.) उदाहरणार्थ, मधुर रसाचा, किंवा मधुर वासाचा कानांशीं संबंध घडल्यानें अनुकूल संवेदनीय आनंद होणार नाहीं, तर त्यांचा अनुक्रमें रसनेंद्रियाशीं आणि घ्राणेंद्रियाशीं संयोग झाला कीं तेथें आनंदाविर्भाव होईल. असें घडण्याचें कारण असें कीं इंद्रियें आणि त्यांचे विषय ह्यांचें परस्परांशीं थोडेंसें नातें आहे. हें नातें असें कीं शब्दस्पर्शादि विषय ज्या मूलद्रव्यांपासून निर्माण झालेले आहेत त्याच

मूलद्रव्यांपासून त्या त्या विषयांचें ग्रहण करणारीं इंद्रियें सुद्धां निर्माण झालीं आहेत. म्हणजे इंद्रियें आणि त्यांचे विषय एकाच मूलद्रव्यापासून झालेलीं आहेत. ह्यामुळें तीं जणूं एकमेकांचीं भांवडें होत. हें मूलद्रव्य म्हणजे त्या त्या विषयाची आणि इंद्रियाची तन्मात्रा होय. शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गंध ह्या सूक्ष्म तन्मात्रांपासून श्रोतृ, त्वक्, चक्षु, जिव्हा, घ्राण हीं ज्ञानेंद्रियें उत्पन्न झालेलीं आहेत. ह्याच तन्मात्रांच्या पंचीकरणापासून शब्दस्पर्शादि स्थूल विषय सुद्धां क्रमानें निर्माण झाले आहेत. इंद्रियें आणि त्यांचे विषय ह्यांचें उपादानकारण ह्याप्रमाणें एकच असल्यामुळें त्यांच्या घटक परमाणूचें आकर्षण परस्परांवर घडावें हा भौतिक शास्त्रांतील एक नियमच आहे. ह्या आकर्षणाला जड सृष्टींत रासायनिक आकर्षण असें नांव देण्यांत येतें, पण जेथें अंत:करणाची अभिव्यक्ति झालेली असते तेथें ह्या आकर्षणालाच इंद्रियाची विषयाकडील ओढ म्हणजेच विषयासंबंधींची वासना अथवा लोलुपता असें नांव देण्यांत येतें. विषय आणि त्यास ग्रहण करणारें इंद्रिय ह्यांचा संयोग झाला म्हणजे उभयतांचे समान घटक संयोगकाळीं एकत्र आल्यानें त्या वेळेपुरती जी परस्परांची परस्परांस अनुकूल आणि पोषक अवस्था निर्माण झालेली असते, तिलाच जाणिवेच्या कक्षेंत विषयसुख असें नांव देण्यांत येतें. सुख आणि दु:ख ह्या शब्दांचा नित्य परिचय आपल्यास घडलेला असल्यानें त्यांचा मूळ अर्थ आपल्या ध्यानीं येत नाहीं. सु आणि दु: हे विरोधी अर्थ दर्शविणारे दोन उपसर्ग आहेत. सु म्हणजे चांगलें आणि ख म्हणजे इंद्रिय. त्याचप्रमाणें दु: म्हणजे वाईट आणि ख म्हणजे इंद्रिय. इंद्रियाचा अनुकूल विषयाशीं संयोग झाला म्हणजे तेथें वरील कारणामुळें सु-खप्रतीति येते आणि प्रतिकूल विषयाशीं संयोग घडला म्हणजे तेथें दु:-खप्रतीति येते. अनुकूल प्रतिकूल संयोग सुखात्मक किंवा दु:खात्मक व्हावेत हा निसर्गच आहे. त्याचप्रमाणें इंद्रियांचा विषयांशीं अनुकूल संयोग हें निमित्तकारण असून इंद्रियांची आणि तद्द्वारा मनाची सुखात्मता होणें हें कार्य होय.

मृत्तिका हें घटाचें उपादानकारण असल्यामुळें तिची आणि घटाची एकरूपता मोडत नाहीं. पण इंद्रियांचा विषयांशीं संयोग हें सुखात्मक वृत्तीचें केवळ निमित्तकारण असल्यानें संयोग आणि सुखात्मिका वृत्ति ह्यांचा अभेद नसून त्या दोन भिन्न गोष्टी आहेत. सुखात्मता ही एक चित्तवृत्ति

असल्यानें आणि चित्त हें त्या वृत्तीचें उपादानकारण असल्यानें चित्त आणि सुखात्मिका वृत्ति ह्यांचा मात्र परिणामी आणि परिणाम असा एकरूपतेचा संबंध आहे. ह्यामुळें बुद्धीचा जसजसा विकास होईल तसतसें सुखात्मिका-वृत्ति उत्पन्न होण्याला अवश्य असलेल्या निमित्तकारणांत भिन्नता निर्माण होऊं शकते. म्हणजे बुद्धीचा विकास झाल्यावर इंद्रियांचा विषयांशीं होणारा संयोग हा अनुकूल वेदनीय असला तरी तो चित्तांत आनंदाच्या वृत्ति उत्पन्न करण्याला पुरेसें निमित्तकारण होऊं शकत नाहीं. अशा वेळीं चित्तांत आनंदलहरी उत्पन्न होण्यास वर सांगितल्याप्रमाणें विशिष्ट इच्छेची पूर्तता होणें हें निमित्तकारण होतें आणि ह्यामुळें अशा प्रकारचा आनंद हा दुसऱ्या प्रकारांत येतो म्हणून वर सांगितलें आहे. मिष्टान्न हें जिभेला गोड संवेदना देतें पण मनोविकासावस्थेंत सुखदुःखवृत्तींना मनोमय कारणें उत्पन्न होऊं लागलीं म्हणजे मिष्टान्न जिभेला गोड लागलें तरी ही गोडी चित्तांत सुखात्मिकावृत्ति उत्पन्न करण्यास समर्थ तर होत नाहींच, पण कित्येक प्रसंगीं ती गोडी चित्तांत दुःखात्मक वृत्तीहि उत्पन्न करूं शकते. लाडू-अनरशांपुढें अंबिल ही निःसंशय नीरस होय. पण दुर्योधनाघरचे लाडू-अनरसे टाकून —

शतसंख्य वाजवी ज्या जेवितां माय गोकुळीं चिटक्या ।
तो नित्यतृप्त भगवान् विदुरगृहीं भोजनांत दे मिटक्या ॥

असला प्रकार दिसतो, तो वरील मानसिक कारणांमुळेंच होय. प्रियजनांचा विरह झाल्याचें दुःख ज्या वेळीं हृदय जाळीत असतें त्या वेळीं मिष्टान्नाचा एक घासहि घशाखालीं उतरूं शकत नाहीं ; आणि पतीच्या मृत्यूमुळें आनंदानें सती जाणाऱ्या पतिव्रतेला पतीची चिता ही पुष्पशय्येप्रमाणें आनंद देऊं शकते. तात्पर्य, ह्या दुसऱ्या प्रकारच्या आनंदांत त्याचें निमित्त-कारण बदललेलें असतें आणि आनंदाच्या संवेदनेंत तीव्रता अधिक आलेली असते. आतां ह्या अवस्थेंत मनोमय कारणांनीं आनंद कां उत्पन्न होतो ह्याचा विचार करूं. 'मला अमुक असावें' अथवा 'अमुक नसावें' अशी जी कामना चित्तांत उत्पन्न होते ती रजोगुणामुळें होय. ह्या रजोगुणामुळेंच मनुष्यमात्राची कोणत्याहि कार्याकडे प्रवृत्ति अथवा त्यापासून निवृत्ति होत असते. 'रजसस्तु फलं दुःखं' हा अध्यात्मशास्त्रांतील त्रिकालाबाधित सिद्धान्त आहे. अंतःकरणांत उत्पन्न झालेली कामना रजोगुणात्मक

असल्यामुळें ती स्वभावत:च दु:खरूप असते आणि ती जितकी तीव्र त्या मानानें तिची दु:खरूपता अधिक तीव्र होते. आतां ह्या कामनेची पूर्तता होते त्या वेळीं त्या कामनेच्या रजोगुणत्वामुळें होणारी चित्ताची व्यग्रता किंवा दु:खरूपता ह्यांपासून सुटका झाल्यामुळें कांहीं आनंद होतो आणि कामनेची पूर्तता झाल्याचाहि कांहीं आनंद होत असतो. ह्या वेळीं चित्तांत आनंदमय कोशाची स्फूर्ति होत असते. ह्या वेळीं वासनेचा उपशम झालेला असल्यामुळें चित्त सत्त्वारूढ झालेलें असतें आणि सत्त्वगुण हा निर्मलत्वामुळें प्रकाशक आणि अनामय असतो. तो जीवाला 'सुखसंगेन बध्नाति ज्ञानसंगेन चानघ' ह्या वचनांत सांगितल्याप्रमाणें सुखसंग आणि ज्ञानसंग घडवीत असतो. एवंच, आनंदाच्या दुसऱ्या प्रकारांत रजोमूलक दु:खरूप इच्छेची निवृत्ति, इष्टप्राप्तीमुळें झालेला हर्ष आणि वासनानिवृत्तीमुळें चित्तांत प्रस्फुट असलेली सत्त्वसंपन्नता इतक्या सामग्रीमुळें चित्तांत आनंदवृत्ति उमटत असतात. आनंदाची अभिव्यक्ति होण्यास ह्या तिहींपैकीं चित्ताची सत्त्वारूढता हें सर्वांत प्रमुख कारण होय.

आनंदाच्या आविर्भावाची ही मीमांसा लक्षांत घेतली म्हणजे आनंदाचा तिसरा प्रकार जो सहजानंद त्याचें स्वरूप सहजच स्पष्ट होतें. या प्रकारांत अनेक-जन्म-कृत-पुण्य-पुंज-परिपाक-वशात् चित्तांत सत्त्वारूढता इतकी उत्पन्न झालेली असते कीं तिचा रजस्तमोगुणांकडून अभिभव न होतां ती तशीच स्थिर टिकते. अर्थात् चित्त नेहमींच सत्त्वारूढ राहिल्यानें, त्यांत आत्मानंद सदोदित प्रतिबिंबित झालेला असतो. वास्तविक आत्मा हा नित्यप्राप्तच असल्यामुळें आत्मानंदहि नित्यप्राप्तच असावयास पाहिजे. तथापि अविद्यारूप प्रतिबंधामुळें आनंदता हा धर्म झाकला जातो आणि बुद्धि सत्त्वसंपन्न झाली म्हणजे दुसऱ्या कोणत्याहि निमित्ताची अपेक्षा न राहतां हा आत्मानंद बुद्धींत प्रतिबिंबित होतो. सूर्याच्या प्रकाशानें सर्व पदार्थ प्रकाशित झालेले असतात. पण आरशांत सूर्याचें प्रतिबिंब प्रतीत होतें, त्याप्रमाणेंच सत्त्वगुणानें संपन्न झालेल्या चित्तांत आत्मानंद प्रतिबिंबित होऊं शकतो. आनंदाची ही मीमांसा लक्षांत ठेवून आतां आपण सानंद संप्रज्ञात समाधीचा विचार करूं.

ह्यापूर्वीचा जो सविचार संप्रज्ञात समाधि त्यांतून व्युत्थानदशेंत आल्यावर चित्तांत जर आनंदाच्या वृत्ति निर्माण होतील तर तो समाधि पक्कावस्थेस

गेला असें समजून आतां सानंद समाधीच्या अभ्यासास लागण्यास प्रत्यवाय नाहीं, असें मागें सांगितलेंच आहे. आतांपर्यंतच्या अभ्यासांत ग्रहीता, ग्रहण आणि ग्राह्य अशा त्रिपुटीचें अस्तित्व होतें. चित्तास भावनेसाठीं जें स्थूल वा सूक्ष्म आलंबन देण्यांत आलें होतें तें ग्राह्य होय. ह्या ग्राह्य वस्तूचा द्रष्टा जो जीव तो ग्राह्य वस्तूचा ग्रहीता होय. ग्रहीता आणि ग्राह्य ह्यांचा संयोग घडवून आणणारें जें चित्त तें ग्रहण होय. सानंद समाधींत ह्या त्रिपुटींतील ध्यानाकरितां घेतलेलें स्थूल आणि सूक्ष्म आलंबन म्हणजे ग्राह्य टाकून द्यायचें असतें. सवितर्क समाधींतील स्थूल आलंबनाचा त्याग सविचार समाधींत ज्या आंतर प्रयत्नानें घडून येतो त्याच प्रयत्नानें सूक्ष्म आलंबनाचा त्याग कसा करावयाचा हें साधकास समजतें. क्षणाक्षणाला ह्या सूक्ष्म आलंबनाचा त्याग घडूं लागतो. अशा क्षणांत चित्तांतून आलंबन गेलें असलें तरी त्याच्या सत्त्वसंपन्नतेमुळें चित्तांतील आनंदाविर्भाव उरलेला असतोच. चित्ताचें सर्व चांचल्य नाहींसें होऊन आलंबनाची आवश्यकता न उरतां चित्तांत आनंदाच्या वृत्तीचा प्रशांत प्रवाह वाहूं लागला म्हणजे तो सानंद संप्रज्ञात समाधि होय. चित्तांत आनंदोर्मि उत्पन्न होण्याला कारण असलेलीं बाह्य निमित्तें म्हणजे स्थूलसूक्ष्म आलंबनरूप विषय ह्यांचें प्रयोजन ह्या अवस्थेंत उरत नाहीं. म्हणून त्यांचा ह्या अवस्थेंत व्यतिरेक असतो. आनंद हा जर खरोखरीच स्थूलसूक्ष्म विषयांचाच धर्म असता तर त्यांचा व्यतिरेक होतांच आनंदाचा व्यतिरेक झाला असता. पण तो त्यांचा धर्म नसल्यामुळें त्यांचा व्यतिरेक होऊनहि आनंदाचा मात्र सानंद समाधींत अन्वय असतो. चित्तांत सत्त्वाचा उद्रेक झाल्यानें तेथें आत्मानंद प्रतिबिंबित होतो ही सानंद समाधींतील आनंदाची मीमांसा आहे. आनंदवृत्तीच्या प्रशांत प्रवाहरूपानें जेव्हां चित्ताचा निर्निमित्तक परिणाम होत असतो तेव्हां त्या अवस्थेला सानंद संप्रज्ञात समाधि असें म्हणावयाचें.

चित्ताची कोणत्याहि ठिकाणीं होणारी जी तन्मयता तिला समापत्ति असें म्हणतात. सवितर्क आणि सविचार समाधींत जीं स्थूल-सूक्ष्म आलंबनें घेतलीं जातात त्यांवर होणारी तन्मयता ही ग्राह्य समापत्ति म्हणून मागें सांगितलेंच आहे. सानंद समाधींत चित्ताची आनंदवृत्तीशींच तन्मयता असल्यानें आणि ही चित्ताचीच वृत्ति असल्यानें ह्या समापत्तीला ग्रहण-

समापत्ति असें नांव आहे. सवितर्क आणि सविचार समाधींचा अभ्यास पक्व झाला असेल तर सानंद समाधींतून सास्मित समाधींत आणि त्यांतूनहि पुढें असंप्रज्ञात समाधींत जाण्यास विशेष आयास पडत नाहींत, तर ती गोष्ट घडण्यास कांहीं कालाचीच केवळ अपेक्षा असते. समाधि साधणें ही सुद्धां एक कला आहे. कोणत्याहि कलेंत पहिला पहिला अभ्यास विशेष कष्टाचा असतो ; पण एकदा का ती कला अंगवळणीं पडली म्हणजे तिच्यांतील पुढील अभ्यास आणि प्रगति हीं फार थोड्या आयासानें आणि लवकर साध्य होतात. समाधीचें असेंच आहे. मागें सवितर्क समाधींतून सविचार समाधींत जाण्यास दोन वर्षें पुरीं होतात असें सांगितलें आहे. इतका काल सविचार समाधींत जाण्यास ज्यास पुरेल अशा साधकानें अभ्यास चिकाटीनें आणि अखंडपणें चालू ठेवला, वैराग्यांत शिथिलता येऊं दिली नाहीं, आणि 'आतां मी पुढील पुढील समाधींत जाण्याचा असाच तीव्र प्रयत्न चालू ठेवणार' अशा उत्साहाचा तीव्रपणा जर त्याला टिकवितां आला तर त्या साधकास सवितर्क समाधीच्या पक्कावस्थेनंतर पुढील टप्पे आक्रमून वर्ष सहा महिन्यांत असंप्रज्ञात समाधीचा पल्ला गांठतां येतो. इतका थोडा काळ पुरण्याचें मुख्य कारण असें कीं पहिल्या दोन समाधींचा अभ्यास दृढ झाल्यावर पुढील अवस्थांत साधकाचा योगाभ्यास विशिष्ट काळीं आणि स्थळीं आसनादि योगांगांच्या साहाय्यानें जितका होतो त्याच्यापेक्षां किती तरी पटींनीं अधिक इतर वेळांत होत असतो. जागृतींत त्याचें ध्यानानुसंधान चालू असतें, तसेंच स्वप्नांतहि तो आपण ध्यानादिकांत निमग्न असल्याचीं स्वप्नें पाहत असतो. फार काय झोपेंतहि त्याचें एक प्रकारें ध्यानानुसंधान चालू राहतें. असें सतत ध्यानानुसंधान चालू राहण्याचें कारण असें कीं आजपर्यंतच्या अभ्यासानें त्याच्या चित्ताच्या बहिर्मुखतेचा विच्छेद होऊन तें अंतर्मुख झालेलें असतें. अशा साधकाला अंतर्निष्ठ मुमुक्षु असें म्हणतात. असला अंतर्निष्ठ मुमुक्षु प्रारब्धानुसार व्यवहारांत वावरत असल्याचें दिसलें तरी अध्यात्माला धरूनच त्याचा वृत्तिप्रवाह वाहत असतो. तो कोठे स्वस्थपणें वसला असला तरी चैतन्यसागरावरील आपण एक तरंग आहों किंवा आपण जणु कांहीं संवित्सूत्रांत ओवलेला एक मणीच आहों अशा भावनेनें त्याचें आत्मानुसंधान चालू असतें. इंद्रियांच्या द्वारा त्याला विषयांची प्रतीति येते तेव्हां त्या निमित्तानें त्याला आत्म्याचेंच स्फुरण होतें. झोपण्यासाठीं त्यानें आपला देह शय्येवर ठेवला कीं आतां आपण

आत्मसमुद्रांत बुडी देऊन बसणार ह्या विचारानें तो प्रसन्नचित्त होत असतो. तात्पर्य, तो डोळे, कान, इत्यादि इंद्रियांनीं त्या त्या विषयांचें ग्रहण करीत असला किंवा नसला तरी, किंवा त्याचें शरीर एखाद्या कार्यांत व्यापृत असलें तरी किंवा नसलें तरी त्याचें आत्मानुसंधान चालूच असतें. त्याला नियत काळीं आणि नियत स्थळीं आसनादि उपांगांच्या साहाय्यानें योगाभ्यास करणें हें पुढील अवस्थेंत जाण्याचा अभ्यास करण्याच्या दृष्टीनें अवश्य असतें इतकेंच. असो, तर आतां सानंद समाधींतून सास्मित समाधींत कसें जावयाचें ह्याचा विचार करूं. सानंद समाधींत आनंदाशीं तन्मयता झालेली असते, तो आनंद ही चित्ताची एक वृत्तीच आहे. आजपर्यंतच्या योगाभ्यासानें त्या त्या बाह्य वृत्तींचा परिहार करून ध्येयाकार वृत्ति ठेवावयाचा आणि बाह्य वृत्ति चित्तांत मधून मधून उदित झाल्या तर त्यांचा उपशम करावयाचा ह्याची संवय साधकास झालेली असतेच. ह्याच संवयीच्या बलावर सानंद समाधींतील जी आनंदरूप वृत्ति तिचा उपशम करण्याचा प्रयत्न साधकानें करावयाचा असतो. ह्याप्रमाणें थोड्याशा आंतरप्रयत्नानें आनंदवृत्तीचा उपशम करण्याची हातोटी साधकाला साध्य होते आणि ती साधून तो उपशम साधला म्हणजे सास्मित समाधीचा प्रांत सुरू झाला असें समजावें. सानंद समाधींतील 'मी' 'आनंदरूप' 'आहें', ह्या तीन राशींतून 'आनंदरूपता' उपशांत झाली म्हणजे केवळ 'मी आहें' इतकाच भाग राहतो. ही अवस्था हाच 'सास्मित समाधि' होय. येथें 'मी आहें' म्हणजे 'अस्मि' एवढेंच एक अनुसंधान उरतें.

आत्म्याचा आहेपणा म्हणजे सत्ता आणि तिच्यावर होणारें 'अहम्' हें स्फुरण ह्या दोहोंची एकरूपता हाच जीवभाव होय. आरंभीं जी त्रिपुटी सांगितली तींतील ग्राह्य अशीं आलंबनें आणि ग्रहणरूप असलेलें चित्त या दोहोंच्या पलीकडे ह्यांचें ग्रहण करणारा जो ग्रहीता त्यावर होणारी चित्ताची जी ही 'अस्मिता' रूप समापत्ति ती ग्रहीतृ समापत्ति होय. हा गृहीतृरूप सास्मित समाधि पक्कावस्थेस गेला म्हणजे संप्रज्ञात समाधीचा प्रांत संपून असंप्रज्ञाताचा प्रांत लागतो. अशा रीतीनें संप्रज्ञात समाधीचे चारहि प्रकार सूक्ष्म दृष्टीनें पाहिले तर असें दिसून येईल कीं पूर्व पूर्व समाधींत उत्तर उत्तर समाधीचा अन्वय असतो; पण उत्तर उत्तर समाधींत पूर्व पूर्व समाधीचा व्यतिरेक होत असतो. म्हणजे

सवितर्कांत सविचार, सानंद आणि सास्मित ह्यांची अनुवृत्ति असते. कारण स्थूल आलंबनांत सूक्ष्माची म्हणजे मनोमय आलंबनाची अनुवृत्ति नसेल तर स्थूल आलंबन इंद्रियगोचर होणें शक्यच नसतें. ज्ञानग्रहण करणारा जो प्रमाता त्याच्यापासून मान म्हणजे अंत:करण ह्याची निष्पत्ति होऊन तें इंद्रियद्वारा प्रमेय म्हणजेच बाह्य विषय त्याच्यापर्यंत पोहोचून त्याच्याशीं जेव्हां तन्मय होतें तेव्हां तो बाह्य विषय भासमान होतो. ह्यामुळें सूक्ष्माची म्हणजे सविचाराची स्थूलांत म्हणजे सवितर्कांत अनुवृत्ति झाली. एकाग्रतेमुळें होणाऱ्या आनंदाच्या आविर्भावाच्या योगानें सानंदाची अनुवृत्ति झाली आणि मी आनंदांत आहें ह्यांतील 'मी आहें' ह्या स्फुरणामुळें सास्मिताची अनुवृत्ति झाली. अशा रीतीनें पहिल्या सवितर्क समाधींत पुढील तीन प्रकार अनुवृत्त होत असतात. सविचार समाधींत स्थूलाचा त्याग घडतो म्हणून त्याचा व्यतिरेक घडतो. पण मागीलप्रमाणेंच सानंद आणि सास्मित ह्यांची अनुवृत्ति असते. सानंदांत सविचाराचा म्हणजे सूक्ष्म मनोमय आलंबनाचा त्याग असतो म्हणून व्यतिरेक होतो आणि 'मी आहें' ह्या अनुसंधानामुळें सास्मिताची अनुवृत्ति असते. अशा प्रकारें पहिला समाधि वितर्क - विचार - आनंद - अस्मिता ह्या चतुष्टयानें अनुगत असतो. वितर्कविकल तो सविचार, विचारविकल तो सानंद आणि आनंदविकल केवळ अस्मितामात्र असा चौथा सास्मित समाधि असतो. हे चारहि समाधि ह्याप्रमाणें स्थूल, सूक्ष्म, सूक्ष्मतर आणि सूक्ष्मतम अशा आलंबनांनीं युक्त असल्यानें ते सर्व सालंबन समाधि होत. अशा रीतीनें मुंज गवताच्या वरील पाती सोडून आंतली काडी म्हणजे इषीका जशी काढावी किंवा केळीचीं सोपटें सोडून जसा आंतला गाभा काढावा त्याप्रमाणें चित्तांत मिसळलेले जे स्थूलसूक्ष्मादि आभोग ते सोडून काढून चित्त अस्मितेपर्यंत येतें. चित्ताचें 'अस्मि' हें पहिलें स्फुरण आहे. आत्म्याच्या स्वरूपावर चित्ताच्या ह्या 'अस्मि' ह्या स्फुरणानें तात्त्विक जीवभावरूप परिच्छिन्नता किंवा अल्पत्व आलें आणि 'यो वै भूमा तत्सुखं नाल्पे सुखं' हा सिद्धान्त असल्यानें हें अल्पत्व आत्मसुखापेक्षेनें सुखशून्य असल्यामुळें ह्या अस्मिरूप अल्पतेला अस्मितारूप 'क्लेश' म्हटलेलें आहे.

संप्रज्ञात समाधीच्या ह्या चार पायऱ्या ओलांडण्यांत उत्तर समाधीचा अन्वय आणि पूर्व समाधीचा व्यतिरेक होत असतो म्हणून ह्यांच्या अभ्यासांत अन्न - प्राण - मन - बुद्धि आणि आनंद ह्या पंचकोशांचा निरास होऊन चित्त

केवळ अस्मिता मात्र राहतें. हा तात्त्विक जीवभाव होय. ह्याच्या अलीकडे सानंद समाधि हा आनंदमय कोश असतो, त्याच्या अलीकडे त्रिपुटीनें युक्त असलेला विज्ञानमय कोश असतो आणि त्याच्याहि अलीकडे क्रमानें मन-प्राण-अन्न हे कोश असतात. चार प्रकारच्या संप्रज्ञात समाधीच्या अभ्यासांतच हा पंचकोशांच्या विवेकाचा आणि निरासाचा अंतर्भाव होतो. चित्ताच्या पुढील सर्व वृत्तींचें वीज ' मी आहें ', ' अस्मि ' हें दिसतें. ' मी आहें ' हें स्फुरण प्रथम झाल्यावर मी कोण, कसा, काय, कोठें, कोणाला, कशांत, इत्यादि कारकें उत्पन्न होत असतात. तेव्हां चित्ताच्या यच्चयावत् सर्व वृत्ति ह्या ' आस्मि ' ह्या भावानंतर उत्पन्न होत असल्यानें ह्या ' अस्मितेला ' सर्व वृत्तींचें वीज म्हणावयाचें. अविद्या ही अस्मितादि क्लेशांचें क्षेत्र म्हणजे प्रसवभूमि आहे. तर ' अस्मिता ' पुढील रागादि क्लेशरूप संसाराचें वीज आहे. सास्मित समाधींत हें वीज शेष असतें, येथपर्यंतचा संप्रज्ञात समाधि हा सवीज समाधि होय.

आतां येथें एक शंका उत्पन्न होते तिचें समाधान करणें अवश्य आहे. ही शंका अशी – सास्मित समाधींत ' अस्मिता ' हें चित्ताचें सूक्ष्मतम आलंबन असतें असें वर सांगितलेंच आहे. येथपर्यंत साधकानें मजल गांठणें हें दीर्घ-कालीन अभ्यासाचें आणि मोठ्या मानसिक श्रमाचें काम निःसंशय होय. कारण स्थूल आलंबनांचा त्याग करीत त्यापेक्षां सूक्ष्म असलेल्या आलंबनावर चित्त एकाग्र करीत साधक, असंप्रज्ञाताच्या अलीकडल्या ह्य सास्मित समाधीपर्यंत आलेला असतो. पण पुढें पाद दोन, सूत्र तीन मध्यें ' अस्मिता ' हा पांच क्लेशांतला एक क्लेश म्हणून सांगितला आहे. तेव्हां सास्मित समाधींत ' अस्मिता ' हें आलंबन येथें काय म्हणून सांगितलें ? अस्मिता हा जर क्लेश आहे, तर तोच आलंबनाला घेण्यांतला हेतु कोणता ? त्याचप्रमाणें अस्मिता हा क्लेश आणि सास्मित समाधींतील ' अस्मिता ' हें चित्ताचें आलंबन हीं भिन्न आहेत का एकरूपच आहेत ? भिन्न असतील तर त्यांचें स्वरूप कोणकोणतें ? ह्या दोन्ही अस्मिता एकरूपच असतील तर त्या आलंबनावर चित्तैकाग्र्य करून साधकानें सास्मित समाधींत अधिक काय संपादन केलें ?

ह्या शंकांचें समाधान असें – अस्मिता-क्लेश हा सर्व वासनांचें वीज होय आणि सास्मित समाधींत अस्मिता हें सूक्ष्म आलंबन शुद्ध चित्ताला

संप्रज्ञात समाधींतील शेवटची पायरी गांठण्याकरितां दिलेलें आहे. ह्यावरून ह्या दोन्ही अस्मितांमध्यें भेद आहे हें स्पष्टच आहे. तो भेद म्हणजे अस्मितेच्या प्राकृतिक किंवा तात्त्विक स्वरूपांतला नसून वैकृतिक किंवा व्यावहारिक स्वरूपांतला आहे. तो असा कीं, क्लेशांतील अस्मिता ही स-वासन अस्मिता होय आणि सास्मित समाधींतील अस्मिता ही निर्वासन अस्मिता होय. सवासन अस्मिता ही अस्मितेचा परिणामी भाव असून निर्वासन अस्मिता ही अस्मितेचा स्थायी भाव होय. सवासन अस्मितेंत अन्न, प्राण, मन, बुद्धि आणि आनंद ह्या पांच कोशांपैकीं एक वा अनेक कोशांचा अस्मितेवर अध्यास झालेला असतो. म्हणजे मी लठ्ठ आहें, कृश आहें ; मी ब्राह्मण आहें, क्षत्रिय आहें ; मी सशक्त आहें, अशक्त आहें ; मी संतापलों आहें, शांत आहें ; मी कर्ता आहें, भोक्ता आहें किंवा मी प्रियवस्तुदर्शनानें किंवा लाभानें प्रहृष्ट झालों आहें ; अशा प्रकारचे वृत्ति-विशेष सवासन अस्मितेचे घटक असतात ; आणि निर्वासन अस्मितेंत ह्या वृत्तिविशेषांचा पूर्ण अस्त असून तेथें 'अस्मि' म्हणजे 'मी आहें' एवढें एकच शुद्ध स्फुरण असतें. आणि अस्मितेचें हें शुद्ध स्फुरण सास्मित समाधींत आलंबनाकरितां सांगितलें आहे. अस्मिता ही क्लेश म्हणून ज्या ठिकाणीं सांगितलें आहे तेथें तिच्या ठिकाणीं क्लेशत्व येण्याचें मुख्य कारण म्हणजे त्या अस्मितेंत अनेक वासनांचा संमिश्री भाव झालेला असतो. पण समाधीचें आलंबन म्हणून जेथें अस्मिता सांगितली आहे तेथें अस्मितेंतील अनेक वासनांचें म्हणजे अध्यासांचें निर्मूलन करीत करीत अस्मितेचें जें शुद्ध स्वरूप राहतें तें आलंबन म्हणून ग्राह्य असतें. हा ह्या दोन अस्मितांत भेद आहे. म्हणजे क्लेशरूप अस्मितेंत मूळचा तात्त्विक अस्मिताभाव असतो, पण आलंबनार्थ विहित असलेल्या अस्मितेंत इतर कोणत्याही वासनांचें अस्तित्व मुळींच नसतें.

चित्त बाहेर विषयांकडे तरी धावतें किंवा आंत आत्म्याकडे तरी मुरडतें. भोगार्थता नि अपवर्गार्थता ह्या ज्या दोन दृश्याच्या शक्ति आहेत (२-१८) त्यांत भोगार्थतेच्या काळांत चित्त भोगासाठीं बाह्य दृश्याकडे धावत असतांना बहिर्मुख असतें आणि अपवर्गार्थतेच्या काळांत तें आत्म्याकडे मुरडलेलें असल्यानें अंतर्मुख असतें. चित्ताची अंतर्मुखता आणि बहिर्मुखता ह्या दोहोंचा संधिप्रदेश म्हणजे अस्मिता भाव होय. तेव्हां दोन्ही अवस्थांत अस्मितेचें तात्त्विक स्वरूप कायमच असतें पण व्यावहारिक स्वरूप मात्र

बदलतें. बहिर्मुखतेच्या कालांत अस्मिता भाव उदित होतांच त्यांत वर सांगितलेल्या अनंत वासनावृत्तींचें संमिश्रण होत असतें तर समाधिकालांत शुद्ध अस्मिता ह्या आलंबनावरून एकदम निरालंबन अशा असंप्रज्ञात समाधींत जावयाचें असतें. लहानसा दृष्टान्त देऊन ही गोष्ट स्पष्ट करितां येईल. एखादा ऋणको सावकाराचें ऋण कसें द्यावें ह्या विवंचनेंत असतां आपल्या घराच्या दरवाज्यांतून बाहेर पडतो. सुदैवानें त्याला बाहेर कोणी आप्त भेटतो आणि तो त्याला ऋणमुक्त करितो. नंतर तो आनंदित होऊन आपल्या घरांत परत प्रवेश करतो. बाहेर जातांना व परत येतांना त्याला घराच्या दारांत यावेंच लागतें. पण बाहेर जातांना तो ऋणको असतो तर येतांना तो ऋणमुक्त असतो. प्रत्येक वेळीं दारांत प्रवेश आवश्यकच आहे, पण प्रत्येक वेळेची मनःस्थिति भिन्न आहे. ह्याच-प्रमाणें भोगार्थतेच्या काळांत चित्त अस्मितेमधून क्लेशमुक्त होऊन बाहेर विषयांकडे धावतें तर अपवर्गार्थतेच्या कालांत तें क्लेशांतून मुक्त होऊन परत अस्मितेंत आलेलें असतें व तेथून तें असंप्रज्ञात समाधींत प्रवेश करितें. ह्या विवेचनावरून हें लक्षांत येईल कीं दोन्ही ठिकाणीं अस्मिता असली तरी क्लेशरूप अस्मितेंत क्लेशदायक वासना असतात तर ह्या वासनांचें निर्मूलन होऊन शुद्ध राहिलेली अस्मिता ही सास्मित समाधींत आलंबन म्हणून ग्राह्य असते. पुढें पाद तीन, सूत्र सत्तेचाळीसमध्यें इंद्रियजय, मनासारखा वेग, विकरणभाव आणि प्रधान जय ह्या सिद्धींच्या प्राप्तीसाठीं ज्या अस्मितेवर संयम सांगितला आहे किंवा कैवल्यपादांत ज्या अस्मितेंतून योगी भोगार्थ अनेक चित्तें निर्माण करितो असें सांगितलें आहे, ती अस्मिता म्हणजे वरील शुद्ध अस्मिता भाव होय हें वाचकांच्या लक्षांत येईलच.

पुढील सूत्रांत असंप्रज्ञात समाधीचा विचार केला आहे —

विरामप्रत्ययाभ्यासपूर्वः संस्कारशेषोऽन्यः ॥ १८ ॥

सूत्रार्थ — विराम म्हणजे चित्तवृत्तींचा उपरम, ह्याचा जो प्रत्यय म्हणजे प्रतीति किंवा साक्षात्कार, ह्याचा जो अभ्यास म्हणजे पुनः पुनः त्या साक्षात्काराचा अनुभव घेणें हा ज्याच्या पूर्वी असतो म्हणजे हा ज्याला कारण असतो आणि ज्यांत चित्त केवळ संस्कारमात्र राहतें तो संप्रज्ञाताहून अन्य म्हणजे असंप्रज्ञात समाधि होय.

विवरण — ह्या सूत्रांतील पहिल्या पदानें असंप्रज्ञात समाधीचा हेतु सांगितला आहे आणि दुसऱ्या पदानें त्याचें स्वरूप सांगितलें आहे. मागील सूत्रांत 'मी आहें', 'अस्मि' एतावत्स्फुरणमात्र सास्मित समाधि म्हणून सांगितलें. योग म्हणजे चित्तवृत्तीचा निरोध असें दुसऱ्या सूत्रांत सांगितलें आहे. संप्रज्ञात समाधींत हा निरोध अंशतःच साधत असतो. सवितर्कादि पूर्व पूर्व समाधीपेक्षां उत्तर उत्तर समाधींत तो अधिकाधिक साधत असतो इतकेंच. असा निरोध अधिकाधिक साधत सास्मित समाधींत 'अस्मि' 'मी आहें' ह्या एका सूक्ष्माकार वृत्तीहून अन्य सर्व वृत्तींचा निरोध साधलेला असतो. ह्या वृत्तीचाहि निरोध झाला म्हणजे सर्व वृत्तींचा निरोध झाला आणि मग योग पूर्णावस्थेला गेला असें म्हणतां येईल. तेव्हां ह्या अंतिम वृत्तीचाहि निरोध कसा करावयाचा तें पाहूं.

सवितर्कादि समाधींत चित्ताचीं आलंबनें एकाहून एक सूक्ष्म असतात हें आपण पाहिलेंच आहे. सास्मित समाधीपर्यंत आलेल्या योग्याला पूर्वींच्या आलंबनास टाकून त्याहून सूक्ष्म आलंबनाचें ग्रहण करण्याची संवय झालेली असते. ह्या संवयीच्या बळावर त्यानें 'मी आहें' ह्या सूक्ष्म वृत्तीचाहि त्याग करावयाचा असतो. 'योगेन योगो ज्ञातव्यो योगो योगात्प्रवर्तते' ह्या वचनाचा अर्थ हाच आहे. पूर्वीं केलेला चित्तवृत्तिनिरोधरूप जो योग त्या योगानेंच पुढील सूक्ष्मवृत्तींचा निरोधरूप योग जाणावयाचा असतो; कारण पूर्वींच्या योगापासूनच पुढील सूक्ष्मवृत्तिनिरोधरूप योग प्रवृत्त होत असतो. 'मी आहें' ह्या सूक्ष्माकार वृत्तीचा संथ प्रवाह पूर्वींच्या अभ्यासबलाच्या साहाय्यानें क्षणाक्षणाला बंद करावयाचा प्रयत्न साधकानें केला म्हणजे तेवढ्या क्षणापुरता त्या वृत्तीचा निरोध हळुहळू साधूं लागतो. ज्या क्षणांत तो साधतो तेवढ्या क्षणापुरता सर्व वृत्तींचा उपरम झालाच. हाच सर्व वृत्तींचा विराम होय. सास्मित समाधीनंतर योग्य स्थळीं आणि योग्य काळीं आसनादि योगांगांच्या साहाय्यानें योगाभ्यास करणें अवश्य असतें, तें हा विराम साधावा म्हणूनच असतें. ह्या विरामाचा क्षणाक्षणानें वाढता प्रत्यय घेणें हाच सूत्रांत सांगितलेला 'विरामप्रत्ययाभ्यास' होय. संप्रज्ञाताहून अन्य असा जो असंप्रज्ञात समाधि तो साध्य होण्यापूर्वी हा विरामप्रत्ययाभ्यास करावयाचा असतो. म्हणजे ह्या विरामप्रत्ययाभ्यासांतूनच निर्वृत्तिक असा असंप्रज्ञात समाधि साध्य होत असतो. अशा रीतीनें हा विरामप्रत्ययाभ्यास असंप्रज्ञात समाधीस कारण होत असल्यानें तो समाधि

'विरामप्रत्ययाभ्यासपूर्वः' आहे असें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे. हा अभ्यास दृढ झाला म्हणजे 'मी आहें' हीं सूक्ष्मवृत्ति अथवा हें सूक्ष्म स्फुरण हृदाकाशांत उदित होईनासें होतें. इंधन नसलेला अग्नि जसा आपोआप शांत होतो त्याप्रमाणें सर्व वृत्तींचा क्षय झाल्यानें चित्त द्रष्ट्याच्या ठिकाणीं संस्कारमात्र राहतें. चित्तांत वृत्ति उठतील तर त्या वृत्तींशीं द्रष्ट्याचें सारूप्य होईल, पण चित्तच निर्वृत्तिक झाल्यावर द्रष्टा स्वरूपानें अवस्थित होतो आणि सर्वथा निर्व्यापार झालेलें चित्त द्रष्ट्याच्या ठिकाणीं केवळ संस्कारमात्र उरतें. अशा रीतीनें संप्रज्ञाताहून अन्य असलेला हा असंप्रज्ञात समाधि विराम-प्रत्ययाभ्यासपूर्व आणि संस्कार-शेष असा असतो हें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे.

हा असंप्रज्ञात समाधि दोन प्रकारचा असतो. त्यांपैकीं पहिला प्रकार पुढील सूत्रांत सांगितला आहे —

भवप्रत्ययो विदेहप्रकृतिलयानाम् ॥ १९ ॥

सूत्रार्थ — विदेह म्हणजे देहविषयक अहंकार नाहींसा झाल्यामुळें देवत्व पावलेलें आणि प्रकृतिलय म्हणजे ज्यांचें चित्त प्रकृतींत लय-भावाला प्राप्त झालें आहे असे. ह्या उभय योग्यांचा असंप्रज्ञात समाधि हा भव म्हणजे संसाराचें मूळ जी अविद्या तो आहे. प्रत्यय म्हणजे हेतु किंवा कारण, ज्याला असा भव-प्रत्यय आहे.

विवरण — सास्मित समाधीपर्यंत समाधीच्या उतरोत्तर सूक्ष्मतर आलंबनामुळें श्रेष्ठ असलेल्या पायऱ्या सतराव्या सूत्रांत सांगितल्या. अठराव्या सूत्रांत सर्व वृत्तींच्या विरामाचा साक्षात्कार वारंवार अनुभवीत गेल्यानें चित्ताला ज्यांत संस्कारशेषता येते तो असंप्रज्ञात समाधि होय असें सांगितलें. ह्या असंप्रज्ञात समाधींत दोन प्रकार आहेत. त्यांपैकीं पहिला भव-प्रत्यय असा असून तो मुमुक्षु साधकानें उपेक्षणीय असा आहे आणि दुसरा उपायप्रत्यय असल्यानें मुमुक्षु साधकानें सर्वथा आदरणीय आहे असें सूचित करण्याकरितां दोन प्रकारांचा उपन्यास दोन सूत्रांनीं केला आहे. त्यांपैकीं एकोणिसाव्या सूत्रांत भव-प्रत्यय असंप्रज्ञात समाधीचें स्वरूप सांगितलें आहे. ह्या सूत्रांतील भव-प्रत्यय, विदेह आणि प्रकृतिलय

ह्या तीन पदांचा अर्थ विशद होण्यासाठीं आपल्यास मागील असंप्रज्ञात समाधींतील आलंबनांचा आणि तद्द्वारा होणाऱ्या अभ्यासाचा पुनः थोडासा विचार करणें अवश्य आहे. हा विचार थोडासा सूक्ष्म असल्यानें तो सावधान चित्तानें करावयास पाहिजे.

योगशास्त्रांत प्रतिप्रसवाचा अभ्यास सूक्ष्मक्लेशांचें निवारण करण्यासाठीं पुढें सांगितलेला आहे. (२।१०) हा प्रतिप्रसव म्हणजे ज्या क्रमानें उपादान कारणापासून कार्य निर्माण झालेलें असतें, त्याच्या उलट क्रमानें कार्याचा त्या कारणांत लय करणें. उदाहरणार्थ, कापूस, त्यापासून दोरा आणि त्यापासून वस्त्र हा प्रसव होय. ह्याच्या उलट वस्त्राचे सर्व धागे काढून दोरे करणें आणि त्या दोऱ्यांचा पीळ उकलून, पिंजून पुनः त्यांना कापसाचें रूप देणें हा प्रतिप्रसव होय. संप्रज्ञात आणि असंप्रज्ञात समाधि साधणें म्हणजे चित्ताचा अशा प्रकारानें प्रतिप्रसव करणें होय. हा प्रतिप्रसव क्रम लक्षांत येण्याकरितां चित्ताचा प्रसवक्रम नीट लक्षांत यावयास पाहिजे. चित्ताचा हा प्रसव आणि प्रतिप्रसव कठोपनिषदांतील अ० १, वल्ली ३, मंत्र १०–११ ह्या श्रुतींवरून स्पष्ट होत असल्यामुळें त्या श्रुति येथें विचारार्थ घेऊं. ह्या श्रुति येणेंप्रमाणें —

इंद्रियेभ्यः पराह्यर्था अर्थेभ्यश्च परं मनः
मनसस्तु परा बुद्धिर्बुद्धेरात्मा महान् परः ॥ १० ॥
महतः परमव्यक्तमव्यक्तात्पुरुषः परः
पुरुषान्नपरं किंचित् सा काष्ठा सा परागतिः ॥ ११ ॥

इंद्रियांच्याहून पर म्हणजे इंद्रियाहून सूक्ष्म, व्यापक, महत्परिमाणवान् आणि सापेक्ष नित्यस्वरूपभूत असे अर्थ म्हणजे शब्दस्पर्शादि विषय आहेत. इंद्रियें हीं स्थूल असून शब्दस्पर्शादि विषय स्वाभाविकपणेंच इंद्रियांपेक्षां सूक्ष्म होत. त्याचप्रमाणें ते इंद्रियांना व्यापणारे म्हणून त्यांच्यापेक्षां मोठ्या परिमाणाचे आणि इंद्रियांचा नाश झाला तरी यांचा नाश होत नाहीं म्हणून इंद्रियांच्या अपेक्षेनें नित्यस्वरूप असे आहेत. अशाच रीतीनें अर्थाहून पर मन, मनाहून परा बुद्धि, बुद्धीहून पर महत्, महत्हून पर अव्यक्त आणि अव्यक्ताहून पर पुरुष होय. पुरुषाहून पर असें कांहीं नाहीं, तर तो सर्वांहून सूक्ष्म, सर्वांस व्यापक, म्हणून सर्वांहून मोठा आणि नित्यस्वरूपभूत असा आहे. तो ह्या सर्वांची पराकाष्ठा होय. सर्व

जीवांची परागति सुद्धा तोच आहे. ह्या श्रुतीवरून आत्म्यापासून अव्यक्त, अव्यक्तांतून महत्, महत्तत्त्वांतून बुद्धि, बुद्धींतून मन, मनांतून सूक्ष्म विषय, सूक्ष्मविषयांपासून इंद्रियें आणि इंद्रियांच्या द्वारा स्थूल विषयांचा आभोग हा जो क्रम दिसून येतो, तो प्रसव होय. आणि बाह्य विषयांपासून निवृत्त झालेल्या इंद्रियांचा सूक्ष्म विषयांत लय, सूक्ष्म विषयांचा मनांत, मनाचा बुद्धींत, बुद्धीचा महत्तत्त्वांत, महत्तत्त्वाचा प्रकृतींत आणि प्रकृतीचा पुरुषांत लय करणें हा प्रतिप्रसव होय. मागें वर्णिलेल्या संप्रज्ञात आणि पुढें वर्णावयाच्या असंप्रज्ञात समाधींत मिळून चित्ताचा हा प्रतिप्रसव पूर्ण होतो, आणि चित्त पुरुषाकार होऊन साक्षात्कार पूर्णत्वाला जातो. सवितर्कादि समाधींतील आलंबनाचें स्वरूप नीट ध्यानांत घेतलें तर हा प्रतिप्रसव कसा पूर्णत्वाला जातो हें नीट लक्षांत येईल म्हणून आतां आपण त्या आलंबनांचा क्रमशः विचार करूं.

सवितर्क समाधींत चित्ताला आलंबनार्थ स्थूल विषय असतो. इंद्रियांच्या द्वारा चित्त देवादिकांच्या प्रतिमेसारख्या बाह्य स्थूल विषयावर एकाग्र केलें जातें. ह्या वेळीं मन बहिर्मुख असून तें प्रथम सूक्ष्म विषयाकार होतें. नंतर तें विषय ग्रहण करणाऱ्या इंद्रियांना व्यापतें आणि नंतर त्यांच्या द्वारा बाह्य स्थूल विषयांना व्यापतें. ह्यानंतरच्या सविचार समाधींत मनाचे स्थूल विषय सुटतात. सविचार समाधींत उपास्य देवतेचें मनोमय ध्यान करून चित्त तदाकार करावयाचें असतें. म्हणजे ह्या समाधींत चित्ताचा पांचभौतिक स्थूल आलंबनाशीं कांहीं संबंध येत नाहीं. अशा रीतीनें चित्त बाह्य विषयांतून निघून सूक्ष्म अशा विषयांत आलें म्हणजे स्थूल विषयांतून चित्ताचा सूक्ष्म विषयांत प्रतिप्रसव झाला. आतां सूक्ष्म विषयावर चित्तैकाग्र्य होऊं लागलें म्हणजे तो सविचार समाधि होय. हे सूक्ष्म विषय त्यांच्या त्यांच्या तन्मात्रापासून झालेले असतात. सूक्ष्म विषय हे आपल्या उपादान कारणास सोडून नसतात. घट हा मातीला सोडून नसतो ; तर तो केव्हांहि मातीच्याच रूपांत असतो. तद्वत् सूक्ष्म विषय हेही आपापल्या तन्मात्रांच्या रूपांतच असतात. तेव्हां या दृष्टीनें सूक्ष्म विषयांवर होणारी एकाग्रता ही वस्तुतः त्यांच्या तन्मात्रांवर झालेली असते. म्हणजे सविचार समाधींत तत्त्वतः पंच तन्मात्रा ह्याच चित्ताचें आलंबन म्हणून चित्तैकाग्र्यास विषय झालेल्या असतात. सविचारानंतर पुढचा सानंद समाधि. ह्या समाधींत सविचारांतील सूक्ष्म विषयांचा त्याग असतो.

वरील श्रुतींत 'अर्थेभ्यश्च परं मनः' अर्थांहून पर मन आहे असें सांगितलें आहे. सानंद समाधींत आनंद ह्या मनाच्या वृत्तीवरच मनाची एकाग्रता करावयाची असते. आतां आनंद ही जी मनाची वृत्ति ती कांहीं मनाहून वेगळा असा कांहीं पदार्थ नसून मनच ह्या आनंदवृत्तीनें परिणाम पावलेलें असतें. म्हणून तन्मात्ररूप सूक्ष्म विषयाचा त्याग घडून मन स्वतःच्या आनंदरूप वृत्तीनेंच केवळ जेव्हां परिणाम पावतें तेव्हां त्याचा सूक्ष्म अर्थांतून स्वतःच्या आनंदरूप वृत्तींत प्रतिप्रसव झाला. ह्यानंतर सास्मित समाधि साधावयाचा असतो. सास्मितांत पूर्वीच्या सानंदसमाधींतील आनंद ह्या चित्ताच्या परिणामाचा त्याग घडून तें 'अस्मि', 'मी आहें' ह्या एका भावनेंतच एकाग्र व्हावयाचें असतें. 'मी कर्ता आहें', 'मी भोक्ता आहें', इत्यादि प्रकारचा अभिमान धारण करणारी बुद्धि होय. आणि अशा प्रकारें कर्तृत्वभोक्तृत्वाभिमान धारण करणारी बुद्धि म्हणजेच विज्ञानमय कोश होय. ह्यांत कर्तृत्वभोक्तृत्वादि धर्म उपाधीमुळें उत्पन्न झालेले असतात, ते विवेकानें वाजूस सारले म्हणजे 'मी आहें' एवढीच भावना बुद्धीच्या ठिकाणीं शेष राहते. हा भाव हेंच बुद्धीचें प्रसवक्रमांतील अगदीं पहिलें स्फुरण होय. ह्या स्फुरणावर चित्तैकाग्र्य झालें म्हणजे सास्मित समाधि होतो. अशा रीतीनें मनाहून पलीकडे असलेल्या बुद्धीवर चित्ताचा सास्मित समाधि सिद्ध झाला म्हणजे चित्ताचा बुद्धींत प्रतिप्रसव सिद्ध होतो. एवंच सास्मित समाधीपर्यंत येऊन पोहोचलेल्या चित्ताचा स्थूलांतून सूक्ष्मार्थांत, सूक्ष्मार्थांतून मनांत, आणि मनांतून बुद्धींत अशा क्रमानें प्रतिप्रसव होतो: संप्रज्ञात समाधीचा प्रांत सास्मित समाधींत समाप्त होतो.

येथून पुढें असंप्रज्ञात समाधीचा प्रांत लागतो. कारण असंप्रज्ञात समाधींत चित्ताच्या सर्व वृत्तींच्या उपरमाचा म्हणजे विरामाचा जो साक्षात्कार त्याचाच क्षणाक्षणानें अनुभव वाढवून त्या क्षणापुरती चित्ताची संस्कारशेषता साधावयाची असते. सास्मित समाधींत बुद्धीचें प्रसव-क्रमांतील अगदीं प्रथमचें आणि प्रतिप्रसवक्रमांतील अगदीं शेवटचें 'अस्मि' हें स्फुरण काय तें शेष उरलेलें असतें. हेंहि स्फुरण विराम पावलें म्हणजे चित्ताला संस्कारशेषता येते. अठराव्या सूत्रांत सांगितलेल्या लक्षणानुसार हा असंप्रज्ञात समाधि झाला. आतां येथें असा प्रश्न उत्पन्न होतो कीं, चित्ताचा इंद्रियांतून म्हणजे इंद्रियद्वारा साध्य होणाऱ्या स्थूल आलंबनांतून सूक्ष्मविषयांत म्हणजे अर्थांत आणि अर्थांतून आनंदवृत्तीनें

परिणत झालेल्या मनांत, मनांतून अस्मिताभावांत म्हणजे बुद्धींत असा प्रतिप्रसव सवितर्क, सविचार, सानंद आणि सास्मित संप्रज्ञात समाधींत क्रमशः घडून येतो त्याप्रमाणें ह्या असंप्रज्ञात समाधींत चित्ताचा प्रतिप्रसव कशांत करावयाचा ? ह्या प्रश्नाचें उत्तर प्रस्तुतच्या एकोणिसाव्या आणि पुढच्या विसाव्या सूत्रांत सांपडतें. वरीलप्रमाणें चित्ताचा प्रतिप्रसव होत होत आपण 'इंद्रियेभ्यः पराह्यर्था अर्थेभ्यश्च परं मनः । मनसस्तु पराबुद्धिः ।' ह्या क्रमानें बुद्धीचा हा प्रतिप्रसव लय कशांत करावयाचा ह्या पायरीपर्यंत आलों आहोंत. साधकाला येथपर्यंतचा प्रतिप्रसव अगदीं क्रमानें करावयाचा असतो, पण ह्या ठिकाणीं आल्यावर मात्र सावधानता राखण्याचा प्रसंग येतो. ही सावधानता राखण्याचा प्रसंग काय कारणानें उत्पन्न होतो ह्याचा उलगडा कठोपनिषदांतील उद्धृत केलेल्या वरील श्रुती-वरूनच होतो. त्या श्रुतींत इंद्रियें, अर्थ, मन, बुद्धि हीं तत्त्वें पहिल्याहून दुसरें पर अशा क्रमानें सांगितलीं असून ह्याच क्रमानें एकेका तत्त्वाच्या आधारावर आपण योगशास्त्रांतील सवितर्कादि संप्रज्ञात समाधीच्या पायऱ्या ओलांडल्या. आतां पुढील पायऱ्यांचा क्रमहि असाच पुढें लागतो. तो असा कीं, 'बुद्धेरात्मा महान् परः । महतः परमव्यक्तं । अव्यक्तात्पुरुषः परः । बुद्धीच्याहून पर महान् आत्मा म्हणजे महत्तत्त्व. महत्तत्त्वाहून पर अव्यक्त आणि अव्यक्ताहून पर पुरुष. पुरुषाहून पर मात्र कांहीं नाहीं.' पुरुष हीच 'सा काष्ठा' 'सापरागतिः' होय. तेव्हां अगदीं याच क्रमानें बुद्धीचा प्रतिप्रसव स्वाभाविकपणें प्राप्त होतो आणि तो म्हणजे बुद्धीचा प्रतिप्रसव महान् आत्म्यांत म्हणजे महत्तत्त्वांत, महत्तत्त्वांतून अव्यक्तांत म्हणजे प्रकृतीमध्यें आणि प्रकृतींतून पुरुषांत. बुद्धीचा प्रतिप्रसव करतांना 'अस्मि' 'मी आहें' ह्या सूक्ष्म वृत्तीचा उपरम तर झालाच पाहिजे. कारण तो न होईल तर तो सास्मित समाधीच राहील. सास्मित समाधींतून पुढें जायचें म्हणजे 'अस्मि' ह्या वृत्तीचा उपरम म्हणजेच प्रकृत सूत्रांतील विराम सिद्ध झालाच पाहिजे. प्रतिप्रसवक्रमांत बुद्धीची अगदीं अंतिम अशी जी सूक्ष्माकार वृत्ति 'अस्मि', 'मी आहें' हें जें सर्व वृत्तींचें बीजभूत स्फुरण तें लीन झालें म्हणजे त्या सर्वथा निर्वृत्तिक चित्ताला केवळ संस्कारशेषता येते. अर्थात् मग विरामप्रत्यय आणि संस्कारशेषता ह्यांमुळें चित्तास असंप्रज्ञात समाधि प्राप्त होतो. ह्यानंतर तें चित्त बुद्धीहून पर असलेलें महत्तत्त्व, महत्तत्त्वाहून पर असलेलें अव्यक्त म्हणजे प्रकृति

आणि प्रकृतीहून पर असलेला पुरुष म्हणजे प्रत्यगात्मा ह्या तिहींपैकीं कोणत्यातरी तत्त्वांत लीन व्हावयास पाहिजे. म्हणजे असंप्रज्ञात समाधींत बुद्धीचा प्रतिप्रसव महत्तत्त्व, प्रकृति किंवा पुरुष ह्यांपैकीं कोणत्या तरी तत्त्वांत अपरिहार्य ठरतो. प्रतिप्रसवाचा मागील क्रम लक्षांत घेतां सास्मित समाधीनंतर चित्ताचा प्रतिप्रसव महत्तत्त्वांत होणें हें क्रमप्राप्त दिसतें. कारण 'अस्मि' ह्या स्फुरणाचें उपादान कारण महत्तत्त्वच आहे.

सत्त्व, रज, तम हे तीन गुण साम्यावस्थेंत असले म्हणजे ती प्रकृति. तिच्यांत त्रिगुणांची हालचाल सुरू झाली म्हणजे तें महत्तत्त्व. महत्तत्त्वांत समष्टि अहंकाराचें स्फुरण म्हणजे हिरण्यगर्भ आणि व्यष्टिरूप अहंकाराचें म्हणजे 'अस्मि' ह्या भावाचें स्फुरण हा जीवभावाचा उदय होय. अविद्या-रूप प्रसवभूमींत उत्पन्न होणारा अस्मितारूप क्लेश तो हाच. ह्या 'आस्मि' भावाचा उपशम व्हावयाचा म्हणजेच त्याचें उपादानभूत महत्तत्त्वांत विलीन होणें होय. अशा रीतीनें 'अस्मि' भावाचा उपरम होणें हा असंप्रज्ञात समाधीचा हेतु आणि चित्ताला संस्कारशेषता येणें हें असंप्रज्ञात समाधीचें स्वरूप हीं दोन्ही ह्या ठिकाणीं सिद्ध होतात. तथापि एक गोष्ट मात्र ह्या ठिकाणीं लक्षांत घेतली पाहिजे कीं, जो योगी असंप्रज्ञाताच्या अवस्थेला येऊन पोचतो तो अजूनहि कैवल्यसाक्षात्कारा-पर्यंत गेलेला नसतो. कारण त्याचें संस्कारशेष चित्त अजून प्रकृति आणि नंतर पुरुष येथपर्यंत जावयाचें असतें. चित्ताचा 'पुरुष' संज्ञक परागतींत जोंपर्यंत असंप्रज्ञात समाधि सिद्ध झाला नाहीं तोंपर्यंत कैवल्यसाक्षात्कारहि होत नाहीं. महत्तत्त्वांत असंप्रज्ञात समाधि सिद्ध झाल्यावर त्या योग्याचे सहेतुक व्यापार शक्य नसतात. त्याचें चित्त निर्वृत्तिक म्हणून संस्कारशेष झालेलें असतें. ह्यामुळें तो योगी पुनः एकदा जगदुत्पत्ति-स्थिति-संहारकर्त्या ईश्वरी शक्तीच्या हातांतलें बाहुलें बनतो. 'पुनः एकदां' असें म्हणावयाचें कारण असें कीं, जीवभावाचा प्राथमिक विकास होत असतां त्या जीवाची उद्भिज, स्वेदज, अंडज आणि जरायुज ह्या चतुर्विध योनींत उत्क्रांति होत होत तो मनुष्यजन्मास प्राप्त होई-पर्यंतचा त्याचा विकास त्याच ईश्वरी शक्तीच्या सर्वस्वीं स्वाधीनतेनें होत असतो हें पूर्वीं सांगितलेलेंच आहे. मनुष्ययोनींत सापेक्ष कर्मस्वातंत्र्य मिळाल्यापासून वरील महत्तत्त्वांत त्या जीवाचें चित्त विलीनभावास प्राप्त होईपर्यंतचा त्या जीवाचा विकास त्याच्या सहेतुक कर्माचरणानें झालेला

असतो. पण महत्तत्त्वांत विलीन झालेलें चित्त संस्कारशेष स्थितीला पोहोचलेलें असल्यानें आतां त्या चित्तांत हेतु उत्पन्न होणें शक्य नसतें. अर्थात् येथून पुढील कैवल्याचा साक्षात्कार होईपर्यंतचा त्याचा प्रवास वर सांगितल्या-प्रमाणें ईश्वरी सत्तेच्या आधीन राहतो. सर्व सृष्टीच्या घडामोडीचें उपादानभूत असलेलें तत्त्व म्हणचेच महत्तत्त्व असतें, आणि योग्याचें चित्त तर महत्तत्त्वांत विलीनभावास प्राप्त झालेलें असतें. समष्टिभावाच्या ज्या अनंत घडामोडी महत्तत्त्वांतून निर्माण होत असतात त्यांतील त्या त्या घडामोडी घडवून आणणाऱ्या ज्या शक्ति असतात त्या शक्तींनीं अविच्छिन्न जें चैतन्य त्यासह त्या शक्तींना तीं तीं कार्यें करणाऱ्या देवता असें शास्त्रांत मानण्यांत येतें. महत्तत्त्वांत विलीन झालेल्या योग्याला हा देवताभाव प्राप्त होतो, आणि असा देवताभाव ज्यांस प्राप्त होतो त्यांस ' विदेह ' ही संज्ञा आहे. प्रकृत सूत्रांत ज्या दोन प्रकारच्या योग्यांचा असंप्रज्ञात समाधि ' भवप्रत्यय ' आहे म्हणून सांगितलें त्यांतील विदेह म्हणजेच वरीलप्रमाणें देवताभावास प्राप्त झालेले योगी होत. ह्यांना विदेह अशी संज्ञा देण्याचें कारण असें कीं, त्यांच्या चित्ताला संस्कारशेषता प्राप्त झालेली असल्यानें कोणत्याच देहाचा अभिनिवेश त्यांच्या ठिकाणीं नसतो. विगत आहे देहाहंकार ज्यांचा असे ते विदेहसंज्ञक देवताभावास प्राप्त झालेले योगी त्याच विदेहभावांत राहून सृष्टींतील त्यांच्याकडे नियोजित असलेलीं कार्यें निर्हेतुकपणें आणि निरहंकार-पणानें करीत असतात. उदाहरणार्थ, सूर्य ह्या देवतेचा आपण विचार करूं. आपल्या देहाचे सर्व व्यापार चालविणारा अंतर्यामी देहादि उपाधींनीं परिच्छिन्न झाल्यामुळें जसा जीवभावास प्राप्त झालेला असतो तद्वत् सूर्य ह्या उपाधींत परिच्छिन्न असलेलें चैतन्य देवताभावास प्राप्त झालेलें असतें, आणि ही सूर्यदेवता प्रकाश देणें इत्यादि क्रिया अगदीं निरहंकारपूर्वक करून पृथिव्यादि सर्व ग्रहांचें आणि त्यांच्यांत असलेल्या अनेक जीवकोटींचें नियंत्रण करीत असते. प्रकृतसूत्रांत उल्लेखिलेला विदेहसंज्ञक योगी म्हणजे ह्याप्रमाणें देवताभावास प्राप्त झालेला योगी होय. ह्या विदेहसंज्ञक योग्याच्या चित्ताचा प्रतिप्रसव महत्तत्त्वांत झालेला असतो, पण त्या योग्यास कैवल्य साक्षात्कार अद्यापि झालेला नसतो. म्हणून ह्या योग्याचें महत्तत्त्वांतून व्युत्थान संभवतें. कारण मागें सांगितलेली त्रिगुणांच्या ठिकाणची जी अपवर्गार्थतारूप शक्ति ती अजून कृतकार्य झालेली नसते. जीवाला कैवल्यास नेऊन पोंचविल्यावरच ती कृतकार्य होते. ह्यामुळें सवितर्कादि

समाधींतून जसें योग्याला व्युत्थान आहे तसेंच तें महत्तत्त्वांत विलीन झालेल्या योग्यालाहि आहे. ह्यांतून व्युत्थानदशेंत आल्यावर दुसरा जो उपायप्रत्यय असंप्रज्ञात समाधि त्याचा अभ्यास करून आत्मसाक्षात्कार झाल्यावर मग मात्र त्रिगुणांची अपवर्गार्थता संपते; आणि मग भवसंक्रम म्हणजे जन्ममरणरूप परंपरा समाप्त होते. अर्थात् उपायप्रत्यय असंप्रज्ञात समाधीच्या अभ्यासानें कैवल्यसाक्षात्कार होईपर्यंत भवसंक्रम संपत नसल्यामुळें महत्तत्त्वांत विलीन झालेल्या योग्यालाहि व्युत्थानदशा आहे. म्हणजे त्याला भवाचा किंवा जन्ममरणरूप संसाराचा प्रत्यय म्हणजे अनुभव हा घ्यावाच लागतो, आणि म्हणून विदेहभावास प्राप्त झालेल्या योग्यांचा हा असंप्रज्ञात समाधि भवप्रत्यय म्हणजे भवाचा प्रत्यय ज्यांत आहे अशा प्रकारचा असंप्रज्ञात समाधि होय. विदेहाप्रमाणेंच प्रकृतिलय म्हणजे प्रकृतींत ज्याचें चित्त विलीन झालें आहे अशा योग्याचाहि विलीनभावरूप असंप्रज्ञात समाधि हाहि भवप्रत्ययच होय. कारण कैवल्याची प्राप्ति होईपर्यंत ह्यांचाहि भवसंक्रम चुकत नाहीं. आतां ह्या दुसऱ्या योग्याचा प्रकृतींत लय काय कारणानें झालेला असतो ह्याचाहि थोडा विचार करूं.

वर असें सांगितलें आहे कीं, बुद्धीचा महत्तत्त्वांत विलीनभाव करतांना थोडी सावधानता ठेविली पाहिजे. ही सावधानता न ठेवली तर महत्तत्त्वांतून प्रकृतींत चित्ताचा प्रतिप्रसव म्हणजे विलीनभाव होण्याचा संभव असतो. आत्मसाक्षात्कारार्थ योगांत प्रवृत्त झालेल्या योग्यास महत्तत्त्वापर्यंत चित्ताचा प्रतिप्रसव करण्यांत कांहीं प्रयोजन असतें. आत्मा हा सर्वांहून सूक्ष्म आणि सर्व भूतांत गूढरूपानें वसत असल्यामुळें तो प्राकृत बुद्धीला अप्रकाशमान असा आहे. पण तो सूक्ष्मदर्शी योग्यांच्या 'सूक्ष्मया अग्र्यया बुद्ध्या दृश्यते' म्हणजे सूक्ष्म आणि अणकुचीदार बुद्धीनें दिसतो. तेव्हां बुद्धीला कुशाग्रता आणि सूक्ष्मता यावी आणि त्यायोगानें तिच्यांत आत्मदर्शनयोग्यता यावी म्हणून तर योगाभ्यासी पुरुष एकाहून एक सूक्ष्म आलंबनांवर चित्तैकाग्र्य करीत असतो. व्यक्त सृष्टींत महत्तत्त्वाहून सूक्ष्म पदार्थ दुसरा कोणताच नाहीं. कारण सर्व सृष्ट पदार्थांचें उपादान-कारण महत्तत्त्वच असतें. त्याच्या पलीकडे त्याचें उपादानकारण अव्यक्त हें महत्तत्त्वाहून सूक्ष्म आहे पण तें अव्यक्तच आहे. तेव्हां तें जें अव्यक्त तें सोडल्यानंतर व्यक्त दशेस महत्तत्त्वापासूनच प्रारंभ होतो. आणि सर्वांहून सूक्ष्म जें महत्तत्त्व त्यांत चित्ताचा विलीनभाव झाला म्हणजे चित्ताच्या

ठिकाणीं आत्मदर्शनयोग्यता उत्पन्न होते. ह्यामुळें सास्मित समाधींतून चित्ताचा महत्तत्त्वांत प्रतिप्रसव करणें हें सप्रयोजन आहे. पण वर सांगितल्याप्रमाणें सावधानतेची आवश्यकता येथें उत्पन्न होते ती अशी कीं, महत्तत्त्वांत विलीन असलेलें जें चित्त तें अनवधानतेनें महत्तत्त्वाचें उपादान-कारण जें अव्यक्त म्हणजे प्रकृति तिच्यांत विलीन होण्याचा संभव असतो. पण आत्मसाक्षात्काराला हा एकप्रकारें अंतरायच उत्पन्न होतो. प्रकृतींत चित्त विलीन होण्याचा प्रसंग प्रति दिवशींचा आहे. सर्व प्रकारच्या ज्ञानाचा उपसंहार होऊन बुद्धि निद्राकालीं प्रत्यहीं अव्याकृतांत लीन होत असतेच. मग एवढ्या महत्प्रयासानें योगाभ्यास करीत योग्यानें महत्तत्त्वापर्यंत मजल गांठल्यावर जर त्याचें चित्त अव्याकृतांत म्हणजे प्रकृतींत लय पावलें, तर त्याची ही एक प्रकारची हानिच होय ! आतां हें खरें कीं प्रत्यहींची निद्रा स्वभावप्राप्त असते, पण प्रकृतींत चित्त विलीन झाल्यामुळें जो असंप्रज्ञात समाधि होतो, तो योग्याच्या प्रयत्नपूर्वक केलेल्या योगाभ्यासरूप तपश्चर्येचें फल असल्यानें कैवल्यसदृश अनुभव चित्ताला ह्या ठिकाणीं मिळत असतो. हा अनुभव कितीहि काळ घडला तरी आत्मसाक्षात्कारावांचून त्रिगुणांची अपवर्गार्थता कृतकार्य होत नसल्यामुळें प्रकृतींत लीन झालेल्या चित्ताला केव्हां ना केव्हां तरी त्यांतून व्युत्थान आहे. पुनः भवसंक्रम आहे, तेथें पुनः उपायप्रत्यय असंप्रज्ञात समाधि साधून आत्मसाक्षात्कार प्राप्त करून घेणें अवश्य आहे. एवं च, आत्मसाक्षात्कार झाला नाहीं तोंपर्यंत योग्याचा संसार संपत नाहीं, म्हणून प्रकृतींत विलीनचित्त योग्याला भवप्रत्यय आहेच. ह्यास्तव प्रकृतींत ज्यांच्या चित्ताचा लय झाला असे जे प्रकृतिलय योगी त्यांचा हा असंप्रज्ञात समाधि ' भवप्रत्यय ' च होय.

ह्याप्रमाणें सूक्ष्म वस्तूच्या दर्शनाचा अभ्यास व्हावा म्हणून महत्तत्त्वांत चित्ताचा विलय करावा असें ' यच्छेत् वाङ्मनसि ' ह्या श्रुतीनेंहि सांगितलें आहे. ह्या श्रुतीचा थोडा अधिक विचार येथें केला पाहिजे. ' ज्ञानमात्मनि महति नियच्छेत् ' ह्या श्रुतींत ज्ञानात्मा म्हणजे बुद्धि हिचा प्रतिप्रसव ' महति ' म्हणजे महत्तत्त्वांत करावा असा उपदेश केलेला आहे. पण महत्तत्त्वांतून पुढें प्रकृतींत चित्त विलीन होण्याचा संभव असल्यानें, आणि महत्तत्त्वांत वा प्रकृतींत चित्त विलीन झाल्यामुळें साध्य होणारा असंप्रज्ञात समाधि अंतीं भवप्रत्ययच ठरतो. ह्यामुळें सास्मित समाधींतून योग्यानें एकदम उपायप्रत्यय असा जो प्रत्यगात्म्यावर होणारा असंप्रज्ञात समाधि

त्याच्याकरितांच यत्न करावा असें सूचित करण्याकरितां विदेह आणि प्रकृतिलय ह्यांचा हा असंप्रज्ञात समाधि भवप्रत्यय आहे असें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे. भगवद्गीतेंतहि बुद्धीनंतर 'महत् आणि प्रकृति' ह्यांचा निर्देश न करतां 'यो बुद्धेः परतस्तु सः' असें सांगून 'एवं बुद्धेः परं बुध्वा संस्तभ्यात्मानमात्मना' असाच अर्जुनास उपदेश केला आहे. त्याचा अभिप्रायहि वरीलप्रमाणेंच आहे.

आतां एकच लहानशी शंका राहिली तिचें निरसन कसें होतें तें पाहूं. ही शंका अशी कीं, चित्त निर्वृत्तिक झाल्यावरच तें महत्तत्त्वांत विलीन होतें, मग निर्वृत्तिक चित्तावस्थेंत चित्ताचा प्रकृतींत लय होऊं नये हें अवधान राहणें संभवनीय कसें आहे? तसेंच सास्मित समाधींतून भवप्रत्यय अशा महत्तत्त्वावरील समाधींतहि न जातां एकदम उपायप्रत्यय असंप्रज्ञात समाधींत जाण्याचें अनुसंधान कसें शक्य आहे? कारण सास्मित समाधींत 'अस्मि' ह्या एकाच स्फुरणाव्यतिरिक्त दुसरें कसलेंच स्फुरण नसतें, मग तेथें हें अवधान कसें राहणार? ह्या दोन्ही शंका वास्तविक एकाच स्वरूपाच्या असल्यानें त्या दोहींचें निरसन एकाच रीतीनें होऊं शकतें, आणि तें येणेंप्रमाणें—चित्त ज्या वेळीं समाहित असतें त्या वेळीं चित्तगत वासना प्रसुप्तावस्थेंत असतात. त्यांचा नाश झालेला नसतो. फार काय, व्यवहारदशेमध्यें सुद्धा चालू असलेलें आयुष्य, भोग, आणि जाति ह्यांशीं तुल्यरूप असलेल्या वासनांचे संस्कारच जागृतावस्थेंत असतात. बाकीच्या अनंतजन्मार्जित वासनांचे, कर्मांचे आणि सुखदुःखादि भोगांचे संस्कार चित्तांत प्रसुप्तावस्थेंतच असतात. अर्थात् चित्त संप्रज्ञात समाध्यवस्थेंत एकाग्र असलें तरी त्यांतील वासनादिक संस्काररूपानें तेथें असतातच. मृत्यूनंतर जीव ज्या वेळीं पुढील जन्म घेतो त्यावेळीं ज्या वासनांचे संस्कार प्रबळ आणि फलोन्मुख झालेले असतात त्यांस अनुसरून त्या जीवास पुढील जन्म स्वभावतःच प्राप्त होत असतो. त्याकरितां जीवाला संकल्पपूर्वक प्रयत्न करण्याची आवश्यकता नसते. समाधींतून व्युत्थान होतें त्याचें कारण सुद्धा चित्तगत वासनाच असतात. विदेह किंवा प्रकृतिलय योग्यांचें महत्तत्त्वांतून आणि प्रकृतींतून व्युत्थान होऊन पुनः त्यास भवाचा म्हणजे संसाराचा प्रत्यय येतो आणि मग उपायप्रत्यय असा प्रत्यगात्म्यावरील असंप्रज्ञात समाधि साध्य होऊन कैवल्यसाक्षात्कार होतो ह्याचें कारण सुद्धा एक प्रकारें चित्तगत वासनांचे संस्कारच होत. चित्तगत वासनांमुळें

जीवांस जन्म येऊन सुखादिकांचे भोग घडत घडत त्यांच्या चित्तांतील विषयवासना, दोषदृष्टि आणि वैराग्य ह्यांच्या योगानें क्षीण होत जाव्या आणि मागें वर्णिलेल्या वशीकारसंज्ञक वैराग्याच्या प्राप्तिसमयीं त्या नाहींशा व्हाव्या आणि तत्पूर्वीच जागृत झालेल्या अपवर्गविषयक म्हणजे मोक्षविषयक वासना हळुहळू वृद्धिंगत होऊन अंतीं कैवल्यसाक्षात्कार घडून यावा हीच त्रिगुणांची भोगापवर्गार्थतारूप शक्ति होय. तात्पर्य असें कीं, चित्तगत वासना ज्या मानानें प्रबल असतील त्या मानानें त्या चित्तांत विशेष संकल्प धारण केल्याविना आपआपले परिणाम घडवून आणीत असतात. ही गोष्ट लक्षांत घेतली म्हणजे वरील प्रश्नाचें उत्तर मिळतें. सास्मित समाधींतून 'अस्मि' भावाचा प्रतिप्रसव महत्तत्त्वांत आणि तदनंतर प्रत्यगात्म्यांत करावयाचा आहे आणि उपायप्रत्यय असंप्रज्ञात समाधि साधावयाचा आहे. असा दृढ संकल्प करून आपण अभ्यासार्थ आसनावर बसलों आणि मग जरी चित्त महत्तत्त्वांतील भवप्रत्यय असंप्रज्ञात समाधींत संस्कारशेषतला प्राप्त झालें तरी त्या चित्तांत तो दृढ संकल्पहि संस्कारशेष भावाला पोचलेला असतोच. त्याच्या बळावर आंतरप्रयत्न आपोआप होऊन चित्त प्रकृतींत विलीन न होतां प्रत्यगात्मैकनिष्ठ होऊं शकतें. तेव्हां वर सांगितलेली सावधानता राखावयाची ह्याचा अर्थ इतकाच कीं, अभ्यासाला बसतांना पुढील अभ्यासकालांत आपल्यास चित्त अंतीं प्रत्यगात्मैकनिष्ठ करून उपायप्रत्यय असंप्रज्ञात समाधि साधावयाचा आहे असा दृढ संकल्प करावयाचा. असा दृढ संकल्प करून अभ्यासाला लागलें म्हणजे चित्तासहवर्तमान ह्या दृढ संकल्पालाहि संस्कारशेषता आलेली असते आणि त्यामुळें चित्त प्रकृति–भावांत विलीन न होतां प्रत्यगात्म्याकडेच वळतें.

ह्याप्रमाणें असंप्रज्ञात समाधींतील उपेक्षणीय असा भवप्रत्यय समाधि सांगितल्यावर आतां आदरणीय असा उपायप्रत्यय समाधि पुढील सूत्रांत सांगितला आहे —

श्रद्धावीर्यस्मृतिसमाधिप्रज्ञापूर्वक इतरेषाम् ॥ २० ॥

सूत्रार्थ — विदेह आणि प्रकृतिलय हे जे दोन प्रकारचे वरील सूत्रांत उल्लेखिलेले योगी त्यांच्याहून इतर योग्यांचा असंप्रज्ञात समाधि, श्रद्धा म्हणजे असंप्रज्ञात

समाधिद्वारा आपल्याला कैवल्यसाक्षात्कार होणार असा विश्वास, समाधिद्वारा आपण कैवल्यसाक्षात्कार अवश्य संपादन करणार असा उत्साह वाटणें हें वीर्य, पूर्वी अनुष्ठिलेल्या योगाभ्यासाचें स्मरण आणि त्यावरून पुनः आचरिलेला समाधि आणि समाध्यनुष्ठानामुळें प्राप्त झालेली प्रज्ञा म्हणजे वस्तूंचें यथार्थत्वानें ग्रहण करणारी बुद्धि, एतत्पूर्वक असतो. म्हणजे हे उपाय अगोदर अवलंबिले जातात आणि मग त्यांचें फल म्हणून पुढील असंप्रज्ञात समाधि साध्य होत असतो.

विवरण — ह्या सूत्रांत उपायांनीं ज्याचा प्रत्यय म्हणजे साक्षात्कार करून यावयाचा असा उपायप्रत्यय असंप्रज्ञात समाधि सांगितला आहे. मागें सांगितलेंच आहे कीं साधकाचा आत्मसाक्षात्कारापर्यंतचा प्रवास हा कांहीं एका जन्मांत संपणारा नसतो.

प्रयत्नाद्यतमानस्तु योगी संशुद्ध-किल्बिषः ।
अनेक जन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम् ।।

यत्नशील योगी योगसिद्धार्थ जे प्रयत्न करीत असतो त्यांच्या योगानें त्याच्या चित्तांतील विषयवासनारूप किल्बिष नाहींसें होऊन तो संशुद्धचित्त होतो आणि अनेक जन्मपर्यंत संप्रज्ञात समाधींतील वितर्कादि उत्तरोत्तर सूक्ष्म समाधि आणि ह्या सूत्रांत सांगितलेले इतर उपाय ह्यांचा अभ्यास करीत करीत तो संशुद्ध होत्साता "सा काष्ठा सा परागतिः" म्हणून श्रुतीनें सांगितलेला परा-गति-भूत आत्मा त्याप्रत पावतो. अनेक जन्मांत मिळून ज्यांचें अनुष्ठान योग्याच्या हातून घडावयाचें त्या उपायांचा उल्लेख प्रकृत सूत्रांत केला आहे. ह्यांतील पहिला उपाय श्रद्धा. सर्व दुःखांचा आत्यंतिक विलय होऊन आत्मसाक्षात्कार व्हावयास योग हेंच साधन असून त्याचें आचरण केल्यास कैवल्यप्राप्ति निश्चयानें होईल असा जो विश्वास ती श्रद्धा होय. ह्या श्रद्धेमुळें योगांगांच्या अनुष्ठानाला साधक लागतो. हें अनुष्ठान करीत असतां चित्तप्रसादादिक जीं **अर्वाचीन** म्हणजे प्राथमिक फलें तीं प्राप्त झालीं म्हणजे त्याची योगानुष्ठानावरील श्रद्धा अधिक वाढून तो ब्रह्मचर्यादि यमनियमांचें पालन मोठ्या आस्थेनें करूं लागतो. ब्रह्मचर्याचें साक्षात् फल वीर्यलाभ हें

आहे. वीर्य म्हणजे असुक एक गोष्ट मी अवश्यमेव संपादन करीन अशा प्रकारचा उत्साह. ह्या उत्साहानें साधक योगाभ्यास करूं लागला असतां त्यास पूर्व जन्मांतील अभ्यासाचें स्मरण होतें.

तत्र तं बुद्धिसंयोगं लभते पौर्वदेहिकम् ।
यतते च ततो भूयः संसिद्धौ कुरुनंदन ॥

हें गीतावचन असेंच सांगतें कीं त्या योग्याच्या ठिकाणीं पूर्वीच्या देहांतील अनुभव जागृत होतो. हीच प्रकृतसूत्रांतील स्मृति होय. कोणत्याहि कलेच्या अभ्यासाला कांहीं कालानंतर पुनः लागल्यावर पूर्वीची अभ्यस्त कला पुनः चटाचट येऊं लागते. तसेंच येथेंहि होतें. ह्यामुळें तो योगी वितर्कादि स्थूल समाधींतून सूक्ष्म समाधींत लवकर जातो व तेथें प्रज्ञेचा लाभ त्यास होतो. ह्या प्रज्ञालाभानें त्याच्या चित्ताच्या ठिकाणीं पुरुषसाक्षात्कार होतो. प्रज्ञेच्या योगानें पुरुषसाक्षात्कार होणें हा असंप्रज्ञात समाधि होय. तेव्हां हा असंप्रज्ञात समाधि विदेह आणि प्रकृतिलय ह्याहून इतर योग्यांच्या ठिकाणीं वर वर्णिल्याप्रमाणें श्रद्धा-वीर्य-स्मृति-समाधि-प्रज्ञापूर्वक सिद्ध होत असतो हें प्रकृत सूत्रांत सांगितलें.

आतां हा असंप्रज्ञात समाधि अति लवकर कोणाला साधतो ह्याचा विचार पुढील सूत्रांत केला आहे—

तीव्रसंवेगा नामासन्नः ॥ २१ ॥

सूत्रार्थ—संवेग म्हणजे कैवल्यप्राप्तीच्या इच्छेची उत्कटता. ही तीव्र असेल तर तो तीव्रसंवेग होय. असा तीव्र संवेग ज्यांच्या ठिकाणीं आहे ते तीव्र संवेगयोगी. अशा तीव्रसंवेग योग्यांना समाधि आसन्न म्हणजे अगदीं जवळ असतो. म्हणजे तो त्यांस फार शीघ्रतेनें प्राप्त होतो.

विवरण—ह्या सूत्रांत असंप्रज्ञात समाधि शीघ्रतेनें साधण्यास कोणती सामग्री लागते तें सांगितलें आहे. 'मी अमुक साधनांचें अनुष्ठान करून कैवल्य संपादन करीन अशी जी इच्छा तो संवेग होय. त्या संवेगाची उत्कटता म्हणजे तीव्रता जितकी कमी अथवा अधिक, तितक्या मानानें सावकाश किंवा शीघ्रतेनें कोणताहि मनुष्य त्या इच्छेच्या पूर्तीला लागतो.

साधकाच्या ठिकाणीं हा संवेग तीव्र असेल तर त्याला समाधिलाभार्थ करावयाच्या योगानुष्ठानाला विलंब खपतच नाहीं. तो योगानुष्ठानास शीघ्रतेनें लागतो आणि त्यास समाधिलाभहि अगदीं आसन्न म्हणजे कालतः अगदीं जवळ असा होतो. पण हा संवेग जर मध्यम असेल तर अधिक काळानें समाधिलाभ होईल आणि अगदींच मंद संवेग असेल तर फारच कालांतरानें तो होईल. अशा रीतीनें योग्याच्या ठिकाणीं समाधिलाभार्थ मंद संवेग, मध्यम संवेग आणि तीव्र संवेग असे असतात. त्यांतून तीव्रसंवेग योग्यांना समाधिलाभ लवकर होतो म्हणून साधकानें तो आपल्या ठिकाणीं उत्पन्न होण्याविषयीं प्रयत्न करावा असें पर्यायानें ह्या सूत्रानें सूचित केलें आहे.

हा संवेग अतिशयच तीव्र असेल तर समाधिलाभ फारच लवकर होऊं शकेल हें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे.

मृदुमध्याधिमात्रत्वात्ततोऽपि विशेषः ॥ २२ ॥

सूत्रार्थ — ह्या संवेगाच्या मृदुत्वामुळें, मध्यत्वामुळें आणि अधिमात्रत्वामुळें समाधिलाभ त्याहूनहि विशेष आसन्न असा होतो. म्हणजे मृदुतीव्र संवेग असल्यास समाधिलाभ लवकर होतो, मध्यतीव्र संवेग असल्यास अधिक लवकर होतो आणि अधिमात्रतीव्र संवेग असल्यास तो फारच लवकर होतो.

विवरण — एकविसाव्या आणि ह्या अशा दोन सूत्रांवरून संवेगाच्या नऊ अवस्था दिसतात. तीव्र संवेगाच्या मृदुतीव्र संवेग, मध्यतीव्र संवेग आणि अधिमात्रतीव्र संवेग म्हणजेच तीव्र, तीव्रतर आणि तीव्रतम संवेग अशा तीन अवस्था ह्या सूत्रांत सांगितल्या आहेत. ह्याच धोरणानें मृदु संवेग आणि मध्यम संवेग ह्यांच्याहि प्रत्येकीं मृदु, मध्य आणि अधिमात्र, अशा तीन तीन मिळून सहा आणि तीव्र संवेगाच्या ह्या सूत्रांत सांगितलेल्या तीन अशा एकूण संवेगाच्या नऊ अवस्था होतात. अर्थात् ह्यांत आणखी बारीक भेद केले तर वाटतील तितके आणखी भेद होतील. पण स्थूलमानानें वरील नऊ मुख्य प्रकार संवेगांत होतात. ह्यांचें सामान्य स्वरूप कसें असतें तें पाहूं. मंद संवेग असलेल्या मनुष्याला असें वाटत असतें, 'मोक्ष म्हणून कांहीं आहे हें खरें पण त्याची इतकी गडबड

कशाला ? आयुष्यांत जें सुख आहे तें भोगूं, इहलोक आधीं साधूं, मग म्हातारपणीं दुसरें कांहीं होत नाहीं अशा वेळीं स्वस्थ हरि हरि म्हणत बसून परमार्थसाधन करावयाचेंच आहे !' मध्यसंवेग मुमुक्षु तापत्रयांनी संतप्त झालेला असतो आणि परमार्थसाधनावांचून ह्या दुःखांतून सुटका होऊन खऱ्या सुखाचा लाभ होणें शक्य नाहीं असा त्याचा निश्चय झालेला असतो. तथापि आजपर्यंत जवळ केलेले वासनापाश त्यास तोडवत नाहींत. ह्यामुळें तो संसार करीत असतोच, पण साधेल तेव्हां आणि साधेल त्या मानानें परमार्थमार्गाचेंहि आचरण तो करीत असतो. (मृदु आणि मध्य संवेग ह्यांचे मृदु, मध्य आणि अधिमात्र असे जे आणखी पोटभेद आहेत त्यांचें स्वरूप मोक्षेच्छेच्या उत्कटतेच्या तारतम्यानें समजावें.) मृदुतीव्रसंवेग मुमुक्षु ह्याच्याहि थोडा पुढें गेलेला असतो. परमार्थमार्गाचें आचरण साधेल तेव्हां आणि साधेल तितकें करावयाचें, असला सैलपणा त्यास खपत नाहीं. तर अनेक प्रापंचिक व्यवसाय ज्याप्रमाणें तो आस्थेनें करीत असतो त्याप्रमाणेंच तो परमार्थ आचरणहि अधिक आस्थेनें पण नित्यनियमानें करीत असतो. मध्यतीव्रसंवेग योगी आपल्या सर्व प्रापंचिक व्यवसायांना गौणत्व देऊन परमार्थाचरणावर विशेष भर देऊन वागत असतो आणि अधिमात्रतीव्रसंवेग योगी आपल्या दैनंदिन प्रापंचिक आणि देहधारणार्थ अपरिहार्यपणें कराव्या लागणाऱ्या सर्व व्यवसायांचा पराकाष्ठेचा संकोच करून योगैकशरण राहतो. ह्यांतील मंदसंवेग मुमुक्षूंना ह्या जन्मांत कैवल्यप्राप्ति नसून जन्मांतरीं केव्हांतरी होऊं शकेल. मध्यसंवेग मुमुक्षूंनीं विवेक, सद्विचार, सद्ग्रंथवाचन, सत्संग, सात्त्विक अन्नपान आणि यमनियमादिकांचें अनुष्ठान इत्यादींच्या योगानें आपल्या चित्तांत तीव्र संवेग उत्पन्न केल्यास ह्या जन्मींहि समाधिसाक्षात्कार त्यास शक्य आहे. तीव्र आणि तीव्रतर संवेग ज्यांच्या ठिकाणीं आहे त्यांस ह्या जन्मीं साक्षात्कार आहे, पण त्याला किती काळ लागेल हें आपल्या चित्तांतील संवेग तीव्रतम करण्यास ते किती वेळ लावतील त्यावर अवलंबून राहील. ज्यांच्या ठिकाणीं अधिमात्र तीव्रसंवेग असेल ते तर लागलीच साक्षात्कारी बनतील. श्रीमच्छंकराचार्यांची अशा एका अधिमात्र तीव्रसंवेग असलेल्या अधिकारी मुमुक्षूशीं गांठ पडली असतां दहापांच प्रश्नोत्तरांत त्या मुमुक्षूची समाधि लागली तो प्रकार असा — दिवा घासून पुसून आंत बाहेर स्वच्छ केलेला असला आणि त्यांत तेलवात इत्यादि सर्व सामग्री सिद्ध

असली म्हणजे त्याला दुसऱ्या प्रकाशमान असलेल्या दिव्याचा नुसता स्पर्श होण्याचा काय तो अवकाश, स्पर्श झाला कीं लागलीच तो प्रज्वलित दिव्याप्रमाणें स्वतः प्रकाशमान होतो. अशा प्रकारची त्या साधकाची अवस्था पाहून आचार्य त्यास प्रश्न विचारतात आणि तो उत्तरें देतो तीं येणप्रमाण—

श्रीमच्छंकराचार्य — किं ज्योतिस्तव ? । (तूं कोणत्या ज्योतीनें पाहतोस ?)

साधक — भानुमान् अहनि मे रात्रौ प्रदीपादिकम्। (दिवसा मी सूर्याच्या प्रकाशानें पाहतों, रात्रीं दीप इत्यादि साधनांनीं पाहतों.)

प्रश्न — स्यादेवं, रविदीपदर्शनविधौ किं ज्योतिराख्याहि मे। (हें खरें, पण सूर्य आणि दीप हीं तूं ज्या ज्योतीच्या प्रकाशानें पाहतोस ती ज्योति कोणती ?)

उत्तर — चक्षुः । (डोळा.)

प्रश्न — तस्य निर्मीलनादि समये किम् ?। (डोळा मिटल्यावर तें पाहणारी ज्योति कोणती ?)

उत्तर — धीः । (बुद्धि.)

प्रश्न — धियो दर्शने किम् ?। (बुद्धीला पाहणारी ज्योति कोणती ?)

उत्तर — तत्राहम्। (तिला पाहणारा तिचा साक्षी मीच तेथें असतों.)

प्रश्न — अतो भवान्परमकं ज्योतिः । (तर मग सर्वांस पाहणारी ज्योति तूंच नाहींस का ?)

उत्तर — तदस्मि प्रभो । (गुरुदेवा, तीच ज्योति मी आहें.)

ह्याप्रमाणें त्या साधकाच्या ठिकाणीं अधिमात्र तीव्रसंवेग असल्यामुळें त्याचें चित्त प्रत्येक प्रश्नावरोवर आंत आंत जात बुद्धीहून पर जो प्रत्यगात्मा तेथें विश्रांति पावलें आणि तो साधक असंप्रज्ञात समाधींत स्थिर झाला. हा प्रश्नोत्तररूप श्लोक येणेंप्रमाणें आहे —

किं ज्योतिस्तव भानुमानहनि मे रात्रौ प्रदीपादिकम् ।
स्यादेवं रविदीपदर्शनविधौ किं ज्योतिराख्याहि मे ॥
चक्षुस्तस्य निमीलनादि समये किं धीर्धियो दर्शने ।
किं तत्राहमतो भवान् परमकं ज्योतिस्तदस्मि प्रभो ॥

अशा रीतीनें मृदुसंवेग, मध्यसंवेग आणि तीव्रसंवेग आणि मृदु, मध्य आणि अधिमात्र असे ह्या प्रत्यकाचे तीन तीन पोटभेद, एकूण संवेगाचे नऊ भेद सांगण्यांत हेतु इतकाच कीं पूर्व पूर्व संवेगभूमीवर असलेल्या साधकानें पुढील पुढील संवेगभूमीवर आरूढ होण्याचा प्रयत्न करून उपायप्रत्यय असंप्रज्ञात समाधि लवकर साध्य करावा.

हा असंप्रज्ञात समाधि अन्य साधनानेंहि प्राप्त होतो म्हणून तें साधन कोणतें तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे.

ईश्वर प्रणिधानाद्वा ॥ २३ ॥

सूत्रार्थ — कर्मे ईश्वरार्पण करणें हें ईश्वरप्रणिधान. ह्या प्रणिधानानें किंवा पुढें अठ्ठाविसाव्या सूत्रांत सांगितलेल्या भक्तिविशेषरूप प्रणिधानानें वरील असंप्रज्ञात समाधि साध्य होतो.

विवरण — प्रणिधान हा शब्द पुढें दोन ठिकाणीं आला आहे. तेथें त्याचा अर्थ सर्व कर्मे ईश्वरास अर्पण करणें असा आहे. येथें तोच अर्थ घेण्याचें कारण दिसत नाहीं ; कारण पुढें अठ्ठाविसाव्या सूत्रांत हें ईश्वर-प्रणिधान कसें करावयाचें तें स्पष्टच सांगितलें असून त्याच्या पुढच्या सूत्रांत ह्या प्रणिधानाचें फल सांगितलें आहे. ह्यामुळें ईश्वरप्रणिधान म्हणजे अठ्ठाविसाव्या सूत्रांत सांगितलेलेंच घेणें वरें.

आतां ज्याचें प्रणिधान करावयाचें त्या परमेश्वराचें स्वरूप कसें आहे तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे —

क्लेशकर्मविपाकाशयैरपरामृष्टः पुरुषविशेष ईश्वरः ॥ २४ ॥

सूत्रार्थ — अविद्या, अस्मिता, इ० पुढें सांगितले जाणारे पांच क्लेश ; चांगलें, वाईट आणि मिश्र असें तीन प्रकारचें कर्म ; जाति, आयुष्य आणि भोग हा त्या कर्मांचा विपाक आणि ह्या विपाकाला कारण असलेल्या चित्तांतील प्रसुप्त वासना हा आशय ह्या सर्वांशीं अपरामृष्ट म्हणजे त्यांच्यांशीं कसल्याहि प्रकारचा संबंध नसलेला असा जो पुरुषविशेष तो ईश्वर होय.

विवरण — संसारी जीवांस क्लेश, कर्म, विपाक व आशय ह्यांचा संबंध तर साक्षात् असतोच. मुक्त जीवास तो मुक्तीनंतर नसला तरी मुक्तीच्या पूर्वी होताच. ईश्वर ह्या पुरुषविशेषाला मात्र ह्यांचा संश्लेष पूर्वी नव्हता, वर्तमानकाळीं नाहीं व भविष्यकाळीं नसणार. अशा रीतीनें कालत्रयांत क्लेशादिकांचा संबंध ज्यास नाहीं असा पुरुषविशेष ईश्वर होय.

पुढील सूत्रांत ईश्वर सर्वत्र आहे असें सांगितलें आहे. तें सूत्र असें –

तत्र निरतिशयं सार्वज्ञ बीजम् ॥ २५ ॥

सूत्रार्थ — त्या ईश्वराच्या ठिकाणीं सर्वज्ञत्व निरतिशयत्वानें नांदत असतें.

विवरण — मागील सूत्रांत ईश्वर हा क्लेश, कर्म, विपाक आणि आशय ह्यांनीं असंस्पृष्ट असतो असें सांगितलें. ह्या सूत्रांत तो सर्वज्ञ आहे असें सांगितलें आहे. ईश्वराच्या ठिकाणची ही सर्वज्ञता सातिशय नसून निरतिशय असते. एखादा माणूस मोठा ज्ञानवान् असला तर त्याला तो सर्वज्ञ आहे असें औपचारिक रीत्या म्हटलें जातें. पण तो खराच सर्वज्ञ नसतो. कारण त्याच्यापेक्षां अधिक बुद्धिमान् मनुष्य त्याच्यापेक्षां अधिक ज्ञानवान् अर्थात् असणार. अशा तऱ्हेनें दुसऱ्या अधिक बुद्धिमान् मनुष्याच्या ठिकाणीं अधिक ज्ञान असणें हें 'सातिशयत्व' होय. म्हणजे पहिल्या माणसाचें ज्ञान दुसऱ्याच्या ठिकाणच्या ज्ञानातिशयानें युक्त झालें म्हणून सातिशय होय. ईश्वर सर्वज्ञ आहे असें म्हटलें म्हणजे त्याची ही सर्वज्ञता वरीलप्रमाणें सातिशय होईल कीं काय ही शंका राहूं नये म्हणून सूत्रांत 'निरतिशय' असें पद घातलेलें आहे. म्हणजे ईश्वराच्या ठिकाणची सर्वज्ञता अशी आहे कीं त्याच्यापेक्षां ज्ञानाचा अतिशय दुसऱ्या कोणांतही नाहीं. ईश्वराचें ज्ञान निरतिशय आहे ह्याचें कारण असें कीं तें सान्त बुद्धीवर अवलंबून नाहीं. मनुष्य कितीही ज्ञानी झाला तरी त्याची ज्ञानवत्ता सान्त बुद्धीवरच अवलंबून असते. म्हणून सर्व जीवांच्या ठिकाणचें ज्ञान सातिशय असतें. ईश्वराचें ज्ञान बुद्धीवर अवलंबून नसून ईश्वर स्वतःच ज्ञानस्वरूप आहे आणि ह्या ईश्वरी ज्ञानाची अभिव्यक्ति अनंतत्वानें नांदणाऱ्या समष्टि बुद्धिरूप महत्तत्त्वाच्या द्वारा होत असते. महत्तत्त्वाच्या पलीकडे अधिक महत् असें कांहीं नाहींच आणि स्वतः महत्तत्त्व

हें अनंतच आहे. ह्या महत्तत्त्वाच्या द्वारा सृष्टींतील उत्पत्ति-स्थिति-संहारादि घडामोडी ईश्वराच्या निरतिशय ज्ञानवत्तेखालींच घडून येत असतात. तेव्हां एकंदरींत ईश्वराच्या ठिकाणची सर्वज्ञता निरतिशय होय हें स्पष्ट झालें.

आतां सूत्रांत 'सार्वज्ञबीजं' असें म्हटलें आहे. ह्यांत 'बीजं' पदाचें स्वारस्य काय तें पाहूं. अव्यक्तांतून महत्तत्त्व, महत्तत्त्वांतून स्थूल, सूक्ष्म, सर्व सृष्टि असा ज्या वेळीं सर्वत्र पसारा असतो, त्या वेळीं ह्या सर्वांचें अधिष्ठान असलेला परमेश्वर हा ह्या सर्वांस जाणणारा म्हणून सर्वज्ञ असें आपण म्हणतों. म्हणजे ईश्वराची सर्वज्ञता ही सर्व पदार्थ व्यक्तावस्थेंत असतील त्या वेळेला उद्देशून आहे. पण हे पदार्थ ज्या वेळेला अव्यक्तांत असतात, त्या वेळीं ईश्वराची ही सर्वज्ञता बीजावस्थेंत असते.

"यः सर्वज्ञः सर्ववित् यस्य ज्ञानमयं तपः" अशी श्रुति आहे. ह्या सर्वज्ञ परमेश्वरानें आपल्या ज्ञानरूप तपानें ईक्षण करून सर्व सृष्टि उत्पन्न केली. ह्या सृष्टीला तो जाणत असल्यानें त्याला 'सर्ववित्' असें श्रुतीनें म्हटलें आहे. पण ही त्याची सर्वज्ञता सृष्ट पदार्थांच्या अपेक्षेनें होय. पण उत्पत्तीपूर्वी ईश्वराच्या ज्ञानवत्तेला सर्वज्ञत्व कसें देतां येईल ? ह्या अवस्थेंत ईश्वराची सर्वज्ञता बीजवत् असते हें सूचित करण्याकरितां सार्वज्ञबीजं असें पद घातलें आहे. वडाची बीजकणिका अतिसूक्ष्म असते पण त्या बीजांत त्यांतून निर्माण होणारा वटवृक्ष शक्तिरूपानें सामावलेला असतो. वटवृक्षाचा विस्तार प्रचंड होत असतो. पांच पांच हजार घोडेस्वार ज्याच्याखालीं विश्रांति घेतील एवढा मोठा विस्तार वटवृक्षाचा झालेला दृष्टीस पडतो. पण हा सर्व विस्तार अतिसूक्ष्म अशा न्यग्रोधबीजकणिकेंत शक्तिरूपानें सामावलेला असतो. अशाच प्रकारें ईश्वराची सर्वज्ञता बीजरूपानें 'सच्छब्दवाच्य मायाशवल ब्रह्मांत' म्हणजेच क्लेश, कर्म, विपाक, आशय ह्यांनीं अपरामृष्ट अशा ईश्वरी स्वरूपांत समाविष्ट झालेली असते हें सूचित करण्याकरितां 'बीजं' अशा शब्द घातलेला आहे.

आतां हें सार्वज्ञबीज निरतिशय म्हणजे अनंत कसें आहे तें पाहूं. कोणत्याहि वस्तूंत तीन गोष्टींमुळें सान्तता म्हणजे परिच्छिन्नता येत असते. देश, काल व वस्तु ह्या त्या तीन गोष्टी होत. एक वस्तु एका देशांत आहे आणि दुसऱ्या देशांत नाहीं ही देशावच्छिन्नता होय. एका काळांत ती वस्तु आहे आणि दुसऱ्या काळांत ती वस्तु नाहीं ही कालावच्छिन्नता होय.

आणि एक वस्तु दुसऱ्या वस्तूंत नाहीं ही त्या वस्तूची वस्त्ववच्छिन्नता होय. अशा तऱ्हेनें प्रत्येक वस्तूला देशतः, कालतः व वस्तुतः अवच्छेद म्हणजे सान्तता प्राप्त होत असते. पण ईश्वराच्या ठिकाणीं मात्र ही तिन्ही प्रकारची सान्तता विद्यमान असूं शकत नाहीं म्हणून ईश्वराच्या ठिकाणची सर्वज्ञता अनंत म्हणजे निरतिशय होय. ईश्वर सर्व भावांचा अधिष्ठाता आणि ज्ञाता असल्यामुळें ईश्वराच्या ठिकाणीं देश ह्या उपाधीमुळें सान्तता येत नाहीं. पुढील सूत्रांत ईश्वराला कालाचा अवच्छेद नाहीं म्हणजे तो तिन्ही काळीं असतो असें सांगितलें आहे. तेव्हां ईश्वर तिन्ही काळांत असल्यामुळें त्याला आणि त्याच्या सर्वज्ञतेला कालतः अन्त नाहीं आणि तोच सर्व वस्तूंच्या अंतर्यामीं वास करीत असल्यामुळें त्याला वस्तुतःही सान्तत्व येत नाहीं. अशा तऱ्हेनें ईश्वर सर्वव्यापी असल्यामुळें त्याला देशतः अन्त नाहीं; तो नित्य असल्यामुळें त्याला कालतः अंत नाहीं, आणि तो सर्वात्मा असल्यामुळें त्याला वस्तुतः अन्त नाहीं. अशा प्रकारें देश, काल, वस्तु, ह्या तिन्ही उपाधींनीं रहित असलेला परमेश्वर अनन्तस्वरूप असल्यामुळें त्याच्या ठिकाणचें ज्ञान निरतिशय असतें आणि प्रलयोत्तर ईश्वराची सर्वज्ञता त्याच्या ठिकाणीं बीजावस्थेंत असते हें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे.

आतां ईश्वरास कालाची मर्यादा नाहीं असें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे —

स एष पूर्वेषामपि गुरुः कालेनानवच्छेदात् ॥ २६ ॥

सूत्रार्थ — तो हा परमेश्वर सर्गारंभीं ब्रह्मादिक जे देव उत्पन्न झाले त्यांचाहि गुरु होय. कारण, त्यांच्याप्रमाणें ह्या ईश्वराला कालाची मर्यादा नाहीं.

विवरण — मागें एकोणिसाव्या सूत्रांत विदेहांचा म्हणजे देवांचा उल्लेख आहे. प्राचीन सर्गांत महत्तत्त्वांत विलीन झालेले योगी प्रकृत सर्गांत देवभावाला प्राप्त होऊन नियत कार्यें निर्हेतुकपणें आणि निरहंकार वृत्तीनें करीत असतात. मनुष्याच्या अपेक्षेनें हे देव श्रेष्ठ असून ते जीवांवर अनुग्रह करीत असतात; तथापि त्यांचें प्रणिधान केल्यानें समाधिलाभ होतो असें मात्र नाहीं. समाधिलाभार्थ ह्या ईश्वराचेंच

प्रणिधान करावयास पाहिजे. म्हणून हा ईश्वर सर्व जीवांचाच केवळ नव्हे तर हे जे सर्गारंभीं उत्पन्न झालेले देव त्या पूर्वकालीन देवांचाही गुरु आहे, कारण ते देव कालानें अवच्छिन्न म्हणजे मर्यादित आहेत. पण ईश्वर मात्र कालानें अवच्छिन्न नाहीं. कारण जगाच्या उत्पत्ति-स्थिति-संहाराचें चक्र ईश्वराच्या अध्यक्षत्वाखालींच प्रकृतीकडून अखंड चालू आहे.

आतां अशा ह्या ई श्व रा चा वा च क कोण तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे —

तस्य वाचकः प्रणवः ॥ २७ ॥

सूत्रार्थ — त्या ईश्वराचा वाचक प्रणव म्हणजे ॐकार आहे.

विवरण — ईश्वर प्रकर्षत्वानें नूयते म्हणजे स्तविला जातो. ज्याच्या योगानें तो प्रणव. ईश्वर ॐकाराच्या योगानें प्रकर्षत्वानें स्तविला जातो म्हणूनच ॐकाराला प्रणव अशी संज्ञा आहे. हा ॐकार म्हणजे प्रणव ईश्वराचा वाचक आहे. नांव उच्चारलें असतां त्या नांवावरून ज्या व्यक्तीचा बोध होतो ती व्यक्ति त्या नांवानें वाच्य असते आणि तें नांव त्या व्यक्तीचें वाचक असतें. याप्रमाणें ॐकार ईश्वराचा वाचक असून ईश्वर हा ॐकारानें वाच्य आहे. मात्र व्यवहारांतील वाच्यवाचकांत नित्य संबंध नसतो; तर तो मनुष्यकृत संकेतानें उत्पन्न होत असतो. चौदाव्या दिवशीं मुलाला पाळण्यांत घालून आई त्याचें कांहीं नांव ठेवते. मग तें नांव त्या मुलाचें वाचक होऊन तो मुलगा त्या नांवानें वाच्य होतो. म्हणजे तो मुलगा आणि त्या मुलाचें नांव ह्यांचा वाच्यवाचक संबंध मनुष्यकृत असतो. पण ईश्वर आणि ॐकार ह्यांचा वाच्यवाचक संबंध संकेतानें उत्पन्न झालेला नसून तो नित्य आहे.

आतां ईश्वरप्रणिधान कसें करावयाचें तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे —

तज्जपस्तदर्थभावनम् ॥ २८ ॥

सूत्रार्थ — ईश्वराचा वाचक जो ॐकार त्याचा जप करावा म्हणजे यथावत् उच्चार करावा आणि त्या ॐकाराचा अर्थ म्हणजे वाच्य जो ईश्वर त्याची भावना करावी.

विवरण — वर तेविसाव्या सूत्रांत ईश्वरप्राणिधानानें समाधिलाभ होतो म्हणून सांगितलें. ह्या सूत्रांत हें प्रणिधान कसें करावयाचें तो प्रकार सांगितला आहे. तो प्रकार असा कीं, ईश्वराचा वाचक जो प्रणव त्याचा जप करावा आणि जप करीत असतांनाच त्याचा अर्थ म्हणजे वाच्य जो ईश्वर त्याची भावना करावी. प्रणवाचा जप करावा आणि तदर्थाची भावना करावी एवढाच ईश्वरप्राणिधानांतील मुख्य विधि आहे. ह्यांतील भावना करावयाची ती एकाच प्रकारची असणार, परंतु जप करण्याचे प्रकार निरनिराळे संभवतात. त्यांतील मुख्य प्रकार येणेंप्रमाणें—(१) आपल्या अभ्यासाच्या एकान्तस्थळीं बसून वैखरी वाणीनें प्रणवाचा म्हणजे ॐकाराचा दीर्घ उच्चार करीत जावा. हा उच्चार कानांनीं ऐकत जावा; म्हणजे वाणीनें दीर्घ उच्चार, कानांनीं तो ऐकण्याच्या रूपानें त्याचेंच अनुसंधान आणि मनानें तदर्थभावना, अशा तीन गोष्टी साधतात. ह्याप्रमाणें अभ्यास करीत गेलें असतां मनाचे संकल्पविकल्प बंद पडून मन वृत्तिशून्य होऊन मूक भावाला प्राप्त होतें, आणि वृत्तिशून्य मनांत केवळ आत्मस्फुरण उरतें. (२) प्रत्येक जीवमात्राच्या ठिकाणीं श्वसनक्रिया यावज्जीव चालू असते. अंडज आणि जरायुज ह्यांच्या ठिकाणीं हें श्वसन श्वास—प्रश्वास-रूपानें स्फुटत्वानें प्रतीत होतें. अभ्यासकानें आसनावर सुस्थित होऊन हे श्वासप्रश्वास कसे अखंडपणें चालू असतात त्याचें सूक्ष्म अवलोकन करावें. श्वासप्रश्वासांवर मन स्थिर होऊं लागलें म्हणजे श्वास घेतांना 'सो' आणि प्रश्वास सोडतांना 'हं' असे सूक्ष्म ध्वनि गोचर होऊं लागतात. म्हणजे एका श्वासप्रश्वासांत 'सोहं' असा सूक्ष्म ध्वनि गोचर होऊं लागतो. हा 'सोहं' ध्वनिमंत्र मनुष्यप्रयत्नावांचून अखंडपणें केला जात असल्यानें ह्याला 'अजपा' असें म्हणतात. ह्या 'अजपा' मंत्रावर अनुसंधान ठेवणें हा 'अजपाजप' होय. ह्या 'अजपेंत' 'स'कार हा ईश्वराचा संकेत असून 'ह'कार हा जीवभावाचा संकेत आहे. 'सोहं' ह्या उच्चारासमवेत 'तो मी आहें' अशी भावना करावयाची असते. 'सः' म्हणजे इदंत्वानें प्रतीत होणारें जें हें नामरूपात्मक जगत् त्याचें अधिष्ठान असलेला जो चेतनपुरुष तो 'अहं' म्हणजे साधकाचे स्थूल-सूक्ष्मकारण देह ह्यांचा कूटस्थ—साक्षी—प्रत्यक् असा मीच आहें अशी ती भावना असते. तो ईश्वर जसा अविद्यादि पांच क्लेश; शुभ, अशुभ व मिश्र असें तीन प्रकारचें कर्म; जाति, आयुष्य आणि भोग हा त्या कर्माचा विपाक; तसेंच

चित्तांत वास करणारे आशय म्हणजे वासना ; ह्या सर्वांपासून अलिप्त आहे तसाच मीसुद्धां आहें अशी भावना प्रणवजप चालू असतां करावयाची. अशी भावना करीत असतां ईश्वर आणि जीव ह्यांचे औपाधिक भेद ह्यांचा निरास सहज होऊन म्हणजे 'सोहम्' मधील 'सकार' आणि 'हकार' ह्यांचा लोप होऊन एकच अखंड ब्रह्मतत्त्वाचें अनुसंधान ॐकारानें युक्त असें चालू राहतें. 'सोहम्' मधून ह्याप्रमाणें 'स' काराचा म्हणजे मायोपाधीमुळें ईश्वराच्या ठिकाणीं प्राप्त झालेले सर्वज्ञत्वादि गुण ह्यांचा लोप झाला आणि 'ह'काराचा म्हणजे अविद्योपाधीमुळें जीवाच्या ठिकाणीं आलेले किंचिज्ज्ञत्वादिगुण ह्यांचा लोप झाला म्हणजे ॐ म्हणजे प्रणव तेवढा शेष राहतो. अशा रीतीनें ह्या प्रकारांत प्रणवाचा जप आणि प्रणवार्थाची भावना करणें हें ईश्वरप्रणिधान झालें. (ह्या अजपाजपाचें विधिविधान पांचव्या परिशिष्टांत दिलें आहे तें साधक वाचकांनीं अवश्य पाहावें.) (३) एका श्वास-प्रश्वासांत प्रणवाची नियत संख्या होईल असा जप करीत मनांत प्रणवार्थाचें चिंतन करणें हाहि आणखी एक प्रकार आहे. (४) ह्याव्यतिरिक्त प्रणवजप आणि तदर्थभावना ह्यांचा आणखी एक महत्त्वाचा प्रकार श्रीमच्छंकराचार्यांनीं आपल्या पंचीकरण नांवाच्या प्रकरणग्रंथांत वर्णिला आहे ; तो ह्या ग्रंथाच्या सहाव्या परिशिष्टांत सविस्तर दिला आहे. त्याप्रमाणें अभ्यास करणें हेंसुद्धां ह्या सूत्रांत सांगितलेलें ईश्वरप्रणिधानच होय.

अशा रीतीनें ईश्वरप्रणिधान केल्यानें ईश्वर संतुष्ट होऊन तो साधकाच्या बुद्धींत समाधि-प्रज्ञा उत्पन्न करतो. आईनें पुढें टाकलेल्या खेळण्यांत न रमतां मूल जेव्हां केवळ आईचाच ध्यास घेतें तेव्हां मग आईहि कळवळून धावून येते आणि मुलास कडेवर घेऊन त्याचें कोड पुरवते. तसाच कांहींसा ह्या ईश्वरप्रणिधानाचा प्रकार होत असतो. विषयसुख हींच खेळणीं, हीं वैराग्यपूर्वक टाकून देऊन जेव्हां साधक प्रणवजप करून तद्वाच्य ईश्वराला सारख्या हाका मारतो तेव्हां ईश्वरहि त्या साधकावर अनुग्रह करतो. तो त्याला असा बुद्धियोग देतो कीं, त्याच्या बलावर साधक असंप्रज्ञात समाधिसिद्धिद्वारा आत्मसाक्षात्काराला प्राप्त होतो. श्रीमद्भगवद्गीतेंत ' ददामि बुद्धियोगं तं येन मामुपयान्ति ते ' असें आश्वासन भगवंतांनीं स्वमुखानें दिलेलेंच आहे.

अशा रीतीनें ईश्वरप्रणिधान केल्यानें काय फल प्राप्त होतें तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे —

ततः प्रत्यक्चेतनाधिगमोऽप्यन्तरायाभावश्च ॥ २९ ॥

सूत्रार्थ — ततः म्हणजे ईश्वरप्रणिधानामुळें प्रत्यक् चेतन म्हणजे बुद्धिसाक्षी जो पुरुष त्याचा अधिगम म्हणजे त्याचें साक्षात्काररूप ज्ञान होतें आणि पुढील सूत्रांत सांगितलेले जे अंतराय म्हणजे योगमार्गांतील अडथळे त्यांचा अभाव होतो. म्हणजे ते अडथळे उत्पन्न होत नाहींत आणि प्रारब्धवशात् उत्पन्न झालेच तर त्यांचा नाश होतो.

विवरण — मागील सूत्रांत सांगितल्याप्रमाणें प्रणवाचा जप आणि तदर्थभावना केली असतां प्रत्यक्चेतन म्हणजे बुद्धीचा प्रतिसंवेदी असा जो चेतन म्हणजे द्रष्टा–पुरुष त्याचा साक्षात्कार होतो. बुद्धि बहिर्मुख असतां बाह्य जगाचें अधिष्ठान जो परमेश्वर – पराक्चेतन, त्याचें परोक्षज्ञान तिला शास्त्रसाहाय्यानें होतें, म्हणजे परमेश्वर हा क्लेश, कर्म, विपाक व आशय ह्यांनीं अस्पृष्ट असा आहे हें तिला शास्त्रपरिशीलनानें समजतें. नंतर आत्मसाक्षात्कारार्थ बुद्धि जेव्हां विषयत्यागपूर्वक अंतर्मुख होते तेव्हां प्रणवजपानें युक्त अशा तदर्थानुसंधानामुळें बुद्धि-प्रतिसंवेदी जो प्रत्यक्चेतन त्याचा साक्षात्कार बुद्धीला होतो. हा साक्षात्कार होण्याला साधकास दोन प्रकारची सामग्री अनुकूल असते. ईश्वर जसा क्लेशादिकांनीं असंस्पृष्ट आहे तसाच मीहि आहें अशी भावना करीत राहिल्यानें साधकाचें चित्त तन्मय व्हावें हा वस्तुस्वभाव आहे. ह्यामुळें केवळ अशा ध्यानमात्रेंकरूनहि योगी आत्मसाक्षात्कारवान् होऊं शकतो. तसेंच पूर्वप्रारब्धानुसार आत्मसाक्षात्काराला कांहीं प्रतिबंध येण्याजोगे असतील तर ईश्वरप्रणिधानामुळें मिळणारी ईशकृपा त्यांचें निवारण करते. तात्पर्य, भावनेचें बल आणि ईशकृपेचें बल अशा दोन प्रकारच्या अनुकूल सामग्रीमुळें साधकाला निर्विघ्नपणें निर्विकल्प समाधिद्वारा आत्मसाक्षात्कार होतो.

आतां मागील सूत्रांत अंतराय शब्दानें ज्यांचा उल्लेख केला आहे ते अंतराय कोणते आहेत आणि किती आहेत हें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे —

व्याधिस्त्यानसंशयप्रमादालस्याविरतिभ्रान्तिदर्शनालब्ध-
भूमिकत्वानवस्थितत्वानि चित्तविक्षेपास्तेऽन्तरायाः ॥ ३०

सूत्रार्थ—(१) वात, पित्त, कफ हे शरीरास धारण करणारे तीन धातु, खाल्लेल्या अन्नपाण्याचा रक्तांत परिणत होणारा असा जो रस होतो तो आणि पांच कर्मेंद्रियें आणि पांच ज्ञानेंद्रियें अशा ह्या धातु-रस-करण (इंद्रिय) ह्या तिहींत उत्पन्न होणारें वैषम्य आणि तज्जन्य पीडा ह्या व्याधि, (२) चित्ताच्या ठिकाणीं उत्पन्न होणारी अकर्मण्यता हें स्त्यान, (३) अमुक एक गोष्ट अशी आहे का तशी आहे असें दोन्ही बाजूंस स्पर्श करणारें संदेह ज्ञान हा संशय, (४) समाधि साध्य होण्यासाठीं अमुक एक साधनाचा आश्रय करणें अवश्य आहे असें ज्ञान असून सुद्धां त्या साधनाचा आश्रय करण्याची भावना अथवा त्याकडे प्रवृत्ति न होणें हा प्रमाद, (५) शरीरांत अनियमित खाणेंपिणें इत्यादि दोषांमुळें येणारा जडपणा आणि त्यायोगें उत्पन्न झालेल्या तमोगुणामुळें मनाला येणारा जडपणा हें आलस्य, (६) एखाद्या विषयाचें कितीहि सेवन केलें तरी त्याविषयीं तृप्ति न होतां त्या विषयासंबंधीं चित्तांत अनिवार ओढ असणें ही अविरति, (७) योगाभ्यास करीत असतां ज्या उत्तरोत्तर श्रेष्ठ योगभूमिकेवर आपण खरोखरी आरूढ झालों नसतों त्या उत्तर भूमिकेवर आपण आरूढ झालों आहों असा भ्रम उत्पन्न होणें हें भ्रांतिदर्शन, (८) श्रेष्ठ योगभूमिकेवर आरूढ होण्यासाठीं कितीहि प्रयत्न घडत असला तरी चित्त त्या समाधिभूमीवर आरूढ न होणें हें अलब्धभूमिकत्व, आणि (९) श्रेष्ठ समाधिभूमीवर चित्त आरूढ झालें असूनहि तेथें तें स्थिर न होणें हें अनवस्थितत्व; असे हे योगाभ्यासी साधकाच्या चित्तांत विक्षेप उत्पन्न करणारे आणि

म्हणून योगप्रतिपक्षी, असे नऊ योगमल, हे ते अंतराय – म्हणजे योगमार्गांतील विघ्नें होत.

विवरण— मागील सूत्रांत ईश्वरप्राणिधानाच्या योगानें अंतरायांचा अभाव होतो म्हणून सांगितलें. ह्या सूत्रांत ते अंतराय कोणकोणते आणि किती आहेत तें सांगितलें आहे. त्यांचा क्रमानें विचार करूं.

(१) अगदीं पहिला अंतराय म्हणजे धातु-रस-करण-वैषम्यरूप असलेला व्याधि म्हणजे रोग होय. योगाभ्यासी साधक हा सामान्यतः युक्ताहार विहार करणारा, युक्तपणानें झोप घेणारा आणि सर्व कर्मांत युक्तता ठेवणारा असतो आणि म्हणून त्यास व्याधि होण्याचें वास्तविक कारण नसतें. पण कर्मविपाकामुळें अथवा साधकाच्या स्वाधीन नसलेल्या आधिदैविक वा आधिभौतिक कारणांनीं शरीर धारण करणारे वात-पित्त-कफ हे तीन दोष; रक्त, मांस, मेद, अस्थि, मज्जा आणि शुक्र हे उत्तरोत्तर श्रेष्ठ असलेले सहा धातु ज्या मूळ धातूपासून क्रमशः परिणत होणारा तो अन्नपानादिकांपासून उत्पन्न होणारा पहिला रस-धातु, कर्मेंद्रियें आणि ज्ञानेंद्रियें ह्यांत वैषम्य म्हणजे उणेपणा अथवा अधिकपणा उत्पन्न होतो आणि त्यामुळें शरीरास अनेक प्रकारच्या व्याधि उत्पन्न होतात. अशा रीतीनें व्याधींनीं शरीर ग्रस्त असतां योगाभ्यास घडणें शक्य नसतें म्हणून व्याधि हें योगाभ्यासाच्या मार्गांतील पहिलें विघ्न होय.

(२) दुसरें विघ्न स्त्यान म्हणजे चित्ताची अकर्मण्यता. सत्त्व, रज आणि तम हे चित्ताचे घटक होत. ह्यांत सत्त्वाचा उद्रेक झाला म्हणजे रज आणि तम हे क्षीणबल होतात; रजोगुणाचा उद्रेक झाला म्हणजे सत्त्व आणि तम हे क्षीणबल होतात आणि तमोगुणाचा उद्रेक झाला म्हणजे सत्त्व आणि रज हे क्षीणबल होतात. ह्यांतील सत्त्वगुण हा स्वभावतः निर्मल असल्यामुळें त्याच्या उद्रेकाच्या वेळीं चित्त स्वाभाविकपणें प्रसन्न असून सर्व इंद्रियांच्या द्वारा जणूं आत्मप्रकाशच चहूंकडे फांकत असतो. रजोगुणाच्या उद्रेकसमयीं चित्तांत विषयवासना जागृत झालेल्या असून त्या मनुष्यमात्राची कर्माकडे प्रवृत्ति करितात आणि तमोगुणाचा उद्रेक झाला असतां चित्त मूढत्व, जडत्व, भ्रम, प्रमाद, इत्यादि दोषांनीं ग्रस्त होतें. आहारविहारादिकांत अनियमितपणा झाल्यानें किंवा इतर बाह्य कारणांनीं चित्तांतील सत्त्व आणि रज ह्यांचा अभिभव होऊन

तमोगुण वाढलेला असतो. अशा वेळीं चित्ताला स्वाभाविकपणेंच जाड्य येतें आणि त्यायोगाभ्यासरूप कर्माकडे प्रवृत्तिच होत नाहीं. अशा प्रकारची चित्ताची अकर्मण्यता एखादे वेळीं होते, तिला स्त्यान असें नांव आहे. ही अकर्मण्यता योगाभ्यासाची साक्षात् विरोधी असल्यामुळें ती योगमार्गांतील एक मोठेंच विघ्न होय.

(३) ह्यानंतर तिसरें विघ्न म्हणजे संशयवृत्ति हें होय. पूर्णपणें आत्मसाक्षात्कार होईपर्यंत संशयांची सर्वथा निवृत्ति होणें शक्य नसतें हें खरें ; पण येथें उत्पन्न होणरी संशयवृत्ति ही साधकाला योगमार्गांत पुढें जाण्यालाच प्रतिबंध करीत असते, म्हणून ती विघ्नरूप होते. एखाद्या वेळीं साधकाच्या मनांत आपण स्वीकारलेल्या योगमार्गाविषयींच संशय उत्पन्न होतो. त्याला वाटूं लागतें ' आपण विषयसुखाचा त्याग करून ह्या योगमार्गाकडे लागलों ह्यांत आपलें कांहीं चुकत तर नाहीं ना ? योग म्हणजे नुसता भ्रमच असेल तर ह्यांत कांहीं लाभ नाहीं, आणि ह्या नादांत आपण विषयसुख टाकलें तर इदंच नास्ति परंच न लभ्यते अशी तर आपली स्थिति होणार नाहीं ना ? ' किंवा त्याला वाटतें, ' हा योगमार्ग केवढा अवघड ? आपण विषय-सुखांचा त्याग करून ह्या योगमार्गाकडे वळलों खरे, पण ह्या मार्गांत आपण पुढें जाऊं शकलोंच नाहीं किंवा अल्पस्वल्प सिद्धि प्राप्त झाल्यामुळें आपलें मन चळलें आणि त्या सिद्धींच्या लाभांत म्हणजे जरा श्रेष्ठ प्रकारच्या विषय-सुखांतच पुनः आसक्त झालें तर आपली काय गति होणार ? ' अशा प्रकारच्या अनेक शंका योग्याच्या चित्तांत उत्पन्न होतात. ही संशयवृत्ति उत्पन्न झाली असतां योगमार्गाचें आक्रमण उत्कट श्रद्धेनें आणि शीघ्रतेनें घडत नाहीं म्हणून ही संशयरूप वृत्ति हें योगमार्गांतील विघ्नच होय.

(४) योगमार्गांतील चौथें विघ्न प्रमाद हें होय. योगाभ्यासानें चित्तास प्रसन्नता येते. शरीरांत आरोग्य नांदतें आणि यदाकदाचित् रोग झालाच तर तो लवकर बरा होतो आणि उत्तरोत्तर मानसिक सामर्थ्य वाढत असून आपण समाधीच्या पुढच्या पुढच्या अवस्थांत चाललों आहों अशा प्रकारची प्रतीति येत असूनसुद्धां योगाभ्यासाकडे दुर्लक्ष होऊन तो यथावत् न घडणें हा प्रमाद होय. हा प्रमाद हें योगमार्गांतील फार मोठें विघ्न आहे. म्हणूनच तर महाभारतांत सनत्सुजातांनीं ' प्रमादं वै मृत्युरहं

ब्रवीमि तथा प्रमादममृतत्वं ब्रवीमि' ह्याप्रमाणें ह्या प्रमादाला साक्षात् मृत्युच म्हटलें आहे आणि अप्रमादाला अमृतत्व असें म्हटलें आहे.

(५) आलस्य हें योगमार्गांतील पांचवें विघ्न होय. वर स्त्यान सांगितलें त्यांत आणि आळसांत भेद असा कीं स्त्यानांत केवळ मनाला जाड्य आलेलें असतें, पण आलस्यांत शरीर आणि मन ह्या दोहोंना जडपणा आलेला असतो. स्त्यानाला जीं कारणें तींच आलस्याला असतात, पण तीं जरा अधिक प्रमाणांत घडून येतात. म्हणून त्यांचा परिणाम केवळ सूक्ष्म अशा मनापुरताच न राहतां तो स्थूल शरीरावरसुद्धां घडून येतो. शरीर आणि मन ह्या दोहोंत जाड्य उत्पन्न झाल्यावर मग योगाभ्यास कोठून घडणार? म्हणून आलस्य हें योगमार्गांतील एक विघ्नच होय.

(६) अविरति हें ह्या मार्गांतील आणखी एक विघ्न होय. मागें वैराग्याविषयींच्या विवरणांत एकेंद्रियसंज्ञक वैराग्य वर्णिलें आहे. त्या वैराग्यांत विषयवासना वाह्यतः निवृत्त झाल्यासारखी असली तरी ती मन ह्या इंद्रियांतून सर्वथा निवृत्त झालेली नसून ती तेथें औत्सुक्यमात्रानें राहिलेली असते. अशा वेळीं यमनियमांत अनवधानामुळें थोडें शैथिल्य आलें आणि ती वासना जागृत होण्याजोगी उद्बोधक कारणें वाह्य परिस्थितींत घडून आलीं तर मनांत औत्सुक्यमात्रत्वानें राहिलेली विषयवासना पूर्ण जागी होऊन साधकाला विषयसेवनाकडे ओढते. पौरुषप्रयत्नानें दडपून ठेवलेली विषयवासना अशा रीतीनें पुनः जागृत झाली म्हणजे ती कांहीं काल अगदीं अनावर झाल्यासारखी होते. कारंजाच्या नळींतून वर उडणारी पाण्याची धार जर थोडा वेळ हातानें दाबून धरून हात काढून घेतला तर नित्यापेक्षां कितीतरी प्रबल वेगानें तें पाणी उंच उडतें. तसाच कांहींसा प्रकार येथेंही घडतो. ह्या वेळीं त्या विषयाचें सेवन कितीहि घडलें तरी तृप्ति म्हणून होतच नाहीं. अशा वेळीं "न जातु कामः कामानामुपभोगेन शाम्यति। हविषा कृष्णवर्त्मेव भूय एवाभिवर्धते॥" ह्याचा ढळढळीतपणानें अनुभव येतो. अशा प्रकारच्या ह्या चित्तदोषाला अविरति असें योगशास्त्रांत म्हटलें आहे. ह्या दोषामुळें साधक योगभ्रष्ट होण्याचा संभव असल्यानें ही अविरति हें एक योगमार्गांतील विघ्न मानण्यांत येतें हें योग्यच होय.

(७) भ्रांतिदर्शन हें योगमार्गांतील सातवें विघ्न होय. साधक योगाभ्यास करीत असतां समाधीच्या सवितर्क, निर्वितर्क, सविचार, निर्विचार,

सानंद, सास्मित, इत्यादि उत्तरोत्तर सूक्ष्म अवस्थांत जात असतो. हा प्रवास निर्विचार समाधीच्या पक्कावस्थेपर्यंत आला म्हणजे तेथें 'ऋतंभरा प्रज्ञा' उत्पन्न होते. (त्या प्रज्ञेचें विवेचन ह्याच पादांतील ४८ ते ५० ह्या सूत्रांच्या विवरणांत पुढें आलेलें आहे.) ह्या प्रज्ञेच्या उदयानंतर तिच्या बलावर साधक आनंद-अस्मिता-महत्तत्त्व प्रकृति ह्या आलंबनांवर चित्तैकाग्र्य करीत करीत निर्विकल्प समाधीपर्यंत पोंचतो. पण कित्येक साधकांचा निर्विचार समाधि पक्व न झाल्यानें ही 'ऋतंभरा प्रज्ञा' त्यांच्या चित्तांत उदित होत नाहीं. तथापि एखाद्या साधकाला भ्रांतिदर्शन होतें. म्हणजे आपल्या चित्तांत ही 'ऋतंभरा प्रज्ञा' उदित झाली आहे अशी भ्रांति होते, म्हणून तो निर्विचार समाधीच्या पक्कावस्थेचा प्रयत्न न करितांच पुढील अवस्थांच्या अभ्यासास प्रवृत्त होतो. अर्थात् मागील अवस्थांची पक्कावस्था प्राप्त झाल्यावांचूनच तो पुढील समाध्यवस्थांत जाण्याचा प्रयत्न करीत असल्यानें तो त्याचा प्रयत्न निष्फळ होतो. भिंत बांधतांना विटांचा मधलाच थर डळमळीत राहिला तर पुढील सर्व बांधकाम जसें डळमळणार तशीच ह्या योग्याची स्थिति होते. येणेंप्रमाणें साधक निर्विचार समाधीपर्यंत पोचला असूनहि निर्विचार समाधीची पक्कावस्था आत्मसात् होण्यापूर्वीच ती आत्मसात् झाली असें भ्रांतिदोषानें तो समजतो आणि समाधीच्या पुढील अवस्थांत जाण्याची खटपट करतो. अर्थात् ती खटपट निष्फळ होते. एवं च ज्या समाध्यवस्थेंत चित्त आरूढ झालेलें नसून तें तसें आरूढ झालेलें आहे असें योगी समजतो आणि त्यामुळें त्याचा पुढील अवस्थांचा अभ्यास व्यर्थ होतो. हा जो चित्तदोष त्याला भ्रांतिदर्शन हें नांव असून ह्या भ्रांतिदर्शनानें योग्याची खरी प्रगति कुंठित होत असल्यामुळें त्याला अंतराय म्हणून म्हटलें आहे.

(८) ह्यानंतरचा आठवा अंतराय म्हणजें अलब्धभूमिकत्व होय. साधकाची प्रगति विशिष्ट योगभूमीपर्यंत झाली असून त्याच्या पुढच्या योगभूमीवर जाण्याचा उत्कट प्रयत्न त्याजकडून होत असतां सुद्धां कांहीं चित्तदोषांमुळें त्या भूमीवर चित्त आरूढ होत नाहीं. अशा प्रकाराला अलब्धभूमिकत्व म्हणावयाचें. ह्या दोषामुळें योग्याची प्रगति खुंटल्या-सारखी होते, म्हणून अलब्धभूमिकत्वाची गणना योगांतरायांत केली जाते.

(९) अनवस्थितत्व हा योगमार्गांतील शेवटचा अंतराय होय. ह्या अंतरायामुळें ज्या योगभूमीवर योगी आरूढ झालेला असतो तेथें

चित्ताचें एकाग्रतेनें अवस्थान घडत नाहीं. थोड्याशा निमित्तानेंहि योग्याचें व्युत्थान घडतें आणि ह्यामुळें ती भूमि दृढ होऊन पुढच्या अवस्थेंत जाण्याची योग्यता चित्तांत येण्यास साहजिकच विलंब होतो. ह्यामुळें अनवस्थितत्व म्हणजे योगभूमीवर जातां येत असूनही तेथें चित्ताचें एकाग्रतेनें अवस्थान न होणें हा एक प्रकारचा योगमार्गांतील अंतरायच असतो.

ह्याप्रमाणें योगमार्गांतील हीं नऊ विघ्नें झालीं. हीं विघ्नें वाटेंत उत्पन्न होत असल्यामुळें योग्याची निर्विकल्प समाध्यवस्थेंत जाण्याची गति कुंठित होऊं शकते, परंतु वर सांगितलेल्या ईश्वरप्रणिधानामुळें सर्व अंतरायांचा निरास होतो. कारण ईश्वरप्रणिधानांत मागें सांगितल्याप्रमाणें योग्याला दोन प्रकारची अनुकूल साधनसामग्री मिळत असते. प्रणवजप आणि प्रणवार्थभावना हा स्वतंत्रपणें योगाभ्यासाचा प्रकार होऊं शकतो. कारण ह्याला धारणा–ध्यान–समाधि ह्यांचीं तिसऱ्या पादांत सांगितलेलीं सर्व लक्षणें लागू पडत असल्यानें निरीश्वर सांख्यपक्ष मान्य असलेला एखादा योगी प्रणवाचा जप, आणि स्वतःच्या ठिकाणीं क्लेश, कर्म, विपाक व आशय ह्यांशीं, मी द्रष्टा असंस्पृष्ट आहें अशी भावना करील आणि ती मागें वर्णिल्याप्रमाणें अधिमात्र-तीव्र संवेगाची असेल तर ह्या भावनाबलानेंच वरील सर्व अंतरायांचें निरसन नैसर्गिक-पणेंच होतें. योगविषयक उत्कट भावना होणें हा सत्त्वगुणाचा उत्कर्ष होय. सत्त्वगुण हा प्रकाशक जसा, तसा अनामयहि आहे. ह्या त्याच्या अनामयत्वधर्मामुळें आमयरूप जे व्याधि त्यांचा निरास स्वाभाविकपणें होऊं शकतो. अमुक पदार्थ विष आहे हें ठाऊक नसून सुद्धां तो खाण्यांत आला तर मृत्यु येणारच. अग्नि दाहक आहे हें ठाऊक नसलें तरी त्याचा स्पर्श झाला कीं अंग भाजणारच. हे जसे त्या वस्तूचे स्वभावधर्म आहेत त्याचप्रमाणें सत्त्वगुणाचा स्वभावधर्म प्रकाशकत्व आणि अनामयत्व हा असल्यामुळें आहाराविहारादिकांत सावधगिरी ठेविली आणि भावनेचा तीव्र संवेग असेल तर सत्त्वगुणाचा उद्रेक चित्तांत होऊं शकतो आणि ह्या सत्त्वगुणोद्रेकामुळें व्याधींचा निरास स्वभावधर्मानेंच घडून येतो. अर्थात् अशाच कारणानें स्त्यान, संशय, प्रमाद, आलस्य ह्या अंतरायांनासुद्धां योग्यांच्या चित्तांत थारा मिळत नाहीं; आणि अविरति, भ्रांतिदर्शन, अलब्धभूमिकत्व, अनवस्थितत्व हे अंतराय क्वचित्प्रसंगीं

उत्पन्न झाले तरी योगविषयक भावनेच्या अधिमात्र-तीव्र-संवेगामुळें त्यांचा निरास सुद्धां अल्प कालांत होऊं शकतो. अशा रीतीनें केवळ भावना-बळामुळेंहि वरील सर्व अंतराय नाहींसे होऊं शकतातच, आणि त्यांतच जर ईश्वरप्रणिधानामुळें प्राप्त होणाऱ्या ईशकृपेचें बळ मिळालें तर दुधांत साखर पडल्यासारखेंच होतें. ॐकार आणि ईश्वर ह्यांचा वाच्य-वाचक संबंध नित्यस्वरूपाचा असल्यामुळें ॐकाराचा जपहि साक्षात् ईश्वरा-राधनाच होते आणि ह्या अशा आराधनेनें ईश्वरानुग्रह होऊन त्यामुळेंहि सर्व अंतरायांचा निरास होतो. अशा रीतीनें भावनेचें बळ आणि ईशकृपेचें बळ ह्या दोहोंच्या अनुकूलतेनें निर्विकल्प समाधीचा लाभ साधकास होतो.

वरील विवेचनावरून सूक्ष्मबुद्धि वाचकांच्या लक्षांत हें आलें असेलच कीं केवळ योगाभ्यास हा निर्गुणोपासनेंत समाविष्ट होत असून ईश्वरप्राणिधान सगुणोपासनेंत येतें. आत्मसाक्षात्कार निर्विकल्प समाधिद्वाराच होत असतो. हा निर्विकल्प समाधि साधण्याचा पौरुष पराक्रमाचा मार्ग म्हणजे अष्टांग योगाचा मार्ग होय. आपल्या सामर्थ्यावर विसंबून अष्टांगयोगानुष्ठानानें निर्विकल्प समाधि साध्य करून घेणें हें अधिक पराक्रमाचें आहे, पण तें अधिक अवघड आणि धोक्याचें आहे. फलाच्या दृष्टीनें पाहिलें तर सगुणोपासना आणि निर्गुणोपासना हीं दोन्ही साधनें सारखींच आहेत; कारण कोणत्याहि मार्गानें गेलें तरी अंतिम फल एकच आहे. पण सगुणोपासनेंत मुमुक्षूच्या प्रयत्नाला ईशकृपेची जोड मिळत असल्यानें तो मार्ग पौरुषप्रयत्न आणि पराक्रम ह्यांच्या दृष्टीनें जरी कमीसा दिसला तरी फलाच्या दृष्टीनें तो निर्गुणउपासनेच्या अगदीं समान योग्यतेचा आहे. ही गोष्ट अधिक स्पष्ट होण्याकरितां आपण एक दृष्टान्त घेऊं. समजा, आपल्यास एक मोठी नदी ओलांडून पैलतीरास जायचें आहे. नदीचें पाणी फार खोल असून अतिशय ओढ घेणारें आहे. तसेंच मध्यंतरीं भोवरे अनेक असून तिच्यांत सुसरी, इत्यादि मोठाले जलचर आहेत. अशा प्रकारची नदी ओलांडून जाण्यास मार्ग दोन. आपल्या बाहुबलावर आणि पोहण्याच्या कौशल्यावर विसंबून नदींत पडून पलीकडच्या तीरास पोहत जाणें हा एक मार्ग आणि आपला सर्व भार नावाड्यावर टाकून त्याच्या नावेच्या साहाय्यानें पैलतीर गांठणें हा दुसरा मार्ग. दोन्ही मार्गांनीं गेलें तरी अंतिम फल म्हणजे पैलतीर गांठणें हें एकच आहे. तेव्हां फलाच्या दृष्टीनें दोन्ही

मार्ग तुल्यबलच आहेत. तथापि ह्या दोन मार्गांचीं स्वरूपें मात्र भिन्न आहेत. पहिला मार्ग पराक्रमाचा आहे तसा धोक्याचाहि आहे. दुसरा विनधोक्याचा पण पराक्रमहीन आहे. स्वभावभेदानें कोणाला पहिला रुचेल तर कोणाला दुसरा आवडेल. योगाभ्यासांत प्रवृत्त झालेल्या साधकाचा विशेष भर नदींतून पोहून जाऊं इच्छिणाऱ्या माणसाप्रमाणें पौरुषप्रयत्नावर असतो. ह्यामुळें योगदर्शनकारांनीं ह्या दर्शनाची मांडणी पौरुषप्रयत्नावर भर देऊनच केलेली आहे. त्या दृष्टीनें त्यांनीं ह्या पादाच्या बाविसाव्या सूत्रापर्यंत समाधि-चिकित्सा केली. समाधिचिकित्सा हा ह्या दर्शनाचा मुख्य विषय असल्यानें त्या समाधीची प्राप्ति जशी अभ्यास आणि वैराग्य ह्या उपायद्वयानें होते तशीच ती ईश्वरप्रणिधान ह्या मार्गानें होते हेंहि सांगितलें आहे. तेविसाव्या सूत्रांत ईश्वरप्रणिधान ह्या मार्गानेंहि समाधिलाभ आसन्न होतो हें सांगणें क्रमप्राप्त झालें म्हणून तें त्या सूत्रांत सांगितलें आणि ईश्वरप्रणिधानाचा विषय पूर्ण करण्यासाठीं एकतिसाव्या सूत्रापर्यंतचें विवेचन केलें; अशा रीतीनें योगाभ्यास आणि ईश्वरप्रणिधान म्हणजे निर्गुणोपासना आणि सगुणोपासना ह्यांचा समन्वय ह्या सूत्रांतील प्रतिपादनाच्या द्वारा केला. संसाररूपी नदींतून तरून जाण्यास योगदर्शन-कारांनीं ह्याप्रमाणें सगुण-निर्गुणोपासनेचा उत्कृष्ट समन्वय केल्यामुळें दोन्ही प्रकारच्या साधकांस आपापले मार्ग न सोडतां दुसऱ्या मार्गाचा लाभ घेणें शक्य कसें आहे तें विशद झालें आहे. साधक निरीश्वर सांख्य-पंथाचा असला तरी तो जर प्रणवजप आणि प्रणवार्थभावना करील तर त्यांत धारणा – ध्यान – समाधि हीं तिन्ही अंतर्भूत होत असल्यानें तो त्याचा योगाभ्यास घडतोच, पण ह्यांत प्रणवोपासना म्हणजे प्रणववाच्य ईश्वरोपासना घडत असल्यानें ईशकृपेचें साहाय्य त्यास त्यानें न मागतांहि मिळतें आणि त्याच्या योगानें त्याच्या मार्गांत उत्पन्न होणाऱ्या अंतरायांचा अभाव होतो. दुसऱ्या पक्षीं अशा रीतीनें ईश्वरप्रणिधान करणाऱ्याला समाधिलाभ होत असल्यानें योगाभ्यासाचें अंतिम फल जो समाधिलाभ तो ह्या सगुणोपासकाला मिळतोच. तात्पर्य, ईश्वरप्रणिधान योगशास्त्रकारांनीं असें एक उत्कृष्ट साधन सांगितलें आहे कीं सगुणोपासक आणि निर्गुणोपासक ह्या दोघांनीं तें खुशाल अवलंबावें, आणि त्यायोगें आपापला मार्ग न सोडतां दुसऱ्या मार्गातील फलाचा लाभ करून घ्यावा. ज्याला स्वपराक्रमावर अवलंबून भवनदींतून तरून जाण्याची धमक

असेल तो अष्टांगयोगरूपी भोपळ्याचा आश्रय घेऊन ती नदी प्रयत्नानें तरून जाण्यास प्रवृत्त होतोच. आत्मविश्वास ज्यास वाटत नाहीं किंवा पूर्वजन्मार्जित संस्कारामुळें ज्याचें चित्त सगुणोपासनेकडे ओढ घेत असतें तो ईश्वरप्रणिधानाच्या मार्गानें योगाभ्यासाचें अंतिम ध्येय असलेला आणि निर्विकल्प समाधिद्वारा प्राप्त होणारा कैवल्य साक्षात्कार करून घेतो.

अशा रीतीनें ईश्वरप्रणिधानानें अंतरायांचा निरास होतो हें सांगितल्यावर त्या अंतरायांच्या समवेतच जे उपद्रव होतात त्यांचा निर्देश पुढील सूत्रांत केला आहे —

दुःखदौर्मनस्याङ्गमेजयत्वश्वासप्रश्वासा विक्षेपसहभुवः ३१

सूत्रार्थ — आधिभौतिक, आधिदैविक आणि आध्यात्मिक अशीं तिन्ही प्रकारचीं दुःखें, मनाचें अस्वास्थ्य हें दौर्मनस्य, अंगमेजयत्व म्हणजे अंगाला कंपादि उत्पन्न होणें, वायु आंत येणें हा श्वास आणि वायु बाहेर जाणें हा प्रश्वास, हे पांच उपद्रव विक्षेपाच्या समवेतच होणारे आहेत.

विवरण —मागील सूत्रांत सांगितलेले जे अंतरायभूत नऊ विक्षेप ते उत्पन्न झाले कीं त्यांच्यासमवेतच ह्या सूत्रांत सांगितलेले हे पांच उपद्रव योगाभ्यासी साधकास त्रास देऊन विक्षेपाची तीव्रता वाढवीत असतात. ह्या पांच उपद्रवांना ' विक्षेपसहभुवः ' असें विशेषण दिलें आहे. ह्यावरून ते वरील विक्षेपांच्या समवेत असणारे आहेत इतकेंच सांगितलेलें आहे. ते उपद्रव विक्षेपामुळें होतात, अर्थात् विक्षेप हें कारण आणि उपद्रव हें कार्य असें सूचित करण्याचा हेतु त्या विशेषणावरून दिसत नाहीं. तसा हेतु असता तर ' विक्षेपसहभुवः ' असें न म्हणतां ' विक्षेपभुवः ' असें कांहींतरी विशेषण दिलें असतें. ' सह ' ह्या पदानें विक्षेप आणि उपद्रव ह्यांचें सहभावित्व सांगितलें आहे इतकेंच. ह्याचें कारण उघडच आहे कीं हे विक्षेप आणि उपद्रव हे परस्परांमुळें उत्पन्न होतात, अशी वस्तुस्थिति अनुभवास येते. चित्तविक्षेपामुळें उपद्रव होऊं शकतात तसे उपद्रवांमुळें चित्तविक्षेप होऊं शकतात. उदाहरणार्थ ' स्त्यान ' हा विक्षेप उत्पन्न झाला कीं त्याच्यासह ' दौर्मनस्य ' हा उपद्रव असावयाचाच

आणि कांहीं वाह्य निमित्तानें 'दौर्मनस्य' उत्पन्न झालें तर त्यासह 'स्त्यान' हा चित्तविक्षेप असावयाचाच. तेव्हां सूत्रांत अमक्यामुळें अमुक होतात असें सांगण्याचा हेतु दिसत नसून दोहोंचें सहभावित्व असतें एवढेंच सांगितलेलें दिसतें आणि साधकास अनुभवहि तसाच येतो. कोणत्याहि चित्तविक्षेपासह अंतरायांपैकीं कोणताहि एक अथवा अनेक अंतराय असणें हें संभवनीय असून अनुभवहि तसा येतो. उदाहरणार्थ, कोणताहि व्याधि उत्पन्न झाला तर त्याच्यासह दुःख, दौर्मनस्य, श्वास आणि प्रश्वास हे चार उपद्रव दिसून येतात आणि कधीं ह्यांच्या जोडीला अंगमेजयत्व म्हणजे शरीरांत कंपादि आढळतात; तेव्हां व्याध्यादिक विक्षेपांसमवेत दुःखादि पांच उपद्रवांपैकीं एक किंवा अनेक उपद्रव आढळावयाचे असें सामान्यपणें म्हणतां येईल. तथापि सूक्ष्म विचाराअंतीं विशिष्ट विक्षेपांसमवेत विशिष्ट उपद्रवांचें आधिक्य आढळून येतें तें येणेंप्रमाणें — व्याधि आणि दुःख ह्यांचें साहचर्य अधिक आढळून येतें. व्याधि तीन प्रकारच्या कारणांनीं होत असल्यामुळें दुःखहि तीन प्रकारचें असतें. आधिदैविक, आधिभौतिक आणि आध्यात्मिक हे ते तीन प्रकार होत. ह्याचा विचार मागें आलाच आहे. स्त्यानापासून भ्रांतिदर्शनापर्यंतचे सहा विक्षेप हे चित्तमल असल्यामुळें त्यांचें आणि दौर्मनस्यांचें साहचर्य असतें. ह्या विक्षेपांमुळें दौर्मनस्य येतें किंवा बाह्य निमित्तानें दौर्मनस्य आलें असल्यास स्त्यानादि सहा विक्षेपांपैकीं एक अथवा अनेक विक्षेप ह्या दौर्मनस्यासमवेत येतात. योगाच्या अष्टांगांपैकीं आसन हें स्थिर झालें नसेल तर अंगमेजयत्व हा उपद्रव होत असतो. अंगांत सूक्ष्म कंप उत्पन्न होणें म्हणजे अंगमेजयत्व होय. शरीराचे घटक असलेले जे स्नाय्वादिकांचे सूक्ष्मतर भाग त्यांच्या ठिकाणीं कंप उत्पन्न झाला म्हणजे जी एक प्रकाराची रिव्, रिव् वाटते तिला आपण अंगाला मुंग्या आल्या आहेत असें म्हणतों. आसनाचा अभ्यास पक्का झाला नसल्यास अशा प्रकारच्या मुंग्या अंगास, विशेषतः कमरेच्या खालच्या भागांपैकीं कोणत्या तरी भागांत उत्पन्न होतात. अशा मुंग्या आल्यानें आसन अधिकच अस्थिर होतें. आसनच अस्थिर झाल्यावर, आसनाच्या स्थिरपणावर ज्या योगभूमींचा लाभ व्हावयाचा असतो त्या भूमिकांचा लाभ होणें अशक्य होऊन बसतें, आणि मग अशा प्रकारें अंगमेजयत्वासमवेतच्च अलब्धभूमिकत्व हा चित्तविक्षेप उत्पन्न होत असतो. उलट पक्षीं कांहीं मानसिक दोषामुळें चित्त पुढील भूमीवर आरूढ न झाल्यानें अलब्धभूमिकत्व हा चित्तविक्षेप

उत्पन्न झाल्यास त्यामुळें चित्तांत एकाग्रतेस विरोध करणारे चांचल्यादि रजोदोष उत्पन्न होतात. ह्या रजोदोषांमुळें आसनाच्या स्थिरतेस कारण असलेले जे प्रयत्नशैथिल्य आणि अनंत समापत्ति हे दोन उपाय (ह्यांचें विवरण पुढें पाद २ सूत्र ४७ ह्यांत येणार आहे.) त्यांस प्रतिबंध उत्पन्न होतो आणि मग आसन अस्थिर होऊन पायांस मुंग्या येऊं लागतात. अशा प्रकारानेंच अंगमेजयत्व आणि अनवस्थितत्व ह्या दोहोंचेंहि साहचर्य घडतें. अंगास मुंग्या येऊं लागल्यावर चित्त योगभूमीवर स्थिर होऊं शकत नाहीं आणि अनवस्थितत्व हा चित्तविक्षेप उत्पन्न होतो किंवा अन्य कांहीं निमित्तानें अनवस्थितत्व हा चित्तविक्षेप उत्पन्न झाला असल्यास त्यासह वरील कारण-कार्य-परंपरेनें अंगमेजयत्व उत्पन्न होतें. ह्याप्रमाणें अलब्धभूमिकत्व आणि अनवस्थितत्व ह्या दोनहि चित्तविक्षेपांचें श्वासप्रश्वास ह्या उपद्रवांशीं साहचर्य असतें. वरील दोन्ही विक्षेपांत चित्तैकाग्र्याचा बाध होतो आणि चित्तस्पंद व प्राणस्पंद ह्यांचें नेहमीं साहचर्य असल्यानें चित्तैकाग्र्य नाहींसें होतांच म्हणजे चित्तांत भिन्नवृत्तिरूप स्पंद सुरू होतांच प्राणवृत्तींत स्पंद सुरू होतात म्हणजे प्राणवायूचें आंत येणें व बाहेर जाणें हे भाव चित्तैकाग्र्यामुळें सूक्ष्मतेस पोहोंचलेले असतात. ती त्यांची सूक्ष्मता मोडून ते श्वासप्रश्वास नेहमींच्या स्थूल भावाला प्राप्त होतात. एवं च कोणत्याहि विक्षेपासमवेत कोणताहि एक अथवा अनेक उपद्रव असणें संभवनीय असलें तरी त्यांतल्या त्यांत (१) व्याधीसमवेत दुःखदौर्मनस्य, (२) स्त्यान-संशय-प्रमाद-आलस्य-अविरति-भ्रांतिदर्शन ह्या सहा विक्षेपांसमवेत दौर्मनस्य, श्वास, प्रश्वास, आणि (३) अलब्धभूमिकत्व व अनवस्थितत्व ह्या दोन विक्षेपांसमवेत, दौर्मनस्य, अंगमेजयत्व, श्वास आणि प्रश्वास हे चार उपद्रव ह्यांचें साहचर्य अधिक प्रमाणांत असल्याचा योगाभ्यासी साधकास अनुभव येतो.

तात्पर्य, विक्षेप आणि उपद्रव ह्यांचें साहचर्य नेहमीं असावयाचेंच आणि ह्या साहचर्यामुळें विक्षेपांचें अंतरायत्व अधिकच तीव्र होतें. व्याधीमुळें होणारें दुःख हें साक्षात् दुःखरूप असल्यामुळें तें व्याधिरूप विक्षेपाची तीव्रता वाढवितें हें सर्वांसच स्पष्ट आहे. दौर्मनस्यांत प्रतिकूल वेदनीयता असल्यामुळें तेंहि दुःखरूपच होय. व्याधींत मानसिक आणि शारीरिक दुःख असल्यामुळें व्याधि म्हणजे विशेष आधि म्हटलें आहें. दौर्मनस्य म्हणजे

केवळ आधि म्हणजेच मानसिक दुःख होय. अंगमेजयत्व म्हणजे शरीरांत उत्पन्न होणारा कंप किंवा शरीरांतील कोणत्याहि अंग-प्रत्यंगाला येणाऱ्या मुंग्या होत. ह्यांच्यांत दुःख आणि दौर्मनस्य ह्यांच्याइतकी प्रतिकूल वेद्नीयता नसली तरी तें अंगमेजयत्व उत्पन्न झाल्यास त्याच्या अपघातासाठीं म्हणजे निवारणासाठीं मनुष्यमात्राची प्रवृत्ति होते. ही प्रवृत्ति आसनाच्या स्थिरतेचा आणि म्हणून चित्तैकाग्र्याचा भंग करणारी असल्यामुळें ती विक्षेपांचें अंतरायच वाढविण्यास कारणीभूत होते. श्वास आणि प्रश्वास हा प्राणिमात्राच्या ठिकाणीं नैसर्गिक असल्यामुळें तो नैसर्गिक मर्यादेंत असतांना व्युत्थानदशेंत स्वाभाविकपणेंच उपकारक असतो, पण प्राणस्पंदानें चित्तस्पंदाला उत्तेजन मिळत असल्यामुळें योगाभ्यासी पुरुष प्राणायामादि साधनांनीं ह्या. प्राणस्पंदाला अतिसूक्ष्म अवस्थेला नेत असतो आणि ह्यामुळें त्याच्या चित्ताची स्पंदनशीलता सूक्ष्मदशेस पोहोंचून चित्तैकाग्र्याला फार सुलभता येते. श्वासप्रश्वासामुळें प्राणस्पंदाची सूक्ष्मता नाहींशी होते आणि त्यामुळें चित्ताचें स्पंदन वेगानें होऊं लागतें आणि त्याच्या एकतानतेंत बिघाड होतो. अशा रीतीनें श्वासप्रश्वास हे स्वभावतः दुःखरूप नसले तरी ते योगविरोधी होतात म्हणून त्यांची गणना उपद्रवांत केली आहे. अशा रीतीनें योगविरोधी जे हे श्वासप्रश्वास त्यांनीं चित्त विक्षेपयुक्त असतांना योगाभ्यासास अंतराय उत्पन्न होतो ह्यांत नवल नाहीं. परंतु ईश्वरप्रणिधानानें साधणारा योगाभ्यास आणि प्राप्त होणारी ईशकृपा ह्या दोन प्रकारच्या अनुकूलतेमुळें प्रत्यक्—चेतनाधिगमासमवेतच सोपद्रव अंतरायांचाहि अभाव होत असतो.

आतां ह्यापुढील सूत्राचा विचार करण्यापूर्वी थोडें पूर्वानुसंधान करणें अवश्य आहे. ह्या समाधिपादांत योगशास्त्राचें विवेचन चालू असतांना समाधिभावना **अधिमात्र** तीव्र संवेगाची असेल तर असंप्रज्ञात समाधि फारच लवकर सिद्ध होतो असें प्रतिपादन एकविसाव्या सूत्रांत झालें. नंतर हा असंप्रज्ञात समाधि ईश्वरप्राणिधान ह्या मार्गानेंहि साध्य होत असल्यामुळें त्या मार्गाचें प्रतिपादन अवश्य झालें. म्हणून 'ईश्वरप्राणिधानाद्वा' ह्या सूत्रापासून ३१ व्या सूत्राअखेरपर्यंत त्या मार्गाचें सविस्तर प्रतिपादन झालें. ह्या प्रतिपादनांत शेवटीं शेवटीं समाधिलाभाच्या आड येणारे जे चित्तविक्षेप आणि त्यांचे सहकारी उपद्रव ह्यांचें विवेचन होऊन ईश्वरप्राणिधानामुळें त्यांचाहि अभाव होतो असें सांगितलें. आतां विवेचनाचा

असा स्वाभाविक ओघ येतो कीं साधक ईश्वरप्रणिधानाच्या मार्गानें न जातां केवळ योगैकशरण होऊन समाधिद्वारा कैवल्यसाक्षात्कार प्राप्त करून घेण्याची इच्छा करीत असेल तर अशा योगाभ्यासी साधकाला वरील चित्तविक्षेप आणि त्यांचे सहकारी उपद्रव ह्यांचा निरास करण्याला कांहीं उपाय योगशास्त्रांत असल्यास त्याचें प्रतिपादन करणें अवश्य आहे. ईश्वरप्रणिधानाकडे न वळणारे कांहीं साधक असतात. निरीश्वर सांख्यवादी हे अशा प्रकारचे साधक होत. त्याचप्रमाणें सृष्टि जड आहे, तिचें नियमन करणारी कोणीतरी चेतनशक्ति – म्हणजे त्या शक्तीनें संपन्न असलेला शक्तिमान् असा कोणीतरी ईश्वर असला पाहिजे असें सामान्यपणें मानणारे, पण ईश्वरोपासनेकडे वळण्यास जी उत्कट श्रद्धा लागते ती अंगीं नसल्यामुळें ईश्वरप्रणिधानाकडे प्रवृत्त न होणारे साधक संभवतात. असे साधक ईशोपासनेकडे न वळले तरी योगाकडे प्रवृत्त होतात. कारण कृष्यादिकांप्रमाणें योगशास्त्र हें दृष्टफलक आहे. मागें सांगितल्याप्रमाणें अग्नीला स्पर्श झाला कीं अंग भाजावयाचें हें फल जसें दृष्ट आहे, त्याप्रमाणें योगाभ्यासापासूनहि दृष्टफल लाभत असतें. ह्यामुळें अग्नीपासून दूर राहण्याचा प्रयत्न करण्याशीं जसा ईश्वरावरील श्रद्धेचा कांहींच संबंध येत नाहीं, त्याप्रमाणें ईश्वराविषयीं उदासीन असलेल्या साधकाला – किंबहुना ईश्वराविषयीं पूर्ण अश्रद्ध असलेल्या व्यक्तीलाहि योगाभ्यासाच्या द्वारा कैवल्याकडे जाण्यास कसलीच अडचण नाहीं. योगाभ्यासानें चित्त शुद्ध झाल्यावर साधकाच्या हृदयांत ईश्वराविषयीं श्रद्धा वा भक्ति उत्पन्न होईल हा विचार वेगळा. पण ईश्वरप्रणिधानाचा अवलंब न करणाऱ्या आणि केवळ योगाकडे प्रवृत्त झालेल्या साधकाच्या दृष्टीनें सोपद्रव विक्षेपांच्या निरसनार्थ योगशास्त्रांतील उपाय सांगणें अवश्य असल्यानें सूत्रकारांनीं पुढील सूत्रानें तो उपाय सांगितला आहे —

तत्प्रतिषेधार्थमेकतत्त्वाभ्यासः ॥ ३२ ॥

सूत्रार्थ — मागील सूत्रांत सांगितलेले विक्षेपरूप अंतराय आणि त्यांचे सहकारी उपद्रव ह्यांच्या प्रतिषेधार्थ म्हणजे निरसनार्थ कोणत्याहि एक तत्त्वावर अभ्यास किंवा संयम म्हणजे त्या तत्त्वावर चित्त स्थिर करण्याचा प्रयत्न करावा.

विवरण — अभ्यासाचें लक्षण 'स्थितौ यत्नः' असें मागें सांगितलेंच आहे. ह्या सूत्रानें कोणत्यातरी एका तत्त्वावर मन स्थिर होण्याचा प्रयत्न करावा म्हणजे सोपद्रव विक्षेपांचें निरसन होईल असें सांगितलें आहे. म्हणजे त्यांच्या निरसनार्थ निराळा कांहीं उपाय सांगितलेला नसून पूर्वी सांगितलेला अभ्यासच अधिक करावा असें येथें सांगितलें आहे. भूक लागल्यास अन्न खावें आणि तेवढें अन्न खाऊन पुनः भुकेची पीडा तशीच राहील तर भुकेची निवृत्ति होईल इतकें पुनः खावें असें सांगण्यासारखाच हा उपाय आहे. ह्यावरून हें लक्षांत येईल कीं योगाभ्यास चालू असतां जे विक्षेप आणि उपद्रव होऊं लागतात त्यांच्या निरसनार्थ न कंटाळतां किंवा खिन्न न होतां पुनः तोच अभ्यास दीर्घकाल, नैरंतर्ययुक्त आणि सत्कारपूर्वक चिकाटीनें चालू ठेवावा, म्हणजे विक्षेपांचा आणि उपद्रवांचा निरास झाल्याविना राहणार नाहीं, हें ह्या सूत्राचें तात्पर्य होय. अशा रीतीनें कोणत्याहि एका तत्त्वावर अभ्यास केल्यानें सोपद्रव विक्षेपरूप अंतरायांचा प्रतिषेध होतोच. कारण मोठ्या उत्साहानें आणि निश्चयानें एक तत्त्वाभ्यास चालू असला म्हणजे चित्ताचें रजोमूलक चांचल्य कमी होत जातें आणि त्या मानानें चित्त सत्त्वारूढ होऊं लागतें. दुःख हें रजोगुणाचें फल असतें. रजोनिवृत्ति झाली म्हणजे सहजच तज्जन्य दुःखाचीहि निवृत्ति होते. तसेंच सत्त्वगुण हा प्रकाशक आणि अनामय असल्यानें दुःखाचा सहकारी जो विक्षेपरूप व्याधि म्हणजे आमय तोहि सत्त्वारूढतेमुळें नाहींसा होऊन साधकास निरामय स्थिति प्राप्त होते. अशाच प्रकारें व्याधीच्या पुढील अनवस्थितत्वापर्यंतचे सर्व अंतराय आणि दुःखादि उपद्रव ह्या सर्वांचा प्रतिषेध एकतत्त्वाभ्यासानें निश्चयानें होतो हें साधकानें लक्षांत ठेवून परमादरपूर्वक योगाभ्यास करीत असावें.

अंतराय आणि उपद्रव ह्यांच्या प्रतिषेधार्थ वरील सर्व सामान्य उपाय सांगितल्यानंतर आतां त्यांच्या निरसनार्थ आणखी कांहीं विशेष उपाय सांगून ह्या एकतत्त्वाभ्यासाचें स्वरूपच पुढील सूत्रांतून अधिक स्पष्ट केलें आहे —

मैत्रीकरुणामुदितोपेक्षाणां सुखदुःखपुण्या-
पुण्यविषयाणां भावनातश्चित्तप्रसादनम् ॥ ३३ ॥

सूत्रार्थ — सुख, दुःख, पुण्य आणि अपुण्य म्हणजे पाप हे जे चार विषय त्यांच्याविषयीं क्रमानें मैत्री, करुणा, मुदिता म्हणजे हर्ष आणि उपेक्षा म्हणजे दुर्लक्ष अथवा उदासीनता ह्या चार भावना केल्यानें चित्त प्रसन्न होतें.

विवरण — मागील सूत्रापासून चित्तविक्षेप आणि उपद्रव ह्यांच्या प्रतिषेधार्थ, ईश्वरप्रणिधानाव्यतिरिक्त असें योगसाधन कोणतें ह्याचा विचार चालला आहे. त्याप्रमाणें मागील सूत्रानें त्यांच्या प्रतिषेधार्थ एकतत्त्वाभ्यास हा सर्वसामान्य उपाय सांगून आतां विशेष विक्षेप आणि उपद्रव ह्यांच्या निरसनार्थ विशेष उपाय तेहेतीस ते अडतीस ह्या सहा सूत्रांत सांगितले आहेत. व्याधि हा विक्षेप आणि दुःख हा उपद्रव ह्या जोडीचें निरसन एकतत्त्वाभ्यासानें कसें होतें ह्याचें विवरण झालें. ह्याच उपायानें पुढील स्त्यानादिअनवस्थितत्वान्त आठ विक्षेपांचें आणि दुःखदौर्मनस्यादि प्रश्वासान्त उपद्रवांचें निरसन होऊं शकत असलें तरी साधकांच्या अधिकारभेदानें निरनिराळे उपाय सांगणें अवश्य असल्यानें ते ह्या सूत्रांतून सांगितले आहेत.

स्त्यानापासून भ्रान्तिदर्शनापर्यंतच्या विक्षेपांच्या समवेत दौर्मनस्य असतेंच. हे विक्षेप आणि दौर्मनस्य हा उपद्रव, चित्तांत उत्पन्न झाल्यानें ज्या योगभूमीवर आरूढ व्हावें असा अभ्यासकाचा प्रयत्न असतो त्या भूमीवर चित्त आरूढच होत नाहीं; म्हणजे अलब्धभूमिकत्व हा विक्षेप उत्पन्न होतो. यदाकदाचित् तें आरूढ झालें तरी तेथें तें स्थिर होऊं शकत नाहीं; म्हणजे अनवस्थितत्व हा विक्षेप उत्पन्न होतो. हे अलब्धभूमिकत्व आणि अनवस्थितत्व हे दोन विक्षेप आणि दौर्मनस्य हा उपद्रव हे साक्षात् समाधिविरोधी असल्यानें त्यांचा प्रतिषेध झाल्याविना योगाभ्यास निष्प्रतिबंधपणें होणें शक्य नसतें. म्हणून अपेक्षित योगभूमीचा लाभ होण्यासाठीं चित्तांतील सोपद्रव विक्षेपांस कारण असलेले रजस्तमोमल ह्यांचा निरास होऊन चित्त सत्त्वगुणप्रकर्षानें प्रसन्न होणें अवश्य असतें. चित्ताच्या ह्या प्रसन्नतेसाठीं तेहतीस आणि चौतीस ह्या दोन सूत्रांत दोन उपाय सांगितले आहेत. त्यांतील प्रकृत तेहतिसाव्या सूत्रांतील उपाय हा व्युत्थानकालीं करावयाचा असतो.

साधक सदासर्वकाल आसनस्थित होऊन योग्याभ्यासांत गढलेला असतो असें प्राथमिक अवस्थेंत तरी शक्य नसतें. तो कितीहि योगैकनिष्ठ असला तरी शौच, स्नान, भिक्षा, निद्रा, इत्यादि देहास आवश्यक असलेले व्यापार तरी त्यास करावेच लागतात. हे व्यापार चालले असतांना, म्हणजे प्रारब्धानुसार त्या साधकाचे आवश्यक असलेले जगद्व्यवहार चालू असतांना त्यानें चित्ताच्या प्रसन्नतेसाठीं कोणतें साधन करावें तें प्रकृत सूत्रांत सांगितलें आहे. ह्या साधनानुष्ठानानें योग्याचें दोन प्रकारांनीं हित होत असतें. जगद्व्यवहारांत गेलेला काल जरी योगाभ्यासाव्यतिरिक्त कार्यांत गेला असें वाह्यतः दिसलें तरी त्या काळांतहि प्रकृत सूत्रांत सांगितलेल्या उपायांचें अनुष्ठान केल्यानें त्या वेळांतहि तत्त्वतः योगानुष्ठानच घडत असतें. आणि दुसरा लाभ असा कीं ह्या अनुष्ठानानें चित्ताचे मल नाश पावतात आणि चित्तास बहिर्मुख करणाऱ्या चित्तमलांचा नाश झाला असल्यानें समाधीच्या साक्षात् अभ्यासकालीं निर्वेधपणें योगाभ्यास घडून अलब्धभूमिकत्व आणि दौर्मनस्य ह्यांचाहि निरास होऊन साधकाची योगाभ्यासांत प्रगति होते.

आतां प्रकृत सूत्रांत सांगितलेल्या साधनानें वरील लाभ कसे होतात ह्याचा विचार करूं. 'मला सुख असावें', 'दुःख केव्हांहि नसावें' अशा प्रकारची वासना प्राणिमात्राच्या ठिकाणीं नेहमीं वास करीत असते. सुख किंवा दुःख कशापासून होतें ह्याविषयींच्या कल्पना अथवा भावना भिन्न अधिकाराच्या जीवांत भिन्न प्रकारच्या आढळतील. परंतु अनुकूल वेदनीयत्व म्हणजे सुख आणि प्रतिकूलवेदनीयत्व म्हणजे दुःख ह्या सुखदुःखांच्या स्वरूपलक्षणांत केव्हांहि अंतर पडत नाहीं. हीं सुखदुःखें ज्या विषयांपासून प्राप्त होतात त्या विषयांविषयीं क्रमानें राग आणि द्वेष हे क्लेश चित्तांत उत्पन्न होत असतात. म्हणजे प्रथम विषयलाभ, नंतर विषयोपभोग, नंतर त्या विषयोपभोगापासून सुखसंवेदना झाल्यास त्या विषयासंबंधीं अंतःकरणांत राग म्हणजे आसक्ति, आणि दुःखसंवेदना झाल्यास त्या विषयासंबंधीं द्वेष हे उत्पन्न होतात. हे रागद्वेष अंतःकरणांतील मल होत. हे मल व्युत्थानकालीं मनुष्याच्या हातून चांगलीं अथवा वाईट कृत्यें घडवून आणीत असतात. त्याप्रमाणें योगाभ्यासकालीं ह्या चांगल्यावाईट कर्मांच्या आणि रागद्वेषांच्या संस्कारामुळें चित्त एकाग्र होणें अवघड होतें, आणि मोठ्या प्रयत्नानें तें एकाग्र केलें तरी त्याचें व्युत्थान घडतें. अशा रीतीनें चित्त वारंवार व्युत्थित झाल्यास अलब्धभूमिकत्व हा

विक्षेप प्राप्त होतो. व्युत्थित चित्तांत त्याच कालुष्यामुळें स्त्यानापासून भ्रांतिदर्शनापर्यंतचे विक्षेप आणि दौर्मनस्य हा उपद्रव हे होत असतात. तेव्हां हे उत्पन्न होऊं नयेत ह्याकरितां प्रकृत सूत्रांत फार उत्कृष्ट उपाय सांगितला आहे. तो सांगतांना योगसूत्रकार चित्तविक्षेपकारक रागद्वेषांच्या अगदीं मुळाशीं जाऊन तेथें कशी भावना केली म्हणजे रागद्वेषांचें स्वरूप पालटेल हें सांगतात. चित्तविक्षेपांस कारण रागद्वेष, त्यांस कारण सुखदुःखाचा पूर्वीचा अनुभव, त्यास कारण अनुकूल-प्रतिकूल विषयलाभ, आणि ह्या अनुकूल-प्रतिकूल विषयलाभास कारण पूर्वकालीं घडलेल्या पुण्यपापांचें आचरण होय. तेव्हां रागद्वेषांना पूर्वी अनुभविलेल्या सुखदुःखांचा अनुभव जरी कारण असला तरी त्यांच्याहि पलीकडे अगदीं मुळाशीं पुण्य आणि पाप हे भाव आहेत. तेव्हां पुण्यपाप आणि सुखदुःख हे भाव चित्तांत जेव्हां उत्पन्न होतात त्यावेळींच त्यांचें स्वरूप विशिष्ट भावनेनें बदलतां आलें तर तज्जन्य रागद्वेषांचें स्वरूप सुद्धां पालटतें, आणि मग व्युत्थानकालीं चित्तविक्षेप अथवा दौर्मनस्य आणि समाहितकालीं अलब्धभूमिकत्व उत्पन्न करण्याची त्यांची शक्ति नष्ट होते, आणि निर्वैधपणें योगाभ्यास घडून चित्तास इष्ट योगभूमिकेचा लाभ घडतो.

तेव्हां आतां सुखदुःख, पुण्यपाप ह्यांच्याविषयीं विशिष्ट भावना करून त्यांचें स्वरूप कसें पालटावयाचें आणि चित्ताची प्रसन्नता कशी प्राप्त करून घ्यावयाची तें पाहूं. सूत्रकार असें सांगतात कीं सुखादिकांविषयीं क्रमानें मैत्री, इत्यादि भावना केल्यानें चित्तप्रसादन होतें. आतां ह्या भावना केल्यानें चित्तप्रसादन कसें होतें ह्याचा विचार करूं. सूत्रांत सुख, दुःख, पुण्य आणि अपुण्य ह्यांच्याविषयीं क्रमानें मैत्री, करुणा, मुदिता आणि उपेक्षा ह्या भावना कराव्या म्हणून सांगितलें आहे. ह्यांतील 'सुख' संबंधीं 'मैत्रीची' भावना करावयाची ती अशी : सुख प्राप्त झालेली अशी कोणतीहि व्यक्ति दृष्टीस पडली कीं तेथें 'हा माझा मित्रच आहे' अशी मैत्रीची भावना करावी. अशी भावना करीत राहिल्यानें हळुहळू तशी भावना खरोखरीच होऊं लागते. आणि त्याच्या सुखानें आपल्या चित्तांतहि सुखवृत्ति उत्पन्न होऊं लागतात. सामान्य व्यावहारिक माणसाला दुसऱ्याचें सुख पाहून 'हा मनुष्य अशा अशा वस्तुलाभानें सुखी झाला आहे; मला मात्र हें सुख नाहीं' असें वाटून खेद होतो. कधीं कधीं तर त्या सुखी मनुष्याविषयीं ह्याच्या मनांत असूयादि विकार उत्पन्न होतात. अशा रीतीनें चित्त कलुषित

होत असतें. ही कलुषता व्युत्थानदशेंत चित्तप्रसन्नतेची विरोधी आणि दौर्मनस्य हा उपद्रव उत्पन्न करणारी असून अभ्यासकालीं स्त्यानादि दोषांना उत्तेजक अशी असते. सुखी प्राण्याविषयीं मैत्रीची भावना करीत गेल्यानें अभ्यासबलानें तशी भावना खरोखरीच होऊं लागते आणि ज्याविषयीं मैत्री हा भाव उत्पन्न होतो त्याच्यासंबंधीं असूयादि भाव उत्पन्न होणें शक्य नसतें; म्हणजे हा चित्तदोष त्या वेळीं नाहींसा होतो. आपल्या मित्राला कांहीं सुख मिळालें तर आपल्याला आनंद होतो त्याचप्रमाणें सुखी व्यक्तीला पाहून आपल्या चित्तांत मैत्री हा भाव उत्पन्न झाल्यास आपल्या मित्राला हें सुख मिळालें असें वाटून आनंद होतो. अशाच प्रकारें दुःख ज्यास होत आहे अशी व्यक्ति दिसतांच त्या व्यक्तीविषयीं अंतःकरणांत करुणेची भावना करावी. अशा वेळीं मनांत विचार करावा कीं 'अरेरे! काय ह्या विचाऱ्याला दुःख होत आहे! दुःख नसावें असें जसें मला वाटतें तसेंच ह्यालाहि वाटतें; मग आपण ह्याच्या दुःखनिवृत्तीकरितां सुचेल तो उपाय करूं या.'' अशा रीतीच्या विचारलहरी चित्तांत उत्पन्न करून त्याच्या दुःखनिवृत्तीकरितां कांहीं करणें शक्य असल्यास तें करावें; शक्य नसल्यास निदान 'ह्याच्या दुःखाचा परिहार होऊन हा सुखी होवो,' अशी अगदीं मनोभावानें मनांत इच्छा करावी. अशी वारंवार भावना केली म्हणजे संवयीच्या सामर्थ्यानें दुःखी माणसास पाहतांच खरोखरीच अंतःकरणांत करुणाभाव उत्पन्न होतो. असा करुणाभाव उत्पन्न होण्याइतकी बुद्धीची शुद्धि झाली म्हणजे योग्यास चित्तप्रसन्नता प्राप्त होते. ह्यानंतर पुण्याच्या ठिकाणीं मुदितेची भावना करावयाची ती अशी कीं पुण्याचरण करणारी व्यक्ति पाहतांच आपल्या मनाला मोठा आनंद वाटण्याची सवय करीत जावें. आपण मनाशींच म्हणावें, 'काय हो हा पुण्यवान् आणि म्हणून भाग्यवान पुरुष! खरोखरीच ह्याच्या ह्या पुण्याचरणानें ह्यास सुखप्राप्ति झाल्याविना राहणार नाहीं.' प्रसंगानें पापाचरण करणारी व्यक्ति आढळल्यास त्याकरितां त्या व्यक्तीचा द्वेष, तिरस्कार किंवा अनादर ह्यांपैकीं कांहींच न करतां त्या व्यक्तीविषयीं मनांत उपेक्षाबुद्धि म्हणजे एक प्रकारची उदासीनता धारण करावी. 'ज्या अर्थीं हा मनुष्य पापाचरण करीत आहे त्या अर्थीं त्याला ह्यासाठीं चांगलें शासन घडो' अशा प्रकारची बुद्धि धारण न करतां आपल्या मनाशीं म्हणावें, 'अरेरे! हा मनुष्य आपल्या पापाचरणाचें

दुःखरूप फल आपल्यास भोगावें लागेल, तस्मात् ह्यापासून निवृत्त व्हावें असा विचार न करतां हें पापाचरण करीत आहे, तेव्हां त्याला ह्या कर्माचें दुःखरूप फल अवश्यमेव भोगावें लागणार आहे. मग 'ह्याला ह्यावदल चांगलें शासन घडावें अशी इच्छा मीं कां करावी, आणि माझें चित्त कलुषीभावास कां न्यावें? तेव्हां ह्या मनुष्याकडे आणि त्याच्या पापाचरणाकडे मीं दुर्लक्ष करावें हें बरें' अशा विचारांनीं त्या मनुष्याच्या हातून घडणाऱ्या पापाविषयीं आपण एक प्रकारची ताटस्थ्याची - उदासीनतेची - उपेक्षेची वृत्ति धारण केली म्हणजे ती त्या व्यक्तीच्या हातून घडणाऱ्या पापाविषयीं म्हणजेच सूत्रांत सांगितलेल्या अपुण्याविषयीं उपेक्षाभावना झाली.

अशा रीतीनें ह्या चार भावना व्यवहारकालीं वारंवार करीत गेल्यानें तशा भावनांची आपणास सवय होते, आणि कालेंकरून तो आपला स्वभावच होतो, आणि ह्यामुळें चित्तांतील दोष नाहींसे होतात. अशा रीतीनें चित्त निर्मल, प्रशान्त आणि प्रसन्न झाल्यानें त्याच्या ठिकाणीं उत्पन्न होणारे स्त्यानादि विक्षेप आणि दौर्मनस्य हा उपद्रव हे सहजच नाश पावतात. सुखी मनुष्याविषयीं आत्मीयतेची मैत्रीभावना केल्यानें 'मला हें सुख नाहीं' अशा विचारानें वाटणारा खेद होण्याचें कारणच नाहींसें होतें आणि 'ह्याला हें सुख मिळालें आहे तसलें मीहि मिळवीन' अशा प्रकारची राजस ईर्षाच उत्पन्न होत नाहीं. मुलाचें सर्व प्रकारचें वैभव पाहून मातेच्या मनांत जी प्रसन्नता वाटते ती मैत्रीभावनेमुळें वाटूं लागते. दुःखी माणसाविषयीं क्रोध – द्वेष – तिटकारा – उदासीनता इत्यादि भाव धारण न करतां करुणा धारण केल्यानें आत्मीयभाव स्वदेहापुरताच न राहतां विशाल आणि व्यापक होतो, आणि मग 'हे सर्वच लोक सुखी होवोत, निरोगी होवोत, सर्वांस आपापलें उद्दिष्ट प्राप्त होवो, ह्या जगांतील कोणत्याच प्राण्याला दुःख प्राप्त न होवो' अशा प्रकारच्या सद्वासनास्फूर्तीनीं चित्त निर्मल आणि प्रसन्न होतें. पुण्याविषयीं मुदिता धारण केल्यानें आपलीहि प्रवृत्ति पुण्याचरणाकडे स्वाभाविकपणें होत जाते, आणि पापाचरणी माणूस आढळतांच उपेक्षाबुद्धि धारण केल्यानें आपल्या चित्तांत क्रोध-द्वेषादि राजसभाव उत्पन्न होत नाहींत आणि तसल्या पापाकडील स्वचित्ताची धाव बंद होते. अशा प्रकारें सुखादिकांविषयीं मैत्र्यादि चार भावना व्युत्थानकालीं करीत राहिल्यानें मन सत्त्वगुणानें संपन्न होऊन अभ्यासकालीं स्त्यानादि

विक्षेप आणि दौर्मनस्यादि उपद्रव ह्यांचा त्रास न होतां निर्वेधपणें समाध्यभ्यास चालू राहतो.

येणेंप्रमाणें व्यवहारकाळीं करावयाच्या भावना सांगितल्यावर योगाभ्यास-काळीं अनवस्थितत्व हा विक्षेप दूर होऊन प्राप्त भूमिकेवर मन सुस्थित व्हावें, आणि अंगमेजयत्व, श्वास आणि प्रश्वास हे उपद्रव नाहींसे व्हावेत ह्यासाठीं करावयाचा उपाय पुढील सूत्रांत सांगितला आहे—

प्रच्छर्दनविधारणाभ्यां वा प्राणस्य ॥ ३४ ॥

सूत्रार्थ — प्राणवायूचें प्रच्छर्दन म्हणजे तो संपूर्णतया बाहेर सोडणें म्हणजे रेचक करणें आणि मग त्याचें विधारण म्हणजे वायू बाहेर सोडल्यानंतर तो आंत येऊं न देतां तसाच बाहेर धारण करणें म्हणजे बाह्य कुंभक करणें ह्या दोन उपायांनींहि मागील सूत्रांत सांगितलेलें चित्तप्रसादन होतें.

विवरण — जीवमात्राच्या ठिकाणीं श्वसनक्रिया निसर्गतः सर्वकाल चाललेली असते. प्राण्याचें स्थूल शरीर जसें अन्नापासून होतें, त्याप्रमाणें त्या शरीरांतील सर्व इंद्रियांचे व्यापार श्वसनक्रियेमुळें चाललेले असतात. ह्या श्वसनक्रियेचें सूक्ष्मपणें अवलोकन केल्यास हा श्वसनव्यापार कसा चाललेला असतो हें लक्षांत येतें. प्राणी जन्माला आला म्हणजे त्याच्या भोंवतीं असलेलें गर्भवेष्टन इत्यादि प्रतिबंध नाहींसे होऊन त्याच्या अंगास बाह्य वायूचा स्पर्श होतांच तो पहिली क्रिया जी करतो ती प्राणवायु आंत घेण्याची. त्याप्रमाणें त्याच्या जीवनांत अगदीं शेवटची क्रिया कोणती घडत असेल तर ती प्राणवायु बाहेर सोडण्याची. म्हणजे जन्मकाळीं तो पहिला श्वास घेतो तर देहपाताच्या वेळीं तो शेवटचा प्रश्वास सोडतो. ह्या दोहोंच्या मध्यकाळांत सर्व जन्मभर श्वास-प्रश्वास क्रिया अखंड चालू असते. हिच्यावर मनुष्याचे नुसते देहव्यापारच नव्हे तर त्याचे यच्चयावत् सर्व पराक्रम अवलंबून असतात. ह्यामुळें ह्या श्वसनक्रियेचें आपल्या जीवनांत अत्यंत महत्त्व असतें. ह्या व्यापाराच्या नियंत्रणाचा मनोव्यापारांशीं अत्यंत निकट संबंध असतो, त्यामुळें योगशास्त्रांत प्राणाच्या आयामाचा म्हणजे नियंत्रणाचा विचार केलेला आहे. योगाचीं जीं आठ अंगें आहेत त्यांत प्राणायाम हें चौथें अंग आहे. ह्या प्राणायामाचा

विचार स्वतंत्रपणें योगशास्त्रकारांनीं दुसऱ्या पादांत केला आहे. प्रकृत सूत्रांत प्राणायामासंबंधीं जो विचार केला आहे तो चित्त प्रसन्न होऊन स्थिर कसें करावें ह्या मुख्य विषयाच्या अनुषंगानें केला आहे. तेहतिसाव्या सूत्रांत व्युत्थानकालीं क्रमप्राप्त व्यवसाय करीत असतांना सुखी, दुःखी, पुण्यशील किंवा पापी व्यक्ति आढळल्यास त्या प्रसंगीं कोणत्या भावना केल्यानें चित्तप्रसादन होतें आणि त्यामुळें योगाभ्यासकालीं व्याध्यादि विक्षेप आणि दुःखादि उपद्रव ह्यांचें निरसन होतें हें सांगितलें. आसनस्थित होऊन समाध्यभ्यास करीत असतांना अंगमेजयत्व आणि श्वास-प्रश्वास हे उपद्रव होतात. त्यांचें निराकरण करून चित्त प्रसन्न आणि समाहित कसें करावें म्हणजे अलब्धभूमिकत्व आणि अनवस्थितत्व ह्या विक्षेपांची बाधा होणार नाहीं ह्याचा विचार प्रकृत सूत्रांत केला आहे. हा उपाय म्हणजे प्राणाचें प्रच्छर्दन आणि विधारण हा होय. वर सांगितलेली श्वास-प्रश्वास क्रिया जरा बारकाईनें अवलोकिली तर आपल्यास एका श्वास-प्रश्वास कालांत काय व्यापार घडतात तें समजून येतें. आपल्या कोष्टांत जीं आंतर इंद्रियें आहेत त्यांच्या कांहीं स्नायूंची हालचाल होऊन बाहेरील वायु फुप्फुस नामक पोकळ पेशींनीं भरलेल्या इंद्रियांत जातो. नंतर क्षणमात्र श्वसनव्यापार थांबतो आणि लागलीच त्या आणि दुसऱ्या कांहीं स्नायूंच्या हालचालीनें फुप्फुसाचा संकोच होऊं लागतो आणि आंतील वायु बाहेर पडत असतो. वायु प्रथम आंत घेतला जातो त्यास योगशास्त्रांत पूरक प्राणायाम म्हणतात. क्षणमात्र श्वसनव्यापार थांबतो त्यास कुंभक म्हणतात आणि आंतील वायु बाहेर सोडला जातो त्यास रेचक म्हणतात. रेचकानंतर पुनः कांहीं क्षण श्वसनव्यापारास लागणाऱ्या सर्व स्नायूंची हालचाल बंद होते ह्या अवस्थेलाहि कुंभकच म्हणतात. वर उल्लेखिलेला कुंभक होतो तेव्हां वायु आंत कोंडलेला असतो म्हणून त्याला अंतःकुंभक म्हणतात व ह्या दुसऱ्या कुंभकांत आंतील वायु बाहेर टाकलेला असतो आणि तशाच स्थितींत श्वसनव्यापारांत गुंतणारे स्नायु श्वसनकार्य कांहीं क्षण थांबवीत असतात म्हणून ह्या कुंभकाला बाह्य कुंभक म्हणतात. प्रकृत सूत्रांत प्रश्वास म्हणजे रेचक आणि विधारण म्हणजे रेचकानंतर कांहीं क्षण प्राणवायु आंत न घेतां थांबणें म्हणजे बाह्य कुंभक करणें ह्या दोन अवस्थांचा प्राधान्यानें उल्लेख आहे. प्राणाच्या ह्या प्रच्छर्दन आणि विधारण ह्या अवस्थांमुळें म्हणजे रेचक

आणि बहि:कुंभक ह्यांमुळें चित्तप्रसादन होऊन चित्ताला स्थिरता येते असा हा उपाय आहे. ह्या आणि पुढील सूत्रांत 'वा' असें पद आहे. ह्याचा अर्थ असा कीं, हे सर्वच उपाय चित्ताचें प्रसादन आणि स्थैर्य प्राप्त करून देणारे आहेत. साधकाच्या अभिरुचीप्रमाणें अथवा परिस्थितीप्रमाणें त्यानें ह्यांपैकीं कोणताहि उपाय अवलंबावा. सूत्रांत 'वा' शब्द आल्यानें अर्थाच्या पूर्ततेसाठीं अवश्य ते शब्द मागील सूत्रांतून घ्यावयाचे, हें स्पष्टच आहे.

आतां प्रच्छर्दन-विधारण ह्यांचा संबंध चित्तप्रसादनाकडे कसा पोचतो ह्याचें थोडें विवेचन करूं. आपण श्वसनक्रियेंत बाह्य प्राण शरीरांत घेत असतों. हा शुद्ध आणि जीवन देणारा असतो. तसेंच शरीरांतील घटक पिंडांचे जे व्यापार चालतात आणि जी झीज सतत चाललेली असते ती भरून काढण्याच्या कामीं ह्या प्राणवायूची अत्यंत आवश्यकता असते. शरीरांतील अत्यंत सूक्ष्म घटक पिंड हा स्वत:पुरता एक जीवच आहे. आपण ज्याप्रमाणें फुप्फुसाच्या द्वारा प्राणवायु आंत घेतों त्याप्रमाणेंच हा सूक्ष्म घटक पिंडात्मक जीवसुद्धां एक प्रकारें श्वसनव्यापार करीत असतो. फुप्फुसद्वारा आपण जो प्राणवायु आंत घेतों तो फुप्फुसांतील अतिसूक्ष्म वायुकोशांच्या वातावरणांतून त्याच्या बाहेर सभोवार पसरलेल्या अतिसूक्ष्म रक्तवाहिन्यांत शोषून घेतला जातो, आणि रक्तांतील अशुद्ध द्रव्य जें कर्बद्विप्राणिल (कार्बन-डाय-ऑक्साइड) तें ह्या वायुकोशांत येऊन प्रश्वासाच्या समवेत बाहेर पडतें. अशा रीतीनें रक्त शुद्ध होऊन तें हृदयाच्या द्वारा सर्व शरीरभर पसरलें जातें. शरीराच्या कोणत्याहि हालचालीनें होणाऱ्या शरीरान्तर्गत इंद्रियांच्या अंत:स्थ व्यापारांत वर उल्लेखिलेले जे सूक्ष्म जीवपिंड त्यांचीही घडामोड सतत चाललेली असते. अन्नांतील पोषक द्रव्यांचा रस आणि प्राणवायु हे शुद्धरक्तवाहिन्यांच्या द्वारा ह्या जीवपिंडास पोचत असतात. प्रत्येक पिंड आपल्यास पाहिजे असलेला अन्नरस आणि प्राणवायु आपल्यांत शोषून घेतो. ह्या अन्नरसामुळें त्या पिंडापासून तत्सदृश नवे पिंड निर्माण होत असतात. शरीराच्या हालचाली आणि अंत:स्थ व्यापार ह्यांच्या योगानें ह्यांतील कांहीं पिंड झिजून मृत होतात. हे मृतपिंड आणि अशीच सर्व प्रकारची झीज शरीराबाहेर काढून टाकणें अवश्य असतें. शुद्ध रक्तवाहिन्यांतून जो प्राणवायु ह्या जीवपिंडांना मिळत असतो त्यांतून कांहीं त्या पिंडांच्या व्यापारास शक्तिरूपानें उपयोगी पडतो

आणि कांहीं प्राणवायु वर सांगितलेली जी झीज तिच्याशीं रासायनिक रीत्या संलग्न होऊन त्याचा वर सांगितलेला 'कार्बन-डाय-ऑक्साइड' नांवाचा विषारी वायु बनतो. ह्या सूक्ष्म जीवपिंडांना शुद्ध रक्तांतील अन्नरस आणि प्राणवायु पुरवून त्या अतिसूक्ष्म रक्तवाहिन्या आपल्यांत हा विषारी वायु शोषून घेऊन तो रक्तप्रवाह उत्तरोत्तर मोठ्या होत जाणाऱ्या शिरांच्या द्वारा हृदयांत जातो. हृदयांतून शरीराकडे येणारें रक्त शुद्ध आणि पोषक अन्नरसानें युक्त आणि प्राणवायूमुळें तांबडें लाल असतें, तर शरीरांतील 'कार्बन-डाय-ऑक्साइड' घेऊन येणारें हें रक्त त्यामुळेंच अशुद्ध आणि काळसर रंगाचें झालेलें असतें. हें अशुद्ध रक्त हृदयाच्या द्वारा पुनः फुप्फुसांत जातें आणि तेथें रक्तशुद्धिकरणार्थ वर सांगितलेली अदलाबदल होते. रक्तवाहिन्यांतील 'कार्बन-डाय-ऑक्साइड' वायुकोशांत जातो आणि वायुकोशांतील प्राणवायु रक्तवाहिन्यांत जातो. वायुकोशांत शोषून घेतलेला हा विषारी वायु प्रश्वासरूपानें फुप्फुसांबाहेर फेकला जातो आणि शुद्ध झालेलें रक्त पुनः फुप्फुसांतून हृदयांत जातें आणि हृदयाच्या द्वारा तें पुनः सर्व शरीरभर पसरतें. ह्याप्रमाणें ही घडामोड आमरण चाललेली असते. ह्या घडामोडींत उत्पन्न होणारा जो कार्बन-डाय-ऑक्साइड त्याचें कांहीं विशिष्ट प्रमाण रक्तांत असतें. तें जोंपर्यंत योग्य मर्यादेंत असतें तोंपर्यंत श्वसनव्यापारसुद्धां साम्यावस्थेंत चाललेला असतो. श्वास-प्रश्वास हे प्रौढ मनुष्याचे एका मिनिटांत सुमारें पंधरा वेळां होत असले म्हणजे ती श्वसनव्यापाराची साम्यावस्था होय. रक्तांतील कार्बन-डाय-ऑक्साइडचें प्रमाण थोडें अधिक झालें कीं श्वसनव्यापाराचें नियंत्रण करणारें मेंदूंतील केंद्र उत्तेजित होतें आणि त्यामुळें श्वसनव्यापारहि उत्तेजित होऊन एका मिनिटांत पंधराऐवजीं अधिक श्वासोच्छ्वास होऊं लागतात. त्याचप्रमाणें रक्तांतील कार्बन-डाय-ऑक्साइडचें प्रमाण कमी झालें कीं त्या प्रमाणांत श्वसनक्रिया मंदावते. इंद्रियविज्ञानशास्त्रज्ञांनीं अनेक प्रयोग करून पाहिल्यानंतर आतां असें निश्चित झालें आहे कीं, रक्तांतील कार्बन-डाय-ऑक्साइडचें नेहमींचें प्रमाण जर शेंकडा तीन इतक्या प्रमाणांत वाढलें तर श्वासोच्छ्वास दुप्पट होतात आणि तें जर शेंकडा तीन ह्या प्रमाणांत कमी झालें तर श्वासोच्छ्वास फारच कमी म्हणजे मिनिटास दोन तीनपर्यंत होतात, आणि तें प्रमाण शेंकडा तीहींपेक्षांहि कमी झालें तर श्वसनव्यापार पूर्णांशानें थांबतो. शरीराची हालचाल आणि आंतरिंद्रियांचे व्यापार ह्यांच्या

योगानें सूक्ष्म जीवपिंडांची झीज होऊन ते मृत होत असतात आणि ह्या घाणीशीं प्राणवायूची रासायनिक संलग्नता होऊन वरील कार्बन-डाय-ऑक्साइड हें विषारी द्रव्य बनतें म्हणून वर सांगितलें. ह्यावरून हें लक्षांत येईल कीं, शरीरांत झीज जर अधिक होईल तर त्यापासून प्राणवायूच्या योगानें कार्बन-डाय-ऑक्साइड अधिक निर्माण होईल. तो अधिक होतांच मेंदूंतील श्वसननियामक केंद्र उत्तेजित होऊन लागलीच श्वसन तीव्रतेनें आणि वेगानें होऊं लागतें; प्राणवायु श्वसनद्वारा अधिक प्रमाणांत आणि अधिक वेळां शोषला जातो आणि रक्तांतील कार्बन-डाय-ऑक्साइड तितक्याच झपाट्यानें फुप्फुसांतून बाहेर फेकला जातो. अशा रीतीनें रक्तांतील हा विषारी वायु बाहेर पडून त्याचें रक्तांतील प्रमाण साम्यावस्थेस जसजसें येऊं लागतें तसतसें श्वसन कमी होऊं लागतें आणि तें प्रमाण नित्याच्या अवस्थेस पोंचतांच श्वसनव्यापारसुद्धां नित्याच्या साम्यावस्थेस म्हणजे मिनिटास पंधरा वेळां ह्या प्रमाणांत होऊं लागतो. आपण कोणताहि व्यायाम करूं लागतांच श्वसनक्रिया वेगानें होऊं लागते ही गोष्ट सर्वांच्या नित्य परिचयाची आहे, त्याची उपपत्ति ही अशी आहे.

आतां ह्या उपपत्तीचा प्रकृत सूत्रांतील प्राणाचें प्रच्छर्दन आणि विधारण ह्यांच्याशीं काय संबंध आहे तें पाहूं. व्याध्यादि नऊ विक्षेप आणि त्यांच्या समवेत उत्पन्न होणारे दुःख-दौर्मनस्य-अंगमेजयत्व-श्वास-प्रश्वास हे पांच उपद्रव ह्यांचा निरास ईश्वरप्रणिधानाहून अन्य अशा कोणत्या उपायांनीं योगाभ्यासी साधकानें करावा ह्याचें विवेचन प्रस्तुत आहे. त्यांच्या प्रतिषेधार्थ एकतत्त्वाभ्यास करावा असें सामान्य विधान बत्तिसाव्या सूत्रांत केलें. नंतर साधक कधीं व्युत्थित अवस्थेंत असणार तर कधीं समाध्यभ्यासांतहि असणार, तेव्हां दोन्हीहि अवस्थांत वरील सोपद्रव विक्षेपांचा अडथळा होऊं नये म्हणून कोणकोणते उपाय करावेत हें सांगण्यासाठीं पुढील सात म्हणजे तेहतीस ते एकूणचाळीस हीं सूत्रें आहेत. ह्यांतील तेहतिसाव्या सूत्रांत व्युत्थानावस्थेंत चित्त असतांना म्हणजे प्रारब्धोपादित अत्यंत अवश्य असलेलीं स्नानभोजनादि आणि प्रपंचव्यवसायादि प्राप्त कर्में करीत असतांना सुख, दुःख, पुण्य, अपुण्य हीं आपल्यापुढें उपस्थित झालीं असतां त्यांच्याविषयीं मैत्री, करुणा, मुदिता आणि उपेक्षा ह्या भावना क्रमशः केल्यानें चित्तप्रसादन होतें असें सांगितलें. आतां चौतीस ते एकूणचाळीस ह्या सूत्रांत ध्यानधारणादिकांचा अभ्यास करीत असतां वरील विक्षेप आणि उपद्रव

हे होऊं नयेत म्हणून काय करावें अथवा झाल्यास त्यांचा निरास कोणत्या साधनांनीं करावा हें सांगितलें आहे. ह्यांतील प्रकृत म्हणजे चौतिसाव्या सूत्रांत सोपद्रवविक्षेप नाहींसे होऊन चित्तप्रसादन होण्यासाठीं प्राणाचें प्रच्छर्दन आणि विधारण हा उपाय सांगितला आहे. वर सांगितलेंच आहे कीं, प्रच्छर्दन म्हणजे फुप्फुसांतील श्वास अधिकांत अधिक बाहेर टाकणें. अर्थात् हा बाहेर टाकतांना त्यावरोवर 'कार्बन-डाय-ऑक्साइड' बाहेर जातो हें आपण पाहिलेंच आहे. अशा रीतीनें फुप्फुसांत जमा झालेला हा विषारी वायु बाहेर गेल्यावर थोडा काळ प्राणाचें विधारण म्हणजे बाह्य कुंभक करावा. ह्या कुंभकावस्थेंत श्वसनकार्यांत सतत व्यापृत होणाऱ्या सर्व स्नायूंना आणि अंतरिंद्रियांना अल्पकाळ कां होईना विश्रांति मिळते आणि तेवढ्यांत फुप्फुसांत कार्बन-डाय-ऑक्साइडयुक्त अशुद्ध रक्त नित्यापेक्षां किंचित् अधिक सांचतें. लागलीच मेंदूंतील श्वसननियामक केंद्र थोडें अधिक उत्तेजित होऊन पुढील श्वास बलयुक्त वेगानें घेतला जातो. तसा तो घेतला गेल्यानें नित्याच्या श्वसनांत होणारें त्या त्या स्नायूंचें प्रसरण जरा अधिक प्रमाणांत होऊन त्यांचा ताण अमळ अधिक होतो. कोणताहि स्नायु जरा ताणल्यानें त्यांतील सूक्ष्म रक्त-वाहिन्यांवर दाब पडतो, आणि प्रथम अशुद्ध रक्तवाहिन्यांतील आणि त्यांच्या मागोमाग शुद्ध रक्तवाहिन्यांतील रुधिराभिसरण सुधारतें. अशा रीतीनें श्वसनव्यापारांत गुंतलेल्या स्नायूंना विश्रांति थोडी अधिक मिळते, थोडा ताण अधिक पडतो आणि त्यांच्यांतील रुधिराभिसरणहि थोडें अधिक चांगलें होतें. अशा तीनहि गोष्टी एकामागून एक अशा घडून आल्यानें त्या सर्वांचें सामर्थ्य आणि आरोग्य हीं सुधारतात आणि श्वसनव्यापार एकंदरींत सुधारतो; तसेंच विधारणानंतर श्वसन बलपूर्वक झाल्यानें आणि फुप्फुस अधिक ताणलें जाऊन विस्तृत होत असल्यानें पुढील श्वासांत बाह्य प्राणवायुहि फुप्फुसांत अधिक प्रमाणांत जातो, तो रक्तांत अधिक प्रमाणांत मिसळून त्यायोगानें रक्तांत कार्बन-डाय-ऑक्साइडचें प्रमाण अधिक झालेलें असतें तें लवकर समावस्थेंत येतें. तसेंच प्रच्छर्दन आणि विधारण ह्यांनंतर घेतला जाणारा श्वास जसा दीर्घ होतो तसाच ह्यामुळें प्रश्वासहि सहजच दीर्घ होतो, आणि त्याच्या समवेत रक्तांतील वरील विषारी वायु फुप्फुसद्वारा अधिक प्रमाणांत बाहेर निघून जातो. ह्या सर्व गोष्टी घडून श्वसनव्यापारांत गुंतणारे स्नायु आणि अंतरिंद्रियें ह्यांचें

आरोग्य वाढतें, श्वसनक्रिया एकंदरींत सुधारते आणि रक्तांतील विषारी वायूचें प्रमाण सम होऊन श्वास-प्रश्वास समप्रमाणांत होऊन त्यांचा त्रास नाहींसा होतो. ह्या एकंदर विवेचनावरून व्याधि होतांच श्वास आणि प्रश्वास हे उपद्रव कां वाढतात ह्याचें कारण लक्षांत येईलच. व्याधि झाला असतां रोगवीजांचा नाश करण्याकरितां सर्व शरीराची धडपड सुरू होते. त्यांत सूक्ष्म जीवपिंड आणि रक्तांतील श्वेतपिंड ह्यांचें रोगवीजांशीं घनघोर युद्ध होतें आणि त्या युद्धांत ह्यांतील लक्षावधि पिंड आणि रोगबीजें ह्यांचा संहार होतो. त्या मृत पिंडापासून आणि रोगबीजांपासून आणखी निरनिराळीं विषारें निर्माण होतात. ही सर्व घाण शरीरांतून बाहेर टाकणें अवश्य होतें. ही घाण बाहेर टाकणाऱ्या ज्या अनेक योजना आहेत त्यांत श्वसन ही एक आहे.

वर सांगितलेंच आहे कीं प्राणवायूपैकीं कांहीं अंश वरील घाणीशीं रासायनिक रीत्या संयुक्त होऊन त्याचें कार्बन-डाय-ऑक्साइड हें विषार होत असतें. रोगांत वरील घाण अधिक प्रमाणांत झाल्यानें हा विषारी वायुहि अधिक प्रमाणांत होतो. ह्यामुळें मेंदूंतील श्वसननियामक केंद्र उत्तेजित होऊन श्वसनक्रिया उत्तेजित होते. श्वासप्रश्वास वाढल्यानें शरीरांतील विषार श्वसनद्वारा वेगानें आणि जलद बाहेर फेकलें जातें. अशा रीतीनें व्याधि ह्या विक्षेपांत होणारे श्वासप्रश्वास हे उपद्रव खरे, पण व्याधिनिरसनार्थ ते होणें ही निसर्गाचीच एक उपकारक योजना आहे. व्याधिव्यतिरिक्त स्त्यान इत्यादि विक्षेपांसमवेत जेव्हां हे श्वासप्रश्वास इत्यादि उपद्रव होतात तेव्हां त्यांचा निरास करणें अवश्य होतें. त्याच्यासाठीं प्राणाचें प्रच्छर्दन-विधारण हा उपाय आहे. योगाभ्यासी पुरुषाला आहारविहारांत, शास्त्रीय आणि लौकिक कर्माचरणांत, झोपेंत आणि जागरणांत युक्तता राखण्याची आवश्यकता असते. तशी तो न राखील तर आरोग्य राहणार नाहीं. मग ओघानेंच दुःख, दौर्मनस्य, श्वास, प्रश्वास इत्यादि उपद्रव होणारच. आरंभीं आरंभीं साधकाकडून ही युक्तता तितक्या प्रमाणांत राहत नाहीं. ' समापथ्य निद्रां सुजीर्णाल्पभोजी । श्रमत्याग्यबाधे विविक्तप्रदेशे । सदासीत निस्तृष्ण एवा प्रयत्नः । ' हा जीवनक्रम दीर्घकालीन अभ्यासानेंच अंगवळणीं पडतो. तोंपर्यंत त्याच्याकडून ही युक्तता राखण्यांत एखाद्या वेळीं दुर्लक्ष होतें. उदाहरणार्थ, क्वचित साधकाकडून आहारांत युक्तता राहिली नाहीं आणि जिव्हालौल्यामुळें किंवा कोणाची भीड मोडतां

आली नाहीं आणि तो दुसऱ्याच्या आग्रहाला वळी पडला आणि नित्याच्या मिताहारापेक्षां जास्त अन्न त्यानें खाल्लें, तर त्या दिवशीं ध्यानाभ्यास करतांना विक्षेप आणि उपद्रव ह्यांची बाधा थोडीबहुत तरी होणारच. अशा वेळीं अधिक खाल्लेलें अन्न पचविण्यास पचनेंद्रियांस नित्यापेक्षां थोडे अधिक आयास सहजच होणार. त्यामानानें अंतरिंद्रियांतील सूक्ष्म पिंडांची झीज थोडी अधिक होणार आणि तितक्या प्रमाणानें रक्तांत कार्बन-डाय-ऑक्साइडचें प्रमाणहि अधिक होणार. हें प्रमाण कमी होण्यासाठीं म्हणजे अवश्य ती साम्यावस्था प्राप्त होण्यासाठीं श्वसनक्रिया जरा वेगानें होणेंच अवश्य असतें. श्वसनक्रिया वेगानें चालणें हें चित्तैकाग्र्याला विरोधी आहे. तेव्हां अशा प्रसंगीं चित्तांत सोपद्रवविक्षेप उत्पन्न होऊन वितर्क-विचारादि समाधींचा अभ्यास अवघड होऊन बसतो. म्हणून अशा प्रसंगीं नित्याच्या चित्तनिरोधाच्या अभ्यासास न लागतां जर ह्या सूत्रांत सांगितलेल्या प्राणाच्या प्रच्छर्दन-विधारणाचा अभ्यास घटका अर्धी घटका केला तर विक्षेप आणि उपद्रव ह्यांचा त्रास नाहींसा होतो, श्वसनक्रिया सुधारून प्राणापानांची साम्यावस्था प्राप्त होते, रक्तप्रवाह शुद्ध आणि बलवान होतो आणि चित्त प्रसन्न होऊन पुढील समाध्यभ्यासाला कसलाहि अडथळा न उरल्यानें तो निर्विघ्नपणें घडूं लागतो.

पुढील सूत्रांत मनास स्थैर्य प्राप्त करून देणारा आणखी एक उपाय सांगितला आहे —

विषवयतीवा प्रवृत्तिरुत्पन्ना मनसः स्थिति निबन्धनी ॥३५॥

सूत्रार्थ — चित्त ग्राह्याकार होणें ही त्याची प्रवृत्ति होय. शब्दस्पर्शादि विषयांपैकीं कोणताहि एखादा विषय चित्तांत उदित होऊन वृत्ति तदाकार झाली म्हणजे चित्ताची ती विषयवती प्रवृत्ति होय. अशी विषयवती प्रवृत्ति प्रत्यक्ष विषय नसतां उत्पन्न केली म्हणजे ती चित्तस्थैर्याला कारण होते.

विवरण — चित्ताच्या ठिकाणीं विषयवती प्रवृत्ति उत्पन्न झाली तर ती मनःस्थैर्याला कारण होते असें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे. ही प्रवृत्ति यदृच्छेनें उत्पन्न होत नसून अभ्यासबलानें उत्पन्न करावी लागते.

हा अभ्यास कसा करावयाचा हें कळण्याकरितां चित्त कोणत्याहि विषयाचें जेव्हां ग्रहण करतें तेव्हां काय काय प्रकार घडत असतो हें पाहावयास पाहिजे. जेव्हां कोणत्याहि विषयाचें ग्रहण चित्ताकडून होतें तेव्हां त्या विषयाला ग्रहण करणारा म्हणजे ग्रहीता, जो विषय ग्रहण करावयाचा तें ग्राह्य आणि ज्याच्या योगानें ग्रहीता ग्राह्याचें ग्रहण करतो तें चित्त, अशी सामग्री असते. ह्या सामग्रीलाच द्रष्टा, दृश्य आणि दर्शन अथवा माता, मेय आणि मान अशीं पारिभाषिक नांवें आहेत. जेव्हां विषयग्रहण केलें जातें तेव्हां मानाची म्हणजे चित्तवृत्तीची उठावणी होते. इंद्रियद्वारा चित्त बाह्य विषयाशीं संगत होऊन तदाकार होतें. मग हा अमुक विषय आहे असें ज्ञान स्फुरतें. अशा रीतीनें हा अमुक विषय असें वृत्तिज्ञान होण्यापूर्वीं चित्ताची उठावणी होणें; त्यानें इंद्रियद्वारा विषयाशीं संगत होऊन तदाकार होणें इतका प्रकार अवश्यमेव घडतो. पण हा प्रकार जागृतावस्थेंतच घडतो. स्वप्नांत हा सर्व प्रकार घडत नाहीं. स्वप्नांत जेव्हां स्वाप्न विषयांचें ग्रहण घडत असतें तेव्हां बाह्य वस्तु प्रत्यक्षत्वानें तेथें नसतातच पण विषयग्रहण तर घडतें; तेव्हां तें कसें घडतें ह्याचा विचार करणें अवश्य आहे. जागृतींत विषयग्रहण होतें तेव्हां चित्ताला जी तदाकारता प्राप्त होते तिचा संस्कार चित्तावर घडलेला असतो. स्वप्नकालांत साक्षात् विषय जरी नसले तरी जागृतींत घडलेले संस्कार असतातच. स्वप्नांतल्या परिस्थितीनें ह्यांतील जे विषयसंस्कार जागृत होतात, तदाकार चित्त होत असतें. म्हणजे चित्ताला विषयाकारता येण्याला साक्षात् विषय जसे कारणीभूत असतात तसेंच त्या विषयांचे संस्कारहि कारणीभूत होऊं शकतात. ह्यावरून इतकें लक्षांत येईल कीं, चित्ताला विषयाकारता येण्याला विषय-संस्कारांची जागृति इतकी सामग्रीहि पुरेशी आहे. ही गोष्ट एकदां ध्यानांत आली म्हणजे या सूत्रांतील विषयवती प्रवृत्ति कशी उत्पन्न करावयाची हें सुस्पष्ट होऊं शकतें. आपणास गंधविषयवती प्रवृत्ति उत्पन्न करावयाची आहे असें आपण समजूं. अशा वेळेला घ्राणेंद्रियावर आपण संयम केल्यानें ती उत्पन्न होऊं शकते. कारण उघडच आहे. विषयाच्या संस्कारतेला पोचणाऱ्या चित्ताची धारणा घ्राणेंद्रियावर झालेली असते. गंधविषयक जो पूर्वकालीन प्रत्यय त्याच्याशीं स्मृतिशक्तीच्या साहाय्यानें चित्ताची क्षणाक्षणानें एकतानता राखण्याचा प्रयत्न सतत चालू असतो. ह्या प्रयत्नानें संस्कारांच्या स्मृति अधिकाधिक स्पष्ट होत जातात. ह्या स्पष्टतेसच

'स्मृतिपरिशुद्धि' असें योगशास्त्रांत म्हटलें आहे. दीर्घ अभ्यासानें गंधविषयक पूर्वकालीन संस्कारांची स्मृति इतकी टळटळीतपणें होतें कीं, त्या वेळीं चित्त गंधविषयक संस्कारांशीं पूर्णांशानें तदाकारता पावतें. म्हणजेच 'अर्थमात्र निर्भास' अशा समाध्यवस्थेस प्राप्त होतें. अर्थातच मग अशा वेळीं चित्ताचा नासिका ह्या इंद्रियद्वारा साक्षात् बाह्य गंधविषयाशीं कसलाहि संपर्क घडत नसूनहि गंधविषयक संवेदना मात्र उत्कटत्वानें प्रतीतीला येत असते. हा दिव्यगंध होय. कारण त्या गंधप्रवृत्तीला बाह्य विषयाची अपेक्षा नसते. ही दिव्यगंधविषयवृत्ति कशी उत्पन्न झाली ह्याच्याविषयीं इंद्रियविज्ञानशास्त्राच्या प्रक्रियेस अनुसरून आणखी थोडा विचार करूं म्हणजे हा विषय ह्याहूनहि अधिक स्पष्ट होईल.

विषयग्रहण करणाऱ्या इंद्रियांची रचना स्थूलमानानें सांगतां येते ती अशी — त्या त्या इंद्रियगोलकांत मेंदूतून एक ज्ञानतंतु आलेला असतो. ह्या ज्ञानतंतूचीं अति सूक्ष्म टोकें त्या इंद्रियगोलकांतच चहूंकडे पसरलेलीं असतात. जेव्हां बाह्य विषयांचा इंद्रियांशीं संपर्क येतो तेव्हां त्या स्पर्शानें ज्ञानतंतूंच्या ह्या सूक्ष्म अग्रांस अतिसूक्ष्म असे एक प्रकारचे धक्के बसतात, किंवा त्यांत सूक्ष्म स्पंद उत्पन्न होतात. हे सूक्ष्म स्पंद त्या सर्व अग्रांतून एकत्र होत होत त्या ज्ञानतंतूकडून, त्या स्पंदज्ञानाचें मेंदूच्या करड्या भागांत जें केंद्र असतें तेथपर्यंत पोंचविले जातात. त्यानंतर मेंदूंत अशा प्रकारचे स्पंद पूर्वकालीं येऊन जी संवेदना स्मृतिरूपानें स्थिर पण सुप्त असते, तिच्याशीं प्रस्तुतच्या संवेदनांचें सादृश्य असल्यानें पूर्व संवेदनेची स्मृति जागृत होते. पूर्वकालीन संस्कारांची स्मृतिरूपानें झालेली जागृति आणि प्रस्तुतचे स्पंद ह्यांची मनांत तुलना होते आणि त्यांचें सादृश्य-वैसादृश्य असेल त्या मानानें हें अमुक आहे असा निर्णय होतो. ह्या निर्णयालाच हा अमुक विषय आहे असें ज्ञान आपणाला झालें असें आपण म्हणतों. आपण गुलाबाच्या फुलाचा वास घेत आहों अशी कल्पना करूं. आपण हातानें तें फूल घेऊन नाकाला लावतों तेव्हां त्यांतील अतिसूक्ष्म असे गंधकण नाकाच्या गोलकांतील ज्ञानतंतूंच्या सूक्ष्म अग्रांशीं संस्पृष्ट होतात आणि ह्या संस्पर्शामुळें त्या अग्रांत स्पंद निर्माण होतात. हे स्पंद एकत्रित होऊन त्या ज्ञानतंतूच्या द्वारा मेंदूंतील त्या ज्ञानतंतूच्या केंद्रापर्यंत पोंचतात. नंतर त्या स्पंदाशीं समान अशा प्राचीन स्पंद संस्कारांची सादृश्यामुळें जागृति होते. म्हणजेच पूर्वीं गुलाबाच्या फुलाचा वास

घेतलेला असतो त्याची स्मृति जागी होते. नंतर ती स्मृति आणि प्रस्तुतकालीं गंध-स्पर्श-ज्ञान-केंद्रांत आलेले स्पन्द एकरूप असल्यानें हा गुलाबाच्या फुलाचा वास आहे असें ज्ञान आपणास होतें. आतां आपण कल्पना करूं कीं, आपल्याला स्वप्न पडत आहे. स्वप्नांत आपण एका बागेंत गेलों आहों. तेथील फुलांचे सुंदर ताटवे पाहत आपण पुढें चाललों आहों. इतक्यांत आपणांस गुलाबांच्या फुलांचा सुंदर ताटवा दिसला. गुलाबाच्या सुकोमल आणि नयनमनोहर फुलांचा सुगंध आपल्यास फारच आवडत असल्यानें आपण त्या ताटव्यांतील एक फूल तोडून घेऊन नाकास लावलें आणि वर श्वास ओढून 'अहाहा! किती सुंदर वास आहे!' असे आनंदोद्गार काढले आणि इतक्यांत आपण जागे झालों. जागे होतांच तें स्वप्न अगदीं ताजेंच असल्यानें आपण स्वप्नकालीन सुवासानुभवाची आठवण 'अहाहा! स्वप्नांत मीं किती सुंदर बाग पाहिली! आणि तिच्यांत गुलाबांच्या फुलांचा किती सुंदर ताटवा होता! त्यांतील एक फूल तोडून मीं त्याचा वास घेतला तो इतका चांगला होता कीं असें मधुर वासाचें फूल फार क्वचितच सांपडेल!' इत्यादि उद्गारांनीं करतों. आतां येथें म्हणजे स्वप्नांत जो गुलाबाच्या फुलाचा सुगंध आपण अनुभविला त्या वेळीं काय घडलें तें पाहूं. येथें जागृतींतल्याप्रमाणें प्रत्यक्ष फूल तर नव्हतेंच, तेव्हां बाह्य सुगंधस्पर्शानें नाकाच्या ज्ञानतंतूच्या अग्रावर सूक्ष्म स्पर्शस्पंद होऊन ते मेंदूंतील केंद्रास पोचले हें शक्यच नाहीं. अर्थात् येथें असें घडलें कीं, बाग, फुलांचा ताटवा, गुलाबाचा ताटवा, त्यांतील एक सुंदर फूल, आपण त्याचा वास घ्यावा ही भोगेच्छा, तें फूल तोडून घेणें आणि तें नाकाला लावणें इत्यादि जे सर्व आभास या अनुकूल सामग्रीमुळें, नाकास सुगंध लावला असतां नासिकाग्रांतील ज्ञानतंतूच्या सूक्ष्म अग्रांत होणारे गंधविषयक स्पंद ज्ञानतंतूच्या द्वारा मेंदूंतील केंद्रांत जशा स्पंदलहरी उत्पन्न करितात, तसल्या लहरी उत्पन्न झाल्या आणि म्हणून आपल्यास सुगंधानुभव घडला. ध्यानादि करतांना अभ्यासानें हाच प्रकार घडतो. नासिकाग्रावर चित्तैकाग्र्य केलें आणि पूर्वानुभूत गंधप्रत्ययाशीं चित्ताची एकतानता राखण्याचा प्रयत्न केला तर दृढ अभ्यासानें असें घडतें कीं, मेंदूंतील गंधग्राहक केंद्रांत त्या त्या गंधाचे स्पंद उत्पन्न होतात आणि आपल्याला साक्षात् फुलाचा वास घेतांना जो गंधानुभव घडतो, अगदीं तसलाच अनुभव ह्या संयमामुळें घडतो. हा गंधानुभव बाह्य फुलाची अपेक्षा करीत नाहीं.

तो सर्वस्वीं योग्याच्या प्रयत्नाधीन असतो. म्हणून तो उत्कटत्वानें अनुभवितां येतो आणि म्हणूनच ह्याला दिव्य-गंध-संवित् असें म्हणावयाचें. अशा रीतीनें दृढ अभ्यासानें अशी दिव्यगंधविषयवती प्रवृत्ति उत्पन्न झाली असतां ती मन:स्थैर्याला कारण होते असें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे. वर विशद केलेली गंध-संवित् जशी, तशीच जिव्हाग्रावर धारणादिक केल्यानें दिव्य रस, तालूच्या ठिकाणीं केल्यानें दिव्य रूप, जिव्हामध्यावर संयम केल्यानें दिव्य स्पर्श आणि जिव्हामूलाच्या ठिकाणीं केल्यानें दिव्य शब्द, ह्यांस विषय करणारी चित्त-प्रवृत्ति उत्पन्न होते. ह्यांतील कोणतीहि प्रवृत्ति उत्पन्न झाली असतां मन:स्थैर्य प्राप्त होतें.

आतां ह्या प्रवृत्ति उत्पन्न होण्यासाठीं, धारणादिक करण्याकरितां जो देश सांगितला आहे त्यासंबंधीं थोडा विचार करणें अवश्य आहे. गंधविषयासाठीं नासिकाग्रावर आणि रसविषयासाठीं जिव्हाग्रावर धारणादि करावयास सांगितलें आहे हें ठीकच आहे. पण रूप, स्पर्श आणि शब्द ह्यांचे दिव्य अनुभव येण्यासाठीं अनुक्रमें तालु, जिव्हामध्य आणि जिव्हामूल ह्या देशांवर धारणादि करावयास शास्त्रकारांनीं सांगितलें आहे तें कां, अशी सहजच शंका येते. वाचस्पति मिश्रांसारख्या मान्य टीकाकारांनाहि ही शंका आलेली दिसते; कारण त्यांनीं त्यासंबंधीं असें स्पष्ट म्हटलें आहे कीं, 'एतच्चागमात्प्रत्येतव्यं नोपपत्तितः' हें शास्त्रावरूनच म्हणावयाचें आहे, उपपत्तीवरून नव्हे. पण योगशास्त्र हें अनुभवाचें शास्त्र आहे. प्राचीन योग्यांना तालु, जिव्हामध्य आणि जिव्हामूल ह्यांवर धारणादिक केल्यानें जर दिव्य रूप, स्पर्श आणि शब्द ह्यांच्याविषयींच्या दिव्य प्रवृत्ति उत्पन्न करतां आल्या तर ते ते देश आणि त्या त्या विषयांच्या प्रवृत्ति ह्यांच्यांतील संबंधाची कांहींतरी कार्यकारणरूपाची उपपत्ति असलीच पाहिजे. पण अर्वाचीन शास्त्रज्ञांचा अभ्यास योगशास्त्रापर्यंत पोहोचेपर्यंत म्हणजे आणखी शें, दोनशें वर्षें तरी असल्या योगसिद्धींच्या उपपत्ति मनुष्यास ज्ञात होतील असा संभव दिसत नाहीं. तूर्त साधकाच्या दृष्टीनें इतकें निश्चित आणि सोपपत्तिक रीतीनें सांगतां येतें कीं, नासिकाग्र्यावर संयम केल्यानें दिव्यगंधविषयसंवित् आणि जिव्हाग्रावर संयम केल्यानें दिव्य-रस-विषयसंवित् उत्पन्न होऊं शकतात.

अलीकडच्या इंद्रियविज्ञानशास्त्रवेत्त्यांनीं एतद्विषयक जे प्रयोग करून पाहिले आहेत ते ह्या उपपत्तीवर प्रकाश पाडूं शकतात. ह्या प्रयोगांचें स्वरूप

असें आहे कीं, नाक, डोळा अथवा जीभ ह्यांच्या गोलकांत गंध, रूप किंवा रस ह्या विषयांचें ग्रहण करणाऱ्या ज्ञानतंतूंचीं जीं सूक्ष्मतर अग्रें पसरलेलीं आहेत त्यांच्यांत विजेसारख्या बाह्य साधनांनीं जर स्पंद उत्पन्न केले तर त्या गोलकांतील ज्ञानतंतूंच्या त्या अग्रांशीं प्रत्यक्ष बाह्य विषयाचा स्पर्श घडत नसूनहि गंध, रूप आणि रस ह्यांच्या संवेदना होतात. हे शास्त्रीय प्रयोग, आणि वर चर्चिलेला स्वप्नांतील अनुभव ह्यांवरून असें ठरतें कीं, इंद्रियगोलकांतील ज्ञानतंतूंचीं अग्रें जर उत्तेजित झालीं तर त्या त्या इंद्रियद्वारा ग्राह्य अशी विषयवती प्रवृत्ति उत्पन्न होऊं शकते. पुढें म्हणजे तिसऱ्या पादांत ज्या सिद्धि सांगितल्या आहेत त्या वऱ्याच पुढच्या म्हणजे प्राप्त करून घेण्यास कठिण आहेत. प्रकृत सूत्रांतील विषयवती प्रवृत्ति ही सिद्धि विशेष कठिण नाहीं. प्रयत्नशील साधकाला प्रत्यहीं सुमारें प्रहरभर आसन टिकून अभ्यास करतां आला तर चारदोन महिन्यांत सुद्धां दिव्य गंध अथवा दिव्य रस-संवित् प्राप्त होऊं शकतें. ही सिद्धि प्राप्त करून घेण्याचा अवश्य प्रयत्न करावा. कारण ही सिद्धि प्राप्त झाली म्हणजे दोन प्रकारांनीं हित होतें. दिव्य गंध अथवा दिव्य रस ह्यांचा प्रत्यय आल्यावर बाह्य विषयांविषयींची आसक्ति सहजच नाहींशी होऊन वशीकारसंज्ञक वैराग्य दृढ होतें, आणि योगशास्त्रांतील प्रमेयांच्या सत्यत्वाविषयींच्या ह्या अनुभवामुळें डोळस श्रद्धा उत्पन्न होते. येथपर्यंत जो योगाभ्यास झाला तो गुरु, शास्त्र इत्यादींच्या वचनांवर विश्वास ठेवून केला होता. आतां दिव्यगंध अथवा दिव्यरसविषयक प्रवृत्ति उत्पन्न झाली म्हणजे योगानुभव घडल्यानें इतःपर गुरु अथवा शास्त्र ह्यांच्या सांगण्यावरून योगाभ्यास करावयाचा असा प्रकार राहत नसून आपल्या स्वतःच्या अनुभवामुळेंच योगाभ्यासाकडे साधकाची प्रवृत्ति होते. ह्याचाच अर्थ त्याच्या ठिकाणीं डोळस म्हणजे अनुभवजन्य श्रद्धा उत्पन्न होते. अशी श्रद्धा उत्पन्न झाल्यावर तो अधिकच उत्साहानें पुढील अभ्यास करितो; म्हणजे मागील विसाव्या सूत्रांत सांगितलेलें वीर्य त्याच्या ठिकाणीं उत्पन्न होतें. श्रद्धा आणि वीर्य हीं उत्पन्न झाल्यावर त्या सूत्रांत वर्णिल्याप्रमाणें त्यांच्यामागून स्मृति आणि समाधिप्रज्ञा ह्यांचा त्यास लाभ होतो आणि असंप्रज्ञात समाधिद्वारा, कैवल्यानुभव घेण्याच्या मार्गास तो लागतो. ह्या विवेचनावरून हें सहजच ध्यानीं येईल कीं, बाह्य विषय नसून विषयवती प्रवृत्ति उत्पन्न होण्याइतका अधिकार प्राप्त झाल्यावर, वर सांगितलेले व्याध्यादि विक्षेप आणि दुःखादि

उपद्रव ह्यांची बाधा होत नाहीं, आणि अपेक्षित जें मन:स्थैर्य तें त्या योग्याला प्राप्त होतें.

आतां पुढील सूत्रांत मन:स्थैर्यार्थ आणखी एक उपाय सांगितला आहे—

विशोका वा ज्योतिष्मती ॥ ३६ ॥

सूत्रार्थ—ग्राह्याचें ज्ञान जिच्या योगानें होतें ती चित्तांतील ज्योति म्हणजे चित्ताचा सात्त्विक प्रकाश होय. ही ज्योति हाच विषय आहे ज्या प्रवृत्तीस ती ज्योतिष्मती प्रवृत्ति होय. ह्या प्रवृत्तींत शोकाचा लेशहि नसतो म्हणून ती विशोका होय. अशा प्रकारची

विशोका ज्योतिष्मती प्रवृत्ति उत्पन्न झाली असतां ती मन:स्थैर्यास कारण होते.

विवरण—पृथ्वी, आप, तेज, वायु आणि आकाश ह्या पंचमहाभूतांच्या सूक्ष्मावस्थेंतील सात्त्विक अंशापासून अंत:करण उत्पन्न झालेलें आहे. ह्यामुळें तें सत्त्वगुणप्रधान आहे. सत्त्वगुण निर्मल असल्यानें प्रकाशक आहे. काच ही पृथ्वीपासूनच उत्पन्न होते, पण ती निर्मल झाल्यानें तिच्यांत सूर्य प्रतिबिंबित होऊं शकतो. तसेंच अंत:करण सत्त्वगुणप्रधान अतएव निर्मल असल्यानें त्याच्या ठिकाणीं आत्म्याची प्रकाशमानता प्रतीतीस येते. ह्या प्रकाशशीलतेनेंच बुद्धीला बाह्य जगाचें ज्ञान होत असतें. सृष्टींतील सर्व पदार्थांना दृग्गोचर होण्यासाठीं बाह्य प्रकाशाची आवश्यकता असते. किंबहुना असेंहि म्हणतां येतें कीं, बाह्यवस्तु जेव्हां आपण पाहिल्या असें म्हणतों तेव्हां त्या वस्तूंना व्यापणाऱ्या प्रकाशालाच आपण वस्तुत: पाहत असतों. तद्वत् बाह्य वस्तूंचें जेव्हां आपल्यास ज्ञान होतें, तेव्हां बुद्धिप्रतिबिंबित आत्मप्रकाशामुळेंच तें होत असतें. शास्त्रसंस्कार नसलेल्या माणसाला बाह्य वस्तूवरील भौतिक प्रकाश परिवर्तित होऊन आपल्या डोळ्यांत आला म्हणून त्या वस्तूचें ज्ञान आपल्यास झालें ही गोष्ट जशी समजत नाहीं, त्याप्रमाणें प्राकृत माणसांना बुद्धिस्थ प्रकाशामुळेंच बाह्यवस्तुज्ञान होत असतें हें कळत नाहीं. तथापि योगाभ्यासी साधकाला इतकी सूक्ष्म दृष्टि आलेली असते आणि तिच्या साहाय्यानें तो ह्या बुद्धिस्थ प्रकाशाला जाणूं शकतो. ह्या प्रकाशालाच ह्या

सूत्रांत ज्योति म्हटलें आहे. ह्या ज्योतीवर संयम करण्याचा अभ्यास केल्यावर जी तदाकारता उत्पन्न होते तिला ज्योतिष्मती प्रवृत्ति म्हणावयाचें. अशी ज्योतिष्मती प्रवृत्ति उत्पन्न झाली असतां ती मन:स्थैर्याला कारण होते.

मागील सूत्रांत जी विषयवती प्रवृत्ति सांगितली आहे, तिच्या पुढची पायरी म्हणजेच ही ज्योतिष्मती प्रवृत्ति होय. विषयवती प्रवृत्तीमध्यें गंधादि जो मानसविषय कल्पिलेला असतो तदाकार चित्त व्हावयाचें असतें. पण ज्योतिष्मती प्रवृत्तींत चित्तांत मानसविषयांचेहि आकार उमटूं न देतां चित्ताची जी स्वाभाविक प्रकाशशीलता, तदाकार चित्त राहील असा अभ्यास करावयाचा असतो. स्थूल अशा बाह्य वस्तूंचें ज्ञान जेव्हां होतें तेव्हां ती वस्तु पाहणारा, ती वस्तु हें दृश्य आणि द्रष्टा–दृश्य ह्यांचा संयोग घडवून आणणारें चित्त अशा तीन गोष्टी असतात. विषयवती प्रवृत्तींत स्थूल विषय नसून मानस विषय असतो इतकेंच. पण ज्योतिष्मती प्रवृत्तींत स्थूल किंवा सूक्ष्म म्हणजे मानस विषय ह्यांपैकीं कांहींच नसतें, तर चित्ताची प्रकाशशीलता आणि चित्तांत 'अस्मि' म्हणजे मी आहें अशा प्रकारचें स्फुरण म्हणजेच अस्मिता एवढ्याच दोन गोष्टी असतात. ह्यामुळें ज्योतिष्मती प्रवृत्ति दोन प्रकारची होते. चित्तप्रकाशशीलतेच्या संथ प्रवाहरूपानें परिणत होतें ती एक, आणि प्रकाशानुसंधानसुद्धां टाकून चित्त अस्मितामात्र राहतें ही दुसरी. ह्या ज्योतिष्मती प्रवृत्तींत शोक-मोहादिकांचा यत्किंचितहि संबंध नसतो, म्हणून हिला 'विशोका' असें म्हटलें आहे. ज्योतिष्मती प्रवृत्ति उत्पन्न झाली असतां सूर्यादिकांच्या तेजासारख्या तेजाकारतेनें चित्त परिणत होतें, तर त्याच्याहून सूक्ष्म अशा अस्मितेवरील दुसऱ्या प्रकारच्या ज्योतिष्मती प्रवृत्तीमध्यें निस्तरंग अशा महासागराप्रमाणें शांत झालेलें चित्त केवळ अस्मिताकार होऊन राहतें. मागील सूत्रांतील विषयवती प्रवृत्तीचें स्वरूप आणि ह्या सूत्रांतील दोन प्रकारच्या ज्योतिष्मती प्रवृत्ति ह्यांचें स्वरूप हीं सूक्ष्म दृष्टीनें पाहिलीं म्हणजे ह्या तीन प्रवृत्ति उत्पन्न करणें म्हणजे पर्यायानें सविचार, सानंद आणि सास्मित संप्रज्ञात समाधींचाच अभ्यास करणें होय हें ह्या समाधींचा मागें जो विचार केला आहे त्यावरून ध्यानांत येईल.

आतां ह्या विषयवती किंवा ज्योतिष्मती प्रवृत्ति उत्पन्न करणें हें दीर्घ अभ्यासानेंच साध्य होत असल्यानें कठिण आहे. म्हणून ह्यापेक्षां सोपा उपाय पुढील सूत्रांत सांगितला आहे —

वीतरागविषयं वा चित्तम् ॥ ३७ ॥

सूत्रार्थ — वीत म्हणजे पूर्णत्वानें नाहींसा झालेला आहे, राग म्हणजे विषयाभिलाषरूप चित्तक्लेश ज्यांचा, ते वीतराग पुरुष, अशा पुरुषांचें चित्त हेंच आहे आलंबनाचा विषय ज्या चित्ताला तें वीतरागविषयचित्त होय; अशा प्रकारचें चित्त स्थैर्याला प्राप्त होतें.

विवरण — शुकसनकादिकांसारख्यांच्या ठिकाणीं रागद्वेषादि क्लेशांचा लेशमात्रहि उरलेला नसतो. अशा प्रकारच्या अत्यंत विरक्त पुरुषांचीं वर्णनें पुराणादिकांत आपल्यास उपलब्ध होतात. साधकाचें भाग्य उदयाला आलें असेल तर निरिंधन अग्नीप्रमाणें ज्याचें चित्त प्रशान्त झालें आहे अशा दिव्य पुरुषाचें दर्शनहि त्याला घडतें. अशा आत्मसाक्षात्कारी प्रशान्त पुरुषाचें वर्णन वाचून अथवा त्याचें साक्षात् दर्शन घडून साधकाच्या चित्तावर 'काय हो ह्या महापुरुषाचें तीव्र वैराग्य!' अशा प्रकारच्या आश्चर्ययुक्त आदराचा ठसा उमटत असतो. अशा प्रकारचा ठसा उमटण्याला साधकाच्या चित्तांतहि तत्सदृश संस्कार थोड्या बहुत प्रमाणांत असावे लागतात. एखाद्या उत्तम गवयाचें गाणें ऐकून 'काय हो हा पुरुष उत्तम गातो!' असे उद्गार ज्याच्या तोंडून निघतात तो स्वतः जरी उत्तम गायक नसला तरी तो गायनविद्येचा मर्मज्ञ भोक्ता असतो, आणि असा तो असेल तरच त्यास त्या गाण्याचें खरें महत्त्व वाटेल. ह्याप्रमाणेंच विरक्त पुरुषाला पाहून त्याच्याविषयीं आदर वाटणाऱ्याच्या ठिकाणीं अशा पूर्ण विरक्त पुरुषाची यथार्थ योग्यता जाणण्यापुरतें तरी वैराग्य असावें लागतें. विरक्त पुरुषाला पाहून स्वाभाविकपणेंच आपल्यापेक्षां कितीतरी उच्च प्रकारचें वैराग्य ह्या महापुरुषाच्या ठिकाणीं आहे असें, वैराग्यानुभव थोडातरी ज्यास असेल त्यालाच वाटतें. म्हणजे तेवढ्यापुरते त्याचे वैराग्यविषयक सुप्त संस्कार जागे होतात. अशा रीतीनें संस्कार जागे झाल्यावर त्या विरक्त पुरुषाचें चित्त किती निर्विकार आणि प्रशान्त आहे असे विचार पुनः पुनः मनांत आणून त्या विरक्त पुरुषाच्या चित्ताशीं साधकाच्या चित्ताची तदाकारता झाल्यानें त्यांतील विषयाभिलाषवृत्ति आणि तज्जन्य चांचल्य हीं नाहींशीं होतात, आणि तेंहि तेवढा काळ स्थिरभावाला प्राप्त होतें.

अशाच प्रकारचा चित्तस्थैर्याचा आणखी एक उपाय पुढील सूत्रांत सांगितला आहे —

स्वप्ननिद्राज्ञानालम्बनं वा ॥ ३८ ॥

सूत्रार्थ — स्वप्नांत अनुभविलेल्या स्थितीचें ज्ञान किंवा निद्राज्ञान हें आलंबन आहे ज्या चित्ताला अशा प्रकारचें चित्त स्थिरतेला प्राप्त होतें.

विवरण — नित्य ध्यानाभ्यास करणाऱ्या साधकाला एखाद्या वेळीं मोठें आल्हादकारक स्वप्न पडतें. अशा स्वप्नांत आपण एखाद्या एकान्त आणि अतिप्रशान्त स्थलीं बसून ध्यानाभ्यास करीत आहों, आपल्यापुढें ध्येयमूर्ति अति टळटळीतपणें प्रकट झालेली असून आपलें चित्त त्या मूर्तीशीं अगदीं तन्मय झालें आहे असा अनुभव त्यास घडतो. जागे झाल्यावर त्याच्या असें लक्षांत येतें कीं, जागेपणीं ध्यानाभ्यासकालीं चित्ताची ध्येयवस्तूशीं जितकी तन्मयता प्रयत्न करूनहि होत नाहीं अशी तन्मयता स्वप्नांत झालेली होती. अशा प्रकारचीं चित्ताला परम आल्हाद देणारीं स्वप्नें ज्यास कधीं काळीं पडलीं असतील त्यानें हा स्वप्नांतील अनुभवच स्मरणानें पुढें आणून त्या स्वप्नज्ञानालाच चित्ताचें आलंबन करावें, म्हणजे त्याचें चित्त चटकन् ध्येयाकार बनून स्थैर्य पावेल.

अशीच गोष्ट निद्राज्ञानाची आहे. मात्र हें निद्राज्ञान सात्त्विक निद्रेंतील घ्यावयाचें. कारण सात्त्विक निद्रा हीच खरी निद्रा होय. राजस किंवा तामस निद्रा ही कांहीं खरी निद्रा नव्हे. प्रकृतींत जेव्हां कांहीं विकृति झालेली नसते तेव्हांच खरी आणि चांगली झोप लागते; आणि प्रकृतींत विकृति असल्यामुळें जी झोप लागते ती समाधान देणारी असत नाहीं; म्हणून ती वैकृतिक झोप असते. झोपेंतून उठल्यावर 'सुखमहम-स्वाप्सम्, न किंचिदवेदिषम्' 'किती सुखाची झोप मला लागली होती, मला अगदीं कांहींसुद्धा कळत नव्हतें' असे उद्गार चित्तांत उमटले तर ती सात्त्विक झोप होय. अशा प्रकारच्या झोपेंत मागें दहाव्या सूत्रांत सांगितलेला जो अभावप्रत्यय तोच चित्ताचें आलंबन असतो आणि चित्त त्या प्रत्ययावर एकाग्र झालें असल्यामुळें त्याच्यांत आत्मसुखाचें प्रतिबिंब स्वच्छ उमटलेलें असतें. निद्रेंतील ह्या अभावप्रत्ययानुभवाची आणि सुखानुभवाची स्मृति जागृतींत वारंवार करून चित्त तदाकार टेवण्याचा प्रयत्न करणें

ह्या चित्तस्थैर्याचा दुसरा उपायहि ह्या सूत्रांत सांगितला आहे. झोपेंत आणि ह्या साधनांत भेद इतकाच कीं निद्राज्ञानांत आत्मस्फुरण नाहीं, तर निद्राज्ञानालंबनांत आत्मस्फुरण असतें. बाकी अभावप्रत्ययालंबनावर चित्तैकाग्र्य आणि आनंदाविर्भाव हीं दोहोंत समान असतात.

पस्तीस ते अडतीस ह्या चार सूत्रांत जे विशेष उपाय सांगितले, त्या सर्वांचा जणूं निष्कर्षच असा सर्वसाधारण उपाय पुढील सूत्रांत सांगितला आहे —

यथाभिमतध्यानाद्वा ॥ ३९ ॥

सूत्रार्थ — आपल्याला ध्येय म्हणून जें कोणतें आलंबन अभिमत असेल म्हणजे इष्ट वाटत असेल अथवा आवडेल, त्याचें ध्यान करीत गेल्यानेंहि चित्त स्थिरभावाला प्राप्त होतें.

विवरण — आपल्याला जी गोष्ट आवडेल तिजकडे मन वारंवार धावतें हा मनाचा स्वभाव आहे. हा स्वभाव ओळखून आणि कोणीकडून तरी मनांत उत्पन्न झालेले स्त्यानादि विक्षेप आणि दौर्मनस्यादि उपद्रव हे एकाग्रतेनें नाहींसे व्हावेत इकडे दृष्टि ठेवून ह्या सूत्रांत साधकाला ध्यानाभ्यासासाठीं निवडावयाच्या आलंबनांत वाटेल तितकें स्वातंत्र्य ठेविलें आहे. अमुक एक वस्तु आलंबन म्हणून स्वीकारण्यानें आपलें चित्त आनंदित होऊन एकाग्र होईल असें त्यास वाटेल ती वस्तु त्यानें आलंबनार्थ घेऊन चित्त तदाकार करण्याचा अभ्यास करावा. नवीनच चतुर्थाश्रम स्वीकारलेल्या शिष्याला श्रवणादिक चाललें असतांना पूर्वाश्रमांतल्या लाडक्या म्हशीचें स्मरणच वारंवार होत आहे हें कळल्यावर श्रीमच्छंकराचार्यांनीं म्हशीच्या ठिकाणीं असलेलें प्रज्ञान हेंच ब्रह्म आहे हें अनुसंधान ठेवून म्हशीचेंच ध्यान करावयाला सांगितलें; किंवा नाथांनीं एका विषयासक्त पुरुषाला त्याच्या प्रेमास पात्र झालेल्या स्त्रीचेंच देवीरूपानें ध्यान करण्यास सांगितलें, अशा ज्या आख्यायिका आहेत त्यांचें रहस्यच ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे. म्हशींतील प्रज्ञान हेंच ब्रह्म अशा अनुसंधानानें ब्रह्मानुसंधान घडलें आणि स्त्रीच्या चिंतनाच्या द्वारां देवीच्या ध्यानांत चित्त गढलें आणि अशा रीतीनें एकाग्रतेमुळें चित्त सत्त्वगुणानें संपन्न होऊन म्हैस आणि स्त्री हे विषय चित्तांतून नाहींसे झाले. असा प्रकार घडून येत असल्यानें साधकास ज्या

कोणत्या वस्तूच्या ध्यानानें मनाला प्रसन्नता वाटेल त्या वस्तूचें ध्यान त्यानें करावें असें सामान्य विधान ह्या सूत्रानें केलें आहे. अशा रीतीनें ईश्वराराधना न करितांहि केवळ योगाभ्यासाच्या साहाय्यानें व्याधि इत्यादि नऊ चित्तविक्षेप आणि त्यांचे सहभावी असे दु:खादि पांच उपद्रव ह्यांचें निरसन कोणत्या साधनांनीं करावयाचें हें सांगण्याकरितां बत्तिसाव्या सूत्रांत 'तत्प्रतिषेधार्थमेकतत्त्वाभ्यास:' असें सामान्य विधान करून नंतर तेहतीस ते अडतीस ह्या सूत्रांत निरनिराळ्या सोपद्रव विक्षेपांच्या निरसनार्थ विशेष प्रकारचे सहा उपाय सांगितले आणि एकुणचाळिसाव्या सूत्रांत सर्व उपायांत अनुस्यूत असलेलें तत्त्व लक्षांत घेऊन 'यथाभिमतध्यानाद्वा' ह्या सूत्रानें ह्या सोपद्रव विक्षेपांच्या निरसनार्थ सांगावयाच्या उपायांच्या प्रतिपादनाचा उपसंहार केला.

आतां थोडेंसें पूर्वानुसंधान करून मग पुढील सूत्राचा विचार करणें अवश्य आहे. सतराव्या सूत्रापासून बाविसाव्या सूत्रापर्यंत संप्रज्ञात आणि असंप्रज्ञात समाधींचा विचार झाला. त्यांपैकीं एकविसाव्या सूत्रांत ज्या योग्यांच्या ठिकाणीं तीव्र संवेग असेल त्यांना समाधिलाभ आसन्न म्हणजे अल्पकाळांत साध्य होण्याजोगा असतो हें सांगून बाविसाव्या सूत्रांत ज्यांचा अधिमात्र तीव्र संवेग असेल त्यांना तर तो अत्यल्पकाळांतच प्राप्त होतो असें सांगितलें. नंतर हेंच फल ईश्वरप्रणिधानापासून मिळत असल्यामुळें ईश्वरप्रणिधानांतहि विशेष प्रकारानें योगसाधनच घडत असल्यानें त्यासंबंधीचें विवेचन करणें ओघप्राप्तच झालें, म्हणून तें तेविसाव्या सूत्रापासून एकुणतिसाव्या सूत्रापर्यंत केलें. ईश्वरप्रणिधानानें सोपद्रव विक्षेपांचा प्रतिषेध होत असल्यानें तीस आणि एकतीस या सूत्रांत विक्षेप आणि उपद्रव कोणते तें सांगितलें. नंतर ईश्वरप्रणिधानाहून अन्य अशा स्वतंत्र योगसाधनांनींहि विक्षेप आणि उपद्रव ह्यांचा प्रतिषेध होत असल्यानें तीं साधनें कोणतीं हें बत्तीस ते एकुणचाळीस ह्या सूत्रांत सांगितलें. आतां बाविसाव्या सूत्रापर्यंत आणून सोडलेल्या विषयाचें पुढील क्रमप्राप्त विवेचन सुरू करण्याकरितां तीव्र वा अधिमात्र तीव्र संवेगामुळें ज्यांना समाधिलाभ आसन्न वा आसन्नतर झालेला असतो अशा योग्यांच्या ठिकाणीं कोणतें फल दृष्टीस पडतें हें पुढील चाळिसाव्या सूत्रांत सांगितलें आहे —

परमाणुपरममहत्त्वान्तोऽस्य वशीकारः ॥ ४० ॥

सूत्रार्थ – चित्ताला आलंबनार्थ जो विषय असेल त्याच्या ठिकाणीं अनायासें आणि निष्प्रतिबंधपणें चित्त स्थिर होणें हा वशीकार होय. अनेक आलंबनांवर चित्तैकाग्र्य करण्याचा अभ्यास झाला म्हणजे परमाणुपर्यंत सूक्ष्म आलंबनांवर अथवा परम महत्त्व ज्यांत आहे अशा कोणत्याहि महत्त्वसंपन्न आलंबनावर वरील प्रकारचा वशीकार चित्ताच्या ठिकाणीं उत्पन्न होतो.

विवरण – अभ्यास नवा असेपर्यंत कोणत्याहि आलंबनावर चित्त. स्थिर होणें कठीण पडतें. पण आतांपर्यंत चित्तस्थैर्यार्थ सांगितलेले उपाय वारंवार अवलंबिल्यानें चित्ताचें ऐकाग्र्य करण्याचा अभ्यास दृढभूमिकत्वाला पोंचतो आणि मग अत्यंत सूक्ष्म अथवा अत्यंत स्थूल अशा कोणत्याहि आलंबनावर चित्त अगदीं अनायासानें आणि कसलाहि विक्षेप अथवा अंतराय न येतां स्थिर होऊं शकतें. अशी अवस्था होणें हाच चित्ताचा वशीकार होय.

मागें पंधराव्या सूत्रांत वशीकारसंज्ञक वैराग्य सांगितलें आहे, तें ह्या सूत्रांतील वशीकाराचें पूर्वरूप असून वशीकारसंज्ञ-वैराग्याचें उत्तररूप म्हणजेच प्रकृत सूत्रांतील वशीकार होय. चित्तांत अनेक वासना जोंपर्यंत थैमान घालीत असतात तोंपर्यंत ध्यानादिक निर्वेधपणें घडणें दुष्कर असतें. विषयांविषयीं चित्तांत वैतृष्ण्य उत्पन्न झालें म्हणजे तें वशीकारसंज्ञ वैराग्य होय. ह्या वैतृष्ण्ययुक्त चित्तालाच प्रकृत सूत्रांतील परमाण्वन्त आणि परममहत्त्वान्त वशीकार प्राप्त होत असतो म्हणून हीं दोनहि एकाच भावाचीं पूर्वोत्तर रूपें असल्यानें त्या दोहोंचा व्यवहार 'वशीकार' ह्या नांवानें केला आहे. पहिल्या वशीकारांत चित्त विषयनिवृत्त झाल्यानें साधकाच्या स्वाधीन होतें, तर स्वाधीन झालेलें चित्त साधक अत्यंत सूक्ष्म अथवा अत्यंत स्थूल अशा आलंबनावर स्थिर करूं शकतो आणि अशा प्रकारें प्रकृत सूत्रांतील वशीकार त्यास प्राप्त होत असतो.

अशा प्रकारें संस्कृत झालेलें चित्त समाधिकालीं काय स्वरूपाचें असतें हें पुढील सूत्रांत सांगतात —

क्षीणवृत्तेरभिजातस्येव मणेर्ग्रहीतृग्रहणग्राह्येषु
तत्स्थतदञ्जनता समापत्तिः ॥ ४१ ॥

सूत्रार्थ — क्षीण झालेल्या आहेत वृत्ति ज्या चित्ताच्या तें चित्त, क्षीणवृत्ति होय. अशा चित्ताची, ग्रहीता म्हणजे पुरुष, ग्रहण म्हणजे ज्ञानेंद्रियासह आणि ग्राह्य म्हणजे स्थूल सूक्ष्म विषय ह्यांच्या ठिकाणीं होणारी जी तदञ्जनता म्हणजे तन्मयता अथवा तदाकारता ही समापत्ति होय.

विवरण — वशीकार वैराग्य साध्य झाल्यामुळें चित्ताच्या ठिकाणीं वासनाजन्य वृत्तिं उद्भवण्याचें कारणच उरत नाहीं. अशा चित्ताला क्षीण-वृत्ति चित्त म्हणावयाचें. अशा प्रकारचें चित्त स्थूल सूक्ष्म वाटेल त्या आलंबनावर स्थिर करतां येणें हा मागील सूत्रांत सांगितलेला वशीकार सिद्ध झाला म्हणजे तें चित्त ज्या वस्तूवर स्थिर करावें त्या वस्तूशीं तें तदाकारता पावतें ही त्याची समापत्ति होय. चित्ताच्या वृत्तींची क्षीणता ज्या पातळींत आली असेल त्यामानानें त्या चित्ताची समापत्ति त्या त्या स्थूल सूक्ष्म आलंबनावर होते. मागें सतराव्या सूत्रांत सवितर्क, सविचार, सानंद आणि सास्मित असे संप्रज्ञात समाधीचे जे चार प्रकार सांगितले आहेत ते चित्ताच्या वृत्तींच्या क्षीणतेच्या तारतम्यानेंच होत असतात. त्या चार प्रकारांत चित्ताची समापत्ति कशा प्रकारची असते हें या सूत्रांत स्पष्ट केलें आहे. ह्यांतील सवितर्क समाधींत स्थूल विषय हें चित्ताचें आलंबन असतें. चित्ताच्या साहाय्यानें इंद्रियद्वारां बाह्य विषयांचें ग्रहण जेव्हां द्रष्टा करतो तेव्हां द्रष्टा आणि दृश्य ह्या दोहोंशीं चित्त उपरक्त होत असतें असें पुढें चौथ्या पादांतील तेविसाव्या सूत्रांत सांगितलें आहे. सवितर्क समाधींत इंद्रियद्वारां बाह्य आलंबनावर चित्तैकाग्र्य होत असल्यानें चित्त सहजच दृश्याकार होणार. अशा वेळीं तें पाद चौथा, सूत्र तेवीसमध्यें सांगितल्याप्रमाणें दृश्याशीं उपरक्त असणारच. म्हणजे सवितर्क समाधींत चित्त द्रष्टा म्हणजे ह्या सूत्रांत सांगितलेला ग्रहीता, मन आणि इंद्रियें म्हणजे ग्रहण आणि बाह्य विषय म्हणजे ग्राह्य अशा तिघांशीं म्हणजे ग्रहीतृ-ग्रहण-ग्राह्य अशा तीहीशींच समापन्न होत असतें. सविचार समाधींतहि चित्तांत ग्रहीतृ-

ग्रहण-ग्राह्य ह्या तीनहि समापत्ति होत असतात; कारण तेथें स्थूल बाह्य विषय नसले तरी जागृतींतील विषयानुभवांचे संस्कार हे विषय असतातच. मागें पस्तिसाव्या सूत्रांत विषयवती प्रवृत्ति वर्णिली आहे तेथें स्थूल वाह्य विषय नसतो, तर सूक्ष्म संस्कार हाच जागृत होतो. म्हणून ती प्रवृत्ति विषयवती असें म्हटलें आहे; म्हणजे तेथेंहि चित्त ग्रहीता-ग्राह्य-ग्रहण ह्यांच्यांशीं समापन्न झालेलें असतेंच. सानंद समाधींत ग्रहीता आणि ग्रहण म्हणजे चित्त हीं दोनच असतात म्हणून ही ग्रहीतृ-ग्रहण समापत्ति होय; सास्मित समाधींत चित्त अस्मितामात्रास प्राप्त झालें असल्यामुळें ही ग्रहीतृ समापत्ति होय. एवंच बाह्य विषयाशीं चित्त समापन्न झालें म्हणजे ती ग्राह्य समापत्ति, इंद्रियें, तन्मात्रा इत्यादीशीं चित्त समापन्न झालें म्हणजे ती ग्रहण समापत्ति आणि पुरुषाकार चित्त झालें म्हणजे ती ग्रहीतृ समापत्ति होय. अभ्यास करतांना प्रथम ग्राह्य, मग ग्रहण आणि नंतर ग्रहीता ह्यांच्याशीं समापत्ति होत असूनहि सूत्रांत ग्रहीतृ-ग्रहण-ग्राह्य असा क्रम घेण्याचें कारण उघडच आहे. चित्त ग्राह्याकार होत असतांना प्रथम ग्रहीता, नंतर त्याच्यापासून ग्रहणसंज्ञक जीं चित्त, इंद्रियें, इत्यादि, त्यांची उत्पत्ति होते आणि नंतर तें चित्त इंद्रियद्वारां ग्राह्याकारतेस प्राप्त होतें. मातृ-मान-मेय हेंहि ग्रहीतृ-ग्रहण-ग्राह्य ह्यांचे पर्याय शब्द वेदान्तदर्शनांत ह्याच कारणानें ह्याच क्रमानें योजिलेले आढळतात. आतां चित्ताची ग्रहीतृसमापत्ति म्हणजे पुरुषाकारता दोन प्रकारची असते. मी कर्ता, मी भोक्ता असा जो विक्षेप अज्ञानकालीं होतो ती एक, आणि मी असंग आहें, मी साक्षी आहें अशी जी कैवल्य साक्षात्कारानंतर वृत्ति होते ती दुसरी. एवंच सवितर्क आणि सविचार समाधींत ग्राह्य समापत्ति, सानंद समाधींत ग्रहण समापत्ति, सास्मित समाधींत आणि जीवन्मुक्तावस्थेंत ग्रहीतृ समापत्ति असे हे समापत्तीचे प्रकार आहेत.

ह्याप्रमाणें तीनहि समापत्तींचें सामान्य स्वरूप सांगून सवितर्कादि समापत्तींचें स्वरूप विशेष रीतीनें पुढील सूत्रांत विशद केलें आहे—

तत्र शब्दार्थज्ञानविकल्पैः संकीर्णा सवितर्का समापत्तिः ॥ ४२ ॥

सूत्रार्थ—ह्या समापत्तींपैकीं, सवितर्क समापत्ति ही पदार्थाचा वाचक असलेला शब्द, त्या शब्दानें वाच्य असलेला अर्थ आणि त्या अर्थाचें चित्तांत स्फुरणारें ज्ञान या विकल्पांनीं संकीर्ण अशी असते.

विवरण—कोणत्याहि पदार्थाचा वाचक शब्द उच्चारला म्हणजे त्या पदार्थाचें ज्ञान आपल्यास होतें तें परंपरेनें चालत आलेल्या संकेतानुसार होतें. वस्तुतः त्या शब्दाचा त्या अर्थाशीं किंवा तद्विषयक ज्ञानाशीं कांहीं संबंध नसतो, आणि वस्तूचा वाचक शब्द, त्या शब्दानें वाच्य असा पदार्थ आणि त्या पदार्थाचें होणारें ज्ञान ह्या तीन वस्तु अगदीं स्वतंत्र असतात. गाय हा शब्द, गाय हा पदार्थ आणि गाय असें जें ज्ञान आपल्यास होतें तें, ह्या तीन वस्तु परस्परांहून अत्यंत भिन्न असूनहि गाय शब्द उच्चारतांच आपल्या चित्तांत गाय म्हणून बोध होतो. ह्या बोधाला कारण ह्या तिहींविषयीं अभेदभ्रम हें होय. नित्याच्या व्यवहारांत गाय हा शब्द उच्चारल्याबरोबर ह्या तिहींत असलेला भेद लक्षांत न येतां तिहींचा अध्यास एकमेकांवर होऊन गायीचें ज्ञान होतें. हें जें अभेदभ्रमयुक्त ज्ञान तीच शब्द, अर्थ आणि ज्ञान ह्यांची संकीर्णता होय. गाय या शब्दाचा, गाय ह्या अर्थाशीं संबंध नसून तो आहे असें वाटणें हा विकल्प होय. कारण अन्य भाषेंत गाय ह्या शब्दानें गाय अर्थाचा व्यवहार न होतां निराळ्याच शब्दानें होत असतो. एवंच विशिष्ट शब्द विशिष्टार्थाचा वाचक आहे हा केवळ विकल्प होय. त्याचप्रमाणें विशिष्ट अर्थ विशिष्ट शब्दानेंच वाच्य आहे हाहि एक विकल्पच आणि शब्दाचा वा अर्थाचा ज्ञानाशीं वस्तुतः संबंध नसूनहि तो आहे असें वाटणें हाहि विकल्पच. तात्पर्य शब्द, अर्थ आणि ज्ञान ह्या विकल्पांनीं संकीर्ण अशी सवितर्क समापत्ति असते.

आतां सवितर्क समाधीच्या अभ्यासकालीं काय प्रकार घडत असतो हें पाहिलें म्हणजे त्या समाधींत शब्दार्थ–ज्ञान–विकल्पांची संकीर्णता कशी घडत असते हें अधिक स्पष्ट होईल. समाधीच्या अभ्यासाला लागलें म्हणजे अगदीं प्रथम सवितर्क समाधीचाच अभ्यास करावयाचा असतो. ह्या समाधींत चित्तस्थैर्याकरितां जें आलंबन घ्यावयाचें असतें तें अर्थात् स्थूल असतें. विष्णु आदि देवतांची काष्टमय, पाषाणमय अथवा मृण्मय सुंदर मूर्ति किंवा एखाद्या फलकावर किंवा कागदावर नाजूक रंगांनीं

चितारलेलें नयनमनोहर असें त्या देवतेचें सुंदर चित्र किंवा आकाशांत दैदीप्यमान असलेलें सूर्यनारायणाचें तेजोबिंब अशासारखें एखादें नेत्रेंद्रिय ग्राह्य स्थूल आलंबन चित्तास ध्यावयाचें असतें. डोळ्यांनीं ह्या आलंबनाकडे पाहात, वाणीनें त्या देवतेच्या मंगलनामाचा मोठ्यानें जप करीत, कानांनीं तो मंत्रोच्चार आपला आपणच ऐकत आपलें चित्त ध्येयाकार करण्याचा अभ्यास ह्या समाधींत साधकानें करावयाचा असतो. आपण समजूं या कीं, एखादा विष्णूपासक सवितर्क समाधीचा अभ्यास करावयास बसला आहे ; समोर शंख-चक्र-गदा-पद्म धारण करणारी भगवान् श्रीविष्णूची मूर्ति आहे, तिच्याकडे एकाग्रदृष्टीनें पाहात त्या मूर्तीला तो आपल्या हृदयांत सांठवीत आहे, तोंडानें 'ॐ नमो भगवते वासुदेवाय' ह्या मंत्राचा मंद स्वरानें दीर्घ उच्चार चालला आहे, आणि कानांनींहि तोच मंत्रोच्चार तो साधक ऐकत आहे, अशा रीतीनें त्याचा ध्यानाभ्यास चाललेला असतो.

अशा प्रसंगीं काय वस्तुस्थिति असते ती आपण पाहूं. समोर असलेली ध्येयमूर्ति हा केवळ एक पार्थिव विकार आहे. इतर जसे अनेक पार्थिव पदार्थ तसाच हाहि एक पार्थिव पदार्थ. त्याचप्रमाणें जो मंत्रोच्चार चालला आहे तोहि अनेक इतर वर्णसमूहांच्या उच्चाराप्रमाणें एक वर्णसमूहाचा उच्चार होय. ती मूर्ति अथवा तो मंत्रोच्चार ह्यांचा विष्णु ह्या देवतेशीं वास्तविक कसलाच संबंध नाहीं. तथापि त्या ध्येयमूर्तीच्या दर्शनाच्या निमित्तानें किंवा त्या वर्णोच्चारांच्या निमित्तानें आपल्यास षड्गुणैश्वर्यसंपन्न भगवान् श्रीविष्णूचें ध्यान घडून चित्ताची शुद्धि आणि एकाग्रता इत्यादि लाभ होतात. ह्या ठिकाणीं वासुदेव हा शब्द आणि ह्या शब्दानें वाच्य भगवान् श्रीविष्णु असा संकेत शास्त्रादिकांच्या साहाय्यानें आपल्याला समजलेला असतो. म्हणूनच वासुदेव हा शब्द उच्चारतांच त्याचा वाच्य जो अर्थ म्हणजे भगवान् श्रीविष्णु त्याचें ज्ञान आपल्यास होतें. म्हणजे वासुदेव हा शब्दोच्चार ऐकतांच आपल्या डोळ्यांपुढें शंख-चक्र-गदा-पद्म धारण करणारी श्रीविष्णूची चतुर्भुज मूर्ति उभी राहते. अशा रीतीनें शब्द, अर्थ आणि ज्ञान या तीन स्वतंत्र वस्तु असूनहि शास्त्रानें केलेल्या संकेतामुळें त्या तीहींचा अभेद भ्रम होतो आणि अशा रीतीनें सवितर्क समाधीमधील समापत्ति शब्द–अर्थ–ज्ञान ह्यांच्या विकल्पांनीं संकीर्ण अशी असते असें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे.

ह्या एकंदर विवेचनावरून सवितर्क समाधींत कशा प्रकारची समापत्ति असते हें सांगण्यांतला हेतु स्पष्ट होण्याजोगा आहे. वाच्य, अर्थ आणि वाचक शब्द ह्या भिन्न वस्तु असूनहि मनुष्यें अथवा शास्त्र ह्यांनीं विशिष्ट शब्द हा विशिष्टार्थाचा वाचक असा जो संकेत केलेला असतो त्याच्या योगानें त्या अर्थाचें ज्ञान होत असतें. चित्ताची सवितर्क समापत्ति करावयाची म्हणजे शब्दाच्या साहाय्यानें संकेतानें ठरलेला तच्छब्दवाच्य जो अर्थ त्या अर्थाचें जें ज्ञान त्या ज्ञानाचा आकार चित्तास द्यावयाचा असतो. म्हणजे चित्ताला इच्छित ज्ञानाकारता देणें हें मुख्य साध्य असतें ; आणि ती देण्याला साहाय्यक साधनें म्हणून विशिष्ट शब्द आणि विशिष्ट अर्थ ह्यांचें साहाय्य घ्यावयाचें असतें. तेव्हां मंत्राचे शब्द कोणते आहेत आणि तो मंत्र कोणत्या अर्थाचा म्हणजे देवतेचा वाचक आहे ह्या गोष्टी गौण असल्यानें त्याविषयींचा आग्रह असण्याचें कारण नाहीं. कोणत्याहि मंत्राच्या साहाय्यानें त्या मंत्रानें वाच्य असलेल्या देवतेच्या ज्ञानाचा आकार चित्तास प्राप्त झाला म्हणजे ती चित्ताची समापत्ति होय. ही समापत्ति स्थूल सृष्टींतील मंत्रोच्चार आणि स्थूल अर्थ ह्यांच्या साहाय्यानें होत असल्यानें ही सवितर्क समापत्ति होय. तात्पर्य स्थूल साधनांच्या साहाय्यानें चित्तास इष्ट ज्ञानाकारता देण्याचा अभ्यास साधकानें अभ्यासाच्या प्रथमावस्थेंत करावयाचा असतो आणि ह्या अभ्यासांतील चित्ताची जी तदाकारता ती सवितर्क समापत्ति होय.

आतां सवितर्क समापत्तीचीच पक्वावस्था अशी जी निर्वितर्क समापत्ति तिचें स्वरूप पुढील सूत्रांत विशद करून सांगितलें आहे—

स्मृतिपरिशुद्धौ स्वरूपशून्येवार्थमात्रनिर्भासा
निर्वितर्का ॥ ४३ ॥

सूत्रार्थ—संकेत शब्दामुळें तद्वाच्य जो अर्थ त्याचें ज्ञान चित्तांत स्फुरतें तें स्मृतीमुळें स्फुरतें. सवितर्क समाधींत ही स्मृति वारंवार होत गेल्यानें तें ज्ञान टळटळीतपणें आणि अनायासें स्फुरूं लागतें आणि मग तो संकेत, त्याचा अर्थ, आणि त्याच्या ज्ञानाची स्मृति ह्यांची आवश्यकता उरत नाहीं; असें झालें

म्हणजे ती स्मृतिपरिशुद्धि झाली. ह्या अवस्थेंत चित्त-वृत्ति केवळ अर्थाकार अशी भासमान होते, म्हणून ह्या समापत्तीला अर्थमात्रनिर्भासा असें म्हणावयाचें. तसेंच ह्या वेळीं संकेत शब्द, त्याचा अर्थ, त्या अर्थाचें ज्ञान आणि त्याची स्मृति इत्यादींची अपेक्षा उरत नसल्यामुळें ध्याता आणि ध्यान ह्यांचें अनुसंधान सुटून वृत्ति केवळ ध्येयाकार अशी राहते. म्हणून ह्या समापत्तीला स्वरूपशून्या जणुं काय, असेंहि म्हणतां येतें. अशा प्रकारें स्मृतिपरिशुद्धि झाली असतां, जणुं कांहीं स्वरूपशून्या आणि अर्थमात्रनिर्भासा अशी अवस्था प्राप्त झाली म्हणजे ती समापत्ति निर्वितर्का होय.

विवरण — शब्दादि संकेतांनीं लक्षित जो अर्थ त्याचें ज्ञान आपल्यास होतें तें स्मृतीमुळें स्फुरतें. पूर्वकालीं अमुक शब्दाचा अमुक अर्थ असा संकेत आपल्यास ज्ञात झालेला असतो, तेव्हांच उत्तरकालीं त्या शब्दावरून तो अर्थ आपल्यास स्मरतो म्हणजे त्या अर्थाची स्मृति आपल्यास होते. सवितर्क समाधींत हाच अभ्यास होत असतो. ही ध्यानावस्था होय. कोणत्याहि प्रत्ययाची एकतानता म्हणजे ध्यान होय (पा. ३, सू. २). सवितर्क समापत्तींत मागील सूत्रांत सांगितल्याप्रमाणें शब्दादि स्थूल साधनांच्या साहाय्यानें चित्तास इष्ट ज्ञानाकार द्यावयाचा अभ्यास घडत असतो. ह्या अभ्यासाच्या प्रथमावस्थेंत ध्याता-ध्यान-ध्येय या तिहींचें अनुसंधान असतें. पण हा अभ्यास पाद एकमधील चौदाव्या सूत्रांत सांगितल्याप्रमाणें दीर्घकालीन, निरंतर आणि सत्कारसेवित असा झाला म्हणजे दृढभूमीला प्राप्त होतो. अशा प्रकारें अभ्यास परिपक्व झाला म्हणजे शब्दादि संकेतामुळें त्या अर्थाच्या ज्ञानाची स्मृति व्हावयाची असा प्रकार राहात नाहीं, तर अगदीं सहजपणें वृत्ति अर्थाकार होत असते. अशा प्रकारें वृत्ति अर्थाकार होण्याला स्मृतीची यत्किंचितहि अपेक्षा राहिली नाहीं म्हणजे वृत्ति अर्थाकार होतांना जी सामग्री लागत असते तिच्यांतील स्मृति ह्या घटकाचा प्रविलय होतो. स्मृतीचा असा प्रविलय किंवा अपगम

होणें ह्यालाच स्मृतिपरिशुद्धि असें प्रकृत सूत्रांत म्हटलें आहे. त्याच-प्रमाणें ह्या अवस्थेंत ध्याता आणि ध्यान ह्यांचें अनुसंधानहि सुटत असल्या-मुळें ह्या समापत्तीला ' स्वरूपशून्या इव ' ' जणुं काय स्वरूपशून्या ' असें म्हटलें आहे. एवंच स्मृतिपरिशुद्धि झाली असतां ' स्वरूपशून्या इव ' आणि ' अर्थमात्रनिर्भासा ' अशी जी समापत्ति ती निर्वितर्का समापत्ति होय. ह्या एकंदर विवेचनावरून लक्षांत येईल कीं, सवितर्क समाधीची ध्यानावस्था म्हणजे सवितर्क समाधीची पूर्वावस्था होय. ' तदेव अर्थमात्रनिर्भासं स्वरूप-शून्यमिव समाधिः ' हें समाधीचें पान ३, सूत्र ३ मध्यें जें लक्षण सांगितलें आहे तें निर्वितर्क समापत्तीच्या प्रकृत सूत्रांतील लक्षणाशीं पूर्णत्वानें जुळत असल्यानें ही समाध्यवस्था असून ती वितर्क समाधीची पक्कावस्था होय. तात्पर्य सतराव्या सूत्रांत जो सवितर्क संप्रज्ञात समाधि सांगितला आहे तो ' ध्यान ' ह्या अवस्थेंत असतांना त्यास सवितर्का समापत्ति म्हणावयाचें आणि ' समाधि ' ह्या अवस्थेस प्राप्त झाला म्हणजे ती निर्वितर्का समापत्ति म्हणावयाचें.

ह्याच भेदास अनुसरून सविचार संप्रज्ञात समाधीचेहि दोन प्रकार होतात हें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे —

एतयैव सविचारा निर्विचारा च सूक्ष्मविषया व्याख्याता ४४

सूत्रार्थ – चित्ताच्या आलंबनार्थ ज्या समापत्तींत सूक्ष्म विषय घेतलेले असतात ती सूक्ष्मविषया समापत्ति होय. ह्या समापत्तीचेहि सविचारा आणि निर्विचारा असे दोन भेद होतात. स्थूलविषया समापत्तीचे सवितर्का आणि निर्वितर्का असे जे प्रकार त्यांचें जें व्याख्यान मागील दोन सूत्रांत केलें त्यानेंच ह्या सविचारा आणि निर्विचारा समापत्तींचें व्याख्यान होत आहे.

विवरण – वितर्क समापत्तींत आरंभीं ध्यानावस्था असतांना सवितर्का, आणि समाध्यवस्था प्राप्त झाली असतांना मग निर्वितर्का, अशा ज्या दोन पायऱ्या सांगितल्या अगदीं तशाच सविचार समापत्तींत होतात. सविचार समापत्तींत इंद्रियें तन्मात्रा इत्यादि सूक्ष्म विषय आलंबनार्थ

घेतलेले असतात. ह्या अभ्यासाच्या आरंभीं मनोमय कां होईना पण पूर्वींचेच विकल्प ध्यानकालीं असतात आणि त्या विकल्पांच्या साहाय्यानेंच चित्ताची ध्येयाकारता क्षणाक्षणानें साधावयाची असते. ही साधण्याला प्रयत्नाची आवश्यकता असते. असा प्रयत्न चालू असतां, ध्याता, ध्यान आणि सूक्ष्म असें मनोमय ध्येय म्हणजे यौगिक परिभाषेंतील ग्रहीतृ-ग्रहण-ग्राह्य ह्या तिहींचें अनुसंधान असतें. हें अनुसंधान असेपर्यंत ध्याना-वस्था असते. ह्या अवस्थेंत ग्रहीता, ग्रहण जें चित्त त्याला, सूक्ष्म विषय हें जें ग्राह्य, त्याची आकारता प्रयत्नपूर्वक देत असतो. ही जी विचारसमाधीची प्राथमिक अभ्यासावस्था तीच सविचारा समापत्ति होय. असा प्रयत्न अनेकवार झाला म्हणजे मागील सूत्रांत सांगितलेली स्मृतिपरिशुद्धि होऊन चित्ताला अर्थमात्रनिर्भासता प्राप्त होते. अर्थमात्रनिर्भासता प्राप्त झाली असतां सर्व विकल्पांचा निरास होऊन, ध्याता-ध्यान हें अनुसंधानहि शून्य-प्राय होतें आणि म्हणून 'स्वरूपशून्या इव' असें ह्या समापत्तीविषयींहि म्हणतां येतें. सविचार समापत्तीची ही समाध्यवस्था होय. ह्या अवस्थेलाच निर्विचारा समापत्ति असें म्हणतात. सारांश अभ्यास-तारतम्यानें सूक्ष्म विषयांवर विकल्पपूर्वक चित्ताची एकतानता करण्याचा प्रयत्न चालू असतो तोंपर्यंतच्या ध्यानावस्थेला सविचारा आणि अभ्यास पक्व झाला असतां चित्ताला अर्थमात्रनिर्भासता प्राप्त झाली म्हणजे ती निर्विचारा समापत्ति असें सवितर्का आणि निर्वितर्का ह्यांच्या व्याख्यानानुसार समजावयाचें.

चित्ताला आलंबनार्थ जे सूक्ष्म विषय ध्यावयाचे त्यांचें पर्यवसान कोणत्या सूक्ष्म विषयांत होतें हें पुढील सूत्रांत सांगतात —

सूक्ष्मविषयत्वं चालिङ्गपर्यवसानम् ॥ ४५ ॥

सूत्रार्थ – चित्ताला आलंबनार्थ उत्तरोत्तर अधिकाधिक सूक्ष्म विषय दिले जातात. ह्या सूक्ष्म विषयत्वाचें पर्यवसान म्हणजे सूक्ष्म विषयत्वाची परिसमाप्ति अलिंग म्हणजे प्रधान ह्या तत्त्वांत होते.

विवरण — क्षिप्तावस्थेंत चित्त कोणत्या तरी स्थूल विषयाकारतेला स्वभावधर्मानेंच प्राप्त होत असतें. योगाभ्यासाच्या प्रथमावस्थेंत स्थूल विषयांत इतस्ततः धावणाऱ्या चित्ताला विशिष्ट स्थूल आलंबन देऊन तें तद्व्यतिरिक्त

विषयांतून निरुद्ध करावयाचें असतें. ह्या अभ्यासांत ध्यानावस्था असेपर्यंत सवितर्का समापत्ति आणि समाध्यवस्था प्राप्त झाल्यानंतर निर्वितर्का समापत्ति होते. ह्या समापत्तीनंतर सूक्ष्म विषयत्त्वाचा प्रांत सुरू होतो. प्रथम मनोमय विषयांवर एकाग्रता साधावयाची असते. ह्या वेळींहि ध्यानावस्था असेपर्यंत सविचार समापत्ति आणि समाध्यवस्था प्राप्त झाल्यावर निर्विचार समापत्ति होते. निर्विचार समापत्तींत चित्तांत आनंदाविर्भाव होत असतो; हा होऊं लागला म्हणजे चित्ताच्या सूक्ष्मविषयाकारतेचा निरोध करून चित्ताला केवळ आनंदाकारता राहूं द्यावयाची हा सानंद संप्रज्ञात समाधि होय. ह्या ठिकाणीं आनंद हा पूर्वींच्या सूक्ष्म विषयांहून अधिक सूक्ष्म विषय असतो. ह्यानंतर 'मी आनंदरूप आहें' अशा प्रकारच्या प्रत्ययांतून आंतरप्रयत्नानें 'आनंदरूपता' निरुद्ध करावयाची असते. 'मी', 'आनंदरूप' आणि 'आहें' अशा ह्या तिहींतून 'आनंदरूपता' ह्या सूक्ष्म आलंबनाचा निरोध झाला म्हणजे सहजच 'मी' आणि 'आहें' हे दोन भाव राहतात; हीच अस्मिता होय. ह्याला सास्मित संप्रज्ञान समाधि म्हणतात. मागील सानंद संप्रज्ञात समाधींतील आनंदाकारतेपेक्षां हा अस्मिताभाव अधिक सूक्ष्म आहे. हा अस्मिताभाव महत्तत्त्वांतून उत्पन्न झालेला असल्यानें अस्मितेचा निरोध केला म्हणजे चित्त अस्मितेचें उपादानकारण जें महत्तत्त्व त्यांत विलीन होतें. ज्या योग्यांचें चित्त महत्तत्त्वांत विलीन होतें ते योगी विदेहभावाला म्हणजे देवताभावाला प्राप्त होत असतात (सूत्र १९). महत्तत्त्वाचें उपादानकारण मूल प्रकृति होय. चित्त महत्तत्त्वांतून प्रकृतींत लीन झालें म्हणजे त्या योग्यास 'प्रकृतिलय' योगी असें म्हणतात (सूत्र १९). प्रकृति ही दुसऱ्या कशांतच लीन होत नसते म्हणून तिलाच 'अलिंग' असेंहि म्हणतात. अशा प्रकारें सूक्ष्मविषय, आनंद-अस्मिता-महत्तत्त्व आणि प्रकृति म्हणजे अलिंग असे हे पहिल्यापेक्षां पुढील अधिक सूक्ष्म अशा क्रमानें सूक्ष्म विषयत्त्वाचें पर्यवसान अलिंगांत होतें, असें ह्या सूत्रानें सांगितलें आहे.

मागें एकेचाळिसाव्या सूत्रांत ग्रहीतृ-ग्रहण-ग्राह्य ह्या ज्या समापत्ति सांगितल्या त्या संप्रज्ञात समाधींतील आलंबनाच्या सूक्ष्मत्वतारतम्यानें होत असतात. सवितर्क, निर्वितर्क आणि सविचार, निर्विचार ह्या चारांत ग्राह्य समापत्ति असते. सानंद संप्रज्ञात समाधींत ग्रहण समापत्ति असते. सास्मित संप्रज्ञात समाधींत ग्रहीतृ समापत्ति असते. येथें संप्रज्ञात

समाधीचा प्रांत संपला. ह्याच्या पुढें महत्तत्त्व आणि अलिंग म्हणजे प्रकृति हे दोन सूक्ष्म विषय राहतात. ह्या दोहोंत चित्त विलीनभावास प्राप्त होत असतें म्हणजे संस्कारशेष असतें. समापत्तीचें लक्षण तत्स्थतदंजनता असें एकेचाळिसाव्या सूत्रांत सांगितलें आहे. तदंजनता म्हणजे तदाकारता अथवा तन्मयता. ग्रहीतृ-ग्रहण-ग्राह्य ह्या सर्व परिच्छिन्न वस्तु असल्यानें चित्ताला परिच्छिन्न वस्तूंशीं तदाकारता प्राप्त होऊं शकते; पण महत्तत्त्व आणि प्रकृति हे जे पुढले सूक्ष्म विषय हे दोनहि अपरिच्छिन्न आहेत; म्हणून चित्ताला तदाकारता प्राप्त होणें शक्य नसतें. तें ह्या दोहोंत विलीनभावास म्हणजे तन्मयतेस प्राप्त होऊन संस्कारशेष झालेलें असतें. म्हणजे हीसुद्धा तन्मयतारूप समापत्तीच होय. चित्त संस्कारशेष झालें म्हणजे त्या अवस्थेस असंप्रज्ञात समाधि म्हणावयाचें. एकोणिसाव्या सूत्रांत ह्या दोन समाधींचा समावेश असंप्रज्ञातांत केला आहे तो ह्यामुळेंच होय.

एवंच पृथ्वी-आप-तेज-वायु-आकाश ह्या स्थूल विषयांपासून सूक्ष्म तन्मात्रा, अहंकार, महत्तत्त्व आणि अलिंग म्हणजे प्रकृति हे सर्व विषय आधींच्यापेक्षां पुढला अधिक सूक्ष्म असे असल्यानें सूक्ष्मविषयत्त्व हें अलिंगपर्यवसान आहे असें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे.

आतां सबीज आणि निर्बीज समाधि या दोहोंपैकीं कोणत्या प्रकारांत वरील सर्व समापत्ति येतात तें पुढील सूत्रानें सांगितलें आहे.

ता एव सबीजः समाधिः ॥ ४६ ॥

सूत्रार्थ—ज्या समाधींत संसाराचें वासनारूपी बीज नष्ट झालेलें नसतें आणि म्हणून पुनः संसार प्राप्त होऊं शकतो त्याला सबीज समाधि असें म्हणावयाचें. मागील सूत्रांत प्रकृतीपर्यंत जे सूक्ष्म विषय सांगितले त्या आलंबनांवर होणाऱ्या सर्व समापत्ति सबीज समाधि होत.

विवरण—उपायप्रत्यय असंप्रज्ञात समाधिद्वारां कैवल्यसाक्षात्कार होईपर्यंत जन्ममरणरूप संसाराला कारण असलेल्या वासना सर्वांशीं नष्ट होत नाहींत. ह्यामुळें वरील सर्व समापत्ति साध्य झाल्या तरी संसार चुकत नाहींच. पूर्व संस्कारांमुळें तो योगी पुढील जन्मांतहि पुनः योगाभ्यास

करील हें खरें, पण शुभ योनि कां होईना पण ती प्राप्त होण्याचें चुकत नाहीं. अशी वस्तुस्थिति असल्यानें सर्व समापत्ति सवीज समाधीच होत असें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे. येथें वाचनिक सांगण्याचें कारण असें कीं, अभ्यास करण्याऱ्या साधकानें ह्यांपैकीं कोणताहि समाधि साध्य झाला तरी त्यांत कृतार्थता मानूं नये तर उपायप्रत्यय असंप्रज्ञात समाधि प्राप्त करून घेण्यासाठीं मोठ्या उत्साहानें त्या अभ्यासाला लागावें.

ह्या समापत्तींपैकीं निर्विचार समापत्तीपर्यंत अभ्यास झाला म्हणजे विशेष फल कोणतें प्राप्त होतें तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे —

निर्विचारवैशारद्येऽध्यात्मप्रसादः ॥ ४७ ॥

सूत्रार्थ — वैशारद्य म्हणजे पक्कावस्था. निर्विचार समाधींत वैशारद्य प्राप्त झालें असतां म्हणजे तो समाधि पक्कावस्थेस पोचला असतां अनात्मवासनांना कारण असलेले रजस्तमोमल ह्यांचा नाश झाल्यानें चित्तांत अध्यात्मप्रसाद होतो.

विवरण — प्रकाशात्मता हा बुद्धीचा स्वभाव आहे; परंतु चित्तांतील रजस्तमोमूलक अनात्म वासनांनीं बुद्धीची प्रकाशता झांकलेली असते. स्वच्छ कांचेवर काजळी चढली म्हणजे तिची स्वच्छता लोपून जाते. इतकेंच नव्हे तर तिच्यांतून दिव्याचा प्रकाशहि नीटपणें बाहेर पडेनासा होतो. रजस्तमोमूलक वासनांनीं बुद्धि ग्रस्त झाल्यानें तिच्या ठिकाणींहि असेंच मालिन्य येत असतें. योगाभ्यासास प्रवृत्त झालेल्या साधकाच्या ह्या वासना, अभ्यास आणि वैराग्य ह्यांच्या परिशीलनानें दग्धप्राय झालेल्या असतात. त्याचप्रमाणें त्यानें संप्रज्ञात समाधीच्या सवितर्क, निर्वितर्क आणि सविचार ह्या प्रकारांचें यथावत् परिशीलन केलेलें असून निर्विचार समापत्तींत तो प्रविष्ट झालेला असतो. दीर्घकाल, निरंतर आणि सत्कारपूर्वक केलेल्या निर्विचार समापत्तीच्या अभ्यासानें भाव्य वस्तूवर चित्त इतकें स्थिर झालेलें असतें कीं त्याला अर्थमात्रनिर्भासता प्राप्त झालेली असते. अशा रीतीनें चित्त प्रशांत आणि स्वच्छ अशा स्थितिप्रवाहास प्राप्त झालें म्हणजे त्या अवस्थेस निर्विचार वैशारद्य प्राप्त झालें असें म्हणावयाचें. असें वैशारद्य प्राप्त झालें असतां चित्तांतील अनात्म वासना नाहींशा होऊन प्रकृति आणि

पुरुष ह्यांच्याविषयींचा विवेक चित्तांत उत्पन्न होतो आणि चित्त सहजपणें आत्मसाक्षात्कारोन्मुख होतें. हाच अध्यात्मप्रसाद होय. ह्या ठिकाणीं चित्त येऊन पोहोंचल्यावर विषयांविषयींचें वैतृष्ण्य पूर्णावस्थेला प्राप्त होतें. अर्थात् चित्ताची अनात्मविषयाकडची ओढ स्वभावतःच नाहींशी होते, आणि आत्मसाक्षात्कारार्थ समाधीच्या पुढील अभ्यासाविषयीं तीव्र संवेग उत्पन्न होतो. चित्तांत तीव्र संवेग उत्पन्न झाला म्हणजे साधकानें निर्विचार समाधीच्या पुढील सानंद संप्रज्ञात समाधीच्या अभ्यासास लागावें हें ह्या सूत्रावरून सूचित केलें आहे.

निर्विचार समाधींत वैशारद्य प्राप्त झाल्यावर साधकाची प्रज्ञासुद्धा कशा प्रकारच्या उत्कर्षाच्या अवस्थेस प्राप्त होते हें पुढील सूत्रानें सांगितलें आहे —

ऋतम्भरा तत्र प्रज्ञा ॥ ४८ ॥

सूत्रार्थ — निर्विचार समाधींतील वैशारद्य ह्या अस्वर्थेंत योग्याची प्रज्ञाऋतंभरा म्हणजे कसल्याहि विपर्ययाचा संपर्क न लागतां वस्तुमात्राचें ज्ञान पूर्णत्वानें आणि यथार्थत्वानें ग्रहण करणारी अशी होते.

विवरण — वस्तुमात्राचें ज्ञान जिच्या योगानें होतें ती प्रज्ञा होय. ध्यानाभ्यासानें चित्तांतील रजस्तमोमल नाहींसे झाल्यामुळें चित्त स्वभावतः निर्मल होतें आणि मग प्रज्ञाशक्तीला वस्तुमात्राचें ज्ञान अधिकाधिक यथार्थत्वानें होऊं लागतें. ज्याच्या चित्ताला समाधीचा संस्कार नसतो अशा प्राकृत जनांच्या चित्तांतील प्रज्ञा, भ्रांति, संशय, इत्यादि दोषांनीं ग्रस्त असल्यामुळें तिला ऋतंभरा प्रज्ञा असें म्हणतां येत नाहीं. परंतु जो साधक समाहित-चित्त होत्साता निर्विचार समाधीची वैशारद्य ही अवस्था प्राप्त करून घेतो, त्याच्या चित्तांत विपर्यस्त ज्ञानाचा गंधहि उरत नाहीं. तें केवळ ऋत म्हणजे यथार्थ – सत्य अशा ज्ञानाचेंच ग्रहण करीत असल्यामुळें समाहित – चित्त योग्याच्या प्रज्ञेला ऋतंभरा प्रज्ञा अशी संज्ञा योगशास्त्रांत दिली आहे.

ह्या ऋतंभरा प्रज्ञेचें स्वरूप पुढील सूत्रानें अधिक स्पष्ट केलें आहे —

श्रुतानुमानप्रज्ञाभ्यामन्यविषया विशेषार्थत्वात् ॥ ४९ ॥

सूत्रार्थ — श्रुत म्हणजे आगम, वेद, वेदांच्या शब्दांपासून जें ज्ञान होतें ती श्रुतप्रज्ञा, अनुमानप्रमाणानें जें ज्ञान होतें ती अनुमानप्रज्ञा, ह्या दोन्ही प्रज्ञांच्या योगानें होणाऱ्या सामान्य ज्ञानापेक्षां वरील ऋतंभरा प्रज्ञेचा विषय अन्य म्हणजे त्या दोहोंच्या विषयांहून भिन्न असतो, कारण तिच्या ठिकाणीं विशेषार्थत्व असतें, म्हणजे तिच्या योगानें विशेषार्थाचें ग्रहण होत असतें.

विवरण — शब्दांपासून होणारें ज्ञान हें सामान्य ज्ञान असतें. अमुक एका पदार्थांत जशी गोडी आहे तशा प्रकारची गोडी साखरेंत आहे असें वर्णन साखर ज्यानें खाल्ली नसेल त्याच्यापुढें केलें तर ह्या शब्दांवरून त्या माणसाला साखरेचें जें ज्ञान होईल तें केवळ सामान्यत्वानेंच होईल. त्याचप्रमाणें अनुमानज्ञानहि सामान्यत्वानेंच होत असतें. अधिक अनुभव आला म्हणजे पूर्वीचें अनुमानज्ञान चुकीचें ठरूं शकतें. वरील उदाहरणांतहि इतर पदार्थांतील गोडी प्रत्यक्षत्वानें म्हणजे विशेषत्वानें ज्ञात असली तरी तीवरून अनुमानानें साखरेच्या गोडीविषयीं जें ज्ञान होईल तें सामान्य ज्ञानच असणार. प्रत्यक्ष साखर खाऊन पाहिल्यावर मात्र तिचें विशेष ज्ञान होईल. हा प्रकार नित्याचाच आहे. म्हणून आगमापासून म्हणजे वेदादिकांपासून किंवा अनुमानापासून जें ज्ञान होतें तें सामान्य ज्ञानच असतें. ऋतंभरा प्रज्ञेपासून होणारें ज्ञान मात्र विशेष ज्ञान असतें. चित्त एकाग्र आणि निर्मल अशा अवस्थेस प्राप्त झालेलें असल्यानें अत्यंत सूक्ष्म, अतिशय दूर अथवा मध्यंतरीं कसला अडथळा असल्यानें पूर्वी सामान्यत्वानें ज्ञात असलेल्या वस्तूंचें ऋतंभरा प्रज्ञेच्या योगानें विशेष ज्ञान होत असतें. ऋतंभरा प्रज्ञा उत्पन्न होण्यापूर्वी इंद्रियें, तन्मात्रासानंद समाधि, सास्मित समाधि, अथवा महत्तत्त्व इत्यादि अत्यंत सूक्ष्म वस्तूंविषयीं आगमादिकांवरून अथवा अनुमानानें जें ज्ञान होत असतें तें सामान्य ज्ञानच असतें. पण निर्विचार वैशारद्यावस्थेंत ऋतंभरा प्रज्ञेचा उदय होऊन वरीलसारख्या सूक्ष्म व्यवहित अथवा विप्रकृष्ट वस्तूंचें तिला विशेषत्वानें ज्ञान होत असतें

म्हणून तिला श्रुतप्रज्ञा आणि अनुमानप्रज्ञा ह्यांच्याहून अन्यविषया असें ह्या सूत्रांत म्हटलें आहे.

आतां ऋतंभरा प्रज्ञा आणखी कोणत्या रीतीनें उपकारक होते हें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे —

तज्जः संस्कारोऽन्यसंस्कारप्रतिबंधी ॥ ५० ॥

सूत्रार्थ — ह्या ऋतंभरा प्रज्ञेचा संस्कार इतर संस्कारांना प्रतिबंध करणारा असतो.

विवरण — चित्तांत अनंत जन्मांतील अनंत कर्मांचे आणि अनंत वासनांचे संस्कार सुप्तावस्थेंत असतात, आणि उद्बोधक अशी परिस्थिति प्राप्त होतांच ते जागे होऊन जीवांच्या हातून धर्माधर्मांचें आचरण घडवून आणीत असतात. पूर्व संस्कारांच्या ह्या स्वभावाचा प्रतिबंध न झाल्यास समाध्यभ्यासांत व्यत्यय येतो. म्हणजे कोणत्याहि उद्बोधक निमित्तानें त्यांची जागृति होऊन समाधींतून व्युत्थान घडतें, किंवा अखंड धारेप्रमाणें चित्ताचा ध्येयाकार प्रवाह टिकत नाहीं. तसेंच चित्तांतील ह्या संस्कारांना जोंपर्यंत प्रतिबन्ध झाला नाहीं तोंपर्यंत विवेकख्याति म्हणजे आत्मसाक्षात्कार यथार्थपणें होणेंहि अशक्यप्राय असतें. चित्तांतील हे व्युत्थानसंस्कार ऋतंभरा प्रज्ञेचा उदय झाला असतां प्रतिबद्ध होतात. कोणताहि प्रत्यय संस्काररूपानें चित्तांत राहत असतो. ऋतंभरा प्रज्ञेचा उदय झाला म्हणजे तिचाहि संस्कार चित्तांत राहतोच, पण तिच्या ह्या संस्कारांत असें स्वभावतःच सामर्थ्य असतें कीं, तिच्या संस्कारापुढें अन्य संस्कार अतिशय दुर्बल ठरतात. उद्बोधक परिस्थिति प्राप्त झाली तरीहि ते जागे होऊं शकत नाहींत. अशा रीतीनें व्युत्थान-संस्कार प्रतिबद्ध झाल्यानें असंप्रज्ञात समाधीचा अभ्यास निर्बाधपणें होण्याचा मार्ग सुलभ होत असतो.

येथपर्यंत सबीज समाधींचा विचार झाला. आतां निर्बीज समाधि केव्हां साध्य होतो तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे —

तस्यापि निरोधे सर्वनिरोधान्निर्बीजः समाधिः ॥ ५१ ॥

सूत्रार्थ — ऋतंभरा प्रज्ञेच्या संस्कारांचा सुद्धा निरोध झाला म्हणजे सर्व वृत्तींचा निरोध झाल्यानें निर्बीज समाधि सिद्ध होतो.

विवरण — वर सांगितल्याप्रमाणें व्युत्थानसंस्कार हे ऋतंभरा प्रज्ञेच्या संस्कारानें प्रतिबद्ध होत असतात. निर्विचार समाधीच्या पक्कावस्थेंत उत्पन्न झालेल्या प्रज्ञेचा संस्कार सुद्धा पुढील सानंद आणि सास्मित समाधींच्या संस्कारांनीं क्षीण होत जातो. असें होतां होतां असंप्रज्ञात समाधीच्या प्रथमावस्थेंत तो फारच क्षीण होतो. ह्या ठिकाणीं क्षणाक्षणानें कां होईना पण विवेकख्यातीचा प्रत्यय चित्तास घडत असतो. विवेकख्यातीमुळें गुणवैतृष्ण्यरूपी परवैराग्य उत्पन्न होतें, हें मागें सोळाव्या सूत्रांत सांगितलेंच आहे. ह्या गुणवैतृष्ण्यामुळें समाधिप्रज्ञासंस्काररूपानें अवशिष्ट राहिलेल्या चित्तोपादानभूत विशुद्ध सत्त्वाचाहि उपरम होतो. अशा रीतीनें सर्वांचा निरोध झाल्यानें असंप्रज्ञात समाधि पूर्णावस्थेस पोहोंचतो. चित्ताचें उपादान जो विशुद्ध सत्त्वगुण तो आपल्या उपादानकारणांत म्हणजे प्रकृतींत विलीन झाला म्हणजे पुनःव्युत्थान होण्याची शक्यताच उरत नाहीं. म्हणून पूर्णावस्थेस पोहोंचलेला हा असंप्रज्ञात समाधि निर्बीज समाधि होय.

येणेंप्रमाणें सार्थ आणि सविवरण पातंजल योगदर्शनाचा पहिला समाधिपाद समाप्त झाला.

॥ ॐ तत्सत् ॥

भारतीयमानसशास्त्र

अथवा

सार्थ आणि सविवरण

पातञ्जल-योग-दर्शन

२. साधनपाद

क्रियान्तरासक्तिमपास्य कीटको-
ध्यायन्यथालिं ह्यलिभावमृच्छति ।
तथैव योगी परमात्मतत्त्वं
ध्यात्वा समायाति तदेकनिष्ठया ॥

— विवेकचूडामणिः

योगदर्शनाच्या पहिल्या पादांत चित्ताच्या पांच वृत्ति, त्यांच्या निरोधाचे उपाय, संप्रज्ञात आणि असंप्रज्ञात समाधींचें स्वरूप आणि प्रकार इत्यादिकांचें वर्णन झालें. आतां व्युत्थानावस्थेंत अथवा समाहित अवस्थेंत आचरावयाचीं योगाचीं बहिरंग साधनें कोणतीं हें विस्तारानें सांगण्याकरितां दुसऱ्या साधनपादाला प्रारंभ केला आहे.

योगाभ्यासांत प्रवृत्त झालेला साधक कधीं समाहितावस्थेंत तर कधीं व्युत्थितावस्थेंत असेल. योगाभ्यास हें त्याचें मुख्य ध्येय असल्यानें ह्या दोन्ही अवस्थांत योगाभ्यासाला पोषक अशीं अंतरंग आणि बहिरंग साधनें त्याला सांगणें अवश्य आहे. तेव्हां प्रथम व्युत्थितावस्थेंत त्यानें कशा प्रकारचा साधनक्रम ठेवावा हें पहिल्या सूत्रांत सांगितलें आहे. तें सूत्र येणेंप्रमाणें —

तपःस्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि क्रियायोगः ॥ १ ॥

सूत्रार्थ — चित्तशुद्धि व्हावी एवढ्या एकाच हेतूनें काया, वाचा आणि मन ह्यांच्यावर ठेवलेलें नियंत्रण हें तप, प्रणवादि मंत्रांचा जप आणि चित्तशुद्धिकर शास्त्रादिकांचें अध्ययन करणें हा स्वाध्याय आणि आपलीं कायिक, वाचिक आणि मानसिक कर्में ईश्वरार्पणबुद्धीनें करणें हें ईश्वरप्रणिधान, ह्या तिहींचें अनुष्ठान करणें हा क्रियायोग होय.

विवरण — योगाभ्यास हें साधकाचें मुख्य ध्येय खरें पण त्याला शौच, भोजन इत्यादि क्रिया कराव्या लागणारच. त्याचप्रमाणें तो गृहस्थाश्रमी असेल तर अगदीं अवश्य असलेल्या द्रव्यार्जनार्थ त्याला थोडा तरी प्रपंचव्यवसाय करावा लागणारच. ह्या कारणामुळें त्याला कांहीं काळ तरी व्युत्थानावस्थेंत काढणें अपरिहार्यच असतें. अशा काळांत त्यानें कशा रीतीनें वागावें म्हणजे तें वर्तन परंपरेनें योगानुष्ठानास पोषक होईल हें ह्या पहिल्या सूत्रांत सांगितलें आहे. व्युत्थानावस्थेंत ह्याप्रमाणें सर्व क्रिया चालू ठेवावयाच्या असल्यामुळें ह्याला क्रियायोग असें म्हटलें आहे. ह्या क्रियायोगांत तप, स्वाध्याय आणि ईश्वरप्रणिधान ह्या तीन गोष्टी येतात. ह्यांतील तप हें सत्कार-मान-पूजार्थ केलेलें असेल तर तें राजस तप होय. दुसऱ्याचा उच्छेद करणें अशासारख्या तामसी हेतूनें केलें असल्यास तें तामस होय. दंभार्थ नसलेलें किंवा कसल्याहि प्रकारची व्यावहारिक फलाकांक्षा न ठेवतां केलेलें तप हें सात्त्विक तप होय. हेंच तप क्रियायोगांत अंतर्भूत होतें.

हें सात्त्विक तप कायिक, वाचिक आणि मानसिक असें तीन प्रकारचें असतें. देव, ब्राह्मण, गुरुजन, वडील माणसें, विद्वान् आणि सच्छील अशा थोर व्यक्ति, इत्यादिकांशीं नम्रतेनें आणि आदरयुक्त वागणें, जीवमात्राशीं सहृदयपणें आणि सरळ वागणें, आश्रमविहित ब्रह्मचर्यव्रताचें यथावत् अनुष्ठान करणें, सर्व प्राण्यांस आपल्यापासून शक्यतोंवर त्रास अथवा दुःख होणार नाहीं असें वर्तन ठेवणें, आणि कृच्छ्र-चांद्रायणादि व्रतोपवास इत्यादि नियमांनीं जिभेवर आणि एकंदर शरीरावर नियमन ठेवणें इत्यादि सर्व प्रकार कायिक तपांत येतात. थोडक्यांत सांगायचें म्हटलें तर सर्व प्रकारच्या

शारीरिक व्यापारांवर शास्त्रविहित मार्गानीं नियंत्रण ठेवणें म्हणजे कायिक तप होय. इतरांस उद्वेग होईल असें न बोलणें, सामान्यतः मौन राखणें, बोलणें अवश्यच असेल तेव्हां सत्य, प्रिय आणि हितकर असेंच बोलणें, अप्रिय बोलणें अपरिहार्यच असेल तेव्हां तें शक्य तितक्या सुहृद्भावानें आणि सौम्य शब्दांत सांगणें, ईश्वराचें नामस्मरण अथवा संकीर्तन करणें, थोडक्यांत सांगायचें म्हणजे आपल्या वाणीची प्रवृत्ति स्व-पर-हितार्थ ठेवणें हें वाङ्मय तप होय. मन शांत आणि प्रसन्न राखणें, सर्व प्रसंगीं सौम्यपणानें वागणें, आत्मनिग्रह ठेवणें, सर्व व्यवहार करीत असतांना ते साक्षात् वा परंपरया स्वतःस आणि इतरांस चित्तशुद्धिकर कसे होतील इकडे लक्ष देऊन करणें आणि मनानेंहि कोणाचें अनिष्ट न चिंतितां सर्वांचें सर्व प्रकारें सर्वदा अभीष्ट होवो अशी सद्वासना मनांत नेहमीं बाळगणें, इत्यादि प्रकार मानसिक तपांत येतात. व्युत्थानावस्थेंत अशा प्रकारचें त्रिविध तप आचरणें हें क्रियायोगाचें एक अंग होय.

ईश्वराच्या नाममंत्रादिकांचा जप करणें, वेद-वेदांगांचें यथाशक्ति अध्ययन करणें आणि बुद्धीला कुशाग्रता आणि सूक्ष्मता आणून तिच्या ठिकाणीं आत्मदर्शनाची योग्यता उत्पन्न करण्याच्या कामीं प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष साहाय्यभूत अशा शास्त्रांचें आणि ग्रंथांचें वाचन-अध्ययन इत्यादि करणें ह्या सर्वांचा समावेश स्वाध्याय ह्या अंगांत होतो. क्रियायोगाचें तिसरें अंग ईश्वरप्रणिधान होय. पूर्वीं पाद १ मधील २३ आणि २७ ह्या सूत्रांत ईश्वरप्रणिधान सांगितलें आहे तें समाहित अवस्थेंत साधावयाचें असतें. ह्या सूत्रांतील प्राणिधान क्रियायोगांत अंतर्भूत होणारें असल्यानें तें साहजिकपणेंच क्रिया म्हणजे वर्णाश्रमविहित प्राप्त कर्में करीत असतांना म्हणजे व्युत्थानावस्थेंत साधावयाचें असतें. आपल्या हातून जीं जीं कर्में घडतील तीं सर्व ईश्वरार्पण बुद्धि ठेवून करणें हें ईश्वरप्राणिधान होय. सर्व कर्में म्हटलीं म्हणजे मग आपल्या हातून जीं शुभ कर्में घडतील त्यांसमवेतच इच्छा, अनिच्छा किंवा परेच्छा प्रारब्धानुसार जीं अशुभ कर्में आपल्या हातून घडतील त्यांचाहि समावेश त्यांत आलाच ! अशा रीतीनें आपल्या हातून घडणारीं सर्व शुभाशुभ कर्में परमेश्वरास अर्पण करीत गेल्यानें कर्मापासून मनावर घडणारा संस्कार क्षीणबल होत जातो आणि त्या प्रमाणांत रागद्वेषादि क्लेश क्षीणबल होत जातात. नंतर प्रारब्धानुसार हातून घडणारीं अशुभ कर्मेंहि ईश्वरार्पण करीत गेल्यानें चित्तशुद्धि होते आणि तसल्या अशुभ

कर्मबंधांतून साधक हळुहळू मोकळा होत जातो आणि पुढें अशुभ वासनांचें दमन करण्याइतकी संयमशक्ति त्याच्या अंगीं उत्पन्न होऊन तिच्या साहाय्यानें तो अशुभ कर्मबंधापासून पूर्णतया मुक्त होतो.

आतां ह्या क्रियायोगाचें आचरण कशाकरितां करावयाचें तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे —

समाधिभावनार्थः क्लेशतनूकरणार्थश्च ॥ २ ॥

सूत्रार्थ — ज्या वस्तूचें ध्यान करून चित्तास तदाकारता प्राप्त करून घ्यावयाची त्या वस्तूवर होणारी चित्ताची एकाग्रता ही समाधिभावना होय; आणि पुढील सूत्रांत जे अविद्यादि क्लेश सांगावयाचे आहेत त्यांची शिथिलता घडवून आणणें हें क्लेशतनूकरण होय. समाधिभावना आणि क्लेशतनूकरण ह्या दोन गोष्टी साधण्यासाठीं वर सांगितलेला क्रियायोग करावयाचा असतो.

विवरण — समाधीचा अभ्यास करीत असतांना चित्तांतील अविद्यादि क्लेश त्या अभ्यासाला प्रतिबंधक होत असतात. ह्यामुळें चित्त वारंवार बहिर्मुख होतें आणि त्यामुळें समाधीच्या पुढच्या पुढच्या अवस्थांवर तें आरूढ होणें हें काम अवघड होतें. तसेंच व्युत्थानावस्थेंत घडणारे देहाचे आणि मनाचे व्यापार अविद्यामूलक असल्यानें त्यांच्या योगानें अविद्यादि क्लेश अधिकाधिक दृढच होत असतात. हे जितके दृढ होतील त्या मानानें ते समाधिभावनेला विरोधी होतात. ही वस्तुस्थिति बदलून व्युत्थानावस्थेंत घडणारे सर्व व्यापार समाधीच्या अभ्यासाला उपकारक व्हावेत आणि ते घडत असतां चित्तांतील क्लेश दृढ न होतां शिथिलच व्हावेत ह्यासाठीं कांहीं उपाय सांगणें अवश्य आहे. तो उपाय म्हणजेच मागील सूत्रांत सांगितलेला क्रियायोग होय. तपाच्या योगानें शरीर आणि मन ह्यांतील रजस्तमोमल नाहींसे होऊन शरीर निरोगी होतें आणि मन शांत राहतें. अशा रीतीनें तीं दोन्हीं योगाभ्यासाला अनुकूल होतात. स्वाध्यायानें सत्त्वगुण वाढून त्या योगें समाधीचा अभ्यास करतांना चित्ताची एकाग्रता लवकर आणि सुलभतेनें होते. सर्व शुभाशुभ कर्में

ईश्वरार्पण केल्यानें अविद्यामूलक अहंता-ममता-भाव कमी होत जाऊन चित्तांतील रागद्वेष शिथिलभावास प्राप्त होतात आणि मग ध्यानादिकांचा अभ्यास निर्वेधपणें घडतो. अशा रीतीनें क्रियायोगानें युक्त असलेली व्युत्थानदशा योगसाधनांतच अंतर्भूत होते, म्हणजे प्राप्त व्यवहार करीत असतांहि त्या दशेंत परंपरया योगाभ्यासच घडत असतो. म्हणून तपःस्वाध्यायेश्वरप्राणिधान ह्यांनीं युक्त असलेल्या व्युत्थानावस्थेला योग-साधनभूत क्रियायोगत्व प्राप्त होतें.

ज्या क्लेशांचें तनूकरण करावयाचें ते क्लेश कोणते हें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे —

अविद्यास्मितारागद्वेषाभिनिवेशाः क्लेशाः ॥ २ ॥

सूत्रार्थ — अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष आणि अभिनिवेश हे पांच क्लेश होत.

विवरण — अविद्यादि पांच क्लेशांचीं लक्षणें पुढील सूत्रांतून क्रमशः सांगितलीं आहेतच. त्यांचा नुसता नामनिर्देश ह्या सूत्रांत केला आहे. ह्या पांचांना क्लेश म्हणण्याचें कारण असें कीं ह्यांच्या योगानें जीवात्म्याला क्लेश होत असतात. घृतसेवनानें आयुष्य वाढतें म्हणून 'आयुर्वै घृतम्' असें म्हणतात. त्याचप्रमाणें जीवात्म्याला अविद्यादिकांपासून क्लेश होतात म्हणून त्यांना क्लेश असें म्हटलें आहे. हे क्लेश चित्तांत जोंपर्यंत असतात तोंपर्यंत सत्त्व, रज आणि तम ह्या त्रिगुणांचा परिणाम असलेला संसार सतत दृढ होत असतो आणि म्हणून तज्जन्य सुखदुःखांचा अनुभव जीवात्म्यास सतत घडत राहतो.

ह्या सर्व क्लेशांना मूळ कारण अविद्या असल्यामुळें तीच पुढील चारहि क्लेशांना उत्पादक असल्याचें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे —

अविद्या क्षेत्रमुत्तरेषां प्रसुप्ततनुविच्छिन्नोदाराणाम् ॥ ४ ॥

सूत्रार्थ — अस्मितादि पुढचे चार क्लेश प्रसुप्त, तनु, विच्छिन्न किंवा उदार ह्या चार अवस्थांपैकीं कोणत्या तरी एका अवस्थेंत असतातच. अशा अवस्थेंत असलेल्या 'उत्तर' म्हणजे पुढील चारहि क्लेशांचें क्षेत्र म्हणजे प्रसवभूमि अविद्या हीच होय.

विवरण — भूमींत धान्य उगवतें म्हणून तिला क्षेत्र म्हणजे प्रसवभूमि असें म्हणतात. ह्याप्रमाणेंच अस्मिता, राग, द्वेष आणि अभिनिवेश ह्या चार 'उत्तर' म्हणजे अविद्येच्या पुढील क्लेशांची प्रसवभूमि अविद्याच होय. कारण अविद्येंतूनच हे चारहि क्लेश उत्पन्न होत असतात. ह्यावरून सहजच असें सूचित होतें कीं क्षेत्रभूत अविद्येचाच नाश झाला तर पुढील क्लेशांचा आपोआपच नाश होईल. अविद्येचे संस्कार शिथिल करणें हें तिच्या नाशाचें पूर्वरूप होय. वर वर्णिलेल्या क्रियायोगानें अविद्येचे संस्कार शिथिल होत जातात. स्वाध्यायांत समाविष्ट असलेल्या मोक्षशास्त्राचें अध्ययन अविद्यासंस्कारांना शिथिलीभावास नेण्यास प्राधान्यानें उपकारक होत असतें. अविद्याच तनुभावाला प्राप्त झाली म्हणजे पुढील रागद्वेषादिक दुर्बल होतात आणि मग समाध्यभ्यास अधिकाधिक निर्बंधपणें घडून आत्मसाक्षात्कार करून देणाऱ्या असंप्रज्ञात समाधींत साधकाचा लवकर आणि अनायासानें प्रवेश होतो. तात्पर्य, सर्व संसाराचें मूलकारण अविद्याच असल्यामुळें तिच्या नाशार्थ मुमुक्षूनें स्वाध्यायांत अंतर्भूत होणाऱ्या मोक्षशास्त्राच्या अध्ययनाविषयीं सर्वदा तत्पर असावें असें ह्या सूत्रांत सूचित केलें आहे.

आतां ह्या सूत्रांत क्लेशांच्या ज्या प्रसुप्त, तनु, विच्छिन्न आणि उदार अशा चार अवस्था सांगितल्या आहेत त्यांचा विचार करूं. मनुष्य गाढ झोपेंत असला म्हणजे त्याच्या हातून जागृतींतले कोणतेच व्यापार घडत नसतात. ही त्याची प्रसुप्तावस्था म्हणजे गाढ निद्रेची अवस्था होय. ह्याप्रमाणेंच चित्तांतील अनेकजन्मार्जित वासना प्रकृत जन्मांत अगदींच निर्व्यापारावस्थेंत असतात; हीच त्यांची प्रसुप्तावस्था होय. उदाहरणार्थ, आपण सदाचारसंपन्न स्वाध्यायनिरत असलेला ब्राह्मण घेऊं. हा ब्राह्मण-जन्म मिळण्यापूर्वींच्या अनेक जन्मांत त्यास ब्राह्मण-जन्म जसा अनेक वेळां प्राप्त झाला असेल त्याचप्रमाणें त्याला अनेकदां व्याघ्र-सिंह अथवा श्वान-सूकरादि प्राण्यांचा, कृमिकीटकांचा किंवा लतावृक्षादिकांचाहि जन्म आलेला असेल. ह्या जन्मांत त्याच्या हातून जीं सवासन कर्में घडलीं असतील त्यांचे संस्कार त्याच्या चित्तावर घडले असणारच. परंतु ह्या जन्मांतील ब्राह्मणदेह आणि तदनुषंगिक सात्त्विक अंतर्बाह्य परिस्थिति इतर जन्मांतील वासनांना उद्बोधक नसते. इतकेंच नव्हे तर प्रतिबंधकच असते. ही सामग्री ब्राह्मण-जन्मानुकूल सात्त्विक वासनांना जागृत करणारी असल्यानें त्याच्या चित्तांत

सात्त्विक वासनाच जागृत होणार; इतर वासना जागृत होणार नाहींत. असें असलें तरी त्या वासना त्याच्या चित्तांतून नाहींशा झालेल्या असतात असें मुळींच नाहीं. अशा रीतीनें ज्या वासना प्रतिकूल अंतर्बाह्य परिस्थितीमुळें जागृत न होतां तशाच संस्कारमात्र राहिलेल्या असतात त्या सर्व प्रसुप्त ह्या अवस्थेंत असलेल्या वासना होत. प्रारब्धवशात् त्या ब्राह्मणाला ह्या देहपातानंतर पुनः व्याघ्र-सिंहादिक योनि प्राप्त झाल्या तर त्यांस अनुकूल असलेल्या पूर्वानुभूत वासना त्याच्या चित्तांत जागृत होतील आणि तदनुसार त्या त्या योनीस अनुकूल असलेलीं हिंसादि कर्में त्याच्या हातून घडतील. ह्याचप्रमाणें एका जन्मांतहि असाच प्रकार घडत असतो. एकाच जन्मांत मनुष्याला बाल्य, शैशव, तारुण्य, प्रौढावस्था आणि वार्धक्य ह्या वयोऽवस्थांमधून जावें लागतें. प्रत्येक अवस्थेंत तिला अनुकूल असलेल्या वासना तेवढ्या जागृत अवस्थेंत येतात; इतर वासना संस्कारशेष अशाच राहतात. एवंच, उद्बोधक सामग्रीच्या अभावीं ज्या वासना चित्तांत संस्कारमात्रत्वानें राहिलेल्या असतात त्या सर्व 'प्रसुप्त' वासना होत.

आतां वासनांची तनुअवस्था म्हणजे काय तें पाहूं. आपल्या पूर्वकर्मानुसार जो जात्यायुर्भोगरूपी विपाक आपल्यास प्राप्त झालेला असतो तदनुकूल वासनासंस्कारांची जागृति होऊन आपले प्राप्त व्यापार चालू असतात. अशा स्थितींतहि कित्येक वेळां असें घडतें कीं त्या विपाकाला प्रतिकूल अशा वासनाहि चित्तांत स्फुरतात इतकेंच नव्हे तर कित्येक प्रसंगीं तदनुसार आचरण करावें अशी इच्छाहि उत्पन्न होते. पण प्रस्तुतचे जात्यायुर्भोग असल्या वासनांच्या पूर्ततेला प्रतिकूल असल्यानें कोणत्याहि असल्या वासनांचें पर्यवसान कृतींत होत नाहीं, तर त्या नुसत्या स्फुरतात आणि विलीन होतात. वर उल्लेखिलेल्या तपःस्वाध्यायनिरत सच्छील ब्राह्मणाच्या मनांतहि एखाद्या वेळीं असत्य-हिंसा-व्यभिचार इत्यादि मनोवृत्ति स्फुरतील किंवा तदनुसार वागावें अशी सूक्ष्म इच्छाहि उत्पन्न होईल. पण इतर सर्व अंतर्बाह्य परिस्थिति त्या वासनेचें कृतींत पर्यवसान होण्याला सर्वस्वीं प्रतिकूल असल्यानें तद्वासनामूलक कृति न घडतां ती वासना उपशांत होते. अशा प्रकारें 'कृतिपर्यवसना' नसलेल्या पण केवळ 'स्मृतिमात्रफला' असलेल्या सर्व वासना 'तनु' ह्या वर्गांत पडतात.

आतां 'विच्छिन्न' ह्या प्रकारांत कोणत्या वासना येतात त्याचा विचार करूं. चित्तांतील प्रसुप्त संस्कार जागृत होण्याला अनुकूल

परिस्थिति येतांच ते जागृत व्हावेत हा मनोधर्मच आहे. वासना पूर्णपणें जागृत झाल्यावर तदनुसार वागण्याची इच्छा होणें हाहि मनोधर्मच आहे. अशी इच्छा उत्पन्न झाल्यावर तिच्या पूर्ततेसाठीं कांहीं हालचाल अथवा क्रिया करणें हा सुद्धा तसाच एक मनोधर्म होय. पण कित्येक प्रसंग असे घडून येतात कीं वासनेची जागृति झाली, तिच्या पूर्ततेची इच्छा झाली आणि वासनापूर्तीसाठीं कांहीं क्रिया करण्याची प्रबल प्रेरणा झाली तरीहि दुसऱ्या एखाद्या प्रबलतर कारणानें त्या वासनेचें पर्यवसान कृतींत होऊं शकत नाहीं. अशा प्रसंगीं प्रबलतर कारणानें दबलेली वासना ही 'विच्छिन्न' वासना होय. जगांतील सर्वच माणसें नीतिन्यायानें वागण्याच्या प्रवृत्तीचीं असतात असें नसतें. अशींहि अनेक माणसें असतात कीं त्यांच्या मनांत पापवासना पूर्णपणें जागृत असतात, पण तदनुसार त्यांच्या हातून प्रत्यक्ष पाप मात्र घडूं शकत नाहीं. ह्याला कारण असें असतें कीं आपण पापाचरण केलें तर समाजाकडून अथवा राजसत्ते-कडून शासन होईल अशी त्यांस भीति असते. समाज दुर्बल झाला किंवा राजसत्ता अक्षम झाली तर जें अराजक माजतें तें अशा लोकांमुळेंच होय. तेव्हां भीतीमुळें किंवा अशाच अन्य कारणानें ज्या वासना दबलेल्या राहतात त्या विच्छिन्न वासना होत. युद्धास प्रवृत्त झालेल्या अर्जुनाच्या मनांत

कथं भीष्ममहं संख्ये द्रोणं च मधुसूदन ।
इषुभिः प्रतियोत्स्यामि पूजार्हावरिसूदन ।।

ह्या पूजार्ह भीष्म-द्रोणांवर मी बाण कसे सोडूं अशी कृपा उपजली आणि 'पापमेवाश्रयेदस्मान् हत्वैतानाततायिनः' ह्या आततायी कौरवांना मारल्यानें आम्हांला पापच लागणार अशी पापभीतीहि त्याच्या मनांत उत्पन्न झाली. ह्या ठिकाणीं कृपा आणि भीति ह्या दोन प्रबलतर मनोवृत्तींनीं अर्जुनाच्या ठिकाणची युयुत्सा दबली गेली आणि श्रीकृष्णाला 'मी आतां युद्ध करणार नाहीं' असें म्हणून तो हातांतील धनुष्यबाण फेकून देऊन रथाखालीं उतरला ! अशाच प्रकारें जेव्हां कोणतीहि वासना दुसऱ्या प्रबलतर वासनेमुळें दबली जाते तेव्हां त्या दबल्या गेलेल्या वासनेचा अंतर्भाव 'विच्छिन्न' ह्या वर्गांत होतो.

वासनांची चौथी अवस्था म्हणजे उदार ही अवस्था होय. अंतर्बाह्य परिस्थिति वासनेला उद्बोधक असल्यानें ती पूर्ण जागृत झालेली असते ;

तसेंच त्या वासनेला अनुसरून वागण्यास दुसरा कसलाच प्रतिबंध नसतो ; अशा प्रसंगीं त्या शुभाशुभ वासनेला अनुसरून आपण बऱ्यावाईट कर्मांत प्रवृत्त होत असतों. त्या त्या कृत्यांत आपल्यास प्रवृत्त करणाऱ्या वासना उदार अवस्थेंतील होत.

अशा प्रकारें अंतःकरणांत विच्छिन्न आणि उदार अवस्थांतील वासनांचा सदैव झगडा चाललेला असतो. भोगयोनींतील प्रवृत्तिप्रवाहांत जोंपर्यंत आपण वाहात चाललेले असतों तोंपर्यंत असला झगडा मुळींच नसतो. इंद्रियांची विषयांकडील ओढ हीच कर्माचरणाकडे भोगयोनींतील जीवांना प्रवृत्त करीत असते. भूक लागली म्हणजे आहारार्थ यत्न करून ती शमवावी, तहान लागली म्हणजे पाण्याचा शोध करून तें मिळवावें आणि तें पिऊन तृषा शांत करावी, शरीर दमलें म्हणजे स्वस्थ राहून विश्रांति घ्यावी, भय प्राप्त झालें असतां प्रतिकार करून अथवा पळून जाऊन देहरक्षण करावें, आडोशाच्या जागेचा आश्रय करून ऊन, वारा, पाऊस, थंडी, इत्यादिकांपासूनचा त्रास चुकवावा आणि निसर्गप्रेरणेला अनुसरून प्रजननकार्य करावें, अशा प्रकारचा वर्तनक्रम भोगयोनींतील जीवांचा असतो. ह्या ठिकाणीं अन्य जन्मांतील वासना प्रसुप्तावस्थेंत असतात आणि त्या योनीस अनुकूल असलेल्या वासना उदारावस्थेंत असतात. ह्या योनींत मनःशक्तीचा विकास इंद्रियांच्या विषयांकडील नैसर्गिक ओढीपलीकडे गेलेला नसतो म्हणून येथें वासनांच्या 'तनु' किंवा 'विच्छिन्न' अवस्थांचा प्रसंगच नसतो. सृष्टिक्रमानुसार तो जीव मानव-योनीपर्यंत उत्क्रांत झाला म्हणजे तेथें मनःशक्तीचा बराच आविष्कार झालेला असतो. ह्यामुळें येथें वासनांची विच्छिन्न अवस्था प्रतीत होते. मनांत विषयवासना उत्पन्न होऊन ती दुसऱ्या कोणत्यातरी प्रबलतर वासनेमुळें प्रतिबद्ध झाली तरच ती पहिली वासना विच्छिन्न वासना होय. ह्यावरून लक्षांत येईल कीं वासना विच्छिन्न अवस्थेंत येण्याला जीवांच्या अंतःकरणांत मानसिक मूल्यें निर्माण व्हावीं लागतात.

जीवमात्राची कर्माकडे प्रवृत्ति होते तिच्या मुळाशीं जीं मूल्यें असतात त्यांचे मुख्य चार प्रकार असतात. शारीरिक, मानसिक, बौद्धिक आणि आध्यात्मिक हे ते चार प्रकार होत. वर मनुष्येतर योनींतील जीवांचा जो वर्तनक्रम सांगितला आहे तो शारीरिक मूल्यांवर अधिष्ठित असतो. म्हणजे अन्नपानादिकांनीं व्यष्टीचें म्हणजे एका शरीरपिंडाचें रक्षण व्हावें आणि

प्रजननकार्यानें समष्टीचें म्हणजे तज्जातीय अनेक शरीरपिंडांचें रक्षण व्हावें एतदर्थच त्या जीवांची त्या योनीस अनुकूल असलेल्या कर्मांत निसर्गतःच प्रवृत्ति होत असते. मनुष्ययोनींत अंतःकरणाचा अधिक विकास झाला असल्यानें येथें मानसिक मूल्यें निर्माण होतात. येथें जीवांच्या हातून ज्या क्रिया घडतात त्यांत व्यक्ति आणि जाति ह्यांच्या रक्षणार्थ नैसर्गिक प्रेरणा असतेच, पण राग, द्वेष, काम, क्रोध, लोभ, दंभ, दर्प, असूया, मात्सर्य, इत्यादि मनोधर्मांचेंहि प्रेरकत्व दिसून येतें. म्हणजे ह्या ठिकाणीं जीवांच्या कर्मांतील प्रवृत्तीला किंवा निवृत्तीला पिंडाच्या आणि जातीच्या रक्षणार्थ नैसर्गिक क्रियाप्रेरणा हा एकमेव हेतु नसून वरील मनोविकारहि कारणीभूत असतात, आणि म्हणून येथें दोन प्रवृत्तींचा झगडा होऊं शकतो. अर्थात् मग दोन मनोधर्मांत जो धर्म अधिक बलवान असेल तो 'उदार' अवस्थेंत यइल आणि जो कमी बलवान ठरेल तो 'विच्छिन्न' ह्या सदरांत पडेल. अंतःकरणाचा ह्याहिपेक्षां अधिक विकास झाला म्हणजे तेथें बौद्धिक मूल्यें निर्माण होतात. मानसिक मूल्यांत विकारांना स्थान असतें तर बौद्धिक मूल्यांत विचारांना स्थान असतें. येथें नैसर्गिक गरजा आणि तन्मूलक प्रेरणा असतातच; तसेंच मनोविकारहि जागृत झालेले असतात आणि ह्या उभय कारणांनीं विशिष्ट क्रिया करण्याकडे प्रवृत्तिहि होत असते. पण असें वागणें परिणामीं हितकर होईल कीं नाहीं ह्याचा विचार बुद्धींत होतो आणि परिणामीं जें इष्ट ठरेल तदनुसार वर्तन घडून येतें. ह्यावरून दिसून येईल कीं मानसिक मूल्यांत मनोविकारांवर भर असून त्याक्षणीं जो विकार अधिक प्रबळ असेल तदनुसार लागलीच हातून क्रिया घडते, तर बौद्धिक मूल्यांत विचारावर भर असून परिणामीं जें वर्तन युक्त ठरेल तदनुसार वागण्याची प्रवृत्ति दिसून येते. संस्कृति किंवा सुधारणा म्हणून जी वस्तु आहे ती ह्या बौद्धिक मूल्यांतूनच निर्माण होते. ह्या बौद्धिक मूल्यांमुळें मनुष्यप्राणी आपल्या मनोविकारांवर प्रभुत्व मिळवूं शकला असून त्यामुळेंच मानवी समाजाचें रूप शें-पांचशेंच्या रानटी टोळ्यांतून कोट्यवधि लोकांच्या राष्ट्रांत परिणत झालेलें दृष्टीस पडतें. अशा रीतीनें बौद्धिक मूल्यें मानवी मनांत निर्माण झाल्यामुळें मानवसमाजाला विकसित स्वरूप प्राप्त होऊन त्या समाजांत त्या मूल्यांस अनुसरून जरी विशिष्ट सुधारणा किंवा संस्कृति निर्माण झालेली असली तरी त्या मूल्यांची परिणति चौथ्या आध्यात्मिक मूल्यांत झाली नाहीं तर त्या समाजांतील व्यक्तींना ऐंद्रिय सुखें कितीहि

विपुल प्रमाणांत मिळूं शकलीं तरी खरी चित्तशांति लाभत नाहीं, आणि त्या समाजांतील भिन्न भिन्न थरांची संस्कृति विकास न पावतां अपकर्षाच्या मार्गाला लागून अंतीं त्या सर्व समाजाची संस्कृतिहि नष्ट होते. संस्कृति नष्ट झालेला समाज कांहीं काळ अगदीं दुर्बलावस्थेंत, परावलंबी आणि अज्ञानी राहतो. नंतर त्याची बुद्धि पुनः जागृत होते, त्याच्या वैचारिक मूल्यांत ह्या अनुभवानें नवीन भर पडते आणि त्यांच्या साहाय्यानें तो संस्कृतीच्या एखाद्या नवीन नमुन्यावर आपल्या सुधारणेचा मार्ग पुनः आक्रमूं लागतो. अशा प्रकारें वैचारिक किंवा बौद्धिक मूल्यांमुळें मानवी समाजाचे मोठाले गट बनत जातात आणि त्यांच्यांत उदय, उत्कर्ष, ऱ्हास आणि विनाश ह्या क्रमानें थोडथोडा बदल होत जाणाऱ्या संस्कृतींचा पुनः पुनः आविष्कार होत जातो.

वैचारिक मूल्यें ज्यांच्यांत निर्माण झालीं आहेत अशा व्यक्ति अथवा असले समाज यद्यपि बाह्यतः मोठे सुखी वाटले तरी अंतःकरणांत ते खरेखुरे समाधानी असूं शकत नाहींत. ह्याचें कारण त्यांच्या अंतःकरणांत अद्यापि भोगार्थताच प्रबळ असते. ऐंद्रिय भोग हेंच असल्या व्यक्तींचें वा समाजाचें ध्येय असतें. व्यक्तीची स्वाभाविक प्रवृत्ति विषयसुखाकडेच असते. अशा व्यक्तींनीं बनलेल्या समाजांत वैकारिक मूल्यें निर्माण होतात त्यांच्या बुडाशींहि भोगप्रवृत्तिच प्रबळ असते, आणि पुढें त्यांच्यांत वैचारिक मूल्यें निर्माण झालीं तरी तेथें भोगदृष्टि अगदीं पूर्वीइतकीच प्रबळ असते. भेद इतकाच असतो कीं पुष्कळांचें पुष्कळ सुख संपादण्यासाठीं त्या समाजांत कांहीं नवीन कल्पना, भावना, संकेत, सामाजिक व्यवस्था, शासनसंस्था किंवा नीतिनियम निर्माण होत असतात आणि त्यांमुळें व्यक्ति आपल्या तहान-भूक इत्यादि शारीर धर्मांवर आणि कामक्रोधादि मनोविकारांवर कांहीं विशिष्ट मर्यादेपर्यंत नियमन मिळवूं शकतो. असें असलें तरी विषयोपभोग हेंच त्यांचे ध्येय असल्यामुळें त्यांच्या भोगवासना नष्ट झालेल्या तर नसतातच तर उलट वाढलेल्याच असतात. अशा परिस्थितींत त्या समाजांत वैचारिक मूल्यांमुळें ज्या कल्पना, भावना, संकेत, सामाजिक परिस्थिति किंवा नीतिनियम निर्माण झालेले असतात त्यांमुळें व्यक्तींच्या भोगवासनांना नियंत्रण घालणें अपरिहार्यच होतें, आणि येथें दोन मनोवृत्तींचा संघर्ष उत्पन्न होतो. व्यक्ति ही केव्हांहि समाजापेक्षां दुर्बल असते आणि म्हणून तिला आपल्या नैसर्गिक भोगवासनांना आणि

कामक्रोधादिक मनोविकारांना समाजहितास्तव दाबून ठेवावें लागतें. अशा प्रकारें दाबून ठेवलेल्या वासना ह्याच विच्छिन्न वासना होत. ह्या दाबल्या गेलेल्या वासना दीर्घकाल तशाच दाबलेल्या स्थितींत राहिल्या म्हणजे त्या इतक्या 'तनु' होतात कीं त्या आपल्या जाणिवेंतहि येत नाहींत. तथापि तशा स्थितींतहि त्या व्यक्तींच्या मनावर परिणाम केल्याविना राहत नाहींत. सुधारलेल्या पण भोगप्रवण समाजांत आत्महत्त्या करणारे, वेडपट, गुन्हेगारीची प्रवृत्ति असलेले किंवा असमाधानी लोक वाढत असतात ह्याचें कारण हेंच असतें. त्यांच्यांतल्या भोगवासना अनेक प्रकारच्या भोगसाधनांमुळें वाढलेल्या असतात आणि वर सांगितलेल्या अनेक वाह्य कारणांनीं त्यांची पूर्तता न होतां त्या दडपलेल्या स्थितींत राहतात. अशा परिस्थितींत व्यक्तींच्या अतृप्त वासना अनेक प्रकारच्या मनोविकृतींच्या रूपानें परिणाम पावतात. अतृप्तावस्थेंत राहिल्यामुळें मनोविकृतींस कारण होणाऱ्या ह्या सर्व वासना ह्या प्रकृत सूत्रांत उल्लेखिलेल्या विच्छिन्न वासना होत.

अंत:करणाच्या विकासाचा असा हा प्रवास चालला असतां मनुष्याची बुद्धि अशा अवस्थेस येऊन पोंचते कीं त्या ठिकाणीं अंत:करणांत आध्यात्मिक मूल्यें स्फुरूं लागतात. हीं मूल्यें स्फुरूं लागण्याचें पूर्व चिन्ह असें कीं मनुष्य अंतर्निरीक्षण करूं लागतो. मग त्याला असें आढळून येतें कीं कितीहि भोग प्राप्त झाले तरी आपल्याला खरें समाधान प्राप्त होत नाहीं, तर आपलें मन सदा अतृप्त आणि असंतुष्ट असेंच राहिलेलें असतें. तें तृप्त आणि संतुष्ट व्हावें म्हणून आपण अधिक विषयोपभोग घेतों पण त्यांमुळें अपेक्षित तृप्ति किंवा संतोष पदरांत न पडतां आपल्या भोगवासना मात्र वळावतात आणि त्या आपल्याला अधिकच प्राबल्यानें विषयांकडे ओढीत असतात. आध्यात्मिक परिभाषेंत सांगायचें म्हणजे असें सांगतां येईल कीं —

न जातु कामः कामानामुपभोगेन शाम्यति ।
हविषा कृष्णवर्त्मेव भूय एवाभिवर्धते ॥

'कामोपभोगांनीं काम शांत होत नाहींच तर तो तूप घातलेल्या अग्नीप्रमाणें पुनः वाढतच असतो' हा विचार त्याच्या बुद्धींत स्फुरतो. असें वाटूं लागणें हेंच पहिलें आध्यात्मिक मूल्य होय. एकदा ही गोष्ट त्याच्या बुद्धींत स्फुरली म्हणजे प्रत्येक भोगानुभवाच्या वेळीं तसाच अनुभव मिळत असतो,

ही गोष्ट अनेकवार त्याच्या प्रत्ययास येऊन तो त्या आध्यात्मिक मूल्याविषयीं निःसंदेह होतो. हा निःसंदेहपणा अंगीं बाणणें म्हणजेच बुद्धि वरच्या पातळींत जाणें होय. बुद्धि इतकी विकसित झाल्यावर तिच्यांत श्रेष्ठ प्रकारचीं अनेक आध्यात्मिक मूल्यें प्रकट होऊं लागतात. त्याला असें वाटूं लागतें कीं ह्या एकाच जन्मांत नव्हे तर मागील अनेक जन्मांत आपण अनेक प्रकारचे विषय असंख्य वेळां भोगले असून ज्या अर्थीं आपल्या मनास खरें सुख मिळत नाहीं त्या अर्थीं आपला हा सुखाचा शोध भलत्याच दिशेनें चालला आहे. तेव्हां आतां आपण ह्या मार्गानें न जातां अन्य मार्गानें जाणें अवश्य आहे. खरें सुख म्हणजे काय आणि तें मिळविण्याचीं साधनें कोणतीं हें समजण्यासाठीं आतां आपण सज्जन आणि सच्छास्त्र ह्यांचा आश्रय करूं या. जीवाला असें वाटूं लागलें म्हणजे त्याच्या चित्ताचा, भोगार्थतेंतून अपवर्गार्थतेंत म्हणजे मोक्षार्थतेंत विकास झाला असें समजावें.

आध्यात्मिक मूल्यांना अनुसरून मानवी बुद्धीच्या ज्या सात विकासावस्था योगदर्शनाच्या चौथ्या पादांत वर्णावयाच्या आहेत त्यांतील शुभेच्छा-नामक पहिली अवस्था म्हणजे वरील मनःस्थिति होय. येथून पुढें तो जीव भोग भोगीत असतोच, पण त्यामुळें त्याची भोगवासना क्षीण होत असते. कारण येथें भोग भोगीत असतां ते तो स्वेच्छेनें भोगीत नसून ' अनिच्छन्नपि ' आणि ' बलादिव नियोजितः ' असे भोगीत असतो. भोग भोगतांना " ' नाद्यापिकर्मनच्छिन्नं ' इति क्लिश्यन्ति संततम् " ' काय करावें, माझ्या पूर्व कर्मांचे संस्कार मला अद्यापि ह्या विषयांकडे ओढीत आहेत ' अशा प्रकारची क्लेशवृत्ति त्याच्या चित्तांत सतत जागृत असते. असे क्लेश वाटणें म्हणजे चित्ताकाशांत वैराग्यसूर्याचा उदय होण्यापूर्वीचा तो उषःकालच होय. बौद्धिक मूल्यें उत्पन्न झालीं असतां त्यांच्या योगानें इंद्रियांची विषयांकडील ओढ आणि कामक्रोधादि मनोविकार दडपले जात असतात आणि त्यामुळें अनेक मनोविकृति निर्माण होत असतात. आध्यात्मिक मूल्यें उत्पन्न झालीं म्हणजे असा दडपादडपीचा प्रकार फारसा होत नाहीं. जो थोडासा होतो त्याला बाह्य सामाजिक अशीं कोणतींहि कारणें नसून विषयप्रवृत्ति किंवा मनोविकार ह्यांना आवरण्यांत आपलें अंतिम कल्याण आहे अशी मनाची निश्चिती झाल्यानें इंद्रियांचा आणि मनाचा संयम मनुष्य स्वेच्छेनें करीत असतो.

असा संयम करूनच तो थांबत नाहीं, तर ह्या पादांतील तेहतिसाव्या सूत्रांत सांगितलेल्या प्रतिपक्षभावनेनें तो बौद्धिक मूल्यें सर्वथा वदलून टाकून तेथें आध्यात्मिक मूल्यांची प्रतिष्ठापना करतो. विषयांपासून जें सुख होतें तो केवळ सुखाभास आहे, हा सुखाभास वाटण्याच्या गुणलेशासमवेत विषयसेवनांत अनेक दु:खें आहेत आणि तीं जीवाला निश्चयानें भोगावीं लागतात म्हणून मन:संयमन करणें आवश्यक आहे. विषयसेवनांत आयुष्य न दवडतां सत्संगति आणि सच्छास्त्राभ्यास ह्यांच्या साहाय्यानें नि:श्रेयस-प्राप्ति करून घेणें ह्यांतच आयुष्याचें सार्थक्य आहे, सुखस्वरूप आत्मतत्त्वाचा साक्षात्कार करून घेऊन सर्वात्मभावांत विलीन होणें हाच परम पुरुषार्थ होय, इत्यादि प्रकारचे निश्चय सुस्थिर होणें वरील आध्यात्मिक मूल्यांचें स्वरूप होय.

हीं मूल्यें सुस्थिर झालीं म्हणजे येथून पुढें शुभ आणि अशुभ वासनांच्या खऱ्या झगड्याला प्रारंभ होतो. चित्तांत शारीरिक, मानसिक किंवा बौद्धिक मूल्यांचेंच प्रभुत्व जोंपर्यंत असतें तोंपर्यंत चित्तांतील भिन्न मनोवृत्तींचा संघर्ष हा केवळ भोगवासनांतीलच संघर्ष असतो. तेथें शुभवासना विरुद्ध अशुभ वासना असा प्रकार नसतो. पण आध्यात्मिक मूल्यें निर्माण होतांच अशुभ वासनांचें उच्चाटण करण्याकरितां शुभवासनांचा प्रादुर्भाव होऊं लागतो, आणि त्या मानानें अशुभ वासनांचा अभिभव होत असतो. भोगार्थतेच्या काळांत मोक्षार्थता प्रसुप्तावस्थेंत असते. वरील आध्यात्मिक मूल्यें बुद्धींत स्फुरूं लागलीं म्हणजे मोक्षार्थता जागृत होऊन 'तनु' ह्या अवस्थेंत येते. तनु अवस्थेंतील वृत्ति केवळ स्मरणरूप असते, ती क्रियाप्रेरक असत नाहीं हें वर आलेंच आहे. तथापि मोक्षार्थतेंत शुभ वासनांचा प्रादुर्भाव आणि त्या मानानें अशुभ वासनांचा अभिभव होत असल्यामुळें एक वेळ अशी येते कीं त्या वेळीं शुभ वासना चित्तांत नुसत्या स्फुरून थांबत नाहींत तर तदनुसार आपल्या हातून क्रिया घडावी अशीहि प्रबळ इच्छा मनांत उत्पन्न होते. तरीहि पण बलवत्तर असलेल्या प्राचीन भोगवासनांचा प्रभाव इतका असतो, कीं त्या शुभ वासनानुसार वागण्याच्या इच्छेला दडपून टाकून आपलीच सत्ता गाजवीत असतात. भोगवासनांमुळें दडपल्या गेलेल्या शुभ वासना अशा वेळीं 'तनु' अवस्थेंतून 'विच्छिन्न' ह्या वरच्या अवस्थेंत आलेल्या असतात, आणि अशुभ वासना 'उदार' ह्या अवस्थेंत असतात. शुभ आणि अशुभ

वासनांचा असा संघर्ष चालला असतां शुभ वासनांचें सामर्थ्य वाढत चाललेलें असतें आणि त्या मानानें अर्थातच अशुभ वासना दुर्बळ होत चाललेल्या असतात. शेवटीं पुनः असा काळ येतो कीं त्या वेळीं साधकाच्या चित्तांत शुभ वासनांचा संवेग इतका तीव्रतम झालेला असतो कीं त्याच्या पुढें भोगवासनांचें कांहीं चालत नाहीं आणि शुभ वासना उदारावस्थेंत येऊन तदनुसार साधकाच्या हातून सत्कर्माचरण घडूं लागतें. आतां अशुभ वासना 'उदार' अवस्थेंतून 'विच्छिन्न' अवस्थेंत गेलेल्या असतात म्हणजे यद्यपि त्या साधकाला पापाचरणाकडे ओढीत असतात ; तथापि शुभ वासना उदारावस्थेंत आलेल्या असल्यामुळें त्यांच्यापुढें पापवासनांचें कांहीं न चालतां साधकाच्या हातून सत्कर्माचरणच घडतें. नंतर भोगवासना ह्याहिपेक्षां दुर्बळ झाल्या म्हणजे त्यांची ओढहि नाहींशी होऊं लागते आणि मग चित्तांत तनु अवस्थेंत केवळ स्मृतिरूपानें त्या राहतात, आणि अनभ्यासामुळें शेवटीं प्रसुप्तावस्थेंत जातात. साधकानें पौरुषप्रयत्नानें निर्विचार समाधि पक्कावस्थेस नेला म्हणजे त्याच्या ठिकाणीं ऋतंभरा प्रज्ञेचा उदय होतो आणि मग प्रसुप्तावस्थेंत असलेले भोगवासना-संस्कार पूर्णत्वानें प्रतिबद्ध होतात. भाजलेलें बीं ज्याप्रमाणें अंकुरभावाला केव्हांहि प्राप्त होत नाहीं त्याप्रमाणें पूर्णत्वानें प्रतिबद्ध झालेल्या भोगवासना पुनः केव्हांहि जागृत होऊं शकत नाहींत आणि साधकाची प्रगति कैवल्य-साक्षात्काराच्या दिशेनें निष्प्रतिबंधपणें होऊं लागते (पाद १ सूत्र ४७ ते ५० पाहा).

अशा प्रकारें रागद्वेषादि क्लेशरूप अशुभ वासना भोगार्थतेच्या काळांत प्रसुप्त - तनु - विच्छिन्न आणि उदार अशा अवस्थांत वावरत असतात. पुढें अपवर्गार्थतेच्या काळांत शुभ वासना जागृत होऊन त्या प्रसुप्त-तनु-विच्छिन्न-उदार अशा अवस्थांत क्रमशः उत्क्रांत होत जातात आणि उदारावस्थेंत असलेल्या भोगवासना क्रमशः विच्छिन्न तनु आणि प्रसुप्त अशा अपक्रांत होऊन चित्तांत संस्कारमात्ररूपानें राहतात आणि साधकानें निर्विचार समाधि पक्कावस्थेस नेल्यावर त्या दग्धबीजभावाला प्राप्त होतात. भोगवासनांचा प्रतिबंध नाहींसा झाल्यानें साधकाचा मार्ग निष्कंटक होऊन त्याचा असंप्रज्ञात समाधींत अनायासें प्रवेश होतो. तेथें त्याला आत्मसाक्षात्कार होऊन तो सत्त्वापत्ति नामक जीवन्मुक्तीच्या प्राथमिक भूमिकेवर आरूढ होतो आणि अनेक-जन्म-कृत-पुण्य-पुंज-परिपाकभूत जीवन्मुक्तिसुखाचा

आस्वाद घेत आणि जगदुद्धारक कर्माचरण करीत पुढील असंसक्ति, पदार्थाभाविनी आणि तुर्यगा ह्या अवस्थांतून विदेहमुक्तीला प्राप्त होतो.

वरील सूत्रांत सांगितलेल्या अविद्यादि पांच क्लेशांचीं लक्षणें पुढील ५ ते ९ ह्या सूत्रांत सांगितलीं आहेत. त्यांपैकीं अविद्येचें लक्षण येणेंप्रमाणें —

अनित्याशुचिदुःखानात्मसु नित्यशुचिसुखा-
त्मख्यातिरविद्या ॥ ५ ॥

सूत्रार्थ — वस्तु अनित्य असून ती नित्य आहे, अशुचि असून शुचि आहे, दुःखरूप असून सुखरूप आहे आणि ती अनात्म वस्तु असून ती आत्माच आहे अशी ख्याति होणें, म्हणजे वस्तु आहे तशी प्रतीत न होतां ती तद्विरुद्ध स्वभावाची आहे अशी प्रतीति येणें, हें अविद्येचें स्वरूप होय.

विवरण — जगांतील यच्चयावत् सर्व वस्तु वास्तविकपणें अनित्य आहेत; तथापि त्या तशा न वाटतां त्या नित्यच आहेत असें वाटणें हें अविद्येचें एक लक्षण होय. एका चितिशक्तीहून इतर सर्व पदार्थजात प्रतिक्षणाला परिणाम पावणारें असें आहे. सृष्टीला 'जगत्' अशी संज्ञा आहे ती ह्यामुळेंच आहे कीं तिच्यांतील प्रत्येक सृष्ट वस्तु प्रतिक्षणाला एका परिणामांतून दुसऱ्या परिणामांत गमन करीत असते. आपला देहहि प्रतिक्षणाला असाच बदलत असतो. देह अन्नापासून बनलेला आहे आणि अन्नाच्या योगानें त्याची वाढ होत असते. देहाकडून जी क्रियारूप हालचाल घडत असते तिच्या योगानें देहांतील सूक्ष्म घटक झिजून नाहींसे होत असतात आणि खाल्लेल्या अन्नापासून नवे सूक्ष्म घटक निर्माण होऊन ते नष्ट होणाऱ्या घटकांच्या जागीं येतात. आपल्या श्वसनक्रियेच्या योगानें हे जीर्ण घटक सतत बाहेर जात असतात. अशा रीतीनें देहांत सतत बदल होत असतो, म्हणून तो वास्तविकपणें अनित्यच आहे. पण त्याची ही अनित्यता आपल्या लक्षांत न येतां तो नित्यच आहे असें आपण समजतों हीच अविद्या होय. नित्य वाटणाऱ्या प्रत्येक पदार्थाविषयीं अशीच वस्तुस्थिति आहे. नदीचा जलप्रवाह प्रतिक्षणास सारखा बदलत असतो, पण सहस्रावधि वर्षांपूर्वीपासून आजपावेतों तीच गंगानदी विद्यमान आहे असें

आपण मानतों. दिव्याच्या ज्योतींतील तेजःकिरण प्रतिक्षणाला नवीन उत्पन्न होत असतात तथापि एकच दीपज्योति कित्येक तासपर्यंत तेवत आहे अशी प्रतीति आपल्यास येत असते. अशा प्रकारें अनित्य पदार्थ नित्य आहे अशी प्रतीति येणें ही अविद्या होय.

ह्याप्रमाणेंच अशुचि असलेले देहादि पदार्थ शुचि आहेत असें वाटणें हीहि अविद्याच होय. देह कशाचा बनलेला आहे किंवा बाहेरून सुंदर दिसणाऱ्या देहांत काय भरलेलें आहे ह्याचा आपण विचार करून पाहावा. रक्त, मांस, मेद, अस्थि, मज्जा, शुक्र, मूत्र, पुरीष, इत्यादि घृणा उत्पन्न करणाऱ्या पदार्थांचा एकत्र केलेला एक गोळा म्हणजे आपला देह होय ! पण त्या देहाला आपण पवित्र मानून आपण त्याचे किती चोज करितों ! असल्या अत्यंत अशुचि वस्तूंपासून बनलेल्या देहाचें मलिनत्व न घेतां आणि आत्म्याचें अत्यंत निर्मलत्व विसरून जाऊन आपण सर्व प्रकारच्या अमंगल पदार्थांनीं भरलेल्या देहालाच 'मी' 'मी' म्हणून आत्मत्वानें जाणीत असतों हा केवढा भ्रम आहे ! अशा रीतीनें अशुचि पदार्थांवर ते पदार्थच मी अत्यंत निर्मल आत्मा होय अशी ख्याति होणें म्हणजे प्रतीति येणें ही अविद्या होय.

अशुचि देहाला शुचि मानणें ही जशी अविद्या त्याप्रमाणेंच देहबाह्य अशुचि पदार्थांना शुचि मानून त्यांचा स्वीकार करणें ही सुद्धा अविद्याच होय. शुचि म्हणजे पवित्र आणि अशुचि म्हणजे अपवित्र. तसेंच शुचि म्हणजे शुद्ध किंवा स्वच्छ आणि अशुचि म्हणजे अशुद्ध किंवा अस्वच्छ. पण पवित्रता, शुद्धता आणि अस्वच्छता म्हणजे तरी काय ह्याचा विचार करणें अवश्य आहे. असा विचार केला म्हणजे असें दिसून येतें कीं पवित्रता, शुद्धता आणि स्वच्छता हे बाह्य वस्तूंचे धर्म नसून ते मनोनिष्ठ धर्म होत. अंतःकरणाचा जसजसा विकास होत जातो तसतसे हे धर्म व्यक्तावस्थेंत येत असतात. जीवांच्या अंतःकरणाच्या विकासानुसार त्यांची श्रेष्ठता किंवा कनिष्ठता ठरत असते आणि तदनुसार शुद्धतेच्या किंवा पवित्रतेच्या कल्पना किंवा भावना ह्यांतहि भेद निर्माण होत असतो. विष्ठा अत्यंत अशुचि म्हणून मनुष्य तिचा त्याग करीत असतो आणि मलमूत्रादिकांचा त्याग केल्यानंतर हस्तपादादि अवयव क्षालन करीपर्यंत आपल्यास अशुचि मानतो. पण तीच विष्ठा श्वान-सूकर इत्यादि प्राण्यांना एखाद्या स्वादिष्ट खाद्य पदार्थासारखी वाटून ते प्राणी ती चविष्टपणानें

खातात ! उष्टें-खरकटें खाणारे गायी-बैल जसे दृष्टीस पडतात तसा एखादा बैल असा आढळतो कीं तो उष्टें अन्न तर राहोच, पण दुसऱ्या बैलानें पिऊन उरलेलें उष्टें पाणी सुद्धा पीत नाहीं ! माणसामाणसांतहि हा प्रकार दृष्टीस पडतो. अंडीं आस्थापूर्वक खाणारीं माणसें जशीं दृष्टीस पडतात तशीं त्यांविषयीं किळस वाटणारीं माणसेंहि दृष्टीस पडतात ! अस्थि-मांस इत्यादि पदार्थ मोठे पौष्टिक अशा भावनेनें हाडें चोखणारे किंवा मिटक्या देत मांसाशन करणारे अनेक लोक आहेत, तर हे पदार्थ पाहतांच किळस वाटून झीट येऊन पडणारीं किंवा उमसून येणारीं अनेक माणसें दिसतात ! तेव्हां शुचिता हा धर्म त्या पदार्थांतला नसून त्यांच्याशीं संबंध ठेवणाऱ्या माणसाच्या मनांतील तो आहे हें स्पष्टच आहे.

मग येथें असा प्रश्न उत्पन्न होतो कीं एक वस्तु एकाला पवित्र वाटते तर दुसऱ्याला अपवित्र वाटते ; अशा स्थितींत एकाला ती पवित्र वाटते म्हणून जर तिला पवित्र मानायची तर दुसऱ्याला ती अपवित्र वाटते म्हणून तिला अपवित्रहि तितक्याच अधिकृतपणें मानणें भाग आहे. ह्या दृष्टीनें ती वस्तु शुचीहि आहे आणि अशुचीहि आहे असें म्हणावयास पाहिजे. अशुचि पदार्थाला शुचि मानणें ही अविद्या आहे असें या सूत्रांत सांगितलें आहे. शुचित्व आणि अशुचित्व हे धर्म विषयनिष्ठ नसून विषयी जें चित्त तन्निष्ठ आहे असेंहि वर स्पष्ट झालें आहे. तेव्हां आतां ह्या अडचणींतून मार्ग काढण्यासाठीं ज्या मनावर हे धर्म अवलंबून आहेत त्या मनाची थोडी चिकित्सा करावयास पाहिजे.

ही चिकित्सा करीत असतां एखादा पदार्थ कोणत्या मनोधर्मामुळें अपवित्र किंवा पवित्र मानला जातो ह्याचा छडा लावावयास पाहिजे. त्यासाठीं उदाहरणार्थ म्हणून अपवित्र म्हणून मानल्या गेलेल्या रक्त-मांसादिकांचा आपण विचार करूं. ह्या पदार्थांना अशुचि कोण मानतो ? व्याघ्र-सिंहादि हिंस्र पशूंचें रक्त-मांसादिक हें अन्नच होय. ह्यामुळें त्यांच्या दृष्टीनें हे पदार्थ खाणें ही त्यांची नैसर्गिक प्रवृत्तीच होय. ह्या योनींत शारीरधर्मापलीकडे विचार करण्याइतका मनोविकास झालेला नसल्यामुळें हे पदार्थ शुचि का अशुचि हा विचारच त्यांच्या ठिकाणीं अप्रस्तुत होय. विकारात्मक मानसिक मूल्यें मानवी मनांत निर्माण झालेलीं असल्यानें मानवांच्या दृष्टीनें हे पदार्थ शुचि का अशुचि हा विचार होऊं शकतो. सामान्यतः हे पदार्थ अशुचि

•

मानले गेले असतांहि ह्या पदार्थांचा आस्वाद घेणारे लोक दृष्टीस पडतात. ह्याचें एक कारण असें असतें कीं मांसाहार करणाऱ्यांच्या कुलांत जन्म येणें ह्या उद्बोधक सामग्रीमुळें व्याघ्रसिंहादि योनींत केलेल्या मांसाहाराचे संस्कार जागे होऊन त्या मानवांची प्रवृत्ति मांसाहाराकडे होते. म्हणजे मांसाहारापुरते तरी हे लोक व्याघ्रसिंहादिकांपेक्षां अधिक उत्क्रांत झालेले नसतात. मनोविकारांच्या आधीन झाल्यामुळें रक्तमांसादि सेवन केल्याचींहि उदाहरणें क्वचित् आढळतात. आपल्या साध्वी पत्नीची भर सभेंत विटंबना करणाऱ्या दुःशासनाचा सूड घेण्याची बुद्धि भीमाच्या अंतःकरणांत कित्येक वर्षें विच्छिन्न अवस्थेंत दबून राहिली होती. समरांगणांत युद्धासाठीं समोर उपस्थित झालेल्या दुःशासनाला पाहतांच ती उफाळून वर आली आणि त्या आवेशांत त्याचें वक्षःस्थळ विदीर्ण करून त्याच्या हृदयांतून वर उसळणारें रक्त भीमानें घटघटा प्राशन केलें! अगदीं अलीकडच्या काळांतील फ्रेंच राज्यक्रांतींत असेंच एक उदाहरण घडल्याचा दाखला सापडतो. ह्या क्रांतियुद्धांत प्रजापक्षीय क्रांतिकारकांचीं मनें राजा आणि तत्पक्षीय लोक ह्यांच्या विरुद्ध द्वेषाग्नीनें इतकीं भडकलीं होतीं कीं एका लढाईंत त्यांस विजय मिळाला असतां त्या विजयोन्मादाच्या भरांत त्यांनीं रणांगणांत विव्हळत पडलेल्या आणि मरण पावलेल्या राजपक्षीय लोकांचीं काळिजें काढून तीं स्वपक्षीय स्त्रियांकडून शिजवून त्यांवर यथेच्छ ताव मारला! उद्बोधक निमित्तामुळें भीमाच्या ठिकाणचा क्रोध आणि क्रांतिकारकांची क्रूरता हे मनोविकार जागृत झाले आणि त्यांच्या आहारीं जाऊन हीं उग्र कृत्यें त्या व्यक्तींच्या हातून घडलीं. वैचारिक कारणांमुळें मांसादिकांचें सेवन करणारे सहस्रावधि, लाखों नव्हेत तर कोट्यवधि लोक आहेत. ह्यांच्यांत बौद्धिक मूल्यें निर्माण झालेलीं असल्यानें आपल्या बुद्धिबलावर मांसाहार करणें कां अवश्य आहे ह्याचीं कारणे ते देतात आणि मांसाहाराचें बौद्धिक समर्थन करून खुशाल मांसाहार करीत असतात! अशा प्रकारें शारीरिक, मानसिक वा बौद्धिक मूल्यांमुळें मानवांतील फार मोठ्या प्रमाणांतील बहुसंख्य लोक मांसाहारी असतांना मांसाहार अशुचि मानला जातो. ह्याचें कारण असें कीं ज्यांच्यांत आध्यात्मिक मूल्यें निर्माण झालीं आहेत अशा फार थोड्या पण अंतःकरणविकासाच्या वरच्या पातळींत असलेल्या सज्जनांच्या मनःप्रवृत्तींनीं मांसाहार अशुचि ठरविला आहे. पृथ्वीवरील एकंदर मानवांची संख्या सांप्रत दोन अब्जांच्या आंत बाहेर

आहे. ह्यांतील हिंदुस्थानाबाहेरील सर्व लोक प्रायः मांसप्रवृत्त आहेत. आध्यात्मिक मूल्यें अंतःकरणांत निर्माण होऊं लागल्यामुळें मांसाहारापासून सर्वथा अलिप्त राहूं इच्छिणारीं किंवा राहणारीं माणसें कोठें कोठें आहेत, पण तीं भांगेंत तुळस उगवावी इतकीं तुरळक आहेत. हिंदुस्थानांतहि मांसाहारी जाति आहेत, पण इतर देशांच्या मानानें येथील लोक कमी मांसाहारी आहेत आणि पूर्णांशानें मांसनिवृत्त असलेल्या जाति अनेक आहेत. ह्या जातींतील आध्यात्मिक दृष्टीच्या थोर व्यक्तींच्यामुळें एतद्विषयक आध्यात्मिक मूल्यांची छाप बाकीच्या जनतेवर असल्यानें मांसाहारी जातींतहि पूर्णपणें मांसनिवृत्त असे अनेक लोक दृष्टीस पडतात, आणि मांसाहारी लोकांतहि ते प्रत्यक्ष मांसाहार करीत असतांना सुद्धा मांसाहार वाईट म्हणजे अशुचि आहे ही गोष्ट सर्वांनाच मनांतून पटलेली आहे. तेव्हां जगांतील दोनशें कोटि लोकसंख्येपैकीं सुमारें दहा कोटि म्हणजे शेंकडा पांच इतके थोडे लोकच काय ते पूर्णतया मांसनिवृत्त असतां मांसाहार सर्वत्र अशुचि मानला जातो ह्याचें कारण काय ह्याचा विचार करावयास पाहिजे.

सांप्रत सर्वत्र मान्य झालेल्या लोकशाहीच्या तत्त्वाप्रमाणें बहुमत असेल तें मान्य करायचें म्हटलें तर मांसाहाराकडे फारच मोठें बहुमत आणि मांसनिवृत्तीकडे अत्यल्प म्हणजे शंभरांत पांच इतकें अल्पमत असतांना मांसाशन अशुचि असेंच मानलें जातें. ह्याचें कारण असें कीं बहुमत किंवा अल्पमत ही, कोणतीहि गोष्ट चांगली अथवा वाईट आहे हें ठरविण्याची कसोटीच होऊं शकत नाहीं. अमुक गोष्ट करावी अथवा न करावी हें बहुमतानें ठरवून त्याप्रमाणें बहुमतवाले वागूं शकतील, पण बहुमतानें ठरवून केलेली गोष्ट चांगलीच असेल आणि ती समाजाला उपकारकच होईल असें मुळींच नाहीं. उलट ती वाईट असण्याचा आणि समाजास अपकारक होण्याचा संभवच अधिक असतो. समाजांत बुद्धिमान् आणि सत्प्रवृत्त लोक केव्हांहि थोडेच असतात, आणि निर्बुद्ध आणि असदाचरणी लोक बहुसंख्य असतात. ह्यामुळें निर्बुद्ध आणि असत्प्रवृत्त बहुसंख्य लोकांचें बहुमत समाजास घातक होण्याचाच संभव अधिक असतो. बहुमतांत हा धोका जवळ जवळ निश्चित असतो म्हणूनच अलीकडच्या कित्येक समाजशास्त्रज्ञांनीं ह्या मताचा उपहासपूर्वक निषेध केला आहे.

आपल्या भारतवर्षांत अज्ञांच्या बहुमताला मान नसून सुज्ञ आणि सत्प्रवृत्त लोकांच्या अल्पमताला खरा मान आहे. आपल्याकडे श्रुति-स्मृति-प्रमाणेंच सदाचार किंवा शिष्टाचार हा सुद्धा धर्माचा ज्ञापक मानला जात असतो. पदार्थ शुचि कोणता आणि कां किंवा अशुचि कोणता आणि कां हें ठरविणें धर्मशास्त्राच्या कक्षेंतील आहे असें आपण मानतों, आणि धर्मा-धर्म ठरविण्यासाठीं दशावरा किंवा त्र्यवरा परिषद् हीच अधिकारी असल्याचें मनुस्मृतींत सांगितलें आहे. वेदांचीं अंगें आणि शाखा ह्यांसह ऋग्वेद, यजुर्वेद आणि सामवेद ह्यांचें अध्ययन केलेले तिघेजण, न्यायशास्त्राचें अध्ययन केलेला एक, मीमांसाशास्त्रज्ञ एक, निरुक्तज्ञ एक, मनु-पराशर-याज्ञवल्क्य इत्यादि स्मृतींचें अध्ययन केलेला एक, आणि सदाचारसंपन्न असलेला एक ब्रह्मचारी, एक गृहस्थाश्रमी आणि एक वानप्रस्थाश्रमी अशा एकूण दहा जणांची दशावरा परिषद् होत असते. अशीं दहा माणसें न मिळालीं तर सांग वेदाध्ययन केलेला एक ऋग्वेदी, एक यजुर्वेदी आणि एक सामवेदी अशांची त्र्यवरा परिषद् सुद्धा धर्माधर्मनिर्णयास अधिकारी मानली जाते. इतकेंच नव्हे तर वरील तीन माणसांची त्र्यवरा परिषद् जेथें होण्याजोगी नसेल तेथें

एकोऽपि वेदविद्धर्मं यं व्यवस्येद्द्विजोत्तमः ।
स विज्ञेयः परो धर्मो नाज्ञानामुदितोऽयुतैः ॥

'वेदवेत्ता एक सुद्धा द्विजश्रेष्ठ जो धर्मनिश्चय करील तोच खरा धर्म होय. अज्ञानी असलेल्या दहा सहस्रांनीं जरी एखादी गोष्ट धर्म म्हणून ठरविली तरी तो खरा धर्म नव्हे' असें मनूंनीं सांगितलें आहे! आणि लागलीच पुढें 'अव्रती, वेदाध्ययन न केलेले, जातिमात्रोपजीवी असे सहस्रावधि लोक जरी एकत्र जमले तरी त्यांची परिषद् होऊं शकत नाहीं' असेंहि मनूंनीं अगदीं स्वच्छ सांगून टाकिलें आहे. ह्यावरून हें लक्षांत येईल कीं आपल्या आर्यावर्तांत संख्येला महत्त्व नसून गुणांना महत्त्व आहे. ह्यामुळें मांसनिवृत्त लोक अल्पसंख्य असले तरी त्यांच्याहूनहि अल्पसंख्य असलेल्या धर्मज्ञांनीं मांसाहार अशुचि होय असें उपदेशिल्यामुळें तो निषिद्ध मानला गेला आहे.

येथें पुनः असा प्रश्न उत्पन्न होतो कीं श्रेष्ठ धर्मज्ञांची सत्ता अशा रीतीनें समाजावर चालते ती तशी कां चालावी? ह्याचीं उत्तरें दोन आहेत.

पहिलें उत्तर असें कीं समाजांत जे खरे सच्छील धर्मज्ञ असतात त्यांची छाप सहजच समाजावर पड़ते. सच्छील आणि धर्मज्ञ लोक ज्या आचरणाचा पुरस्कार करून त्याप्रमाणें वागतात तें आचरण कल्याणप्रद असलेंच पाहिजे असें सामान्य जनांस वाटतें म्हणून ते त्यांचें यथानुशक्त्या अनुकरण करीत असतात. 'सतां हि संदेहपदेषु वस्तुषु। प्रमाणमंत:करणप्रवृत्तय:' हें कालीदासाचें म्हणणें प्राय: सर्वांनाच मान्य असतें म्हणून कोणतीहि गोष्ट चांगली आहे का वाईट आहे असा संदेह उत्पन्न झाला असतां त्यासंबंधांत संतांच्या अंत:करणप्रवृत्तीकडे मार्गदर्शनार्थ पाहावें हा समाजाचा स्वभावच आहे.

यद्यदाचरतिश्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जनः ।
स यत् प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्तते ।।

ह्या गीतावचनांत हीच गोष्ट सांगितली आहे. वरील प्रश्नाचें हें एक उत्तर होय. दुसरें उत्तर असें कीं जीवमात्राला कर्माकडे प्रवृत्त करणारीं जीं मूल्यें असतात त्यांत आध्यात्मिक मूल्यें सर्वांत श्रेष्ठ असून तदनुसार वागल्यानेंच व्यक्ति आणि समाज ह्यांना खरें सुख प्राप्त होत असतें. हीं मूल्यें सच्छील धर्मज्ञांच्या द्वारां समाजांत प्रसृत होत असतात. समाजांत बौद्धिक विकास सात्विक मार्गांनीं झालेला असल्यास आध्यात्मिक मूल्यें स्वीकारून तदनुसार वागण्याइतकी त्याची सिद्धता झालेली असते भारतीय समाजाची अशी सिद्धता झालेली असल्यामुळें हीं आध्यात्मिक मूल्यें ह्या समाजांत प्रसृत होऊन मान्यता पावलीं. प्रकृत असलेलें मांसाशन ह्या आध्यात्मिक मूल्यांमुळेंच निषिद्ध आणि अशुचि असें मानलें गेलें आहे. मनुस्मृतींत हें मूल्य असें सांगितलें आहे —

समुत्पत्तिं च मांसस्य वधबन्धौ च देहिनाम् ।
प्रसमीक्ष्य निवर्तेत सर्वमांसस्य भक्षणात् ।।

'मांसाची उत्पत्ति कशी होते, तें मिळविण्यासाठीं प्राण्यांना बांधून टेवून त्यांचा वध कसा करावा लागतो इत्यादि किळसवाण्या आणि क्रूरपणाच्या गोष्टींचा नीट विचार करून सर्व प्रकारच्या मांसभक्षणापासून निवृत्त व्हावें.' भगवद्गीतेंत तर ह्याहीपेक्षां आत्मस्पर्शी मूल्यें प्रकट झालीं आहेत. योगयुक्तात्मा सर्व भूतांकडे कोणत्या दृष्टीनें पाहात असतो त्याचें वर्णन भगवान् श्रीकृष्ण येणेंप्रमाणें करितात कीं,

सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि ।
ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शनः ॥

'सर्वत्र समदृष्टीनें पाहणारा योगयुक्तात्मा सर्व भूतांमध्यें स्वतःला आणि स्वतःच्या ठिकाणीं सर्व भूतांना पाहात असतो.' तसेंच आपल्या मतानें अत्यंत श्रेष्ठ योगी कोण हें भगवान् येणेंप्रमाणें सांगतात कीं,

आत्मौपम्येन सर्वत्र समं पश्यति योऽर्जुन ।
सुखं वा यदि वा दुःखं स योगी परमो मतः ॥

'सर्व जीवांच्या सुखदुःखांविषयीं जो आत्मौपम्य ठेवून समदृष्टीनें पाहतो तो अत्यंत श्रेष्ठ योगी होय.' इतकी विशाल दृष्टि ज्यांची झाली त्यांना मांसाशन अत्यंत अशुचि वाटावें हें अगदीं स्वाभाविक आहे. आध्यात्मिक मूल्यें त्यांच्या द्वारां प्रकट झालीं, ते स्वतः धर्मज्ञ आणि सच्छील असल्यानें त्यांच्याविषयीं सर्व लोकांना नितांत आदर वाटत असतो, त्यांच्या आचरणावरून त्यांच्या कायावाङ्मनःप्रवृत्ति सर्व मानवांच्या कल्याणार्थच आहेत अशी जनतेची अनुभवानें निश्चिती झालेली असते आणि म्हणून ते ज्या रीतीनें वागतात त्या रीतीनें आपण वागल्यास आपलें कल्याण निश्चयानें होईल असा जनतेस विश्वास वाटून ती तदनुसार वागण्यास प्रवृत्त होते. श्रेष्ठ व्यक्तींची समाजावर सत्ता कां चालते ह्याची ही उपपत्ति आहे. हा समाजांतील सर्वसाधारण जनतेचा विचार झाला. समाजांत सत्प्रवृत्त आणि विशेष बुद्धिमान् मानल्या गेलेल्या अशाहि कांहीं व्यक्ति असतात. त्यांना तर अमुक गोष्ट अशुचि कां आणि अमुक गोष्ट शुचि कां ह्यासंबंधींचीं जीं आध्यात्मिक मूल्यें श्रुति-स्मृति-ज्ञ श्रेष्ठ पुरुषांकडून प्रकट झालेलीं असतात तीं पटलेलीं असतातच. एवंच श्रुति-स्मृत्यादि ग्रंथांतून प्रकट झालेलीं आध्यात्मिक मूल्यें, तीं ज्यांच्या द्वारां प्रकट झालीं त्या धर्मज्ञ आणि सदाचरणी थोर व्यक्तींविषयीं वाटणाऱ्या आदरामुळें आणि विश्वासामुळें त्यांचें अनुकरण करण्याची सामान्य माणसांची सिद्धता, समाजांतील सच्छील आणि बुद्धिमान् व्यक्तींना तीं आध्यात्मिक मूल्यें पटल्यामुळें तदनुसार होणारें त्यांचें प्रत्यक्ष आचरण, ह्या सर्व गोष्टींवरून मांसाहार अशुचि ठरतो. श्वान-सूकरांदिकांचा विष्ठादि पदार्थ भक्षण करणें हा देहधर्मच असल्यानें शुचि-अशुचि हा प्रश्नच तेथें नसतो. क्रोधवश झाल्यानें भीमादिकांकडून रक्तमांसादिकांचें सेवन झालें हें अशुचि खरेंच, पण तेथें शुचि-

अशुचि ह्या विवेकाला अवसरच नसतो. योग्यायोग्यतेचा विचार करण्यास सवड होण्यापूर्वींच उफाळलेल्या मनोविकारानुसार हातून आचरण घडत असतें. राहतां राहिला बौद्धिक मूल्यें शिरोधार्य मानून तदनुसार वागणाऱ्या लोकांचा पक्ष. हे लोक मांसाहार अशुचि आहे हें त्यांस ठाऊक असूनहि आणि मांसाहार अशुचि ज्या आध्यात्मिक मूल्यांमुळें ठरतो तीं मूल्यें त्यांच्या बुद्धीला गोचर झालीं असूनहि, तो आहार पुष्टिदायक म्हणून आवश्यक आहे ह्या बौद्धिक मूल्यांवर भर देऊन हा अशुचि आहार स्वीकारतात. अशा रीतीनें अशुचि मांसाहाराला शुचि मानून त्याचा स्वीकार करणें ही अविद्याच होय. उदाहरणार्थ घेतलेल्या मांसाहाराचा हा विचार झाला. ह्याप्रमाणेंच मलमूत्रादिकांचें विसर्जन केल्यावर हस्तपादादि अवयव मृत्तिका, जल इत्यादिकांनीं स्वच्छ न करणें, मलमूत्रादि विसर्जन अशांसारख्या मलिनत्व आणणाऱ्या प्रसंगीं अंगावर असलेल्या कपड्यांसह भोजनादिकांस बसणें, प्रातःस्नान-संध्यावंदन इत्यादि वर्णाश्रमधर्माचें आचरण देश-काल-समयानुसार शक्य असेल तितकेंहि न करतां भोजन करणें इत्यादि सर्व गोष्टी अशुचिच होत. ह्या अशुचि गोष्टींना शुचि मानून त्यांचा स्वीकार करणें ही अविद्याच होय. अविद्या पुढील क्लेशांची प्रसवभूमि असल्याचें ह्याच सूत्रांत सांगितलें आहे. तेव्हां राग-द्वेषादि क्लेश चित्तांत प्रबळ होऊन योगाभ्यासास प्रतिबंध न व्हावा म्हणून अशुचि गोष्टींचा त्याग करून शुचि गोष्टींचाच साधकानें देशकालसमय विचारांत घेऊन यावच्छक्य स्वीकार करावा, म्हणजे अविद्येचे संस्कारहि तनुभावाला पोंचून योगाभ्यास सुखकर होईल.

आतां दुःखरूप गोष्टी सुखरूप आहेत अशी प्रतीति होणें ही अविद्याच होय असें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे. हा विचार ह्याच पादांत पुढें येणार असल्यानें येथें इतकेंच सांगणें पुरें आहे कीं सर्वसामान्य जीवांचे व्यवहार शारीरिक, मानसिक आणि बौद्धिक मूल्यांनुसार जोंपर्यंत चाललेले असतात तोंपर्यंत त्यांना सुखरूप वाटणाऱ्या गोष्टी वस्तुतः दुःखरूपच असतात, पण त्यांस त्या सुखरूप वाटत असतात ही अविद्या होय. आध्यात्मिक मूल्यें अविद्येचा नाश करणारीं असल्यानें तीं हृदयांत प्रकट होऊं लागल्यावर सुखदुःखसंवेदनेंत आमूलाग्र बदल होतो. असा बदल झाल्यामुळें ह्यानंतर जी सुखसंवेदना होते ती सत्त्वगुणमूलक असते. सत्त्वगुण निर्मल, प्रकाशक आणि अनामय असून तो जीवांना सुखसंगानें आणि ज्ञानसंगानें युक्त करणारा असतो (गीता अ. १४ श्लो. ६). ज्ञानसंग अविद्येचा साक्षात्

नाश करणारा असतो. अर्थात् ह्या ज्ञानसंगानें युक्त असलेल्या साधकाला ज्या गोष्टी सुखरूप वाटतात त्या वस्तुतः सुखरूपच असतात म्हणून त्यांना अविद्या असें म्हणतां येणार नाहीं. पण ऐंद्रिय, मानसिक आणि बौद्धिक पातळींत होणारीं सुखें आभासमात्र असून तत्त्वतः तीं दुःखरूपच असतात. तथापिहि तीं सुखस्वरूपशीं वाटतात ही अविद्या होय.

अनात्म वस्तूला आत्मा मानणें हें अविद्येचें चौथें लक्षण होय. वस्तुतः आत्मा आणि अनात्मा ह्या दोन वस्तु परस्परांहून नुसत्या भिन्नच नव्हेत तर विरुद्धधर्मी आहेत. एक द्रष्टा आहे तर दुसरी दृश्य आहे, एक निर्विकार आहे तर दुसरी विकारी आहे, एक नियामक आहे तर दुसरी नियम्य आहे, एक स्वयंप्रकाश आणि चेतन आहे तर दुसरी परप्रकाश आणि जड आहे, एक नामरूपादिरहित आहे तर दुसरी नामरूपादि धर्मांनीं युक्त आहे, आणि एक 'अस्मत्' प्रत्ययगोचर आहे म्हणजे 'मी' या प्रत्ययाला गोचर होणारी म्हणून 'विषयी' आहे, तर दुसरी 'युष्मत्' प्रत्ययगोचर आहे म्हणजे 'तूं' या प्रत्ययाला गोचर होणारी म्हणून 'विषय' आहे. अशा रीतीनें आत्मा आणि अनात्मा परस्परांहून प्रकाश आणि अंधार ह्यांच्यासारख्या विरुद्ध धर्मी वस्तु आहेत. ह्यामुळें अनात्म्याच्या ठिकाणीं आत्मख्याति होणें उपपन्न होत नाहीं. असें असूनहि अनात्मभूत देहादिकांवर आत्मख्याति होते हींच अविद्या होय. एवंच अनित्य वस्तु नित्य आहे, अशुचि वस्तु शुचि आहे, दुःखरूप वस्तु सुखरूप आहे आणि अनात्मभूत वस्तु आत्मस्वरूपच आहे असें विपरीत ज्ञान होणें ह्याला कारण अविद्या होय. कारण आणि कार्य ह्यांत तत्त्वतः अभेदच असतो. तसेंच अविद्येला कार्यानुमेया असेंहि म्हणण्यांत येतें. ह्याचें कारण असें कीं तिचें साक्षात् ज्ञान होत नसून तिच्या कार्यावरूनच अनुमानप्रमाणानें तिचें ज्ञान होत असतें. तेव्हां वरील प्रकारचा अविद्यामूलक विपर्यय हीच अविद्या होय.

पुढील सूत्रांत अस्मितेचें लक्षण सांगितलें आहे तें येणेंप्रमाणें —

दृग्दर्शनशक्त्योरेकात्मतेवास्मिता ॥ ६ ॥

सूत्रार्थ — दृक्शक्ति म्हणजे द्रष्टा पुरुष आणि दर्शन-शक्ति म्हणजे दृश्य जगताचें दर्शन म्हणजे ज्ञान ज्याच्या मध्यस्थीनें होतें तें चित्त, हीं दोन्ही वस्तुतः

परस्परांहून अत्यंत भिन्न असूनहि तीं जणूं एकरूपच आहेत असें वाटून 'अस्मि' म्हणजे मी आहें असें जें स्फुरण होतें तीच 'अस्मिता' नांवाचा क्लेश होय.

विवरण — दृक्शक्ति म्हणजे बाह्य जगताचें ज्याला ज्ञान होतें तो चेतनपुरुष आणि दर्शनशक्ति म्हणजे बाह्य जगताचें ज्ञान पुरुषाला ज्याच्या द्वारां होतें तें चित्त. प्रलयावस्थेंत चित्त शक्तिरूपानेंच केवळ असतें म्हणून त्याला दर्शनशक्ति असें म्हटलें आहे आणि त्याच्या अपेक्षेनें पुरुषाला दृक्शक्ति असें म्हटलें आहे. आत्मा आणि चित्त हीं उभयतां तत्त्वतः, स्वरूपतः आणि धर्मतः परस्परांहून अत्यंत भिन्न असतांहि तीं जणूं अगदीं एकरूपच आहेत अशीं भासतात. चित्तांत 'अस्मि' म्हणजे 'मी आहें' असें जें अखंड सूक्ष्म स्फुरण होत असतें हाच तो भास होय. ह्या भासांत 'आहे' पणा हा आत्म्याचा धर्म असून 'मी'पणा हें चित्ताचें अगदीं प्रथमचें म्हणजे मूलभूत स्फुरण होय. हीं दोन तत्त्वतः भिन्न असून त्यांच्या भिन्नतेची प्रतीति केव्हांहि न येतां तीं नेहमीं अगदीं जणूं एकरूपच आहेत अशीं भासत असतात. तापून लाल झालेल्या लोखंडांत आकार लोखंडाचा आणि उष्णता आणि तेज हीं अग्नीचीं अशी वस्तुस्थिति असूनहि तीं दोन्हीं अगदीं एकरूपशीं भासतात. अस्मिताक्लेशाची अशीच स्थिति असते. तेथें आत्म्याचा 'आहे'पणा आणि चित्ताचें मी हें वृत्त्यात्मक स्फुरण ह्यांचा एकंकार होऊन 'मी आहें' हें चित्तांतील मूलभूत स्फुरण होत असतें आणि ह्या स्फुरणाचा देहादिकांशीं संयोग होऊन मी देह आहें इत्यादि अध्यासयुक्त वृत्तिस्फुरणें होत असतात. हें जें 'मी आहें' असें मूलभूत वृत्त्यात्मक स्फुरण हीच हृदयग्रंथी होय. आत्मसाक्षात्कारानें ह्या हृदयग्रंथीचा भेद झाला म्हणजे 'मी आहें' हें स्फुरण होत असलें तरी त्या 'मी' चा संबंध बुद्धिस्थ चिदाभासाकडे आणि 'आहें' चा संबंध आत्म्याकडे असें अनुभवयुक्त अनुसंधान चित्तांत नांदत असतें आणि म्हणून ह्या अस्मितेची क्लेशरूपता नष्ट झालेली असते. अस्मितेनंतरचा क्लेश 'राग' हा आहे. त्याचें लक्षण येणेंप्रमाणें —

सुखानुशयी रागः ॥ ७ ॥

सूत्रार्थ — सुखांचा अनुभव घडल्यानंतर हीं सुखें आणि तीं मिळवून देणारीं साधनें मला नेहमीं प्राप्त

असावींत अशा प्रकारची जी लालसा चित्तांत उत्पन्न होते तोच 'राग' नामक क्लेश होय.

विवरण — राग म्हणजे आसक्ति हा क्लेश चित्तांत उत्पन्न होण्यास प्रथम सुखाचा अनुभव अवश्य असतो. सुखानुभव अनेक प्रकारचा असतो, पण मुख्यतः त्याचे दोन प्रकार असतात. विषयांचा इंद्रियांशीं अनुकूलत्वानें संयोग घडला असतां होणारी सुखसंवेदना हा एक प्रकार आणि इच्छापूर्ति झाली असतां होणारी सुखसंवेदना हा दुसरा प्रकार. कोणत्याहि प्रकारची सुखसंवेदना झाली असतां अंतःकरणाची त्या प्रसंगीं सत्त्वावस्था झालेली असते आणि अंतःकरणाची सत्त्वावस्था झाल्यामुळेंच ही सुखसंवेदना होत असते. सत्त्वगुण सुखसंगाला कारण होत असतो, हा योगशास्त्राचा सिद्धान्त आहे. जेव्हां इच्छापूर्ति होते किंवा इंद्रियाचा विषयाशीं अनुकूलत्वानें संयोग घडतो, तेव्हां त्या वेळेपुरतें अंतःकरण सत्त्वगुणानें युक्त होऊन तेथें सुखसंवेदना निर्माण होते. ही संवेदना झाल्यावर अशा प्रकारचें सुख मला नेहमीं असावें आणि तें ज्या साधनांमुळें मिळालें तीं साधनें मला नित्य प्राप्त असावींत अशा प्रकारची सुखाविषयीं आणि सुखसाधनांविषयीं जी आसक्ति चित्तांत उत्पन्न होऊन सतत वाढत असते तो चित्तांतील 'राग' नांवाचा क्लेश होय. हा सुखानुभवाच्या मागोमाग उत्पन्न होत असतो म्हणून ह्याला सुखानुशयी असें म्हटलें आहे.

द्वेष ह्या क्लेशाचें स्वरूप पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे तें येणेंप्रमाणें —

दुःखानुशयी द्वेषः ॥ ८ ॥

सूत्रार्थ — दुःखानुभवानंतर हें दुःख आणि त्याचीं कारणें ह्यांचा माझा संबंध पुनः केव्हांहि न होवो अशा प्रकारची जी प्रतिकूल संवेदना चित्तांत उत्पन्न होते तो 'द्वेष' नामक क्लेश होय.

विवरण — वर 'राग' ह्या क्लेशासंबंधीं जें विवरण केलें आहे अगदीं तीच स्थिति 'द्वेष' ह्या क्लेशाची असते. हा क्लेश चित्तांत उत्पन्न होण्याला प्रथम दुःखानुभव घडावा लागतो. विषयांचा इंद्रियांशीं प्रतिकूलत्वानें संबंध घडला किंवा आपल्या इच्छेचा भंग झाला म्हणजे चित्त रजोगुणभूयिष्ठ होतें. 'रजसस्तु फलं दुःखं' ह्या नियमानुसार अशा वेळीं चित्तांत जी

प्रतिकूल संवेदना निर्माण होते तीच दु:खसंवेदना होय. ह्या दु:खसंवेदनेच्या अनुभवानंतर असलें दु:ख मला पुन: केव्हांहि प्राप्त न होवो आणि ह्या दु:खाला कारणीभूत असलेली परिस्थिति मला केव्हांहि प्राप्त न होवो अशी जी मनांत वृत्ति उत्पन्न होते तिला ' द्वेष ' हा क्लेश म्हणतात.

चित्त सत्त्व, रज आणि तम ह्या त्रिगुणांचें बनलेलें आहे. जीवांना सुखदु:खांचे भोग घडवीत भोगमार्गांतून अपवर्गाच्या म्हणजे मोक्षाच्या मार्गाकडे न्यावें अशा प्रकारची जी त्रिगुणांतील शक्ति तिला योगशास्त्रांत भोगापवर्गार्थता हें नांव आहे. चित्ताची जोंपर्यंत इंद्रियजन्य सुखांकडे ओढ असते तोंपर्यंत त्रिगुणांच्या भोगार्थतेचा काळ असतो. ह्या काळांत इंद्रियजन्य सुख-दु:खांविषयीं ' राग ' आणि ' द्वेष ' हे क्लेश चित्तांत नांदत असतात. निसर्गानुसार चित्तोपादानभूत सत्त्व जसजसें निर्मल होत जातें तसतसा असा विचार सुचूं लागतो कीं इंद्रियजन्य सुखें वाटतात तितकीं सुखप्रद नाहींत, किंबहुना तीं मूलत: दु:खमिश्रित आणि परिणामत: तर दु:खप्रदच आहेत. हा विचार वारंवार येणाऱ्या अनुभवानें दृढ झाला म्हणजे इंद्रियजन्य सुखांकडील ओढ कमी होऊं लागते आणि इंद्रियजन्य दु:खें सोसण्याची शक्ति म्हणजे तितिक्षा अंगीं बाणूं लागते. असें होऊं लागलें म्हणजे भोगार्थतेचा काळ संपून अपवर्गार्थतेच्या काळास प्रारंभ झाला असें समजावें. ह्या अवस्थेंत राग-द्वेष असतातच, पण त्यांचे विषय बदलतात. पूर्वीं अंत:करणांत वास करीत असलेला विषयसुखाविषयींचा रागरूपी क्लेश नाहींसा होत जाऊन ' यथाप्राप्ते स्थिति: ' म्हणजे यदृच्छेनें जीं सुखें मिळतील तेवढ्यांत तृप्ति होऊं लागते आणि इंद्रियजन्य दु:खें प्राप्त झालीं असतां त्यांविषयीं ' द्वेष ' न वाटतां तीं अप्रतिकारपूर्वक सहन करण्यांत म्हणजे तितिक्षेचें आचरण करण्यांतच एक प्रकारचा आनंद वाटूं लागतो. ह्या अवस्थेंत चित्तांत राग-द्वेष मुळींच नसतात असें नाहीं, तर त्यांचे विषय तेवढे बदलतात. आतां चित्तांत पुण्याचरणाविषयीं ओढ उत्पन्न झालेली असते आणि पापाचरणाचा तिटकारा उत्पन्न झालेला असतो. तात्पर्य, कैवल्यसाक्षात्कारानें चित्तांत गुणवैतृष्ण्य उत्पन्न होईपर्यंत जीवात्मा त्या त्या अवस्थेंत त्याला वाटणाऱ्या इष्ट वस्तूच्या प्राप्तीसाठीं आणि अनिष्ट वस्तूच्या निवृत्तिसाठीं कर्मांत प्रवृत्त होत असतो. ही कर्मप्रवृत्ति सहेतुक असल्यामुळें ती रागद्वेषमूलक होय हें उघडच आहे.

अभिनिवेश ह्या पांचव्या क्लेशाचें स्वरूप पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे, तें येणेंप्रमाणें —

स्वरसवाही विदुषोऽपि तन्वनुबंधोऽभिनिवेशः ॥ ९ ॥

सूत्रार्थ — अविद्वानाप्रमाणें विद्वानाच्या ठिकाणीं देखील एखाद्या प्रवाहाप्रमाणें स्वभावतःच नेहमीं अनुवृत्त असलेला, शरीररूप जो 'मी', त्या 'मी' कधीं मरूं नये तर निरंतर असावें अशा स्वरूपाचा जो दृढ संस्कार तो अभिनिवेश होय.

विवरण — शरीर वस्तुतः अनात्मा असून अविद्येमुळें हें शरीरच मी आहे अशी त्याविषयीं आत्मबुद्धि झालेली असते, आणि मग शरीररूप जो मी त्याचें अस्तित्व नित्य असावें, त्याला मरण येऊं नये अशी वासना सहजपणें सर्वांच्या चित्तांत स्फुरत असते हाच जीवाचा तनूशीं म्हणजे शरीराशीं असलेला अनुबंध होय. एखाद्या नदीचा प्रवाह जसा अखंडपणानें वाहात असतो तसा हा तन्वनुबंध वासनारूपानें चित्तांत अखंड स्फुरत असतो. म्हणून ह्याला स्वरसवाही असें म्हटलें आहे. हा केवळ अविद्वानाच्या ठिकाणींच असतो असें नसून अस्थिमांसमय देह आत्मा नसून आत्मस्वरूप सच्चिदानंदमय आहे हें ज्याला कळत असतें अशा विद्वानाच्या ठिकाणीं सुद्धा तो असतो. अशा प्रकारच्या तन्वनुबंधाला अभिनिवेश नामक क्लेश असें नांव आहे.

हे पांचहि क्लेश चित्तांत संस्काररूपानें नित्य विद्यमान असतात. ही त्यांची सूक्ष्म अवस्था होय. पण व्यवहारकालीं हे पांच क्लेश आणि त्यांतल्या त्यांत राग, द्वेष आणि अभिनिवेश हे तीन क्लेश उद्बोधक निमित्तानें वृत्तिरूपानें परिणाम पावलेल्या अवस्थेंत येतात. अशा प्रकारच्या क्लेशांच्या सूक्ष्म आणि स्थूल अशा दोन अवस्था असतात. या दोन्ही अवस्थांतील क्लेश कोणत्या उपायांनीं जिंकावे हें पुढील दोन सूत्रांत सांगितलें आहे.

ते प्रतिप्रसवहेयाः सूक्ष्माः ॥ १० ॥

ध्यानहेयास्तद्वृत्तयः ॥ ११ ॥

सूत्रार्थ—कार्याचा कारणांत प्रविलय करणें हा प्रतिप्रसव होय. असा प्रतिप्रसव करून सूक्ष्म क्लेश जिंकतां येण्याजोगे असतात. तेच क्लेश जेव्हां वृत्तिरूपानें परिणाम पावलेले असतात तेव्हां **ते ध्यानाभ्यासानें हेय म्हणजे नष्ट करण्यास योग्य असतात.**

विवरण— अविद्या आणि अस्मिता हे दोन क्लेश नित्यच सूक्ष्म रूपांत असतात. त्यांची स्थूलावस्था म्हणजेच वृत्तिरूपानें परिणाम पावलेले राग, द्वेष आणि अभिनिवेश हे क्लेश होत. हे तीन क्लेश सुद्धा उद्बोधक सामग्री नसेल तेव्हां वृत्तिरूपानें स्थूलभावाला प्राप्त न होतां संस्काररूपानें सूक्ष्मावस्थेंत असतात. तसेंच योगप्रतिपादित यमनियमादि आठ अंगांच्या अनुष्ठानानें क्षीण झालेले क्लेश उद्बोधक सामग्री उपस्थित झाली असतांहि वृत्तिरूप स्थूलभावास प्राप्त होत नाहींत. पण ते चित्तांतून सर्वथा नष्ट झालेले नसतात, तर संस्काररूपानें ते तेथें सूक्ष्मावस्थेंत विद्यमान असतात. अशा प्रकारें वृत्तिरूपानें व्यापारवान् असलेले, व्यापारशून्य अवस्थेंत संस्काररूपानें प्रसुप्तावस्थेंत असलेले आणि योगाभ्यासानें दुर्बल स्वरूपांत सूक्ष्मावस्थेंत असलेले क्लेश जोंपर्यंत चित्तांत विद्यमान असतील तोंपर्यंत वृत्तींची क्लिष्टता आणि दुःखरूपता अनुभवावी लागणारच. ह्यासाठीं ह्यांचा निरास करणें आवश्यक असतें. तो कसा करावा हें ह्या दोन सूत्रांत सांगितलें आहे. हे क्लेश जेव्हां वृत्तिरूपानें परिणत झालेले नसतील तेव्हां प्रतिप्रसवाचा अभ्यास करून त्यांचा निरास करावा. कार्याचा कारणांत प्रविलय करीत जाणें हा प्रतिप्रसव होय. राग–द्वेष आणि अभिनिवेश हे क्लेश अस्मितेंतून आणि अस्मिता अविद्येंतून उत्पन्न होत असतात. ह्यामुळें त्या तिघांचा अस्मितेंत आणि अस्मितेचा अविद्येंत विलीनभाव करावा. नंतर 'अहं ब्रह्मास्मि' ह्या विद्यावृत्तीनें अविद्येचा प्रविलय साधावा. हा सूक्ष्म क्लेशांच्या नाशाचा उपाय झाला. क्लेश जेव्हां वृत्तिरूपानें परिणाम पावलेले असतील तेव्हां त्यांचा नाश ध्यानानें करावा. साधकाला ध्यानाभ्यासाची नित्याची सवय असतेच. क्लेशांची वृत्तिरूपानें पीडा होऊं लागली म्हणजे अन्य सात्त्विक ध्येयाकार चित्त केलें कीं लागलीच वृत्तिरूप क्लेशांचा निरास होतो.

अशा रीतीनें स्थूल सूक्ष्म क्लेशांचा निरास नेहमीं करण्याचा अभ्यास साधकानें ठेवावा.

हे क्लेश पूर्णांशानें नष्ट झाले नाहींत तोंपर्यंत ते संसाराला कसे कारण होतात तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे —

क्लेशमूलः कर्माशयो दृष्टादृष्टजन्मवेदनीयः ॥ १२ ॥

सूत्रार्थ — कर्माचा चित्तावर होणारा धर्माधर्मरूप संस्कार हा कर्माशय होय. ह्या कर्माशयाला मूळ कारण अविद्यादि पांच क्लेश असल्यामुळें तो क्लेशमूल होय. वर्तमानकालीन जन्म हा दृष्ट जन्म होय आणि भविष्यकालांत प्राप्त होणारे जन्म हे अदृष्ट जन्म होत. ह्या दृष्ट आणि अदृष्ट जन्मांच्या रूपानें वरील कर्माशय वेदनीय म्हणजे अनुभविला जाण्यास योग्य असतो.

विवरण — प्राणिमात्रांकडून जीं जीं कर्में घडत असतात तीं प्रायः चित्तगत अविद्यादि क्लेशांमुळेंच घडत असतात. प्रायः म्हणण्याचें कारण जीवन्मुक्तांचें आचरण क्लेशमूलक नसतें हें होय. अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष आणि अभिनिवेश ह्या पांच क्लेशांस अनुसरूनच जीवमात्राची प्रवृत्ति पुण्यकर्मांत, पापकर्मांत किंवा पुण्य-पाप-मिश्र कर्मांत होत असते. ह्या कर्मांस अनुसरून चित्तावर धर्माचे, अधर्माचे किंवा मिश्र असे धर्माधर्माचे संस्कार घडत असतात. हे संस्कार हाच कर्माशय होय. हा कर्माशय म्हणजे कर्माचरणापासून चित्तावर होणारे संस्कार हेच जन्माला कारण होत असतात. वर्तमानकाळांत प्राप्त झालेला जन्म हा प्रत्यक्ष अनुभवास येत असल्यामुळें त्याला दृष्ट जन्म असें ह्या सूत्रांत म्हटलें आहे. पूर्वजन्मार्जित वासनासंस्कारांमुळें हा दृष्ट जन्म प्राप्त झालेला असतो. ते पूर्वसंस्कार ह्या दृष्ट जन्मादिकांच्या रूपानें वेदनीय असतात, म्हणजे प्रकृत जन्माच्या रूपानें ते अनुभवास येत असतात. ह्या जन्मांत जें कर्माचरण घडतें त्यापासून होणारा कर्माशय आणि प्राचीन जन्मांतील प्रसुप्तावस्थेंतील कर्माशय ह्यांतून उद्बोधक सामग्रीमुळें फलोन्मुख झालेल्या कर्माशयानुसार पुढील काळांत प्राप्त होणारे पण वर्तमानकाळांत ज्यांचा अनुभव घडणें

शक्य नाहीं म्हणून अदृष्टजन्मवेदनीय असें ज्यांना ह्या सूत्रांत म्हटलें आहे ते कर्माशय सुद्धा क्लेशमूलच असतात.

येथें कांहीं प्रश्न उत्पन्न होतात त्यांचा थोडा परामर्ष घेणें आवश्यक आहे. जीवांच्या हातून नित्यशः अनेक कर्में घडत असतात. ह्या कर्मांपैकीं एकाच कर्मापासून एकच जन्म प्राप्त होत असतो, किंवा अनेक जन्म प्राप्त होत असतात, किंवा अनेक कर्मांपासून एकच जन्म प्राप्त होतो किंवा अनेक जन्म प्राप्त होत असतात असे ते प्रश्न आहेत. ह्या सर्व प्रश्नांचें सामान्य उत्तर असें कीं संस्कारांच्या प्रधानोपसर्जनभावाला अनुसरून कोणताहि जन्म प्राप्त होत असतो. जे संस्कार दृढ, उत्कट आणि शीघ्रविपाकी असतील ते प्रधान संस्कार होत. त्यांवर पुढील जन्माची प्राप्ति प्राधान्यानें अवलंबून असते. कोणत्याहि कर्माचे संस्कार दृढ आणि उत्कट होण्याला त्या कर्माविषयींचा संवेग तीव्र असावा लागतो; आणि अशा तीव्र संवेगानें प्रेरित होऊन त्या कर्माचें आचरण दीर्घ कालपर्यंत आणि सतत व्हावें लागतें. पण असें आचरण घडण्याला तद्विषयक राग-द्वेष हे क्लेशहि तीव्र रूपांत असावे लागतात. ह्यावरून हें लक्षांत येईल कीं अमुक एका कर्मानेंच केवळ अमुक जन्म येतो अशी वस्तुस्थिति नसून जीवांच्या हातून जीं नानाविध कर्में घडत असतात त्यांस प्रेरक असलेले राग-द्वेषादि क्लेश हे ज्या मानानें सात्त्विक, राजस वा तामस असतात त्या मानानें चित्तावर सात्त्विक, राजस वा तामस संस्कार घडत असतात. ह्यांतून जे संस्कार दृढ आणि उत्कट असतील त्यांस अनुसरून पुढील जन्म प्राप्त होत असतो. जे संस्कार इतके दृढ आणि उत्कट नसतील ते प्रधान संस्कारांच्या अंगभूत राहून कार्य करीत असतात. जडभरताच्या उदाहरणावरून ही उपपत्ति चांगली स्पष्ट होते. नदीवर संध्यावंदन करीत असतां हरिणशावक पाण्यांत पडलेलें दिसतांच ऋषींचा जीव कळवळला. त्यांनीं त्या मातृहीन झालेल्या हरिण-शावकास उचलून आश्रमांत नेलें. पुढें त्यांस त्याचा इतका लळा लागला कीं त्याची निगा राखण्यांत त्यांचेकडून वर्णाश्रमोचित कर्मेंहि नीट पार पडेनात. अशा प्रकारें सदासर्वकाळ हरिणबालकाचाच ध्यास त्यांस लागल्यामुळें पुढील जन्म हरिणाचाच आला. पूर्वजन्मांत तपाचरणादिक जीं उत्कट, सात्त्विक कर्में त्यांच्या हातून घडलीं होतीं त्यांमुळें हरिणजन्मांतहि

पूर्वजन्माचें स्मरण त्यांस राहिलें, हें जरी घडून आलें तरी हरिणबालका-विषयींची जी आसक्ति – म्हणजेच राग हा क्लेश – तिचें प्राधान्य झाल्यानें त्यांना हरिणजन्म आला आणि तपाचरणाचे संस्कार गौण ठरल्यानें पुढील जन्म हरिणाचा येण्याचें टळलें नाहीं तरी त्यांस पूर्वजन्माचें स्मरण राहिलें. ह्यावरून हें स्पष्ट होतें कीं आयुष्यभर केलेल्या कर्माचरणानें ज्या कर्मसंस्कारांस प्राधान्य येतें तदनुसार पुढील जन्म येतो आणि इतर गौण संस्कार प्रधानसंस्कारांमुळें प्राप्त झालेल्या जन्मांत अंगभूतत्वानें राहून आपलें काम करीत राहतात. कित्येक वेळां तर असें घडतें कीं हे पापपुण्यात्मक संस्कार अत्युत्कट असतील तर मृत्युरूप अत्यंत विस्मृतीचा काल न येतांच चौथ्या पादांत वर्णिलेल्या प्रकृत्यापूरामुळें ह्या दृष्ट जन्मांतूनच नवा दुसरा नवीन जन्म प्राप्त होतो. पुराणांतून वर्णिलेल्या नन्दीश्वर, वाल्मीकि, विश्वामित्र, नहुष, अहल्या, इत्यादिकांस त्याच जन्मांत मृत्युरूप अवस्थेंत न जातां अन्य जन्म प्राप्त झाला ह्याचें कारण हेंच होय. त्यांच्या त्यांच्या पापपुण्यात्मक कर्माचरणाचे धर्माधर्मरूप संस्कार अत्युत्कट झाल्यामुळें ते शीघ्रफलविपाकी होऊन एका जन्मांतच मृत्युरूप अंतराय प्राप्त न होतांच त्यांना देहांतरस्वीकार प्राप्त झाला.

साधकाच्या दृष्टीनें ह्या सर्वाचें तात्पर्य असें कीं त्यानें आपला योगाभ्यास सत्कारपूर्वक अखंड आणि नेहमीं चालू ठेवावा. म्हणजे प्रकृत्यापूरानुसार कोणताहि जन्म प्राप्त झाला तरी त्या जन्मांत त्याचे योगसंस्कार जागृत होऊन त्याचा पुढील योगाभ्यास पुढील जन्मांतहि —

तत्र तं बुद्धिसंयोगं लभते पौर्वदेहिकम् ।
यतते च ततो भूयः संसिद्धौ कुरुनंदन ।।

ह्या गीतावचनानुसार संसिद्धीच्या दिशेनें चालू राहतो.

कर्माशयाचें मूळ जे क्लेश ते चित्तांत जोंपर्यंत नांदत असतील तोंपर्यंत त्या कर्माशयाचा विपाक कोणत्या रूपानें होत असतो हें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे —

सति मूले तद्विपाको जात्यायुर्भोगाः ॥ १३ ॥

सूत्रार्थ — कर्माशयाचें मूळ असलेले अविद्यादि क्लेश चित्तांत जोंपर्यंत नांदत असतील तोंपर्यंत कर्माशयाचा

विपाक (म्हणजे फलप्राप्ति) विशिष्ट जन्म, विशिष्ट आयुष्य आणि सुखदुःखात्मक भोग ह्या रूपानें त्या क्लेशानुरूप अवश्यमेव घडून येतो.

विवरण — चित्तांत जोंपर्यंत क्लेश आहेत तोंपर्यंत चित्तगत कर्माशय दृष्ट आणि अदृष्ट म्हणजे वर्तमान आणि भावी कालांतील जन्मांना कारण असणारच हें मागील सूत्रांत सामान्यत्वानें सांगितलें आहे. ह्या सूत्रांत कर्माशयाचा विपाक म्हणजे परिणाम कोणत्या विशेष गोष्टींच्या रूपानें प्रतीतीस येतो हें सांगितलें आहे. जीवाला जी जाति किंवा योनि प्राप्त व्हावयाची ती कर्माशयाचें मूळ जे क्लेश त्यांस अनुसरून होत असते. त्याला कोणती जाति मिळावयाची, तेथें त्याला सामान्यत्वानें किती आयुष्य मिळावयाचें आणि सुखदुःखांचे भोग कशा रीतीनें घडावयाचा हें सर्व त्या कर्माशयास मूळ असलेल्या क्लेशांस अनुसरून घडत असतें. हें कसें घडून येत असतें तें पाहूं.

एखाद्या जीवाला वर्तमान जन्म ब्राह्मणाचा प्राप्त झाला आहे असें समजूं. हा जन्म प्राप्त होण्यास त्याचे ब्राह्मण्यविषयक पूर्वजन्मार्जित शुभ संस्कार कारण होत हें उघडच आहे. आपण अशीहि कल्पना करूं कीं ह्या जन्मांतहि त्यानें शमदमादिकांचें — ब्राह्मण्यास पोषक असलेल्या दैवी गुणांचें उत्तम परिपालन केलें आहे, आणि तें मोठ्या आस्थेनें दीर्घकाल आणि अखंडितपणें केलें आहे. अर्थात् ह्यामुळें त्याला ह्या देहपातानंतर जो जन्म येईल तो इतर कांहीं अदृष्ट प्रतिबंध आड न आल्यास ब्राह्मणाचाच येईल. कारण त्याच्या चित्तावर ब्राह्मण्यानुकूल असे संस्कार घडत असतात. त्याच्या चित्तावर सत्त्वगुणाचे संस्कार दृढ झालेले असल्यामुळें त्याला ब्राह्मण जातींत जसा जन्म येईल, तसेंच निरोगी, सुदृढ आणि निकोप असेंच शरीर त्यास प्राप्त होईल, आणि ह्यांवरच त्याची आयुर्मर्यादा अवलंबून राहील. तसेंच ही जाति आणि आयुष्य ह्यांमध्यें त्याला जीं सुख-दुःखें भोगावीं लागतील त्यांचें बाह्य दृष्ट्या स्वरूप कसेंहि असलें तरी त्यांची सुखात्मता किंवा दुःखात्मता त्याच्या चित्तांतील रागद्वेषमूलक कर्माशय-संस्कारांवरच अवलंबून राहणार. इंद्रियांचे विषयाशीं होणारे संयोग सुख-दुःखप्रद असतात हें जरी खरें असलें, तरी कोणत्या विषयसंयोगापासून सुख होणार किंवा दुःख होणार ह्यासंबंधीं सर्वसाधारण असा नियम सांगतां

येणार नाहीं, तर ती गोष्ट प्रत्येकाच्या चित्तांतील संस्कारांवर सर्वस्वीं अवलंबून असते. एकच गोष्ट एकाला सुखाची तर दुसऱ्याला दुःखाची वाटते हा प्रकार आपल्यास नेहमींच दृष्टीस पडतो. ह्यावरून असें स्पष्ट होतें कीं कोणत्याहि गोष्टीची सुखप्रदता किंवा दुःखप्रदता त्या गोष्टीच्या बाह्य स्वरूपावर अवलंबून नसून भोक्त्याच्या मनःस्थितीवर अवलंबून असते.

अंतःशीतलतायां तु लब्धायां शीतलम् जगत् ।
अंतस्तृष्णोपतप्तानां दावदाहमिदं जगत् ॥

ही वस्तुस्थिति सर्वांच्याच अनुभवाची आहे. चंद्राचें शुभ्र - स्वच्छ - शीतल चांदणें सुद्धा अंगाचा दाह करण्यास कारणीभूत होत असल्याचें दृष्टीस पडतें तें भोक्त्याच्या मनःस्थितीमुळेंच होय. ही मनःस्थिति भोक्त्याच्या चित्तांतील सात्त्विक, राजस किंवा तामस कर्माशयसंस्कारांवर अवलंबून असते आणि हे संस्कार क्लेशमूल असतात. तात्पर्य, चित्तांतील क्लेश हेच सात्त्विक, राजस किंवा तामस कर्माला कारण होत असतात. त्या कर्मास अनुरूप असे धर्माधर्मरूप संस्कार चित्तावर होत असतात आणि ह्या संस्कारांस अनुरूप पुढील जात्यायुर्भोगरूपी कर्मविपाक घडून येत असतो.

हाच विषय पुढील सूत्रांत अधिक स्पष्ट करून सांगितला आहे —

ते ऽल्हादपरितापफलाः पुण्यापुण्यहेतुत्वात् ॥ १४ ॥

सूत्रार्थ — वरील सूत्रांत सांगितलेला जात्यायुर्भोग-रूपी कर्मविपाक घडून येण्याला हेतु म्हणजे कारण पूर्वकृत पुण्याचरण किंवा पापाचरण हेंच असतें. म्हणून कर्मविपाकभूत जात्यायुर्भोग हे आल्हाद किंवा परिताप हीं ज्यांचीं फलें आहेत असे घडून येतात. म्हणजे पुण्याचरणानें आल्हाद हें फल देणाऱ्या शुभ योनि प्राप्त होतात तर पापाचरणानें परिताप हें ज्यांचें फल आहे अशा अशुभ योनि प्राप्त होतात.

विवरण — छांदोग्योपनिषदांत ' तद्य इह रमणीयचरणाः ते रमणीयां योनिमापद्येरन् – अथ य इह कपूयचरणाः ते कपूयां योनिमापद्येरन् ' ' जे ह्या लोकीं रमणीयचरण म्हणजे उत्तम शील आणि आचरण ह्यांनीं युक्त असतात ते रमणीय योनींस प्राप्त होतात, आणि जे कपूयचरण म्हणजे

दुःशील आणि अशुभ आचरण करणारे असतात ते (श्वान-सूकरादि) अशुभ योनींस प्राप्त होतात', अशी श्रुति आहे. त्याचप्रमाणें काठकोप-निषदांत 'स्थाणुमन्येनुसंयन्ति यथा कर्म यथा श्रुतम्' 'दुसरे कित्येक आपल्या कर्मानुसार आणि ज्ञानानुसार वृक्षपाषाणादि स्थावरभावास प्राप्त होतात' असें सांगितलें आहे. आणि हें घडणें अगदीं योग्यच आहे. जो विद्यार्थी उत्तम अभ्यास करतो तो वार्षिक परीक्षेंत यशस्वी होऊन वरच्या वर्गांत जातो आणि जो अभ्यास मुळींच करणार नाहीं आणि म्हणून वार्षिक परीक्षेंत उत्तीर्ण होणार नाहीं त्याला शाळेंतूनहि काढलें जाईल हा कार्यकारणभाव जसा अगदीं योग्य आहे तसाच 'पुण्याचरणी जीव आल्हादप्रद उत्तम योनींत पुढील जन्मांत जातील आणि पापाचरणी जीव परितापप्रद अधम योनींत जन्म पावतील' हा कार्यकारणभावहि सर्वांस पटण्यासारखाच आहे. तात्पर्य, पुढील जन्म शुभ आणि आल्हाददायक येणें किंवा अशुभ आणि परिताप देणारा येणें हें सर्वस्वीं ह्या जन्मांतील आपल्या आचरणावर अवलंबून असल्यामुळें साधकानें प्रयत्नपूर्वक पुण्याचरण करीत असावें आणि पापाचरण संयमपूर्वक टाळीत असावें.

पुण्याचें फल म्हणून प्राप्त होणारे जात्यायुर्भोग हे सामान्य माणसांच्या दृष्टीनें जरी आल्हाददायक असले तरी विवेकी पुरुषाला तेहि दुःखप्रदच वाटतात. हें काय कारणानें वाटतें तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे.

परिणामतापसंस्कारदुःखैर्गुणवृत्तिविरोधाच्च दुःखमेव सर्वं विवेकिनः ॥ १५ ॥

सूत्रार्थ — विषयोपभोगामुळें चित्तावर घडणारा तात्कालिक प्रतिकूल परिणाम हें परिणाम-दुःख, विषयप्राप्त्यर्थ आणि विषयरक्षणार्थ आणि साक्षात् विषयोपभोग घेत असतांनाहि होणारा अनेकविध ताप हें तापदुःख आणि विषयसेवनामुळें चित्तावर घडणारा कर्मसंस्कार हें संस्कार-दुःख, अशा ह्या तीन दुःखांमुळें आणि सत्त्व-रज-तम ह्या तीन गुणांच्या सात्त्विक, राजस आणि तामस वृत्तींत जो परस्परास बाधक असा

स्वाभाविक विरोध अनुभवास येतो त्यामुळें विवेकी पुरुषाला सर्वच म्हणजे आल्हाददायक जाति, आयुष्य आणि भोग हीं सुद्धा दुःखरूपच वाटतात. (आणि म्हणून तो त्यांत रममाण न होतां सर्वच जन्ममरण-रूप संसारांतून मुक्त होण्यासाठीं योगैकशरण होतो.)

विवरण — वरील चौदाव्या सूत्रांत शुभ कर्मांच्या आचरणानें आल्हाद-फल जात्यायुर्भोग प्राप्त होतात म्हणून सांगितलें आहे तें केवळ सापेक्ष-पणेंच सांगितलें आहे. पापाचरणामुळें प्राप्त होणाऱ्या श्वान-सूकरादि जाति, आयुष्य आणि भोग हीं दुःखरूपच आहेत हें सर्वांसच मान्य आहे. त्यांच्या अपेक्षेनें पुण्याचरणामुळें प्राप्त होणारी शुभ जाति आणि तेथील आयुष्य आणि भोग हीं आल्हाददायक होत ह्यांत शंकाच नाहीं. पण ज्याच्या चित्तांत विवेक जागृत होतो त्याला शुभ कर्मामुळें प्राप्त झालेलीं आल्हाददायक जात्यायुर्भोग हीं सुद्धा दुःखरूपच असल्याची प्रतीति आल्याविना राहत नाहीं. म्हणून विवेकी पुरुषाला विवेकदृष्टीनें सर्व जात्यायुर्भोग दुःखरूपच वाटतात असें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे. सामान्य दृष्टीला सुखरूप वाटणाऱ्या गोष्टी विवेकी पुरुषाला दुःखरूप कोणत्या कारणांनीं वाटतात तीं कारणें ह्या सूत्रांत सांगितलीं आहेत. विवेकी पुरुषाची बुद्धि शुद्ध आणि सूक्ष्म झालेली असल्यानें आल्हाददायक भोग घडत असतांना चित्ताची आंतरस्थिति सूक्ष्मपणें पारखण्याची कला त्यास अवगत झालेली असते. असें आत्मनिरीक्षण करीत असतां त्यास असें आढळून येतें कीं वर वर जरी आपण सुखी आहों असें वाटत असलें तरी चित्ताच्या खोल भागांत कोठें तरी दुःखरूपतेची ठुसठुस सतत चालू आहे. ही ठुसठुस चार प्रकारच्या दुःखरूपतेमुळें भासत असते. (१) परिणामदुःख, (२) तापदुःख, (३) संस्कारदुःख आणि (४) गुणवृत्तिविरोधजन्य दुःख अशा चार प्रकारच्या दुःखरूपतेमुळें विवेकी पुरुषाला सुखोपभोगसमयींहि चित्ताच्या खोल भागांत एक प्रकारचें असमाधान सतत वाटत असतें. तेव्हां ह्या चार प्रकारच्या दुःखरूपतेच्या स्वरूपाचा क्रमशः विचार करूं.

कोणताहि विषय सुखस्वरूप वाटतो तो कां वाटतो ह्याची मीमांसा पहिल्या पादांत वैराग्याचा विचार करतांना झाली आहे. तीवरून असें

स्पष्ट झालें आहे कीं पिंडाचें आणि तो पिंड ज्या समष्टीचा घटक असेल त्या समष्टीचें धारण, पोषण आणि रक्षण व्हावें म्हणून प्रत्येक व्यक्तीच्या ठिकाणीं कांहीं विषयांविषयींचें आकर्षण निसर्गानेंच ठेविलेलें आहे. ह्या आकर्षणामुळें होणाऱ्या विषयेंद्रियसंयोगजन्य संवेदनेला जाणिवेच्या कक्षेंत सुखसंवेदना असें नांव आपण देतों. अपेक्षित विषयाचा त्या त्या इंद्रियाशीं संस्पर्श घडला म्हणजे त्या विषयाविषयींची नैसर्गिक ओढ कृतकार्य झाल्यामुळें उपशांत होते. जीव जोंपर्यंत वैषयिक पातळीच्या मनोविकासावस्थेंत असतो तोंपर्यंत नैसर्गिक प्रेरणा हेंच विषयसेवनप्रवृत्तीला कारण होत असतें. पण मनाचा विकास झाला म्हणजे मनोविकार हे विषयाकडील प्रवृत्तीला किंवा निवृत्तीला कारण होत असतात. पश्वादिकांचें विषयसेवन नैसर्गिक प्रेरणेनें चालत असल्यामुळें त्यांचें विषयसेवन नैसर्गिक मर्यादेबाहेर घडत नाहीं, पण मनुष्याच्या ठिकाणीं मात्र विषयसेवन नैसर्गिक मर्यादेंत राहत नाहीं. मनुष्याच्या ठिकाणीं विचारशक्ति आणि वर्तनस्वातंत्र्य हीं मनुष्येतरांच्या अपेक्षेनें अधिक प्रमाणांत असतात. विषयसेवनामुळें एक प्रकारची अनुकूल अशी सुखसंवेदना होते हा प्रत्यय त्यास येता आणि त्याला असें वाटूं लागतें कीं विषयसेवनानें जर सुख होतें तर सुखासाठीं आपण पुनः पुनः त्या विषयाचें सेवन करावें. नंतर आपल्या वर्तनस्वातंत्र्याचा उपयोग करून तो विषयसेवन अधिक प्रमाणांत आणि वारंवार करूं लागतो. अशा प्रकारच्या विषयसेवनांत जरी सुख वाटलें तरी विषयसेवनाची नैसर्गिक मर्यादा सुटल्यामुळें निसर्गानुसार प्राप्त होणारीं रोगादि दुःखें त्यास भोगावीं लागतात. ह्या दुःखभोगामुळें सुखप्राप्त्यर्थ विषयसेवन करीत असतां मला दुःखें कां भोगावीं लागतात ह्याचा तो विचार करतो. ह्या विचारामुळें सुखदुःखादिकांच्या कार्यकारणभावात्मक ज्ञानाची वाढ त्याच्या बुद्धींत होते. नंतर त्याच्या बुद्धींत असा निश्चय होतो कीं जर सुखोपभोग मिळायला पाहिजे असतील आणि दुःखभोग टळायला पाहिजे असतील तर पुण्याचरण प्रयत्नपूर्वक केलें पाहिजे आणि पापाचरण संयमपूर्वक टाळलें पाहिजे. ह्या निश्चयानुसार वागून सुखप्रद असलेले जात्यायुर्भोग प्राप्त करून घेतले असतांहि आणि त्यांच्यापासून लौकिक दृष्ट्या सुखोपभोग घडत असतांहि मन अंतर्मुख करून पाहिल्यावर त्यास असा अनुभव येतो कीं आपल्या मनाला त्या सुखांपासून खरी शांति किंवा समाधान अद्यापि मिळालेलें नाहीं. नंतर ह्या असमाधानाचें मूळ कारण

काय असावें ह्याविषयीं तो खोल विचार करूं लागतो. मग त्याला असें आढळून येतें कीं इंद्रियांच्या ठिकाणीं असलेली भोगविषयक लालसा ही मूलतःच दुःखरूप आहे. ह्या लालसेमुळें मनुष्य वारंवार विषयोपभोग घेतो. असा वारंवार भोग घेणें हा भोगाभ्यास होय. भोगाभ्यासानें विषयलालसा नाहींशी तर होत नाहींच, उलट अभ्यासपाटवामुळें विषयसेवनांतील कौशल्य वाढत जाऊन विषयसेवन अधिक सुलभतेनें घडूं लागतें, आणि त्यामुळें विषयासक्ति वाढतच जाते. विषयासक्ति वाढणें म्हणजेच चित्तांतील राग हा क्लेश वाढणें होय. ही आसक्ति जसजशी वाढेल तसतशी मनुष्याची संयमशक्ति दुर्बळ होऊं लागते, मन आणि इंद्रियें ह्यांवर संयम ठेवण्याचें कठीण काम अधिकच कठीण होऊन बसतें, आणि मग 'इंद्रियाणि प्रमाथीनि हरन्ति प्रसभं मनः' हा अनुभव पदोपदीं येऊं लागतो. अग्नि शांत होण्यासाठीं त्यावर वारंवार तूप टाकीत गेल्यानें तो शांत न होतां जसा अधिकच भडकतो त्याप्रमाणें अनेकवार विषय उपभोगिल्यानें तृप्ति होणें तर दूरच राहतें, उलट चित्त विषयांकडे अधिकच प्राबल्यानें खेचलें जातें; म्हणजे राग हा क्लेश अधिकच वाढत जातो. एवढ्यावरच भागत नाहीं तर विषयोपभोगास प्रतिकूल असलेल्या गोष्टींविषयींचा आपला द्वेषहि न कळत वाढत जात असतो. विवेकी साधकाला अंतर्निरीक्षणानें ही सर्व परिस्थिति लक्षांत येऊन तो मनाच्या अगदीं खोल प्रदेशांत दुःखी होत असतो. पापाचरणामुळें प्राप्त झालेला कर्मविपाक दुःखरूप असतो ह्याविषयीं वादच नाहीं, पण पुण्याचरणामुळें प्राप्त झालेले विषयहि प्रथमतः सुखप्रद वाटले तरी त्यांच्या सेवनानें तृप्ति तर होत नाहींच पण 'राग-द्वेष' हे क्लेश मात्र सतत वाढत असतात. ह्या सूत्रांत सांगितलेली परिणामदुःखिता ती हीच होय.

आतां तापदुःखाच्या स्वरूपाचा विचार करूं. कोणतींहि सुखें प्राप्त करून घेण्याला स्त्री, पुत्र, आप्त, इष्टमित्र, सेवक, इत्यादि चेतन आणि गृह, क्षेत्र, वित्त, इत्यादि अचेतन साधनें अवश्यच असतात. हीं सर्व साधनें प्राप्त होण्याला आपल्याला अनेक प्रकारचे कष्ट करावे लागतात. तसेंच हीं साधनें प्राप्त करून घेत असतां कायेनें, वाचेनें अथवा मनानें कोणावर अनुग्रह करणें अथवा दुसऱ्या कोणाचा निग्रह करणें ह्या गोष्टी अपरिहार्यच असतात. दुसऱ्यावर अनुग्रह करण्यानें पुण्याची आणि दुसऱ्यास पीडा देण्यानें पापाची जोड होणें हेंहि टाळणें शक्य नाहीं. इतकें करूनहि

जीं चेतनाचेतन साधनें प्राप्त करून घेतलीं त्यांचें रक्षण करण्याला थोडे कष्ट पडतात असें नाहीं, तसेंच त्यांचें रक्षण अनेक श्रमसायास सोसून करीत असतां आपल्या आधीन नसलेल्या अनेक कारणांनीं त्यांचा नाश होईल कीं काय अशी भीति सदोदित वाटत असते ती दु:खरूपच असते. आणि ह्यांचा प्रत्यक्ष नाश झाला असतां आपल्याला होणाऱ्या मानसिक यातना दु:खरूपच असणार ! एवंच, अनुकूल भोगसाधनें प्राप्त करून घेण्यास लागणारे कष्ट, त्यापायीं करावे लागलेले निग्रहानुग्रह, त्यापासून उत्पन्न होणारें पापपुण्य, त्या साधनांचें रक्षण करावयास पडणारे कष्ट, त्यांचा नाश होईल काय म्हणून सतत वाटणारें भय, नाश झाला असतां होणारें मानसिक दु:ख, ह्या सर्व गोष्टींमुळें आल्हाद देणाऱ्या जात्यायुभोगांविषयीं सुद्धा विवेकी पुरुषाला दु:खरूपता भासत असते. हीच तापदु:खिता होय.

आतां अनुकूल गोष्टीहि दु:खरूप वाटण्याचें तिसरें कारण जें संस्कारदु:ख त्याचा विचार करूं. सुखें प्राप्त व्हावींत आणि दु:खें टळावींत म्हणून मनुष्यमात्राकडून नेहमीं इष्टानिष्ट कर्में घडत असतात. ह्या कर्माचरणापासून कर्त्याच्या चित्तावर कांहींना कांहीं शुभाशुभ संस्कार घडत असतात. हाच कर्माशय होय. ह्या कर्माशयापासून दृष्टादृष्ट जन्म प्राप्त होत असतात हें मागें सांगितलेंच आहे. ह्या जन्मांत पुन: शुभाशुभ कर्माचरण आणि सुखदु:खांचा भोग पूर्वकर्मानुसार घडणार, आणि त्यांचे संस्कार चित्तावर होऊन ते पुढील जन्मांना कारण होणार ! अशा रीतीनें शुभाशुभ कर्मांचे आणि तन्मूलक सुख-दु:खादि भोगांचे संस्कार चित्तावर होऊन ते जन्ममरणरूप संसाराला कारण होत असतात. ही संस्कारदु:खिता होय.

आतां चौथें कारण जें गुणवृत्तिविरोधदु:ख त्याचें स्वरूप पाहूं. सत्त्व, रज आणि तम हे बुद्धीचें उपादान कारण होत. ह्यांतून ज्या गुणाचें प्राबल्य होईल त्यास अनुसरून चित्तांत सात्त्विक, राजस किंवा तामस वृत्ति उत्पन्न होत असतात. ह्यांतील राजस वृत्ति 'रजसस्तु फलंदु:खं' ह्या नियमानुसार साक्षात् दु:खफलदायी असतात. तामस वृत्ति प्रमाद, मोह आणि अज्ञान ह्यांना वाढविणाऱ्या असल्यामुळें त्याहि सुखानुभवाला नुसत्या प्रतिकूलच नव्हे तर विरोधी असतात. चित्तांत जेव्हां सत्त्वगुणाचा उद्रेक होईल तेव्हांच केवळ तें सुखस्वरूपभूत सात्त्विक वृत्तींच्या रूपानें परिणाम

पावत असतें. म्हणजे सुखानुभव घडण्याला चित्तांत सत्त्वगुणाचें प्राबल्य व्हावें लागतें. पण चित्तांत सत्त्वगुणाचें प्राबल्य टिकविणें हें नेहमींच आपल्या हातीं असतें असें नाहीं. तें पुष्कळ वेळां वाह्य कारणांवरहि अवलंबून असतें. 'अन्नमयं हि सोम्य मनः' हा ह्या शास्त्राचा सिद्धान्त आहे. अन्न सात्त्विक, राजस आणि तामस असें तीन प्रकारचें असतें. 'रस्य, स्निग्ध, स्थिर आणि हृद्य' असें जें अन्न असतें तें सात्त्विक अन्न होय. असलें सात्त्विक अन्न 'आयुः – सत्त्व – बल – आरोग्य – सुख – प्रीति – विवर्धन' असें असतें. राजस अन्न 'कट्वम्ललवणात्युष्ण-तीक्ष्ण-रूक्ष-विदाही' असें असून तें 'दुःखशोकामयप्रद' असें असतें. 'यातयामं गतरसं पूति पर्युषितं उच्छिष्टं अमेध्यं' अशा प्रकारचें जें अन्न तें तामस अन्न होय. अशा अन्नापासून चित्तांत मोह, प्रमाद, आलस्य, निद्रा आणि अज्ञान ह्यांची वाढ होत असते. ह्यावरून लक्षांत येईल कीं राजस वा तामस अन्न हें स्वभावतःच दोषयुक्त असल्याकारणानें निदान योगाभ्यासेच्छूनें तरी तें वर्ज्य करावयास पाहिजे. सात्त्विक अन्नच घ्यायचें म्हटलें तरी त्यांत निमित्त-दोष आणि आश्रयदोष असणें सर्वथा संभवनीय असतें. अन्नांत केस, खडे, केर, इत्यादि अस्वच्छ पदार्थ पडले असतील तें अन्न निमित्तदोषानें युक्त असें समजावें. शिजविलेलें अन्न ज्या ठिकाणीं शिजविण्यांत आलें असेल किंवा शिजविल्यानंतर तें ज्या ठिकाणीं ठेवण्यांत आलें असेल तीं ठिकाणें राजस वा तामस वृत्तीच्या माणसांच्या सान्निध्यामुळें जर राजस वा तामस स्वरूपाचीं झालेलीं असतील तर त्या स्थळांतील राजस-तामस वृत्तींचा परिणाम त्या अन्नावर घडत असतो. त्याचप्रमाणें त्या अन्नाला राजस-तामस वृत्तींच्या माणसांचा स्पर्श घडेल किंवा अशा लोकांच्या दृष्टीस जरी तें अन्न पडेल तरी त्या अन्नावर त्यांच्या वृत्तींचा परिणाम झाल्यावाचून राहत नाहीं. अशा प्रकारें राजस वा तामस स्थळांच्या किंवा व्यक्तींच्या संपर्कानें अन्न दूषित होणें हा आश्रयदोष होय. ज्यांचे स्वभाव राजस वा तामस असतील – आणि व्यवहारप्रवण सामान्य लोक बव्हंशीं राजस किंवा तामस स्वभावाचेच असतात – त्यांच्या वृत्तींवर वरील प्रकारच्या आश्रयदूषित अन्नामुळें विशेष असा कांहीं परिणाम झाल्याचें दिसत नाहीं, पण ज्याला योगाभ्यास करावयाचा असतो त्याला अन्नाच्या सात्त्विकतेकडे जसें पाहावें लागतें तसाच त्याला तें अन्न आश्रयदोषानें युक्त नाहींना ह्याचाहि विचार करावा लागतो. पोतेऱ्याचें मलिन वस्त्र कोठेंहि पडलें तरी तें अधिक

मलिन झाल्याचें दिसून येत नाहीं, पण परीटघडीचें शुभ्र आणि स्वच्छ वस्त्र असेल तर त्याला अगदीं थोडा मल लागला तरी तो लक्षांत आल्यावाचून राहत नाहीं. साधकाची शुद्ध बुद्धि शुभ्र आणि स्वच्छ वस्त्राच्या घडीसारखी असते. ह्यामुळें त्याला अन्नाविषयीं फार जपावें लागतें. त्याला आपला आहार सात्त्विक तर ठेवावा लागतोच पण तो निमित्तदोष किंवा आश्रयदोष ह्यांनीं दूषित नाहीं ह्यासंबंधींहि दक्षता घ्यावी लागते. इतकी दक्षता ठेवूनहि त्याला असा अगदीं निर्दोष आहार मिळेलच अशी निश्चिती नसते. कारण ती गोष्ट सर्वदा आणि सर्वस्वीं त्याच्याच आधीन असणें शक्य नसतें. अशा वेळीं त्याला यथाप्राप्त अन्नावरच संतुष्ट राहावें लागतें. हें अन्न जर राजस किंवा तामस असेल, अथवा तें स्वभावतः सात्त्विक असूनहि निमित्तदोष आणि आश्रयदोष ह्यांनीं युक्त झाल्यामुळें जर त्या अन्नांत राजसपणा अथवा तामसपणा उत्पन्न झाला असेल तर मन अन्नमय असल्यामुळें त्याच्या मनांत राजस अथवा तामस वृत्ति उत्पन्न झाल्यावाचून राहणार नाहींत. तसेंच अन्न सात्त्विक आणि निर्दोष असूनहि बाह्य परिस्थिति जर राजस किंवा तामस विचारांना उद्बोधक असेल तर तीमुळें अन्नांतील सत्त्वगुणाचें वर्धन किंवा उद्बोधन न होतां राजस आणि तामस अंशांचेंच उद्बोधन होऊन मनामध्यें राजस किंवा तामस विचारच उत्पन्न होतील.

वस्तुस्थिति अशी असल्यानें जीवन्मुक्ताच्या मनांतहि क्वचित् प्रसंगीं राजस किंवा तामस वृत्ति उत्पन्न होऊं शकतात. त्या उत्पन्न झाल्या तरी तो 'न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि' किंवा सत्त्वगुणवृत्ति चित्तांतून निवृत्त झाल्या तरी 'न निवृत्तानि कांक्षति' ह्या अवस्थेचा अनुभव घेत असतो. त्याच्या चित्तांतील अविद्यादि क्लेश निवृत्त झालेले असल्यामुळें 'उदासीनवदासीनो गुणैर्यो न विचाल्यते' हें त्या योगारूढ जीवन्मुक्त पुरुषाला सहज शक्य असतें, पण हा अधिकार आरुरुक्षु साधकाच्या ठिकाणीं अद्यापि आलेला नसतो, ह्यामुळें आल्हादफल अशी जात्यादि सामग्री मिळाली असूनहि त्याला तीपासून सुख होतेंच असें नाहीं. सुख वाटणें हा सत्त्वगुणाचा धर्म आहे. ह्यामुळें चित्ताची सुखात्मता चित्त सत्त्वसंपन्न होण्यावरच सर्वस्वीं अवलंबून असते, आणि सत्त्वगुण उत्पन्न होण्याला वर सांगितल्याप्रमाणें सात्त्विक आणि निर्दोष अन्न, सत्संगति इत्यादि बाह्य सामग्रीची आवश्यकता असते. ही बाह्य सामग्री प्रयत्न करूनहि सर्वदा मिळेलच असें नाहीं. मिळून तात्पर्य इतकेंच कीं, शुभजात्यादिक प्राप्त झालीं

असूनहि साधकाच्या चित्तांत त्रिगुणांचा संघर्ष सतत चाललेला असतो.

रजस्तमश्चाभिभूय सत्त्वं भवति भारत।
रजः सत्त्वं तमश्चैव तमः सत्त्वं रजस्तथा॥

अशा प्रकारच्या त्रिगुणांच्या संघर्षांत सत्त्वगुण प्रवृद्ध झाला असतां चित्तांत शमदमादिकांविषयीं ओढ उत्पन्न होते. चित्तांत रजोगुण वाढला तर ती ओढ कमी आणि दुर्बल होऊन कामक्रोधादि घोर वृत्ति चित्तांत थैमान घालूं लागतात आणि तमोगुण प्रबल झाला तर प्रमाद, आलस्य, निद्रा, जाड्य, इत्यादि तामस गुणांनीं चित्त ग्रस्त होतें. अशा रीतीनें तीन गुणांच्या वृत्तींचा विरोध वारंवार अनुभवावा लागल्यामुळें विवेकी साधकाला उद्वेग होतो. हेंच गुणवृत्तिविरोधरूप चौथें दुःख होय. तात्पर्य असें कीं, शुभ आणि आल्हाददायक जात्यायुर्भोग प्राप्त होऊनहि वरील चार दुःखरूप हेतूंमुळें त्याला ते सर्व दुःखरूपसेच वाटतात. हे चार हेतु सर्वांस समान असूनहि प्राकृत जनांना त्यांची दुःखरूपता विवेकाभावामुळें प्रतीत होत नाहीं. दीपज्योतीच्या तेजस्वी रूपाला भुलून पतंग त्यावर झेंपावतो. त्याचें अंग होरपळून निघालें तरी तें अज्ञानामुळें त्याच्या लक्षांत येत नाहीं आणि तो पुनः त्या ज्योतीवर झडप घालतो. असाच प्रकार विषयसेवनाच्या संबंधीं प्राकृत जनांचा होत असतो. त्रिगुणांच्या वृत्तींचे विरोधी तरंग त्यांच्या चित्तांत कितीदाहि उत्पन्न झाले आणि लयाला गेले तरी त्यांस त्या प्रकाराचा उबग येत नाहीं; पण विवेकी साधकाची स्थिति डोळ्याच्या पापणीसारखी अत्यंत नाजूक झालेली असते. एखादें कसपट शरीराच्या इतर कोणत्याहि भागास लागलें तर त्याचा स्पर्श आपल्यास कळतहि नाहीं. पण तेंच कसपट जर का डोळ्यांत गेलें तर तेथें तें इतकें खुपतें कीं तें निघेपर्यंत आपण अगदीं अस्वस्थ होत असतों. विवेकी साधकाची मनःस्थिति अशीच अगदीं नाजूक झालेली असते. मोठीं ओझीं वजन करण्याच्या तागडीला शेराचाहि पासंग लागतो, पण हिरे, मोतीं, सोनें, इत्यादि पदार्थांचें वजन करण्याच्या नाजूक तराजूच्या पारड्यांत केसाचेंहि वजन कमी जास्त झालें तर तीं पारडीं आंदोलन पावूं लागतात. अशाच प्रकारें विवेकी पुरुषाचें मन शाश्वत सुखाकरितां अगदीं आतुर झालेलें असतें. ह्यामुळें अनुकूल जात्यादिकांपासून मिळणारें सुख वरील चार प्रकारच्या दुःखांनीं युक्त असल्यामुळें तें त्याला दुःखरूपच वाटूं लागतें. तात्पर्य, साधकाच्या

ठिकाणीं विवेकशक्तीचा उदय झालेला असल्यानें विषयसुखांतील सुखलेशासमवेतच अनुस्यूत असलेली चतुर्विध दुःखरूपता त्याला जाचक होत असते, आणि म्हणून तो आल्हादफल अशा शुभ जात्यादिकांत आसक्त न होतां सर्व दुःखांचा क्षय आणि संसारबंधांतून मुक्तता होण्यासाठीं योगैकशरण होतो.

अशा ह्या दुःखसमुदायरूप संसाराचें मूळ अविद्या हेंच होय, आणि आत्म्याचें सम्यग्दर्शन म्हणजेच आत्मसाक्षात्कार हाच त्या अविद्येच्या नाशाचा एकमेव उपाय होय. चिकित्साशास्त्राची ज्याप्रमाणें रोग, रोगाचें कारण, आरोग्य आणि तें प्राप्त करून देणारें औषध अशीं चार अंगें असतात, त्याप्रमाणें योगशास्त्राचीं संसार, संसारहेतु, मोक्ष आणि मोक्षोपाय अशीं चार अंगें आहेत. ज्याचा नाश करावयाचा तो दुःखबहुल संसार होय; द्रष्टा आणि दृश्य ह्यांचा अविद्यामूलक संयोग हें त्या संसाराचें कारण होय; संसारास कारण असलेल्या अविद्येचा नाश होऊन तत्कार्यभूत संसाराची आत्यंतिक निवृत्ति होणें हा मोक्ष होय; आणि असंप्रज्ञात समाधींत होणारा आत्मसाक्षात्कार हा त्या मोक्षाचा उपाय होय. योगशास्त्राच्या ह्या चार अंगांचा विचार करण्याकरितां प्रथम नाश करण्यास योग्य असें संसारदुःख कोणतें हें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे —

हेयं दुःखमनागतम् ॥ १६ ॥

सूत्रार्थ — जें संसारदुःख अनागत असतें म्हणजे प्राप्त झालेलें नसतें तें हेय म्हणजे नाश करण्यास योग्य असतें.

विवरण — दुःखाचे, अतीत म्हणजे भोगून संपलेलें, वर्तमान म्हणजे चालू काळांत भोगावें लागणारें आणि अनागत म्हणजे आजला प्राप्त न झालेलें पण पुढील काळांत भोगावें लागणारें, असे तीन प्रकार असतात. ह्यांतील अतीत दुःख भोगून संपलेलें असल्यामुळें त्याचा नाश करण्याचा प्रश्नच उरत नाहीं. पूर्वकर्मानुसार जीं जात्यायुर्भोग प्राप्त झालेलीं असतात आणि वर्तमान काळांत ज्यांचा भोग आपल्यास घडत असतो, तीं 'प्रारब्धकर्मणां भोगादेव क्षयः' ह्या नियमानुसार भोगूनच संपावयाचीं असतात. पण जीं अजून अनागत अशीं आहेत म्हणजे अजून प्राप्त झालेलीं नाहींत पण आपल्यास पुढील काळांत भोगावीं लागणार आहेत त्यांचा मात्र नाश

करतां येणें शक्य आहे. म्हणून अनागत दुःख तेवढें 'हेय' म्हणजे नाश करण्यायोग्य असें ठरतें. अर्थात् साधकानें पूर्वानुभूत दुःखाचें स्मरण ठेवून आणि वर्तमानकालीन प्रारब्ध-दुःखें तितिक्षापूर्वक सहन करून, अनागत दुःखें मात्र सर्वथा 'हेय' म्हणजे नाश करण्यास योग्य आहेत हें जाणून योगानुष्ठानासारख्या शास्त्रीय पौरुष प्रयत्नाची कास धरावी हें सूचित करण्यासाठीं 'हेय' दुःख कोणतें तें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे.

कारणाचा नाश झाला म्हणजे कार्याचा नाश आपोआपच होत असतो. किंबहुना कार्य कारणावस्थेंत असतांनाच जर त्या कारणाचा नाश होईल तर कार्याची उत्पत्तिच होणें शक्य नसतें. यामुळें कार्योत्पत्तीपूर्वीं कारणाचा नाश करणें इष्ट असेल तेव्हां त्या कार्याचें कारण कोणतें याचें ज्ञान करून घेणें आवश्यक असतें. वरील सूत्रांत सांगितलेलें अनागत दुःख हें भविष्य-काळांत उत्पन्न होणारें कार्य होय. ह्या कार्याचें कारण समजलें, म्हणजे कार्योत्पत्तीपूर्वीच त्या कारणाचा नाश झाल्यास कार्याची उत्पत्तीच अशक्य होणार म्हणून अनागत दुःखरूप हेय वस्तूचें कारण कोणतें तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे —

द्रष्टृदृश्ययोः संयोगो हेयहेतुः ॥ १७ ॥

सूत्रार्थ — चित्ताला जाणणारा हा द्रष्टा होय. द्रष्ट्याकडून जाणलें जाणारें चित्त आणि त्याच्या पंचविधवृत्ति हें दृश्य होय. या दोहोंचा जो संयोग म्हणजे परस्परांचा परस्परांवर होणारा अध्यास तोच मागील सूत्रांत सांगितलेल्या अनागतदुःखरूप हेय वस्तूचा हेतु म्हणजे कारण होय.

विवरण — अंतःकरणाचा प्रतिसंवेदी असा जो पुरुष तो द्रष्टा होय. आणि अंतःकरण आणि त्याच्या सर्व वृत्ति आणि त्याच्या द्वारा प्रतीत होणारें बाह्य जगत् हें दृश्य होय. वस्तुतः द्रष्टा कधींहि दृश्य होत नाहीं आणि दृश्य कधींहि द्रष्टा होऊं शकत नाहीं. द्रष्टा हा सतत 'अस्मत्' म्हणजे 'मी' ह्या प्रत्ययाला गोचर होणारा अस्मून दृश्य हें 'युष्मत्' म्हणजे 'तूं' किंवा 'इदं' म्हणजे 'हें' ह्या प्रत्ययांना गोचर होणारें आहे; द्रष्टा चेतन आहे तर दृश्य जड आहे; द्रष्टा ज्ञानवान आहे तर

दृश्य ज्ञानशून्य आहे; द्रष्टा आंतर आहे तर दृश्य बाह्य आहे; द्रष्टा नियामक आहे तर दृश्य नियम्य आहे; द्रष्टा ज्ञाता आहे तर दृश्य ज्ञेय आहे; इत्यादि अनेक भिन्न धर्मांवरून विचाराअंतीं आपल्यास असें निश्चितपणें कळतें कीं द्रष्टा आणि दृश्य हे उजेड आणि अंधार ह्या जोडीप्रमाणें परस्परांहून अत्यंत भिन्न आहेत. असें असतांहि मिथ्या-ज्ञानरूप जी अविद्या तिच्या योगानें बुद्धि, मन, इंद्रियें, शरीर, इत्यादींवर 'अहं-ता' उत्पन्न होते, म्हणजे 'हींच मी आहें' असें वाटतें. हाच प्रकृत सूत्रांतील द्रष्टृ-दृश्य-संयोग होय. द्रष्टा आणि दृश्य ह्यांचें भिन्नत्व अविद्येमुळें बुद्धीला प्रतीत होत नाहीं म्हणून तिच्याकडून आत्म्याच्या ठिकाणीं चित्ताचे कर्तृत्वभोक्तृत्वादि धर्म आणि चित्ताच्या ठिकाणीं चेतनत्व, ज्ञानवत्त्व इत्यादि आत्म्याचे धर्म आरोपिले जातात. हा जो परस्पराध्यास त्यालाच ह्या दर्शनांत द्रष्टृ-दृश्य-संयोग असें म्हटलें आहे. अविद्यामूलक सर्व कर्मांचें आचरण ह्या संयोगामुळेंच घडून येत असतें, आणि पुण्यात्मक वा पापात्मक कर्माचरणामुळेंच शुभाशुभ जात्यायुर्भोग प्राप्त होत असतात. तात्पर्य 'हेय' असलेलीं जीं अनागत सुखदुःखें त्यांचें मूलकारण अज्ञान-जन्य द्रष्टृ-दृश्य-संयोगरूप अन्योन्याध्यास होय हें जाणून 'अध्यासोऽयं निरस्तव्यो विदुषा स्वात्मनिष्ठया' विद्वान् साधकानें आत्मनिष्ठ राहून ह्या अध्यासाचा निरास करीत असावें.

द्रष्टा आणि दृश्य ह्यांचें स्वरूप अधिक स्पष्ट करून सांगणें आवश्यक असल्यानें प्रथम पुढील दोन सूत्रांत दृश्याचें स्वरूप स्पष्ट करून सांगितलें आहे —

प्रकाशक्रियास्थितिशीलं भूतेंद्रियात्मकं
भोगापवर्गार्थं दृश्यम् ॥ १८ ॥

सूत्रार्थ — दृश्याच्या ठिकाणीं सत्त्वगुणामुळें प्रकाश, रजोगुणामुळें क्रिया आणि तमोगुणामुळें स्थिति हे धर्म त्रिगुणांच्या तारतम्यानुसार प्रकट होत असतात म्हणून दृश्य हें 'प्रकाशक्रियास्थितिशीलं' होय; स्थूल-सूक्ष्म भूतें, कर्मेंद्रियें, ज्ञानेंद्रियें आणि अंतःकरण हें दृश्याचें व्यवहार्य स्वरूप असल्यामुळें

त्याला 'भूतेंद्रियात्मकं' असें म्हणावयाचें; आणि जीवाला सुखदुःखांचे भोग घडवून अंतीं त्याला अपवर्गाची म्हणजे मोक्षाची प्राप्ति करून देणारें हें दृश्य असल्यामुळें तें 'भोगापवर्गार्थं' होय.

विवरण—ह्या सूत्रांत दृश्याचा स्वभाव, त्याचें स्वरूप आणि त्याचें प्रयोजन हीं सांगितलीं आहेत. सर्व दृश्यजात सत्त्व, रज आणि तम ह्या त्रिगुणात्मक महत्तत्त्वापासून निर्माण झालें असल्यानें प्रत्येक वस्तूंत हे तीन गुण त्या वस्तूचे उपादानभूत घटक म्हणून असतात. ह्यांतील सत्त्वगुण 'निर्मलत्त्वात्' 'प्रकाशक' आणि 'अनामय' असा आहे. हीच त्याची 'प्रकाशशीलता'; रजोगुण क्रियेचा प्रेरक असल्यामुळें क्रियाशीलता हा त्याचा धर्म होय; आणि तमोगुणाचा स्थितिशीलता हा धर्म होय. प्रत्येक वस्तूंत सत्त्व-रज-तम ह्यांपैकीं ज्याचें प्राबल्य असेल तदनुसार त्या वस्तूंत प्रकाशशीलता, क्रियाशीलता किंवा स्थितिशीलता हीं न्यूनाधिक प्रमाणांत आढळून येतात. पांचभौतिक सर्व स्थूल पदार्थ तमोगुणप्रधान प्रकृतीपासून निर्माण झाले असल्यामुळें त्यांच्या ठिकाणीं स्थितिशीलता हा तमोगुणाचा धर्म उत्कटत्वानें प्रतीत होतो. ह्यांच्यांतील वायु, वीज, इत्यादींच्या ठिकाणीं जो वेग किंवा जी हालचाल दृष्टीस पडते ती त्यांच्यांतील रजोगुणाची क्रियाशीलता होय. त्याचप्रमाणें जड वाटणाऱ्या पदार्थांतहि एकमेकांशीं सुसंगत आणि योजनापूर्वक घडामोड चाललेली दिसते ती सत्त्वगुणाची प्रकाशशीलता होय. ब्रह्मांडांतल्याप्रमाणें पिंडांतहि असाच प्रकार आढळून येतो. रस–रक्त–मांस–अस्थि इत्यादि सप्त धातूंचें बनलेलें शरीर पांचभौतिक असल्यामुळें तें तमोगुणप्रधान म्हणून स्थितिशील आहे. त्याच्या ठिकाणीं जी निर्हेतुक हालचाल दिसून येते ती प्राणपंचक आणि कर्मेंद्रियपंचक ह्यांच्यामुळें घडून येत असते, पण पांच प्राण आणि पांच कर्मेंद्रियें हीं पंचतन्मात्रांतील रजोगुणापासून उत्पन्न झालीं असल्यानें देहाची हालचाल आणि देहांतील आंतर घडामोड रजोगुणाच्या क्रियाशीलतेनें घडून येत असते. बाह्य असलेल्या शब्द–स्पर्श–रूप–रस–गंध ह्या पांच विषयांचें ज्ञान श्रोत्र–त्वक्–चक्षु–जिव्हा–घ्राण ह्यांच्या द्वारें होत असतें म्हणून ह्यांना पंचज्ञानेंद्रियें असें म्हणतात. इंद्रियांच्या द्वारा शब्दादि विषयांचें ज्ञान सामान्यत्वानें

झाल्यावर हा अमुक विषय असा असा आहे इत्यादि विशेष प्रकारचा प्रकाश अंत:करणाच्या जाणिवेंत होत असतो. ज्ञानेंद्रियें आणि अंत:करण ह्यांची उत्पत्ति तन्मात्रांतील सत्त्वगुणापासून झालेली असल्यामुळें त्याचा प्रकाशशीलता हा धर्म वरील प्रकारानें ज्ञानेंद्रियें आणि अंत:करण ह्यांच्यांत प्रतीतीस येतो. अशा प्रकारें त्रिगुणात्मक सर्व स्थूलसूक्ष्म दृश्य म्हणजे ज्ञेय पदार्थांत सत्त्वाची प्रकाशशीलता, रजाची क्रियाशीलता आणि तमाची स्थितिशीलता हे धर्म दृष्टीस पडतात, म्हणून दृश्याला प्रकाश-क्रिया-स्थिति-शील असें ह्या सूत्रांत म्हटलें आहे. एवंच पंचतन्मात्रांतील तमोगुणापासून उत्पन्न झालेले पांचभौतिक सर्व स्थूल पदार्थ, रजोगुणापासून उत्पन्न झालेले पंचप्राण आणि पंचकर्मेंद्रियें आणि सत्त्वगुणापासून उत्पन्न झालेलीं पंचज्ञानेंद्रियें आणि अंत:करण हें सर्व दृश्याचें भूतेंद्रियात्मक स्वरूप होय आणि प्रकाशक्रियास्थितिशीलता हा त्या दृश्याचा स्वभाव होय. आतां दृश्याचें प्रयोजन कोणतें तें पाहूं.

योगदर्शनांतील पहिल्या पादांत चित्तवृत्तिनिरोधार्थ जो वैराग्याचा विचार केला आहे त्यावरून ही गोष्ट स्पष्ट झाली आहे कीं अगदीं प्रथमावस्थेंत विषयांतील आभासमात्र सुखलेशामुळें चित्त जरी विषयाकडे ओढलें जातें, तरी पुढें अनुभवानें विषयसेवनांतील अनेक दोष समजून येऊं लागले म्हणजे विषयांविषयीं चित्तांत वैराग्य उत्पन्न होऊं लागतें, आणि त्याचें पर्यवसान 'वशीकार' वैराग्यांत होतें. ह्या वैराग्यामुळें चित्तवृत्तिनिरोधार्थ करावयाच्या अभ्यासाला सुकरता येते. अभ्यास सुकर झाल्यानें चित्त वितर्क, विचार, आनंद आणि अस्मिता ह्या आलंबनांवरील संप्रज्ञात समाधींतून लवकर पुढें जाऊन असंप्रज्ञात समाधींत सुस्थिर होतें. येथें चित्तांत कैवल्यसाक्षात्कार म्हणजे आत्मसाक्षात्कार होतो. हाच मोक्ष होय. ह्यालाच योगदर्शनांत अपवर्ग अशी संज्ञा आहे. हा सर्व प्रकार लक्षांत घेतला म्हणजे बाह्य विषय, पंचप्राण, कर्मेंद्रियें, ज्ञानेंद्रियें आणि अंत:करण ह्या सर्व दृश्याच्या साहाय्यानें जीवाला सुखदु:खाचे भोग घडत अंतीं अपवर्गहि प्राप्त होत असतो, म्हणून ह्या सूत्रांत दृश्याला 'भोगापवर्गार्थ' असें म्हटलें आहे. तेव्हां भोगापवर्गार्थता हें दृश्याचें प्रयोजन होय.

दृश्याचा जो सर्व पसारा, त्याच्या सूक्ष्मतातारतम्यानें असलेल्या चार अवस्था, पुढील सूत्रांत सांगितल्या आहेत —

विशेषाविशेषलिंगमात्रालिंगानि गुणपर्वाणि ॥ १९ ॥

सूत्रार्थ — विशेष, अविशेष, लिंगमात्र आणि अलिंग अशीं हीं त्रिगुणांचीं चार पर्वें म्हणजे त्यांच्या चार अवस्था होत. पांच महाभूतें, पांच कर्मेंद्रियें, पांच ज्ञानेंद्रियें, आणि अंतःकरण हीं सोळा तत्त्वें ही त्रिगुणांची विशेष अवस्था होय. ह्या सोळांची प्रकृति असलेल्या पांच तन्मात्रा आणि त्यांची प्रकृति असलेली अस्मिता हीं सहा तत्त्वें ही त्रिगुणांची अविशेष नामक दुसरी आंतर अवस्था होय. ह्या सहा तत्त्वांची प्रकृति असलेलें महत्तत्त्व ही त्रिगुणांची लिंगमात्र अवस्था होय, आणि ज्याचा लय दुसऱ्या कशांतहि होत नाहीं असें जें मूलप्रकृतिभूत अव्यक्त ती त्रिगुणांची अलिंगावस्था होय.

विवरण — अत्यंत सूक्ष्म अशा महत्तत्त्वापासून तों सृष्टींतील नानाविधनामरूपात्मक स्थूल पदार्थांपर्यंतच्या सर्व व्यक्ति अव्यक्तांतून व्यक्त दशेला येत असतात, आणि प्रलयकालीं पुनः अव्यक्तांत लीन होत असतात. हा उत्पत्ति-स्थिति-लय-क्रम अनादि आणि अखंडपणें चालू आहे. जेव्हां हा भूतग्राम अव्यक्तांतून व्यक्तावस्थेला येत असतो तेव्हां त्रिगुणांच्या परिणामभूत ज्या अवस्था प्रकट होत असतात त्या प्रतिप्रसव-क्रमानें म्हणजे स्थूलांत सूक्ष्म ह्या क्रमानें येथें सांगितल्या आहेत. मागील आणि ह्या सूत्रांत दृश्याचा विचार चालला आहे, म्हणून ह्या सूत्रांत त्रिगुणांची विशेष अवस्था असलेलीं इंद्रियग्राह्य आणि बुद्धिग्राह्य अशी सोळा तत्त्वें प्रथम घेऊन नंतर आंतर अवस्था घेतल्या आहेत. आपण विवरणाच्या सुबोधतेसाठीं उत्पत्तिक्रमानेंच ह्या अवस्थांचा विचार करूं.

त्रिगुणांची स्पंदशून्य अशी साम्यावस्था म्हणजेच अव्यक्त होय. ह्या अव्यक्तांत अनंत जीवांच्या अनाद्यनंत वासना लीन झालेल्या असतात. त्या व्यक्त दशेला यायच्या वेळीं प्रथम त्रिगुणांत स्पन्दोन्मुखता उत्पन्न होऊन त्रिगुणांची साम्यावस्था ढळूं लागते. त्रिगुणांत होणारा हा जो क्षोभ त्याच्या प्रथम क्षणीं झालेल्या अवस्थेस गुणक्षोभिणी अशी संज्ञा आहे.

ही अवस्था म्हणजेच महत्तत्त्वाच्या उत्पत्तीचा प्रथम क्षण होय. महत्तत्त्वाच्या उत्पत्तिपूर्वीची जी त्रिगुणांची अव्यक्त स्थिति तीच प्रकृत सूत्रांतील त्रिगुणांची अलिंगसंज्ञक पहिली अवस्था होय. ह्या अलिंगावस्थेंत त्रिगुणांत होणारा स्पंदनरूप पहिला परिणाम तेंच महत्तत्त्व होय. त्रिगुणांची साम्यावस्था मोडून त्यांचें स्पंदन एवढेंच एक ह्या अवस्थेचें चिन्ह म्हणजे लिंग असतें, म्हणून ह्या स्पंदनरूप महत्तत्त्वास 'लिंगमात्र' अशी संज्ञा ह्या सूत्रांत दिली आहे. महत्तत्त्व ही जशी अव्यक्ताची विकृति होय तसेंच तें ह्याच्या पुढील परिणामांची प्रकृति होय. ह्या महत्तत्त्वांतून प्रलयपूर्वकालांतील अनंत जीवांची समष्टिभूत 'अस्मिता' कीं जी महत्तत्त्वासमवेतच अव्यक्तांत विलीनभावास प्राप्त झालेली होती ती—स्फुरण पावूं लागते. अस्मिता म्हणजे 'मी आहें' एवढेंच निर्विकल्प स्फुरण होय. ह्याच स्फुरणाला देहादिकांच्या उत्पत्तीनंतर स्थूलभाव प्राप्त झाला म्हणजे 'अहंकार' ही संज्ञा प्राप्त होते. ह्या अस्मितेंत प्रतिबिंबित झालेलें जें व्यष्ट्यात्मक चैतन्य तोच प्राज्ञसंज्ञक कारणदेहाभिमानी मलिन सत्त्वप्रधान जीव होय. लिंगदेहाची उत्पत्ति झाल्यावर त्यावर अभिमान धारण केल्यामुळें ह्या प्राज्ञसंज्ञक चैतन्यप्रतिबिंबाला तैजस् ही संज्ञा प्राप्त होते आणि स्थूल पांचभौतिक शरीर उत्पन्न झाल्यावर त्यावरील अभिमानामुळें ह्याच प्राज्ञाला विश्व ही संज्ञा प्राप्त होते. हा विश्वसंज्ञक जीव वरील समष्टिभूत अस्मितेंत विलीन असतांना त्या अस्मितेंतील तमोगुणापासून शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध ह्या पंचतन्मात्रा स्पंदित होतात. अस्मिता आणि पंचतन्मात्रा मिळून जीं सहा तत्त्वें तीच त्रिगुणांची ह्या सूत्रांत सांगितलेली अविशेष ही अवस्था होय. पुढील जीं विशेष ह्या अवस्थेंतील तत्त्वें त्यांच्या अपेक्षेनें हीं सहा तत्त्वें सामान्य स्वरूपाचीं असल्यानें ह्यांना त्रिगुणांची अविशेष अवस्था असें म्हटलें आहे. त्रिगुणांचा असा एक स्वभाव आहे, कीं त्यांतील कोणताहि गुण एकाकी असा नसतो, तर प्रधानोपसर्जनभावानें कोणता तरी एक प्रवृद्धावस्थेंत असतो आणि दुसरे दोन अंगभूत असे राहतात. प्रकृति त्रिगुणात्मिका असल्यामुळें असा प्रकार असणें हें स्वाभाविकच होय. अर्थात् अस्मितेंतहि त्रिगुणांचें अस्तित्व असतें हें स्पष्टच आहे. अस्मितेंतील तमोगुणापासून पंचतन्मात्रा स्पंदित झाल्या हें वर सांगितलेंच आहे. ह्या तन्मात्रांतील सत्त्वगुणापासून पंचज्ञानेंद्रियें आणि अंतःकरण, रजोगुणापासून प्राणशक्तीनें

युक्त असलेलीं पंचकर्मेंद्रियें आणि तमोगुणापासून स्थूल पंचमहाभूतें अशीं एकूण सोळा तत्त्वें निर्माण झालीं. हीं सोळा तत्त्वें म्हणजेच त्रिगुणांची ह्या सूत्रांत सांगितलेलीं विशेषावस्था होय. एवंच मूळ अव्यक्त ही त्रिगुणांची अलिंगावस्था, महत्तत्त्व ही त्यांची लिंगमात्रावस्था, महत्तत्त्वांतून परिणाम पावलेली अस्मिता आणि शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध ह्या पंचतन्मात्रा मिळून सहा तत्त्वें ही त्यांची अविशेषावस्था आणि अंतःकरण, पंचज्ञानेंद्रियें, पंचकर्मेंद्रियें आणि स्थूल पंचमहाभूतें अशीं एकूण सोळा तत्त्वें ही त्यांची विशेषावस्था होय. ह्या चार अवस्था उत्पत्तिसमयीं एकींतून दुसरी अशा क्रमानें परिणाम पावून व्यक्तावस्थेंत येत असतात.

सृष्टीच्या प्रलयकालीं ह्या अवस्था उलट क्रमानें म्हणजे, विशेषावस्थेंतील सोळा तत्त्वें अविशेषावस्थेंत, अविशेषावस्थेंतील सहा तत्त्वें लिंगमात्र महत्तत्त्वांत आणि महत्तत्त्व अलिंग अशा अव्यक्तांत विलीनभावास प्राप्त होत असतात. हा विलयाचा क्रम लक्षांत घेतला म्हणजे प्रथम पादांतील सतराव्या सूत्रांत संप्रज्ञात समाधीसाठीं जीं आलंबनें सांगितलीं आहेत आणि त्यामुळें संप्रज्ञात समाधीचे जे वितर्कादि प्रकार होतात त्याचा क्रम तसाच कां हें लक्षांत येतें. असंप्रज्ञात समाधिद्वारा होणारा कैवल्य-साक्षात्कार हा एक प्रकारचा प्रलयच होय. ह्यामुळें सृष्टिप्रलयसमयीं उत्तरावस्थेचा प्रविलय पूर्वावस्थेंत अशा क्रमानें जसा प्रतिप्रसव होतो तसाच या ज्ञानप्रलयकालांतहि होतो. संप्रज्ञात समाधींतील सवितर्क, सविचार आणि सानंद समाधि हे त्रिगुणांच्या विशेषावस्थेंतील समाधि होत. ह्यांचा प्रविलय सास्मित समाधींत होत असतो, आणि हा समाधि अविशेषावस्थेंतील होय. विदेहावस्थेंतील देवांचा समाधि महत्तत्त्व ह्या आलंबनावर होत असल्यानें तो लिंगमात्रावस्थेंतील समाधि होय आणि प्रकृतिलय योग्यांचा समाधि अलिंगावस्थेंतील समाधि होय. ह्याच्या पलीकडील निर्बीज समाधींत सर्व वृत्तींचा निरोध झाल्यावर कैवल्यसाक्षात्कार होतो. तो झाला म्हणजे दृश्याची भोगापवर्गार्थता हें प्रयोजन संपल्यानें त्रिगुण त्या योग्यापुरते कृतकार्य होतात आणि त्यांच्या परिणामक्रमाची समाप्ति होईपर्यंत तो योगी जीवन्मुक्तावस्थेंत राहतो आणि ती झाल्यावर तो विदेहमुक्तीला प्राप्त होतो. सृष्टीचा प्रलय हा समष्टीचा भौतिक प्रलय होय, तर कैवल्यावस्था हा व्यष्टीचा ज्ञानप्रलय होय. ह्यामुळें भौतिक प्रलयांत सर्व दृश्यजात

आपआपल्या उपादानकारणांत विलीन होत होत अंतीं अव्यक्तांत विलीनभावास प्राप्त होत असतें, तर ज्ञानप्रलयांत अविद्या आणि तत्कार्यभूत अहंता - ममता - कर्तृत्व - भौक्तृत्व इत्यादि सर्व धर्म ह्यांचा प्रविलय आत्मज्ञानांत होऊन त्या व्यक्तीपुरती त्रिगुणांची स्पंदनावस्था उपशान्त होते.

पुढील सूत्रांत द्रष्ट्याचें स्वरूप सांगितलें आहे —

द्रष्टा दृशिमात्रः शुद्धोऽपि प्रत्ययानुपश्यः ॥ २० ॥

सूत्रार्थ — द्रष्टा म्हणजे पुरुष हा दृशिमात्र म्हणजे चेतनामात्र असा आहे. तो शुद्ध म्हणजे बुद्धीप्रमाणें परिणाम न पावणारा असा असून सुद्धा अविद्येमुळें बुद्धीशीं जणुं तादात्म्य पावून बुद्धीचे जे प्रत्यय म्हणजे अनुभव ते जणुं स्वतःच घेणारा असा असतो.

विवरण — द्रष्टृ-दृश्य-संयोग हा हेयस्वरूप संसाराला कारण असल्याचें सांगितलें असल्यानें त्या दोहोंच्या स्वरूपाचें लक्षण सांगणें अवश्य होतें. म्हणून मागील दोन सूत्रांत दृश्याचा स्वभाव, त्याचें स्वरूप, त्याचें प्रयोजन आणि त्याच्या अवस्था सांगितल्या. आतां ह्या सूत्रांत द्रष्ट्याच्या स्वरूपाचा निश्चय केला आहे. द्रष्टा हा दृशिमात्र म्हणजे केवळ चेतनस्वरूप आहे ; म्हणजे चेतनत्व हा त्याचा धर्म आहे असें नसून चेतनत्व हेंच त्याचें स्वरूप होय. द्रव्य आणि त्याचा गुण हे दोन पदार्थ असून गुण हा द्रव्याचा धर्म होय आणि द्रव्य हा त्या गुणाला आश्रयभूत धर्मी होय. म्हणजे त्यांच्यांत धर्मधर्मीभाव नांदत असतो. द्रष्टा आणि चेतनत्व ह्यांच्यांत चेतनत्व हा धर्म असून तो द्रष्टा ह्या धर्माच्या आश्रयानें असतो कीं काय अशी शंका राहूं नये म्हणून द्रष्टा हा 'दृशि-मात्रः' असें सांगितलें आहे. म्हणजे तो केवळ दृशिस्वरूपच आहे, हें स्पष्ट करण्याकरितां 'मात्र' हें पद घातलें आहे. तसाच तो शुद्ध म्हणजे अपरिणामीहि आहे. असा तो अपरिणामी असल्यामुळें 'मी सुखी आहें, मी दुःखी आहें' इत्यादि जे बुद्धीचे प्रत्यय त्यांच्याशीं त्याचा वस्तुतः कांहीं संबंध नाहीं. असें असूनहि त्या द्रष्ट्याला 'मी सुखी अथवा दुःखी आहें' असे प्रत्यय येतात याचें कारण असें कीं चित्तांतील

अविद्यारूप क्लेशामुळें अनात्मभूत देहादिकांच्या ठिकाणीं आत्मख्याति होते. अर्थात् मग कर्तृत्वभोक्तृत्वादि इतरांचे धर्म आपलेच आहेत असें मानून तो सुखी अथवा दुःखी होतो. हीच द्रष्ट्याची प्रत्ययानुपश्यता होय. पण हा त्याचा स्वभाव नसून अज्ञानदोषामुळें ती प्राप्त झालेली असते; आणि द्रष्टा हा स्वभावतः चेतनमात्र आणि अपरिणामी असाच असतो.

दृश्य हें सतत परिणाम पावत असतें. तें स्वतःच्या कांहीं प्रयोजनार्थ नसून त्याचा स्वामी जो द्रष्टा त्याच्याकरितां परिणाम पावत असतें हें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे —

तदर्थ एव दृश्यस्यात्मा ॥ २१ ॥

सूत्रार्थ — दृश्याचा आत्मा म्हणजे त्याचें स्वरूप हें तदर्थच म्हणजे मागील सूत्रांत सांगितलेल्या द्रष्ट्याकरितांच आहे.

विवरण — वरील अठराव्या सूत्रांत दृश्य हें द्रष्ट्याच्या भोगापवर्गार्थ आहे असें सांगितलें आहे; म्हणजे द्रष्ट्याची भोगापवर्गार्थता हें दृश्याचें प्रयोजन होय असें तेथें सांगितलें आहे. ह्यावरून असें स्पष्ट होतें कीं प्रकृतीच्या ठिकाणीं अलिंगावस्थेंतून लिंगमात्र, अविशेष आणि विशेष अशा ज्या परिणामभूत विकृति उत्पन्न होतात त्यांतील हेतु किंवा प्रयोजन असें कीं ह्या परिणामविशेषांमुळें सुखदुःखादिकांचा भोग घडून अंतीं जीवास कैवल्यसाक्षात्कार घडावा. ह्यावरून अशी शंका उत्पन्न होते कीं प्रकृति जर द्रष्ट्याच्या कांहीं प्रयोजनाच्या सिद्धीसाठीं परिणाम पावत असते तर ती कांहीं प्रयोजन धारण करून प्रवृत्त होणारी चेतन वस्तु आहे कीं काय? कारण प्रयोजन धारण करून प्रवृत्त होणें हा जड वस्तूचा धर्म नसून चेतन वस्तूचा धर्म होय. ह्या शंकेचें निरसन ह्या सूत्रांत केलें आहे. दृश्याचा आत्मा म्हणजे दृश्याचें शील, स्वभाव आणि प्रयोजन हीं सर्व द्रष्ट्याकरितां आहेत. जड वस्तूच्या ठिकाणीं जी कोणतीहि शक्ति असते तिच्यापासून त्या जड वस्तूचें स्वतःचें कांहीं प्रयोजन साधावयाचें असतें असें नसून त्या वस्तूहून अन्य असलेल्या कोणा चेतनस्वभाव व्यक्तीचें प्रयोजन साधावयाचें असतें. एखादें उदाहरण घेऊन हें अधिक स्पष्ट करूं. वाद्याच्या ठिकाणीं मधुर आलाप निघावेत अशी शक्ति आहे. तें वाद्य आणि त्याच्या ठिकाणची ही शक्ति हीं दोन्हीं स्वभावतःच जड

वस्तु होत; आणि ह्या दोहोंच्याहून वेगळा असा कोणी तरी चेतन पुरुष आपल्या करमणुकीकरितां त्या दोहोंचा उपयोग करून घेत असतो. तद्वतच दृश्याच्या ठिकाणची जी भोगापवर्गार्थतारूप शक्ति ती जरी दृश्याच्या ठिकाणची असली तरी ती द्रष्ट्याकरितांच आहे. तात्पर्य, दृश्याचें शील, स्वरूप, प्रयोजन इत्यादि सर्व कांहीं द्रष्ट्याच्या करतांच असल्यानें तो जेव्हां संसारांत प्रवृत्त होतो तेव्हां तो दृश्याच्या भोगार्थतेचा उपयोग करून घेत असतो आणि तो जेव्हां संसारांतून निवृत्त होऊं इच्छितो तेव्हां तो दृश्याच्या ठिकाणच्या अपवर्गार्थतेचा आपल्या कारणीं उपयोग करून घेत असतो.

आतां येथें आणखी एका गोष्टीचें स्पष्टीकरण ओघानेंच होत आहे. दृश्याच्या ठिकाणची भोगापवर्गार्थता सप्रयोजन होण्याकरितां दृश्याचा परिणामप्रवाह भोगानुकूल आणि अपवर्गानुकूल व्हावयास पाहिजे. हा अनुकूल परिणामप्रवाह कोण घडवून आणतो? सर्व सृष्ट पदार्थांचा परिणामप्रवाह हा कांहीं अल्पशक्तिमान् आणि अल्पज्ञानवान् अशा व्यष्टिस्वरूप द्रष्ट्याच्या नियंत्रणाखालीं नसतो हें उघडच आहे. बरें, प्रकृतीच हा अनुकूल परिणाम घडवून आणण्याचें कार्य करते असें म्हणावें तर प्रकृति जड असल्यामुळें ती चेतन आहे असें म्हटल्यासारखें होऊन 'वदतो व्याघात' हा दोष उत्पन्न होतो. तेव्हां ओघानेंच असें सिद्ध होतें कीं द्रष्ट्या जीवाला भोगानुकूल किंवा अपवर्गानुकूल असलेला परिणामप्रवाह घडवून आणण्याचें कार्य द्रष्टा जीव किंवा जड प्रकृति ह्या दोहोंहून वेगळा असलेला सर्वज्ञ आणि सर्वशक्तिमान् परमेश्वरच करीत असतो. ह्या विचारसरणीमुळेंच योगशास्त्रकारांना सेश्वरसांख्य असें म्हणतात. पहिल्या पादांत साधकाला असंप्रज्ञात समाधीचा लाभ ईश्वर-प्रणिधानानें होतो आणि ईश्वराच्या ठिकाणीं सर्वज्ञत्व आहे असें सांगितलें आणि ह्या सूत्रांत द्रष्ट्याच्या भोगापवर्गार्थतेसाठीं जड प्रकृतीचा अनुकूल परिणामप्रवाह घडवून आणण्याचें कार्य सर्वशक्तिमान् परमेश्वर करीत असतो असें सूचित केलें आहे. अशा प्रकारें योगशास्त्रकारांना सर्वज्ञ आणि सर्वशक्तिमान् असा ईश्वर मान्य असल्यामुळें त्यांना सेश्वरसांख्य म्हणतात हें युक्तच होय.

ह्या सूत्राचें एकंदरींत तात्पर्य असें कीं, सर्वज्ञ आणि सर्वशक्तिमान् परमेश्वर जीवांच्या कल्याणार्थ सृष्ट पदार्थांत भोग आणि मोक्ष ह्यांस अनुकूल

असा परिणामप्रवाह घडवून आणीत असतो. तेव्हां साधकानें हें जाणून, ईश्वरैकशरण राहून सर्व दृश्यजाताचा कैवल्यप्राप्त्यर्थ उपयोग करून घ्यावा हें उचित होय.

सर्व दृश्य जर भोगापवर्गार्थ आहे तर द्रष्ट्या जीवाला अपवर्गप्राप्ति झाल्यावर तें दृश्य कृतकार्य आणि म्हणून परिणामशून्य होणार. म्हणजे एखाद्या जीवाला मोक्ष मिळतांच सर्व दृश्यजात परिणामशून्य झाल्यानें सर्वाचा प्रविलय व्हावयास पाहिजे, पण असें तर घडत नाहीं. असें कां ह्याचें स्पष्टीकरण पुढील सूत्रांत केलें आहे —

कृतार्थं प्रति नष्टमप्यनष्टं तदन्यसाधारणत्वात् ॥ २२ ॥

सूत्रार्थ — कैवल्यसाक्षात्कार झाल्यामुळें कृतार्थ झालेल्या योग्यापुरतें जरी दृश्य नष्ट झालें असलें तरी तदन्य म्हणजे त्याच्याहून अन्य अशा अकृतार्थ जीवांना तें साधारणत्वानें प्रतीत होत असतेंच, म्हणून त्यांच्यापुरतें तें अनष्टच होय.

विवरण — कैवल्य-साक्षात्कार झाला म्हणजे योगी कृतार्थ होतो, आणि कृतार्थ योग्याला दृश्याचें योजन उरत नाहीं. अर्थात् मग अलिंगावस्थेंतल्या त्रिगुणांच्या लिंगमात्र, अविशेष, विशेष अशा परिणामावस्था होण्याचें कारणच नाहीं, आणि म्हणून मग निष्प्रयोजनत्वामुळें महत् पंचतन्मात्रा, कर्मेंद्रियें, ज्ञानेंद्रियें, स्थूल महाभूतें इत्यादि परिणामक्रम थांबणार. तो थांबला म्हणजे अनायासानेंच सर्व जीवांचा संसार संपून ते मुक्त होणार ! पण प्रत्यक्ष अनुभव तर तसा कधींच येत नाहीं. आतांपर्यंत अनेक जीव कृतार्थ झाले आहेत पण त्रिगुणांचा परिणामप्रवाह अखंडपणें चालूच आहे ! तेव्हां प्रयोजन संपलें असल्यानें दृश्यांचा परिणामप्रवाह थांबावयास पाहिजे आणि तो जर थांबत नाहीं तर त्याचें प्रयोजन अजून उरलेलें आहे म्हणजे द्रष्ट्याला अद्यापि कृतार्थता प्राप्त झाली नाहीं असें मान्य केलें पाहिजे. ह्या अडचणीचा परिहार ह्या सूत्रांत केला आहे.

योगी कृतार्थ झाला म्हणजे त्रिगुणांची परिणामक्रमसमाप्ति होते ह्याचा अर्थ योगशास्त्रकारांच्या मतें त्रिगुण आणि त्याचा सर्व पसारा स्वरूपतः नष्ट होतो असा नसून कृतार्थ जीवाला ह्या सर्वाची अनुपलब्धि होते

असा आहे. द्रष्टा आणि दृश्य स्वभावतः परस्पराहून अत्यंत भिन्न असून अविद्येमुळें त्यांचा संयोग झाल्याचा आभास होतो, आणि म्हणून द्रष्टा पुरुष चित्तवृत्तीशीं सरूपता पावल्यासारखा दिसतो. ह्यावेळीं त्याला त्रिगुणांची म्हणजे त्यांच्या कार्यांची उपलब्धि होते. पण निर्बीज समाधिद्वारा आत्मसाक्षात्कार झाला म्हणजे सहजच अविद्येचा नाश होतो. अविद्येचा नाश झाल्यामुळें तन्मूलक द्रष्टृ-दृश्यसंयोगहि नाहीं. दृश्य चित्ताचा चेतन द्रष्ट्याशीं संयोग होईल तरच जगद्भान होणार; येथें तो संयोगच नाहीं मग जगद्भानहि नाहींच. तात्पर्य, कृतार्थ पुरुषाला दृश्याची उपलब्धिच होत नाहीं म्हणून त्याच्यापुरतें तें नष्ट झालें असें म्हणावयाचें. बाकी अकृतार्थ जीवांच्या ठिकाणीं अविद्येचा नाश झालेला नसल्यानें त्यांचा चित्ताशीं संयोग होणार, त्यांना दृश्याची प्रतीति येणार आणि त्यांचा संसारहि यथापूर्व चालू राहणार !

दृश्य जग हें एक प्रकारचें नाटक आहे. ईश्वर ह्या जगन्नाटकाचा सूत्रधार आहे आणि सर्व जीव ह्या नाटकांतील भूमिका करणारे नट होत. ज्यांना ह्या नाटकांतील कृत्रिम सुखदुःखांचा वीट येतो ते ह्या नाटकापासून निवृत्त होतात. ते जोंपर्यंत केवळ प्रेक्षक ह्या भूमिकेवर राहून जगन्नाटक पाहात असतात तोंपर्यंत ते जीवन्मुक्तावस्थेचा अनुभव घेत असतात; पण ते जेव्हां नट किंवा प्रेक्षक ह्या दोन्ही भूमिकांचा त्याग करितात तेव्हां त्यांचा ह्या जगन्नाटकाशीं कसलाच संबंध न उरल्यामुळें त्यांना ह्या नाटकाची सर्वथा अनुपलब्धि होते म्हणजे त्यांच्यापुरतें हें नाटक संपलेंच ! पण ज्यांच्या चित्तांत ह्या नाटकासंबंधीं ओढ असते ते त्यांतील नटांची किंवा प्रेक्षकांची भूमिका करीत असतात आणि त्यांना ह्या नाटकाची उपलब्धि होतच असते. दृक्शक्ति पुरुष आत्मसाक्षात्कारामुळें ह्या नाटकांतून निवृत्त झाला म्हणजे त्याच्यापुरतें नाटक संपलें, पण जोंपर्यंत अकृतार्थ जीव ह्या नाटकांत नटाची किंवा प्रेक्षकाची भूमिका करीत राहतील तोंपर्यंत त्यांना ह्या नाटकाची उपलब्धि होणारच. म्हणून त्यांच्या दृष्टीनें हें जगन्नाटक अनष्टच होय.

पुढील सूत्रांत द्रष्टा आणि दृश्य ह्यांच्या संयोगाचें प्रयोजन सांगितलें आहे —

स्वस्वामिशक्त्योः स्वरूपोपलब्धिहेतुः संयोगः ॥ २३ ॥

सूत्रार्थ — द्रष्ट्याकरितां दृश्य असल्यामुळें द्रष्टा हा स्वामी आणि दृश्य हें त्याचें 'स्व' झालें. ह्या दोहोंच्या उपलब्धीला कारण होणारा असा हा संयोग आहे.

विवरण — ज्याच्याकरितां एखादी वस्तु असते तो स्वामी असतो आणि ती वस्तु त्याचें 'स्व' असतें. दृश्य हें द्रष्ट्याकरितां असतें हें मागें सांगितलेंच आहे, तेव्हां द्रष्टा जीव स्वामी असून दृश्य हें त्याचें स्व झालें. द्रष्टृदृश्यसंयोग होऊन दृश्याचा भोग द्रष्ट्यास घडणें ही दृश्यशक्तीच्या स्वरूपाची उपलब्धि होय, आणि दृश्य सर्व अनात्मभूत आणि प्रतिक्षण परिणामी असून द्रष्टा मी त्यापासून अत्यंत भिन्न आणि नित्य अपरिणामी आहें अशी प्रतीति येणें ही द्रष्ट्याच्या स्वरूपाची उपलब्धि होय. अशा प्रकारें उभयतांच्या स्वरूपाच्या उपलब्धीला कारण असा हा द्रष्टृदृश्यसंयोग होय.

पौरुष प्रयत्नावर सर्व प्रकारें भर देणारें योगशास्त्र पराकाष्ठेचें आशावादी आहे. ह्यामुळें सामान्य माणसांना गोंधळांत पाडणाऱ्या प्रश्नांचीं उत्तरें हें शास्त्र अत्यंत आशावादीपणानें देतें. द्रष्टृदृश्यसंयोग कां होतो हा प्रश्न गोंधळांत टाकणारा आहे. सर्व संसार द्रष्टृदृश्यसंयोगामुळेंच प्रतीत होत असतो. म्हणजे द्रष्ट्याला सर्व जन्ममरणपरंपरा आणि तन्मूलक सुखदुःखादि भोगपरंपरा ह्या संयोगामुळेंच प्राप्त होत असल्यामुळें हा संयोग मोठा अनर्थकारी आहे आणि तो तसा अनर्थकारी आहे म्हणूनच त्याच्या नाशार्थ योगशास्त्र प्रवृत्त झालें आहे. असें असूनहि हा संयोग कां होतो ह्याची चिकित्सा करतांना योगशास्त्र त्याच्या अनर्थकारित्वाकडे न पाहतां त्याच्या उपकारकत्वाकडे पाहून ह्या प्रश्नाचें उत्तर अत्यंत आशावादीपणानें देत आहे. हा संयोग कां होतो ह्या प्रश्नाचेंच विश्लेषण करून योगशास्त्रकारांनीं ह्यांतून दोन श्लेष काढले आहेत आणि त्यांचीं पृथक् उत्तरें दिलीं आहेत. संयोग कां होतो असा प्रश्न केला म्हणजे हा संयोग होण्याला कारण कोणतें असा एक अर्थ होतो, आणि ह्या संयोगाचें प्रयोजन काय असा दुसरा अर्थ होतो. कारण हें भूतकाळांत किंवा निदान समकालीन तरी असावें लागतें, तर प्रयोजन भविष्यकालांत सिद्ध होणारें असतें. गुरुजींनीं

विद्यार्थ्याला शासन कां केलें असा प्रश्न उत्पन्न झाला असतां त्या विद्यार्थ्यानें आपला अभ्यास केला नाहीं म्हणून शासन केलें हें उत्तर जितकें योग्य तितकेंच पुनः त्यानें अशी हयगय करूं नये म्हणून शासन केलें हेंहि योग्य आहे. म्हणजे शासनाचें कारण अभ्यास न करणें हें भूतकाळांत घडलें तर त्याचें प्रयोजन पुनः त्यानें हयगय करूं नये हें भविष्यकाळांत घडणारें आहे. द्रष्टृदृश्यसंयोग कां होतो, म्हणजे त्याचें कारण कोणतें आणि त्याचें प्रयोजन कोणतें असे त्या प्रश्नाचे दोन प्रश्न करून प्रत्येकाचें योग्य उत्तर योगशास्त्रानें दिलें आहे. त्यांपैकीं ह्या संयोगाचें प्रयोजन कोणतें ह्याचें उत्तर ह्या सूत्रांत दिलें आहे. संयोगाचें कारण आधीं न सांगतां प्रयोजन आधीं सांगितलें ह्याचें कारणहि योगशास्त्राच्या पौरुषप्रयत्नवादांतच सापडणारें आहे. नैराश्यवादी असतो तो भूतकालच्या अनेक संकटांच्या आठवणी मनांत आणून नैराश्यवादी वनतो आणि प्रयत्नपराङ्मुख होतो, तर आशावादी भविष्यकाळीं होणाऱ्या प्रयोजनसिद्धीवर दृष्टि ठेवून आशावादी होतो आणि पौरुषप्रयत्नाची कास धरून अचाट प्रयत्न करीत राहतो. ह्या सूत्रांत योगशास्त्रानें संयोगाचें प्रयोजन 'स्वस्वामिशक्त्योः स्वरूपोपलब्धिः' असें सांगितलें आहे तें अशा आशावादित्वानेंच सांगितलें आहे. द्रष्टृदृश्यसंयोग जीवाला संसारचक्रांत भ्रमण करायला लावतो हें योगशास्त्राला मान्य आहेच, पण हें भ्रमण जीवाला स्वरूपोपलब्धि व्हावी म्हणजे कैवल्यप्राप्ति व्हावी म्हणून आहे ह्या गोष्टीकडे योगशास्त्रानें साधकाचें लक्ष प्रथम वेधलें आहे. ह्यामुळें संसाराकडे पाहण्याचा साधकाचा दृष्टिकोनच ह्या शास्त्रानें पालटून टाकला आहे. योगाभ्यासी साधक संसारांतील अनेक आपत्तींनीं जर्जर न होतां जितक्या अडचणी अधिक तितका पौरुषप्रयत्न अधिक अशा स्वभावाचा बनतो ह्याचें कारण योगशास्त्राची आशावादित्वाची शिकवण होय. तेव्हां द्रष्टृदृश्यसंयोगामुळेंच संसारांतील अनर्थपरंपरा प्राप्त होत असली तरी ह्या संयोगामुळेंच आपल्याला कैवल्यप्राप्ति व्हावयाची आहे हें लक्षांत आणून संसारिक दुःखांनीं निराश न होतां दृढनिश्चयपूर्वक योगाभ्यास करीत राहावें.

पुढील सूत्रांत ह्या संयोगाचें कारण कोणतें तें सांगितलें आहे —

तस्य हेतुरविद्या ॥ २४ ॥

सूत्रार्थ — त्या संयोगाचें कारण अविद्या होय.

विवरण — मागील सूत्रांत संयोगाचें प्रयोजन सांगितलें, आतां ह्या सूत्रांत सयोगाचें कारण सांगितलें आहे. संयोगाचें कारण अविद्या हें होय. अनित्याशुचिदुःखानात्मवस्तूच्या ठिकाणीं नित्यशुचिसुखात्मख्याति होणें ही अविद्या असें अविद्येचें लक्षण पूर्वीं सांगितलेंच आहे. द्रष्टृदृश्यसंयोग म्हणजे त्यांचा एकमेकांवर होणारा अध्यास होय. हा अध्यास अविद्येच्या योगानें होत असतो म्हणून त्याला कारण अविद्या हें येथें सांगितलें.

पुढील सूत्रांत ह्या संयोगाचा अभाव म्हणजे नाश कशानें होईल तें सांगितलें आहे —

तदभावात्संयोगाभावो हानं तद्दृशेः कैवल्यम् ॥ २५ ॥

सूत्रार्थ — संयोगास कारण असलेल्या अविद्येचा अभाव झाला असतां संयोगाचा अभाव होतो. ह्यालाच हान ही संज्ञा आहे. हें हान म्हणजे दृशिस्वरूप जीवाची कैवल्यावस्था होय.

विवरण — संयोगाचें कारण अविद्या होय हें मागील सूत्रांत सांगितलें. कारणाचा नाश झाला असतां कार्याचा नाश होईल हें स्वाभाविकच आहे. तेव्हां अविद्येचा नाश झाला असतां संयोगाचा अभाव होईल हें स्वाभाविकच होय. अविद्येचा नाश ' विद्याऽविद्यां निहन्त्येव तेजस्तिमिरसंघवत् ' ह्या न्यायानें तिची प्रतियोगी जी विद्या तिनेंच व्हावयाचा. विद्येनें अविद्येचा नाश होणें ह्यालाच हान ही यौगिक संज्ञा आहे. असें हान होणें हीच दृशिस्वरूप पुरुषाची कैवल्यावस्था होय. आत्मसाक्षात्कारामुळें अविद्येचा नाश होतो. अविद्येच्या नाशामुळें द्रष्टृदृश्यसंयोग होत नाहीं, संयोगाचा नाश म्हणजेच त्रिगुण आणि त्यांचे कार्यरूप परिणाम ह्यांचा आत्म्यावर आणि आत्म्याचा त्यांच्यावर असा अन्योन्याध्यास न होणें हीच दृशिस्वरूप आत्म्याची कैवल्यावस्था होय.

ह्या हानाचा उपाय पुढील सूत्रांत सांगितला आहे —

विवेकख्यातिरविप्लवा हानोपायः ॥ २६ ॥

सूत्रार्थ — द्रष्टा मी दृश्य असलेलें चित्त आणि त्याच्या वृत्ति ह्यांच्याहून वेगळा आहें असा विवेक उदित होणें

ही विवेकख्याति होय. संशय, विपर्यय, भ्रम इत्यादि दोष हे विप्लव होत. ह्या दोषांनीं युक्त नसलेली ती अविप्लवा विवेकख्याति होय. अशी अविप्लवा विवेकख्याति वर सांगितलेल्या हानाचा उपाय होय.

विवरण — चित्त आणि पुरुष हीं एकमेकांहून अत्यंत भिन्न आहेत असा प्रत्यय चित्तावर आरूढ होणें ही विवेकख्याति होय. साधकानें विचार केला तर चित्त आणि आपण पुरुष हीं विविक्त आहेत असा बौद्धिक प्रत्यय त्याला येऊं शकतो. पण एवढ्यानें काम भागत नाहीं. ह्या बौद्धिक प्रत्ययाला धारणा, ध्यान आणि समाधि ह्यांच्या साहाय्यानें अनुभवाची जोड द्यावी लागते. असंप्रज्ञात समाधींत असा अनुभव जरी कांहीं क्षण आला तरी प्रथम प्रथम त्या योग्याला संशय, विपर्यय इत्यादींची बाधा होत असते. विवेकख्याति चित्तांत स्थिर राहण्याला वरील प्रकारचे जे अडथळे येतात तेच विप्लव होत. हे सर्व विप्लव सतत अभ्यासानेंच नाहींसे करावे लागतात. एखाद्या जन्मदारिद्र्याला 'बाबारे ! तूं जन्मदरिद्री नसून गर्भश्रीमंत आहेस, तुझ्या बाडवडिलांनीं तुझ्या घरांत अमुक ठिकाणीं खूप द्रव्य साठविलें आहे, तें तूं खणून काढून घे म्हणजे तूं गर्भश्रीमंत असल्याचा प्रत्यय येईल,' असें त्याच्या एखाद्या विश्वासार्ह आप्तानें सांगितलें तर त्यावर त्याचा विश्वास बसेल आणि आपण दरिद्री नाहीं असें त्यास वाटेल. पण नुसत्या वाटण्यानें दारिद्र्यजन्य हलाखी नाहींशी होणार नाहीं. त्याकरितां 'आप्तोक्तिः खननं तथोपरिशिलाद्युत्कर्षणं स्वीकृतिः' इतकें सर्व व्हावयास पाहिजेच आणि स्वीकृत द्रव्याच्या साहाय्यानें सुखसाधनांची उपलब्धि आणि प्रत्यक्ष सुखोपभोग घडणें झालें पाहिजे. हें झाल्यावर मात्र 'आपण गर्भश्रीमंतच होतों, निधि आपल्या घरांत असून तद्विषयक अज्ञानामुळेंच केवळ तो आपल्यास उपलब्ध नव्हता. म्हणून आपण स्वतःला जन्मदरिद्री समजून दारिद्र्यजन्य हाल भोगीत होतों, पण आपल्यावर प्रेम करणाऱ्या आपल्या आप्तांनीं सांगितलेल्या वचनावर विश्वास ठेवून तो निधि प्राप्त करून घेण्याच्या उद्योगास आपण लागलों, आणि तो प्राप्त करून घेऊन आतां आपण आपल्याच वैभवाचा पूर्ण उपभोग घेत आहों,' अशी निःसंदेह प्रतीति त्यास येते. अध्यात्मप्रवासांत असाच प्रकार असतो. पूर्वपुण्यवशात् जीव अध्यात्मशास्त्राकडे वळतो. तें शास्त्र त्याला सांगतें कीं, 'बाबारे ! तूं सच्चिदानंदघन द्रष्टा

पुरुष असून चित्त, त्याच्या वृत्ति आणि तन्मूलक सर्व संसार ह्यांच्याशीं तुझा कसलाहि संबंध नाहीं.' नंतर तो सद्गुरूंना शरण जातो. ते त्याला तेंच सांगतात आणि श्रवणमननादि साधनमार्गाचा उपदेश करितात. नंतर साधक श्रवणमननादिकांनीं सच्छास्त्र आणि सद्गुरु ह्यांच्या उपदेशाविषयीं बौद्धिक दृष्ट्या निःसंदेह झाला म्हणजे धारणा, ध्यान आणि समाधि ह्यांच्या द्वारें कैवल्यसाक्षात्कारार्थ निर्विकल्प समाधीचा आश्रय करून कैवल्यस्थितीचा साक्षात् अनुभव घेतो. ह्या कैवल्यानुभवांत त्याला सच्छास्त्र आणि सद्गुरु ह्यांनीं सांगितल्याप्रमाणें आपण नित्य, शुद्ध, बुद्ध, मुक्त असून आपला अविद्या आणि तत्कार्य ह्यांच्याशीं कसलाहि संबंध नाहीं अशी प्रतीति येते. पूर्वसंस्कारामुळें हा प्रतीतीच्या क्षणांतील अंतरालांत संशय, विपर्यय, भ्रम इत्यादि विप्लव म्हणजे अंतराय पुनः पुनः उत्पन्न होतात, पण निर्विकल्प समाधीचा त्या त्या वेळीं पुनः पुनः आश्रय केला म्हणजे सर्व विप्लव दूर होऊन समाहितावस्थेप्रमाणेंच व्युत्थानावस्थेंत सुद्धा 'अंतर्बहिः सर्वत एव सर्वदा स्वरूपविस्फूर्तिरयत्नतः स्यात्' 'आंतबाहेर, सर्व दिशांनीं आणि सर्व काळीं प्रयत्नावांचून आपल्या नित्य, शुद्ध, बुद्ध, मुक्त अशा स्वरूपाचें अखंड स्फुरण राहूं लागतें. ह्या सूत्रांत सांगितलेली अविप्लवा विवेकख्याति म्हणजे हीच चरमावस्था होय. अशी अविप्लवा विवेकख्याति होणें हाच मागील सूत्रांत सांगितलेल्या हानाचा उपाय होय.

अशा प्रकारें निरंतराय विवेकख्याति झालेल्या साधकाची प्रज्ञा कोणत्या अवस्थेंत असते हें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे —

तस्य सप्तधा प्रान्तभूमिः प्रज्ञा ॥ २७ ॥

सूत्रार्थ — अविप्लवा विवेकख्याति ज्याच्या चित्तांत उदित झाली आहे अशा पुरुषाची प्रज्ञा सात प्रकारच्या भूमिका जीमध्यें प्रकर्षानें अंताला पोंचल्या आहेत अशी असते. म्हणजे त्या योग्याच्या प्रज्ञेंत सात प्रकारच्या सहज प्रवृत्ति विद्यमान असत नाहींत.

विवरण — प्रथम पादाच्या दुसऱ्या सूत्रावरील विवरणांत चित्ताच्या क्षिप्त, मूढ, विक्षिप्त, एकाग्र आणि निरुद्ध अशा पांच अवस्था सांगितल्या

आहेत. ह्या भूमिका चित्ताच्या ज्या भिन्न व्यापारावस्था आहेत त्यांस अनुलक्षून सांगितलेल्या आहेत. चित्ताचे जे व्यापार चालतात ते चित्तांतील प्रज्ञेमुळें चालत असतात. प्रज्ञा म्हणजे प्रत्यक्षप्रमाणजन्य ज्ञान आणि आगम म्हणजे आप्तवाक्यापासून होणारें ज्ञान ह्या दोन्ही ज्ञानांच्या आधारावर अनुमानप्रमाणाच्या साहाय्यानें विकास पावत जाणारी बुद्धीची जाणीवरूप शक्ति होय. क्षिप्तादि भूमिकांत चित्त व्यापारवान् असतें तेव्हां तें ह्या प्रज्ञेच्या म्हणजे विकासक्षम जाणिवेच्या साहाय्यानेंच व्यापारयुक्त होत असतें. अशा प्रकारें चित्ताला व्यापारयुक्त करणाऱ्या प्रज्ञेंत सात प्रकारच्या सहज प्रेरणा आढळून येतात. ह्या प्रेरणांमुळेंच प्रज्ञा चित्ताला क्षिप्तादि भूमिकांत व्यापृत करीत असते. ह्या सहज प्रेरणांपैकीं कोणत्याहि एका प्रेरणेनें प्रज्ञा युक्त असली म्हणजे ती त्या प्रज्ञेची भूमि होय. सहज प्रेरणा सात प्रकारच्या असल्यानें प्रज्ञाभूमीहि सात आहेत. ज्या पुरुषाच्या ठिकाणीं अविप्लवा विवेकख्याति उदित होते त्या पुरुषाच्या ठिकाणची प्रज्ञा सातहि भूमींच्या अंताला प्रकर्षानें पावलेली असते, म्हणून अशा प्रज्ञेला 'सप्तधा प्रान्तभूमिः प्रज्ञा' असें ह्या सूत्रांत म्हटलें आहे. तेव्हां व्यापारभेदांच्या अपेक्षेनें होणाऱ्या चित्ताच्या अवस्था ह्या चित्ताच्या भूमिका होत आणि ज्या सहज प्रेरणांमुळें प्रज्ञा चित्ताला व्यापारवान् करिते त्या प्रेरणांनीं युक्त असलेली प्रज्ञा ही प्रज्ञाभूमि होय. चित्ताच्या पांच भूमिकांचें विवरण प्रथम पादाच्या दुसऱ्या सूत्रांत झालें आहे. सात प्रज्ञाभूमींचें स्वरूप कोणतें ह्याचा विचार येथें करूं.

जाणीव किंवा ज्ञान हा चित्ताचा धर्मच होय. त्या ज्ञानांत जेव्हां कांहीं प्रकर्ष दृष्टीस पडतो तेव्हां त्याला प्रज्ञा किंवा प्रज्ञान अशी संज्ञा प्राप्त होते. श्रोत्रेंद्रियावर बाहेरून ध्वनिलहरी येऊन आदळल्या म्हणजे बाहेर कांहीं तरी आवाज झाला असें आपल्यास कळतें हें ज्ञान होय. अशा प्रकारचें सामान्य ध्वनिज्ञान नवीन जन्मलेलीं मुलें, पशु, पक्षी इत्यादिकांत सर्वसाधारण असतेंच, पण त्यांच्या ठिकाणीं ध्वनींतील प्रकर्ष जाणण्याइतका ज्ञानाचा विकास झालेला नसतो. नागसुराचा आवाज ऐकून नाग डोलूं लागतो पण उकिरडा फुंकीत असलेल्या गाढवाला तो आवाज ऐकून तो आवाज आहे इतकेंच वाटेल! आवाजांतली माधुरी म्हणजे काय चीज आहे हें विशेष ज्ञान नागाच्या ठिकाणीं असतें म्हणून नागसुराचा गोड आवाज ऐकतांच तो डोलूं लागतो. पण आपण ज्या दीर्घ आणि तार स्वरानें ओरडतों

तीच मधुर स्वराची कमाल मर्यादा, इतकेंच गाढवाचें स्वरमाधुरीचें ज्ञान असल्यामुळें शेजारीं वाजत असलेल्या नागसुराची त्याला मुळीं सुद्धा क्षिति नसते ! बाहेर आवाज झाला म्हणजे लहान मुलाला तो आवाज आहे इतकें ज्ञान होईल, पण तो आवाज मोराची षड्ज संवादिनी केका आहे, का कोकिळेचा खणखणणारा पंचम स्वर आहे, का एखाद्या पक्षिशावकाची गोड किलबिल आहे, का एखाद्या वाद्याचा मधुर ध्वनि आहे, का एखाद्या माणसाच्या रडण्याचा आर्त स्वर आहे, का आनंदानें उल्हसित झालेल्या एखाद्या माणसाचें खदखदणारें प्रहसित आहे, इत्यादि ज्ञान बुद्धिविकसित झालेल्या प्रौढ माणसालाच होईल. अशा प्रकारें वस्तुमात्राची सामान्यत्वानें जाणीव होणें हें ज्ञान होय आणि त्या वस्तूच्या आश्रयानें असलेले अनेक विशेष प्रकर्षानें जाणणें ही प्रज्ञा किंवा प्रज्ञान होय. ह्यावरून हेंहि स्पष्ट होईल कीं ज्ञान म्हणजे सामान्य जाणीव सर्वांची एकरूपच असते पण प्रज्ञा मात्र प्रत्येकाची भिन्न असते; कारण ती ज्ञानशक्तीच्या विकासावर अवलंबून असते आणि असा विकास सर्वांचा अगदीं एकसारखा असणें शक्य नसतें. ज्ञानाचा हा जो प्रज्ञारूप विकास तो जीवांच्याकडून जे अनेकविध देहेंद्रिय व्यापार घडतात त्यांच्या अनुभवांतून होत असतो. हे व्यापार देहेंद्रियांकडून कशामुळें होत असतात ह्याचा सूक्ष्म विचार केला म्हणजे चित्तांत वास करणाऱ्या कांहीं प्रेरणा आहेत आणि त्यांमुळें जीवमात्र अनेकविध व्यापारांत प्रवृत्त होत असतो असें दिसून येतें. ह्या प्रेरणा सर्व जीवांच्या चित्तांत निरपवादपणें आणि नित्य दिसून येतात म्हणून त्यांस चित्ताच्या सहज प्रेरणा म्हणण्यास प्रत्यवाय नाहीं. ह्या प्रेरणा योगशास्त्रकारांच्या मतें सात असून त्या प्रेप्सा, जिहासा, जिज्ञासा, चिकीर्षा, शोक, भय आणि अतृप्ति ह्या होत. ह्या साती सहज प्रेरणा चित्तांत प्रसुप्त अवस्थेंत असतात. उद्बोधक सामग्री मिळतांच त्या जागृत होऊन जीवाला देहेंद्रियांच्या व्यापारांत प्रवृत्त करितात.

आतां ह्या सात प्रेरणांचें स्वरूप थोडक्यांत पाहूं. कांहीं तरी आपल्याला प्राप्त व्हावें असें वाटणें ही प्रेप्सा होय. ह्याच्या उलट ज्यापासून आपल्यास दुःख होतें किंवा ज्याविषयीं आपल्यास अप्रीति, द्वेष, तिटकारा, इत्यादि वाटल्यामुळें ती वस्तु आपल्यास नको असें वाटतें ती जिहासा; कांहीं तरी नवीन आपल्यास समजावें अशी जी ज्ञानलालसा असते ती जिज्ञासा; कांहीं तरी करावें असें जें वाटत असतें ती चिकीर्षा; गतकालीन अनिष्ट

गोष्टींच्या निमित्तानें चित्तांत उत्पन्न होणारी खेदवृत्ति हा शोक; आगामी कालांत आपल्यावर कांहीं संकट येईल कीं काय अशा प्रकारची वाटणारी कातरता हें भय आणि कितीहि आणि कितीदांहि विषयसेवन केलें तरी तृप्ति न होणें ही अतृप्ति होय. जीवांकडून जाणीवपूर्वक देहेंद्रियांचे जे जे व्यापार घडतात त्यांच्या मुळाशीं ह्यांपैकीं एक अथवा अधिक प्रेरणा असावयाच्याच. नित्याच्या व्यवहारांत ह्या प्रेरणांमुळें मनुष्य जेव्हां कार्यप्रवण होतो तेव्हां ह्या प्रेरणांचें सूक्ष्म निरीक्षण केलें असतां त्यांच्यांत दोन भाग दिसतात. एक मूलभूत सहज प्रेरणेचा भाग आणि दुसरा विशिष्ट विषयाला व्यापून असलेला प्रेरणेचा भाग. एक उदाहरण घेऊन हे दोन भाग स्पष्ट करूं. गुलाबाचें फूल दृष्टीस पडतांच तें फूल झाडावरून तोडून घ्यावें असें वाटून तसें करण्याला मनुष्य उद्युक्त होतो. ह्या ठिकाणीं मधुर वासामुळें आल्हाद होतो म्हणून सुगंधी पदार्थ मिळावा ही प्रेप्सा. हा त्या प्रेरणेचा प्राकृतिक स्थायी भाव होय आणि गुलाबाच्या फुलाविषयीं ओढ हा त्या प्रेरणेचा वैकृतिक परिणामी भाव होय. स्थायी भाव ही प्रकृति असल्यामुळें त्यांत पालट होत नाहीं, तर परिणामी भाव ही विकृति असल्यामुळें त्यांत नेहमीं पालट होत असतो. गोड वासाकडे ओढा हा नैसर्गिक म्हणून हा स्थिर असतो. म्हणजे त्याच्याविषयींची प्रेप्सा नेहमींच असते. पण तिचा विषय बाह्य उद्बोधक सामग्री जशी असेल तसा बदलेल. म्हणजे एका वेळीं गुलाबाच्या फुलाविषयीं प्रेप्सा असेल तर दुसऱ्या वेळीं सोनचाफ्याच्या फुलाविषयीं प्रेप्सा असूं शकेल. ह्या विश्लेषणानुसार कोणत्याहि वासनेंत नित्य असलेली प्रेप्सा आणि बदलत असणारा त्या प्रेप्सेचा विषय असे दोन भाग आढळून येतात. ह्यांतील प्रेप्सा ही नैसर्गिक असल्यामुळें तिच्यांत पापात्मकता किंवा पुण्यात्मकता कांहींच नाहीं. प्रेप्सेचा विषय धर्म्य अथवा अधर्म्य असेल तदनुसार ती वासना पुण्यात्मक किंवा पापात्मक ठरेल.

आतां प्रत्युदितख्याति पुरुषाच्या ठिकाणची प्रज्ञा ह्या सातहि सहज प्रेरणांच्या दृष्टीनें प्रान्तभूमीला पोचलेली असते असें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे, त्याचा अर्थ काय तें पाहूं. वर प्रज्ञेचा विकास होत असतो असें सांगितलें आहे. हा विकास होत असतां वरील सातहि प्रेरणांचा परिणामी भाव विकासानुसार बदलत असतो. प्रज्ञेच्या विकासाचें मोजमाप मनुष्य कार्यप्रवण होतो तेव्हां तो आपल्या वर्तनाला आधार म्हणून जीं मूल्यें

स्वीकारीत असतो त्यांवरून काढावयाचें असतें. ह्या मूल्यांचें सविस्तर विवरण मागें ह्याच पादाच्या चौथ्या सूत्रांत झालें आहे. वैषयिक, वैकारिक आणि वैचारिक मूल्यांतून प्रज्ञेचा विकास आध्यात्मिक मूल्यांत झाला म्हणजे तिच्यांतील प्रेप्सा, जिहासा, जिज्ञासा आणि चिकीर्षा ह्या सहज प्रेरणांच्या परिणामी भावांत सर्वथा बदल झालेला असतो. पूर्वी विषयांविषयीं प्रेप्सा आणि अमानित्वादि दैवी गुणांविषयीं जिहासा प्रज्ञेंत दिसत असे तर आतां विषयांविषयीं जिहासा आणि अमानित्वादि दैवी गुणांविषयीं प्रेप्सा उत्पन्न झालेली असते. पूर्वी बाह्य विषयांकडे जिज्ञासेनें प्रज्ञा बहिर्मुख राहून धावत असे तर आतां तिच्यांत आत्मजिज्ञासा किंवा ब्रह्मजिज्ञासा उत्पन्न झाली असल्यानें ती अंतर्मुख होऊन आत्म्यास जाणूं इच्छित असते. पूर्वी सांसारिक सुखप्राप्तीकरितां किंवा दुःखनिवृत्तीकरितां देहेंद्रियादिकांच्या व्यापाराविषयीं चिकीर्षा असे तर आतां निरुपायास्तव आवश्यक तेवढेच बाह्य व्यापार करून इतर सर्व काळ योगसाधनांच्या चिकीर्षेमुळें योगांगानुष्ठानांत जात असतो. ही प्रज्ञाविकासाची अतिश्रेष्ठ अवस्था होय. ह्या अवस्थेंत कांहीं काळ गेल्यावर कैवल्यसाक्षात्काराविषयीं तीव्र संवेग प्रज्ञेंत उत्पन्न होऊन ती असंप्रज्ञात समाधींत प्रविष्ट होते. हा समाधि स्थिरभावास प्राप्त झाला म्हणजे संशय, विपर्यय, भ्रम, इत्यादि विप्लवांचा निरास होऊन प्रज्ञेमध्यें 'अहमात्मा, साक्षी, केवलः, चिन्मात्रस्वरूपः, न अज्ञानं, नापितत्कार्यं, किंतु नित्यशुद्धबुद्धमुक्तसत्यस्वभावं, परमानन्दाद्वयं प्रत्यग्भूतचैतन्यं ब्रह्मैवाहमस्मि' असा वृत्त्यात्मक परामर्ष सहजपणें स्फुरूं लागतो आणि तिच्यांतील परमात्मप्रतिबिंबभूत द्रष्टा जीव अनात्मभूत देहादिकांशीं तादात्म्याध्यास न पावतां बिंबभूत परमात्मस्वरूपाशीं एकता पावतो. अशा स्थितीस तो पोंचला म्हणजे स्वाभाविकपणेंच त्याच्या प्रज्ञेंतील सहज प्रेरणा प्रकर्षानें प्रान्तभूमीला पोचलेल्या असतात. जीविताचें अंतिम ध्येय जो कैवल्यसाक्षात्कार त्याची प्राप्ति झाल्यामुळें आतां प्राप्त करून घ्यायचें असें कांहींच उरलें नाहीं असा प्रत्यय येणें ही प्रज्ञेच्या प्रेप्सेची प्रान्तभूमि होय. अविद्येचा नाश झाल्यामुळें तन्मूलक इतर सर्व क्लेशांचा नाश झाल्यानें आतां टाकायचें असें कांहींच उरलें नाहीं असा प्रत्यय येणें ही जिहासेची प्रान्तभूमि होय. ज्याची प्राप्ति व्हावी अशी इच्छा होती त्या कैवल्याची प्राप्ति झाली आणि ज्याची निवृत्ति व्हावी अशी इच्छा होती त्या संसाराची निवृत्तीहि झाली, आतां अमक्याकरितां अमुक करायचें असें कांहीं उरलेंच

नाहीं अशा प्रकारची जी कृतकृत्यता जीवन्मुक्ताला वाटत असते ती चिकीर्षेची प्रान्तभूमि होय; आत्मज्ञान झाल्यामुळें ह्याच्यापेक्षां श्रेष्ठ असें ज्ञातव्य कांहीं उरलेंच नाहीं असा जो चित्तांतील प्रत्यय ती जिज्ञासेची प्रान्तभूमि होय. अशा प्रकारें जीवन्मुक्ताच्या प्रज्ञेंतून प्रेप्सा, जिहासा, जिज्ञासा आणि चिकीर्षा ह्या चारहि सहज प्रवृत्ति नष्ट झाल्यामुळें त्याचें चित्त प्रकृतीचें कार्य असलेल्या दृश्यजाताकडे सस्पृहपणें मुळींच ओढलें जात नाहीं; ह्यामुळें ह्या स्थितीला चित्ताची कार्यविमुक्ति असें म्हणतात. ह्या कार्यनिष्ठ चार सहज प्रवृत्तींप्रमाणेंच चित्तस्वरूपनिष्ठ अशा शोक, भय आणि अतृप्ति ह्या प्रवृत्तींचाहि अंत जीवन्मुक्ताच्या प्रज्ञेंतून झालेला असतो. वर वर पाहिलें असतां वरील चार सहज प्रेरणांप्रमाणेंच ह्या तिन्ही प्रवृत्तींचाहि प्रकृतिकार्याशीं संबंध आहे असें दिसून येतें, म्हणजे कशाविषयीं तरी शोक, कशाचें तरी भय, आणि आवडणाऱ्या वाह्य विषयांविषयीं अतृप्ति असा ह्या तिन्ही प्रवृत्तींचा प्रकृतिकार्याशीं संबंध दृष्टीस पडतो. तथापि ह्यांना कार्यनिष्ठ प्रवृत्ति न मानतां चित्तस्वरूपनिष्ठ प्रवृत्ति असें मानण्याचें कारण असें कीं त्या चित्तांत मूलतः प्रकृतिकार्यनिरपेक्ष अशा नांदत असतात. शोक, भय आणि अतृप्ति ह्यांना मूल कारण अविद्या असल्यामुळें अविद्या असेपर्यंत त्या चित्तांत विद्यमान असतात आणि अविद्येचा नाश होतांच त्या चित्तांतून सर्वथा नष्ट होतात. म्हणजे त्यांचें अस्तित्व आणि नास्तित्व बाह्य कार्यांवर अवलंबून नसून आंतर अविद्येच्या अस्तित्वावर किंवा नास्तित्वावर अवलंबून असतें. अविद्या हा चित्ताचा क्लेश होय. ह्यामुळें अविद्यामूलक ह्या तीन सहज प्रेरणांना चित्ताच्या स्वरूपनिष्ठ सहज प्रवृत्ति असें म्हणावयाचें.

आतां अविद्येच्या निवृत्तिसमवेत म्हणजेच विवेकख्याति होतांच ह्या तीन प्रवृत्ति प्रान्तभूमीला कशा पोचतात तें पाहूं. प्रतिकूल दुःखादिकांचें स्मरण होऊन जी खेदरूप वृत्ति निर्माण होते ती शोकवृत्ति होय. हें वर वर पाहतां शोकाचें लक्षणसें वाटतें पण सर्व कांहीं अनुकूल असूनहि नारदांना शोक झाला तो कां? छान्दोग्यांत नारदांनीं आपली शोककथा स्वमुखानेंच सांगितली आहे. देवर्षि नारद भगवान् सनत्कुमार मुनींना सांगतात, 'भगवन्, मला ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद आणि चौथा आथर्वण वेद, त्याचप्रमाणें इतिहास, पुराणें, व्याकरण, गणित, श्राद्धकल्प, उत्पातज्ञान, निधिशास्त्र, तर्कशास्त्र, नीतिशास्त्र, देवविद्या, भूतविद्या,

धनुर्वेद, ज्योतिष, गारुड, संगीत, इत्यादि सर्वे कांहीं येतें. अशा प्रकारें 'मंत्रविदेवास्मि नाऽऽत्मवित्' 'सोऽहं भगवः शोचामि, तं मा भगवान् शोकस्य पारं तारयतु' 'मी केवल मंत्रवेत्ताच आहें, आत्मवेत्ता नाहीं, असा हा मी अनात्मवित्त्वामुळें शोक करीत आहें, अशा मला आपण शोकाच्या पार तारून न्यावें.' नारदांनीं सनत्कुमारांना केलेल्या ह्या प्रार्थनेवरून हें स्पष्ट होतें कीं चित्तांतील अविद्यारूपक्लेशाची निवृत्ति जोंपर्यंत झालेली नसते तोंपर्यंत शोकवृत्ति चित्तांत सूक्ष्मपणें नांदत असते आणि आत्मज्ञानानें अविद्येचा नाश होतांच ती चित्तांतून नाहींशी होते. आतां पूर्वकालीं भोगाव्या लागलेल्या दुःखादिकांच्या स्मरणानें उत्पन्न होणारी जी खेदवृत्ति ती शोकवृत्ति होय असें शोकाचें लक्षण वर सांगितलें आहे, तें अनात्मवित्त्वामुळें वाटणाऱ्या सूक्ष्म शोकवृत्तीला कसें लागू पडतें ह्याचाहि विचार करावयास पाहिजे. ह्याच पादांतील पंधराव्या सूत्रांत विवेकी साधकाला आल्हादप्रद जात्यायुर्भोगहि दुःखरूपच कां वाटतात ह्याचा विचार केलेलाच आहे. तेव्हां सर्वच संसार दुःखरूप असल्यामुळें साधकाला 'जन्ममृत्युजराव्याधिदुःखदोषानुदर्शनम्' निरंतरच घडत असतें. प्राकृत जनांना व्यावहारिक दुःखें आठवून शोक होतो, पण त्यांना सुखस्मृति आनंददायकहि होते. आरुरुक्षु योग्यांना सर्वच संसार दुःखरूप वाटत असून त्या दुःखरूपतेचें स्मरणहि नेहमीं असतें आणि म्हणून 'नाद्यापि कर्म नच्छिन्नमिति क्लिश्यन्ति संततम्' 'अजूनहि आमचें कर्म संपत नाहींना' अशा प्रकारची खेदवृत्ति त्यांना सदोदित त्रास देत असते. हीच त्यांच्या चित्तांतील सूक्ष्म शोकवृत्ति होय. असाच प्रकार भयवृत्तीचाहि असतो. आत्मज्ञानानें अविद्येचा नाश झाला नाहीं तोंपर्यंत पुढें वाढून ठेवलेल्या जन्ममरणरूप संसारचक्राची भीति असतेच, पण खरें भय द्वैत भावना असेपर्यंत असणारच कारण 'द्वितीयाद्वै भयं भवति' हा तर अध्यात्मशास्त्राचा सिद्धान्तच आहे. चित्तनिष्ठ तिसरी प्रवृत्ति अतृप्ति ही सर्व संसारी जनांना नित्य परिचित आहे.

दिनमपि रजनी सायं प्रातः । शिशिरवसन्तौ पुनरायातः ।
कालः क्रीडति गच्छत्यायुः । तदपि न मुंचत्याशावायुः ।

— हा अनुभव ज्याला नाहीं असा मनुष्यच सापडणार नाहीं ! इष्ट विषय प्राप्त झाला म्हणजे तेवढ्यापुरती तृप्ति वाटते पण ती क्षणिकच असते.

येणेंप्रमाणें शोक, भय आणि अतृप्ति ह्या तीन चित्तनिष्ठ सहज प्रवृत्ति होत. अविद्येमुळें त्या चित्तांत नांदत असतात ह्यामुळें अविद्येचा नाश झाला असतां म्हणजेच विवेकख्याति झाल्यावर ह्या तिन्ही प्रान्तभूमीला पोचतात. 'तरति शोकमात्मवित्' 'तत्र को मोहः कः शोक एकत्वमनुपश्यतः' 'अभयं वै जनक प्राप्तोऽसि' इत्यादि श्रुति शोक आणि भय ह्या वृत्ति आत्मज्ञानी पुरुषाच्या चित्तांतून नाहींशा होतात ह्याविषयीं प्रमाण होत. तृप्तीचा प्रकार असाच आहे. 'सांकुशा विषयैस्तृप्तिरियं तृप्तिर्निरंकुशा' विषयांपासून होणारी तृप्ति 'सांकुशा' असते तर आत्मज्ञानलाभामुळें प्राप्त होणारी तृप्ति 'निरंकुशा' असते. कारण ती परिच्छिन्न आणि विनाशी अशा विषयांवर अवलंबून नसते, तर ती अपरिच्छिन्न आणि अविनाशी अशा आत्म्याच्या लाभामुळें चित्तांत अगदीं सहजपणानें उमटत असते. विवेकख्यातिमान् पुरुषाची बुद्धि विषयाकडे जातच नाहीं आणि प्रारब्धानुसार त्याच्यापुढें विषय उपस्थित झालेच तर 'न खिद्यते नो विषयैः प्रमोदते' तो प्रतिकूल विषय उपस्थित झाले तर खिन्न होत नाहीं किंवा अनुकूल विषय प्राप्त झाल्यानें हर्षभरित होत नाहीं तर 'निरंतरानंदरसेन तृप्तः। स्वस्मिन्सदा क्रीडति नंदति स्वयम्' अखंड आनंदरसानें तृप्त होत्साता 'आत्मक्रीड आत्मरतिः' ह्या श्रुतिवचनाप्रमाणें स्वतःच्या ठिकाणीं रममाण होत असतो. अशा रीतीनें विवेकख्याति झालेल्या पुरुषाच्या प्रज्ञेंतील शोक, भय आणि अतृप्ति ह्या सहज प्रवृत्ति प्रकर्षानें अंतभूमीला पोचलेल्या असतात.

पहिल्या चार प्रेरणा प्रेप्सा, जिहासा, जिज्ञासा आणि चिकीर्षा ह्यांची प्रान्तभूमि आणि शोक, भय आणि अतृप्ति ह्या तिहींची प्रान्तभूमि ह्यांच्या स्वरूपांत एक महत्त्वाचा भेद आहे. दुसऱ्या तीन सहज प्रवृत्ति अविद्यामूलक असल्यानें अविद्येच्या नाशासह त्यांची चित्तांतून सर्वथा विमुक्ति होते, म्हणजे विवेकख्याति झाल्यावर त्या चित्तांतून सर्वथा नष्ट होतात. ही त्या तिहींची चित्तविमुक्ति होय. पण पहिल्या चार प्रेरणांचा प्रकार थोडा निराळा असतो. वर सांगितलेंच आहे कीं पहिल्या चार प्रेरणांत एक स्थायी भाव असतो आणि दुसरा परिणामी भाव असतो. ह्यांतील स्थायी भाव चित्तनिष्ठ असतो आणि परिणामी भाव प्रकृतिकार्यभूत जे विषय तन्निष्ठ असतो. चित्तांत त्या त्या इंद्रियद्वारा त्या त्या विषयाची ओढ असणें हा चित्तधर्म आहे, ह्यामुळें चित्त स्वरूपतः नष्ट झालें नाहीं तोंपर्यंत ती ओढ राहते.

ती ओढ जेव्हां विषयनिष्ठ असते तेव्हां ती अविद्यामूलक असते. विषयांत सुख आहे असें वाटून तिकडे ओढ असणें हाच राग क्लेश होय, आणि तो विषय दुःखरूप आहे असें वाटून तो नकोसा होणें हा द्वेष क्लेश होय. ह्या राग-द्वेष क्लेशांचें क्षेत्र म्हणजे प्रसवभूमि अविद्या होय हें मागें सांगितलेंच आहे. तेव्हां विवेकख्याति झाल्यामुळें अविद्यानाश झाल्यावर विषयां-विषयींचे रागद्वेष नाहींसे होतात हें क्रमप्राप्तच होय. पण रागद्वेष नाहींसे झाले तरी इंद्रियद्वारा विषयग्रहण किंबहुना विषयसेवन जीवन्मुक्ताकडून घडत नाहीं असें नाहीं. रागद्वेष निमाल्यामुळें प्रतिकूल गोष्टीच्या प्राप्तीनें दुःखसंवेदना झाली तरी जीवन्मुक्त खिन्न होत नाहीं किंवा अनुकूल गोष्टीच्या प्राप्तीनें सुखसंवेदना झाली तरी प्रमुदित होत नाहीं. त्याची वृत्ति —

नाभिवांच्छाम्यसंप्राप्तं संप्राप्तं न त्यजाम्यहम् ।
स्वस्थ आत्मनि तिष्ठामि यन्ममास्ति तदस्तु मे ॥

अशीच राहते म्हणजे येथें इंद्रियांची विषयांकडील नैसर्गिक ओढ राहते म्हणून विषयसेवन घडतें, पण त्या विषयसेवनांत विषयांविषयीं आसक्ति नसते ह्यामुळें विषय ह्या कार्यापासून ती ओढ निवृत्त होत असते. म्हणून अशा निवृत्तीला कार्यविमुक्ति असें म्हणतात.

वास्तविक प्रकार असा आहे कीं —

माहेश्वरी तु माया या तस्या निर्माणशक्तिवत् ।
विद्यते मोहशक्तिश्च तं जीवं मोहयत्यसौ ॥

माहेश्वरी जी माया तिच्या निर्माणशक्तीनें पंचज्ञानेंद्रियें आणि त्यांचे पंचविषय उत्पन्न झाले आहेत. ज्या तन्मात्रेपासून जें इंद्रिय निर्माण झालें आहे त्याच तन्मात्रेपासून त्या इंद्रियाचा विषय निर्माण झाला आहे. उदाहरणार्थ, गंधतन्मात्रेपासून घ्राण हें इंद्रिय आणि गंध हा त्याचा विषय निर्माण झाला आहे. ह्यामुळें प्रत्येक इंद्रियाचें आपआपल्या विषयाकडील आकर्षण निसर्गनिर्मित आहे, आणि म्हणून तें नैसर्गिक मर्यादेंत राहील तोंपर्यंत त्यांत दोषावह अथवा पापावह कांहींच नाहीं. पण वर सांगितलेल्या मायेच्या ठिकाणीं निर्माणशक्तीप्रमाणें मोहशक्तीहि आहे. हिलाच अविद्या म्हणतात. इंद्रियांचा विषयांशीं होणारा संस्पर्श सुखावह होतो असा नैसर्गिक अनुभव आल्यावर वरील मोहशक्तीनें ग्रासल्यामुळें सुखासाठीं इंद्रियविषयसंस्पर्श करण्यास मनुष्य धावतो. येथें नैसर्गिक

मर्यादा सुटते आणि मनुष्य पापांत पडतो. जीवन्मुक्ताच्या ठिकाणीं विवेकख्यातीमुळें अविद्येचा म्हणजे मोहशक्तीचा नाश झालेला असतो ह्यामुळें तो प्राकृत माणसाप्रमाणें मोहवश होऊन सुखासाठीं विषयांकडे धावावयाचें असें कधींहि करीत नाहीं. तो स्वतः आत्मक्रीड, आत्मरति आणि आत्मतृप्त असल्यामुळें त्याची विषयाकडील ओढच संपलेली असते. तेव्हां विवेकख्याति झाल्यावर प्रेप्सा, जिहासा, जिज्ञासा आणि चिकीर्षा ह्यांच्याविषयीं प्रज्ञा प्रान्तभूमीला पोचलेली असते. ह्याचा अर्थ इतकाच कीं त्यांचा विषयांच्या अपेक्षेनें असणारा वैकृतिक परिणामी भाव मोहमूलक असल्यानें आणि तो मोहच विवेकख्यातीमुळें नष्ट झालेला असल्यामुळें तो तेवढा प्रकर्षानें अंतभूमीला गेलेला असतो; विषयनिरपेक्ष असलेला प्राकृतिक स्थायी भाव म्हणजे ईशनिर्मित विषयेंद्रियसंयोग अनुकूल असेल तेथें सुखसंवेदना होणें आणि प्रतिकूल असेल तेथें दुःखसंवेदना होणें हा भाव निसर्गनिर्मित असल्यामुळें चित्त स्वरूपतः नष्ट झालें नाहीं तोंपर्यंत विद्यमान असतोच. जीवन्मुक्त पुरुषाला सुगंधी फुलाचा वास आला असतां अनुकूलत्वामुळें सुखसंवेदना होतेच आणि घाणीची दुर्गंधि आल्यास प्रतिकूलत्वामुळें दुःखसंवेदना होतेच, पण त्याच्या चित्तांत 'सुखानुशयी रागः' आणि 'दुःखानुशयी द्वेषः' नसतो म्हणून तो 'सुखदुःखे समेकृत्वा'—

प्रकाशं च प्रवृत्तिं च मोहमेव च पांडव ।
न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि न निवृत्तानि कांक्षति ॥
उदासीनवदासीनो गुणैर्यो न विचाल्यते ।
गुणा वर्तन्त इत्येव योऽवतिष्ठति नेङ्गते ॥
समदुःखसुखः स्वस्थः समलोष्टाश्मकांचनः ।
तुल्यप्रियाप्रियोधीरस्तुल्यनिन्दात्मसंस्तुतिः ॥
मानापमानयोस्तुल्यस्तुल्यो मित्रारिपक्षयोः ।

अशा प्रकारें गुणातीत होऊन जगव्यवहार करीत असतोच.

आतां येथें आणखी एक लहानशी शंका उरते तिचाहि थोडक्यांत विचार करूं. ही शंका अशी कीं गुणातीत पुरुष 'समदुःखसुखः' 'तुल्यप्रियाप्रियः' 'मानापमानयोस्तुल्यः' 'मित्रारिपक्षयोस्तुल्यः' असा

जर असतो तर त्याच्या हातून जगद्व्यवहार प्राकृत जनांच्या व्यवहारासारखेच कां घडतात ? श्रीकृष्ण साक्षात् ईश्वराचा पूर्णावतार असून त्यांनाहि पांडव प्रिय होते तर कौरव अप्रिय होते, राजसूय यज्ञांत सर्वश्रेष्ठ पुरुष म्हणून धर्मराजानें केलेल्या अग्रपूजेचा मान त्यांनीं स्वीकारला तर भरसभेंत आपली निंदा करून आपला अपमान करणाऱ्या शिशुपालाचा त्यांनीं शिरच्छेद केला, आणि अर्जुनाविषयीं मित्रभाव असल्यामुळें त्याचें सारथ्य-कर्म केलें तर निरनिराळ्या युक्त्या लढवून शत्रुपक्षीय म्हणून भीष्म-द्रोण-कर्णादिकांचा नाश करविला, अशा प्रकारच्या वर्तनाची उपपत्ति कशी लावावयाची ? ह्याचें उत्तर असें कीं कोणतेंहि कर्म भोगभागीय आहे का अपवर्गभागीय आहे हें कर्माच्या बाह्य स्वरूपावर अवलंबून नसून कर्त्याच्या चित्तांतील हेतूवर अवलंबून असतें. प्राकृत जनांच्या चित्तांत रागद्वेषमूलक सर्व प्रवृत्ति असतात तर जीवन्मुक्ताच्या सर्व प्रवृत्ति रागद्वेषशून्य चित्तानें घडत असतात. ह्यामुळें पहिल्याचें कर्म बंधनास कारण होत असतें तर दुसऱ्यांना तसल्याच कर्मानें बंधन निर्माण होऊं शकत नाहीं. क्रोधानें संतप्त झालेला मनुष्य द्वेषाला बळी पडून द्वेष्य मनुष्याला अपकार करण्याच्या तामसी बुद्धीनें त्याचा एखादा अवयव तोडून टाकील तर रागद्वेषशून्य अंतःकरणाचा एखादा शस्त्रवैद्य दुसऱ्यावर उपकार करण्याच्या सात्त्विक बुद्धीनें त्याचा एखादा अवयव तोडील. दुसऱ्याचा अवयव तोडणें ही बाह्य क्रिया दोघांची सारखीच असते, पण प्रत्येकाचा चित्तगत हेतु भिन्न असल्यामुळें एकाचें तें कर्म पापात्मक ठरतें, तर दुसऱ्याचें तें कर्म पुण्यात्मक ठरतें. जीवन्मुक्ताचें हेंच लक्षण होय कीं तो 'रागद्वेषभयादीनामनुरूपं चरन्नपि। अन्तर्व्योमवदत्यच्छः' बाह्यतः रागद्वेषादिकांना अनुरूप असें आचरण करतोसा दिसला तरी तो आंतरतः आकाशाप्रमाणें अत्यंत स्वच्छ आणि निर्लेप असाच असतो. हत्या करणारा माणूस आणि त्याला फाशीची शिक्षा देणारा न्यायाधीश ह्या दोघांच्या हातून मानवी जीविताचा नाश घडतोच; पण दोघांचे चित्तगत हेतु भिन्न असल्यामुळें पहिला मनुष्य हत्याकार मानला जातो आणि त्याला फासावर चढविणारा न्यायीच ठरतो. तात्पर्य, जीवन्मुक्ताचे जे जगव्यवहार घडतात ते बाह्यतः जरी प्राकृत जनांच्या व्यवहारांसारखे दिसले तरी त्यांची आंतर मनःस्थिति प्राकृत जनांच्या मनःस्थितीहून पूर्णपणें वेगळी असते. प्राकृत जनांच्या चित्तांत अविद्यादि क्लेश विद्यमान

असल्यामुळें त्यांच्या सर्व वृत्ति आणि प्रवृत्ति क्लिष्ट होत, तर विवेकख्याति-मान् जीवन्मुक्ताच्या चित्तांत ते क्लेश विद्यमान नसतात, म्हणून त्यांच्या सर्व वृत्ति आणि प्रवृत्ति अक्लिष्ट होत. (पाद १, सूत्र ५)

जीवन्मुक्ताच्या चित्तांत जर रागद्वेषादि क्लेश मुळींच नसतात तर तो जगद्व्यवहारांकडे प्रवृत्तच कां होतो ह्याचेंहि स्पष्टीकरण येथें करणें अवश्य आहे. वर सांगितलेंच आहे कीं ईश्वरी मायाशक्तीच्या ठिकाणीं निर्माण-शक्ति आणि मोहशक्ति अशा दोन शक्ति आहेत. त्यांतील निर्माणशक्ति 'ईक्षणादि प्रवेशान्ता सृष्टिरीशेन निर्मिता' 'ईक्षणापासून प्रवेशान्ता सृष्टि ईश्वराकडून निर्माण केली गेली आहे' 'स ईक्षत लोकान्नु सृजा इति' 'आतां मी लोक उत्पन्न करितों असें ईक्षण त्यानें केलें' ह्या पहिल्या संकल्पापासून तों 'स एतमेव सीमानं विदार्यैतया द्वारा प्रापद्यत' 'त्यानें ह्या सीमेचें विदारण करून त्या द्वारानें तो देहांत जीवरूपानें प्रविष्ट झाला' येथपर्यंतची सर्व सृष्टि ईशनिर्मित आहे. मायेची जी दुसरी मोहशक्ति ती 'तं जीवं मोहयत्यसौ मोहादनीशतां प्राप्य मग्नो वपुषि शोचति' 'जीवाला मोह पाडते आणि त्या मोहामुळें अनीशतेला प्राप्त होऊन तो जीव परिच्छिन्न देहालाच मी आहें असें मानून शोक करितो. अशा रीतीनें 'जाग्रदादिविमोक्षान्तः संसारो जीवकल्पितः' 'जाग्रदावस्थेपासून मोक्षान्त सर्व संसार जीवानें कल्पिलेला आहे.' पुरुषाच्या चित्तांत विवेकख्याति उदित झाली म्हणजे त्याच्या चित्तांतील मोह नष्ट होऊन तन्मूलक सर्व संसार संपतो, पण त्याचे स्थूल-सूक्ष्म देह मोहमूलक नसून ईशनिर्मित असतात म्हणून ईशनिर्मित सृष्टनियमां-नुसार त्यांचा प्रविलय होईपर्यंत ते विद्यमान असणारच, आणि सृष्टनियमा-नुसार त्या देहेंद्रियांचे व्यापार चालणारच ! हेंच निराळ्या शब्दांत असें म्हणतां येईल कीं अशा मुक्तजीवांच्या मोहमूलक वैयक्तिक संसाराचा नाश झालेला असतो आणि त्यांच्या देहेन्द्रियादिक उपाधि आणि तद्वारा घडणारीं सर्व कर्में ईशशक्तीशीं समरस झालेलीं असतात. अर्थात् मग निरनिराळे अवतार घेऊन ईश्वराला जें कार्य सृष्टींत साधावयाचें असतें तेंच किंवा तसलेंच कार्य ईशशक्तीशीं समरस झालेल्या ह्या मुक्तजीवांकडून ईश्वर करवून घेत असतो. श्रीकृष्ण परमात्म्यांनीं प्रिय-अप्रिय, मान-अपमान, मित्र-शत्रु, इत्यादि द्वंद्वांचा आश्रय केला हें खरें पण हें सर्व करीत असतांना आपली प्रज्ञाभूमि कशा प्रकारची होती हें त्यांनीं स्वमुखानेंच अर्जुनाला सांगितलें आहे. श्रीकृष्ण म्हणतात —

न मे पार्थास्ति कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किंचन ।
नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्त एव च कर्मणि ।।

यदिह्यहं न वर्तेयं जातु कर्मण्यतन्द्रितः ।
मम वर्त्मानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वशः ।।

उत्सीदेयुरिमे लोका न कुर्यां कर्म चेदहम् ।
संकरस्य च कर्ता स्यामुपहन्यामिमाः प्रजाः ।।

'तिन्ही लोकांत मला कसलेंच कर्तव्य नाहीं. तसेंच, मिळालें नाहीं म्हणून कांहीं मिळवायचें आहे असेंहि नाहीं. तथापि मी कर्म करीतच आहें. मीच जर कर्म करणार नाहीं तर सामान्य जन माझ्याच मार्गानें जातील ! अशा प्रकारें मी जर कर्म करणार नाहीं तर ह्या लोकांचा उच्छेद होईल, संकराचा कर्ताच मी होईन आणि ह्या सर्व प्रजांचा घात मीं केला असें होईल.' स्वतःची भूमिका ह्याप्रमाणें स्पष्ट करून आत्मज्ञानी पुरुषांनीं कसें वागलें पाहिजे तेंहि श्रीकृष्ण असें सांगतात कीं,

सक्ताः कर्मण्यविद्वांसो यथा कुर्वन्ति भारत ।
कुर्याद्विद्वांस्तथासक्तश्चिकीर्षुर्लोकसंग्रहम् ।।

'अज्ञानी लोक कर्मांत आसक्त होऊन जशीं कर्में करितात तशींच कर्में लोकसंग्रह करूं इच्छिणाऱ्या पुरुषानें करावींत, पण तीं अनासक्तपणें करावींत.' भगवंताची अशी आज्ञा असल्यामुळें जीवन्मुक्त पुरुष जगद्ज्ञान असेपर्यंत प्राकृत जनांप्रमाणेंच कर्में करीत असतात, पण त्यांच्या चित्तांत रागद्वेष नांदत नसून केवळ लोकसंग्रहचिकीर्षेनें प्रेरित होऊन ते त्या कर्माचरणांत प्रवृत्त होत असतात. म्हणजे त्यांच्या अंतःकरणांत चिकीर्षा, प्रेप्सा, जिहासा आणि जिज्ञासा ह्या चारहि सहज प्रवृत्ति नांदत असतात पण त्यांची ओढ वैयक्तिक विषयसुखाकडे नसून समष्टिभूत लोककल्याणार्थच केवळ असते. केवळ हौसेनें एखाद्या पात्राची भूमिका करणारा नट तें नाट्य केवळ जनमनरंजनार्थ ज्याप्रमाणें करीत असतो त्याप्रमाणेंच जीवन्मुक्त पुरुष केवळ लोककल्याणार्थ जगद्व्यवहारांत प्रवृत्त होतो ;—

येनायं नटनेनात्र बुध्यते कार्यमेव तत् ।
अज्ञप्रबोधान्नैवान्यत्कार्यमस्त्येव तद्विदः ।।

तत्ववेत्त्याला अज्ञानी जनांना शहाणे करणें ह्याव्यतिरिक्त दुसरें कोणतेंच कार्य उरलेलें नसल्यामुळें जशा आपल्या वागण्यानें लोक शहाणे होतील तेंच त्याचें जीवितकार्य बनून राहतें.

एकंदरींत ह्या सूत्राचा निष्कर्ष असा कीं मुक्त पुरुषांना विवेकख्याति झालेली असते, ह्यामुळें त्यांच्या चित्तांतून शोक, भय आणि अतृप्ति ह्या प्रवृत्ति सर्वथा निवृत्त झालेल्या असतात आणि प्रेप्सा, जिहासा, जिज्ञासा आणि चिकीर्षा ह्यांचा विषयांशीं संलग्न असलेला परिणामी भाव नाहींसा झालेला असतो. विदेहमुक्तीच्या पूर्वी चित्त स्वरूपतः विद्यमान असतें म्हणून त्यांच्या ठिकाणीं प्रेप्सादिकांचा स्थायी भाव नांदत असतो आणि त्यामुळें ते जागतिक व्यवहारांत प्रवृत्त होत असतात ; पण ह्या प्रवृत्तींत लोककल्याण एवढाच एकमेव हेतु असतो आणि वैयक्तिक हेतु कोणताच नसतो, म्हणून ह्या दृष्टीनें विवेकख्याति झालेल्या पुरुषाची प्रज्ञा, जिच्यांतील सातहि प्रेरणा वरीलप्रमाणें प्रान्तभूमीला पोचलेल्या आहेत अशा प्रकारची असते असें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे.

ही विवेकख्याति चित्तांत कोणत्या साधनांनीं उत्पन्न होते तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे —

योगाङ्गानुष्ठानादशुद्धिक्षये ज्ञानदीप्तिराविवेकख्यातेः ॥२८॥

सूत्रार्थ — योगाचीं जीं यमनियमादि आठ अंगें आहेत त्यांचें अनुष्ठान केल्यानें चित्तांतील अशुद्धीचा क्षय होत जाऊन ज्ञानशक्ति प्रदीप्त होत जाते आणि तिचें पर्यवसान चित्तांत विवेकख्याति उत्पन्न होण्यांत होतें.

विवरण — योगाचीं यमनियमादि आठ अंगें ह्या पादांत पुढील सूत्रापासून सांगितलीं आहेत. त्यांचें सत्कारपूर्वक, दीर्घकाल आणि खंड पडूं न देतां अनुष्ठान केलें म्हणजे चित्तांतील अशुद्धीचा क्षय होत जातो. चित्ताचे घटक सत्त्व, रज आणि तम हे तीन गुण होत. ह्या तीन गुणांपैकीं ज्याचें प्राधान्य चित्तांत असेल तदनुसार सात्त्विक, राजस किंवा तामस वृत्ति चित्तांत उत्पन्न होत असतात ; ह्यांना अनुक्रमें शांत, घोर आणि मूढ वृत्ति असें म्हणतात. गीतेंतील अमानित्वादि गुणविषयक

वृत्ति ह्या शांत वृत्ति होत. काम, क्रोध, लोभ, हर्ष, असूया, दंभ, मत्सर, इत्यादि वृत्ति ह्या घोर वृत्ति होत ; आणि प्रमाद, आळस, जडत्व, मूढत्व, निद्रा, दुश्चित्तता, इत्यादि ह्या मूढ वृत्ति होत. ह्यांतील रजस्तमोमूलक घोर आणि मूढ वृत्ति चित्तांत असणें हीच चित्ताची अशुद्धि होय. चित्ताचे उपादानभूत घटक जे त्रिगुण त्यांच्यांत प्रधानोपसर्जन भाव असेल तदनुसार चित्तांत शांत, घोर किंवा मूढ वृत्ति उत्पन्न होणारच. प्राकृत संसारी जनांच्या चित्तांत रजस्तमोगुण प्रधानत्वानें नांदत असतात म्हणून त्यांच्यांत घोर आणि मूढ वृत्ति विपुलत्वानें नांदत असतात. त्याचप्रमाणें त्यांचें चित्त आणि इंद्रियें हीं स्वभावतः बहिर्मुख असल्यामुळें त्यांची धाव बाहेर असते. हीच चित्ताची अशुद्धि होय. योगांगांचें अनुष्ठान करायचें म्हटलें म्हणजे ही बाहेरची धाव आवरून धरायला संयमाची आवश्यकता असते. संयम हा सत्त्वाचा गुण होय. ह्यामुळें योगानुष्ठान करण्यांत संयमशक्ति वाढते आणि संयमशक्ति वाढल्यामुळें योगाभ्यास सुकर होतो. संयमशक्ति वाढल्यानें चित्तांतील सत्त्वगुण वाढीस लागतो आणि संयमपूर्वक केलेल्या योगाभ्यासानें चित्तांतील घोर आणि मूढ वृत्ति दुर्बल होऊं लागतात. तेव्हां चित्तांतील अशुद्धीचा क्षय होण्याला प्रथम संयमाची आवश्यकता आहे. नित्य नियमानें केवळ विहिताचरण म्हणून स्नान, संध्यावंदन, सूर्योपासना, देवपूजा, स्तोत्रपाठ, इत्यादिकांचें आचरण करणाऱ्या साधकाच्या ठिकाणीं ही संयमशक्ति नित्याभ्यासानें जागृत झालेली असते. खाणें-पिणें इत्यादि नित्य व्यवहार करण्याकडे मनुष्यमात्राची सहज प्रवृत्ति आहे. ह्या सहज प्रवृत्तीला आळा घालून विहित कर्म आचरण्याला मोठें धैर्य लागत असतें. म्हणूनच श्रुतीनें म्हटलें आहे कीं 'कश्चित् धीरः प्रत्यगात्मानमैक्षत्। आवृत्तचक्षुरमृतत्वमिच्छन् ' 'अमृतत्वाची इच्छा करणारा कोणी एक धीर पुरुष चक्षुरादि इंद्रियें आपआपल्या विषयांपासून आवरून प्रत्यगात्म्याला पाहतो.' नित्यकर्मांचें आचरण नीट समजून घेऊन लक्षपूर्वक केलें तर 'यदेव विद्यया करोति तद्वीर्यवत्तरं भवति' ह्या श्रुतीप्रमाणें तें वीर्य वत्तर झाल्यानें विशेष फल देतेंच पण अर्थशून्यपणें केवळ कसरतीप्रमाणें पण श्रद्धापूर्वक केलेलें नित्यकर्मांचें आचरण 'वीर्यवत्-तर' न झालें तरी वीर्यवत् म्हणजे शुभ फल देण्यास समर्थ होत असतेंच. कारण असल्या प्रकारें अर्थज्ञानशून्य कर्म करण्याला सुद्धा सहज प्रवृत्तींना आळा घालावा लागतो आणि संयम पाळावा लागतो. तेव्हां ज्ञानपूर्वक काय

किंवा केवळ अंधश्रद्धेनें काय नित्य कर्माचरण करणाऱ्या पुरुषाच्या ठिकाणीं संयमशक्ति जागृत असतेच. अशा माणसानें योगाभ्यासाला प्रारंभ केल्यास त्याची संयमशक्ति झपाट्यानें वाढूं लागते ; त्यासमवेत सत्त्वगुणहि वाढूं लागतो. इकडे यमनियमादिकांच्या अनुष्ठानानेंहि सत्त्वगुणाची वाढ होत असतेच, पण ह्याव्यतिरिक्त चित्तांतील सत्त्वगुणाच्या वृद्धीमुळें रजस्तमोगुण अभिभूत होत असतात. गीतेंत ' रजस्तमश्चाभिभूय सत्त्वं भवति भारत ' असें सांगितलेंच आहे. चित्ताचे उपादानभूत घटक जे त्रिगुण त्यांत रजस्तमोगुणांचें प्राबल्य असणें आणि त्यामुळें चित्तांत घोर आणि मूढ वृत्तींचें प्राबल्य असणें हीच चित्ताची अशुद्धि होय. योगानुष्ठानानें एका बाजूनें सत्त्वगुण वाढतो आणि दुसऱ्या बाजूनें रजस्तमोदोष आणि तन्मूलक घोर आणि मूढ वृत्ति चित्तांतून नाहींशा होऊं लागतात. हाच चित्तांतील अशुद्धीचा क्षय होय. असा अशुद्धिक्षय जसजसा होऊं लागतो, तसतशी चित्तांतील ज्ञानज्योति प्रदीप्त होऊं लागते. मागील सूत्रांत वर्णिलेला प्रज्ञेचा विकास तो हाच. कंदिलांतील दिव्याच्या ज्योतीचें तेज असायचें तसें असतेंच, पण बाहेरील काच जर धुरानें काळीमिट्ट झाली असेल तर बाहेर उजेड पडत नाहीं. पण काच जसजशी पुसावी तसतसा तिचा धुरकटपणा कमी होत जाऊन आंतील ज्योतीची दीप्ति अधिकाधिक प्रकट होऊं लागते आणि काच पूर्ण स्वच्छ झाली म्हणजे आंतील ज्योति टळटळीतपणें दिसूं लागते आणि तिचा प्रकाश बाहेर उफाळून पडूं लागतो. योगानुष्ठानानें चित्तांतील ज्ञानज्योतीचा असाच प्रकार होत असतो. चित्तांतील रजस्तमोमूलक अशुद्धि जसजशी कमी होईल आणि सत्त्वगुण वाढेल त्या मानानें चित्तांतील प्रज्ञेची ज्ञानदीप्ति वाढत जाते, आणि ती प्रज्ञा पदार्थांना अधिक यथार्थत्वानें जाणूं लागते. अशा प्रज्ञेलाच ' ऋतंभरा प्रज्ञा ' असें प्रथम पादाच्या अठ्ठेचाळिसाव्या सूत्रांत म्हटलें आहे. अशा प्रकारानें योगानुष्ठानानें प्रज्ञाज्योति प्रदीप्त होते आणि प्रज्ञा प्रदीप्त झाल्यामुळें योगाभ्यास सुकर होऊन त्यांत गोडीहि वाटूं लागते आणि ' परस्परं भावयंतः श्रेयः परमवाप्स्यथ ' असा प्रकार घडून ह्या सर्वांचें पर्यवसान साधकाच्या चित्तांत असंप्रज्ञात समाधिद्वारा कैवल्यप्राप्ति होऊन विवेकख्याति होण्यांत होतें. एवंच, योगांगांचें अनुष्ठान करणें हें अंतीं विवेकख्यातींत पर्यवसित होत असल्यामुळें तें अनुष्ठानच विवेकख्यातीचें साधन होय.

योगाचीं हीं आठ अंगें पुढील सूत्रांत सांगितलीं आहेत —

यमनियमासनप्राणायामप्रत्याहारधारणाध्यान-
समाध्योऽष्टावङ्गानि ॥ २९ ॥

सूत्रार्थ — यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान आणि समाधि हीं योगाचीं आठ अंगें होत.

विवरण — यमनियमादिक कोणते हें पुढील सूत्रांतून सांगितलेंच आहे. ह्यांना योगाचीं अंगें असें म्हणण्यांतील हेतु असा कीं शरीरांतील प्रत्येक अंगाची जशी उपयुक्तता आणि आवश्यकता आहे तितकीच ह्या अंगांची योगाला आवश्यकता आहे. ह्यामुळें ह्यांतील कोणतेंहि अंग कमी पडलें तरी तेवढ्यानें योगानुष्ठान विकलांग राहील. मात्र सगळीं अंगें सारख्याच महत्त्वाचीं आहेत असें मात्र नाहीं. उदाहरणार्थ, यमांचें अनुष्ठान केलेंच पाहिजे, न केलें तर साधक योगभ्रष्टच होईल. पण नियमांचें अनुष्ठान शक्य तितकें करायचें असतें. तसेंच आसन-प्राणायाम ह्यांचें अनुष्ठान ज्याच्या त्याच्या प्रकृतिमानानुसार करावें, पण प्रत्याहार केलाच पाहिजे. तसेंच पहिलीं पांच बहिरंग साधनें असून पुढील तीन अंतरंग साधनें होत, ह्यामुळें अंतरंग साधनांचें अनुष्ठान केलेंच पाहिजे. तात्पर्य यम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान आणि समाधि हीं अंगें अत्यंत महत्त्वाचीं असल्यामुळें त्यांचें अनुष्ठान यथावत् आणि पूर्णत्वानें झालें पाहिजे. नियम, आसन आणि प्राणायाम हीं अंगें योगास पोषक म्हणून अनुष्ठेय आहेतच पण त्यांवर योगांतील प्रगति सर्वस्वीं अवलंबून नसल्यानें तीं साधकानें आपली एकंदर अंतर्बाह्य परिस्थिति असेल तदनुसार यावच्छक्य आचरावीं अशीं आहेत.

पुढील सूत्रांत यम कोणते ते सांगितले आहेत —

अहिंसासत्यास्तेयब्रह्मचर्यापरिग्रहा यमाः ॥ ३० ॥

सूत्रार्थ — अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य आणि अपरिग्रह हे पांच यम होत.

विवरण — सूत्रकारांनीं ह्या सूत्रांत यमांचीं आणि पुढील सूत्रांत नियमांचीं नुसतीं नांवें सांगितलीं आहेत, त्यांचीं लक्षणें सांगितलीं नाहींत. कदाचित् हीं लक्षणें त्या काळीं इतकीं सर्वपरिचित असतील कीं तीं सांगण्याची आवश्यकता पतंजलींना वाटली नसावी. पण सांप्रतच्या काळांत तीं तितकींशीं परिचित नाहींत. ह्यांचें सामान्य स्वरूप सर्वांस परिचित आहे, पण ह्यांचा सूक्ष्म विचार फारसा कोणास नाहीं. साधकाला योग हा विषय वाचून बाजूला सारायचा नसतो, तर त्याचें यथावत् अनुष्ठान करून त्या योगानें आपलें परम कल्याण साधावयाचें असतें. अर्थात् त्याला ह्या यमांचें स्वरूप संपूर्णतः कळणें अवश्य आहे. म्हणून त्यांच्या स्वरूपाचा विचार करूं.

योगशास्त्रांत यमांचें महत्त्व फार आहे. त्यांतल्या त्यांतहि अहिंसा आणि ब्रह्मचर्य ह्या दोहोंचें महत्त्व तर इतकें आहे कीं ह्या दोहोंचें अनुष्ठान निग्रहपूर्वक केलें तर इतर योगांचें अनुष्ठान सुकर होतें आणि ह्या दोहोंच्या अनुष्ठानांत जर दुर्लक्ष झालें तर योगानुष्ठान निर्विघ्नपणें घडत नाहीं, त्यांत प्रगति होत नाहीं आणि प्रगति झालेली असली तरी तो साधक योगभ्रष्टच होतो. म्हणून त्यानें ह्या दोहोंचें स्वरूप नीट समजून घेऊन त्यांचें यथावत् अनुष्ठान करण्याविषयीं अति दक्ष असावें. तेव्हां प्रथम अहिंसेचें स्वरूप काय ह्याचा विचार करूं.

मनुष्यमात्राच्या हातून जे व्यवहार घडत असतात त्या सर्वांचा संबंध त्याचें शरीर, वाणी आणि मन ह्या तिहींशीं येत असतो. ह्यामुळें योगाभ्यासी पुरुषानें आपल्या सर्व व्यवहारांचें आचरण अशा रीतीनें करावयास पाहिजे कीं तें करीत असतां आपल्या शरीरानें, वाणीनें आणि मनानेंहि इतरांस दुःख होणार नाहीं ; उठणें, बसणें, चालणें, खाणें, पिणें, इत्यादि सर्व शारीर-व्यापार करीत असतांना आपल्यापासून इतरांस दुःख होणार नाहीं अशा रीतीनें ते व्यापार करण्याकडे त्यानें लक्ष ठेवावें. इतरांस म्हणजे केवळ मनुष्यांसच असें नव्हे तर इतर प्राणी, पशु, पक्षी, कृमि, कीटक, फार काय अंतःसंज्ञ योनींतील वृक्ष, लता इत्यादिकांसहि आपल्या शारीरिक हालचालीनें दुःख होणार नाहीं ह्याकडे साधकानें फार लक्ष ठेवावें. असें लक्ष ठेवून जें इतरांचें दुःख टाळणें आपल्यास शक्य आहे तें जर आपण टाळलें नाहीं तर आपल्या हातून अहिंसाव्रताचें यथावत् पालन होत नाहीं असें समजावें. कित्येक प्रसंग

असे असतात कीं आपल्या हातून दुसऱ्यास पीडा होऊं नये म्हटलें तरी तें शक्य होत नाहीं, किंवा शक्य नाहीं असें वाटतें. घरांत ढेकूण फार झाले आणि त्यामुळें जागरणें होऊन आजारी पडण्याची वेळ आली तर ढेकणांचा नाश न करून कसें भागेल ? संसारांत असे प्रसंग वारंवार येतात हें खरें आहे, पण अशा प्रसंगीं आपल्या मनाची ठेवण अशी ठेवण्यास शिकावें कीं दुसऱ्यास पीडा होईल असें कृत्य आपल्या हातून अपरिहार्यपणें घडत असतां आपल्या मनास त्याविषयीं हळहळ वाटावी आणि ती पीडा टाळण्यासाठीं काय उपाय काढावा ह्याची आपल्यास तळमळ लागावी ! अशी वृत्ति ठेविली म्हणजे आपल्या स्वभावांतील दुसऱ्याच्या दु:खाविषयीं वाटणारा निष्काळजीपणा किंवा निष्ठुरता चित्तांतून कमी होत जाते आणि आपल्या-पासून दुसऱ्यास होणारी पीडा नाहींशी कशानें होईल, निदान कमी कशी होईल ह्याविषयींचे उपाय सुचूं लागतात. वरील ढेकणांचेंच उदाहरण घेऊं. ढेकणांना पाण्यांत टाकून मारायचें, राकेल घालून मारायचें, दिव्याच्या ज्योतीनें भाजून मारायचें किंवा ते दिसतील तेथें हातांनीं किंवा पायांनीं चिरडून मारायचें, असलें कृत्य करणाऱ्यानें मनापासून अहिंसाव्रताचें आचरण करायचें ठरविलें तर प्रथम प्रथम तो पूर्वींप्रमाणेंच ढेकणांच्या विषयीं निष्ठुर राहील. पण अहिंसाव्रताचे विचार त्याच्या मनांत घोळत असल्यामुळें आपण ह्या जीवांना पीडा देत आहों असें त्यास वाटेल; पुढें त्याच्या मनाला त्यासंबंधीं चुटपुट वाटूं लागेल, नंतर त्याला त्या जीवांसंबंधीं हळहळ वाटेल आणि मग त्यांची ही पीडा दूर होण्याला काय उपाय करावा अशी तळमळहि त्याला लागेल ! खरी तळमळ लागली कीं उपायहि सुचूं लागतो. ढेकूण झाल्यावर ते मारण्याचा निष्ठुरपणा करण्यापेक्षां ते घरांत उत्पन्नच होणार नाहींत ह्याचे उपाय तो शोधूं लागतो. पुष्कळांनीं कोंडल्या जागेंत न निजणें, घर स्वच्छ ठेवणें, घरांत सर्व ठिकाणीं वायु आणि प्रकाश येईल असें करणें, मच्छरदाणी लावणें अशांसारख्या उपायांनीं तो ढेकूण होणारच नाहींत अशी व्यवस्था करितो, किंवा हें करणें शक्य नसलें तर निदान ढेकण्यांत ढेकूण धरून लांब मोकळ्या जागेंत सावलींत त्यांना झाडून टाकतो ! हें सर्व घडण्याला अपरिहार्यपणें हातून घडणाऱ्या हिंसे-संबंधींहि मनांत तळमळ वाटायला हवी ही गोष्ट अहिंसाव्रत पाळणाऱ्यानें लक्षांत ठेवावयास पाहिजे. कित्येकजण प्रत्यक्ष शरीरानें दुसऱ्यास पीडा

देत नाहींत, पण असे वागत असतात कीं त्यापासून इतरांस पीडा होत असते, पण ती त्यांच्या लक्षांतहि येत नाहीं. आपलें संध्यावंदन, पूजा, अभिषेक, जपजाप्य, इत्यादि करण्यांत किती उशीर होतो आणि त्यामुळें कुटुंबांतील स्त्रीजनांना सर्वांचीं जेवणें उरकून स्वतः जेवण करण्यास किती उशीर होतो ह्याचा थोडा सुद्धा विचार न करणारीं स्नानसंध्याशील कर्मठ माणसें दृष्टीस पडतात. ह्यासाठीं अहिंसाव्रत पाळूं इच्छिणारानें दुसऱ्यास साक्षात् पीडा होईल असें वागूं नयेच, पण आपल्या वागणुकीनें इतरांस अप्रत्यक्षपणें त्रास न होईल ह्याकडेहि लक्ष पुरवावयास पाहिजे. अशा रीतीनें आपल्या शारीरिक व्यापारांमुळें इतरांस प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष पीडा होणार नाहीं असें वागणें ही कायिक अहिंसा होय.

वाचिक अहिंसेचें तत्त्व असेंच आहे. आपल्या बोलण्यानें दुसऱ्यांस दुःख होईल असें कडक, तुटक, कठोर बोलणें; त्यांची कुचेष्टा, उपहास, निंदा करणें; इतरांच्या हृदयास घरें पडतील असें मर्मभेदी भाषण करणें किंवा कोणास उपरोधिक अथवा घालून पाडून बोलणें ही सर्व वाचिक हिंसा होय. अनुपस्थित असलेल्या माणसाची निंदा करणें किंवा त्याच्या समोर जे अनुचित शब्द न उच्चारण्याची सावधगिरी आपण बाळगतों तसले शब्द त्याच्या पश्चात् उच्चारणें ही सुद्धा वाचिक हिंसाच होय. तेव्हां साधकानें अशा प्रकारची वाचिक हिंसा टाळून वाग्व्यवहार करणें ही वाचिक अहिंसा होय.

मानसिक अहिंसाव्रत पाळणें वरील दोहोंपेक्षां अंमळ अधिक कठीण आहे. कायिक आणि वाचिक अहिंसेंत मनांत हिंसात्मक विचार येतात तदनुसार शरीरानें आणि वाणीनें व्यवहार न करणें इतका संयम पाळला म्हणजे झालें; पण मनांत हिंसात्मक विचारच येऊं न देणें ही गोष्ट फारच कठीण आहे. प्राथमिक अवस्थेंत तर मनांत हिंसेचे विचार न येणें हें प्रायः अशक्य असत. आपल्याला अपकार करणाऱ्या मनुष्याला चांगलें शासन व्हावें असें वाटणें सर्वथा संभवनीय असतें. ह्यासाठीं मानसिक अहिंसा पाळूं इच्छिणाऱ्या साधकानें इतकें निर्वैर राहण्याचा अभ्यास करावा कीं आपल्यास अपकार करणाऱ्याविषयींहि मनांत सुहृद्भाव वाटेल आणि 'खळाची व्यंकटी सांडो । तयां सत्कर्मीं रति वाढो' अशी आपण त्याच्याविषयींहि ईश्वरापाशीं करुणा भाकूं! दुष्ट माणसाला कांहीं शासन

घडावें अशी इच्छा मनांत येतांच पुढील तेहतिसाव्या सूत्रांत सांगितल्याप्रमाणें प्रतिपक्षभावन करावें. तसेंच प्रथम पादांतील तेहतिसाव्या सूत्रांत सांगितलेली उपेक्षाभावना चित्तांत बाळगावी म्हणजे चित्त प्रसन्न होऊन त्यांत हिंसात्मक विचार उत्पन्न होणार नाहींत. त्याचप्रमाणें सर्वांचा प्रेरक अंतर्यामीं एकच आहे हें अनुसंधान ठेवून अंतःकरणांत कोणाविषयींहि क्रोध, द्वेष, तिटकारा किंवा कोणाचें अनिष्ट व्हावें अशी कल्पना, इत्यादि भाव मनांत उद्भवणार नाहींत अशी मनःस्थिति राखणें ही मानसिक अहिंसा होय.

आतां ' सत्य ' ह्या दुसऱ्या यमाचा विचार करूं. आपल्या अंतःकरणांत कोणत्याहि गोष्टीविषयीं जें ज्ञान असतें तें दुसऱ्यांच्या अंतःकरणांत उमटावें म्हणून आपण बोलत असतों. कित्येक प्रसंगीं आपण आपल्या वागण्यानें, अंगविक्षेपानें किंवा अभिनयानें आपल्या चित्तांतील बोध दुसऱ्यांच्या चित्तांत संक्रमित करीत असतों. तेव्हां सत्यव्रताचें आचरण करणाऱ्यानें असें बोलावें किंवा वागावें कीं एखादी गोष्ट जशी आहे असें आपल्यास ठाऊक असेल किंवा ती जशी आहे अशी आपली समजूत असेल तशीच ती असल्याचा बोध आपल्या बोलण्यानें किंवा वागण्यानें दुसऱ्यास व्हावा. दुसऱ्यास तसा यथावत् बोध न होईल, अथवा भलताच बोध होईल, किंवा मुळींच बोध होणार नाहीं, अशा संदिग्धपणानें जर आपण बोलूं अथवा वागूं तर तें सत्याचरण होणार नाहीं. इतक्या कसोशीनें सत्य पाळणें व्यवहारांत नेहमीं जमणें कठीण असतें हें खरें आहे. कित्येक वेळां तर आपल्या खरें बोलण्यानें दुसऱ्यास दुःख होण्याचा संभव असतो. अशा वेळीं आपण खरें बोलल्यामुळें दुसऱ्याचें मन दुखावलें तर ती आपल्या हातून वाचिक हिंसा घडून अहिंसाव्रताला बाध येईल. कित्येक वेळां आपलें सत्य बोलणें दुसऱ्याला हिंसा करण्यास प्रेरक होण्याचाहि संभव असतो. अशा अनेक प्रसंगीं सत्यव्रताचें आचरण फार कठीण असतें. अशा सर्व प्रसंगीं महाभारतकारांनीं भाषणाविषयीं जी मर्यादा सांगितली आहे तदनुसार भाषण करण्याचें धोरण ठेवावें. ते म्हणतात,

सत्यं ब्रूयात्प्रियं ब्रूयात् न ब्रूयात्सत्यमप्रियम् ।
प्रियं च नानृतं ब्रूयात् एष धर्मः सनातनः ॥

'सत्य आणि प्रिय असेल तें बोलावें, सत्य पण अप्रिय असेल तें बोद्दं नये, प्रिय पण खोटें असेल तें बोद्दं नये, हा सनातन धर्म होय.' अर्थात ह्या कसोटींत जेव्हां भाषण पडणार नाहीं तेव्हां मौनच पाळावें हें उत्तम. हा जसा बोलण्यांत सावधपणा राखायचा तसाच आचरणांतहि राखावयास पाहिजे. आपल्या आचरणानें इतरांचा अवास्तविक समज होईल असें वागणें म्हणजे सत्यव्रताचा भंगच होय.

ह्यानंतरचें व्रत अस्तेय होय. देह आणि इंद्रियें ह्यांचें योग्य धारण, पोषण आणि वर्धन व्हावें आणि त्यांच्या द्वारा आपलीं वर्णाश्रमोचित कर्तव्यें हातून नीट पार पडावींत म्हणून अन्नवस्त्रादि विषयांचा आवश्यक तेवढा स्वीकार करावाच लागतो. पण विषयलोलुपतेमुळें माणसें अधिक विषयांचा आणि अधिक प्रमाणांत उपभोग घेत असतात. अशा प्रकारें खऱ्या आवश्यकतेपेक्षां अधिक विषयांचा उपभोग घेणें हें तात्त्विक दृष्ट्या स्तेय होय. दुसऱ्याचें जें असेल त्याचा त्याच्या अनुज्ञेवांचून किंवा त्याला न कळवितां उपभोग घेणें किंवा उपभोगार्थ अपहार करणें ह्यास व्यवहारांत आपण चोरी करणें असें म्हणतों. सृष्टींत अनेक विषय आहेत आणि ते ईशशक्तीनें निर्माण झाले असल्यानें ते ईश्वराचे आहेत,आपले नव्हत. तहान, भूक इत्यादि धर्म सुद्धा ईशनिर्मितच आहेत आणि त्यांची निवृत्ति ईशनिर्मित विषयांच्या सेवनानें व्हावी हाहि निसर्गच आहे. तेव्हां देहादिकांच्या खऱ्या आवश्यकतेकरितां आणि खऱ्या आवश्यकतेपुरतें विषयसेवन करणें हें स्तेय होत नाहीं. कारण ती ईश्वरी योजना असल्यामुळें तदनुसार वागण्यांत पाप तर नाहींच उलट 'शब्दादीन्विषयानन्येइंद्रियाग्निषु जुह्वति' ह्या गीतावचनाप्रमाणें तो एक यज्ञच होईल. तेव्हां ईश्वरी योजनेला अनुसरून देहादिकांचें धारण, रक्षण, पोषण, वर्धन इत्यादि सृष्टिनियोजित कार्यें यथावत् घडावींत म्हणून आवश्यक असलेल्या भोगाव्यतिरिक्त अधिक भोग न भोगणें हें अस्तेय व्रत होय. ह्याची अधिक स्पष्ट कल्पना येण्याकरितां एक व्यावहारिक उदाहरण घेऊं. एखाद्या मुलाच्या आईनें अनेक खाद्य पदार्थ करून ठेविले आहेत असें समजूं. तिनें कांहीं कामाकरितां बाहेर जातांना आपल्या मुलाला सांगितलें कीं, 'बाळा! तुला भूक लागली म्हणजे फडताळांतील डब्यांतून एक लाडू घेऊन खा, बरं का!' मुलाला भूक लागल्यावर त्यानें फडताळांतील डब्यांतून एक लाडू घेऊन खाल्ला. आईच्या पश्चात् त्यानें तो लाडू घेतला आणि खाल्ला

ह्यांत त्यानें चोरी केली असें होणार नाहीं. पण त्या लाडवाचें बेसन खरपूस भाजलेलें आहे, आंत बदाम, बेदाणे, पिस्ते, इत्यादि चविष्ट पदार्थ घातले आहेत, वेलदोडे, केशर इत्यादि घातल्यामुळें त्यांना वास मोठा सुंदर येत आहे आणि त्यांवर नयनमनोहर केशरी रंग चढला आहे, इत्यादि विलोभनीय गोष्टींचा मोह पडून जर त्यानें आणखी एक लाडू घेऊन खाल्ला किंवा लाडवाप्रमाणेंच इतर जिन्नस चमचमीत झाले असले पाहिजेत अशा विचारानें त्यांतल्या कांहींचा समाचार त्यानें घेतला तर मात्र त्यानें ती चोरी केली असें होईल आणि प्रसंगीं त्याची आई त्याला ह्या अपराधाकरितां शासनहि करील ! किंवा अन्य रीतीनें आपला रोष त्याला जाणवील ! हाच न्याय अस्तेयव्रतांत समजावा. ह्या व्रतपालनाच्या दृष्टीनें आणखीहि एक बारकावा लक्षांत घ्यावयास पाहिजे. तो असा कीं आवश्यक म्हणून इष्ट असलेले भोग सुद्धा देवता, अतिथि आणि भूतें म्हणजे सृष्टींतील सर्व प्राणी ह्यांना आपल्या शक्तीप्रमाणें त्यांचा योग्य भाग देऊन मग ते भोग आपण घ्यावयास पाहिजेत. वरील उदाहरणांत फडताळांतील लाडू घेतांना माडीवर अभ्यास करीत बसलेल्या थोरल्या बहिणीला जर त्यानें विचारिलें कीं 'ताई ! भूक लागल्यावर लाडू घे म्हणून आईनें सांगितलें आहे तर मी लाडू घेऊं का' आणि तिनें घे म्हटल्यावर जर त्यानें लाडू घेतला किंवा इतक्यांत त्याची छोटी बहीण समोर दिसली आणि त्यानें आपल्या लाडवांतला एक तुकडा मोडून तिच्या तोंडांत घालून तिचा संतोष राखला तर त्याची आई त्याजवर अधिकच संतुष्ट होईल ! म्हणूनच भगवद्गीतेंत देवतादिकांना त्यांचा भाग न देतां 'यो भुङ्क्ते स्तेन एव सः' 'जो भोग घेतो तो चोरच होय' असें सांगितलें आहे. म्हणून आवश्यक असलेले इष्ट भोगहि शास्त्रविहित मर्यादेनें देवादिकांस अर्पण करून मग आपण त्यांचा उपभोग घेणें हें 'अस्तेयव्रत' होय.

आतां कोणते भोग आवश्यक आहेत आणि त्यांचें आवश्यक प्रमाण कोणीं आणि कसें ठरवावयाचें ही शंका येथें उत्पन्न होते, तिचें निराकरण करावयास पाहिजे. ह्यासंबंधीं विषयोपभोग घेणाऱ्याच्या बुद्धिव्यतिरिक्त दुसरा निर्णायक कोण असूं शकणार ! पण बुद्धींतहि सात्त्विक, राजस आणि तामस असे तीन प्रकार आहेतच ! प्रवृत्ति-निवृत्ति, कार्य-अकार्य, भय-अभय आणि बंध-मोक्ष ह्यांना यथावत् जाणणारी सात्त्विक बुद्धि होय. ह्यांना अयथावत् जाणणारी बुद्धि राजस होय आणि विपरीत अर्थानें

जाणणारी बुद्धि तामस होय (गीता १८ । ३०-३१-३२). योगाकडे वळलेल्या माणसाची बुद्धि राजस किंवा तामस नसून सामान्यत: सात्त्विकच असते आणि ती नुसत्या अस्तेयव्रताच्याच नव्हे तर सर्वच यमनियमांच्या योग्य मर्यादा ओळखण्यास त्या त्या वेळेपुरती तरी समर्थ असते. परंतु ह्या व्रतांच्या सूक्ष्म मर्यादा ओळखण्यास आपली बुद्धि अपुरी पडते असें जर वाटत असेल तर तिची सात्त्विकता वाढावी म्हणून आहार, विहार. वाचन, संगति, इत्यादि बाह्य परिस्थिति प्रयत्नपूर्वक सत्त्वगुणास पोषक ठेवावी ; म्हणजे चित्तांतील सत्त्वगुण वाढून अंत:करणाच्या सहज प्रवृत्तीच यमनियमानुसार राहतील. कालिदासानें ' सतां हि संदेहपदेषु वस्तुषु प्रमाणमन्त:करणप्रवृत्तय: ' असें जें सांगितलें आहे तो एक मानस-शास्त्रांतील सिद्धान्तच आहे. तेव्हां अंत:करण ' सत् ' राखावें आणि मग संदेह प्राप्त झाला असतां अंत:करणांत जें योग्य म्हणून वाटेल तदनुसार खुशाल आचरण करावें. त्यांत कांहीं चूक होत असेल तर चित्त अधिक शुद्ध झाल्यावर ती आपोआप कळेल. तशी ती कळतांच लागलीच योग्य ती सुधारणा आचरणांत करायची इतकी अनाग्रही वृत्ति ठेवावी म्हणजे झालें. तूर्त अस्तेयव्रतापुरतें असें सांगतां येईल कीं शरीरास लागणारें अन्न सात्त्विक आणि पौष्टिक असावें, तें भुकेइतकेंच आणि नियमित वेळां खावें, आणि तें खाण्यांत जिभेचे लाड पुरविण्याची प्रवृत्ति नसावी. तसेंच थंडी, वारा इत्यादिकांपासून नीट रक्षण होईल इतपत साधीं आणि स्वच्छ वस्त्रें असावींत, पण तीं मऊ मऊ आणि भपकेदार पाहिजेत असा आग्रह नसावा. अशीच दृष्टि आवश्यक असलेल्या सर्व विषयोपभोगांविषयीं बाळगून त्यांचें सेवन करणें म्हणजेच अस्तेयव्रताचें परिपालन करणें होय.

आतां ' ब्रह्मचर्य ' हा जो चौथा यम त्याचा विचार करूं. सृष्टींत ज्या अनंत जीवकोटि आहेत त्यांत व्यष्टिभूत जीवाचें रक्षण व्हावें आणि समष्टिभूत जातीचें किंवा वंशाचें रक्षण व्हावें अशी निसर्गाची योजना दिसते. व्यक्तीच्या रक्षणार्थ जशी अन्नपानादिकांची आवश्यकता असते तशी समष्टिरूप जातीच्या रक्षणार्थ प्रजननकार्याची आवश्यकता असते. जरायुज, अण्डज, उद्भिज्ज आणि स्वेदज ह्या चतुर्विध जीवकोटींतील पहिल्या तिहींत हें प्रजननकार्य पुंवीज आणि स्त्रीवीज ह्यांच्या संयोगापासून तज्जातीयक एक स्वतंत्र पिंड निर्माण होऊन घडून येत असतें. ह्यांपैकीं उद्भिज्ज कोटींत पडणाऱ्या वृक्ष, लता, वनस्पति ह्यांच्यांतील कांहींत पुंवीजें आणि स्त्रीवीजें

त्याच वृक्ष-वेली-वनस्पतींवर एकत्र निर्माण होऊन त्यांचा सुलभपणें संयोग घडून येत असतो. जेथें पुंवीजें एका वृक्षवेलीवर आणि स्त्रीवीजें दुसऱ्या वृक्ष-वेलीवर असें असतें तेथें त्यांचा संयोग मधमाश्या, भुंगे, फुलपांखरें किंवा वायु, इत्यादिकांच्या द्वारा घडून येत असतो. वृक्षवेलींना स्त्री-पुं-वीज-संयोगार्थ एका जागेवरून दुसरीकडे जातां येत नाहीं म्हणून वरील प्रकारची योजना निसर्गानें केलेली असते. पण जरायुज आणि अंडज कोटींतील प्राणी इकडून तिकडे जाऊं शकत असल्यामुळें त्यांचा वीजसंयोग स्त्री-पुरुष-पिंडांच्या संयोगांतून घडून येत असतो, आणि अशा प्रकारें त्या जातीचें सातत्य टिकत असतें. ह्यावरून हें लक्षांत येईल कीं प्रजननकार्याच्या द्वारा जातीचें सातत्य टिकण्यासाठीं स्त्री-पुरुष-पिंडांचा संयोग होणें हें ह्या दोन जीवकोटींत आवश्यक असतें. हा संयोग पुरुषपिंड आणि स्त्रीपिंड म्हणजेच नर आणि मादी हीं एकत्र येतील तरच घडून येत असतो. अर्थात् हें एकत्र येणें त्या दोघांच्या केवळ इच्छेवरच जर अवलंबून असतें तर प्रजननकार्य निश्चितपणें होणार नाहीं आणि त्या जातीचें रक्षणहि होणार नाहीं. ह्यामुळें हा संयोग त्या दोघांच्या केवळ इच्छेवर अवलंबून न ठेवतां त्या दोन पिंडांत संयोगार्थ पराकाष्ठेचें आकर्षण निसर्गानें निर्माण केलें आहे. ह्या आकर्षणामुळें नर आणि मादी परस्परांकडे आकर्षिले जातात आणि त्यांचा संयोग होऊन पुं-स्त्री-वीजांचें एकीकरण होऊन त्यांच्या जातीचा एक नवीन पिंड जन्मास येतो.

पुरुष आणि स्त्री ह्यांचें वर उल्लेखिलेलें जें परस्पराकर्षण तें प्रजनन-क्षम अशा वयांत आणि काळांत अधिक असतें. शिवाय ह्या आकर्षणांत आणखी एक विशेष असा आहे कीं नर आणि मादी ह्यांपैकीं कोणीतरी एकजण दुसऱ्याकडे अधिक आकर्षिला जावा म्हणून त्या दुसऱ्याच्या ठिकाणीं निसर्गानें शरीरसौष्ठवादि गुणधर्म अधिक प्रमाणांत ठेवलेले आढळतात. ही शारीरिक सुष्ठुता आणि तज्जन्य आकर्षण मानवेतर प्राण्यांत नराच्या ठिकाणीं अधिक प्रमाणांत दिसून येतें, आणि तो नरहि, मादी आपल्याकडे अधिक आकर्षिली जाऊन प्रजननकार्यास पूर्ण अनुकूल व्हावी म्हणून आपल्या ठिकाणीं असलेल्या शरीरसौष्ठवादि धर्मांचें तिच्यापुढें जणूं प्रदर्शनच करीत असतो. प्रियाराधनार्थ नराकडून असे प्रकार योजण्यांत येत असल्याचीं अनेक उदाहरणें पाश्चिमात्यांच्या एतद्विषयक ग्रंथांतून आढळतात. मानवेतर प्राण्यांत म्हणजे पशु-पक्ष्यांत नराच्या ठिकाणीं

शरीरसौष्ठवादि गुणधर्म अधिक असल्याचीं उदाहरणें आपल्यास परिचित असलेल्या प्राण्यांतहि दृष्टीस पडतात. पशूंमध्यें बैल-गाय, काळवीट-हरिणी, रेडा-म्हैस, सिंह-सिंहीण, इत्यादि आणि पक्ष्यांमध्यें चिमणा-चिमणी, कोंबडा-कोंबडी, मोर-लांडोरी, इत्यादि जोडप्यांतील नराच्या ठिकाणीं शारीरिक गुणश्रेष्ठता असल्याचें सर्वांस परिचित आहेच. शारीरिक गुण नराच्या ठिकाणीं आधिक्यानें ठेवण्यांत निसर्गानें हा जो पक्षपात केला त्याचें कारण उघडच आहे. नराच्या ठिकाणच्या ह्या गुणाधिक्यामुळें मादी नराकडे अधिक आकर्षिली जाऊन प्रजननकार्यास अनुकूल होऊन स्थिरावते आणि मग उभयतांचा संयोग घडून पुं-स्त्री-बीजांचें एकीकरण होऊन तज्जातीयक एक नवा पिंड निर्माण होतो आणि त्या जातीचें सातत्य टिकतें.

मानवी प्राण्यांत मात्र ह्या पक्षपाताचा व्युत्क्रम दृष्टीस पडतो. ह्या योनींत शरीरसौष्ठवादि गुणधर्म पुरुषपिंडापेक्षां स्त्रीपिंडांत अधिक प्रमाणांत निसर्गानें ठेविले आहेत. मानवांच्या ठिकाणीं ही उलटापालट करण्यांत निसर्गाचा विशेष हेतु दिसून येतो. मानवी बुद्धीचा विकास झाल्यावर त्याच्या सुखदुःखांविषयींच्या कल्पनांत आणि व्यवहाराच्या मुळाशीं असलेल्या भावनामूल्यांत कसा बदल होत असतो हें मागें सांगितलें आहेच. वैषयिक सुखापेक्षां वैकारिक आणि वैचारिक सुखदुःखांकडे मनुष्य ओढला जावा हें मानवी अंतःकरणाच्या विकासाचें एक परिणत फल होय. श्रेष्ठ प्रकारचीं मानसिक आणि बौद्धिक सुखें मिळूं लागल्यावर मानवी प्राणी वैषयिक सुखांकडे स्वाभाविकपणेंच दुर्लक्ष करूं लागेल. असें झाल्यास स्त्रीशीं संयुक्त होण्यास स्पर्शसुखांतलें केवळ वैषयिक आकर्षण अपुरें पडेल आणि मग निसर्गनियोजित वंशरक्षणाचें कार्य मंदगतीनें चालल्यानें त्याचा ऱ्हास होत जाऊन शेवटीं त्या वंशाचा संपूर्ण क्षय होण्याचा दुर्धर प्रसंग निसर्गाला पाहावा लागेल ! ही आपत्ति ओढवूं नये म्हणून मानवी योनींत स्पर्शसुखांत असलेल्या स्वाभाविक आकर्षणाच्या साहाय्याला इतर अनेक आकर्षक गुण स्त्रीपिंडाच्या ठिकाणीं निसर्गानें उत्पन्न केले आहेत. पांखरांच्या मधुर कूजितांशीं स्पर्धा करणारें कलभाषण, हरिणीच्या नयन-युगुलांशीं स्पर्धा करणारे तरल नेत्रकटाक्ष, हंसगतीशीं किंवा गजगतीशीं स्पर्धा करणारी चालण्यांतील मोहक मंदगति, कविजनांना जणूं चंद्राचें प्रतिबिंबच आहे काय असें वाटण्याजोगें मुखकमल, कमलदलांशीं स्पर्धा करणारे

हस्तपादादि सुकोमल अवयव आणि अंगप्रत्यंगांचें नयनमनोहर सौष्ठव, इत्यादि अनेक कमनीय गुण एकवटूनच निसर्गानें हा कामिनीदेह निर्माण केला आहे. चित्तांत आध्यात्मिक आणि बौद्धिक मूल्यांचा उदय झालेला नसून मोहशक्तीचाच पगडा जोंपर्यंत असतो तोंपर्यंत वरील आभासात्मक शारीरिक गुणसमुच्चयानें संपन्न असलेला स्त्रीपिंड पुरुषपिंडाच्या ठिकाणीं विकारांचा प्रक्षोभ करण्यास समर्थ होतो. ह्या प्रक्षोभानें पुरुषपिंड स्त्रीपिंडाकडे आकर्षिला जाऊन त्यांच्या संयोगांतून वंशरक्षणार्थ संतति निर्माण होऊं शकली असती. पण मनुष्यांच्या बाबतींत केवळ मातापितरांशीं समान गुणधर्मांची संतति निर्माण व्हावी आणि तो वंश टिकावा इतकीच निसर्गाची इच्छा दिसत नाहीं. 'नर करणी करे तो नरका नारायण हो जाय' हा अधिकार केवळ एका मानवयोनींतील जीवांच्या ठिकाणीं असल्यामुळेंच 'ब्रह्मावलोकधिषण' असा मनुष्य निर्माण झालेला पाहून 'मुदमाप देवः' ब्रह्मदेवाला आनंद झाला असें भागवतकारांनीं म्हटलें आहे. ऐतरेयोपनिषदांत पुरुषदेहाचें असेंच माहात्म्य वर्णिलें आहे. सृष्टींत देवता उत्पन्न झाल्यावर त्यांनीं आम्हांला राहायला आयतन द्या अशी परमेश्वराची प्रार्थना केली तेव्हां त्यानें गाय, घोडा, इत्यादि देह निर्माण केले, पण प्रत्येक देहनिर्मितीसमवेत त्या देवतांनीं 'न वै नोऽयमलम्' हा आमच्या आकांक्षांना पुरेसा नाहीं असें सांगितलें. शेवटीं परमात्म्यानें 'ताभ्यः पुरुषमानयत्' त्यांच्याकरितां पुरुषदेह निर्माण केला तो पाहून त्या सर्व देवांनीं 'सुकृतं बत' खरोखरीच हा फार छान आहे आणि म्हणून तो आमच्या आकांक्षांना पुरेसा आहे असे उद्गार काढले.

असा श्रेष्ठ स्थितीला जाऊं शकणारा मानवदेह निर्माण होण्याला स्त्री-पुरुषांच्या ठिकाणीं नुसतें वैषयिक विकारात्मक आकर्षण पुरें पडणार नाहीं म्हणून निसर्गानें मानवी स्त्रीच्या ठिकाणीं पुरुषाला बौद्धिक आकर्षणहि वाटेल असे कांहीं विशेष गुण निर्माण केले. सेवा, त्याग, कष्टाळूपणा, प्रेम, निरभिमानीपणा, वात्सल्य, सहिष्णुता, आर्जवीपणा, सहानुभूति, सहकारिता, इत्यादि अनेक श्रेष्ठ आणि अमोल मनोधर्मांचा ठेवा निसर्गानें स्त्रीच्या ठिकाणीं निर्माण केला आहे. पुरुषाच्या स्वभावाला पूरक आणि उपकारक अशा वरील महनीय गुणांमुळें स्त्रीविषयींच्या वैषयिक आणि वैकारिक आकर्षणांत वैचारिक आकर्षणाची भर पडून पुरुष स्त्रीकडे अधिकच आकृष्ट झाला, आणि तिच्या गुणांमुळें जणूं तो बद्ध होऊन स्त्रीपुरुषसंयोगास

स्थायिकपणा आला आणि समाजाचा मूलभूत असा घटक जी कुटुंब-संस्था ती अस्तित्वांत येऊन समाजहि स्थिरभावास प्राप्त झाला. अशा प्रकारें स्त्रीच्या विषयीं पुरुषाला शारीरिक, मानसिक आणि बौद्धिक असें त्रिविध आकर्षण निर्माण होऊन वंशरक्षणार्थ प्रजननकार्य सुरळीत आणि अखंडपणें चालण्याच्या दृष्टीनें असा सुपरिणाम झाला कीं पुरुष स्त्रीकडे शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध ह्या पांचहि विषयांविषयींच्या लोलुपतेमुळें आणि वरील मानसिक आणि बौद्धिक आकर्षणांमुळें अनेक पटींनीं आकर्षिला जाऊं लागला. ह्यामुळें ह्या स्त्रीविषयक मोहाकर्षणास आवरणें हें महा कठीण कर्म होऊन बसलें. निसर्गानें निर्माण केलेल्या ह्या दुर्निवार मोहाला आवरून ह्या विषयाच्या सेवनांत संयम पाळणें ह्या व्रताला ब्रह्म-चर्य हें श्रेष्ठ नामाभिधान कां देण्यांत आलें हें वरील विवेचनावरून ध्यानीं येईल. अशा प्रकारच्या संयमांत नुसत्या एकाच इंद्रियावर नियमन राखलें जातें असें नसून श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, जिव्हा आणि घ्राण ह्या पांचहि इंद्रियांवर संयम राखला जातो आणि असा संयम राहिल्यानें योगाभ्यास सफलित होतो. म्हणून सर्व यमनियमांत ह्या ब्रह्मचर्यव्रताचें अत्यंत महत्त्व आहे; इतकें कीं एक ब्रह्मचर्यव्रत पाळलें तर इतर सर्व यमनियम पाळण्यास अवश्य असलेलें मनोधैर्य आपोआप अंगीं येतें आणि इतर यमनियम कितीहि आस्थेनें पाळले आणि ब्रह्मचर्य नीट पालन केलें नाहीं तर योगांतील प्रगति तर खुंटतेच, पण तो साधक योगभ्रष्टहि होतो. 'यदिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति' असें जें ह्या व्रताचें महिमान वेदांनीं गाइलें आहे तें यामुळेंच होय.

ह्या विवेचनावरून हें लक्षांत येईल कीं बुद्धीच्या वऱ्याच वरच्या विकासावस्थेंतील माणूस बुद्धिग्राह्य सुखांच्या मागें लागल्यावर तो स्वभावतःच क्षुद्र आणि इंद्रियग्राह्य विषयसुखांना तुच्छ लेखील आणि त्यांपासून साहजिकच परावृत्त होईल, आणि मग निसर्गास अभिमत असलेलें प्रजननकार्य बंद पडून प्रजातंतु विच्छिन्न होण्याचा प्रसंग ओढवेल! असा अनिष्ट प्रसंग ओढवूं नये म्हणून 'विद्वांसमपि कर्षति' विद्वानाला सुद्धा ओढून घेणारी सामग्री मानवी स्त्रीपिंडाच्या ठिकाणीं निसर्गानें निर्माण केली आहे. वंशविच्छेद होऊं नये हा निसर्गाचा आशय ओळखूनच शास्त्रकारांनीं सुद्धा 'प्रजातंतुं मा व्यवच्छेत्सीः' 'प्रजातंतूचा विच्छेद करूं नकोस'; 'अनुत्पाद्य तथा सुतान्मोक्षमिच्छन्व्रजत्यधः' 'पुत्रोत्पादन केल्या-

वांचून मोक्षाची इच्छा करणारा अधोगतीला जातो' किंवा 'पुत्रांश्चोत्पाद्य धर्मतः मनो मोक्षे निवेशयेत्' 'धर्मानुसार पुत्रसंतति निर्माण करून मग मन मोक्षाकडे लावावें' अशा प्रकारच्या आज्ञा केल्या आहेत.

सात्त्विक, सुसंस्कृत, संयमशील आणि विकसित बुद्धीच्या मुमुक्षु साधकाला प्रजातंतूचा व्यवच्छेद होऊं नये म्हणून श्रुतिस्मृतींनीं हा उपदेश जरी केला असला तरी सर्वसामान्य माणसाला अशा उपदेशाची आवश्यकता नसते. कारण त्यांचा जीवनक्रम भोगार्थतेच्या दिशेनेंच चाललेला असतो आणि एका स्त्रीविषयांत पांचहि विषयांचें आकर्षण असल्यानें आणि त्यांच्या सेवनानें क्षणिक आणि आभासमात्र कां होईना पण पांचहि इंद्रियांची तृप्ति होत असते ह्यामुळें शरीररक्षणार्थ आवश्यक असलेल्या अन्नवस्त्रादिकांची तरतूद झाल्यावर कोणत्या एखाद्या विषयाकडे मनुष्य ओढला जात असेल तर तो स्त्रीविषयाकडेच ओढला जातो. मग निसर्गास स्वाभाविकपणेंच अपेक्षित असलेलें प्रजननकार्य आणि तद्द्वारा वंशरक्षण ह्या दोन्ही गोष्टींचें सातत्य अखंडपणें चालू राहतें. विषयसेवनापासून मिळणाऱ्या सुखापलीकडे ज्यांच्या दृष्टीचा पल्ला गेलेला नाहीं असा हा वरील प्रकारचा मानव योगाभ्यासाला आणि तदंगभूत ब्रह्मचर्यव्रताचरणाला अनधिकारीच असतो. त्याचप्रमाणें योगशास्त्रानुसार चित्ताचें ऐकाग्र्य आणि निरोध संपादन केल्यामुळें त्यांच्यापासून प्राप्त होणाऱ्या सुखाचा आस्वाद ज्याला मिळूं लागला तो विषयसेवनापासून मिळणाऱ्या सुखाविषयीं निरपेक्ष असल्यामुळें किंवहुना त्याच्या ठिकाणा विषयवैतृष्ण्य निर्माण झालें असल्यामुळें तो स्वभावतःच विषयापासून निवृत्त होत असतो. ह्यामुळें ब्रह्मचर्यव्रताचें परिपालन करण्याला त्याला कोणाच्या उपदेशाची अपेक्षा न राहातां तो त्या व्रताचें पालन स्वाभाविकपणेंच करीत असतो. फार काय, हें एक आचरणीय व्रत आहे आणि म्हणून तें मी आचरीत आहें अशी भावना त्याच्या चित्तांत स्फुरतहि नाहीं. एका दृष्टीनें हें अगदीं स्वाभाविकहि आहे. कारण ज्ञानेश्वर-महाराजांनीं म्हटल्याप्रमाणें 'ज्याचा जठर अमृताचा निर्झर प्रसवतो त्याला क्षुधे-तृषेची पीडा कोठून होणार!' अर्थात् हा जीवन्मुक्त पुरुष ब्रह्मचर्यव्रतानुष्ठानाविषयींच्या उपदेशापलीकडे गेलेला असतो. राहातां राहिला योगारुरुक्षु साधक म्हणजे चित्तैकाग्र्य आणि चित्तनिरोध संपादन करण्याच्या इच्छेनें योगाभ्यासांत प्रवृत्त होऊं इच्छिणारा मुमुक्षु. अशा

मुमुक्षूची अवस्था अशी असते कीं त्याला विषयसुखाविषयीं मनापासून कंटाळा आलेला असतो, पण प्राचीन वासनांच्या वेगामुळें तो 'अनिच्छन्नपि' आणि 'बलादिव नियोजितः' असा होऊन विषयसुखाकडे ओढला जातो. त्याचप्रमाणें तो श्रेष्ठ सुखप्राप्तीच्या आशेनें योगाभ्यासांत प्रवृत्त झालेला असतो खरा, पण चित्ताची एकाग्रता आणि निरोध ह्यांपासून मिळणाऱ्या शांतिसुखाचा अनुभव घडण्याइतकी प्रगति त्याची झालेली नसते. अशा साधकाला मात्र ब्रह्मचर्यव्रतपालनाची अत्यंतात्यंत आवश्यकता असते. अशा प्रकारचा साधकच यमनियमादिकांच्या अनुष्ठानाचा उपदेश करण्याला योग्य अधिकारी होय. ह्यासाठीं अशा साधकानें ब्रह्मचर्यव्रताचें यथायोग्य अनुष्ठान उत्तम रीतीनें करण्याविषयीं अत्यंत आस्थापूर्वक यत्न करावा.

आतां ह्या व्रताचें पालन योग्य रीतीनें कसें करावयाचें ह्याचा विचार करूं. योगाभ्यासांत प्रवृत्त झालेल्या साधकांत ह्या व्रताचें पालन करण्याच्या दृष्टीनें चार वर्ग पडतात. आश्रमव्यवस्थेला अनुसरून ब्रह्मचर्याश्रमांत असण्याचा ज्यांचा उचित काल आहे किंवा गृहस्थाश्रम स्वीकारण्याचा योग्य काल झाला असूनहि ब्रह्मचर्याची आवड असल्यामुळें आणि गृहस्थाश्रम स्वीकारल्यास आपल्याला आपल्या ध्येयानुसार वागतां येणार नाहीं म्हणून गृहस्थाश्रमाचा स्वीकार न करतां ब्रह्मचर्याश्रमांतच जे साधक राहतात त्यांचा पहिला वर्ग होय. ज्यांनीं क्रमप्राप्त अशा गृहस्थाश्रमाचा स्वीकार केला आहे पण एखाद्या सिद्धीसाठीं किंवा कैवल्यप्राप्तीसाठीं जे योगाभ्यासांत प्रवृत्त झालेले असतात आणि म्हणून योगाचें एक अंग म्हणून ज्यांना ब्रह्मचर्यव्रत पाळावयाचें असतें अशा गृहस्थाश्रमी पुरुषांचा दुसरा वर्ग होय; अनेक प्रकारच्या सांसारिक सुखदुःखांचा भरपूर अनुभव आल्यानंतर गृहस्थाश्रमांतील सुखांविषयीं एक प्रकारचें वैरस्य प्राप्त झाल्यामुळें अथवा पत्नीच्या मृत्यूमुळें जे साधक तीव्र वैराग्याच्या अभावीं संन्यासाश्रम न स्वीकारतां वानप्रस्थाश्रमाचा स्वीकार करून यमनियमादि अष्टांगांचें अनुष्ठान करूं इच्छितात अशा साधकांचा तिसरा वर्ग होय; आणि तीव्र वैराग्य अंगीं बाणल्यामुळें संन्यासाश्रम स्वीकारून जे सर्वथा योगैकशरण झालेले असतात अशा साधकांचा चौथा वर्ग होय. सामान्यतः ह्या चारहि वर्गांतील साधक जरी योगानुष्ठानास अधिकारी असले तरी त्यांच्यांतील अधिकारभेद, आश्रमभेद आणि वैराग्यांतील तारतम्य ह्यांचा विचार करतां ब्रह्मचर्यव्रताच्या

परिपालनाचें स्वरूप प्रत्येक वर्गाचें इतकेंच नव्हे तर प्रत्येक व्यक्तीचेंहि भिन्न असूं शकेल हें उघडच आहे. प्रत्येक वर्गाचें किंवा व्यक्तीचें हें विशेष स्वरूप ज्याचें त्यानें आपला अधिकार, आश्रम आणि वैराग्य, इत्यादि अंतर्बाह्य परिस्थितीचा अंतर्मुख दृष्टीनें विचार करून ठरवावें. त्यांतील मुख्य धोरण इतकें असावें कीं ब्रह्मचर्याचा अभ्यास करीत असतां आपली संयमशक्ति हळुहळू पण निश्चयानें वाढत जाईल ह्याविषयीं साधकानें विशेष लक्ष पुरवीत जावें; इतकेंच येथें सांगून आणि सर्व वर्गांतील साधकांस सामान्यपणें ह्यासंबंधींचें विवेचन उपयुक्त होईल इतकी दृष्टि ठेवून ब्रह्मचर्य-व्रताचें पालन कसें करावें ह्याचा येथें विचार करूं.

मानवजातींतील पुरुष आपल्या मानसिक आणि बौद्धिक सुखांतच रममाण न होतां स्त्रीविषयाकडे आकर्षिला जावा म्हणून निसर्गानें स्त्रीच्या ठिकाणीं गुणाधिक्य कसें निर्माण केलें आहे ह्याचा विचार वर आलाच आहे. इंद्रियें स्वभावतः बहिर्मुख आणि स्त्रीच्या ठिकाणीं गुणाधिक्यामुळें पुरुषास आकर्षण अधिक ह्या उभयविध सामग्रीमुळें पुरुषाचें मन स्त्रीकडे अधिक ओढलें जावें हें नैसर्गिकच होय. आणि म्हणून स्त्रीपुरुषांच्या संमिश्र समाजांत पुरुषाच्या मनांत स्त्रीविषयीं व्यक्त अथवा अव्यक्त आकर्षण उत्पन्न होणें हेंहि नैसर्गिकच होय. निसर्गावर विजय मिळविणें हा खरा पुरुषार्थ होय. हा पुरुषार्थ साध्य करण्याच्या कामीं अष्टांग योगाचें अनुष्ठान हा सर्वोत्कृष्ट उपाय होय. स्त्रीविषयक आकर्षण संपूर्णतया नाहींसें करणें म्हणजेच अष्टांग योगांतील ब्रह्मचर्यव्रताचें पूर्णत्वानें पालन करणें होय. ह्या आकर्षणाला वावच मिळूं नये म्हणून कांहीं विरक्त साधक दूर असलेल्या गिरिकंदरादि एकान्त प्रदेशांत जाऊन तेथेंच योगसाधन करीत राहतात. जनसंमर्दापासून दूर असलेल्या प्रशान्त एकान्तांत कंद-मूळ-फलांदिकांवर उपजीविका करीत तपाचरण करणाऱ्या ऋषिमुनींना स्त्रियांचें दर्शन घडण्याचा प्रसंगच येत नाहीं. पण इतकें वैराग्य, संयम आणि तितिक्षा हे गुण ज्यांच्या अंगीं नसतील किंवा ते असूनहि पूर्व-प्रारब्धानुसार असें एकान्तांत जाऊन तपाचरण करणें ज्यांना शक्य नसेल, अशा साधकांस स्त्री-पुरुषमिश्रित जनसमूहांत राहूनच यमनियमांचें यावच्छक्य पालन करीत योगाभ्यास चालू ठेवावा लागतो. अर्थात् अशा परिस्थितींत त्यांना स्त्रियांचें दर्शन घडणें किंवा प्रसंगविशेषीं त्यांच्याशीं भाषणादि व्यवहार करणें अपरिहार्यच होत असतें. अशा प्रसंगीं ब्रह्मचर्य पाळूं इच्छिणाऱ्या साधकानें

असें धोरण ठेवावें कीं असले प्रसंग शक्यतोंवर टाळण्याचा त्यानें प्रयत्न करावा. उदाहरणार्थ, मंगलकार्य, कीर्तन, पुराण, तीर्थयात्रा, देवदर्शन, इत्यादि प्रसंगीं स्त्रीपुरुषांचा संमिश्र समाज उपस्थित असणारच. असले प्रसंग ब्रह्मचर्य पाळूं इच्छिणाऱ्या योगाभ्यासूनें शक्यतोंवर टाळण्याचा प्रयत्न करावा हा उत्तम मार्ग होय. योगाभ्यासी पुरुषाचें मन प्राकृत जनांच्या मनापेक्षां साहजिकच अधिक स्वच्छ असतें. सामान्य माणसांचीं मनें विषयलोलुपतेनें इतकीं लिडविडलेलीं आणि म्हणून मलिन असतात कीं वरीलसारख्या प्रसंगीं स्त्री-पुरुष-संमिश्र समाजांत वावरत असतांना त्यांच्या मनांत जें चांचल्य निर्माण होत असतें त्याची नुसती अस्फुट जाणीव सुद्धा त्यांना होत नाहीं ! उघडच आहे कीं पोतेऱ्याचें फडकें जमिनीवर कोठेंहि पडलें तर तें अधिक मलिन झाल्याचें लक्षांत कोठून येणार ! ह्याच्या उलट परीट-घडीच्या स्वच्छ आणि शुभ्र वस्त्रास जरा कोठें डाग पडला तरी तो टळटळीतपणें दिसल्यावांचून राहात नाहीं. ह्याप्रमाणेंच योगाभ्यासी पुरुषाचें मन स्वच्छ धुतलेल्या शुभ्र वस्त्रासारखें असतें. म्हणून वरील-सारख्या प्रसंगीं त्याच्या मनांत उत्पन्न होणारे चांचल्याचे सूक्ष्म तरंग त्यास ज्ञात होऊं शकतात आणि त्यांच्या योगानें चित्ताला रजोगुणजन्य मालिन्य उत्पन्न होऊन ध्यान-धारणादिकांत थोडाबहुत व्यत्यय येत असल्याचा अनुभवहि त्यास येतो; म्हणून चिखलांत हात भरल्यावर तो धुऊन स्वच्छ करीत बसण्यापेक्षां हाताला चिखल लागूं न देणें हेंच 'प्रक्षालनाद्धि पंकस्य दूरादस्पर्शनं वरम्' ह्या न्यायानें अधिक श्रेयस्कर असल्यामुळें योगाभ्यासु साधकानें वरीलसारखे चित्तचांचल्य उत्पन्न करणारे सर्व प्रसंग शक्यतोंवर टाळावेत म्हणून वर सांगितलें आहे.

पण असले प्रसंग टाळणें हें सुद्धा सर्वांना सर्वदा शक्य होतें असें नाहीं. ह्यासाठीं स्त्रियांचें दर्शन किंवा त्यांच्याशीं भाषणादिव्यवहार असले प्रसंग जेव्हां अपरिहार्यपणें उपस्थित होतील तेव्हां स्त्रीच्या ठिकाणीं असलेल्या नैसर्गिक आकर्षणानें आपल्या चित्तांत वैषयिक कल्पनातरंग उत्पन्न होऊन मालिन्य येणार नाहीं असा प्रयत्न मनांतून करावा. ह्या मानस प्रयत्नाचें स्वरूप दोन प्रकारचें असतें. मन आणि इंद्रियें आपल्या स्वाधीन ठेवून सावधानपणें वागणें हा पहिला प्रकार होय. इष्ट वस्तूच्या सन्निकर्षानें मनांत ज्या आनंदोर्मि उत्पन्न होतात त्यांच्यांत प्रिय, मोद आणि प्रमोद असे वृत्तींचे तीन प्रकार होत असतात. इष्ट वस्तूच्या

दर्शनानें अंतःकरणांत जो आनंदाविर्भाव होतो ती प्रियवृत्ति होय. ती वस्तु प्राप्त झाली म्हणजे होणारा आनंद ही मोदवृत्ति होय आणि इष्ट वस्तूपासून प्रत्यक्ष भोग घडतांना जो आनंद होतो ती प्रमोदवृत्ति होय. ह्यांतील प्रियवृत्तींत पुनः दोन प्रकार पडतात. निसर्गतः सुरम्य असलेल्या वस्तूच्या दर्शनानें होणारा प्राकृतिक आनंद आणि पाहणाऱ्याच्या चित्तांतील पूर्वानुभवसंस्कारामुळें प्रिय वाटणाऱ्या वस्तूच्या दर्शनानें होणारा वैकृतिक आनंद हे ते दोन प्रकार होत. ह्यांतील पहिला आनंद हा प्रियवृत्तीचा स्थायी भाव होय आणि दुसरा आनंद तिचा परिणामी भाव होय. मागें सांगितलेंच आहे कीं वासनांच्या स्थायी भावांत पुण्यावह किंवा पातकावह कांहींच नसतें तर तो केवळ सात्त्विक आनंद असतो. कारण तो नैसर्गिक असतो. पण परिणामी भाव मात्र पुण्यावह किंवा पातकावह असूं शकतो. कारण तो धर्म आणि अधर्म ह्यांवर अवलंबून असतो. ही मीमांसा ध्यानांत ठेवून स्त्री आणि पुरुष हे परस्परांचे भोग्य विषय ह्या दृष्टीनें स्त्रीविषयाचा विचार करूं. समाजांत वावरत असलेल्या साधकाला स्त्रियांचें दर्शन किंवा त्यांच्याशीं संभाषणादि व्यवहार सर्वस्वीं टाळणें शक्य नाहीं. स्त्रियांचें दर्शन घडल्यावर त्यांच्या ठिकाणच्या गुणश्रेष्ठतेमुळें त्यांच्या दर्शनानें आदरयुक्त आनंद वाटणें पूर्णपणें नैसर्गिक आहे म्हणून त्यांत पापावह कांहीं नाहीं. आपली माता, भगिनी, कन्या किंवा पत्नी सुद्धा पाहून आपल्या चित्तांत त्यांच्याविषयींच्या आदरभावानें युक्त असलेला सात्त्विक आनंद उत्पन्न होत असतोच. कोणातीहि स्त्री दृष्टीस पडतांच असा सात्त्विक आनंद होत असतांना ह्या स्थायी भावांत वासनानंदरूप परिणामी भावाचा संयोग झालेला असतो आणि तो ब्रह्मचर्यव्रताचा विरोधी असतो. तेव्हां साधकानें धारणादिकांच्या अनुष्ठानानें शुद्ध आणि सूक्ष्म झालेल्या बुद्धीच्या साहाय्यानें नैसर्गिक शुद्ध आनंद आणि विकारात्मक अशुद्ध आनंद ह्यांतील भेद ओळखून विकारात्मक आनंदाचें परिणामांतर वर सांगितलेल्या मोद-प्रमोदवृत्तींत होऊं देऊं नये आणि —

उत्पद्यमाना रागाद्या विवेकज्ञानवन्हिना ।
तदा तदैव दह्यन्ते कुतस्तेषां प्ररोहणम् ॥

ह्या वचनांत सांगितल्याप्रमाणें स्त्रीदर्शनानें वाटणाऱ्या प्रियवृत्तींतील वासनानंदरूप परिणामी भाव विवेकज्ञानवन्हीनें दग्धबीजभावाला न्यावा.

अशा रीतीनें मनावर संयम ठेवीत जावें ; पण एवढ्यानेंच भागत नसतें, तर मनासह इंद्रियांवरहि संयम ठेवावा लागतो. कारण ' इंद्रियाणि प्रमाथीनि हरन्ति प्रसभं मनः ' प्रमाथी इंद्रियें मनाला बलात्कारानें विषयांकडे ओढून नेत असतात. ह्यामुळें व्यवहारांत वागतांना जेव्हां स्त्रियांशीं भाषण वगैरे करण्याचा प्रसंग येईल तेव्हां त्यांच्याशीं अधिक सलगी न करतां आणि कसलाहि अतिप्रसंग न होऊं देतां संयमपूर्वक वागत जावें. मनावर आणि इंद्रियांवर संयम ठेवण्याचा दुसरा प्रकार असा कीं, विषयांतील गुणलेशाखालीं दडून राहिलेले अनेक दोष असतात त्यांचा आणि त्यांच्यामुळें भोगाव्या लागणाऱ्या दुःखांचा विचार मनांत आणून त्यांजकडील मनाची ओढच कमी करणें. ह्या दुसऱ्या प्रकाराला ' प्रतिपक्षभावन ' असें नांव योगशास्त्रांत दिलें आहे. ह्याचा अधिक विचार ह्या पादाच्या ३३ आणि ३४ ह्या सूत्रांत केला असल्यामुळें येथें त्याविषयीं अधिक विचार न करतां ब्रह्मचर्यव्रतास पोषक असलेल्या इंद्रियनिग्रहाचाच थोडा अधिक विचार करूं.

स्त्रीच्या ठिकाणच्या शारीरिक आणि मानसिक गुणाधिक्यामुळें तिचें दर्शन झालें असतां आदरयुक्त आनंद वाटणें हें स्वाभाविक आहे असें वर म्हटलें आहे. ह्याचें कारण असें कीं, जेथें जेथें म्हणून ' सत्यं, शिवं, सुंदरं ' असल्याची प्रतीति येते तेथें तेथें एक प्रकारें ईशतत्त्वाचाच साक्षात्कार होत असतो आणि त्यामुळें चित्तांत अति सूक्ष्म अशा आनंद-लहरी उत्पन्न होत असतात. असें होणें अगदीं नैसर्गिक असल्याचा अनुभवहि येत असतो. आपल्या सुगंधानें भोंवतालचें वातावरण दरवळून सोडणारें नवोन्मीलित नाजूक सतेज फूल एखाद्या वेलीवर वाऱ्याच्या झुळकेसरशी डोलत असलेलें पाहून कोणाचें चित्त हर्षभरित होणार नाहीं ? क्षणाक्षणाला सुंदर रंगांच्या छटा आकाशाच्या चांदण्यावर रंगविणारा रम्य उषःकाल कोणाच्या चित्तांत आनंदोर्मि उत्पन्न करणार नाहीं ? रात्रीच्या प्रशान्त वेळीं विशाल आकाशांत इतस्ततः विखुरलेला तेजस्वी तारकांचा समूह पाहून कोणाच्या चित्तवृत्ति आनंदानें उचंबळून येणार नाहींत ? किंवा दशदिशांतील अंधकाराचा नाश करून उदयाचलावर आरूढ होणारा तेजोराशी भगवान् सहस्ररश्मि पाहून कोणाच्या मनाला आल्हादाचें भरतें येणार नाहीं ? फुलांची सुकुमारता, उषःकालची सुंदरता, तारकांची रमणीयता आणि सूर्याची तेजस्विता पाहून चित्तांत आनंदलहरींचा

उद्गम होणें हें मानवी बुद्धीच्या परिणतावस्थेचेंच द्योतक होय. ह्याच दृष्टीनें अनेक शारीरिक आणि मानसिक कमनीय गुणांचा समुच्चय निसर्गानें जेथें निर्माण केला आहे अशी स्त्री ही वस्तु दृष्टीस पडतांच चित्तांत आनंदाचे सूक्ष्म तरंग उत्पन्न होणें हें अगदीं नैसर्गिक असून त्यांत पापावह कांहीं सुद्धा नाहीं हें वर सांगितलेंच आहे. ब्रह्मचर्याच्या दृष्टीनें त्या व्रताला विघातक असा जो भाग आहे तो ह्याच्या पुढचा आहे. मनाचा असा एक स्वभाव आहे कीं, एकदा ज्या गोष्टीपासून आनंद झाला तो आनंद त्या गोष्टीपासून पुनः घ्यावा म्हणून मन त्या विषयाकडे धावूं लागतें. ज्ञानेश्वरमहाराजांनीं म्हटल्याप्रमाणें 'या मनाचें एकानिकें' असें आहे कीं तें 'देखलिया ठायां' सवकत असतें. स्त्रीसंबंधीं असाच प्रकार घडत असतो. सहज घडणाऱ्या स्त्रीदर्शनानें आनंदाचा अनुभव एकदा घडल्यानंतर तो आनंद पुनः उपभोगावा अशी वासना चित्तांत उत्पन्न होणें हें सुद्धा निसर्गनियमानुसार घडत असतें आणि म्हणून तशी वासना उत्पन्न होणें ह्यांतहि पापावह कांहीं नाहीं. 'रागादयः सन्तु कामं नतद्धावोपराध्यते' असें जें शास्त्रवचन आहे तें ह्याच दृष्टीनें होय. पण ही वासना निसर्गनियमानुसार चित्तांत उत्पन्न झाल्यावर तिला अनुसरून वागणें अथवा न वागणें ह्याचें आपणांस स्वातंत्र्य असल्यानें आपण त्या आनंद-लाभाकरितां म्हणून जर स्त्रीकडे सहेतुकपणें आणि आळकेपणें पाहूं तर मात्र आपण आपल्या स्वातंत्र्याचा दुरुपयोग केला असें होऊन आपल्यास पाप लागेल आणि आपल्या व्रताचा तेवढ्या प्रमाणांत भंग होईल. कारण येथें स्त्रीदर्शनानें होणारा सहजानंद चित्तांत उत्पन्न झाला नसून विषयलोलुपतेमुळें होणारा वासनानंद उत्पन्न झालेला असतो; हा वासनानंद पापावह आणि म्हणून ब्रह्मचर्याला विघातक होत असतो. ह्या सूक्ष्म विवेचनानें इतकें स्पष्ट झालें कीं सहज घडणाऱ्या स्त्रीदर्शनानें होणारा आनंद श्रीमच्छंकराचार्यांनीं म्हटल्याप्रमाणें 'इंद्रियार्थप्रतीतौ। हृष्टोऽस्म्यात्मावलोकात्' अशा कोटींत पडत असल्यामुळें तो एक प्रकारचा निष्पाप असलेला आत्मानंद होय, आणि स्त्रीदर्शनोन्मुख दृष्टि ठेवून घडलेल्या स्त्रीदर्शनानें होणारा आनंद हा पापात्मक वासनानंद होय. ब्रह्मचर्याला विघातक असलेला जो 'प्रेक्षण' रूपी दोष तो हाच होय.कारण ह्यांत नैसर्गिक असलेलें ईक्षण नसून प्रकर्षानें केलेलें ईक्षण असतें. स्त्रीदर्शनाविषयीं अभिलाषबुद्धि हाच ह्या ईक्षणांतील प्रकर्ष होय. तेव्हां सहजपणें घडणारें 'ईक्षण' आणि तन्मूलक नैसर्गिक

आनंद ब्रह्मचर्यास विघातक नसून अभिलाषबुद्धि ह्या दोषानें युक्त असलेलें 'प्रेक्षण' ब्रह्मचर्यव्रतास विघातक असतें ; म्हणून साधकानें तें प्रयत्नपूर्वक टाळावें. समर्थ रामदासांनीं 'आळकेपणें पाहों नये, परस्त्रीकडे' असें जें आवर्जून सांगितलें आहे तें ह्याचसाठीं होय.

तेव्हां ब्रह्मचर्यव्रताचें यथावत् परिपालन करावें असें ज्यांस वाटत असेल —आणि तसें सर्वच योगाभ्यासूंना वाटत असतें — त्यांनीं आपल्याकडून हा प्रेक्षणरूपी दोष घडणार नाहीं ह्याविषयीं फार सावधगिरी बाळगावी. ही सावधगिरी इतकीच कीं साभिलाष बुद्धीनें स्त्रियांकडे पाहण्याचा मोह जेव्हां जेव्हां होईल तेव्हां आपली दृष्टि परत वळवून ती अन्य कार्याकडे लावीत जावी. ब्रह्मचर्यव्रताचें हें पहिलें आणि अत्यंत महत्त्वाचें अंग होय. पाण्यानें भरलेल्या भांड्याला तळाशीं जरी अगदीं लहान भोंक असलें तरी तें भांडें हळुहळू पण निश्चयानें रितें होणार, त्याचप्रमाणें स्त्रियांच्याकडे आळकेपणानें पाहाण्याचा मोह आवरला नाहीं तर हळुहळू पण निश्चयानें ब्रह्मचर्यव्रताचा संपूर्णपणें भंग झाल्याविना राहणार नाहीं ; ह्यासाठीं ही वृत्ति बलवती आणि अनावर होण्यापूर्वीच तिला आळा घालण्यास शिकावें. असा आळा घालण्याचा अगदीं सोपा उपाय असा, कीं असा मोह जेव्हां उत्पन्न होईल तेव्हां आपलें मन लागलीच एखाद्या अन्य सात्त्विक विषयाकडे, विचाराकडे किंवा कार्याकडे गुंतवावें. असें न केल्यास स्त्री दृष्टीस पडतांच तिच्याकडे आळकेपणानें पाहण्याची सवयच बनते. कोणतीहि गोष्ट वारंवार केल्यानें तिचा संस्कार दृढ होत जातो, आणि नंतर ती गोष्ट जणूं देहस्वभावच कीं काय इतक्या सहजपणानें होण्याइतपत तो संस्कार दृढ झाला म्हणजे त्यालाच सवय असें आपण म्हणतों. अंकुरभावांत असलेलें वृक्षाचें रोपटें सहजासहजीं उपटतां येतें, पण त्याचा एकदां महान् वृक्ष बनला म्हणजे तो तोडण्यास फार खटाटोप लागतो. सवयीचें असेंच आहे. सुताचा एक धागा तोडण्याचें काम सहजपणें होतें पण एका एका नवीन धाग्याचा पीळ त्याशीं बनत गेला तर त्यांपासून अति बळकट दोरखंड बनून त्यानें हत्ती सुद्धा बांधला जाऊं शकतो. असेंच कोणतीहि वाईट गोष्ट प्रथमावस्थेंत टाकून देणें सोपें पडतें, पण ती वारंवार करीत गेल्यानें तिचा संस्कार दृढावतो आणि मग ती सवय मोडणें हें महा कठीण कर्म होऊन बसतें, इतकें कीं ही वाईट सवय आहे ह्याची जाणीवहि मंदावते आणि ती टाकण्याचा प्रयत्न प्रथम शिथिल होतो आणि

पुढें प्रयत्न करण्याची वृत्तीच नाहींशी होते. अशा रीतीनें कोणत्याहि वाईट सवयींच्या आधीन आपण गेलों म्हणजे त्या गोष्टींत असलेले दोष लक्षांत येईनासे होतात आणि ती गोष्ट आपण अनिर्बंधपणें करूं लागतों. ह्याचा पुढें आणखी एक असा अनिष्ट परिणाम घडतो कीं ती गोष्ट आपल्यापुढें उपस्थित नसली तरी ती स्मरणरूपानें चित्तांत वारंवार आरूढ होऊं लागते. स्त्रियांच्याकडे सामिलाष दृष्टीनें पाहण्याच्या सवयीचा असाच प्रकार घडूं लागतो. कांहीं बाह्य निमित्त घडलें तर स्त्रीस्मरण होतेंच, पण उद्बोधक कारण घडलें नसलें तरीहि संस्कार बळावल्यामुळें चित्तांत स्त्रीचें स्मरण होऊं लागतें. ब्रह्मचर्यास विघातक असलेला दुसरा दोष म्हणजे हें 'स्त्रीस्मरण' होय. योगाचीं जशीं आठ अंगें आहेत तशीं योगविघातक अशा ह्या अब्रह्मचर्यरूपी महादोषाचीं आठ अंगें आहेत. त्यांतील 'प्रेक्षण' ह्या प्रथम अंगांतून निर्माण होणारें 'स्त्री-स्मरण' हें दुसरें अंग होय. गीतेमध्यें 'ध्यायतो विषयान्पुंसः' येथपासून तों 'बुद्धिनाशात्प्रणश्यति' येथपर्यंतच्या साधकाच्या अधःपतनाच्या ज्या अवस्था सांगितल्या आहेत त्यांतून घसरगुंडी होण्यास ह्या 'स्मरण'रूपी दोषापासूनच प्रारंभ होत असतो; कारण कोणत्याहि गोष्टीचें वारंवार मनोमय स्मरण होणें हीच ध्यानाची प्रथमावस्था असते, आणि ह्या विषयध्यानाचा परिणाम बुद्धिनाशांत होत असतो. स्त्रियांकडे आळकेपणानें न पाहण्याचा निर्धार साधकानें जसा करावयास पाहिजे तसेंच स्त्रीस्मरण होतांच ह्या पादांत मागें दहाव्या आणि अकराव्या सूत्रांत सांगितलेल्या उपायांनीं चित्ताला ह्या दोषांतून सोडविण्याचा अभ्यास करावा. इष्ट वस्तूच्या ध्यानानें स्त्रीचें स्मरणरूप ध्यान नाहींसें करावें आणि प्रतिप्रसवाच्या उपायानें स्त्रीस्मरणाचे सूक्ष्म संस्कार भाजून टाकून 'भर्जितानि तु बीजानि सन्त्यकार्यकराणि च' ह्या न्यायानें त्यांची कार्यक्षमता नाहींशी करावी. प्रतिप्रसव म्हणजे स्त्रीस्मरणाचे तरंग ज्या चैतन्यसागरांत उठतात त्याच सागरांत ते लागलीच विलीन करणें होय. अशा रीतीनें कामवासनारूप विषवल्ली स्मरणरूप अंकुरावस्थेंत असतांनाच जर संयमाग्नींत भाजून टाकली तर तिच्यापासून पुढें होणारी सर्व बाधा टळते. पण ह्या ठिकाणींच ह्या वासनेचें निर्मूलन केलें नाहीं तर अग्नींत तूप ओतल्यावर तो जसा अधिकच वाढतो तसाच हा कामाग्नि अधिक प्रज्ज्वलित होऊन त्या मनुष्याचें अधिकाधिक अधःपतन होत जातें. तें कसें होतें तें पाहूं.

स्त्रीविषयाचें स्मरण होतांच त्याचा उपशम केला नाहीं तर त्यांच्याकडे कामुकवृत्तीनें पाहण्याचा मोह बळावत जातो आणि मोहविवश होऊन स्त्रियांकडे पाहण्यानें त्यांचें स्मरण मनांत वारंवार होणें अपरिहार्य होतें. अशा रीतीनें प्रेक्षण स्मरणाला आणि स्मरण प्रेक्षणाला अशीं परस्परांस पोषक होत असतात. नंतर संधि साधेल तेव्हां स्त्रियांकडे पाहणें आणि मन मोकळें असेल तेव्हां स्त्रियांचें स्मरण म्हणजे चिंतन करणें हें व्यसनच त्या माणसाला जडतें. रजोगुण समुद्भव-कामाला भगवद्गीतेंत 'महाशन, महापाप्मा आणि ज्ञान्याचा नित्यवैरी' हीं विशेषणें लावलीं आहेत तीं अशाकरितां कीं साधकानें हे त्याचे दोष ध्यानीं आणून हा विषवृक्ष आपल्या मनोभूमींत न रुजूं देण्याविषयीं अत्यंत जागरूक असावें. तेथेंच पुढें चित्तांतील ज्ञानकलेला झांकोळून टाकणाऱ्या ह्या कामाला धूर, आरशावरील मळ किंवा गर्भावरील उल्व असे जे दृष्टान्त दिले आहेत ते, हा कामरूप वैरी ज्ञानाला उत्तरोत्तर अधिक आवरक कसा होतो हें स्पष्ट व्हावें म्हणून दिले आहेत. कोणत्याहि विषयासंबंधींचा काम प्रथमावस्थेंत असतांना धूमासारखा असतो. म्हणजे तो असला तरी त्या वेळीं ज्ञानकला स्फुल्लिंगरूपानें थोडी तरी उरलेली असते, आणि धूम असला तरी अग्नि ज्याप्रमाणें थोडा तरी पृथक्त्वानें प्रतीत होत असतो तशीच चित्तांत काम उत्पन्न झाला तरी 'हा वाईट आहे म्हणून आवरला पाहिजे' असें सांगणारी ज्ञानकलाहि चित्तांत पृथक्त्वानें प्रतीत होत असते. तसेंच अग्नि पेटला म्हणजे धूर जसा नाहींसा होतो तशी ही ज्ञानज्योति अधिक प्रज्ज्वलित झाली तर हा कामरूपी धूम चित्तांतून नाहींसा होतो. पण अनवधानानें जर तो काढून टाकण्यांत ढिलाई झाली तर मूळचा आरसा स्वच्छ असूनहि तो जसा मलानें आवृत झाल्यासारखा दिसतो तशीच ही ज्ञानकला कामरूपी रजोगुणाच्या मलानें झांकोळली जाते. धुरानें झाकलेला अग्नि नुसता फुंकर घातल्यानें पेटतो, तर मळकटलेला आरसा धुऊन पुसून स्वच्छ करण्यास पाणी, साबण, वस्त्र, इत्यादींची आवश्यकता लागत असून श्रमहि अधिक पडतात. ह्याच्याहि पुढें साधक कामाच्या आहारीं पूर्णपणें गेला म्हणजे गर्भ जसा आंत पूर्णत्वानें असूनहि उल्बामुळें पूर्णपणें झाकला जातो त्याप्रमाणें काम फार वाढला म्हणजे चित्तांतील ज्ञानकला पार झाकून जाऊन तिचा थांग-पत्ताहि लागत नाहीं. तात्पर्य, स्त्रीविषयक कामाला, तो प्रेक्षण आणि स्मरण ह्या प्राथमिक अवस्थांत असतांनाच, आवरून त्याचें उच्चाटन केलें नाहीं

तर तो वाढीला लागतो आणि अंतीं साधक त्याच्या संपूर्ण आहारीं जातो. हें कसकसें घडत जातें तें आतां पाहूं.

प्रेक्षण आणि स्मरण हे दोष अनेकवार हातून घडले म्हणजे मग ती सवयच बनून माणूस इतका निर्ढावतो कीं ह्यांत आपल्या हातून कांहीं पातक घडत आहे ही जाणीवहि चित्तांतून जणूं नाहींशीच होते. मग ब्रह्मचर्यास विघातक असलेला तिसरा दोष जो 'कीर्तन' तो हळुहळू डोकें वर काढूं लागतो. कीर्तन म्हणजे स्त्रियांच्या अंगीं असलेल्या सौंदर्य, मार्दव, अंगसौष्ठव, इत्यादि गुणांची प्रकट चर्चा करणें होय. विषयांचें एकंदरींत स्वरूपच असें आहे कीं प्रियत्व, अप्रियत्व आणि उपेक्ष्यत्व हे धर्म वास्तविक चित्ताचे असून ते विषयांवर आरोपिले जातात. ह्यामुळें चित्ताच्या विकासासह विषयांतील वाटणारी प्रियता, अप्रियता आणि उपेक्ष्यता बदलत जाते ; म्हणजे जो विषय आज प्रिय असेल तो उद्यां अप्रिय किंवा उपेक्ष्य होईल किंवा आजचा अप्रिय किंवा उपेक्ष्य विषय उद्यां प्रियहि होईल. इतर कोणत्याहि विषयाच्या मोहापेक्षां स्त्रीविषयाचा मोह अधिक बलवान कां आहे ह्याचीं कारणें वर सांगितलींच आहेत. ह्या बलवान मोहामुळें स्त्रीविषयक प्रियता, अप्रियता आणि उपेक्ष्यता हे भावहि तसेच उत्कटत्वानें चित्तांत नांदत असतात. वास्तविक पाहतां स्त्री काय किंवा पुरुष काय इतर विषयांप्रमाणें जड नसून चेतन वस्तु होत. ह्यामुळें त्यांचीं परस्परांशीं दोन प्रकारचीं नातीं संभवतात. स्त्री पुरुषाला आणि पुरुष स्त्रीला उपभोग्य ह्या दृष्टीनें त्यांचें परस्परांशीं उपभोगाचा विषय हें एक नातें आणि तीं दोघें मोक्षमार्गाचे प्रवासी ह्या नात्यानें परस्पर सहकारी मानव हें दुसरें नातें. पुरुष आणि स्त्री हीं दोघें जोंपर्यंत भोगार्थतेच्या काळांत असतात तोंपर्यंत परस्परांचें आकर्षण इतकें विलक्षण असतें कीं पुरुषाला त्या काळांत, भर्तृहरीनें म्हटल्याप्रमाणें 'तदा सर्वं नारीमयमिदमशेषं जगदभूत्' सर्व जगत् स्त्रीमयच वाटावें इतकी त्याची दृष्टि धुंद झालेली असते. स्त्रीलाहि अशा काळांत पुरुषावांचून अन्य कांहीं सुचतच नाहीं अशी धुंदी चढलेली असते. निसर्गानें स्त्रीपिंड प्रजननार्थ निर्माण केला असल्यानें तिची ही धुंदी प्रजननक्षमकालांतच असते, पण पुरुषाच्या वासनेची उत्कटता नेहमींच असते. भोग भोगून विटल्यानंतर किंवा अंतःकरणाचा योग्य विकास झाल्यावर ह्या विषयांतील सुखलेशाआड दडलेल्या अनेक दोषांचा प्रत्यक्ष अनुभव घडल्यामुळें पुरुषाच्या

चित्तांत उपरति होऊं लागते आणि मग पूर्वीं हा विषय जितका प्रिय वाटे तितकाच तो अप्रिय वाटूं लागतो. आपल्या आध्यात्मिक वाङ्मयांत स्त्रियांची निंदा केलेली आढळते ती केवळ विषय ह्या दृष्टीपुरतीच असते आणि विकाराच्या प्राथमिक अवस्थेंतील उन्माद कमी होऊन जेव्हां पुरुषाच्या चित्तांत उपरति येण्याचा काल प्राप्त होतो तेव्हां ती उपरति लवकर आणि दृढ व्हावी म्हणून ती निंदा केलेली असते. स्वत:चा अनुभव आणि शास्त्राचा उपदेश ह्या दोहोंची एकवाक्यता होऊन विषय दु:खरूप आहेत अशी निश्चिती झाली म्हणजे चित्तांत विषयांविषयीं अप्रीति वाढूं लागते. पण लागलाच विषयत्याग घडतो असें होत नाहीं. तो साधक अशा काळांत विषयोपभोग घेतो ते 'अनिच्छन्' आणि 'बलादिव नियोजित:' असा घेत असतो. म्हणजे भोग घेत असतां 'काय करावें, माझे असल्या कर्मप्रवृत्तीस कारण असलेले वासनासंस्कार अजूनहि जात नाहींत' असा तो कष्टी होत असतो. पूर्वीं तो विषयोपभोगांत रममाण होत असे तेव्हां हें विषय भोगणें हेंच सुखसर्वस्व असें वाटून त्याचें विषयांवर आत्यंतिक प्रेम असे. साधकावस्थेंत विषयसुखाविषयीं – ते तो पूर्व वासनासंस्कारामुळें भोगीत असला तरी – त्याला अगदीं वीट आलेला असतो. ह्यामुळें त्याचे ते संस्कार पूर्णतया नाहींसे होण्याच्या मार्गांत असतात आणि चित्तांतून विषयसंस्कारांचें पूर्णपणें उच्चाटण झालें म्हणजे सहज-स्वभाव म्हणून तो वैराग्ययुक्त राहात असतो. ह्या कालांत त्याला विषय प्रिय किंवा अप्रिय न वाटतां उपेक्ष्य असे वाटत असतात. ह्या अवस्थेलाच वशीकारसंज्ञक वैराग्य म्हणून मागील पादांत वर्णिलें आहे. तेव्हां एकंदरींत चित्तविकासप्रवाह पाहिला म्हणजे बद्धावस्थेंत विषयसुख हेंच खरें सुख वाटून विषयांविषयीं अत्यंत गोडी आणि आसक्ति वाटते. मुमुक्षु अवस्थेंत विषय दु:खमूल आणि दु:खरूप आहेत हें अंत:करणांत अनुभवानें आणि विवेकानें पटलेलें असतें आणि विषयसेवन पूर्व संस्कारानुसार घडत असलें तरी मन विषयांविषयीं विटत असतें आणि म्हणून विषय अप्रिय वाटत असतात; साधकावस्थेंत वशीकार वैराग्य चित्तांत स्थिरावल्यामुळें चित्तांत विषयांविषयीं प्रियत्व किंवा अप्रियत्व हे दोनहि भाव नसून त्यांविषयीं उपेक्षाबुद्धि नांदत असते आणि सिद्धावस्थेंत त्रिगुणांविषयींच वैतृष्ण्य बाणलेलें असल्यामुळें चित्त साम्यावस्थेंत पोचलेलें असतें. म्हणजे ह्यावरून हें स्पष्ट झालें कीं विषयांविषयीं

चित्ताच्या विकासानुसार भिन्न भिन्न भाव चित्तांत नांदत असतात. त्यांत स्त्रीविषयांत शारीरिक आणि मानसिक गुण उत्कटतेनें वसत असल्यानें बद्धावस्थेंत तो विषय जीवाला अत्यंत प्रिय असतो. मुमुक्षु अवस्थेंत त्यांतील दोष स्वानुभवानें आणि विवेकानें कळून आल्यामुळें तो विषय त्यास अत्यंत अप्रिय वाटत असतो. साधकावस्थेंत वैराग्य स्थिरावलेलें असल्यामुळें हा विषय केवळ उपेक्ष्य असा त्यास वाटत असतो. अशा प्रकारें स्त्रीविषय अत्यंत प्रिय, अत्यंत अप्रिय किंवा अत्यंत उपेक्ष्य असा बद्धांना, मुमुक्षूंना आणि साधकांना वाटत असतो.

प्रस्तुत बद्धावस्थेंतून मुमुक्षु अवस्थेंत प्रविष्ट झालेल्या जीवांचा विचार चालला आहे. पौरुषप्रयत्नानें चित्तांतील रजस्तमोगुणरूप मालिन्य काढून टाकण्यासाठीं ते योगांगांकडे वळले आहेत. अशा योगेच्छूंना योगशास्त्र अगदीं प्रथम अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य आणि अपरिग्रह ह्या पांच यमांचा उपदेश करीत आहे. ह्या पांच यमांत ब्रह्मचर्याचें महत्त्व सर्वांत अधिक असल्यानें त्याचा विघात करणारे जे आठ महादोष त्यांविषयीं मुमुक्षूनें सर्वदा जागरूक राहावयास पाहिजे. ह्या आठांपैकीं वर वर्णिलेले पहिले दोन, स्त्रियांकडे आळकेपणानें पाहणें आणि त्यांच्याविषयीं तसले विचार मनांत येऊं देणें म्हणजे स्त्रियांचें स्मरण करणें, हे दोष चित्तांत प्रथम उत्पन्न होत असतात. पुढील सहा दोषांना मुमुक्षूंचा ब्रह्मचर्यव्रतरूपी धनाचा अपहार करणारे चोर असें जर म्हटलें तर त्यांना चित्तरूपी कोषागारांत शिरायला सताड उघड्या राहिलेल्या असंयमरूपी दरवाजाचीं प्रेक्षण आणि स्मरण हीं दोन दारेंच म्हणायला प्रत्यवाय नाहीं. हे दोन दोष हातून घडले तरच पुढील सहा दोषांचा आक्रमणमार्ग मोकळा होतो. ह्या द्वारांतून पुढील सहा दोषरूपी चोर चित्तांत प्रवेश करून कसे अनर्थ करितात त्याचा आतां विचार करूं.

प्रेक्षण आणि स्मरण हे दोन दोष अंगीं मुरले म्हणजे मन इतकें बोथट आणि निगरगट्ट होतें कीं हे दोष आहेत ही जाणीवहि चित्तांत उमटेनाशी होते. अर्थात् मग ह्याविषयीं खंत वाटण्याचें कारणच उरत नाहीं. अशी मनःस्थिति झाली म्हणजे तिसरा 'कीर्तन' हा दोष निर्माण होऊं लागतो. प्रेक्षण आणि स्मरण ह्या दोन दोषांत निर्ढावलेले आपल्यासारखेच समानशील स्नेही भेटले असतां

स्त्रियांच्या सौंदर्यादि गुणांची चर्चा करीत बसणें किंवा स्त्रीविषयक वाग्फळ आणि वीभत्स विनोद करीत वसणें हा 'स्त्री-कीर्तन' नामक तिसरा दोष होय. ह्या तिसऱ्या दोषाची व्याप्ति बोलण्याप्रमाणें लिहिण्यांतहि असूं शकते. विषयलंपट पुरुष समाजांत सामान्यतः वहुसंख्य असतात. अशा लोकांना वैषयिक वाङ्मय स्वाभाविकच आवडत असतें आणि म्हणून अशा वाङ्मयाला सात्त्विक वाङ्मयापेक्षां मागणी थोडी अधिक असते. कांहीं अधम प्रवृत्तीचे वुद्धिमान् लेखक हा जनमनस्वभाव ओळखून आणि द्रव्यलोभाला वळी पडून मागणीप्रमाणें पुरवठा करीत असतात. विषयलंपट लोकांच्या मनोरंजनार्थ ते शृंगार-प्रधान उन्मादक नाटकें, कादंबऱ्या, लघुकथा, इत्यादि बाष्कळ वाङ्मय निर्माण करितात आणि लोकांच्यांतील हीन वृत्तींवर चरून ते गबर होत असतात. असलें वाङ्मय लिहिणें आणि वाचणें ह्या दोन्ही गोष्टी 'कीर्तन' ह्या दोषांत येतात. ह्या पापमय विचारप्रवाहांत मनुष्य एकदा सापडला म्हणजे त्याची तारतम्यबुद्धि लयास जाऊन स्त्रीविषयक चर्चा-लेखन इत्यादि करण्यांत असला लेखक इतका तल्लीन होऊन जातो कीं त्याच्याकडून सभ्यतेच्या किंवा सामान्य शिष्टाचाराच्या मर्यादाहि पाळल्या जात नाहींत ! असलें वाङ्मय लिहिणारांचा ह्या योगानें अधःपात होतोच, पण तें वाचणाराचाहि होतो; इतकेंच नव्हे तर ज्या समाजांत किंवा समाजांतील थरांत असलें वाङ्मय लिहिणारे आणि वाचणारे लोक अधिकाधिक निर्माण होत असतात त्या समाजाची नैतिक पातळीहि खालावत जाते; श्रेष्ठगुणी प्रजा निर्माण करण्याची त्या समाजाची प्रसवशक्ति कमी होत जाते. तो समाज ऱ्हासाच्या मार्गाला लागतो आणि वैवाहिक बंधनें पूर्णतया शिथिल होत जाऊन अंतीं त्या समाजाच्या संस्कृतीचाहि नाश होतो. स्त्रीविषयक 'कीर्तन' ह्या दोषांतून केवढी अनर्थपरंपरा निर्माण होते ह्याचा साधकानें शांतपणें विचार करून त्यापासून सर्वथा दूर राहात असावें.

ह्या कीर्तन-दोषाचा वाटेकरी असलेला असा लब्धप्रतिष्ठित बुद्धिमान् पंडितांचा आणखी एक वर्ग समाजांत नांदत असून तोहि समाजाच्या अधःपतनास चांगलाच हातभार लावीत असतो. हा पंडितांचा वर्ग म्हणजे मनुष्य उन्मादावस्थेंत असतांना जे कामाचार करीत असतो त्यांचें 'कामशास्त्र' ह्या गोंडस नांवाखालीं समर्थन करणाऱ्या विद्वान् लेखकांचा होय. वास्तविक पाहिलें तर कामशास्त्र म्हणून एखादें शास्त्र निर्माण

होण्याची आवश्यकता – मनुष्य नैसर्गिक मर्यादा यथास्थितपणें पाळून वागेल तर -- नाहीं. कारण मनुष्येतर प्राण्यांतहि वंशवृद्ध्यर्थ निसर्गानें कामप्रवृत्ति निर्माण केली आहे आणि तदनुसार ते प्राणी कामविषयांत प्रवृत्त होत असतात. त्यांच्यांत कामशास्त्राचा अभाव असल्यामुळें ह्यासंबंधीं त्यांची कांहीं हानि झाली किंवा कांहीं उणें पडलें असें घडत नाहीं. ह्याच रीतीनें मनुष्यप्राणी निसर्गनियम पाळून वागेल तर त्यालाहि कामशास्त्राची गरज पडण्याचें कारण नाहीं, आणि निसर्गनियमानुसार चालणाऱ्या माणसांना ह्या शास्त्राची आवश्यकता आजपर्यंत भासलेली नाहीं. पण मानवसमाजांत कामशास्त्र निर्माण झालें आहे खरें. ही शास्त्र-निर्मिति होण्याला तीन प्रमुख कारणें आहेत. मनुष्यप्राण्याच्या ठिकाणीं कामप्रवृत्ति आहे तिचें प्रयोजन केवळ मातृ-पितृ-तुल्य संतान-परंपरा निर्माण होऊन वंश-वृद्धि होत राहावी इतकेंच नाहीं तर प्र-जनन कार्य घडावें म्हणजे पिढ्यानुपिढ्या पुढच्या पिढींत मागच्या पिढीपेक्षां गुणांचा प्रकर्ष होत जाऊन मानवसमाजांत धर्म, संस्कृति, अध्यात्म, इत्यादींचा उदय व्हावा आणि तो समाज उन्नत व्हावा हें आहे. ह्या गोष्टींचा कामप्रवृत्तीशीं आणि तन्मूलक विवाहसंस्थेशीं अति निकट संबंध असल्यानें ह्या गोष्टी साधण्यासाठीं कामप्रवृत्ति कोणत्या उपायांनीं कितपत, केव्हां, कशी आणि कां नियंत्रित करावी इत्यादि गोष्टींचा विचार करण्याकरितां कामशास्त्राची आवश्यकता आहे. त्याचप्रमाणें कामप्रवृत्तीच्या संबंधांत मोहवश होऊन जे अतिरेकी प्रकार मनुष्यांच्या हातून घडतात त्यामुळें, किंवा एतद्विषयक अज्ञान किंवा अंतर्बाह्य कांहीं प्रतिकूल परिस्थिति ह्यामुळें कांहीं शारीरिक अथवा मानसिक विकृति निर्माण होत असतात आणि त्यामुळें विवाहबद्ध असलेल्या पतिपत्नींचें जीवन अडचणीचें किंवा दुःखमय होऊन त्यांच्या-कडून प्र-जनन-कार्य नीट घडणें शक्य होत नाहीं. अशा परिस्थितींत त्या विकृति, अडचणी अथवा दुःखें ह्यांचें निवारण होऊन पति-पत्नींचें वैवाहिक जीवन अधिक सुखावह कसें होईल आणि त्यांची प्रजा श्रेष्ठ गुणांनीं संपन्न कशी होईल ह्याचा विचार करण्यासाठीं कामशास्त्राची आवश्यकता आहे. कामशास्त्र ह्या नांवाखालीं निर्माण झालेल्या वाङ्मयाच्या निर्मितीला तिसरें कारण विषयी जनांची विषयलोलुपता हें होय. नैसर्गिक मर्यादेंत होणाऱ्या विषयसेवनांत नैसर्गिक आनंद असतो आणि तो पातकावह नसतो. कडकडून भूक लागली असतां सुग्रास भोजन करण्यांत आनंद आहे तो

पापावह नाहीं. पण पोट भरल्यावर जिव्हालौल्यामुळें अधिक खाणें हें पापावह होय. हाच न्याय प्रस्तुत प्रकरणीं लागू आहे. प्रजनन-कार्यार्थ होणाऱ्या स्त्रीविषयसेवनांत आनंद आहे आणि त्यांत पापावह कांहीं नाहींच, पण आनंदाकरितां स्त्रीविषयाचें सेवन निःसंशय पापावह होय. हा सूक्ष्म भेद लक्षांत न घेतां आनंदाकरितां करावयाच्या स्त्रीविषयसेवनाची लज्जत कशी वाढवावी ह्यासाठींहि कामशास्त्र ह्या नांवाखालीं अनेक कामाचारांचें बाष्कळ वर्णन आणि रसभरित समर्थन करण्यांत येत असतें. असलें लेखन म्हणजे 'शास्त्र' ह्या शब्दाची शुद्ध विटंबना होय, आणि तें मानवी मनाच्या विकृतावस्थेचें द्योतकच होय. पण 'कामशास्त्र' ह्या पवित्र नांवाखालीं मोडणाऱ्या वाङ्मयांत वरील दोन प्रकारच्या शास्त्रीय ज्ञानाचा इतका विरळ भाव असतो कीं तो 'दर्यामें खसखस' इतकाच असतो असें म्हणतां येईल, आणि ह्या तिसऱ्या प्रकारचा अशास्त्रीय आणि अनैसर्गिक वर्णनाचा भाग मात्र इतका विपुल असतो कीं वैयक्तिक आणि सामाजिक अधःपतनास निश्चयानें कारण होणाऱ्या असल्या बाष्कळ आणि मूर्खपणाच्या प्रकारांच्या समर्थनाकरितांच केवळ पांचट लेखकांनीं ह्याला 'कामशास्त्र' हें नांव दिलें आहे कीं काय असें वाटूं लागतें ! आपल्या संस्कृत वाङ्मयांत कामसूत्रें, भाण इत्यादि प्रकारचें कामशास्त्र ह्या नांवाखालीं मोडणारें वाङ्मय प्राधान्यानें असलेंच आहे ! मानसशास्त्राचें एक अंग म्हणून अभ्यास करण्यासाठीं पोक्त वयांत ज्यांनीं हें वाङ्मय अवलोकिलें असतें त्या अध्यात्मप्रवृत्तीच्या सात्त्विक विचारवंतांचा असा निश्चित अभिप्राय आहे कीं ह्या वाङ्मयांत शास्त्र म्हणतां येईल असा भाग थोडा असून मनुष्याची भोगलालसा वाढवून तरुणांच्या मनांत नाना प्रकारच्या विकृति निर्माण करील असा भाग फार आहे. हें वाङ्मय संस्कृतांत असल्यामुळें पूर्वीं फार थोड्या संस्कृततज्ज्ञांनाच तें उपलब्ध होत असे, पण आतां त्याचीं भाषांतरें मराठींत झालीं असून त्यांचीं भडक विज्ञापनें (जाहिराती) वर्तमानपत्रांतून फडकत असतात. ह्यामुळें असल्या वाङ्मयाचा धूमधडाक्यानें खप होतो आणि त्यामुळें राष्ट्राच्या अधःपाताचीं पूर्वचिन्हें उमटूं लागतात. राष्ट्रसंजीवन करणाऱ्या ग्रंथाची पहिली आवृत्ति खपणें हेंहि मोठें अवघड होऊन बसतें आणि मनोविकृति निर्माण करणाऱ्या बाष्कळ पुस्तकांच्या सात सात आवृत्त्या निघत असतात ! तात्पर्य, मराठींत भाषांतरित झालेलें हें सर्व वाङ्मय, तसेंच शृंगारप्रधान

आणि कामोद्दीपन करणारीं नाटकें, कादंबऱ्या, लघुकथा, इत्यादि ललित वाङ्मय, आणि पाश्चात्त्यांच्या अंधानुकरणानें निर्माण होणारें सर्व लैंगिक वाङ्मय हें सर्व स्त्रीविषयक ' कीर्तन ' ह्या दोषांत समाविष्ट होत असल्यानें राष्ट्रोत्कर्षेच्छूंनीं, मुमुक्षूंनीं आणि साधकांनीं त्याचा सर्वथा त्याग करावा.

पुरुष आणि स्त्री ह्यांच्या ठिकाणीं परस्परांचा भोग्य विषय आणि परस्पर सहकारी मानव हीं दोन नातीं असल्याचें वर सांगितलेंच आहे. शारीरिक सामर्थ्य आणि त्या सामर्थ्याचा आर्तत्राणार्थ उपयोग करायला लावणारी मानसिक वीरवृत्ति हे दोन पुरुषाच्या ठिकाणचे गुण वगळले तर बाकीच्या शारीरिक आणि मानसिक गुणांत स्त्री ही पुरुषापेक्षां निःसंशय श्रेष्ठ आहे. ह्या श्रेष्ठतेची जाणीव आणि तन्मूलक स्त्रीविषयीं वाटणारा आदर पुरुषाच्या मनांत असतो, पण तो प्रसुप्तावस्थेंत असतो. प्रसुप्तावस्थेंतले संस्कारहि कार्यें घडवून आणण्यास समर्थ होऊं शकतात. स्त्रीच्या ठिकाणचें गुणाधिक्य आणि तन्मूलक आदर ह्यांमुळें पुरुषाच्या चित्तांत स्त्रीसहवासाची नैसर्गिक ओढ असते. ह्या ओढींतूनच विवाहसंस्था आणि कुटुंबसंस्था हे समाजसंस्थेचे स्थायी घटक निर्माण झालेले आहेत, आणि ह्यांतूनच मनूंनीं सांगितल्याप्रमाणें—

अन्योऽन्यस्याव्यभीचारो भवेदामरणान्तिकः ।
एष धर्मः समासेन ज्ञेयः स्त्रीपुंसयोः परः ॥

परस्परांशीं आमरण एकनिष्ठपणें राहण्याचा स्त्री-पुरुषसंबंधांतील अत्यंत श्रेष्ठ मनोधर्म उत्पन्न झाला आहे. पुरुषाची सहचरी ह्या दृष्टीनें वरील सर्व गोष्टींचा नीट विचार केला म्हणजे वास्तविकपणें स्त्रीविषयींचा आदर प्रसुप्तावस्थेंतून जागृत होऊन उदार ह्या अवस्थेंत यावयास पाहिजे आणि स्त्रियांशीं वागतांना तो आचरणांत उतरला पाहिजे. प्रत्येक स्त्रीचा विकास कन्या, भगिनी, पत्नी अशा चढत्या वाढत्या पायऱ्यांनीं होत असतो. असा विकास होत त्याची परिसमाप्ति अत्यंत श्रेष्ठ अशा मातृभावांत होत असते. स्त्रीला मातृपद प्राप्त झालें असतां स्त्रीपिंडाच्या नैसर्गिक गुणविकासाची परमोच्च अवस्था जशी तिला प्राप्त होते, त्याचप्रमाणें समाजाचें धारण, पोषण आणि संवर्धन होण्यास अवश्य असलेले अनेक मानसिक सद्गुण जे आतांपर्यंत तिच्या ठिकाणीं अस्पष्ट भावांत असतात तेहि पूर्णपणें व्यक्त होतात आणि मग ' जननी जन्मभूमिश्च स्वर्गादपि गरीयसी ' हें वचन

सार्थ होतें. विद्यार्जनाकरितां उपनीत झालेल्या अंतेवासी ब्रह्मचाऱ्याला गुरूकडून पहिलें उपदेशवाक्य ' मातृदेवो भव ' असें जें सांगण्यांत येतें तें स्त्रियांच्या ह्या परमोच्च अधिकारास अनुलक्षूनच सांगण्यांत येतें. भगवान मनूनींहि —

' यत्र नार्यस्तु पूज्यन्ते रमन्ते तत्र देवताः ।
यत्रेतास्तु न पूज्यन्ते सर्वास्तत्राफलाः क्रियाः ॥

(मनुस्मृति ३।४६)

' जेथें स्त्रियांचा योग्य मान राखला जातो ' तेथें सर्व देवता आनंदानें नांदतात, पण जेथें त्यांचा योग्य मान राखला जात नाहीं तेथें इतर सर्व क्रिया कितीहि चांगल्या असल्या तरी त्या सर्व निष्फल होत, ' असे जे स्त्रियांविषयीं गौरवोद्गार काढले आहेत ते ह्यामुळेंच होत. मातृभावाच्या दृष्टीनें तर मनूनीं मातेला सर्वश्रेष्ठ ठरविली आहे. ते म्हणतात, ' दहा उपाध्यायांच्या समान एक आचार्य असतात. शंभर आचार्यांच्या पेक्षां पिता अधिक श्रेष्ठ असतो आणि माता पित्यापेक्षां सहस्र पटींनीं श्रेष्ठ असते ' (म. स्मृ. २।१४५). निसर्गानें निर्माण केलेल्या मातेच्या ह्या थोरवींतूनच मानवी समाजास ललामभूत असलेल्या नररत्नांचा लाभ जगाला झाला आहे. व्यास, भीष्म, राम, कृष्ण, हनुमान, जनक, याज्ञवल्क्य, भट्टपाद, शंकराचार्य, तुळसीदास, ज्ञानेश्वर, तुकाराम, रामदास, शिवाजी, रामकृष्ण परमहंस, अरविंदबाबू अशांसारखीं अमोल नररत्नें जिच्यांतून प्राप्त होतात, अशी प्रत्यक्ष खाणच म्हणजे स्त्रीजात होय. पौरुष-प्रयत्नांची पराकाष्ठा करून अष्ट महासिद्धि किंवा प्रत्यक्ष कैवल्यसाक्षात्कार प्राप्त करून घेण्यासाठीं अष्टांगयोगानुष्ठानांत प्रवृत्त होणारा साधकहि आपल्या मातेच्या कुशींतच निर्माण झालेला असतो. तेव्हां डोळ्यांपुढें स्त्री दृष्टीस पडतांच स्त्रीजातीचें मातृपदाचें हें महनीय स्थान ध्यानांत येऊन मनुष्याचें मस्तक तिच्यापुढें आदरानें नम्रच व्हावयास पाहिजे, आणि शुद्धचित्त साधकाचें मस्तक स्त्रीजातीपुढें नम्र होतेंहि. पण सर्वसाधारण माणसांचें ' ज्ञानं अज्ञानेनावृतं ' ' ज्ञान अज्ञानानें झाकलेलें असतें ', ' तेन मुह्यन्ति जन्तवः ' ' म्हणून ते जीव मोह पावतात, ' आणि त्यांना स्त्रीच्या ठिकाणचा आदरणीय भाव गोचर न होतां तिच्या ठिकाणचें विषयत्व तेवढें प्रतीतीस येतें, आणि मग ते स्त्रियांकडे केवळ एक भोग्य विषय ह्या अधम वृत्तीनें

पाहूं लागतात. अशा प्रकारें पुरुष प्रेक्षणादि दोषांत सापडला म्हणजे तो स्वतः अधःपाताच्या मार्गाला जातोच, पण तो स्त्रीजातीलाहि पापांत प्रवृत्त करण्यास कारणीभूत होत असतो. छान्दोग्य उपनिषदांतील एका कथेंत उद्दालकादि महाश्रोत्रिय कैकेय अश्वपति राजाकडे आत्मविद्येच्या प्राप्तीकरितां आले असतां त्यानें आपल्या राज्यांत सर्व प्रजा कशी शीलवान आहे ह्याचें वर्णन केलें आहे. तें करतांना 'न मे जनपदे स्वैरी, स्वैरिणी कुतः' 'माझ्या जनपदांत स्वैराचरणी पुरुषच नाहीं, मग स्वैराचरणी स्त्री कोठून असणार' असे उद्गार काढले आहेत! ह्यावरून हें स्पष्ट आहे कीं स्त्रियांचें जीवन जर कलंकित झालें तर त्या पातकाचा भार प्राधान्यानें पुरुषांवर असतो. पुरुष प्रथम मोहास वश होऊन स्त्रियांकडे कामुक वृत्तीनें पाहूं लागतो. म्हणजे तो त्यांच्याकडे अनेक आदरणीय गुणांनीं मंडित असलेला सहकारी मानव ह्या दृष्टीनें न पाहतां स्त्री ही एक भोग्य वस्तु ह्या हीन मनोवृत्तीनें पाहूं लागतो. एकदा मनोवृत्ति अशी विकृत झाली म्हणजे स्त्री ही आपल्या मनोरंजनार्थ असलेली एक सजीव वस्तु इतकाच विचार तो आपल्या मनांत बाळगतो आणि मग मतस्वातंत्र्य, कलाविलास, भावनाविष्कार, इत्यादि गोंडस नांवांनीं तिला प्रलोभन दाखवून नाटक, चित्रपट, अभिनय, गायन, नृत्य, इत्यादि कार्यांत खेचून आणतो. स्त्रियांत अनेक श्रेष्ठ गुण असले तरी त्या सर्वांस मातीमोल करून टाकणारा एक मूर्खता हा अवगुण त्यांच्या अंगीं असल्याचें स्मृतींत सांगितलें आहे. ह्या अवगुणामुळें चांगल्या सुबुद्ध, सुशिक्षित आणि कुलीन स्त्रिया सुद्धा आपले नैसर्गिक लज्जाविनयादि धर्म झुगारून आणि मतस्वातंत्र्य, कलाविलास, आत्मविकास, इत्यादि विषयलंपट पुरुषनिर्मित गोंडस नांवांना भुलून पुरुषांच्या विलासप्रियतेला बळी पडतात आणि अपत्यसंगोपनासारखें पवित्र राष्ट्रकार्य टाकून देऊन पुरुषांची कामुकता वाढविणाऱ्या हावभाव, अंगविक्षेप, अभिनय, संगीत, नृत्य, इत्यादि प्रकारांनीं विषयलंपट पुरुषांचीं मनें रिझविण्यांत धन्यता मानूं लागतात!

अशा प्रकारें कुटुंबसंस्थेंतील सन्माननीय गृहिणीपद टाकून आणि अपत्यसंगोपनाचें नैसर्गिक आणि समाजहितवर्धक पवित्र कार्य लाथाडून विषयलंपट पुरुषांच्या करमणुकीचें साधन होण्यास स्त्रियांना प्रवृत्त करणारें सर्व वाङ्मय त्याचप्रमाणें शृंगारप्रधान कादंबऱ्या, लघुकथा, नाटकें, इत्यादि

कामुकवृत्तीला उत्तेजित करणारें प्रणयप्रधान वाङ्मय आणि कामशास्त्र ह्या नांवाखालीं प्रसिद्ध होणारें चटोर वाङ्मय, हें सर्व वाङ्मय ब्रह्मचर्याचा विघात करणाऱ्या 'स्त्री-कीर्तन' ह्या दोपांतून निर्माण होत असतें. वैषयिक वृत्तीला जागें करून तिला उफाळून टाकणारें वाङ्मय निर्माण होत असतां ह्या वृत्तीला मारक, निदान प्रतिबंधक वाङ्मय निर्माण होणें हें व्यक्तीच्या आणि समाजाच्या कल्याणार्थ आवश्यक असतें. आपल्या धार्मिक, तात्त्विक किंवा पारमार्थिक वाङ्मयांत स्त्रीची जी निंदा केलेली असते ती विषय या दृष्टीनें असून वरील कारणास्तव समर्थनीय ठरते. वरील उन्मादक वाङ्मयामुळें किंवा विषयलंपट लोकांच्या संगतीमुळें मनुष्यांच्या चित्तांत जी स्त्रीविषयक ओढ निर्माण होत असते ती त्या विषयांतील दोषांच्या दर्शनानें नाहींशी व्हावी ह्याच हेतूनें ही निंदा केलेली असते. बद्धावस्थेंतल्या लोकांची स्थिति —

लोक एष विषयानुरञ्जनो दुःखगर्भमपि मन्यते सुखम् ।
आमिषं बडिशगर्भमप्यहो मोहतो ग्रसति यद्वदण्डजः ॥

अशीच असते. पोलादी अणकुचीदार काटा पोटांत दडलेल्या आमिषावर मासा झडप घालतो आणि मग तो काटा घशांत अडकून मासा मृत्युमुखीं पडतो त्याचप्रमाणें दुःखगर्भ विषयाच्या ठिकाणीं सुख आहे असें मानून मनुष्य विषयसेवन करितो. 'विषयेंद्रियसंयोगात्', 'अग्रेऽमृतोपमम्' असें विषयसुख वाटलें तरी तें 'परिणामे विषमिव' असेंच असतें. ह्या आभासमात्र सुखाला भुलून मनुष्य त्याचें अतिरिक्त सेवन करितो. पण निसर्ग अत्यंत न्यायनिष्ठुर असतो. दीपज्योतीच्या रूपाला भुलून पतंग तिच्यावर झडप घालतो, पण अंतीं तो होरपळून पडतो; अशीच स्थिति विषयलंपट पुरुषाची होत असते. श्रीशंकराचार्यांनीं म्हटल्याप्रमाणें 'सुखतः क्रियते रामाभोगः' पण 'पश्चात् हन्त शरीरे रोगः' असाच अनुभव सर्व विषयी पुरुषांना येत असतो. असा अनुभव थोडा बहुत आला म्हणजे माणसाची दृष्टि थोडी अंतर्मुख होते आणि मग तो सुखासाठीं विषयसेवन केलें असतां आभासमात्र क्षणिक सुखाच्या मागोमाग विषासारखें मारक दुःख आपल्यास कां भोगावें लागतें ह्याचा तो विचार करूं लागतो. हा विचार अनेकदा मनांत आला म्हणजे मग असें वाटूं लागतें कीं विषयसेवनांत सुख आभासमात्र असून दुःखें मात्र अनेक आहेत अशी वस्तुस्थिति तर नसेल ना! अशी साशंक वृत्ति निर्माण

होऊं लागली म्हणजे तो माणूस स्त्रीविषयक वैराग्याचा उपदेश करण्यास योग्य अधिकारी होतो. स्त्रियांची जी अनेक प्रकारें निंदा केलेली आढळते ती विषय ह्या दृष्टीनें असून वरील प्रकारच्या मनःस्थितींत आलेल्या मुमुक्षूच्या चित्तांत वैराग्य उत्पन्न व्हावें म्हणून केलेली असते. अशा मुमुक्षूला शास्त्रें सांगतात कीं "बाबारे ! तूं स्त्रीविषयाला सुखसर्वस्वाचें साधन समजतोस खरा पण या स्त्रिया म्हणजे —

ज्वलतामतिदूरेऽपि सरसा अपि नीरसाः ।
स्त्रियो हि नरकाग्नीनामिन्धनं चारु दारुणम् ॥
कामनाम्ना किरातेन विकीर्णा मुग्धचेतसाम् ।
नार्यो नरविहङ्गानामङ्गबन्धनवागुराः ॥
जन्मपल्वलमत्स्यानां चित्तकर्दमचारिणाम् ।
पूंसां दुर्वासनारज्जुर्नारी बडिशपिण्डिका ॥"

"ह्या स्त्रिया सरसशा वाटल्या तरी तत्त्वतः त्या नीरसच आहेत. अविधिपूर्वक केलेलें स्त्रीसेवन निश्चयेंकरून नरकप्रद असल्यानें अतिदूर प्रदेशांत धडाडून पेटलेल्या नरकरूपी अग्नीच्या आपल्या अंगास भिडून होरपळून टाकणाऱ्या ज्वाला उत्पन्न करणारीं इन्धनें म्हणजे ह्या स्त्रिया होत ! ज्यांचीं चित्तें मोहानें ग्रासलेलीं आहेत अशा पुरुषरूपी पक्ष्यांना पकडून बांधून टाकण्याकरितां कामरूपी किरातानें पसरलेलीं जाळीं म्हणजे ह्या स्त्रिया होत ! जन्मरूपी डबक्यांतील मोहग्रस्त-चित्तरूपी कर्दमांत विहार करणाऱ्या पुरुषरूपी माशांना पकडण्याकरितां टाकलेल्या दुर्वासनारूपी दोरीच्या टोंकाला लावलेला बडिशगर्भ पिंड म्हणजे ह्या स्त्रिया होत !" अशा प्रकारें स्त्रीविषयाची केलेली निंदा आणि तिच्याशीं सुसंगत असलेला आपला अनुभव हीं दोन्हीं अनेकदा विचार केल्यावर मनांत पूर्णपणें ठसलीं म्हणजे तो पुरुष ह्या विषयापासून मुक्त होण्याचा प्रयत्न करूं लागतो. ह्या अवस्थेंत शास्त्रें त्याला सांगतात,

"भल्या माणसा, तुला ह्या विषयापासून सुटावें असें खरेंखुरें वाटत असेल तर तुला स्त्रियांच्या संबंधांत फारच सावधगिरीनें वागावयास पाहिजे ! स्त्री दृष्टीस पडतांच तिच्यांतील विषयत्वाकडे दृष्टि न जातां तिच्या ठिकाणच्या अनेक दैवी गुणांकडेच लक्ष जाऊन तिच्याविषयीं आदरभाव वाटण्याइतकी चित्तशुद्धि तुझ्यांत झालेली नसेल तर प्रयत्नपूर्वक स्त्रीदर्शनाचे

प्रसंगच टाळीत जा; त्यांच्याकडे आळकेपणानें केव्हांहि पाहात जाऊं नकोस; तसेंच —

" न संभाषेत् स्त्रियं कांचित् पूर्वदृष्टां च न स्मरेत् ।
कथां च वर्जयेत्तासां न पश्येदारवीमपि ॥ "

" कोणत्याच स्त्रीशीं योग्य कारणावांचून बोलत जाऊं नकोस, पूर्वीं केव्हां दृष्टीस पडलेल्या स्त्रीचें स्मरण होऊं देऊं नकोस, स्त्रियांच्या सौंदर्यादिका-विषयीं कधींहि बोलत जाऊं नकोस आणि स्त्रीची प्रतिमा किंवा चित्र ह्यांकडे सुद्धा पाहात जाऊं नकोस !" इतर स्त्रियांशीं वागतांना जी दक्षता बाळगायची त्यापेक्षां अमळ अधिकच दक्षता नात्यांतील स्त्रियांशीं वागतांना बाळगावयास पाहिजे; कारण त्यांच्याशीं संभाषणादिकाचे प्रसंग अधिक येणार ह्यासाठीं साधकानें —

मात्रा स्वस्रा दुहित्रा वा नाविविक्तासनो भवेत् ।
बलवानिंद्रियग्रामो विद्वांसमपि कर्षति ॥

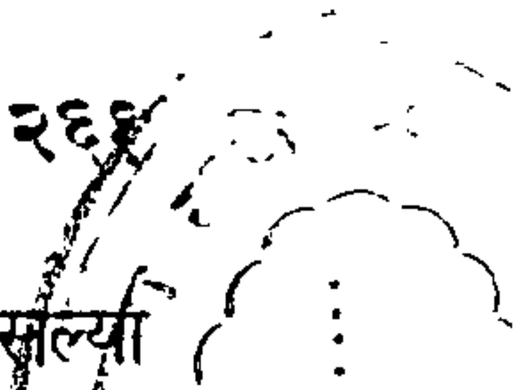
(मनुस्मृति २–२५१)

" आई, बहीण किंवा मुलगी आणि ह्यांच्याशीं तुल्य असलेल्या नात्यांतील स्त्रिया ह्यांच्यासह एकान्तांत असूं नये किंवा एकाच बैठकीवर निजूं नये कीं बसूं नये, कारण इंद्रियें मोठीं बळवान् असतात, तीं विद्वानाच्याहि मनाला मोह पाडून विषयांकडे त्यास ओढून नेतात !" शास्त्र आणि सज्जन ह्यांचा अशा प्रकारचा उपदेश साधकानें आपल्या अनुभवाशीं पडताळून पाहिला म्हणजे त्या उपदेशाची सत्यता त्याला पटते आणि मग तो स्त्रीविषयक मोहांतून सुटण्याकरितां मनापासून प्रयत्न करूं लागतो. असा प्रयत्न करण्यानें त्याची स्त्रीविषयक आसक्ति म्हणजे ' राग ' रूपी क्लेश कमी होत जातो आणि त्या मानानें स्त्रीविषयक तिटकारा म्हणजे ' द्वेष ' हा क्लेश वाढत असतो. शेवटीं राग हा क्लेश चित्तांतून नाहींसा होऊन स्त्रीविषयक तिटकारा इतका वाढतो कीं तो साधक ' कुणपमिव सुनारीं त्यक्तुकामो विरागी ' बनतो. स्त्री ही वस्तु अति विलक्षण असल्याविषयीं वर जें सांगितलें आहे तें किती यथार्थ आहे हें ह्या विवेचना-वरून ध्यानांत येईल. चित्त मोहग्रस्त असेपर्यंत स्त्रीविषयांत सुखसर्वस्व आहे असें वाटतें; चित्ताची शुद्धि झाली आणि मोहाची धुंदी उतरली

म्हणजे कुणपाप्रमाणें म्हणजे प्रेताप्रमाणें स्त्रीविषय त्याज्य वाटतो; विचारी माणसाचें चित्त सुसंस्कृत झालेलें असल्यानें त्याला, अपत्याचें संगोपन करून जगन्मांगल्याचें संवर्धन करणारी साक्षात् गृहदेवता म्हणजे स्त्री होय असें वाटतें आणि आत्मसाक्षात्कारी पुरुषाला स्त्रीदर्शन म्हणजे आत्मदर्शनच वाटत असतें ! तात्पर्य, विषय ह्या दृष्टीनें स्त्रीविषयाची कटुता अनुभविल्यानंतर त्या विषयाचा त्याग करण्याविषयीं शास्त्र आणि सज्जन ह्यांनीं केलेला उपदेश साधकास पटतो आणि तो ब्रह्मचर्यव्रताचा विघात करणाऱ्या स्त्रीविषयक प्रेक्षण, स्मरण आणि कीर्तन ह्या दोषत्रयांतून सुटण्याचा मनापासून प्रयत्न करून शेवटीं तो त्यांतून मुक्त होतो, आणि मग त्याच्याकडून ब्रह्मचर्यव्रताचें पालन यथायोग्यपणें होऊन तो 'ब्रह्मभूयाय कल्पते.' पण कीर्तन ह्या दोषापर्यंत घसरल्यानंतरहि जो सावध होऊन स्वतःला आवरीत नाहीं तो मात्र 'बुद्धिनाशात्प्रणश्यति' ह्या शेवटच्या अवस्थेपर्यंत पोचल्याविना राहात नाहीं. ह्या अवस्थेपर्यंत तो कसकसा घसरत जातो तें आतां पाहूं.

प्रेक्षण, स्मरण आणि कीर्तन ह्या तीन दोषांत माणूस निर्ढावला म्हणजे स्त्रियांशीं थोडी अधिक सलगी करावी असें त्यास वाटूं लागतें. मग तो प्रसंग साधून स्त्रियांशीं हास्यविनोद करूं लागतो, त्यांचा परिचय होण्यासाठीं अधिक सलगी त्यांच्याशीं करतो, स्त्रीदाक्षिण्याच्या बुरख्याखालीं लुब्धेपणानें त्यांच्या पुढें पुढें करितो, त्यांच्यासमवेत सहली काढतो, त्यांना घेऊन सभा, संमेलनें, नाटकें, सिनेमा, इत्यादि समारंभांस जातो, कारण नसतांना त्यांच्याशीं संभाषणाचे प्रसंग उकरून काढतो, मनोविनोदार्थ म्हणून कधीं त्यांच्याशीं पत्ते, सोंगट्या, बुद्धिबळें, केरम, इत्यादि खेळ खेळतो आणि कधीं कधीं तर शिष्टपणाचा देखावा करून टेनिससारखे स्त्रियांचे अंगविन्यास दर्शविणारे शारीरिक चपळाईचे खेळ खेळतो. हें सर्व तो शुद्ध अंतःकरणानेंच करतो असें बाह्यतः दिसत असलें किंवा तो दाखवीत असला तरी ह्या सर्वांच्या मुळाशीं स्त्रीसहवासाचा मोह निःसंशय असतो आणि म्हणून योगशास्त्रांत हा ब्रह्मचर्यव्रताचा नाश करणारा दोष म्हणून गणला जातो. हाच 'केलिः' म्हणजे क्रीडा ह्या नांवाचा चौथा दोष होय. 'केलि' ह्या सदरांत येणाऱ्या वरील अनेक प्रसंगांतून अनेक स्त्रियांशीं त्या पुरुषाचा परिचय वाढत असतो आणि त्यामुळें त्याच्या चित्तांत प्रसुप्त अवस्थेंत असलेली परस्त्रीविषयक

कामुकता जागृत अवस्थेंत येऊन वाढीस लागलेली असते. इतकी अवस्था प्राप्त झाल्यावर तो पुरुष कोणत्या स्त्रीला थोडी अधिक आणि सदोष थट्टामस्करी खपेल ह्याचा सूक्ष्म अंदाज घेऊं लागतो, आणि ज्या स्त्रीला ती खपेल असा अंदाज त्यास वाटतो तिच्याशीं तो अनेक प्रकारची लगट, कोणाच्या लक्षांत येणार नाहीं इतक्या सावधपणानें करूं लागतो. इतक्या अवस्थेंत तो पुरुष पोचला म्हणजे परस्त्रीविषयक कामवासना त्याच्या चित्तांत इतकी वाढलेली असते कीं परिचित स्त्रियांपैकीं कोणती स्त्री आपल्यास वश होऊं शकेल ह्याविषयींचे विचार त्याच्या मनांत तीव्रतेनें येऊं लागतात. स्त्री जर अप्रबुद्ध नसेल तर वरील प्रकारची सदोष सलगी अथवा लुडबुड करणारा मनुष्य कोणत्या हेतूनें त्या प्रकारें वागत असतो हें कळण्याइतका उपजत चाणाक्षपणा तिच्या अंगीं असतो आणि शील-रक्षणाच्या स्वाभाविक प्रेरणेनें ती त्या पुरुषाशीं आपोआप तुटकपणानें वागूं लागते. पण कित्येक स्त्रिया इतक्या चाणाक्ष नसतात आणि त्यांचें मन मूळचें निष्पाप असल्यामुळें त्यांना पापप्रवण पुरुषांच्या ह्या लुब्रेपणाचा अर्थ कळत नाहीं आणि त्या तो खपवून घेतात ! कित्येक विलासप्रिय स्त्रियांचीं मनेंच तितकीशीं शुद्ध नसल्यामुळें त्यांनाहि ह्या लुब्रेपणासंबंधीं कांहीं वाटत नाहीं किंवा बरेंच वाटतें. अशा भोळ्या किंवा विलासप्रिय स्त्रियांशीं केल्या जाणाऱ्या लगटींतून पांचवा ' गुह्यभाषण ' हा दोष निर्माण होतो. आतांपर्यंत हा पुरुष स्त्रियांशीं जें भाषण करीत असे तें स्त्रीपुरुषांचें मोकळ्या मनानें होणारें निष्पाप भाषण असें लोकांस वाटावें इतकी खबरदारी घेऊन केलेलें असे. पण ' गुह्यभाषण ' हा दोष उत्पन्न झाला म्हणजे ही मर्यादा राहात नाहीं ; किंवा ही मर्यादा राहात नाहीं म्हणूनच तें ' गुह्यभाषण ' होत असतें. ह्या दोषांत शिरलेला पुरुष जें भाषण चार लोकांसमक्ष किंवा एखाद्या स्त्रीच्या वडीलधाऱ्या माणसां-समक्ष करूं शकणार नाहीं अशा प्रकारचें थट्टा-मस्करीचें भाषण ती स्त्री एकटी आहे असें पाहून करूं लागतो. ह्या गुह्यभाषणांतून किंवा ह्या भाषणप्रसंगीं केलेल्या चाळ्यांतून तो आपली कामुकता स्पष्टपणें व्यक्त करीत असतो. असल्या प्रकारांतून ती स्त्री आपल्यास वश होण्याजोगी आहे कीं नाहीं ह्याचा निश्चित अंदाज तो घेत असतो. स्त्री मंद बुद्धीची असली तरी जर ती उत्तम शीलाची असेल तर पुरुषाच्या ह्या वाढत्या कामुक चाळ्यांतील पापबुद्धि थोड्या उशीरानें कां होईना पण तिच्या



लक्षांत येतेच ; मग जी स्वभावानेंच चाणाक्ष असेल ती स्त्री असल्या चाळ्यांचा आणि भाषणाचा अर्थ तावडतोब उमगते ह्यांत नवल नाहीं ! अर्थात् तिला असलें गुह्यभाषण आणि त्या पुरुषाच्या कामुक चेष्टा ह्यांचा खरा अन्वयार्थ समजतांच ती ह्या खलभुजंगाची विषारी दांत असलेली फणा आपल्या सडेतोड भाषणानें आणि कृतीनें लागलीच ठेचून काढते. पण एखादी स्त्री विशेष भोळसर किंवा अजागळ किंवा मूर्ख असली तर ती ह्या दुष्ट पुरुषाच्या मायाजाळांत अधिकाधिक गुरफटून जाऊं लागते. त्याचप्रमाणें एखादी स्त्री सुबुद्ध असूनहि विलासप्रियतेमुळें उन्मादावस्थेच्या घसरगुंडीला लागलेली असेल तर तिलाहि ह्या विषयलंपट पुरुषाचें पापगर्भ गुह्यभाषण आणि त्याच्या कामचेष्टा बोंचत नाहींत, उलट त्यांपासून तिला बरेंच वाटतें ! भोळसटपणा, मूर्खपणा किंवा विलासप्रियता, ह्यांपैकीं कोणत्याहि कारणानें कां होईना ,पण त्या स्त्रीला आपलें हें अतिक्रमण खपतें असें निश्चित झालें म्हणजे तो पुरुष एकान्त सापडला कीं प्रत्यक्ष कामुक चेष्टा त्या स्त्रीशीं करूं लागतो, आणि प्रसंग साधून प्रत्यक्ष शब्दांनीं आपली कामुकता त्या स्त्रीपुढें व्यक्त करितो. ज्या स्त्रीच्या ठिकाणीं शील-रक्षणाच्या उपजत बुद्धीपेक्षां भोळसरपणा किंवा मूर्खपणा अधिक प्रभावी असतो ती स्त्री ह्या नरपशूच्या लाघवी भुलथापांना बळी पडून त्याच्या पापी वासनेला भीत भीत कां होईना पण मान्यता देते ! जी स्वभावतःच विलासी असेल तिच्या शीलरक्षणाच्या भावनेंतील तीव्रता कमी झालेली असल्यानें ती तर पुरुषाच्या कामुकतेचें आपल्या प्रतिसंवादी चेष्टांनीं स्वागतच करिते. अशा रीतीनें परस्परांची कामुकता परस्परांस व्यक्त झाल्यावर तिला शब्दांनीं अथवा मूकभावानें किंवा कामुक चेष्टा खपवून घेऊन मान्यता देणें हा ' संकेत ' नामक सहावा दोष होय. अधःपाताच्या संकेतरूपी सहाव्या पायरीवर उतरल्यावर पुढील अधःपात टाळणें जवळ जवळ अशक्य होऊन बसतें. ह्या उन्मादावस्थेस येऊन पोचल्यावर त्या उभयतांत दोघांची एकान्तांत भेट कोठें, केव्हां, कशी व्हावयाची ह्याचा निश्चय ठरतो. हा ' अध्यवसाय ' नामक सातवा दोष होय. इतकें झाल्यावर एकान्तांतील भेटीचा काळ आणि स्थळ हीं एकत्र जमतांच तो विषयलंपट पुरुष परदारागमनाच्या महानरकांत स्वतः बुडतो आणि एका स्त्रीला पर-पुरुषसेवनाच्या पापगर्तेंत आणि तज्जन्य आपत्तींच्या खाईंत लोटून देतो. ' क्रियानिर्वृत्ति ' नांवाचा प्रत्यक्ष व्यभिचाररूपी आठवा दोष तो हा होय.

हा आठवा दोष हातून घडला म्हणजे ब्रह्मचर्याची अगदीं राखरांगोळी होते. व्यभिचाररूपी इहलोकांतल्या नरकांत लोळणाऱ्या किड्याला कोठला योग आणि कशाची ध्यान-धारणा ! मनुष्यत्व आणि मुमुक्षुत्व ह्या दोन बहुमोल आणि दुर्लभ गोष्टींचा लाभ अनेकजन्मपुण्यपरिपाकवशात झाला असतांना त्या मातीमोल होऊन जातात आणि तो मनुष्य छांदोग्यांत सांगितल्याप्रमाणें 'कपूयचरण' होऊन पुढील जन्मीं श्वानसूकरादि अशुभयोनींत जन्म येण्यास कारण होणारें अनिष्ट अदृष्ट उत्पन्न करून ठेवीत असतो. ह्या सर्व महानर्थाला मूळ कारण म्हणजे स्त्रियांच्याकडे साभिलाषवृत्तीनें पाहणें हेंच होय. आतां स्त्रियांकडे आळकेपणानें पाहणाऱ्या प्रत्येक माणसाचा अधःपात ह्या शेवटच्या पायरीपर्यंत होतोच असें नाहीं. असल्या माणसांत दोन प्रकार असतात. एका प्रकारच्या माणसांत ही पापवृत्ति असते, पण ह्याविषयीं पुढें जाण्यांत असलेलें जनलज्जेचें किंवा समाजशासनाचें भय टाळून पुढें जाण्याइतकी बुद्धिमत्ता किंवा धिटाई त्यांच्या अंगीं नसते म्हणून ते व्यभिचाराच्या अधःपातापर्यंत जाऊं शकत नाहींत. हें भय जर टळलें किंवा टाळतां आलें तर ते व्यभिचाराच्या पातकापर्यंत जाण्याइतक्या अधम वृत्तीचे असतात. दुसऱ्या प्रकारचे लोक ह्यांच्याहून भिन्न आणि चांगल्या वृत्तीचे असतात. जन्मांतरीच्या आणि ह्या जन्मांतील प्रयत्नानें त्यांच्या मनांत मागील पादांतील पंधराव्या सूत्रांतील 'एकेंद्रिय' संज्ञक वैराग्य ह्या विषयाच्या संबंधांत उत्पन्न झालेलें असतें, आणि ह्यांतून वशीकारसंज्ञक वैराग्यांत जाण्याच्या अवस्थेंत ते असतात. ह्यामुळें मनांत स्त्रीविषयक सौंदर्याविषयीं औत्सुक्य उरलेलें असतें त्याच्या प्रभावानें त्यांचें मन आणि दृष्टि स्त्रीसौंदर्याकडे वळत असते, पण त्याच वेळीं 'नाद्यापि कर्म नच्छिन्नमिति क्रियन्ति संततम्' 'काय करावें ! अद्यापि माझे हे पूर्वकर्मजन्य पापसंस्कार नाहींसे होत नाहींत', असे मानसिक क्लेश त्यास सूक्ष्मपणें बोचत असतात. विषयांत आनंद आहे इतकेंच वाटत असतें तेव्हां मन त्याकडे अधिकाधिक धावत असतें, पण मन विषयांविषयीं विटलेलें असून पूर्वसंस्कार बलवत्तर असल्यामुळेंच केवळ जर तें विषयांकडे ओढलें जात असेल तर त्या प्रत्येक प्रसंगीं वरील प्रकारचा खेद होत असतो. हा खेदरूपी क्लेश संसारताप नसून तो वशीकारसंज्ञक वैराग्यसूर्याचा उदय सुचविणारा अरुणोदयच असतो. संसारतापाला विषयां-

विषयीं ते सुखस्वरूप आहेत, असें भ्रांतिज्ञान कारण असतें. ह्या साधकाच्या मनांत ही भ्रांति मुळींच उरलेली नसते. तो पूर्वसंस्कार बलवत्तर असल्यामुळेंच स्त्रीसौंदर्याकडे 'अनिच्छन्' आणि 'बलादिव नियोजितः' असा होत्साता आकृष्ट होत असतो. ह्यामुळें प्रत्येक प्रसंगीं त्याला विषयाची दुःखरूपताच स्फुरत असल्यामुळें त्याचे ते संस्कार हळुहळू क्षीण होत असतात आणि म्हणून तो पुढील स्त्रीस्मरण-कीर्तन, इत्यादि दोषांत प्रवृत्त होत नाहीं. उलट त्याच्या ठिकाणची स्त्रीप्रेक्षणाची उत्सुकताहि कमी होत असते. स्त्रीसौंदर्याचें हें आकर्षणाहि योगाभ्यासांत अंतराय उत्पन्न करणारें आणि ब्रह्मचर्यव्रताचें विरोधी असल्यानें तें चित्तांतून समूळ नष्ट व्हावयास पाहिजे असतें म्हणून साधकानें जेव्हां जेव्हां चित्त आणि दृष्टि स्त्रीसौंदर्याकडे जाते आहे असें वाटेल तेव्हां तेव्हां प्रतिपक्षभावन (पाद २, सूत्र ३४), प्रतिप्रसव (पाद २, सूत्र १०) आणि ध्यान (पाद २, सूत्र ११) ह्या तिहींपैकीं जो उपाय त्या वेळीं सुकर वाटेल त्या उपायानें ती ओढ उपशान्त करावी. स्त्रीकडे चित्त आणि दृष्टि गेलीच तर तिच्या ठिकाणचे मातृभावादि श्रेष्ठ धर्म आठवून तिच्याविषयीं चित्तांत आदरभाव उत्पन्न करणें, स्त्रीविषय पाहण्याचें स्फुरण जेथून उठलें त्या आत्मस्वरूपांतच तें पुनः विलीन करणें आणि चित्त विषयदर्शनार्थ धावतांच तें नित्याभ्यासाच्या अभिमत वस्तूच्या ध्यानांत मुरविणें हीं अनुक्रमें प्रतिपक्षभावन, प्रतिप्रसव आणि ध्यान ह्या तीन उपायांचीं थोडक्यांत लक्षणें होत. तात्पर्य, प्रेक्षण - स्मरण – कीर्तन, इत्यादि दोषांच्या अस्तित्वानें ब्रह्मचर्यव्रताचा थोडा सुद्धा विघात होऊं नये म्हणून योगाभ्यासी साधकानें आपल्या प्रयत्नांची पराकाष्ठा करून ह्या आरंभींच्या तीन दोषांचा निरोध करावा, म्हणजे पुढील दोषांची बाधा टळेल.

येणेंप्रमाणें ब्रह्मचर्यविघातक स्त्रीप्रेक्षणादि अष्टविध दोषांचें स्वरूप, त्यांचें निरसन कां केलें पाहिजे आणि तें कोणत्या उपायांनीं करावें ह्यांचा सामान्य विचार झाला. आतां योगाभ्यासांत प्रवृत्त झालेले पण सपत्निक असलेले जे साधक असतील त्यांनीं ब्रह्मचर्यव्रताचें पालन कसें करावें ह्याचा विचार करणें अवश्य असल्यानें तो करूं. ऋषि, देव आणि पितर ह्यांचीं ऋणें प्रत्येकावर असतात. आपल्याकडे ज्या प्राचीन विद्या आजपर्यंत चालत आलेल्या आहेत त्या प्राचीन ऋषींच्या द्वारा आपल्यास प्राप्त झाल्या असल्यानें त्या नीट जतन करून पुढील पिढीच्या स्वाधीन करणें हें

उत्तरदायित्व जें प्रत्येकावर येतें तें पार पाडणें म्हणजे ऋषिऋण फेडणें होय. सर्व भोग आपल्यास देवांच्या कृपेनें प्राप्त होत असतात म्हणून यज्ञयागादिकांच्या योगानें देवतांना प्रसन्न ठेवणें म्हणजे देवऋण फेडणें होय आणि आपल्या कुलाचा उत्कर्ष करणारी प्रजा निर्माण करणें म्हणजे पितृऋण फेडणें होय. ब्रह्मचर्याश्रमांत राहून यथामति परा आणि अपरा विद्यांचें अध्ययन केल्यानें मनुष्य ऋषींच्या ऋणांतून मुक्त होत असतो. नंतर देवऋण आणि पितृऋण फेडण्यासाठीं गृहस्थाश्रम स्वीकारणें अवश्य असतें. गृहस्थाश्रमांत राहून स्वस्त्रीच्या ठिकाणीं धर्म्य प्रजा निर्माण केल्यानेंच मनुष्य पितरांचा अनृणी होत असतो. तेव्हां पितरांचें ऋण फेडण्यासाठीं प्रजोत्पादन अवश्य आणि योगाभ्यासी पुरुषाला ब्रह्मचर्य-व्रताचें पालन अवश्य, असा दोन धर्म्य गोष्टींचा ह्या ठिकाणीं परस्पर विरोध निर्माण होत आहे. ह्या विरोधाचा परिहार कसा करावा ह्याचा आतां विचार करूं.

ब्रह्मचर्यव्रताचें अनुष्ठान आणि धर्म्य प्रजोत्पादन ह्यांत वास्तविकपणें विरोध नाहीं, पण त्यांच्यांत विरोध आहे असें वाटतें. ह्याचें कारण असें कीं स्त्रीविषयाचें सेवन, संतानोत्पत्ति आणि प्रजननकार्य ह्यांच्यांतील तात्त्विक भेदाचें स्वरूप आपण नीट लक्षांत घेत नाहीं. स्त्रीविषयसेवनांत इंद्रियतृप्ति हें प्रधान ध्येय असून संतानोत्पत्ति होणें हें गौण कार्य त्याच्या अनुषंगानें निसर्गानुसार आपोआप घडत असतें. ह्याच्या उलट प्रजनन-कार्यांत सुप्रजा निर्माण करणें हें मुख्य ध्येय असून इंद्रियांची तृप्ति त्याच्या अनुषंगानें सहजपणें घडत असते. हा भेद नीट लक्षांत येण्यासाठीं संतान आणि प्रजा ह्यांतील भेद प्रथम लक्षांत घ्यावयास पाहिजे. स्त्री-पुरुषांच्या संयोगापासून शारीरिक आणि मानसिक गुणांनीं तुल्य असा अगदीं नवा प्राणी जन्मास येणें म्हणजे संतानोत्पादन होय. आणि जो नवीन प्राणी जन्मास येतो त्याच्या ठिकाणीं आईबापांच्या शारीरिक आणि त्याहूनहि मानसिक गुणांचा प्रकर्ष निर्माण झाला तर तें प्रजनन होय. प्रजनन म्हणजे नुसतें जनन नसून प्रकर्षानें जनन होय. संतानपरंपरेंत तुल्य गुणदोषांची अनुवृत्ति पिढ्यानुपिढ्या चालत असते. त्यांच्यांतील गुणांचा प्रकर्ष किंवा दोषांचा अपकर्ष थोडा फार होऊं शकतो, पण तो कांहीं ठराविक मर्यादेंतच होत असतो आणि तोहि मानसिक गुणदोषांपेक्षां शारीरिक गुणदोषांतच प्रामुख्यानें होत असतो.

संतानोत्पत्तीचें कार्य मनुष्येतर प्राण्यांत पिढ्यानुपिढ्या अखंडपणें चालू असतें. ह्याप्रमाणें त्यांच्या शेंकडो पिढ्या झाल्या तरी त्यांच्या गुणदोषांत विशिष्ट मर्यादेपलीकडे प्रकर्ष किंवा अपकर्ष होऊं शकत नाहीं. गाय, म्हैस, घोडा, कुत्रा, गाढव, डुक्कर, इत्यादि ग्राम्य पशूंची मनुष्यांनीं निगा राखल्यानें ते प्राणी माणसाळले आणि त्यांच्या गुणांचा कांहीं ठरीव मर्यादेपर्यंत विकासहि झाला, पण त्यानंतरच्या सहस्रावधि वर्षांच्या कालांत त्या मर्यादेपलीकडे त्यांचा विकास झाला नाहीं. पण मनुष्यांत मात्र गुणदोषांच्या प्रकर्षाला किंवा अपकर्षाला मर्यादा नसते. प्रजननकार्य जर यथावत् होत जाईल तर चालू पिढीपेक्षां पुढची पिढी अधिक गुणी निपजून उत्तरोत्तर गुणसंवर्धन इतकें होऊं शकेल कीं नराचा नारायणहि होईल, आणि समाजांतील निदान मुख्य थरांत असें प्रजनन घडत जाईल तर तो समाज संस्कृतीच्या अत्युच्च स्थितीला जाऊन पोहोचेल. ह्याच्या उलट मानवांचें प्रजनन-कार्य जर दुर्लक्षित होईल तर उत्तरोत्तर संतति हिणकस निपजत जाऊन त्यांचें राष्ट्र किंवा त्यांचा समाज अत्यंत अवनत स्थितीला पोहोचेल, आणि शारीरिक दृष्ट्या गुणदोषांचा जो प्रकर्ष किंवा अपकर्ष होईल त्यापेक्षां मानसिक गुणदोषांचे प्रकर्षापकर्ष फारच अधिक प्रमाणांत झालेले दिसून येतील. तेव्हां प्रजननकार्यांत मातापितरांपेक्षां कन्या-पुत्र गुणांनीं अधिक श्रेष्ठ कशीं निपजतील ह्याकडे त्यांचें लक्ष असावयास पाहिजे. असें लक्ष राहून जर पुढील पिढी अधिक गुणांनीं संपन्न होईल तर तें प्रजननकार्य झालें असें म्हणतां येईल; अन्यथा ती केवळ संतानोत्पत्ति होईल, आणि मग त्या दांपत्याच्या असल्या संततींत आणि एखाद्या डुकरिणीच्या, कुत्रीच्या किंवा गाढवीच्या संततींत तत्त्वतः कांहीं भेद राहणार नाहीं.

संतानोत्पत्ति आणि प्रजनन ह्यांतील हा महत्त्वाचा भेद लक्षांत ठेवून प्रजननार्थ जेव्हां स्त्रीपुरुष संयुक्त होतात तेव्हां ब्रह्मचर्यव्रताचा विघात होत नसतो. कारण ब्रह्मचर्यव्रताचा रोख किंवा भर शास्त्रविहित कर्माच्या त्यागावर नसून स्त्रीरूप विषयाच्या सेवनांत राखावयाच्या संयमावर असतो. 'प्रजातंतूचा व्यवच्छेद करूं नकोस' अशी श्रुतीची आज्ञा आहे. त्याचप्रमाणें 'यथाविधि धर्मानुसार पुत्रोत्पत्ति करून पितरांचें अनृणी व्हावें आणि मग मन मोक्षाकडे लावावें' अशी स्मृतीचीहि आज्ञा आहे. ह्यामुळें धर्मशास्त्राची आज्ञा पाळण्यांत ब्रह्मचर्यव्रताचा विघात होण्याचे कारण

नाहीं. त्याचप्रमाणें प्रजननकार्यार्थच जेव्हां पति-पत्नींचा संयोग व्हावयाचा असतो तेव्हां संयमाचें अनुष्ठान अवश्य करावें लागतें. अनेक जन्मांतील संस्कारांमुळें मनुष्यमात्राचा ओढा स्त्रीविषयाकडे स्वाभाविकच असतो, त्यांतहि वर सांगितल्याप्रमाणें मानवी स्त्रीच्या ठिकाणीं शारीरिक आणि मानसिक अशा अनेक कमनीय गुणांचें आधिक्य असल्यामुळें तो ओढा अनेक पटींनीं वाढलेला असतो हेंहि मागें स्पष्ट झालेंच आहे. गृहस्थाश्रमांत स्त्री हा विषय पुरुषाच्या आणि पुरुष हा विषय स्त्रीच्या संनिकृष्ट असतो आणि पतिपत्नींच्या स्वभावाचा उत्तम संयोग झाल्यामुळें जर तीं परस्परांवर अनुरक्त असतील तर संभोगाविषयीं त्यांच्यांत अनुकूलता आणि आतुरता सुद्धा अधिक असते. अशी सामग्री सिद्ध असतां उभयतांनीं मनाचा संयम राखून प्रजोत्पादना-व्यतिरिक्त ह्या विषयाचें सेवन करायचेंच नाहीं असा निश्चय पार पाडण्याला मोठ्या धैर्याची अपेक्षा असते. ब्रह्मचारी, विधुर किंवा संन्यासी ह्यांना गृहस्थाश्रमी पुरुषांप्रमाणें स्त्री हा विषय संनिकृष्ट आणि स्वाधीन नसतो; ह्यामुळें ज्याला खायलाच नसतें त्याला सहजच जसा उपवास घडावा तशाच प्रकारचें त्यांचें ब्रह्मचर्य एका दृष्टीनें असतें. पण जवळ सुग्रास अन्न भरपूर आहे, भूकहि चांगली लागलेली आहे आणि त्या अन्नांतील पाहिजे तें अन्न खाण्यास आपल्यास प्रतिबंध करण्यास आपल्या सदसद्विवेकबुद्धीविना दुसरें कोणी नाहीं अशी स्थिति असतांना सुद्धा अनशनाचें व्रत संयमपूर्वक जो पाळील, त्याला स्वेच्छेनें केलेल्या उपवासाचीच खरोखर महती असते. ह्या न्यायानेंच गृहस्थाश्रमी पुरुषाच्या किंवा स्त्रीच्याकडून जर केवळ प्रजननार्थच परस्पर संयोग घडेल तर त्यायोगें ब्रह्मचर्यव्रताचा भंग न होतां त्या दंपतीस ब्रह्मचर्यव्रतानुष्ठानाचें फल मिळाल्यावांचून राहणार नाहीं. मनुस्मृतींत गृहस्थाश्रमाची महती सांगत असतां मनूंनीं 'योऽधार्यो दुर्बलेन्द्रियैः' 'ज्यांचीं इंद्रियें दुर्बल आहेत अशांना अधार्य असलेला' असें ह्या गृहस्थाश्रमाचें वर्णन केलें आहे. गृहस्थाश्रमांतील कर्तव्याचरणास पदोपदीं संग्रामाची आवश्यकता असते. इंद्रियांची नैसर्गिक ओढ विषयांकडे असते, आणि गृहस्थाश्रमांत सर्व विषयांची उपस्थिति असून ते विषय भोगण्याला आपल्याला पूर्ण स्वातंत्र्य असतें. त्याचप्रमाणें संयम ही सहज साधणारी गोष्ट नसल्यामुळें तो पाळण्याकडे मनुष्याचा कल स्वाभाविकपणेंच नसतो. तसेंच

धर्माचरणाकडे माणसाची स्वाभाविक प्रवृत्ति नसून ती प्रयत्नपूर्वक तिकडे वळवावी लागते. चोदना हें धर्माचें लक्षण म्हणून शास्त्रकारांनीं सांगितलें आहे तें ह्यासाठींच होय. अशा सर्व प्रतिकूल परिस्थितींत गृहस्थाश्रमांतील पतिपत्नि प्रयत्नपूर्वक संयम पाळून जेव्हां प्रजननकार्य करीत असतात तेव्हां त्यांच्या प्रजननकर्माला पंचाग्निविद्येंत यज्ञकर्मत्व सांगितलें आहे तें ह्यामुळेंच होय. तात्पर्य, गृहस्थाश्रमांत योग्य संयम पाळून केवळ प्रजनन-कार्यार्थच पतिपत्नींचा संयोग घडत असेल तर त्या योगानें ब्रह्मचर्य-व्रताची कोणत्याहि प्रकारानें हानि न होतां त्या दांपत्यास त्या व्रताच्या अनुष्ठानाचें संपूर्ण फल मिळतें.

आतां प्रजननकार्यार्थच केवळ पतिपत्नी-संबंध घडायचा म्हणजे त्यासाठीं कांहीं मर्यादा पाळाव्या लागतात. त्या जर न पाळल्या तर प्रजननकार्यच होऊं शकत नाहीं म्हणजे त्या मर्यादांच्या अभावीं अपत्यांच्या ठिकाणीं गुणांचा प्रकर्ष घडूं शकत नाहीं. ह्यामुळें त्या मर्यादा कोणत्या त्या येथें सांगणें अवश्य आहे. तेव्हां त्यांचा आतां विचार करूं. ह्या मर्यादा ठरवितांना प्रजननकार्यांत स्त्रीचा भाग किती आणि पुरुषाचा भाग किती ह्याकडे प्रथम लक्ष द्यावयास पाहिजे. वर सांगितलेंच आहे कीं नुसतीं मुलें होणें एवढ्यानें प्रजननकार्य साधत नसून मुलांच्या ठिकाणीं आतां पितरांच्यापेक्षां गुणांचा अधिक प्रकर्ष साधावयास पाहिजे. निदानपक्षीं मुलें आईबापांपेक्षां अवनत न होतां त्यांची सांस्कृतिक पातळी आईबापांच्या पातळीइतकी तरी राहावयास पाहिजे. ही गोष्ट साधण्याच्या दृष्टीनें प्रजननकार्याचे दोन भाग पडतात. उत्तम पीक यावें अशी इच्छा असल्यास प्रथम उत्तम बीं-बियाण्याची निवड करावी लागते. बींच रोगट असेल किंवा निकस असेल तर पुढील गोष्टींची अनुकूलता असूनहि पीक चांगलें येणार नाहीं. म्हणून निरोगी, उत्तम पोसलेलें आणि सकस बीं असणें ही उत्तम पीक येण्याला पहिली आवश्यक गोष्ट असते. त्यानंतर उत्तम भूमि, उत्तम मशागत, उत्तम खत, भरपूर पाणी आणि उत्कृष्ट वातावरण अशी इतर सर्व सामग्री अनुकूल मिळणें ही दुसरी आवश्यक गोष्ट होय. प्रजननकार्यांत ह्याच दोन गोष्टींची आवश्यकता असते; म्हणून ह्या कार्यासाठीं उत्तम स्त्रीबीज आणि उत्तम पुंबीज ह्यांची निवड होण्याकडे प्रथम लक्ष द्यावयास पाहिजे. अशी निवड होऊं शकली तरच त्या उत्कृष्ट स्त्री-पुं-बीजांच्या संयोगापासून श्रेष्ठगुणी प्रजा निर्माण होत असते. तेव्हां

उत्तम स्त्री-पुं-बीजांची निवड होणें हा प्रजननकार्यांतील पहिला भाग होय. नंतर त्या दोन बीजांच्या संयोगापासून जो मानवी पिंड बनतो त्याचा आणि त्यांत वास करणाऱ्या जीवाच्या ज्ञानकलेचा विकास गर्भांत असतांना आणि बाल्यावस्थेंत अधिकांत अधिक कसा होईल ह्याकडे लक्ष देऊन तसा विकास साधणें हा दुसरा भाग होय. ह्या दुसऱ्या भागाशीं व्यक्ति आणि कुटुंब ह्यांचा उत्कर्ष, समाज आणि राष्ट्र ह्यांचा अभ्युदय आणि मानवी संस्कृति ह्यांचा साक्षात् कार्यकारणभावात्मक संबंध येत असल्यामुळें त्या दृष्टीनें तो भाग अति महत्त्वाचा आणि सर्वथा विचारणीय असला तरी त्याचा ब्रह्मचर्यव्रताशीं कांहींच संबंध नाहीं. म्हणून तो विचार अप्रस्तुत म्हणून सोडून देऊं. उत्तम स्त्री-पुं-बीजाच्या निवडीचा संबंध साक्षात् ब्रह्मचर्यव्रताशीं येत असल्यामुळें तिचा विचार येथें करणें अवश्यच आहे. कारण त्या विचारांतूनच ब्रह्मचर्यव्रताशीं सुसंगत असलेल्या प्रजननार्थ पाळाव्या लागणाऱ्या स्त्रीपुरुषसंयोगाच्या वर उल्लेखिलेल्या मर्यादा सुस्पष्ट होणाऱ्या आहेत; तेव्हां स्त्री-पुं-बीजाच्या निवडीच्या दृष्टीनें ह्याचा आतां विचार करूं.

प्रजननकार्यांतील वर सांगितलेल्या दोन भागांपैकीं चांगल्या बीजाची निवड ह्या पहिल्या भागांत पुरुषाचा संबंध थोडा असतो पण ह्या दोन्ही भागांत स्त्रीचा संबंध मात्र फार मोठा असून तो दीर्घकाल टिकत असतो. प्रजननार्थ पतिपत्नींचा संयोग होणें ही एक आवश्यकच गोष्ट आहे. पण ह्या संयोगांत वर सांगितल्याप्रमाणें विषयसेवनाला केव्हांहि प्राधान्य नसून प्रजननाला प्राधान्य आहे. ह्यामुळें ह्या संयोगामध्यें पति आणि पत्नि ह्यांच्या विषयवासनेची जरी त्या वेळेपुरती तृप्ति होत असली तरी ती 'पुप्पमानयता गन्धो विनेच्छामनुभूयते' फुलें आणणाऱ्या माणसाला त्यांच्या सुगंधाचा अनुभव त्याच्या इच्छेवांचूनच प्राप्त होत असतो, ह्या प्रकारचीच असते. अर्थात् येथें वासनातृप्तीला प्राधान्य येत नसल्यामुळें अल्पकाळ टिकणाऱ्या स्त्रीपुरुषसंयोगांत स्त्री-पुं-बीजांचें एकीकरण होऊन जर गर्भ राहिला असेल तर तेवढ्यानें पतीचा संबंध समाप्त होतो. पण पत्नीचा संबंध मात्र एवढ्यानें संपत नसतो, आणि म्हणून तो संपेपर्यंत पत्नी प्रजननकार्यांतच गुंतलेली राहात असते.

स्त्री जन्मास येते त्या वेळीं तिच्या बीजकोशांत सुमारें सत्तर सहस्र अपक्व स्त्रीबीजें विद्यमान असतात. स्त्री वयांत आल्यानंतर म्हणजे सुमारें

पंधरा वर्षें वयापासून तों सुमारें पंचेचाळीस वर्षें वयापर्यंतच्या तीस वर्षांच्या काळांत प्रति अठ्ठावीस दिवसांनीं एक ह्याप्रमाणें स्थूल मानानें चारशें स्त्रीबीजें पक्वावस्थेस येतात. पूर्णावस्थेस आलेल्या अशा स्त्रीबीजाशीं पूर्णावस्थेस आलेल्या पुं-बीजाचा संयोग झाला म्हणजे त्या दोहोंचा मिळून गर्भ बनत असतो. पतिपत्नींचा प्रजननार्थ संबंध घडला म्हणजे स्त्री-पुं-बीजांचा संयोग होऊन गर्भ राहतोच असें नाहीं, आणि तो राहिला असला तरी तो राहिला असल्याचें अति सात्त्विक आणि सूक्ष्म बुद्धीच्या स्त्रियांव्यतिरिक्त सर्वसाधारण स्त्रियांना समजणें शक्यहि नसतें. गर्भ राहिला नसेल तर पुनः पतिपत्नीसंबंध घडण्यास तत्त्वतः कांहीं प्रत्यवाय नाहीं. पण गर्भ राहिला असेल आणि जर तसा संबंध घडेल तर योगाभ्यासी पुरुषाच्या ब्रह्मचर्यव्रताचा भंग होईल. म्हणून त्यानें स्त्रीच्या ठिकाणीं गर्भ राहिला नाहीं असें निश्चित कळेपर्यंत पुनः पतिपत्नीसंयोग टाळणें हें ब्रह्मचर्यव्रतपरिपालनाच्या दृष्टीनें आवश्यक असतें. स्त्रियांच्या ठिकाणीं होणारा मासिक रजःस्राव हें गर्भ न राहिल्याचें नैसर्गिक गमक असतें. प्रति अठ्ठावीस दिवसांत एक स्त्रीबीज पक्वावस्थेस येत असतें हें वर सांगितलेंच आहे. हें बीज पक्व होण्याच्या अवस्थेस येत असतां गर्भाशयाच्या अंतःपृष्ठभागांतील श्लेष्मल त्वचेमधल्या रक्तवाहिन्यांत रक्तसंचय होत असतो. बीजकोशांतून बीजनलिकेच्या द्वारा गर्भाशयांत गर्भ प्रविष्ट होतांच, पुढें नऊ महिन्यांत हस्तपादादि संपूर्ण अवयवांनीं युक्त असा सर्वांगसुंदर मानव देह निर्माण होण्यास ज्या सूक्ष्म घटकद्रव्यांची आवश्यकता असते, तीं घटकद्रव्यें त्यास ह्या संचित रक्तांतून मिळावीं म्हणून हा रक्तसंचय तेथें व्हावा अशी निसर्गाची योजना असते. अर्थात् गर्भ न राहिला तर ह्या रक्तसंचयाची आवश्यकता उरत नाहीं म्हणून तें निसर्गनियमानुसार मासिक रजःस्रावाच्या रूपानें मातेच्या शरीरांतून बाहेर निघून जातें. ह्यामुळें मासिक रजःस्राव झाल्यावर गर्भ न राहिल्याचें निश्चित होत असल्यानें त्यानंतर प्रजननार्थ पुनः संबंध घडण्यास प्रत्यवाय नसतो. ह्या विवेचनावरून हें ध्यानीं येईल कीं ज्या साधक गृहस्थाला ब्रह्मचर्यव्रतानुष्ठानपूर्वक योगाभ्यास करावयाचा असेल त्यानें पत्नीच्या ठिकाणच्या दोन वेळच्या मासिक रजःस्रावांच्या मधल्या काळांत केवळ एकदाच स्त्रीसेवन केल्यास त्यायोगें त्या व्रताचें अनुष्ठान आणि प्रजननकार्य हीं दोन्ही साधूं शकतात. तेव्हां

मासिक रजःस्त्रावानंतर केवळ एकदाच पतिपत्नीसंबंध घडावा ही ब्रह्मचर्यव्रतानुष्ठानपूर्वक योगाभ्यास करूं इच्छिणाऱ्या गृहस्थाश्रमी पुरुषाने प्रजननकार्यार्थ पाळावयाची पहिली मर्यादा होय.

ह्यानंतर हा संबंध उभयतांच्या पूर्ण निरोगी अवस्थेंतच घडावयास पाहिजे ही दुसरी मर्यादा होय. उभयतांपैकीं कोणाहि एकाचें जरी आरोग्य बिघडलेलें असेल तर त्याचा परिणाम अपत्यावर घडणें शक्य असतें. कित्येकदा तर असें घडतें कीं गर्भसंभवकालीं माता किंवा पिता ह्यांच्यांत जर कांहीं नैमित्तिक व्यंग उत्पन्न झालें तर त्याचा दुष्परिणाम गर्भावर होऊन पुढें जन्मल्यावरहि तो दुष्परिणाम त्या जीवात्म्याला आमरण भोगावा लागतो. गर्भसंभवसमयीं व्यासांच्या उग्र तेजानें दिपून गेल्यामुळें धृतराष्ट्राच्या मातेनें आपले डोळे घट्ट मिटून घेतले आणि पंडूची माता निष्प्रभ झाली. धृतराष्ट्र अंध होण्याला आणि पंडु पांडुरोगी होण्याला हीं दोन निमित्त कारणें पुरेशीं झालीं. ह्या प्रसिद्ध उदाहरणांवरून गर्भसंभव-कालीं पत्नीची प्रकृति सर्वथा निरोगी असणें किती आवश्यक आहे हें ध्यानीं येईल. पुरुषाच्या आरोग्याची आवश्यकता ह्या कालांत मातेच्या आरोग्यापेक्षांहि अधिक असते. गर्भसंभवकालांत स्त्रीच्या ठिकाणीं एकच स्त्रीबीज पक्व होऊन पुंबीजाशीं संयुक्त होण्यास योग्य झालेलें असतें. ह्यामुळें स्त्रीच्या अनारोग्याचा परिणाम भावी गर्भस्थ जीवाच्या शरीरावर काय होईल तेवढाच. पण मातेच्या गुणांचें संक्रमण अपत्याच्या ठिकाणीं येण्याला त्यामुळें कांहीं प्रत्यवाय येण्याचें कारण नसतें. पण ह्या काळांतल्या पुरुषाच्या अनारोग्याचा परिणाम मात्र शारीरिक आणि मानसिक ह्या दोन्ही दृष्टींनीं फारच प्रतिकूल होत असतो. ह्या वेळीं पुरुष जर निरोगी अवस्थेंत नसेल तर पित्यापेक्षां शारीरिक आणि मानसिक कमी गुणांनीं युक्त अपत्य जन्मास येण्याचा संभव अधिक असतो. असा भेद असण्याचें कारण असें कीं मातेच्या ठिकाणीं एकच एक स्त्रीबीज पूर्णावस्थेस आलेलें असतें. ह्यामुळें तेथें निवड व्हावयाची नसून जें बीज पक्वावस्थेस आलेलें असतें तेंच पुंबीजाशीं संयोग पावून अपत्यरूपानें जन्मास यावयाचें असतें. ह्यामुळें मातेच्या प्राकृतिक दोषांचा परिणाम भावी गर्भाच्या शरीरावर थोडा फार प्रतिकूल झाला तरी त्या स्त्रीबीजांत मातेच्या गुणांचें जें काय संक्रमण व्हावयाचें तें झालेलेंच असतें, आणि तेंच पुढें अपत्यांत प्रकट होत असतें. पण पुरुषाच्या संबंधांत फारच वेगळा प्रकार घडत असतो.

पुरुषाच्या वीर्यांत पक्व होऊन स्त्रीबीजाशीं संयोग पावण्यास सर्व प्रकारें योग्य झालेलीं अशीं पुंबीजें अत्यंत विपुल प्रमाणांत असतात. हीं पुंबीजें म्हणजेच जन्मोन्मुख जीव होत, आणि ह्यांतून एकाची निवड निसर्ग-नियमानुसार होत असते. अलीकडच्या शास्त्रीय युगांत अतिसूक्ष्म वस्तूंचें मोजमाप करण्याचीं सूक्ष्मदर्शक यंत्रासारखीं अनेक शास्त्रीय साधनें उपलब्ध झाल्यानें त्यांच्या साहाय्यानें अशा पक्व पुंवीजांची गणना शास्त्रज्ञांनीं केली आहे. त्यावरून आतां असें निर्णीत झालें आहे कीं एका संभोगप्रसंगांत पुरुषाचा जो रेतोत्सेक होतो त्यांत स्त्रीवीजाशीं संयोग पावून गर्भरूपानें परिणत होण्यास सर्वस्वीं योग्य अवस्थेस प्राप्त झालेलीं अशीं सुमारें वीस कोटि पक्व पुंवीजें असतात. हीं पक्व बीजें म्हणजे जन्मोन्मुख जीव होत हें वर सांगितलेंच आहे. येथें आणखी एक गोष्ट लक्षांत घ्यावयास पाहिजे ती अशी कीं वीस कोटि ही संख्या ढोबळ हिशेवाची होय. ह्यांच्यावरील लक्ष, सहस्र, इत्यादींचा आंकडा सोयीसाठीं गाळलेला असतो. तेव्हां अशा लाखोंच नव्हे तर कोट्यवधि जीवांमधून स्त्रीवीजाशीं केवळ एकाचाच संयोग होऊन गर्भ बनायचा असतो. ह्याचा अर्थ असा कीं मनुष्यजन्म मिळविण्यासाठीं कोट्यवधि जीवांची धडपड चाललेली असते आणि त्यांतील केवळ एका जीवाला स्त्रीबीजाशीं संलग्न होऊन नंतर नऊ महिन्यांनीं ह्या भूतलावर मानवरूपानें प्रकट होण्याचें भाग्य लाभत असतें ! 'दुर्लभं मानुषं जन्म भारते तत्र दुर्लभम्' हें पुराणकारांचें वचन किती यथार्थ आहे हें ह्यावरून ध्यानांत येतें. एका जीवाला मानव जन्म प्राप्त होण्याची संधि मिळायची असतां ती संधि आपल्यास मिळावी म्हणून तेथें वीस कोटीपेक्षां अधिक जीव उपस्थित व्हावेत आणि त्यांतील एकोणीस कोटि, नव्व्याण्णव लक्ष, नव्व्याण्णव सहस्र, नऊशे नव्व्याण्णवापेक्षां अधिक जीवांचा नाश होऊन उरलेल्या एकालाच तेवढें मानव जन्म प्राप्त होण्याचें सद्भाग्य लाभावें ही निसर्गा-कडून होणारी केवढी भयंकर क्रूरता किंवा विलक्षण उधळपट्टी आहे असें कोणासहि वाटेल ! पण ही निसर्गाची क्रूरता किंवा उधळपट्टी नसून माता-पित्यांच्या अंतर्बाह्य परिस्थितीशीं ज्याचें सर्वांत अधिक सात्म्य असेल अशा जीवाची निवड होण्यासाठीं निसर्गानें अवलंबिलेली मानवी बुद्धीस थक्क करून टाकणारी ती एक अत्यद्भुत योजना आहे ! ह्या योजनेनुसार ज्या एका जीवाचा जात्यायुर्भोगरूपी कर्मविपाक मातापित्यांच्या अंतर्बाह्य

परिस्थितीशीं सर्वांत अधिक जुळण्यासारखा असतो त्या पुंबीजरूप जीवाचा स्त्रीबीजापर्यंतचा प्रवास निष्प्रतिबंधपणें घडून त्या दोहोंचा संयोग होतो आणि तीं दोन्हीं बीजें एकरूप बनून त्यांचा गर्भ बनतो. संयोगकाळीं स्त्रीपुरुषांच्या ठिकाणीं उत्तम प्रकारचें आरोग्य नांदत असेल किंवा नसेल तर काय परिणाम होईल हें वरील वस्तुस्थिति लक्षांत घेतली असतां ध्यानीं येईल. दोघांची प्रकृति त्या वेळीं अगदीं निकोप असेल तर ज्याचा जात्यायु-र्भोगरूपी कर्मविपाक (पाद २, सूत्र १२।१३।१४) निकोप प्रकृतिमानाशीं समान असेल तें बीज उत्तेजित होऊन स्त्रीबीजापर्यंत जाऊन पोचतें आणि त्याशीं संलग्न होतें. पण जर मातेची वा पित्याची प्रकृति त्या वेळीं दोषयुक्त असेल तर वरील निकोप आणि सरस बीज उत्तेजित न होतां त्यांच्या दोषयुक्त प्रकृतीशीं ज्यांचा कर्मविपाक समान असेल तेंच पुंबीज उत्तेजित होऊन स्त्रीबीजापर्यंत पोचतें आणि त्याशीं संलग्न होऊन त्यांचा गर्भ बनतो. विशिष्ट प्रकारचें वातावरण, जल आणि भूमि असतांना ज्या वृक्ष-वेली-वनस्पतींचें त्यांच्याशीं साम्य असतें त्यांचींच बीजें तेथें रुजतात, तगतात आणि वाढतात. हाच निसर्गनियम प्रकृत स्थळींहि लागू असतो. म्हणून संयोगकाळीं मातापितरांच्या प्रकृतिमानाशीं ज्याचें साम्य असतें त्या पुंबीजाचाच स्त्रीबीजाशीं संयोग होऊन गर्भ बनतो. ह्या विवेचनावरून संयोगकाळीं पित्याची प्रकृति ठीक नसली तर शारीरिक दृष्टया दोषयुक्त प्रजा निर्माण होण्याची कशी शक्यता अधिक असते हें स्पष्ट झालें. आतां पित्याची प्रकृति बरी नसल्यास मानसिक दृष्टया सुद्धा पित्यापेक्षां हीनगुणी अपत्य जन्मास येण्याचा संभव कसा आहे तें पाहूं. प्रकृति बरी नसतांना पुरुषाच्या मनांत पत्नीसंयोगाविषयीं आतुरता निर्माण होईल आणि तो जर त्या आतुरतेला बळी पडेल तर हें त्याचें उघड उघड मनोदौर्बल्य आहे. वीर्यांत जे जन्मोन्मुख जीव असतात त्या सर्वांत प्रसुप्तावस्थेंत असलेलें मन असतें ही गोष्ट प्रयोगसिद्ध असल्यानें सर्व अर्वाचीन मानस-शास्त्रज्ञांसहि मान्य झालेली आहे. ह्या जीवांत जे संयमी आणि खंबीर मनाचे जीव असतील त्यांचे प्रसुप्त संस्कार पित्याच्या ठिकाणच्या वर उल्लेखिलेल्या मनोदौर्बल्याशीं साम्य पावूं शकणार नाहींत, आणि जे दुर्बल मनाचे जीव असतील ते साम्य पावूं शकतील. म्हणून पतिपत्नीसंयोग-कालीं पित्याच्या ठिकाणच्या वरील प्रकारच्या दौर्बल्यामुळें दुबळ्या मनाचा जीव उत्तेजित होऊन स्त्रीबीजाशीं संलग्न होण्याची शक्यता अधिक

असते. तशी गोष्ट घडल्यास स्वाभाविकपणेंच दुबळ्या मनाचें हीनगुणी अपत्य जन्मास येईल ! अर्थात् मग असल्या संतानोत्पत्तीनें प्रजनन-कार्य साधलें असें कसें म्हणतां येईल ? ह्या एकंदर विवेचनावरून हें ध्यानीं येईल कीं पतिपत्नि हीं दोघें किंवा ह्यांतील कोणीहि एक जण पूर्ण निरोगी नसतां जर त्यांचा संयोग होईल तर हीनगुणी प्रजा निर्माण होऊन प्रजननकार्य साधणार नाहीं आणि त्यायोगें ब्रह्मचर्य-व्रताचा मात्र भंग होईल ! ह्यासाठीं ब्रह्मचर्यव्रताचा भंग होऊं नये म्हणून दोघेहि पूर्ण निरोगी नसल्यास त्यांचा संयोग न होणें ही प्रजननकार्यार्थ पाळावयाची दुसरी मर्यादा होय.

अपत्यांत मानसिक गुणांचा प्रकर्ष होण्यासाठींहि अशीच सावधगिरी ठेवावी लागते. संयोगकालीं पतिपत्नींपैकीं कोणीहि जर चिंता, दुःख, उद्वेग, क्रोध, भय, इत्यादि राजस मनोविकारांनीं ग्रस्त झालेलीं असतील तर ह्या गुणांशीं सात्म्य असलेला जात्यायुर्भोगरूपी कर्मविपाक ज्या जीवाचा असेल त्या जीवाची निवड निसर्गाकडून होईल. अर्थात् अपत्य हीन गुणांचें निपजून प्रजननकार्य सिद्ध होणार नाहीं. कित्येक वेळां असें घडतें कीं मातापित्यांच्या नित्याच्या स्वभावांत वरीलपैकीं कोणताच मनोविकार नसून तो अपत्याच्या ठिकाणीं मात्र दिसून येतो. आईबापें कसलीच काळजी न करणारीं, उल्हासी आणि प्रसन्न वृत्तीचीं, शांत स्वभावी आणि मोठीं धीट अशीं असतात, तर त्यांच्या अपत्यांतील एखादें अपत्यहरण-काळजी करणारें, सदा दुर्मुखलेलें आणि उदासीन, तापट किंवा अगदीं भित्रें असलेलें दृष्टीस पडतें. ह्याचें कारण असें कीं गर्भसंभवसमयीं आईबापांपैकीं एखाद्यांत किंवा दोघांतहि त्या त्या वृत्तींचें कांहीं नैमित्तिक कारणानें प्राबल्य झालेलें असल्यास तत्सदृश संस्काराच्या जीवाची पित्याच्या रेतांतील कोट्यवधि जीवांतून निसर्गानुसार निवड होत असते. उदाहरणार्थ क्रोधवृत्ति घेऊं. संयोगकालापूर्वीं मनः-प्रक्षोभ होण्याजोगें कांहीं कारण घडून पत्नी जर क्रोधाविष्ट झालेली असेल तर क्रोधवृत्तीचे मनःस्पंद तिच्यांत स्थूलत्वानें किंवा सूक्ष्मत्वानें नांदत असणार. अशा स्थितींत संयोग घडल्यास पतीच्या रेतांतील जे लाखो किंवा सहस्रावधि जीव गर्भाशयापर्यंत पोहोंचूं शकतात त्यांतील शांतवृत्तीच्या संस्कारांनीं युक्त असलेल्या जीवांना मातेची क्रोधसंतप्त शरीरावस्था अनुकूल नसते म्हणून ते उत्तेजित होत नाहींत. अर्थात् मग स्त्रीबीजकोशाच्या

वरच्या बाजूस बीजनलिकेच्या प्रारंभप्रदेशांत पुंबीजसंयोगार्थ जणूं वाट पाहात असलेलें पूर्ण परिणत असें जें स्त्रीबीज असतें तेथपर्यंत पोचण्यासाठीं गर्भप्रविष्ट लाखो किंवा सहस्रावधि जीवांची जी एक प्रकारची स्पर्धा चालू असते तिच्यांत ते मागें पडतात, आणि मातेची क्रोधाविष्ट स्थिति ज्यांच्या संस्कारांना अनुकूल असते असे जीव उत्तेजित होतात आणि त्यांच्यापैकीं सर्वांत अधिक उत्तेजित झालेला आणि ज्याचें प्रारब्ध फलोन्मुख झालेलें असतें असा जीव त्या स्पर्धेंत सर्वांपुढें जाऊन त्या स्त्रीबीजाशीं संयुक्त होतो आणि त्या दोहोंचा एकजिनसी पिंड बनून तो बीजनलिकेंतून सरकत गर्भाशयाच्या वरच्या द्वारानें आंत प्रविष्ट होऊन तेथील श्लेष्मल त्वचेला चिकटून स्थिर होऊन, गर्भरूपानें दिवसामासानें वाढूं लागतो. ह्याचप्रमाणें पति जर क्रोधाविष्ट असेल तर वीर्यावस्थेंतील शांतवृत्तिसंस्कारांनीं युक्त असलेले जीव दुर्बळ होतात आणि तापटवृत्ति-संस्कारांनीं युक्त असलेले जीव उत्तेजित होऊन पुढें जातात आणि त्यांतील जो जीव त्या स्पर्धेंत सर्वांआधीं स्त्रीबीजानिकट जातो, तो स्त्रीबीजांत आकर्षिला जातो आणि त्या दोहोंचा मिळून गर्भ बनतो. पतिपत्नी दोघेंहि संतप्त अवस्थेंत असतील तर संतापी मूल जन्मास येण्याची अधिकच शक्यता उत्पन्न होते. क्रोधवृत्तीचा जसा हा प्रकार, तसाच चिंता, दुःख, उद्वेग, इत्यादि मनोविकारांचा आहे. कित्येक ठिकाणीं तर असें आढळून येतें कीं मातापिता सुबुद्ध असून त्यांचें एखादें मूल अगदीं मूढ आणि अप्रबुद्ध किंवा अगदीं वेडसरहि निपजतें. प्रजननकार्याविषयींच्या अज्ञानामुळें आईबापांच्याकडून प्रमाद घडतात आणि त्याचे दुष्परिणाम असल्या खुळ्या मुलांचा सांभाळ करण्याच्या निमित्तानें सर्व आयुष्यभर त्यांना भोगावे लागतात. असलीं वेडपट मुलें जन्मण्याचें प्रमुख कारण असें असतें कीं त्यांच्या गर्भसंभवकालीं माता मूढावस्थेंत असते. पहिल्या पादाच्या आरंभीं मनाच्या ज्या क्षिप्तादि पांच भूमिका सांगितल्या आहेत त्यांतील मूढावस्थेंत निद्रा ही अवस्था येते. पतिपत्नीसंयोगांत पुरुष पूर्ण जागृतावस्थेंत आल्यावाचून संयोग होऊंच शकत नाहीं, पण स्त्री जागृत न झाली किंवा अर्धवट जागी झाली तरी संयोग घडूं शकतो. प्रजननकार्यांत स्त्रीच्या पूर्ण जागृतीची संयोगकालीं फारच आवश्यकता असते. कारण येथें पुढच्या पिढीची खरी श्रेष्ठता तिच्यांत मानसिक गुणांचें आधिक्य असण्यानें साधणारी

असते. हें आधिक्य त्या समयीं माता पूर्ण जागृत आणि प्रजननार्थ संयोगोत्सुक असेल तरच संभवतें. ती जर निद्रारूपी मूढावस्थेंत पूर्णतया किंवा अंशतः ग्रस्त असेल तर ती तिची स्थिति पित्याच्या रेतांतील बुद्धिप्रधान संस्कारवान् जीवांना जन्मोन्मुख करण्यास प्ररोचक होऊं शकत नाहीं आणि उलट मूढसंस्कारवान् जीवांना जन्मोन्मुख करण्यास प्ररोचक होऊं शकते. ह्यामुळें पत्नी पूर्ण जागृत होऊन तिची संयोगाविषयीं मनाची सिद्धता होण्यापूर्वीं जरा संयोग घडेल तर खुळें, वेडपट किंवा अगदीं निर्बुद्ध मूल जन्मण्याचा फार संभव असतो. कामातुरतेमुळें कित्येक प्रसंगीं पुरुषाचें चित्त इतक्या सूक्ष्म विषयाकडे लक्ष देण्याइतकें सावधान राहात नाहीं म्हणून किंवा अज्ञानानेंहि ह्याकडे दुर्लक्ष होतें, आणि दैवदुर्विलासानें जर असला मूढ जीव जन्मास आला तर असल्या मुलाचें पितृत्व आल्यामुळें त्या बापाला आणि त्याच्या अनेक पटींनीं मातेला शारीरिक कष्ट आणि मानसिक यातना आमरण सोसाव्या लागतात! ह्यासाठीं माता पूर्ण जागृतावस्थेंत असणें, उभयतांचीं मनें चिंता, दुःख, उद्वेग, क्रोध, इत्यादि मनोविकारांनीं मुळीं सुद्धा पीडलेलीं नसणें, दोघांचीं मनें प्रसन्न असून परस्परांवर अनुरक्त असणें, आणि उभयतांच्या ठिकाणीं प्रजननार्थ कामातुरता असणें ह्या सर्व गोष्टी जेव्हां जमतील तेव्हांच त्यांचा संयोग होणें ही ब्रह्मचर्य-व्रताचा भंग होऊं नये म्हणून प्रजननार्थ पाळावयाची तिसरी मर्यादा होय.

आपल्यापेक्षां आपलीं मुलें श्रद्धा, मेधा, प्रज्ञा, विद्या, बुद्धि, संपत्ति, बल, आयुष्य, तेज, आरोग्य, पराक्रम, चारित्र्य, यश, कीर्ति, इत्यादि सर्व विषयांत अधिक श्रेष्ठ व्हावींत अशी इच्छा सर्व सुसंस्कृत आईबापांत असतेच. खरोखरीच ह्या सर्व गोष्टींत मुलांनीं आईबापांना मागें टाकिलें तर त्यांना त्याविषयीं थोडा सुद्धा विषाद न वाटतां आपल्या मुलांनीं आपल्या उभय कुलांना भूषविलें अशा विचारानें त्यांस आनंदच होत असतो. त्यांतल्या त्यांत आपल्यापेक्षां आपलीं मुलें सर्व गुणांत अधिक श्रेष्ठ व्हावींत ही आकांक्षा पुरुषापेक्षां स्त्रीमध्यें तीव्रतर असते. अनपत्यत्वामुळें पुरुषापेक्षां स्त्रीला दुःख जास्त होत असल्याचें आपल्यास वारंवार आढळतें. ह्याचें कारण असें कीं, अपत्यरूपानें वंशापरंपरा टिकविण्याचें काम निसर्गानेंच स्त्रीदेहाकडे दिलें आहे. 'प्रजनार्थं स्त्रियः सृष्टाः' असें मनूंनीं स्पष्ट म्हटलेंच आहे. अति प्राचीनतम काळांत, कांहीं वृक्षलतादिकांत

आजच्या काळांतहि आढळून येतें त्याप्रमाणें, तत्कालीन एकाच मानव-पिण्डांत पुंवीजें आणि स्त्रीबीजें नांदत असून त्यांचा संयोग होऊन वंशपरंपरा पुढें चालत होती, पण पुढें ह्या कामासाठीं त्या एका पिंडाचे दोन स्वतंत्र असे स्त्री-पुरुषपिंड होऊन स्त्रीपिंडद्वारा हें काम चालू राहिलें असें अनुमान अलीकडच्या कांहीं पाश्चात्य शास्त्रज्ञांनीं केलें आहे. आपल्या पुराणांतून अर्धनारीनटेश्वराची कल्पना आढळून येते ती ह्या अनुमानास पोषकच आहे. तसेंच सृष्टीची उत्पत्ति करणारा ब्रह्मदेव श्रीविष्णूच्या नाभिकमलांतून उत्पन्न झाला आणि त्यानें आपल्याच अंगापासून स्त्री निर्माण केली इत्यादि जीं वर्णनें पुराणांतरी सापडतात तींहि वरील अनुमानाचीं द्योतक असावींत असें वाटतें. अति प्राचीन काळीं कांहींहि असलें तरी त्यानंतरच्या सहस्रावधि वर्षांच्या काळांत 'प्रजनार्थं स्त्रियः सृष्टाः' हेंच निसर्गांत चालू असल्याचें दिसतें. ह्यामुळें स्त्रीला अपत्य न झाल्यास ती दुःखीकष्टी होते. तेव्हां सर्वसाधारण स्त्रींत अपत्य व्हावें ही इच्छा सदोदित नांदत असतेच आणि ती स्त्री जर सुसंस्कृत असेल तर आपल्या पोटीं श्रेष्ठगुणी अपत्य निपजावें आणि त्यानें आपले, कुटुंबाचे, कुलाचे, समाजाचे, राष्ट्राचे आणि मानवांचे पांग फेडावेत असेंहि तिला वाटत असतें, आणि ही गोष्ट, आपण ह्या उद्देशानें कांहीं तपाचरण केल्यास, साध्य होईल असें वाटून ती व्रतवैकल्यादि तपाचरण करण्यासहि सिद्ध होते. अशा प्रकारें पुत्रप्राप्तीकरितां यथाशक्ति तपाचरण केल्यानें कुलदीपक पुत्रकन्या झाल्याचीं अनेक उदाहरणें आपल्या प्राचीन पुराणांतून आणि इतिहासांतून आढळतात. शिवाजीमहाराजांची आई आणि आजी ह्यांनीं घृष्णेश्वर आणि शंभुमहादेव ह्या देवतांची आराधना केल्याचें प्रसिद्ध आहे. त्याचप्रमाणें श्रीसमर्थांच्या पूर्वी कित्येक पिढ्या त्यांच्या कुलांत रामोपासना चालू होती ही गोष्टहि सर्वांस ठाऊक आहे. अगदीं अलीकडे रानडे, टिळक ह्यांच्या मातांनीं अनुक्रमें गोसेवा आणि सूर्योपासना ह्यांचीं व्रतें आचरिल्याचा उल्लेख त्यांच्या चरित्रांतून सापडतो. अशीं अनेक कडकडीत व्रतें आचरणाऱ्या स्त्रिया अगदीं आजच्या काळांतहि, तुरळक कां होईना, दृष्टीस पडतात. हीं व्रतें आचरीत असतांना तो व्रतकाल संपेपर्यंत पतिपत्नींनीं ब्रह्मचर्य पाळणें हें त्या व्रताचें एक अभिन्न अंग असतें. सुप्रजा निर्माण होण्याकरितां ब्रह्मचर्यपूर्वक व्रतवैकल्यादि करणें हा केवळ भोळसटपणा आहे असें कांहीं अर्वाचीन सुशिक्षितांस (?) वाटेल,

पण तो भोळसटपणा नसून अर्वाचीन शास्त्रांच्या दृष्टीनेंहि सिद्ध होणारा तो एक निसर्गनियम आहे. वर सांगितलेंच आहे कीं स्त्रीच्या बीजकोशांत जन्मतः सुमारें सत्तर सहस्र स्त्रीबीजें विद्यमान असतात. त्या स्त्रीची अंतर्बाह्य परिस्थिति ज्या बीजांच्या विकासाला प्रतिकूल असते तीं बीजें क्रमानें विनाश पावत असतात. अशा रीतीनें स्त्रीच्या पहिल्या दहा-पंधरा वर्षांत निम्म्याहून अधिक बीजें विनाश पावलेलीं असतात आणि हा विनाशक्रम तिच्या वयाच्या पंचेचाळीस वर्षांपर्यंत चालत असतो. ह्या सुमारास तिचा मासिक रजःस्राव बंद होतो. ही अवस्था तिच्या ठिकाणचीं स्त्रीबीजें संपल्याची द्योतक असते. प्रथमच्या रजोदर्शनापासून शेवटच्या रजोदर्शनकाळापर्यंत ज्या स्त्रीबीजांना त्या स्त्रीची अंतर्बाह्य परिस्थिति अनुकूल असते तीं बीजें विनाश न पावतां विकास पावून पूर्णत्वाला येत असतात. प्रति अठ्ठावीस दिवसांत एक बीज पूर्णत्वाला येतें आणि पुंबीजाशीं संयोग पावून गर्भरूपानें परिणत होण्याचें भाग्य त्याला न लाभलें तर तेंहि विनाश पावतें. हा सर्व सृष्टिक्रम लक्षांत घेतला म्हणजे मातेनें केलेल्या तपाचरणाचा प्रभाव काय असतो हें लक्षांत येईल. ती जसजसें तपाचरण करील तसतशीं तिच्यांतील स्त्रीबीजसमूहांमधील जीं सात्त्विक बीजें असतील तीं विकास पावत पूर्णत्वाला येत असतात. व्रतकाल संपल्यानंतर जें सात्त्विक बीज पूर्णत्वास पोचलें असेल त्याचा संयोग पुंबीजाशीं झाला म्हणजे दोहोंचा गर्भ बनून दैवी संपत्तीनें समलंकृत असें मूल जन्मास येतें. मातेसहवर्तमान पित्यानेंहि तपाचरण केल्यास त्याचाहि असाच अनुकूल परिणाम होत असतो. पुरुषाच्या वीर्यांत रेतोरूप जीव निर्माण होत असतात ते ' पृथिव्यां ओषधिवनस्पतयः। ओषधिवनस्पतिभ्यः अन्नं । अन्नात् रेतः । रेतसः पुरुषः ' ह्या क्रमानें निर्माण होत असतात. पुरुष जें अन्न खातो त्यांतूनच रेत बनत असतें. व्रती स्त्रीपुरुष सामान्यतः सात्त्विक अन्नच खात असतात. तसेंच तपाचरणामुळें जो सात्त्विक भाव निर्माण होतो त्याच्या प्रभावानें सात्त्विक अन्नाचें जें रेत बनतें तेंहि सात्त्विकच बनतें. ह्यामुळें अशा रेतांत सात्त्विक पुंबीजांचें बाहुल्य असतें. व्रत समाप्त झाल्यावर जेव्हां प्रजननार्थ पतिपत्नी संयुक्त होतात तेव्हां वर वर्णिल्याप्रमाणें उभयतांच्या ठिकाणच्या सात्त्विक बीजांचा संयोग घडून गर्भ राहतो आणि नऊ महिने नऊ दिवसांनीं श्रेष्ठगुणी अपत्य जन्मास येऊन प्रजननकार्य सिद्ध होतें. अशा रीतीनें

मातापित्यांनीं तपाचरण केल्यानें श्रेष्ठ प्रजा निर्माण झाली ह्याचें सर्व-प्रसिद्ध ऐतिहासिक उदाहरण निवृत्ति-ज्ञानदेव-सोपान-मुक्ताबाई ह्या भावंडांचें होय. ह्यांच्या मातेनें पतिदर्शन घडावें म्हणून दीर्घकालपर्यंत विष्णुरूप अश्वत्थाची उत्कट सेवा केली होती. त्यांचा पिता तर साक्षात् तपोमूर्ति बनला होता. गुरूंच्या आज्ञेनें जेव्हां ते पुनः गृहस्थधर्माचें आचरण करूं लागले तेव्हां त्या उभयतांच्या ठिकाणीं वरील सर्व सामग्री सिद्ध असल्यानें निवृत्तिनाथ, ज्ञानदेव अशांसारखीं लोकोत्तर नररत्नें महाराष्ट्रास लाभलीं ! एवंच, श्रेष्ठ प्रजा निर्माण होण्यासाठीं जेव्हां पति, पत्नी किंवा उभयतां एखादें व्रत किंवा तपाचरण करितात तेव्हां त्या व्रताचरणाचें एक अंग ह्या नात्यानें त्या उभयतांनीं ब्रह्मचर्य पाळणें अवश्य असतें, ह्यासाठीं प्रजननकार्याच्या सद्धेतूनें पतिपत्नींपैकीं कोणीहि जर एखाद्या विशिष्ट व्रताचें आचरण करीत असेल तर तो व्रतकाल संपेपर्यंत ब्रह्मचर्यव्रतपालनाच्या वर वर्णिलेल्या तीनहि मर्यादांचा अतिक्रम होत नसला तरीहि उभयतांनीं ब्रह्मचर्यपालन केलें पाहिजे ही चौथी मर्यादा होय.

प्रजननार्थ स्त्रीपुरुषसंयोग केव्हां म्हणजे कोणत्या वेळीं करावयाचा ह्याचीहि मर्यादा पाळावी लागते. केवळ विषयसेवनापुरतीच ज्यांची दृष्टि असते ते ह्या गोष्टीचा विचार करीत नाहींत आणि ह्या संबंधांत अगदीं अनिर्बंधपणें वागतात. त्याचीं कटु फलेंहि त्यांस आणि त्यांच्या मुलांस भोगावीं लागतात. पण योगाभ्यासी पुरुषाला ब्रह्मचर्यव्रतपालनाच्या दृष्टीनें प्रजननकार्याचा विचार करावयाचा असतो. ह्यामुळें त्यानें त्या गोष्टीकडे लक्ष देणें अवश्य असतें. ह्या दृष्टीनें अशा संयोगाला रात्रीचा तिसरा प्रहर हा योग्य काल असतो. हा संयोग म्हणजे एक अत्यंत गंभीर आणि पवित्र कार्य असतें, ह्यामुळें ह्या प्रसंगीं मनाचें आणि शरीराचें पूर्ण स्वास्थ्य असावें लागतें. रात्रींच्या भोजनोत्तर एक प्रहर झोप झाल्यानें पोटांतील अन्न जीर्ण झालेलें असतें आणि पूर्व दिवसांतील श्रमांचा परिहार होऊन शरीर आणि मन हीं दोनहि स्वस्थ झालेलीं असतात. ह्यामुळें हा काल अत्यंत उचित होय. संयोगसमयीं पुरुषाच्या शरीरांतील सप्तधातूंचें सारभूत द्रव्य जें वीर्य त्याचा व्यय होत असतो. 'यदेतद्रेतस्तदेतत्सर्वेभ्यो ऽङ्गेभ्यस्तेजः संभूतम्' पुरुषाचें जें हें रेत तें त्याच्या सर्व अंगामधून बाहेर पडलेलें तेजच असतें असें ऐतरेयांत ह्याचें वर्णन केलें आहे. ह्यामुळें अशा मूल्यवान् सारभूत धातूचा व्यय झाल्यानें

पुरुषाला थकवा येत असतो. त्याचप्रमाणें स्त्रीलाहि थकवा येत असतो. ह्यावेळीं गर्भसंभव झालेला असेल तर स्त्रीच्या शरीरांत नवा मानवपिंड घनण्याच्या अद्भुत कार्यास प्रारंभ झालेला असतो. ह्यामुळें तिला विश्रांतीची फारच आवश्यकता असते. तिसऱ्या प्रहराच्या आरंभीं संयोग झाल्यानें उत्तर रात्रींत चार पांच तास उभयतांस झोपेची विश्रांति मिळून शरीर, इंद्रियें आणि मन सुस्थित होत असतात. तेव्हां संयोगार्थ रात्रीच्या तिसऱ्या प्रहराव्यतिरिक्त वेळ वर्ज्य करणें ही ह्यासंबंधांत पाळावयाची पांचवी मर्यादा होय.

गर्भसंभव झाल्यानंतर माता प्रजननकार्याच्या वर सांगितलेल्या दुसऱ्या अवस्थेंत सतत गुंतलेली राहते. नऊ महिने पोटांत गर्भाचा सांभाळ करणें आणि मूल जन्मल्यावर त्याचें रक्षण, पोषण आणि संवर्धन करणें ही ती दुसरी अवस्था होय. मूल रांगूं-चालूं लागून अन्न खाऊं लागलें म्हणजे त्याला आईच्या अंगावरील दुधाची त्याच्या पोषणार्थ आवश्यकता उरत नाहीं. म्हणजे ह्यावेळीं माता प्रजननकार्याच्या दुसऱ्या अवस्थेंतून पूर्णपणें मुक्त होत असते. ह्या सुमारास तिला मासिक रजःस्राव पुनः सुरू होत असतो. हा स्राव तिच्या बीजकोशांतील अपक्व बीजांतील बीजें पुनः पक्व होऊं लागल्याचा निदर्शक असतो. तेव्हां ह्यानंतर स्त्री प्रजननक्षम मानली जाते येथपर्यंतच्या काळांत ती पहिल्या प्रजननकार्यांतच गुंतलेली राहात असल्यामुळें ह्या काळांत पतिपत्नीसंयोग न होणें ही ब्रह्मचर्यव्रताच्या दृष्टीनें पाळावयाची सहावी मर्यादा होय. येणेंप्रमाणें (१) पतिपत्नींच्या शरीरांत पूर्ण आरोग्य नांदत असेल, (२) त्यांचीं मनें राजस, तामस मनोविकारांनीं पीडलेलीं नसून आनंदी आणि संगमोत्सुक असतील, (३) दोघांच्या संकल्पित व्रताचरणाचा काल संपला असेल (४) पूर्वीचें अपत्य चालतें-बोलतें आणि अन्न खाणारें झाल्यानें माता प्रजननकार्यास मोकळी झाली असेल तर (५) मातेच्या दोन वेळच्या मासिक रजःस्रावांच्या मधल्या काळांत केवळ एकदा आणि (६) तोहि रात्रीं द्वितीय प्रहरांतील झोप संपल्यानंतर तिसऱ्या प्रहरांत पतिपत्नींचा प्रजननकार्यार्थ संयोग घडेल तर गृहस्थाश्रमी साधकाच्या ब्रह्मचर्यव्रताचा भंग घडणार नाहीं. इतकेंच नव्हे तर पुढें ह्याच पादांत एकतिसाव्या सूत्रांत सांगितलेलें महाव्रत त्याच्या हातून घडेल आणि ब्रह्मचर्यव्रताच्या अनुष्ठानाचें संपूर्ण फल त्यास मिळेल.

अहिंसादि पांच यमांच्या संबंधांत पतंजलींनीं व्रत आणि महाव्रत असा भेद केला आहे हें पुढील एकतिसाव्या सूत्रावरून ध्यानीं येईल. गृहस्थाश्रमी साधकाच्या ब्रह्मचर्यानुष्ठानासंबंधीं वर जें विवेचन केलें आहे तें 'महाव्रत' ह्या दृष्टीनें केलें आहे. ह्याचा व्रत ह्या दृष्टीनें विचार धर्मशास्त्रकारांनीं केला आहे. ज्यांच्या हातून वरील अत्यंत कडक असें महाव्रत पाळलें जाणें कठीण जाईल त्यांना धर्मशास्त्रकारांनीं थोडी सवलत दिली आहे. त्यांच्या मतें स्त्रियांचा स्वाभाविक ऋतुकाल मासिक रजोदर्शन झाल्यापासून सोळा रात्रीपर्यंत असतो. प्रजननार्थ संयोग व्हावयाचा झाल्यास तो ह्या काळांतच झाला पाहिजे. ह्या सोळा रात्रींपैकीं पहिल्या चार रात्रींत स्त्री मलिनावस्थेंत आणि शरीरानें आणि मनानें थोडीबहुत अस्वस्थच असते. ह्यामुळें ह्या चार रात्री संयोगास सर्वथा वर्ज्य होत. ह्या चारांप्रमाणेंच अकरावी आणि तेरावी अशा दोन रात्रीहि धर्मशास्त्रकारांनीं ह्या कार्यास वर्ज्य म्हणूनच सांगितल्या आहेत. (मनुस्मृति ३।४७). सोळा रात्रींतून ह्या सहा रात्री वगळल्या म्हणजे दहा रात्री उरतात. ह्यानंतर ' पर्ववर्जं व्रजेच्चैनां ' (मनुस्मृति ३।४९) असें वचन असल्यामुळें अष्टमी, चतुर्दशी, पौर्णिमा, अमावास्या (मनुस्मृति ४।१२८) ह्या पर्वतिथि ह्या कार्यास वर्ज करावयास पाहिजेत. वरील दोन्ही निषेध पाळून ज्या रात्री उरतील त्या रात्रींपैकीं कोणत्याहि दोन रात्रीं वर सांगितलेल्या सर्व मर्यादा पाळून स्त्रीसंयोग केल्यास ' ब्रह्मचार्येव भवति यत्र तत्राश्रमे वसन् ' तो सपत्नीक साधक कोणत्याहि आश्रमांत असला तरी ब्रह्मचारीच होय. ह्या वचनांत ' यत्र तत्राश्रमे ' ह्या पदानें वानप्रस्थी सपत्नीक साधकाचा उल्लेख केला आहे हें स्पष्टच आहे. हा आश्रम स्त्री जीवमान असल्यास तिच्यासह स्वीकारावयाचा असतो. अशा साधकाला पुत्र नसेल तर तो ऋषी आणि देव ह्यांचा ब्रह्मचर्यपूर्वक वेदाध्ययन आणि यागानुष्ठान ह्यांच्या योगानें अनृणि झाला असला तरी पितरांचा अनृणि झालेला नसतो ; आणि धर्मशास्त्राचा तर असा स्पष्ट अभिप्राय आहे कीं,

ऋणानि त्रीण्यपाकृत्य मनो मोक्षे निवेशयेत् ।
अनपाकृत्य मोक्षं तु सेवमानो व्रजत्यधः ॥

' तीनहि ऋणांची फेड करून मग मन मोक्षाकडे लावावें. हीं ऋणें न फेडतांच जो मोक्षाकडे वळेल तो अधोगतीला जातो '

(मनुस्मृति ६।३५, ३६, ३७). ह्यामुळें वरील सर्व विवेचन सपत्नीक साधक गृहस्थाश्रमीला जसें लागू आहे तसेंच तें सपत्नीक वानप्रस्थाश्रमीलाहि लागू आहे, हें सूचित करण्याकरितां 'यत्र तत्राश्रमे वसन्' असें स्मृतीनें सांगितलें आहे. असो.

येणेंप्रमाणें योगशास्त्रानुसार असलेले सर्व नियम पाळून ब्रह्मचर्यानुष्ठान केल्यास तें महाव्रत होय आणि धर्मशास्त्रानुसार ब्रह्मचर्यानुष्ठान केल्यास तें व्रत होय. महाव्रत आणि व्रत ह्यांत मुख्य भेद असा आहे कीं महाव्रतांत दोन मासिक रजस्रावांच्या मधल्या काळांत एकदांच पतिपत्नीसंयोगास अनुज्ञा असते. एकदांच घडलेल्या संयोगांत गर्भधारणा झाली असेल किंवा नसेल ! न्यायालयांत संशयाचा लाभ जसा आरोपीस देतात तसा येथील संशयाचा लाभ धर्मशास्त्रकारांनीं साधकास देऊन ह्या काळांत दोनदा पतिपत्नीसंयोगाची सवलत ठेविली आहे आणि म्हणून हें महाव्रत नसून व्रत होय. व्रताचरणानें योगाभ्यासांत प्रगति होण्यास साहाय्य होतें, तर महाव्रतानुष्ठानानें श्रद्धा-वीर्य-स्मृति-समाधिप्रज्ञा (पा. १ सूत्र २०) ह्यांचा लाभ होऊन असंप्रज्ञातसमाधि लवकर साध्य होतो. आतां व्रत किंवा महाव्रत पाळतांना जे वर सांगितलेले निर्बंध ठेवावे लागतात त्यांचा विचार केला तर ह्याला फार मोठ्या मनोधैर्याची आवश्यकता आहे हें दिसून येईल. इतकें मनोधैर्य आणि मनःसंयम ज्यांच्या अंगीं नसेल त्यांनीं योगानुष्ठान करूंच नये असें नाहीं. त्यांनीं संयमाचा चढता वाढता अभ्यास करीत यथाशक्ति योगानुष्ठान करीत जावें. स्त्रीविषयक आकर्षणांतून आपल्यास पूर्णपणें मुक्त व्हावयाचें आहे हें उद्दिष्ट डोळ्यांपुढें ठेवून स्त्रीविषयाचें विचारपूर्वक नियमबद्धसेवन अशा रीतीनें करीत असावें कीं दहावीस वर्षांत – अशा कांहीं ठराविक कालमर्यादेंत – आपण ह्या विषयाच्या आकर्षणांतून पूर्णपणें सुटून निर्बंधपणें योगानुष्ठान करूं शकूं. आपला हा प्रयत्न ह्या जन्मीं पूर्णतया सफल न झाला तरी 'तत्र तं बुद्धिसंयोगं लभते पौर्वदेहिकम्' ह्या गीतावचनाप्रमाणें तो पुढल्या जन्मीं सफल होईल असा विश्वास बाळगून खंड न पडूं देतां आदरपूर्वक सतत प्रतिदिवशीं नियमित काळ शक्य तेव्हां नियमित वेळीं, योगाभ्यास करण्यांत त्यांनीं दक्ष राहावें.

सपत्नीक साधकानें वरीलप्रमाणें सर्व निर्बंध पाळून ब्रह्मचर्यव्रताचें अनुष्ठान न केल्यास योगाभ्यास आणि प्रजननकार्य ह्या दोहोंतहि

अंतराय कसे उत्पन्न होतात ह्यांचाहि येथें थोडासा विचार करावयास पाहिजे. मातापित्यांपेक्षां श्रेष्ठ गुणांची प्रजा निपजण्यास उभयतांच्या ठिकाणीं उत्तम प्रकारची संयमशक्ति असण्याची किती आवश्यकता आहे ह्याची कल्पना वरील विवेचनावरून येईलच. असा संयम न पाळल्यास पित्याच्या रेतोवीजांतून विषयलोलुपतेच्या संस्कारांनीं युक्त असलेल्या पुंबीजाची निवड होण्याची संभवनीयता जशी वाढते त्याप्रमाणेंच स्त्रीच्या ठिकाणींहि लोलंगता वाढल्यामुळें तिच्या वीजकोशांत जीं सहस्रावधि स्त्रीवीजें पक्वावस्था प्राप्त होण्यावर प्रसुप्तावस्थेंत राहिलेलीं असतात त्यांतून ज्यांच्या वाढीला स्त्रीच्या ठिकाणची विषयलोलुपता ही एक प्रकारें अनुकूल परिस्थिति निर्माण झालेली असते तेंच वीज वाढीस लागून पक्वावस्थेस येत असतें. अशा रीतीनें क्षेत्र आणि वीज ह्या दोहोंच्या समानधर्मतेमुळें तसल्या धर्मांनीं युक्त अशी 'खावें, प्यावें, मजा मारावी, चैन करावी आणि कसली तरी संतति उत्पन्न करून एके दिवशीं मरून जावें' अशा सामान्य वृत्तीची संतति उत्पन्न होऊन कुटुंबाचा, राष्ट्राचा आणि संस्कृतीचा ऱ्हास होत जाऊन हा क्रम न बदलल्यास तिचा विनाशहि होतो ! येणें-प्रमाणें प्रजननकार्यांत अंतराय झाला, आतां योगाभ्यासांत अंतराय कसा येतो तें पाहूं. मागें सांगितलेंच आहे कीं, एका वेळच्या संभोगकृत्यांत होणाऱ्या रेतोत्सेकांत वीस कोटीहून अधिक जीव जन्मोन्मुख अवस्थेस आलेले असतात. ह्यांतील प्रत्येक जीव स्त्रीवीजाशीं संयुक्त होतांच मानव-रूपानें पृथ्वीतलावर अवतीर्ण होईल इतक्या पूर्णावस्थेस आलेला असतो. असें असूनहि ह्या कोट्यवधि जीवांतून केवळ एकालाच मानवी शरीर लाभण्याचें महद्भाग्य लाभत असतें. इतर रेतोबीजरूपी कोट्यवधि जीवांचा नाश होत असतो. केवळ प्रजननार्थच स्त्रीसेवन करावयाचें म्हटलें तरीहि इतक्या मोठ्या प्रमाणावर आपल्या हातून ही हिंसा अपरिहार्यपणें घडत असते ! मग विषयलंपटपणामुळें जे पुरुष केवळ 'रतिकाम्यया' स्त्रीविषयाचें सेवन अनिर्बंधपणें करीत असतील त्यांच्या हातून केवढ्या प्रचंड प्रमाणावर ही हिंसा घडत असेल ह्याचा विचार साधकानें करावयास पाहिजे. पिंडरक्षणार्थ अन्नपानादिकांचें सेवन आणि वंशरक्षणार्थ प्रजनन-कार्य ह्या गोष्टींत अपरिहार्यपणें जी हिंसा निसर्गानुसार मनुष्याच्या हातून घडते तीविषयीं तो केव्हांहि उत्तरदायी नाहीं, पण ह्या दोहोंचें सेवन आवश्यकतेपेक्षां अधिक केल्यास त्यांत होणाऱ्या हिंसादि दोषांचें उत्तरदायित्व

मात्र त्या मनुष्यावर पडल्याविना राहणार नाहीं. म्हणूनच प्रजननकार्या-व्यतिरिक्त रेतोत्सेक झाल्यास भ्रूणहत्येचें पातक लागतें असा धर्मशास्त्राचा दंडक आहे, आणि अशा दोषाच्या निरसनार्थ त्या शास्त्रानें प्रायश्चित्तहि सांगितलें आहे. तेव्हां प्रजननार्थ अवश्य असलेला संयम पाळून ब्रह्मचर्याचें अनुष्ठान न केल्यास साधकाच्या हातून वरील प्रकारची हिंसा घडणार ! म्हणजे इकडे ब्रह्मचर्यव्रताचा भंग आणि तिकडे अहिंसाव्रताचा भंग अशा दोन मुख्य यमांचा भंग झाल्यानें त्या साधकाचें योगानुष्ठान विकलांग होणार ! अशा रीतीनें योगानुष्ठानांत अंतराय उत्पन्न होत असल्यानें साधकानें प्रयत्नपूर्वक ब्रह्मचर्यव्रताचें पालन करीत जावें.

ब्रह्मचर्यव्रतपरिपालनाच्या दृष्टीनें साधकांनीं आपल्यापुढें लक्ष्मणाचा आदर्श ठेवावा. स्त्रीविषयाविषयीं पुरुषाच्या ठिकाणीं जें आकर्षण असतें त्याचीं इंद्रियें, मन आणि बुद्धि हीं तीन अधिष्ठानें असतात. ह्या तिहींतील कोणत्या अधिष्ठानावरून हें आकर्षण मनुष्याला मोह पाडून ह्या विषयाकडे ओढील ह्याचा नियम नसतो. ह्यासाठीं त्यानें 'इंद्रियाण्यादौ नियम्य' आधीं इंद्रियांचें नियमन करून ह्या पापी वासनेला जिंकावें. मन आणि बुद्धि इंद्रियांच्या द्वाराच विषयांकडे धावतात. म्हणून तीं स्त्रीविषयाकडे जाऊं नयेत ह्यासाठीं प्रथम आपल्या दृष्टीवरच लक्ष्मणाप्रमाणें नियंत्रण ठेवावयास पाहिजे. सीतादेवीनें खालीं टाकलेले दागिने ओळखण्यासाठीं प्रभु रामचंद्रांनीं जेव्हां लक्ष्मणास सांगितलें तेव्हां तो म्हणाला—

नाहं जानामि केयूरे नाहं जानामि कुंडले ।
नूपुरेत्वभिजानामि नित्यं पादाभिवन्दनात् ॥

"मला केयूरें किंवा कुंडलें ओळखतां येत नाहींत, परंतु सीतादेवीच्या चरणांना मी नित्य वंदन करीत असल्यामुळें त्या वेळीं दिसणारीं नूपुरें तेवढीं मी ओळखूं शकतों." सतत तेरा वर्षांपेक्षां अधिक काळ सीता-देवीच्या निकट राहूनहि लक्ष्मणानें सीतादेवीकडे नुसती दृष्टि वर करूनहि पाहिलें नाहीं हा केवढा पराकाष्ठेचा संयम होय ! लक्ष्मणासारख्या श्रेष्ठ पुरुषालाहि जर इतकी दक्षता ध्यावी लागली तर आपणांसारख्या सामान्य माणसांना तर ह्यापेक्षां कितीतरी अधिक दक्षता घेण्याची आवश्यकता आहे हें जाणून साधकानें आपल्या दृष्टीवरच नियंत्रण ठेवावें हें उत्तम.

ब्रह्मचर्यव्रतपालनाचा आतां एक अगदीं गौण विचार राहिला. पण त्या व्रताच्या अनुष्ठानांत व्यंग थोडें सुद्धा राहूं नये म्हणून तोहि विचारांत घेतला पाहिजे. कित्येकदा आपली इच्छा नसतांनाहि यदृच्छया रेतःस्खलन होतें. प्रजननार्थ काय किंवा यदृच्छया काय रेतःस्खलन झालें म्हणजे रेतःस्थ जीवांची हत्या होत असल्यानें नैमित्तिक अशुचिता येत असते, आणि त्या काळापुरतें त्या पुरुषाला चण्डालतुल्यत्व येत असतें. प्रजननार्थ स्त्रीसंयोग झाल्यावर येणारा थकवा घालविण्यासाठीं आटीव दुधासारखे पदार्थ घेतले तर तें त्या प्रजननकर्माचें एक अंग ह्या नात्यानें क्षम्य होऊं शकेल, पण ह्याव्यतिरिक्त खाणें, पिणें किंवा जपादि करणें अशा गोष्टी स्नान केल्याविना करूं नयेत. स्नान केल्यानें अशुचित्वाची निवृत्ति होते. नंतर गायत्री, त्रिसुपर्ण, अघमर्षण, इत्यादि मंत्रांचा जप करावा म्हणजे हिंसादि दोषांची निवृत्ति होते. प्रजननार्थ किंवा यदृच्छया रेतःस्खलन झाल्यावर वरीलप्रमाणें शरीराची आणि मनाची शुद्धि केल्यानंतर तो पुरुष नित्यकर्माचरणाला किंवा योगाभ्यास करण्याला पात्र होत असतो.

ह्यानंतर पांचवा यम जो अपरिग्रह त्याचा विचार करूं. आपल्यास जें सुख होतें तें विषयांपासूनच मिळतें असें जोंपर्यंत मनुष्यास वाटत असतें, तोंपर्यंत अनेक विषयांचा आणि ते प्राप्त करून घेण्याच्या साधनांचा संग्रह सर्वसामान्य माणसें आपापल्या आर्थिक अनुकूलतेप्रमाणें करीत असतात. असा संग्रह करणें म्हणजे परिग्रह होय. ह्यांतील कांहीं विषय असे असतात कीं जगण्यासाठीं त्यांचें सेवन मनुष्यांना करावेंच लागतें. पण असेहि अनेक विषय आहेत कीं ज्यांची आवश्यकता शरीर आणि मन ह्यांचें धारण, रक्षण, पोषण आणि वर्धन ह्यांसाठीं मुळींच नसते. असें असूनहि त्यांचा संग्रह माणसें आपल्या भोगासाठीं करीत असतात. असल्या अनावश्यक विषयांचा आणि त्यांच्या साधनांचा संग्रह न करणें म्हणजे अपरिग्रह होय. आतां येथें कोणते विषय आवश्यक आणि कोणते अनावश्यक असा प्रश्न उत्पन्न होतो. पण ह्याचा निर्णय ज्याचा त्यानें परिस्थितीचा विचार करून आपल्या स्वतःच्या बुद्धीप्रमाणें करावयास पाहिजे. कारण विशिष्ट परिस्थितींत विशिष्ट कारणांमुळें जी गोष्ट एकाला अनावश्यक असेल तीच गोष्ट दुसऱ्या कोणाला किंवा त्याच माणसालाहि निराळ्या परिस्थितींत किंवा निराळ्या कारणामुळें आवश्यकहि ठरेल! उदाहरणार्थ, जीवनास आवश्यक असलेले अन्नवस्त्रादि

पदार्थ वरवर आणण्यांत जो काळ व्यर्थ जातो तो वाचवून त्याचा विनियोग निर्वेधपणें योगाभ्यासाकडे करतां यावा म्हणून एखाद्यानें ह्या वस्तूंचा सबंध वर्षाचा संचय एकदम करून ठेविला आणि त्यामुळें वाचणारा काळ खरोखरीच योगाभ्यासांत घालविला तर असें करणें अपरिग्रहाशीं विसंगत होणार नाहीं. पण सबंध वर्षभर चमचमीत भोजन मिळावें म्हणून सुगीच्या दिवसांत आवश्यकतेपेक्षां अधिक वस्तूंचा संचय करून ठेवला आणि अतिथि-अभ्यागतांकडे दुर्लक्ष करून पंचमहायज्ञ न करितां जर सुग्रास भोजन एखाद्यानें वर्षभर केलें तर त्यासाठीं केलेला संग्रह अपरिग्रहाशीं विसंगत होईल. महात्माजींच्या जीवनांतील एक प्रसिद्ध उदाहरण ह्या कामीं फारच लक्षांत ठेवण्यासारखें आहे. ते विलायतेस वर्तुळपरिषदेस निघाले असतां तिकडील कडक थंडींत शीतनिवारणार्थ त्यांना त्यांच्या एका भक्तानें अकराशे रुपयांची उंची काश्मिरी शाल दिली. त्यांचीं नित्याचीं खादीचीं वस्त्रें शीतनिवारणासाठीं पुरेशीं असल्यानें त्यांनीं ती शाल परत पाठविली, पण अहिंसाव्रताशीं सुसंगत असलेलें दूध विलायतेंत मिळणार नाहीं म्हणून त्यांनीं आपल्या नित्याच्या दुभत्या शेळ्या त्यांचा प्रवास-खर्च सोसून समागमें घेतल्या ! अपरिग्रहव्रत दंभाकरितां कांहीं करावयाचें नसतें, तर साधकाचें चित्त भोग आणि भोगसाधनें ह्यांत गुरफटून जाऊं नये म्हणून करावयाचें असतें. अर्थात् ह्या कामीं साधकाची सात्त्विक बुद्धि जो कौल देईल तीच अपरिग्रहव्रताची कसोटी ठरेल. तात्पर्य, ज्या विषयांचें सेवन केल्यानें शरीर आणि मन सुस्थितींत राहून तीं धर्माचरण आणि योगानुष्ठान ह्यांकडे लावण्यास समर्थ राहतील आणि तशीं तीं त्यांकडे लाविलीं जातील तर अशा विषयांचा संग्रह केला तरी तो अपरिग्रहच होईल ! ह्याव्यतिरिक्त विषयांचा आणि त्यांच्या साधनांचा संग्रह केल्यास तो परिग्रह होईल. तरी ह्यासंबंधांत ' सतां हि संदेहपदेषु वस्तुषु प्रमाणमन्तः-करणप्रवृत्तयः ' ह्या कालिदासानें सांगितलेल्या सिद्धान्तास अनुसरून साधकानें आपल्या सात्त्विक अंतःकरणप्रवृत्तीस प्रमाण मानून ती सांगेल त्या रीतीनें अपरिग्रहव्रत कसोशीनें पाळीत जावें.

अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य आणि अपरिग्रह ह्या पांचहि यमांचा एकत्र विचार केला म्हणजे ह्या सर्वांच्या मुळाशीं एक महत्त्वाची गोष्ट अनुस्यूत असलेली दृष्टीस पडते. ती गोष्ट म्हणजे संयम होय.

पराञ्चि खानि व्यतृणत्स्वयंभूः ।
तस्मात्पराङ् पश्यति नान्तरात्मन् ।।

अशी वस्तुस्थिति असल्यामुळें वरील यम न पाळले जाणें हा इंद्रियांचा आणि मनाचा स्वभाव होय. ह्यामुळें तीं अंतर्मुख होण्यापूर्वीं त्यांना स्व स्व प्रवृत्तीपासून आवरणें हा अभ्यास अगदीं प्रथम करावा लागतो. हा अभ्यास म्हणजेच यमांचा अभ्यास होय. ह्या यमांतील अ-हिंसा, अ-स्तेय आणि अ-परिग्रह हे तीन निषेधरूप असून सत्य आणि ब्रह्मचर्य हे विधिरूप आहेत. पहिल्या तिहींचें योगाला अभिमत असलेलें लक्षण विचारांत घेतलें तर असें दिसून येईल कीं जगव्यवहारांत हिंसा, स्तेय आणि परिग्रह ह्या गोष्टी अगदीं स्वाभाविक आहेत. ह्यामुळें अ-हिंसा, अ-स्तेय आणि अ-परिग्रह म्हणजे कमींत कमी हिंसा करणें, कमींत कमी स्तेयाचरण करणें आणि कमींत कमी परिग्रह करणें इतकाच अर्थ अभिमत असतो. म्हणजे हिंसा हा जसा एक स्वतंत्र भावरूप पदार्थ आहे तसा अ-हिंसा हा नाहीं. तसेंच स्तेय आणि परिग्रह हे भावरूप पदार्थ असून अ-स्तेय आणि अ-परिग्रह हे तसे भावरूप पदार्थ नव्हत. ह्यामुळें हे तीन यम पाळणें म्हणजे तद्विरुद्ध असलेल्या हिंसा, स्तेय आणि परिग्रह ह्या स्वाभाविक प्रवृत्तींना आळा घालणें होय. पण दुसऱ्या दोहींचें मात्र तसें नाहीं, तर ते दोनहि स्वतंत्र भावरूप पदार्थ होत. हिंसा, स्तेय आणि परिग्रह हे जसे जगव्यवहारांत नित्याचे आहेत तसे सत्य आणि ब्रह्मचर्य नैसर्गिक नाहींत उलट अ-सत्य आणि अ-ब्रह्मचर्य हेच धर्म कांहींसे नैसर्गिक होत. मागें वर्णिलेलीं वैषयिक आणि वैकारिक हीं शारीरिक आणि मानसिक मूल्यें विकासाच्या प्रथमावस्थेंत चित्तांत नांदत असतात. अशा स्थितींत विषयलोलंगतेमुळें आणि मनोविकारांच्या स्वाधीन झाल्यामुळें मनुष्य अ-सत्याचरण आणि अ-ब्रह्मचर्य ह्यांचें अवलंबन करीत असतो. चित्तांत बौद्धिक आणि आत्मिक मूल्यें स्फुरूं लागलीं म्हणजे अ-सत्य आणि अ-ब्रह्मचर्य ह्या वृत्ति नियंत्रित होतात, पण तेवढ्यानें सत्य आणि ब्रह्मचर्य ह्यांचें पालन झालें असें होत नाहीं. हिंसा न करणें, स्तेय न करणें आणि परिग्रह न करणें म्हणजेच अ-हिंसा, अ-स्तेय आणि अ-परिग्रह पाळणें होय. तसा प्रकार सत्य आणि ब्रह्मचर्य ह्यांत नाहीं. म्हणजे नुसतें असत्य न बोलल्यानें सत्याचरण

होत नाहीं, आणि व्यभिचार न केल्यानें ब्रह्मचर्याचें अनुष्ठान केलें असें होत नाहीं, तर सत्य आणि ब्रह्मचर्य म्हणून कांहीं विधिरूप वस्तु आहेत त्यांचें अवलंबन करावयास पाहिजे आणि तें केलें तरच त्या व्रतांचें आचरण घडलें असें होईल; अन्यथा असत्य कधींहि न बोलणारा मुका आणि व्यभिचार कधींहि न करणारा क्लीब हे सत्यव्रती आणि ब्रह्मचारी मानावे लागतील! तेव्हां जीवांच्या हिंसा, स्तेय, परिग्रह ह्यांकडे असलेल्या नैसर्गिक प्रवृत्तीला आवरण्याला संयमशक्तीची आवश्यकता आहे, आणि असत्य आणि अब्रह्मचर्य ह्यांकडे असलेल्या प्रवृत्तीला आळा घालणें आणि स्वतंत्रपणें सत्य आणि ब्रह्मचर्य ह्यांचें आचरण करणें ह्यांना तर संयम-शक्तीची त्याहून अधिक आवश्यकता आहे. ह्यासाठीं साधकानें आळस, मोह, इत्यादि दोषांना बाजूस सारून विहित असलेल्या संध्यावंदन, ईश्वरोपासना, इत्यादि नित्यकर्मांच्या अनुष्ठानानें संयमशक्ति निर्माण करावी आणि वाढवावी, आणि मग ती वरील यमांच्या अनुष्ठानाकडे लावीत जावी.

अहिंसादि पांच व्रतांना महाव्रतें ही संज्ञा केव्हां लावावयाची तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे.

जातिदेशकालसमयानवच्छिन्नाः सार्वभौमा महाव्रतम् ॥ ३१ ॥

सूत्रार्थ — ब्राह्मणादि जाति, तीर्थक्षेत्रादि देश, पवित्र तिथि इत्यादि काल, यज्ञयागादिक समय ह्यांपैकीं कोणत्याहि कारणामुळें अवच्छेद न घडतां जर अहिंसादि व्रतांचें पालन घडेल तर तें महाव्रत होय.

विवरण — क्षिप्त, मूढ, विक्षिप्त, एकाग्र आणि निरुद्ध ह्या पांच भूमींपैकीं एकाग्र ह्या भूमीवर चित्त ध्येयाकार झालेलें असतें, आणि निरुद्ध भूमीवर तें वृत्तिरहितच असतें. ह्यामुळें ह्या दोन्ही भूमींवर अहिंसादि व्रतें निरपवादपणें आपोआपच पाळलीं जातात. पण चित्त जेव्हां क्षिप्त, मूढ आणि एकाग्र ह्या अवस्थांवर असतें तेव्हां जाति, देश, काल आणि समय ह्या निमित्तांमुळें वरील व्रतांचें अनुष्ठान एकान्तिकपणें करण्याच्या कामीं धर्मशास्त्रानुसार कांहीं अपवाद अपरिहार्यपणें करावे लागतात. योगशास्त्र

हें व्यक्तिविकासाचा विचार करतें, तर धर्मशास्त्राला समाजाचा साक्षात् अभ्युदय आणि व्यक्तीचें निःश्रेयस् ह्या दोहोंचा विचार करावयाचा असतो. अनेक व्यक्ति मिळून समाज बनत असतो ह्यामुळें व्यक्तिहितापेक्षां समाजहिताचा विचार केव्हांहि अधिक महत्त्वाचा ठरतो. ही दृष्टि ठेवून अहिंसादि व्रतांचा विचार धर्मशास्त्र करतें. ह्यामुळें कित्येक प्रसंगीं समाजाच्या म्हणजेच अनेक व्यक्तींच्या कल्याणाकरितां एका व्यक्तीच्या कल्याणाकडे दुर्लक्ष करून अहिंसादि व्रतांस मुरड घालण्यास धर्मशास्त्र सांगतें. योगशास्त्रास असें करण्याची आवश्यकता वाटत नसली तरी त्याला समाजहिताकडे सर्वस्वीं दुर्लक्ष करून चालत नाहीं. ह्यामुळें ह्या शास्त्रानेंहि अहिंसादिकांच्या अनुष्ठानांत व्रत आणि महाव्रत असे दोन प्रकार मान्य केले आहेत. जाति, देश, काल आणि समय ह्यांतील कोणत्याहि कारणांमुळें अपवाद न करतां वरील अहिंसादिकांचें निरपवाद आचरण करणें हें महाव्रत होय, आणि ह्या सर्वांचा विचार करून समाजहिताकडे लक्ष देऊन त्यांचें सापवाद अनुष्ठान करणें हें व्रत होय. व्यक्तीला कैवल्याचा साक्षात्कार करून देणें हें योगशास्त्राचें एकमेव प्रयोजन होय. अर्थात् अहिंसादिकांचा उपदेश करतांना समाजहिताच्यां दृष्टीनें त्यांच्या अनुष्ठानांत केव्हां, कोठें, कोणते आणि कोणत्या कारणानें अपवाद करणें आवश्यक आहे ह्याचा विचार योगशास्त्राच्या कक्षेंत येत नसल्यामुळें तें शास्त्र तो विचार करीत नाहीं. तसेंच अहिंसादि यमांच्या ज्या सिद्धि म्हणून सांगितल्या आहेत त्या सिद्धि प्रकट होण्याला तीं तीं व्रतें निरपवादपणें पाळलीं जाणें आवश्यक असतें. हा सर्व विचार करून योगशास्त्रानें ह्या व्रतांना महाव्रतें केव्हां म्हणावें तें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे.

आतां हे अपवाद धर्मशास्त्रानुसार कसे संभवतात तें थोडक्यांत पाहूं. प्रजेचें रक्षण करणें हें राजाचें किंवा राजसत्तेचें कर्तव्य होय. म्हणून हिंस्र पशूंपासून किंवा प्रजापीडकांपासून प्रजांना उपद्रव होऊं लागल्यास त्या पशूंचा किंवा प्रजापीडकांचा नाश करणें हें अपरिहार्य ठरतें. राजानें असा नाश केल्यास ती जात्यवच्छिन्न हिंसा होय. शत्रूला समरांगणावर युद्धांत मारणें ही देशावच्छिन्न हिंसा होय. दुष्काळ पडल्याकारणानें जीवनरक्षणार्थ सात्त्विक शाकाहार मिळेनासा झाल्यामुळें विश्वामित्र मुनींना प्राणरक्षणार्थ कुत्र्याचें मांस खाऊन जीव जगवावा लागला ही कालावच्छिन्न अनुमोदित हिंसा होय, आणि अश्वमेधसमयीं अनेक प्राण्यांची हिंसा

घडते ती समयावच्छिन्न हिंसा होय. हे सर्व अपवाद समाजधारणेच्या दृष्टीनें धर्मशास्त्राला मान्य आहेत. पण मग ह्या हिंसादिकांमुळें तीं अहिंसादि व्रतें सापवाद झालीं, ह्यामुळें तीं महाव्रतें नव्हत आणि महाव्रतानुष्ठानानें प्राप्त होणाऱ्या सिद्धि ह्या व्रतांच्या अनुष्ठानानें प्राप्त होणार नाहींत. पण योगाभ्यासांत प्रगति होण्यास व्रतांचें अनुष्ठान पुरेसें आहे.

पुढील सूत्रांत पांच नियम कोणते तें सांगितलें आहे —

शौचसंतोषतपःस्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि नियमाः ॥३२॥

सूत्रार्थ — शरीर स्वच्छ ठेवणें आणि मन पवित्र राखणें हें शौच; प्राप्त परिस्थितींत मनाचें समाधान राखणें हा संतोष; रसनेंद्रियावर नियमन ठेवणें, शीतोष्णादि द्वंद्वें सहन करणें, आणि इंद्रियें स्वाधीन ठेवणें हें तप; उपास्यदेवतेच्या मंत्रांचा जप करणें, वेदाध्ययन करणें, बुद्धीला सूक्ष्मता आणि शुद्धि प्राप्त करून देणाऱ्या न्याय, वेदान्त, इत्यादि शास्त्रांचें अध्ययन करणें, हा स्वाध्याय आणि सर्व कर्में ईश्वरार्पण-बुद्धीनें करणें हें ईश्वरप्रणिधान असे हे पांच नियम होत.

विवरण — चित्ताची एकाग्रता आणि निरोध ह्या गोष्टी साधण्यासाठीं शरीर स्वच्छ ठेवणें आणि मन पवित्र राखणें ह्या दोन्ही गोष्टींची फार आवश्यकता असते. शरीर जर मलिन राहील आणि मन जर रजस्तमो-मलांनीं दूषित असेल तर मन एकाग्र होणार नाहीं आणि त्याचा निरोध तर सुतरां होणार नाहीं. ह्यास्तव योगाभ्यास करूं इच्छिणाऱ्यानें आपलें शरीर नेहमीं स्वच्छ राखण्याविषयीं आणि मन निर्मल राखण्याविषयीं फार दक्षता बाळगावयास पाहिजे. आपल्या शरीरावर असंख्य रोमरंध्रें आहेत आणि त्यांमधून घामाच्या रूपानें शरीरांतील घाण सतत बाहेर पडत असते. ही घाण धुऊन जाऊन शरीर पुनः स्वच्छ व्हावें म्हणून प्रत्यहीं स्नान करणें अत्यंत आवश्यक असतें. त्याचप्रमाणें डोळे, नाक, तोंड आणि मलमूत्र-विसर्जनाचीं द्वारें ह्यांच्यामधून शरीरांतील मल निरंतर स्रवत असतात, म्हणून ध्यानाभ्यासास बसावयाचें असतां प्रत्येक वेळीं आणि दिवसांतून

आवश्यकतेप्रमाणें अधिक वेळां सुद्धा हीं मलद्वारें स्वच्छ करीत जावीं, म्हणजे शरीर निरोगी राहून मनहि प्रसन्न राहतें. अशा प्रकारें बाहेरून शरीराची शुद्धि आणि आंतून मनाची प्रसन्नता साधून नंतर मलिन वस्तूंचा किंवा पापप्रवण माणसांचा संपर्क होणार नाहीं ह्याविषयीं दक्षता ठेवावी. कदाचित् एखाद्या प्रसंगानें असा संपर्क घडलाच तर प्रत्यक्ष घाण लागली असल्यास ती धुऊन टाकावी, आणि नुसता स्पर्शदोष घडल्यास आवश्यकतेप्रमाणें हात, पाय, तोंड, इत्यादि धुऊन आणि आचमन-प्राणायाम करून अंतर्बाह्य शुचिता पुनः संपादन करावी. मात्र अशी शुचिता राखण्याच्या प्रयत्नांत तारतम्यबुद्धीचा उपयोग अवश्यमेव केला पाहिजे; नाहीं तर तो एक छांदिष्टपणा किंवा भ्रांतिष्टपणा होईल, आणि हें साधण्यांतच आपला फार वेळ खर्च होऊन प्रत्यक्ष योगाभ्यासाला त्या मानानें वेळ अपुरा पडेल ! ह्यासाठीं देश, काल, समय, इत्यादींचा विचार करून आरोग्याला आणि योगाभ्यासाला उपकारक होईल इतक्या मर्यादेनें बाह्यशौच पाळीत जावें. बाह्य शौचापेक्षां अंतः-शौचाचें महत्त्व अधिक असल्यानें त्याकडे मात्र जितकें अधिक लक्ष द्यावें तितकें थोडेंच होईल. चित्तांत उत्पन्न होणाऱ्या रजस्तमोमूलक वृत्ति हाच चित्तांतील मल होय. काम, क्रोध, लोभ, मोह, मद, मत्सर, दंभ, असूया, इर्ष्या, अहंकार, पारुष्य, इत्यादि रजोमूलक वृत्तींना घोर वृत्ति म्हणतात; आणि अज्ञान, आळस, जडत्व, अवेळीं झोप, प्रमाद, मूढत्व, इत्यादींना तमोमूलक मूढ वृत्ति म्हणतात. ह्या घोर आणि मूढ मनोवृत्तींमुळें मनाला मालिन्य येत असतें. अशा मालिन्यावस्थेंत मन असेल तेव्हां तें योगानुष्ठानाला सर्वस्वीं असमर्थ असतें. ह्यासाठीं हे दोष चित्तांत उत्पन्न झालेले असल्यास त्यांचा योग्य उपायांनीं उपशम करून मग योगाभ्यासास बसत जावें. ह्या उपायांत सात्त्विक अन्नग्रहणाचा उपाय सर्वांत महत्त्वाचा आहे. 'अन्नमयं हि सोम्य मनः' (छांदोग्य ६।६) हा शास्त्रसिद्धान्त लक्षांत ठेवून सात्त्विक आणि परिमित आहार टेवीत जावा, म्हणजे रजस्तमोवृत्ति चित्तांत कमी प्रमाणांत उत्पन्न होतात आणि त्यांचा उपशम करण्यास आवश्यक असलेला सत्त्वगुण अधिक प्रमाणांत उत्पन्न होत असल्यामुळें त्यांचा उपशमहि लवकर आणि अनायासानें करतां येतो. अन्न हा जसा रसनेचा आहार, तसेच श्रोत्र, त्वक्, चक्षु आणि घ्राण ह्यांचे शब्द, स्पर्श, रूप आणि गंध हे विषय आहारच होत. हा आहारहि शुद्ध टेवला म्हणजे

चित्तोपादानभूत सत्त्वगुणाची शुद्धि होत असते. 'आहारशुद्धौ सत्त्व-शुद्धिः' (छांदोग्य ७।२६) हें श्रुतिवचन ह्याविषयीं प्रमाण होय. ह्यासाठीं ह्या विषयांचें सेवन करतांना ते सात्त्विक असतील तरच त्यांचें सेवन करावयाचें असा निर्बंध व्यवहारांत वागतांना ठेवावा. उदाहरणार्थ शृंगारिक गाणीं ऐकून कामवृत्तीला चालना मिळेल आणि त्यामुळें योगाभ्यासांत व्यत्यय येईल म्हणून तसलीं गाणीं आपणहून तर ऐकूं नयेतच, पण यदृच्छेनें कानावर तीं पडण्याचा प्रसंग आल्यास तो प्रसंगच टाळावा. तसेंच साधुसंतांचीं भक्ति-ज्ञान-वैराग्यपर पदें ऐकण्यानें चित्तांत त्या त्या भावनेच्या वृत्ति-लहरी उत्पन्न होऊन चित्तांत सत्त्वगुणाचें आधिक्य होईल आणि तें योगाभ्यासास पोषक होईल ह्यास्तव अशीं गाणीं अथवा पदें अवश्य ऐकत जावीं. हाच प्रकार इतर सर्व विषयांसंबंधीं समजावा. अशा रीतीनें शरीर आणि मन स्वच्छ आणि शुद्ध ठेवणें हें शौच होय.

आतां दुसरा नियम जो संतोष त्याचा विचार करूं. यदृच्छेनें म्हणजेच ईश्वरी नियतीनें आपणांस जीं अनुकूल साधनें मिळालीं असतील त्यांतच समाधान मानून अधिकांची इच्छा न करतां मिळालेल्या साधनांचा अधिकांत अधिक उपयोग करून घेणें ही संतोषवृत्ति होय. अतृप्ति ही मनुष्याच्या चित्तांतली त्याला भोगप्रवण करणारी एक मोठी प्रेरक शक्ति आहे. तिच्यामुळें मनुष्य नव्या नव्या विषयांकडे पुनः पुनः कसा ओढला जातो ह्याचें विवेचन ह्याच पादांतील सत्ताविसाव्या सूत्रांत मागें झालेंच आहे. संतोषवृत्ति ही अतृप्तीची विरोधी असल्यानें प्राप्त परिस्थितींत संतुष्ट राहण्याचा अभ्यास मनुष्य जों जों करीत जाईल तों तों चित्तांतील अतृप्ति हा दोष क्षीण होत जातो. वास्तविक स्थिति अशी असते कीं जीं साधनें आपल्यास अनुकूल असतात त्या सर्वांचा सर्व प्रकारें उपयोग करून आत्महित साधावयाचें मनांत आणिलें तर कांहीं अपरिहार्य अपवाद वगळल्यास सामान्यतः आपल्यास अधिक साधनांची इच्छा करण्याची आवश्यकता नसते. उपलब्ध साधनांचा अधिकांत अधिक उपयोग करण्यास आपण शिकलों म्हणजे तोच व्याप इतका मोठा होतो कीं आपल्यास कोणीं अधिक साधनें देऊं केलीं तरी तीं आपणांस नकोशीं होतात. उलट एखाद्या वेळीं असेंहि घडतें कीं आपल्यास खरोखरीच एखाद्या साधनाची आवश्यकता उत्पन्न झाली आणि ती इतकी कीं त्याच्या अभावीं आपली प्रगति खुंटून पडली आहे, अशा वेळीं असाहि चमत्कार घडतो कीं आपण

थोडा सुद्धा प्रयत्न केला नसूनहि तें साधन आपल्यास अगदीं अनपेक्षित-पणें आणि अचानकपणें प्राप्त होतें; असें जेव्हां घडतें तेव्हां तो एक चमत्कार आहे असें मानण्याचें कारण नसतें. कारण आपल्यास जीं अनुकूल साधनें मिळालेलीं असतात तीं ईश्वरी नियंत्रणानेंच मिळालेलीं असतात. प्राप्त साधनांचा आपण अधिकांत अधिक उपयोग करण्यास शिकलों म्हणजे तीच नियामक शक्ति आपल्यास खरोखरीच आवश्यक असतील तीं साधनें उपलब्ध होतील अशी योजना घडवून आणीत असते. मूल गर्भांतून बाहेर येतांच मातृस्तनांत ज्या नियतीनें त्याच्या पोषणार्थ दूध निर्माण केलेलें असतें तीच नियति साधकाला आवश्यक असलेलीं साधनें योग्य वेळीं पुरवीत असते. खालच्या इयत्तेंतील परीक्षेंत विद्यार्थी उत्तीर्ण झाला म्हणजे त्याचे गुरुजी त्यास वरील इयत्तेंत घालतात, आणि त्याचे वडील त्याला त्या इयत्तेचीं पुस्तकें घेऊन देत असतात. अगदीं असाच प्रकार प्रकृतविषयीं घडत असतो. ज्या जीवांनीं पूर्वजन्मीं निरहंकारपणें जगदुपकारक कर्में उत्कटपणें आचरलेलीं असतात, पण ज्यांस पूर्णपणें आत्मज्ञान झालेलें नसतें असे जीव पुढील जन्मीं विदेहावस्थेंतील देवताभावास प्राप्त झालेले असतात (पाद १, सूत्र १९). आत्मज्ञानाचा पुढील मार्ग चोखाळीत असतांनाच ते ईशनियतींतील जीवांवर निग्रहानुग्रह करीत असतात. ह्यांच्या द्वाराच जीवांच्या पूर्वकर्मानुसार आणि स्वप्रयत्नानें प्राप्त करून घेतलेल्या योग्यतेनुसार त्यांना अचानकपणें सुखदुःखें प्राप्त होत असतात. वस्तुस्थिति अशी असल्यानें ज्या ईशसत्तेनें आपल्यास मनुष्यजन्म दिला, संपूर्ण अवयवांनीं युक्त असा देह दिला आणि आपलें मन योगाभ्यासाकडे वळण्यास अनुकूल होईल अशी अंतर्बाह्य परिस्थिति निर्माण केली तीच ईशसत्ता योग्य वेळीं योग्य साधनें आपल्यास मिळवून देईल असा विश्वास मनांत बाळगावा, आणि 'मला अमुक चांगली स्थिति मिळाली तर मी तमुक चांगली गोष्ट करीन,' किंवा 'अमुक साधन मजजवळ नाहीं म्हणून तमुक चांगली गोष्ट करतां येत नाहीं,' असल्या प्रकारचे परावलंबनाचे विचार मनांत केव्हांहि येऊं देऊं नयेत. उलट असें समजावें कीं जोंपर्यंत असले विचार मनांत येत राहतील तोंपर्यंत आपण अनुकूल साधनांचा अधिकांत अधिक उपयोग करून घेण्याची अंतिम मर्यादा अजून गाठलीच नाहीं. अशा वेळीं आपण स्वतःलाच असा उपदेश करावा कीं 'अधिक साधनांची खरी आवश्यकता

आपल्यास उत्पन्न झाली असेल आणि त्यांचा उत्तम उपयोग करून घेण्याची पात्रता आपल्या अंगीं आली असेल तर सर्वांच्या अंतर्यामीं वास करणारा परमेश्वर तीं आपल्यास प्राप्त करून देणार नाहीं काय ? ज्यानें मला मनुष्यजन्म दिला, अध्यात्मशास्त्रांनीं संपन्न असलेल्या भारतांत जन्मास घातलें, सर्वांगसंपन्न देह दिला, जन्मास येतांच शरीरपोषणार्थ मातृस्तनांत दुधाचा झरा निर्माण केला, लहानपणापासून अनेक रोगांपासून आणि त्यांहिपेक्षां परिणामीं भयंकर असलेल्या कुसंगतीपासून रक्षण केलें, योग-मार्गाकडे वळण्याची बुद्धि दिली, इत्यादि अनेक प्रकारची अनुकूल सामग्री ज्या ईशसत्तेनें मला प्राप्त झाली तीच ईशसत्ता मला खरोखरीच ज्या साधनांची आवश्यकता उत्पन्न झाली असेल आणि जिचा उत्तम उपयोग करण्याची पात्रता माझ्या अंगीं आली असेल तीं साधनें मला प्राप्त करून देईलच ! आणि म्हणून तीं तो देईपर्यंत आपण अधिक मिळण्याची इच्छा न धरतां प्राप्त साधनांचा अधिकांत अधिक उपयोग करून घेत राहूं.' अशा अनेक विचारांनीं अधिकाची इच्छा मनांतून काढून टाकून, आणि प्राप्त परिस्थितींत समाधान मानीत अनुकूल साधनांचा अधिकांत अधिक उपयोग करीत राहणें हा संतोष नांवाचा दुसरा नियम होय.

ह्यापुढील तीन नियम म्हणजे तप, स्वाध्याय आणि ईश्वरप्रणिधान हे होत. ह्या तिहींना मिळून क्रियायोग अशी संज्ञा आहे. ह्या क्रियायोगाचें स्वरूप कोणतें, त्याचें आचरण कसें करावें आणि तो कशाकरितां आचरावयाचा, इत्यादि सर्व प्रश्नांचा विचार ह्याच पादाच्या पहिल्या आणि दुसऱ्या सूत्रांत झालेला असल्यानें येथें त्याची पुनरुक्ति करावयास नको.

वरील यमनियमांचें अनुष्ठान करूं लागल्यावर पूर्ववासनांच्या संस्कारां-मुळें चित्तांत जेव्हां त्यांना विरोधी असलेल्या वासना उत्पन्न होतील तेव्हां त्यांचा निरास कसा करावा ह्याचा उपाय पुढील सूत्रांत सांगितला आहे.

वितर्कबाधने प्रतिपक्षभावनम् ॥ ३३ ॥

सूत्रार्थ—अहिंसादि पांच यम आणि शौचादि पांच नियम ह्यांचें अनुष्ठान करीत असतां त्यांना विरोधी अशा ज्या विषयवासना चित्तांत उत्पन्न होतात त्या चित्तांतील वितर्क होत. ह्या वितर्कांची

बाधा होईल तेव्हां त्यांना नाहींसे करूं शकतील अशा सद्वासनांची भावना चित्तांत करावी. हें प्रतिपक्षभावन होय.

विवरण — साधकानें यमनियमांचें अनुष्ठान व्रत म्हणून स्वीकारलेलें असलें तरी व्यवहारांत असे प्रसंग उद्भवतात कीं त्या यमनियमांस साक्षात् विरोधी असलेल्या वासना चित्तांत उत्पन्न होतात. आपल्यावर उपकार करणारा मनुष्य भेटल्यास त्याला पाहतांच आपल्या चित्तांत त्याच्या-विषयींच्या मैत्रीभावनेचा उदय होईल. ही मैत्रीभावना यमनियमांस विरोधी नाहीं. पण मित्राऐवजीं शत्रु म्हणजे आपल्यास अपकार करणारा माणूस जर दृष्टीस पडला तर तत्क्षणींच आपल्या चित्तांत द्वेषाची भावना उत्पन्न होईल. मैत्रीभावनेमुळें पहिल्याचें आपण स्वागत करूं आणि शत्रुत्वभावनेमुळें दुसऱ्याचें आपण स्वागत तर करणार नाहींच, पण आपल्या मनांत त्याच्या-विषयीं द्वेषाची भावना निर्माण झाल्यामुळें आपण त्याचा अवमान करूं, त्याला अपाय करूं, किंवा निदान मनांत त्याचें अनिष्ट चिंतूं. ह्या प्रसंगीं व्यक्तिदर्शन ह्या निमित्तानें मनांत उत्पन्न होणाऱ्या ज्या वृत्तिलहरी तेच चित्तांतील वितर्क होत. हे वितर्क शुभ असतील किंवा अशुभहि असतील. मित्रदर्शनानें चित्तांत उत्पन्न होणारे सात्विक विचारतरंग शुभ वितर्क होत. अशा शुभ वितर्कांच्या साहाय्यानें सवितर्क संप्रज्ञात समाधि कसा साधावयाचा ह्याचा विचार प्रथम पादांत झालाच आहे (पाद १, सूत्र १७). शत्रुदर्शनानें आपल्या चित्तांत द्वेष, क्रोध, अपकारबुद्धि किंवा त्याचें अनिष्ट व्हावें अशी इच्छा, इत्यादि प्रकारचे जे विचार उद्भवतील ते सर्व अशुभ वितर्क होत. ह्यांतील शुभ वितर्क मैत्र्यादि भावनांना उत्पन्न करतात म्हणून ते योगाभ्यासाला अनुकूलच होत. म्हणून ते अंतःकरणांत जितक्या उत्कटत्वानें उत्पन्न होतील तितकें चांगलेंच. पण अशुभ वितर्क अहिंसादि व्रतांना विरोधी असल्यानें योगाभ्यासाला बाधक होत असतात म्हणून त्यांचें उच्चाटण करणें साधकाचें कर्तव्य ठरतें. असल्या योगपरिपंथी वितर्कांचे आपल्या अंतःकरणांतून उच्चाटण कसें करावें ह्याचा उपाय ह्या सूत्रांत सांगितला आहे. व्यवहारांत वागत असतां कोणाला शासन करावें, कोणाला टाकून बोलावें, आवश्यकतेपेक्षां अधिक विषयांचा उपभोग घ्यावा, स्त्रियांकडे साभिलाष दृष्टीनें पाहावें किंवा त्यांशीं सलगी करावी, अनेक

अनवश्यक भोगसाधनांचा संग्रह करावा, अंतर्बाह्य शौच पाळण्याचा कंटाळा यावा, दुसऱ्या कोणाचें वैभव दृष्टीस पडल्यास आपल्यास तसें वैभव नाहीं ह्याविषयीं मनांत असमाधान उत्पन्न व्हावें, इंद्रियांवरचें नियमन सुटावें, अध्ययनाचा कंटाळा यावा, ईश्वरावरील निष्ठा डळमळावी -अशा प्रकारची मन:स्थिति अनेक अंतर्बाह्य कारणांनीं उत्पन्न होत असते. अशा अशुभ वासना चित्तांत उत्पन्न झाल्या म्हणजे साधकानें त्यांकडे दुर्लक्ष न करतां किंवा त्या दडपून न टाकतां त्यांना उज्ज्वल वळण देण्याकरितां तत्प्रतिपक्षभूत भावना चित्तांत उत्पन्न कराव्या. त्यानें आपल्या मनाशीं प्रथम असा विचार करावा कीं, " ह्या संसाररूपी अग्नींत होरपळून गेल्यामुळें त्या अग्नीचा उपशम होण्यासाठीं मीं योगधर्माचा आश्रय केला. सर्व भूतांना मजपासून अभय मिळावें, कोणत्याहि निमित्तानें त्यांना मजपासून कसलीहि पीडा होऊं नये आणि त्यांचें जीवन सुखमय व्हावें म्हणून मीं अहिंसादि व्रतांचा स्वीकार केला आणि स्वत:चें जीवन अत्यंत शुद्ध आणि पवित्र राहावें म्हणून मी शौचादि धर्मांचें यावच्छक्य परिपालन करीत आहें. अशा स्थितींत ज्या हिंसादि वितर्कांचा – ते अध:पतनाला कारण आहेत म्हणून – मीं एकदा त्याग केला त्यांचाच जर मीं पुन: स्वीकार केला, तर स्वत:चें ओकून टाकलेलेंच खात बसणाऱ्या कुत्र्यांत आणि माझ्यांत अंतर तें काय राहिलें ! तस्मात् विवेकबुद्धीनें युक्त असलेला मनुष्यजन्म प्राप्त झाला असतां श्वानासारखें वर्तन न करतां योगापासून भ्रष्ट करणाऱ्या हिंसादि वितर्कांचा पौरुष प्रयत्नानें निरोध करून अहिंसादि यमांचें आणि शौचादि नियमांचें यथावत् आचरण करीत प्रत्यहीं उन्नत होत जाणें हेंच माझें सर्वश्रेष्ठ कर्तव्य होय आणि तें करण्यांतच माझें परम कल्याण आहे." अशा रीतीचें प्रतिपक्षभावन वारंवार करीत गेल्यानें हिंसादि वितर्कांची तीव्रता कमी होते आणि ते उदारावस्थेंतून विच्छिन्नावस्थेंत जातात. म्हणजे त्यांचें शुभ वितर्कांच्यापुढें कांहीं चालत नाहींसें होतें (पाद २, सूत्र ४). हीच त्यांची विच्छिन्नावस्था होय. ह्या अवस्थेंत हे अशुभ वितर्क चित्तांतून सर्वथा नष्ट झालेले नसतात, पण ते उद्बोधक निमित्त घडलें तरीहि जागृत न होतां शुभ वितर्कांमुळें दबलेलेच राहतात किंवा उत्पन्न झालेच तर फारशा प्रयत्नांची आवश्यकता न लागतां ते सहजासहजीं लीन होतात. असें होत होत त्यांचें नि:शेष उच्चाटण निर्विचारसमाधींत उदीत झालेल्या ऋतंभरा प्रज्ञेनें होतें (पाद १, सूत्र ४७ ते ५०). आणि अहिंसादि

यम आणि शौचादि नियम चित्तांत पूर्णपणें प्रतिष्ठित होतात. ह्याप्रमाणें योगप्रतिकूल वितर्कांच्या निरसनार्थ करावयाचें प्रतिपक्षभावन सामान्यपणें सांगितलें.

पुढील सूत्रांत हिंसादि वितर्कांचे प्रकार किती होतात, कोणत्या कारणांनीं होतात, तीव्रतेच्या तारतम्यानें त्यांच्यांत आणखी पोटभेद कसे पडतात आणि त्यांच्यापासून कोणतीं अनिष्ट फळें भोगावीं लागतात, इत्यादि विषय विशेषत्वानें सांगितले आहेत —

वितर्का हिंसादयः कृतकारितानुमोदिता लोभक्रोधमोह-पूर्वका मृदुमध्याधिमात्रा दुःखाज्ञानान्तफला इति प्रतिपक्षभावनम् ॥ ३४ ॥

सूत्रार्थ — हिंसादि कर्में करावीं अशा ज्या वासना चित्तांत स्फुरतात आणि तदनुसार जें आचरण हातून घडतें ते वितर्क होत. ह्या वितर्कांत कृत, कारित आणि अनुमोदित असे मुख्य तीन भेद असतात. ह्या वितर्कांना लोभ, क्रोध किंवा मोह हीं आधीं उत्पन्न होणारीं कारणें असतात म्हणून हे वितर्क लोभक्रोध-मोहपूर्वक होत. ह्या कारणरूप मनोविकारांचा किंवा कार्यरूप वितर्कांचा संवेग म्हणजे प्राबल्य असेल तदनुसार त्यांचे मृदु, मध्य आणि अधिमात्र तीव्र असे आणखी तीन पोटभेद आहेत. अशा सत्तावीस प्रकारचे हे वितर्क अनेक प्रकारचीं दुःखें देणारे, अज्ञान वाढविणारे आणि जन्ममरणरूप संसारांतील अनंत फलें भोगायला लावणारे असे आहेत; अशा भावना चित्तांत उत्पन्न करून त्या वितर्कांचें निर्मूलन करणें हें प्रतिपक्षभावन होय.

विवरण — मागील सूत्रांत हिंसादि वितर्कांचा सामान्य निर्देश केलाच आहे. ह्या वितर्कांचे कृत म्हणजे स्वतः केलेले, कारित म्हणजे

इतरांकडून करविलेले आणि अनुमोदित म्हणजे आपण स्वतः केलेले किंवा अन्यांकडून करविलेले नसले तरी आपल्या बोलण्यानें अथवा वागण्यानें मान्यता दिली गेलेले असे प्रमुख तीन भेद आहेत. जेव्हां एखादा मनुष्य स्वतःच हिंसा करतो, खोटें बोलतो, अनवश्यक भोग भोगतो, आळकेपणानें परस्त्रीकडे पाहण्यापासून तों साक्षात् व्यभिचारापर्यंतच्या आठ पातकांपैकीं एक अथवा अधिक पातकें करितो किंवा भोगसाधनांचा पसारा करितो आणि शौचादि नियम पाळीत नाहीं, तेव्हां हे सर्व वितर्क 'कृत' ह्या प्रकारांत पडतात. पण पुष्कळदा असेंहि घडतें कीं मनुष्य स्वतः वरील-प्रमाणें आचरण न करितां आपण नामानिराळे आहों असें दर्शवून स्वार्थी हेतूनें तो ह्या गोष्टी इतरांकडून करवीत असतो आणि मग हे दोष प्रत्यक्षपणें हातून घडले नसल्यामुळें आपण त्या पातकांपासून मुक्त आहों असें मानून इतरांसहि तसें भासवीत असतो. साधकाच्या दृष्टीनें असलें वर्तन, तसलें आचरण स्वतः करण्याइतकेंच गर्ह्य, पातकी आहे. योगांत प्रवृत्त होऊं पाहणाऱ्याला सर्वांआधीं यम आणि नियम ह्या दोन अंगांचें अनुष्ठान आवश्यक असतें. ह्या दोहोंतहि —

पतति नियमवान्यमेष्वसक्तः ।
न तु यमवान्नियमालसोऽवसीदेत् ॥

नियमांचें पालन करणारा योगी जर यम पाळणार नाहीं तर तो योगापासून पतित होतो, पण तो यमांचें पालन करीत असेल आणि त्याच्या हातून नियमांचें पालन यथावत् होत नसेल किंवा थोड्याफार आळसामुळेंहि तो तें करीत नसेल तरी तो योगापासून पतित होणार नाहीं, असा योगशास्त्राचा दंडक आहे. ह्यांतील हेतु उघडच आहे, आणि तो असा कीं, यमांचा संबंध समष्टीशीं म्हणजे समाजाशीं असतो, तर नियमांचा संबंध व्यष्टीशीं म्हणजे त्या त्या व्यक्तीशीं असतो. नियम न पाळल्याचें जें काय थोडेंबहुत अनिष्ट फल असेल तें ज्याचें त्यालाच भोगावें लागतें, पण यम पाळण्यांत ढिलाई झाली तर इतरांचें जीवन दुःखी होत असतें. योगाचें अंतिम साध्य परिच्छिन्नाहंभावाचा त्याग आणि पूर्णाहंभावाचा लाभ हें असतें. यम न पाळले तर हें ध्येय गांठणें कधींच शक्य नाहीं. ह्यामुळें योगांत प्रवृत्त होणाऱ्या साधकानें हें लक्षांत ठेवणें आवश्यक असतें कीं आपल्यापासून भूतमात्राला अभय मिळालें

पाहिजे. ह्यासाठीं त्याच्या चित्तांत भूतमात्राविषयीं मैत्रीभाव नांदावयास पाहिजे. आणखी असें कीं साधकाच्या हातून हिंसादि दोष घडल्यानें त्याच्या योगाभ्यासाला समष्टीकडून अनुकूलता मिळणार नाहीं, इतकेंच नव्हे, तर प्रसंगीं विरोधहि होईल. ह्यासाठीं योग्यानें यमांचा स्वतःहि भंग न करणें जितकें आवश्यक आहे तितकेंच त्यानें त्यांचा इतरांच्याकडूनहि भंग न होऊं देणें आवश्यक असतें. म्हणून त्याच्या स्वतःच्या हातून ते दोष न घडले तरी जर त्याच्या प्रेरणेनें हे दोष इतरांच्या हातून घडतील तर ते 'कारित' म्हणजे त्यानेंच इतरांकडून करविलेले असें झाल्यानें त्यांविषयीं त्याला योगापासून पतन आणि केव्हांना केव्हां तरी समाजाचें प्रातिकूल्य हीं दोन शासनें भोगावीं लागणारच ! एखाद्यानें दुसऱ्याला स्वतःच्या हातांनीं न मारतां हातांत काठी घेऊन तिनें जर मारलें तर 'मी मारलें नाहीं, काठीनें मारलें' असें म्हणून त्याची सुटका केव्हांहि होणार नाहीं ; त्याला त्याचे जे परिणाम असतील ते भोगावे लागणारच ; तद्वतच इतरांकडून करविलेले हिंसादि दोष ज्याच्या प्रेरणेनें घडून येतील त्याजवरच त्यांचा भार पडणार ! म्हणून 'कृत' प्रमाणेंच 'कारित' असलेले हिंसादि दोष साधकाला सर्वथा त्याज्य होत.

आतां 'अनुमोदित' दोषांचा विचार करूं. आपण स्वतः हिंसा केली नाहीं किंवा दुसऱ्याकडूनहि ती करविली नाहीं तरी सुद्धा इतरांनीं केलेल्या हिंसेला जर एखाद्यानें प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष संमति दिली तर ती अनुमोदित हिंसा होईल. अशा अनुमोदित हिंसेचा दोषहि योगाभ्यासाला विरोधी होऊं शकतो, कारण असें कीं इतरांकडून स्वतंत्रपणें घडलेल्या हिंसादि दोषांना जर आपण संमति दिली तर वरीलप्रमाणेंच सर्वभूताभयप्रदानाशीं आणि मैत्रीभावनेशीं विरोधी वर्तन आपल्या हातून घडलें असें होईल आणि योगाभ्यासाच्या दृष्टीनें त्यांचा नैतिक दोष आपल्यास लागून तो योगाभ्यासास प्रतिबंधक होईल ; म्हणून अशा दोषांचा समावेश अनुमोदित ह्या प्रकारांत योगशास्त्रकारांनीं केला आहे. आतां येथें ह्या अनुमोदनाच्या स्वरूपाचा विचार आपणांस करावयास पाहिजे. आपण कोणत्याहि कृत्याला अनुमोदन देतों तें दोन प्रकारचें असतें. कित्येक प्रसंगीं आपण आपलें अनुमोदन प्रत्यक्षपणें बोलून देत असतों. तर कित्येकदा तें आपण आपल्या कृतीनें म्हणजे आपल्या वागण्यानें व्यक्त करीत असतों. कोणत्याहि पापात्मक कृत्यास बोलून संमति न देणें हें

आपल्यास केव्हांहि करतां येण्याजोगें आहे. पण आपल्या कृतीनें असल्या हिंसादि पापाचरणास संमति दिली जाणार नाहीं ह्याविषयीं फारच सावधानता ठेवावी लागते. कित्येक विषयांत तर कितीहि सावधानता ठेविली तरी असली अनुमोदित हिंसा अपरिहार्यपणें आपल्याकडून घडतेच. आपण स्वतः हिंसा केली नाहीं किंवा दुसऱ्याकडूनहि करविली नाहीं तरी इतरांनीं केलेल्या हिंसादि पापकृत्यांपासून मिळणाऱ्या सुखसोयी हिंसेंतून निर्माण झाल्या हें माहीत असूनहि त्या उपभोगण्यांत जर आपण भाग घेतला तर त्या हिंसेला आपण आपल्या वर्तनानें अनुमोदन दिल्यासारखें होऊन आपण त्या पापाचे भागीदार होऊं.

कांहीं उदाहरणें घेऊन ही गोष्ट स्पष्ट करूं. (१) अहिंसेच्या पुरस्कारा-विषयीं ज्याची फार प्रसिद्धि आहे त्या गौतमबुद्धाचेंच उदाहरण घेऊं. त्यानें मरणापूर्वीं थोडे दिवस आपल्या एका मांसाहारी शिष्याच्या घरीं भोजनामध्यें डुकराचें मांस खाल्लें होतें. तो पूर्णतया मांसनिवृत्त असता तर त्याच्यानें इतक्या म्हातारपणीं असलें अन्न खाववलें नसतें. ज्या अर्थीं त्याला तें खाववलें त्या अर्थीं त्यानें पूर्वायुष्यांत अनेकदा मांसाहार केला असला पाहिजे हें उघडच आहे. शेवटच्या खेपेला त्यानें जें हें मांस खाल्लें तें त्याला मानवलें नाहीं आणि त्यामुळें त्याला अतिसार होऊन त्या दुखण्यांतच त्याचा अंत झाला. ह्या ठिकाणीं गौतमबुद्धानें स्वतः हिंसा केली नव्हती किंवा दुसऱ्याकडून मुद्दाम करविलीहि नव्हती. ह्यामुळें ही हिंसा कृत किंवा कारित नव्हतीच. तरी पण ज्या अर्थीं त्यानें हिंसेंतून निर्माण झालेलें मांस खाल्लें त्या अर्थीं ह्या कृत्यानें त्या हिंसेला त्यानें संमति दिल्यासारखेंच झालें, आणि म्हणून ही अनुमोदित हिंसा त्याच्याकडून घडली. हें उदाहरण येथें घेण्यांतला हेतु इतकाच कीं गौतमबुद्धानें अहिंसेवर फार भर देऊन वैदिकांच्या याज्ञिय हिंसेचा निषेध केला होता. तथापि त्याचेहि विचार वैदिक धर्मीयांनीं हिंसा-अहिंसादिकांविषयीं केलेल्या सूक्ष्म विचारांपुढें किती कोते होते हें स्पष्ट व्हावें. येथें आपण अशी कल्पना करूं कीं डुकराचें मांस खाणारा कोणीच नाहीं. असें असतें तर डुकरांना कोणी मारण्याचें कारणच उत्पन्न न झाल्यानें त्यांची हिंसा झालीच नसती. ह्यावरून हें उघडच आहे कीं डुकरांची हिंसा होण्याला कारण ते मांस खाणारे लोकच होत आणि त्यांची लालसा अगोदर सिद्ध होती म्हणजे मागणी अगोदर होती म्हणून तिचा पुरवठा झाला.

गौतमबुद्धाच्या तत्त्वज्ञानांत हें कृत्य हिंसात्मक ठरलें नाहीं, पण पतंजली मुनींच्या तत्त्वज्ञानांत तें हिंसात्मक ठरलें आहे. (२) एखादा योगाभ्यासी साधक देहरक्षणार्थ लागणारे कपडे गिरणींतल्या कापडाचे वापरतो आहे असें समजूं. गिरण्यांमुळें कोष्टयांच्या वृत्तीचा उच्छेद होतो आणि तेथील मजुरांना कोंदट वातावरणांत अल्प वेतनावर फार काळ काम प्रत्यहीं करावें लागतें. अशा रीतीनें कोष्टी आणि मजूर ह्यांना पीडा होत असल्यानें गिरणींतील कापड हिंसेंतून निर्माण होत असतें. ह्यामुळें हें कापड वापरण्यांत अनुमोदित हिंसा घडेल म्हणून निदान योगाभ्यासूनें हें कापड असली हिंसा टाळण्याकरितां शक्यतोंवर वापरूं नये. (३) चहाच्या मळ्यांत मजुरांचे अनन्वित हाल होतात. अशा हालांत जर मजूर मेले तर त्यांना चहाच्या झाडांना उत्तम खत मिळावें म्हणून त्या झाडांखालींच पुरण्यांत येतें. ह्या गोष्टी सुप्रसिद्ध असूनहि कोट्यवधि लोक चहा पितात. नुसता चहा पिऊन एकादशी करणारे आणि एकादशीच्या उपवासाचें पुण्य संपादन केलें असें मानणारे आहेत. हे लोक योगशास्त्राच्या मतानुसार अनुमोदित हिंसा करणारे होत. (४) गृहस्थाश्रमांत गृहिणीच्या हातून अपरिहार्यपणें हिंसा घडत असते. चूल, पाटावरवंटा, झाडलोट, दळणकांडण, धुणें, पाणी भरणें, इत्यादि प्रसंगीं हिंसा होऊं नये म्हणून कितीहि जपून आणि सावधपणानें हीं कामें गृहस्वामिनीनें केलीं तरी अगदीं अहेतुपूर्वक आणि न कळत थोडीतरी कृमिकीटकांची हिंसा घडत असलीच पाहिजे हें प्रत्येक गृहस्थाश्रमीस ठाऊक असतें. ह्या हिंसेच्या निष्कृतीसाठीं गृहस्थाश्रमी पुरुषानें प्रत्यहीं पंचमहायज्ञ करावयास पाहिजेत अशी धर्मशास्त्राची आज्ञा आहे (मनुस्मृति अ. ३।६८ ते ७१). ही निष्कृती न करतां म्हणजे पंचमहायज्ञ न करतां जो गृहस्थाश्रमी भोजन करील तो अनुमोदित हिंसादोषाला पात्र होईल. पत्नी पतीच्या संमतीनेंच सर्व गृहकार्यें करीत असते. तथापिहि वरील कार्यें करीत असतां तिच्याकडून जर ढिलेपणामुळें कृमिकीटकांची हत्या घडेल तर ती तिची 'कृत' हिंसा घडेल आणि तिचें पातक तिलाच लागेल. पण पूर्ण काळजी घेऊनहि न कळत जी हिंसा अपरिहार्यपणें तिच्याकडून घडेल आणि त्या हिंसादोषाची निष्कृति त्या घरांत धर्मशास्त्राच्या आज्ञेला अनुसरून केलेलें पंचमहायज्ञ करून झालेली नसेल तर त्या घरीं त्या दिवशीं जे भोजन करतील

ते 'कारित' नसली तरी अनुमोदित हिंसा केल्याच्या दोषाला पात्र होतील असाच धर्मशास्त्र आणि योगशास्त्र ह्या दोहोंचाहि अभिप्राय आहे.

येणेंप्रमाणें हिंसेचे जसे कृत, कारित आणि अनुमोदित असे तीन प्रकार होतात तसेच ते असत्य, स्तेय, अब्रह्मचर्य आणि परिग्रह ह्यांचेहि होतात. ते कसे हें स्पष्ट होण्याकरितां सर्वांच्यासंबंधीं विचार न करतां केवळ परिग्रहाच्या विषयांतील एक उदाहरण घेऊं. जीवनास आवश्यक असलेल्या वस्तूंत फोनोग्राफ किंवा रेडिओची गणना कोणीहि करणार नाहीं. ह्यामुळें ह्या चैनीच्या वस्तूंचा संग्रह जर कोणी केला तर तो 'कृत' परिग्रह होय. आपण स्वतः ह्या वस्तु न घेतां त्या आपल्या संमतीनें आणि पैशानें आपल्या कुटुंबीयांपैकीं कोणी आपल्या आज्ञेनुसार घेतल्या तर तो 'कारित' परिग्रह होईल. इतर कोणी घेतलेल्या फोनोग्राफवर आणि रेडिओवर जर आपण गाणीं किंवा वार्ता ऐकत बसूं तर त्या गृहस्थानें ह्या अनवश्यक वस्तूंचा परिग्रह केला त्याला आपण संमति दिल्यासारखें होईल आणि म्हणून तो आपल्याकडून झालेला अनुमोदित परिग्रह होईल. येणेंप्रमाणें हिंसादि वितर्कांचे कृत, कारित आणि अनुमोदित असे तीन मुख्य भेद झाले. आतां त्यांच्या कारणांच्या दृष्टीनें आणखी भेद कसे पडतात तें आपण पाहूं.

ह्या सूत्रांतील 'लोभक्रोधमोहपूर्वकाः' ह्या दुसऱ्या पदानें हिंसादि पातकें मनुष्यांकडून कोणत्या हेतूनें घडत असतात तें सांगितलें आहे. हे हेतु लोभ, क्रोध आणि मोह असे तीन आहेत. आपल्याकडून जेव्हां कोणतेंहि पापकृत्य घडतें तेव्हां त्या पापाकडील आपल्या प्रवृत्तीला ह्या तिहींपैकीं एक वा अनेक हेतुस्थानें असतात. कोणत्याहि प्रकारच्या लाभाच्या इच्छेनें जेव्हां आपण हिंसादि कर्मांत प्रवृत्त होतों तो लोभमूलक वितर्क होय. आपल्याला विरोध किंवा अपकार करणाऱ्यावर संतापून जाऊन जेव्हां त्याला अपकार करण्यास आपण प्रवृत्त होतों तेव्हां ती क्रोधमूलक हिंसा होय. कित्येक वेळां आपल्याकडून अशीहि हिंसा घडते कीं त्या वेळीं कांहीं लाभ करून घ्यावा अशी आपली इच्छा नसते किंवा त्यापासून आपला लाभ घडण्याचा संभवहि नसतो. तसेंच त्या हिंसाकर्मांत प्रवृत्त होण्याला क्रोध येणें हेंहि कारण घडलेलें नसतें. असें असूनहि आपल्याकडून जेव्हां हिंसा घडते तेव्हां ती अज्ञानमूलक

मोहामुळें आपल्याकडून घडत असते. ह्याच प्रकारानें असत्य भाषण, स्तेय, अब्रह्मचर्य आणि परिग्रह हीं पातकें कधीं लोभामुळें, कधीं क्रोधामुळें तर कधीं मोहामुळें आपल्याकडून घडत असतात. हातून पातकें कोणत्या कारणांनीं घडत असतात हें कळल्यावर तीं नाहींशीं केल्यानें त्यांचीं कार्यभूत पातकें आपोआप नाहींशीं होतील हें सहजच लक्षांत येण्याजोगें आहे. तेव्हां हीं पातकें आपल्याकडून घडूं नयेत अशी योगाभ्यासी साधकांची इच्छा असल्यामुळें त्यानें प्रथम लोभ-क्रोध-मोह ह्या त्रिदोषांचें उच्चाटन आपल्या चित्तांतून करण्याचा उत्कट प्रयत्न करावा. ह्या प्रयत्नांचीं तीव्रता त्या त्या दोषांच्या प्रबलतेवर अवलंबून राहील. कित्येक दोष फारच तीव्र स्वरूपांत विद्यमान असतात, ते इतके कीं ते अगदीं अनावर असे असतात. ह्यामुळें ते अनेक प्रयत्नांअंतीं आपल्या नियमनाखालीं येऊं शकतात. कांहीं दोष इतके प्रबळ नसतात आणि म्हणून ते प्रयत्न केल्यास आपण आवरूं शकतों. कांहीं दोष तर इतके दुर्बळ असतात कीं ते आपल्याकडून घडूं नयेत इतकें नुसतें अनुसंधान ठेवलें तरी ते आपल्याकडून घडत नाहींत. तेव्हां त्यांच्या वाढत्या तीव्रतेच्या तारतम्यानें त्यांचे जे मुख्य भेद होतात ते ' मृदुमध्याधिमात्राः ' ह्या पदानें सांगितलें आहेत. प्रथम पादाच्या एकवीस आणि बावीस ह्या सूत्रांत वृत्तींच्या संवेगांचे मृदु, मध्य आणि तीव्र असे मुख्य तीन भेद आणि त्या प्रत्येकाचे पुनः मृदु, मध्य आणि अधिमात्र असे आणखी तीन पोटभेद असे एकूण नऊ भेद सांगितले आहेत. त्या ठिकाणीं समाधिविषयक संवेगांचा विचार केला असून येथें हिंसादि वृत्तींच्या संवेगांचा विचार केला आहे. दुसऱ्यास पीडा द्यावी अशी इच्छा आपल्या मनांत उत्पन्न झाली, पण त्याप्रमाणें करणें आपल्या योगाभ्यासाला विघातक होईल हें जाणून जर आपण ती आवरूं शकलों, तर तो त्या हिंसेचा मृदु संवेग होय. ती हिंसावृत्ति मनाच्या नव्हे, तर जनांच्या लज्जेनें किंवा प्रत्यपकाराच्या अथवा शासनाच्या भीतीमुळें अथवा असल्याच इतर बाह्य कारणांमुळें आपण आवरूं शकलों तर तो त्या वृत्तीचा मध्यसंवेग होय. हे जे दोन मृदु आणि मध्यसंवेग सांगितले त्यांचे पुनः मृदु मृदु, मध्य मृदु आणि अधिमात्र मृदु असे तीन मृदुसंवेगाचे आणि मृदु मध्य, मध्य मध्य आणि अधिमात्र मध्य असे तीन तीन संवेगाचे आणखी पोटभेद सांगितले आहेत. ह्या सर्व पोटभेदांचें स्वरूप त्या त्या

संवेगाच्या उत्कटत्वाच्या तारतम्यावर अवलंबून असतें. ह्यानंतर हिंसादि वृत्तींच्या तीव्र संवेगाचें स्वरूप असें कीं मनलज्जा, जनलज्जा, शासनाचें किंवा प्रतीकाराचें भय अशांसारख्या कोणत्याहि अंतर्बाह्य प्रतिकूल परिस्थितीला न जुमानतां जेव्हां हिंसादि वृत्ति आपलें हिंसादि कर्म घडवून आणण्याइतकी बलशाली ठरते, तेव्हां तो त्या वृत्तीचा तीव्र संवेग होय. ह्या तीव्र संवेगाचेहि मृदु तीव्र, मध्य तीव्र आणि अधिमात्र तीव्र असे आणखी तीन प्रकार होतात. धर्म्य युद्धांत शत्रूचा धर्म्य प्रकारानें वध केल्यास ह्याला कारणीभूत असलेला संवेग हा मृदु तीव्र संवेग होय. धर्मयुद्धाचे नियम बाजूस सारून कपटादिकांसारख्या चाटेल त्या उपायांनीं त्यांचा वध करणें हा मध्य तीव्र संवेग होय. अश्वत्थामा खराच मारला गेला कीं काय हें पाहण्याकरितां द्रोणाचार्य समाहित अवस्थेंत गेले असतां त्यांचा वध धृष्टद्युम्नानें केला हें मध्य तीव्र संवेगाचें उदाहरण होय. हिंसादि वृत्तींचा जेव्हां इतका प्रचंड वेग उत्पन्न होतो कीं त्याच्या भरांत प्रतिपक्षीयाच्या वधानें तृप्ति न होतां त्यापेक्षांहि अत्यंत राक्षसी क्रिया आपल्या हातून घडते, तेव्हां तो त्या हिंसावृत्तीचा अधिमात्र तीव्र संवेग होय. आपल्या धर्मपत्नीला भरसभेंत विवस्त्र करूं पाहणारा अधम दुःशासन समरांगणांत युद्धास आला असतां गदाप्रहारानें त्याचें वक्षःस्थल विदीर्ण करून त्यांतून बाहेर उसळणारें रुधिर भीमानें ओंजळींत घेऊन प्राशन केलें हें अधिमात्र तीव्र संवेगाचें प्रसिद्ध उदाहरण होय. अशा रीतीनें हिंसा, असत्य, स्तेय, अ-ब्रह्मचर्य आणि परिग्रह हे पांच वितर्क, त्यांचे कृत, कारित आणि अनुमोदित असे तीन मुख्य भेद, पुनः त्यांचे प्रत्येकीं लोभपूर्वक, क्रोधपूर्वक आणि मोहपूर्वक असे आणखी तीन भेद, संवेगाच्या दृष्टीनें होणारे मृदु, मध्य आणि अधिमात्र म्हणजे तीव्र असे आणखी तीन प्रकार आणि त्यांच्यांत तीव्रतेच्या तारतम्यानें होणारे मृदु, मध्य आणि अधिमात्र असे आणखी प्रत्येकीं तीन तीन भेद ह्याप्रमाणें अनेक वितर्क झाले ! ह्याचा इत्यर्थ इतकाच कीं चित्ताला दूषित करून योगाभ्यासाला अंतराय उत्पन्न करणारे अनेकानेक वितर्क आहेत हें जाणून त्यांचें निर्मूलन करण्यासाठीं साधकानें नेहमीं सावधान असावें आणि त्या सर्वांचें मूळ कारण असलेले जे लोभ-क्रोध-मोहरूप दोषत्रय त्यांचा क्षणाक्षणाला निरोध करीत असावें. झाडाचें मूळ तोडलें कीं तें जसें आपोआप वठत जातें आणि त्याचा बुंधा, शाखा, लहान

फांद्या, पानें, फुलें, फळें हीं आपोआप वठतात, त्याप्रमाणें चित्तांतून वरील तीन दोष काढून टाकण्यासाठीं सतत जागरूक राहावें; म्हणजे कालांतरानें ते दुर्बल होतील आणि तन्मूलक सर्व विरोध आपोआप नाहींसे होतील. तुकोबारायांनीं 'रात्रंदिन आम्हां युद्धाचा प्रसंग' म्हणून ज्याचें वर्णन केलें आहे तेंच हें सदसत्प्रवृत्तीचें युद्ध होय. ह्यांत एकदा जय मिळविला म्हणजे योगाभ्यासाचा पुढील मार्ग अत्यंत सहजपणानें चोखाळला जातो.

आतां चित्तांत हे वितर्क उत्पन्न झाले असतां त्यांच्या उच्छेदाकरितां प्रतिपक्षभावन कसें करावयाचें तें पुढील 'दुःखाज्ञानानन्तफलाः' ह्या पदांत सांगितलें आहे. विषयांविषयीं आपल्याला जो लोभ वाटत असतो तो त्यांच्यापासून आपल्यास सुख मिळतें अशी आपली कल्पना झालेली असते म्हणून वाटत असतो. गीतेंतील अभ्यासयोगनामक सहाव्या अध्यायांत कामांना 'संकल्पप्रभव' असें म्हटलें आहे. म्हणजे त्यांच्याविषयीं आपल्या मनांत ते सम्यक् म्हणजे सुखोत्पादक आहेत अशी कल्पना असते म्हणून त्यांचें स्वागत आपण करीत असतों. तात्त्विक दृष्ट्या विचार केला असतां असें कळून येतें कीं विषयांपासून आपणांस सुख मिळतें असें जें वाटतें तें खरें नसून तो केवळ सुखाभास असतो आणि तें आभासात्मक सुखहि त्या विषयांतील नसून तो एक चित्तधर्म आहे. अज्ञानीपणांत हा विवेक सुचत नसतो म्हणून अज्ञान्यांच्या दृष्टीनें विषयांत सुख आहे असें मानलें जातें. आपण क्षणभर विषयांपासून सुख आहे असें मानूं. पण ह्या सुखलेशाच्या आशेनें मनुष्य जेव्हां निसर्गमर्यादा ओलांडून अतिरिक्त विषयसेवन करतो तेव्हां त्यास त्या मानीव सुखासमवेतच अनेक प्रकारचे कष्ट आणि विविध दुःखें भोगावीं लागतात. सर्वांत प्रमुख भोगसाधन जें द्रव्य त्याचाच विचार करूं. पैशापासून इतर सर्व परिग्रह साधतां येतो म्हणून माणसें द्रव्यप्राप्त्यर्थ जिवाचें रान करून द्रव्यसंचय करीत असतात. ह्या कामीं आयुष्यांतील किती काळ आणि किती श्रम खर्ची पडत असतात! ह्या सर्वांचा विचार केला म्हणजे 'अर्थानामर्जने क्लेशः' हीच उक्ति सर्वांस पटते. इतक्या श्रमसायासांनीं मनाजोगा द्रव्यसंचय होतोच असेंहि नाहीं. आणि यदाकदाचित् झालाच तर त्याच्या परिपालनाची केवढी चिंता उत्पन्न होत असते! इतक्या कष्टांनीं जें द्रव्य आपण मिळवितों त्यांतून ज्याचा आपण आपल्या हातांनीं सद्व्यय करतों तें आणि ज्याचा आपण स्वतः कोणत्या

तरी मार्गांनीं उपभोग घेतों तें, ह्याव्यतिरिक्त सर्व द्रव्य इतर कोणाकरितां तरी सांठवीत असतों ! मग तें आपल्या दृष्टीसमोर चोर, लुटारू, दरोडेखोर, ह्यांच्याकडून लुटलें जावो किंवा आपल्या पश्चात् त्याची उधळमाधळ होवो ! एकूण —

अर्थानामर्जने क्लेशस्तथैव परिपालने ।
आये दुःखं व्यये दुःखं धिगर्थान्क्लेशकारिणः ॥

असाच अनुभव सर्वांस येतो ! म्हणूनच श्रीशंकराचार्यांनीं म्हटलें आहे कीं,

अर्थमनर्थं भावय नित्यं नास्ति ततः सुखलेशः सत्यम् ।
पुत्रादपि धनभाजां भीतिः सर्वत्रैषा विहिता रीतिः ॥

जी गोष्ट द्रव्यादि जड वस्तूंची तीच गोष्ट चेतन असलेल्या स्त्रीपुत्रादिकांची होय. मागें वर्णिल्याप्रमाणें विशाल आकाशांत चमकणारा तारकासमूह किंवा सतेज वेलीवर डोलत असणारें नवोन्मीलित पुष्प पाहून जसा निर्विषय आणि निरभिलाष आनंद सात्त्विक अंतःकरणांत उमटतो तसा कोणत्याहि ठिकाणचें सौंदर्य दृष्टीस पडतांच अंतःकरणांत उमटावा हा निसर्गनियमच आहे. म्हणून तें सौंदर्य स्त्रीच्या ठिकाणीं दिसलें तरी तसा आनंद उत्पन्न होणें इतकें स्वाभाविक आहे, पण तें सौंदर्य दृष्टीस पडल्यावर तेथें अभिलाष किंवा कामुकवृत्तीचा अल्प अंशहि जर उमटेल तर तो एक चित्तदोष होईल. हा दोष ब्रह्मचर्यास विघातक असल्यामुळें हा प्रतिपक्षभावनानें नाहींसा करावयास पाहिजे. येथें करावयाचें प्रतिपक्षभावन येणेंप्रमाणें करावें:" स्त्रीदेहाच्या ठिकाणीं दिसणारें हें सौंदर्य केवळ आपातरमणीयच नव्हे का ? ह्या स्त्रीदेहांत कोणती बरें वस्तु रमणीय आहे ? रक्त, मांस, मज्जा, अस्थि, चर्म, श्लेष्मा, मल, मूत्र, इत्यादि घृणा उत्पन्न करणाऱ्या पदार्थांनीं हा मनुष्यदेह खच्चून भरलेला नाहीं का ?

मांसपांचालिकायास्तु यंत्रलोलेंऽगपंजरे ।
स्नाय्वस्थिग्रंथिशालिन्याः स्त्रियाः किमिव शोभनम् ॥

अस्थि इत्यादींनीं निर्माण झालेल्या ह्या अंगपंजरांत शोभन असें काय आहे बरें ? दीपशिखेचें तेज पाहून शलभ त्यावर झेपावतो आणि होरपळून

खालीं पडतो. मासा मांसखंडावर झडप घालतो पण त्याच्या पोटांत लपलेल्या पोलादी काट्यानें त्याचा घसा फाटतो ; शलभ आणि मासा ह्यांना अज्ञानामुळें असें करण्यांत आपला नाश आहे हें कळत नसल्याकारणानें त्यांच्याकडून असें घडतें ; पण मी चांगला विवेकी मनुष्य आहें आणि स्त्रीसौंदर्याआड मांस-मज्जा-मल-मूत्र इत्यादि किळस उत्पन्न करणाऱ्या वस्तु ठेचून भरल्या आहेत हेंहि मला कळतें ! तरीहि ह्या विषयांत मी रमतों तेव्हां कुत्सित पदार्थांत रममाण होणाऱ्या कृमिकीटकांत आणि माझ्यांत काय वरें अंतर राहिलें ! तेव्हां आतां —

हस्तेन हस्तं संपीड्य दन्तैर्दन्तान्विचूर्ण्य च ।
अङ्गान्यङ्गैः समाक्रम्य जयाम्यादौ स्वकं मनः ॥

'हातावर हात चोळून, दांतओठ आवळून आणि सारे अवयव पिळवटून मी अगोदर स्वतःच्या मनालाच जिंकतों.' असे कोणते तरी प्रतिपक्षभूत विचार करून स्त्रीविषयक सामिलाषवृत्ति काढून टाकावी. ब्रह्मचर्य पाळूं इच्छिणाऱ्या स्त्रियांनींहि पुरुषदेहाविषयीं असाच विचार करावा. स्तेय, अब्रह्मचर्य आणि परिग्रह ह्यांच्यासंबंधीं वरील सर्व विचार झाला. हिंसा आणि असत्य हे जेव्हां लोभमूलक असतील तेव्हां त्यांना कारण असलेल्या लोभाला वरीलसारख्याच चित्तलहरी उत्पन्न करून पराभूत करीत जावें. अशा विचारांनीं लोभाचें म्हणजे विषयांविषयींच्या ओढीचें बल कमी होत जातें आणि अंतीं ती पूर्णपणें नाहींशी होऊन तन्निमित्त चित्तांत उत्पन्न होणारे हिंसादि वितर्क चित्तांतून नाहींसे होतात.

वरील सर्व विचारसरणी क्रोधपूर्व वितर्कांनाहि लागू असतेच. कारण क्रोधाच्या मुळाशीं काम म्हणजे लोभ असतोच. विषयांचें ध्यान वारंवार घडलें म्हणजे त्यांच्याविषयीं चित्तांत संग उत्पन्न होतो. मग 'संगात्संजायते कामः' आणि नंतर 'कामात्क्रोधोऽभिजायते' अशी कार्यपरंपरा भगवद्गीतेंत सांगितलीच आहे. तेव्हां लोभ जिंकीत असतां क्रोधवृत्तीचाहि आवेग कमी होत असतोच. तसेंच जेव्हां क्रोध येईल तेव्हां मनाला असें विचारावें कीं "बा मना !

अपकारिणि कोपश्चेत्कोपे कोपः कथं न ते ।
धर्मार्थकाममोक्षाणां प्रसह्य परिपन्थिनि ॥

जो अपकार करतो त्याजवर तुझा राग होतो हें युक्तच आहे. मग धर्म-अर्थ-काम-मोक्ष ह्या चारहि पुरुषार्थांना प्राबल्यानें विरोध करणाऱ्या ह्या क्रोधशत्रूवर क्रोध करून त्याचें निर्मूलन तुला करायला नको काय?" क्रोध आला असतां प्रत्येक प्रसंगीं असा प्रश्न मनाला केला आणि क्रोधजय करण्यास त्यास सुचविलें तर क्रोधोर्मि तत्काळ शमली जाते. श्रीसमर्थांनीं 'नको रे मना क्रोध हा खेदकारी, नको रे मना काम नाना विकारी' असा जो पामर जनांकरितां मनोबोधांत मनाला बोध केला आहे तो वरील हेतुस्तवच होय.

हिंसादि वितर्कांस कारणीभूत जो मोह त्याचीं प्रमाद आणि अज्ञान अशीं दोन रूपें असतात. आपल्याकडून हिंसादिक घडत आहेत हें कळण्याची पात्रता बुद्धींत असून तिकडे दुर्लक्ष केल्यामुळें ती हातून घडते हा मोहमूलक प्रमाद होय, आणि हिंसादि दोष हातून घडत असल्याची जाणीव व्हावी इतकी अंत:करणाची उच्च पातळीच झाली नसल्यानें ते दोष हातून घडणें हें अज्ञान होय. आपला प्रत्येक व्यवहार होत असतां आपल्याकडून हिंसादि दोष घडत नाहींत ना इकडे लक्ष ठेवून जगद्व्यवहार केले म्हणजे हे दोष केव्हां, कोठें, कसे आणि किती प्रमाणांत घडतात हें आपल्या ध्यानीं येतें आणि तें ध्यानीं आल्यावर वरीलसारख्या विचारांनीं त्यांचा उपशम करण्याचा प्रयत्न करीत गेल्यानें प्रमादजन्य दोष हातून घडत नाहींत. अज्ञानजन्य दोष नाहींसे होण्यास अंत:करणाची पातळीच अधिक सात्त्विक व्हावी लागते. सात्त्विक आहार, सात्त्विक विचार, सत्संगति आणि सात्त्विक ग्रंथांचा अभ्यास, हे अंत:करणाची पातळी अधिक सात्त्विक करण्याचे उपाय होत.

अशा रीतीनें चित्तांतील लोभ-क्रोध-मोहवृत्ति काढून न टाकल्या तर आपल्याला आणि इतरांना ह्या हिंसादि दोषांमुळें किती अनंत दु:खें भोगावीं लागतात ह्याचा विचार वारंवार करीत जावा. श्रेष्ठ योगी कोण हें सांगतांना श्रीकृष्णांनीं दुसऱ्यांच्या सुखदु:खांकडे आत्मौपम्यानें पाहण्यास सांगितलें आहे —

आत्मौपम्येन सर्वत्र समं पश्यति योऽर्जुन ।
सुखं वा यदि वा दु:खं स योगी परमो मत: ॥

जो योगी इतरांच्या सुखांकडे किंवा दु:खांकडे आत्मौपम्यानें सर्वत्र सम

पाहतो तोच परम श्रेष्ठ योगी होय, असें योगाभ्यासविषयक उपदेश संपल्यानंतर मुद्दाम गीतेंत सांगितलें आहे. ह्याचें कारण योगाभ्यासाशीं दुसऱ्यांच्या सुखदुःखांविषयीं वाटणारी अनास्था स्वरूपतःच विरोधी आहे ही गोष्ट साधकांच्या चित्तावर ठसावी हें होय. तेव्हां योगारूढ व्हावें अशी साधकाची इच्छा सफल होण्यासाठीं त्यानें हिंसादि वितर्कांपासून जगांतील प्राण्यांचीं दुःखें किती अनंत प्रकारांनीं वाढत असतात ह्याकडे लक्ष देऊन त्यांचा उपशम करीत जावा. जगांतील प्राण्यांच्या दुःखासमवेतच आपल्या स्वतःच्या ठिकाणचे अज्ञानसंस्कारहि किती अनंत प्रकारांनीं हिंसादिकांमुळें वाढत जातात त्याचाहि विचार करीत जावा. जीवांच्या अज्ञानमूलक सर्व संसाराचें बीज अविद्या-काम-कर्म ह्या त्रयींत सामावलेलें आहे. अविद्येनें चित्तांत काम उत्पन्न होतो, तदनुसार आपण कर्में करितों आणि त्या कर्माचरणापासून अविद्यासंस्कार अधिक दृढ होतात. असें हें विपरीत चक्र अखंड चालू असतें आणि म्हणून जगांतील प्राण्यांचीं आणि आपलींहि दुःखें आणि अज्ञान ह्यांचा प्रवाह अनंत काळ चालू राहतो. हिंसादि वितर्कांपासून अनंत दुःखें सर्वांस प्राप्त होऊन अज्ञानाचे संस्कारहि कसे वाढत जातात ह्यांचा नीट विचार करून मनाला त्यांपासून निवृत्त करणें हेंच ह्या सूत्रांत वर्णिलेलें प्रतिपक्षभावन होय. असें प्रतिपक्षभावन वारंवार करीत गेल्यानें हिंसादिकांविषयीं प्रथम अप्रीति आणि नंतर तिटकारा उत्पन्न होतो आणि अंतीं आपलें चित्त त्यांपासून सर्वथा मुक्त होऊन अहिंसादि व्रतें आपल्याकडून यथावत् पाळलीं जातात.

वरीलप्रमाणें प्रतिपक्षभावन केल्यावर हिंसादि वृत्तींची बाधा नाहींशी झाल्यामुळें सुस्थिर झालेल्या अहिंसादि व्रतांचीं कोणतीं फलें प्राप्त होतात हें पुढील अकरा सूत्रांत सांगितलें आहे. त्यांतील अहिंसाव्रत सुस्थिर झाल्यावर कोणतें फल निष्पन्न होतें हें पुढील पस्तिसाव्या सूत्रांत सांगितलें आहे, तें येणेंप्रमाणें —

अहिंसाप्रतिष्ठायां तत्सन्निधौ वैरत्यागः ॥ ३५ ॥

सूत्रार्थ — हिंसावृत्ति चित्तांत केव्हांहि उत्पन्न न होणें ही अहिंसेची प्रतिष्ठा होय. ही ज्या योग्याच्या चित्तांत उत्पन्न झाली असेल त्या योग्याच्या सान्निध्यांत जे येतील त्यांच्या चित्तांतील वैराचा त्याग घडून येतो.

विवरण—येथून पुढील अकरा सूत्रांत यमनियमव्रतें पूर्णत्वाला पोचलीं म्हणजे योग्याच्या ठिकाणीं कोणतीं फलें दृग्गोचर होतात तें सांगितलें आहे. पांच यम आणि पांच नियम मिळून दहांकरितां दहा सूत्रें असून शौचव्रतांत अंत:शौचाचें स्वतंत्र फल असल्यानें तें सांगण्याकरितां आणखी एक सूत्र आहे. हीं फलें म्हणजे त्या त्या व्रतांपासून प्राप्त होणाऱ्या सिद्धीच होत. योगानुष्ठानापासून ज्या अनेक सिद्धि प्राप्त होतात त्यांचें प्रतिपादन पुढें तिसऱ्या विभूतिपादांत स्वतंत्रपणें केलें आहे. तथापि अहिंसादिकांपासून प्रकट होणाऱ्या सिद्धि येथें सांगण्याचीं एक दोन विशेष कारणें आहेत. पहिलें कारण असें कीं हीं व्रतें पूर्णत्वाला गेलीं हें कशावरून समजायचें हें, तीं व्रतें येथें वर्णिलीं असल्यामुळें, येथेंच सांगावयास पाहिजेत. दुसरें कारण असें कीं यमनियमांचें अनुष्ठान करणाऱ्या साधकाला आपल्या हातून पाळलीं जाणारीं हीं व्रतें किती पाळलीं जात आहेत हें त्या फलांवरून समजण्यास सुलभ होतें. हीं व्रतें ज्या मानानें हातून घडतात त्या मानानें त्यांचीं फलें प्रकट होऊं लागतात. हीं फलें अल्प प्रमाणांतहि अनुभवास येत नसतील तर ह्या व्रतांचें अनुष्ठान आपल्या हातून यथावत् होत नाहीं असें समजावें आणि तीं अधिक सावधानतेनें आणि तत्परतेनें करण्यास लागावें. आसन, प्राणायाम आणि प्रत्याहार ह्या तिहींच्या विषयींहि असेंच समजावें.

ह्या सूत्रांत अहिंसेचें फल असें सांगितलें आहे कीं ही ज्याच्या ठिकाणीं सुप्रतिष्ठित झाली आहे त्या योग्याच्या सन्निध जे प्राणी असतील किंवा येतील त्यांच्या अंत:करणांत जर कोणाविषयीं वैरभाव असेल तर ते प्राणी त्या योग्याच्या सन्निधींत असतील तोंपर्यंत त्यांच्याकडून त्या वैरभावाचा त्याग घडेल. मागें सांगितलेली कृत, कारित किंवा अनुमोदित हिंसा आपल्याकडून घडत नसली तरी एवढ्यानेंच अहिंसाप्रतिष्ठा आपल्या चित्तांत झाली असें आपल्यास म्हणतां येणार नाहीं. कारण आपल्याकडून हिंसा प्रत्यक्ष न घडली तरी त्याविषयींचे विचार आपल्या मनांत येत असतीलहि. ह्यासाठीं तसले विचारहि आपल्या मनांत येईनासे झाले म्हणजे आपला स्वभावच जर अहिंसावृत्तीचा बनला तरच आपल्या ठिकाणीं अहिंसा-प्रतिष्ठा झाली असें म्हणतां येईल. एक उदाहरण घेऊन हें अधिक स्पष्ट करूं. आपण असें समजूं कीं एखादा अति दुष्ट मनुष्य आहे आणि

त्याला त्याच्या दुष्टपणाविषयीं जन्मभर भोगावें लागेल असें कडक शासन कोणी तरी केलें आहे. हें शासन आपण केलेलें नसल्यानें ती आपली 'कृत' हिंसा नव्हे. हें शासन करण्याला आपण सांगितलें नसल्यानें ती 'कारित' हिंसाहि नव्हे. तसेंच आपण ह्या हिंसेला शब्दांनीं अथवा कृतीनें अनुमोदनहि दिलें नसल्यामुळें ती 'अनुमोदित' ह्या प्रकारांतहि पडणार नाहीं. म्हणजे ह्या प्रसंगीं आपल्यास कृत, कारित किंवा अनुमोदित हिंसेचा दोष लागणार नाहीं हें खरें, तथापि आपण पुढें असें समजूं कीं अमक्या दुष्ट माणसाला अमुक माणसानें असें कडक शासन केलें आहे कीं त्याची आठवण त्या दुष्ट माणसाला आमरण राहील असें आपल्यास कोणीं सांगितलें. हें ऐकतांच, आपल्याकडून वरील तीन हिंसा घडलेल्या नसूनहि आपल्या मनांत 'अशा दुष्ट माणसाला असें कडक शासन व्हावयास पाहिजेच होतें; त्याला हें शासन घडलें हें फार चांगलें झालें' असे विचार जर उद्भवतील तर आपल्या ठिकाणीं अहिंसा-प्रतिष्ठा झाली असें म्हणतां येणार नाहीं; कारण ह्या रीतीच्या वृत्तींत क्रोधाची किंवा द्वेषाची सूक्ष्म छटा निःसंशय आहे. पण जर आपल्या मनांत 'अरेरे! विचाऱ्याला केवढें शासन झालें बरें! ह्यापेक्षां एखाद्या महात्म्याची गांठ पडून त्याच्या उपदेशानें ह्या माणसाचा दुष्टपणा नाहींसा झाला असता तर किती चांगलें झालें असतें!' असे विचार उत्पन्न झाले असते तर ती पाद १, सूत्र ३३ मध्यें वर्णिलेली करुणाभावना झाली असती! ही करुणाभावना चित्तप्रसादनाला कारण होत असते हें तेथेंच सांगितलें आहे. ही भावना योगानुकूलत्वामुळें हिंसेला विरोधक आणि अहिंसावृत्तीला पोषकच असते. तेव्हां दुसऱ्यानें तिसऱ्याच्या केलेल्या हिंसेची वार्ता ऐकल्यावर ज्याच्या चित्तांत हिंसेला अनुकूल असे विचार सुद्धा उत्पन्न होत नसतील त्याच्या ठिकाणीं मात्र अहिंसावृत्ति बाणली असें मानतां येईल!

मनांत हिंसेला अनुकूल असे वरील प्रकारचे विचार सुद्धा न येणें ही अहिंसावृत्ति मनांत सुप्रतिष्ठित झाल्याची आंतर खूण होय. तशीच ह्यासंबंधींची बाह्य खूण म्हणजे वर सांगितल्याप्रमाणें अशा योग्याच्या सान्निध्यांत प्राणी आले असतां त्यांच्या मनांत त्या योग्याविषयीं किंवा परस्परांविषयीं निर्वैरबुद्धि नांदणें ही होय. कित्येक वेळां योग्याच्या देहप्रारब्धानुसार त्याची बाह्य वागणूक थोडी विलासी असते, तथापि आंतर

स्थितींत तो योगी आत्मसाक्षात्कारी आणि जीवन्मुक्त असा असतो. ही आंतर स्थिति ओळखण्याची पात्रता नसलेल्या बहिर्मुख वृत्तीच्या सामान्य जनांना तो पुरुष विलासी आहे हें दिसत असल्यानें त्यांच्या मनांत त्याच्याविषयीं अनादर वसत असतो, किंवा तो दांभिक किंवा लबाड असावा असें वाटून ते त्याचें शत्रुत्वहि करूं लागतात. मग एखाद्या वेळीं असें घडतें कीं ते लोक ह्या योग्याची परीक्षा घ्यावी किंवा त्याचें ढोंग बाहेर काढून त्याची निर्भर्त्सना करावी अशा कांहींतरी छलक बुद्धीनें त्याच्याकडे येतात. पण मग चमत्कार असा घडतो कीं त्या योग्याच्या सान्निध्यांत गेल्यावर त्यांची ती छलक वुद्धि कोणीकडच्या कोणीकडे नाहींशी होते आणि निंदा करणारे ते लोक त्या योग्याचे स्तुतिपाठक वनून बाहेर पडतात. निंदकहि जर वंदू लागून भक्त बनले तर त्या योग्याच्या चित्तांत अहिंसावृत्ति सुप्रतिष्ठित झाली असें निःशंक समजावें. ह्याचप्रमाणें ज्यांचें परस्पराशीं कारणप्रसंगानें वैर आलेलें असतें असे लोक निर्वैर बनलेल्या योग्याच्या सान्निध्यांत आले तर त्या वेळीं ते एकमेकांचें वैर विसरून अगदीं खेळीमेळीनें परस्परांशीं वागतात! हेंचसें काय पण ज्यांचें निसर्गतः वैर आहे किंवा ज्यांचा स्वभाव हिंस्र आहे असे प्राणी सुद्धा अशा योग्याच्या सान्निध्यांत आपलें वैर आणि हिंस्रता विसरून वर्तूं लागतात! आपल्या प्राचीन वाङ्मयांत ऋष्याश्रमांत गायी वाघाला चाटीत असल्याची किंवा हरिणशावक वाघिणीचें स्तन्यपान करीत असल्याचीं वर्णनें आढळतात! ऋषींच्या हृदयांत अहिंसावृत्ति पूर्णत्वानें वाणलेली असल्यानें आश्रमांतील सर्व वातावरणांत त्यांच्या निर्वैर वृत्तीचे सूक्ष्म तरंग प्रसृत होत असतात आणि त्यांचें स्पंदन इतकें बलवान् असतें कीं त्याचे परिणाम त्या वातावरणांत वावरणाऱ्या सर्व प्राणिमात्रांच्या अंतःकरणांवर होऊन त्या कालापुरतीं तरी तीं निर्वैर वनतात! अशा गोष्टी क्वचित् घडून येतात म्हणून आपल्यास ते मोठे चमत्कार असें वाटतें; पण मनुष्यमात्रांच्या वृत्तींचें सूक्ष्म निरीक्षण केलें तर ह्यांत चमत्कार इत्यादि कांहीं नसून नित्याच्या व्यवहारानुसारच अशा गोष्टी घडत असतात असें आढळून येईल. आपल्यास सर्वदांच असें आढळून येतें कीं एखाद्या माणसाच्या अंगीं एखादा गुण किंवा अवगुण इतर माणसांच्यापेक्षां अधिक उत्कटत्वानें वसत असतो. अशा मनुष्याच्या सान्निध्यांत इतर माणसें जेव्हां जातात तेव्हां त्या माणसाच्या त्या उत्कट गुणाची किंवा अवगुणाची छाप त्या इतर माणसांवर तत्काल पडते. धैर्यवान् मनुष्य समीपवर्ती

लोकांना तत्काल धीट वनवितो, वात्रट माणूस सभोंवार वात्रटपणाचें वातावरण निर्माण करितो, रागीट माणूस इतरांच्या मनांत संतापाचे प्रतिस्पंद निर्माण करितो, अंबुसलेल्या वृत्तीचा माणूस उदासीन वृत्तीची छाया सर्वत्र पसरवीत असतो, आनंदी वृत्तीचा माणूस भोवतालीं असलेल्यांच्या मनांत आनंदाचे तरंग उठवीत असतो, आणि शांत वृत्तीचा पुरुष सन्निध असलेल्यांच्या मनांत प्रशान्त आणि गंभीर वृत्तींचे स्पंद उत्पन्न करीत असतो. ह्याचप्रमाणें अहिंसावृत्ति चित्तांत स्थिर झाली असेल तर त्या वृत्तीचे स्पंद सभोंवारच्या वातावरणांत पसरत असतात, आणि ते प्रभावी असल्यामुळें भोवतालीं असलेल्या प्राण्यांच्या मनांत आत्मसदृश स्पंद निर्माण करूं शकतात. अनेक तारा असलेल्या तंतुवाद्याच्या थोरल्या तारांतून जे स्वराघात निर्माण होतात त्यांच्या प्रभावामुळें तसलेच स्वराघात सूक्ष्म तारांतून निघूं लागतात ही गोष्ट जड सृष्टींतहि आपल्यास आढळते. जड सृष्टीपेक्षां मानससृष्टि किती तरी अधिक प्रमाणांत प्रतिसंवेदी असते, ह्यामुळें बलवत्तर मनोवृत्तीच्या माणसाची छाप तत्काळ दुसऱ्यांवर बसत असते. उदासवाणा माणूस कांहीं न बोलतांहि सभोंवार उदासीनतेची अवकळा पसरवीत असतो आणि उल्हासी आणि प्रसन्न वृत्तीचा मनुष्य कांहीं न बोलतांहि समीप असलेल्यांच्या मनांत आनंद निर्माण करीत असतो. नित्यव्यवहारांत दिसून येणारी हीच गोष्ट योग्याच्या चित्तांत अहिंसाप्रतिष्ठा झाली असतां दिसून येते. तात्पर्य जोंपर्यंत अहिंसा-प्रतिष्ठा झाल्याच्या ह्या खुणा थोड्याफार प्रमाणांतहि अनुभवास येणार नाहींत तोंपर्यंत अहिंसाव्रत आपल्या ठिकाणीं बाणत चाललें नाहीं हें जाणून तें बाणण्यासाठीं योग्य तें प्रतिपक्षभावन आणि इतर सात्त्विक आहारादि उपाय अधिक आस्थेनें अवलंबीत जावें.

पुढील सूत्रांत सत्यप्रतिष्ठेचें फल सांगितलें आहे तें असें —

सत्यप्रतिष्ठायां क्रियाफलाश्रयत्वम् ॥ ३६ ॥

सूत्रार्थ — योग्याच्या ठिकाणीं सत्य स्थिरभावास प्राप्त झालें म्हणजे एखादी क्रिया केल्यावरच जें फल प्राप्त व्हावयाचें तें फल ती क्रिया कोणी केली नसतांहि त्या योग्याचा आश्रय करितें.

विवरण — ह्या सूत्रांत सत्यप्रतिष्ठेचें फल सांगितलें आहे आणि तें असें कीं ज्याच्या ठिकाणीं सत्यव्रत पूर्णतया बाणलें असेल त्याच्या वाणींत असें सामर्थ्य उत्पन्न होतें कीं जें फल घडून येण्यास कोणी तरी कांहीं क्रिया करावी लागते. तें फल घडून येवो असें त्या योग्यानें इच्छापूर्वक म्हणतांच तसा प्रयत्न कोणी केला नसतांहि तें घडून येतें. प्रत्येक मनुष्य जी क्रिया करीत असतो त्या क्रियेपासून कांहीं तरी फलनिष्पत्ति होत असते. ह्या फलनिष्पत्तीवरून अमुक क्रियेपासून अमुक फल निष्पन्न होतें असें कारणकार्यभावात्मक ज्ञान मनुष्यांच्या ठिकाणीं उत्पन्न होत असतें आणि त्यामुळें अमुक फल निर्माण व्हावयास पाहिजे असेल तर अमुक क्रिया करावयास पाहिजे असा कार्यकारणभाव निश्चित करून मनुष्य त्या त्या फलाच्या प्राप्तीस्तव ती ती क्रिया आचरीत असतो. सत्यव्रती पुरुषाचें बोलणें किंवा वागणें असें असतें कीं त्याच्या बोलण्यांत किंवा आचरणांत सत्याचा अपलाप केव्हांहि घडून येत नसतो. असत्य बोलण्याची किंवा आचरण्याची नुसती कल्पना सुद्धा त्याच्या चित्तांत स्फुरत नाहीं. इतकें सत्य ज्याच्या अंगीं बाणलें असेल त्याच्या इच्छेंत आणि वाणींत इतका प्रभाव उत्पन्न झालेला असतो कीं तो जें बोलेल त्याप्रमाणें घडण्यास नित्याच्या कार्यकारणभावानुसार जी क्रिया घडणें अवश्य आहे असें वाटतें ती क्रिया कोणाकडूनहि न घडली तरी त्या क्रियेचें फल प्राप्त होत असतें. म्हणजे त्यानें एखाद्यास जर आशीर्वाद दिला कीं 'तूं धार्मिक हो' तर त्या मनुष्यानें धार्मिक होण्यासाठीं यमनियमादिकांचें अनुष्ठान स्वप्रयत्नपूर्वक केलें नसलें तरीहि त्याच्या वृत्तींत इतका पालट होतो कीं तो खरोखरीच धार्मिक बनतो. तसेंच 'तुझें इष्ट तुला प्राप्त होईल असा आशीर्वाद त्यानें कोणास दिला तर इष्टफलप्राप्तीसाठीं त्या मनुष्यानें जो प्रयत्न करावयास पाहिजे तो त्यानें केला नसूनहि योगायोगच असे घडून येतात कीं त्याचें इष्ट फल त्याला प्राप्त होतें. तात्पर्य अशा सत्यनिष्ठ पुरुषाच्या वाणींतच इतकें अमोघ सामर्थ्य निर्माण होतें कीं त्याच्या तोंडांतून शब्दांनीं जी इच्छा व्यक्त होते तदनुसार बाह्य सृष्टींत घडामोडी होऊन त्याच्या इच्छेप्रमाणें सर्व घडून येतें.

आतां फलरूप कार्य घडण्याला आवश्यक असलेली क्रिया हें जें कारण तें घडल्यावांचूनच फल कसें निर्माण होतें ह्याचा विचार येथें करावयास पाहिजे. सत्यनिष्ठ पुरुष ईश्वराच्या किंवा सृष्टीच्या हातांतील

बाहुलीसारखा झालेला असतो. त्याला मिथ्या भाषण किंवा आचरण करून कांहींच स्वार्थ साधायचा नसतो. ह्यामुळें त्याचें अखिल जीवनच समष्टीशीं समरस झालेलें असतें. वायु, सूर्य, पृथ्वी, इत्यादि सृष्ट पदार्थांकडून जें कांहीं घडून येत असतें तें नियतिप्रमाणें निसर्गानियमानुसार घडत. असतें. सत्यनिष्ठ मनुष्यहि निसर्गाशीं समरस झाला असल्यानें त्याचें जीवन म्हणजे वायु-सूर्य-पृथ्वी इत्यादिकांप्रमाणें निसर्गातील एक शक्ति असेंच बनलेलें असतें. ह्यामुळें असें घडतें कीं सृष्टीमध्यें ज्या गोष्टी ईश्वरी योजनेनुसार घडावयाच्या असतात तदनुसारच त्या योग्याच्या तोंडून शब्द निघतात. भावी कालांत निर्माण होणाऱ्या भव्य इमारतीचें चित्र प्रथम स्थापत्यशास्त्रज्ञाच्या मनांत आलेलें असतें. नंतर तो तें कागदावर उठवितो आणि मग तदनुसार ती भव्य इमारत प्रत्यक्ष सृष्टींत निर्माण होत असते. तद्वतच सत्यनिष्ठ पुरुषाचें चित्त इतकें सृष्टिसंवेदी झालेलें असतें कीं बाह्य सृष्टींत ज्या गोष्टी पुढें घडून यावयाच्या असतात त्या प्रथम सत्यनिष्ठ पुरुषाच्या मनांत स्पंद पावत असतात आणि तेच चित्तस्पंद त्याच्या तोंडून शब्दांचें रूप घेऊन बाहेर पडत असतात. दुसऱ्या पक्षीं असेंहि घडतें कीं सत्यनिष्ठ पुरुषाच्या तोंडून 'अमुक घडेल' अशी इच्छा शब्द-रूपानें व्यक्त होतांच ती इच्छा हीच एक सृष्टींतील शक्ति असल्यामुळें त्या इच्छाशक्तीच्या प्रभावानें ती इच्छा सफळ होईल अशा प्रकारच्या घडामोडी बाह्य सृष्टींत होऊं लागतात, आणि अन्तीं त्याच्या इच्छेप्रमाणें प्रत्यक्ष सृष्टींत त्या गोष्टी घडून येत असतात. पुढें घडणारी गोष्ट सत्यनिष्ठ पुरुषाच्या तोंडांतून शब्दरूपानें अगोदर वदली गेली ह्याचें इतिहासप्रसिद्ध उदाहरण समर्थचरित्रांत सापडतें. 'बुडाला औरंग्या पापी, म्लेंच्छसंहार जाहला। मोडलीं मांडलीं क्षेत्रें आनंदवनभूवनीं' हे समर्थांचे उद्गार त्यांच्या तोंडून बाहेर पडले तेव्हां औरंगजेब दिल्लीच्या तक्तावर वसून सुखासीनपणें साम्राज्याचा उपभोग घेत बसला होता. पण पुढील पाव शतकाच्या काळांत प्रतिवर्षींच्या पावसाळ्यानंतर नव्यानें येणाऱ्या लक्षावधि म्लेंच्छ सैन्याचा एवढा प्रचंड संहार झाला कीं अत्यंत कष्टी होऊन औरंगजेब मरण पावला आणि त्याच्या साम्राज्याचें सर्व वैभव नष्ट झालें! सत्यनिष्ठ पुरुषाच्या तोंडून व्यक्त झालेल्या इच्छेनुसार आणि इच्छाप्रभावानें बाह्य सृष्टींत गोष्टी घडून आल्याचीं उदाहरणें संतांच्या चरित्रांतून आढळतात. साताऱ्यांत भटजीमहाराज ह्या नांवाचे एक सत्पुरुष होऊन गेले. त्यांच्या

सहवासांतील एका गृहस्थांनीं जी एक गोष्ट घडल्याचें सांगितलें ती वरील विधानाची सत्यता पटविणारी आहे म्हणून येथें देऊं. हे भटजीमहाराज तपःस्वाध्यायनिरत ऋग्वेदी ब्राह्मण असून अयाचित वृत्तीनें राहात असत. ह्यांचे गणपतिबुवा वापट (सांप्रतचे मठपति वे. मू. मारुतिबुवा बापट ह्यांचे पितामह) हे एकनिष्ठ शिष्य असून ते आवश्यकतेप्रमाणें मठवासीयांकरितां कोरडी भिक्षा मागून आणीत असत. एकदा शिकरण खावी अशी वासना त्यांना झाली. ही वासना त्यांनीं प्रांजलपणें भटजीमहाराजांना निवेदन केली आणि शिकरणीकरितां दुसऱ्या दिवशीं बाजारांतून केळीं आणण्याविषयीं अनुज्ञा मागितली. शिष्याचें हें प्रांजलपणाचें वर्तन पाहून भटजीमहाराजांनीं स्मितहास्य केलें आणि चालू असलेलें गीतापठण मध्येंच थांबवून ते गणपतिबुवांना म्हणाले,' अरे, गणपति ! प्रत्यहींच्या गीतापाठांत ' ददामि बुद्धियोगं ', ' तेषामहं समुद्धर्ता ', ' योगक्षेमं वहाम्यहम् ' इत्यादि भगवंताचीं आश्वासनें तोंडानें पाठ म्हणतोस तीं अजून तुझ्या हृदयांत कां उतरलीं नाहींत ? भक्तांचा उद्धार करण्याचें ओझें भगवंतानें आपल्या स्वतःच्या शिरावर घेतलें आहे तेव्हां —

तमेव शरणं गच्छ सर्वभावेन भारत ।
तत्प्रसादात्परां शान्तिं स्थानं प्राप्स्यसि शाश्वतम् ॥

हा भगवंताच्या ज्ञानोपदेशांतला शेवटचा श्लोक नित्य मनांत ठेवून वाग म्हणजे भगवान् श्रीकृष्णच तुझ्या वासनांचा क्षय योग्य वेळीं त्याला वाटेल त्या मार्गानें करील ! गुरुदेवांच्या ह्या बोलण्यानें गणपतिबुवांचें समाधान झालें आणि ते आपल्या नित्याच्या उद्योगाला निघून गेले. भटजीमहाराज स्वतः जरी अयाचित वृत्तीनें राहात तरी त्यांचा मठ म्हणजे अनेक अतिथि, अभ्यागत, अनाथ अशा लोकांचें निवासस्थान झालेला असे. ज्याला विश्रांतिस्थान नसेल त्यानें भटजीमहाराजांच्या मठाचा आश्रय करावा आणि दुपारची योजना नसेल त्यानें मठांतील प्रसादाच्या वेळीं तेथें उपस्थित असावें असा पायंडा त्या वेळीं पडलेला असे ; ह्यामुळें प्रसादाच्या व्यवस्थेसाठीं गणपतिबुवा आसपासच्या खेड्यांतून कोरडी भिक्षा मागून आणीत असत आणि खेड्यांतील लोकांचीहि भटजीमहाराजांवर फार श्रद्धा असे. वर उल्लेखिलेला गुरुशिष्यांचा संवाद झाल्याच्या दुसऱ्याच दिवशीं उजाडते वेळीं एक दूधवाली बाई मठांत आली आणि घरच्या

रेडीच्या पहिल्या वेतार्चें म्हणून एक दिवसार्चें दोन वेळच्या धारेचें सात-आठ शेर दूध मठांतील देवांना म्हणून घालून गेली. थोड्या वेळानें दुसऱ्या एका खेड्यांतील माळी आला आणि त्यानें गेल्या वर्षी लावलेल्या केळीच्या बागेंत आलेला पहिला वहिला पिकलेल्या केळ्यांचा घड महाराजांच्या पुढें ठेविला आणि त्यांच्या चरणांवर मस्तक ठेवून तो निघून गेला! आणखी घटकाभऱ्यानें एक वाणी आपली तरुण पत्नी आणि तीन-चार महिन्यांचा तान्हा मुलगा ह्यांच्यासह आला आणि भटजीमहाराजांच्या पायांशीं मुलाला ठेवून त्यांच्यापुढें मस्तक टेकून म्हणाला, "महाराज! आपल्या कृपेनें मुलगा झाला तो आपल्या पायांवर आणून घातला आहे. माझी बायको पदरकरीण होऊन पांच-सहा वर्षें झालीं तरी तिला मूल होईना म्हणून मीं आपल्या पायांशीं नवस केला होता कीं आपल्या कृपेनें हिला मूल होऊं दे म्हणजे आपल्या पायांवर मूल ठेवून देवाला गूळ चाटीन! आपल्या आशीर्वादानें आणि आपल्या पायांच्या पुण्याईनें हिला मूल झालें आणि तो मुलगा झाला, तेव्हां तो आपल्या पायांवर आणून घातला आहे, आणि देवांना गुळाच्या दोन ढेपाहि घेऊन आलों आहें." ह्याप्रमाणें बोलून त्यानें आपल्या माणसांकरवीं बाहेर गाडींत असलेल्या गुळाच्या ढेपा महाराजांपुढें आणून ठेविल्या आणि महाराजांपुढें त्यानें पुनः मस्तक टेकलें! महाराजांनीं त्याच्या आणि मुलाच्या कपाळीं बुक्का लावला, पलीकडे शेजारीं ठेवलेल्या कुंकवाच्या करंड्यांतून कुंकू लावून घ्यायला त्याच्या बायकोला सांगितलें, (स्त्रियांनीं दुरून नमस्कार करून कुंकवाच्या करंड्यांतून सुवासिनींनीं स्वहस्तें कुंकू लावून घ्यायचें अशी मर्यादा पाळली जाई) आणि त्या वाण्याला म्हणाले, "वाणीदादा! देवाच्या कृपेनें सर्व मिळतें तेव्हां देवाचें स्मरण ठेवतां हें चांगलें आहे. तुम्हांला मुलगा झाला त्याला माझ्या पायांची पुण्याई किती हें भगवंताला ठाऊक! मला इतकें ठाऊक आहे, कीं आपल्या पापपुण्याप्रमाणें दुःखें आणि सुखें आपल्याला मिळत असतात! नेहमीं पुण्याचरण करीत जा म्हणजे देव तुमचें कल्याण करील." असें म्हणून त्यांच्या नेहमींच्या वहिवाटीप्रमाणें 'यत्र योगेश्वरः कृष्णो' हा श्लोक त्याला सांगून त्याच्याकडून म्हणवून घेतला आणि निरोप दिला. त्या दिवशीं सर्व मठवासीयांना शिकरणीचा प्रसाद मिळालाच, पण भटजी-महाराजांची वाक्सिद्धि पाहून गणपतिबुवा त्या दिवसापासून ईश्वराचे विरक्त निरिच्छ आणि एकनिष्ठ भक्त झाले! ह्या वृत्तान्तांत कार्यकारणभावाची

उपपत्ति अशी कीं शिष्याची वासना शिकरण खाण्यावर गेल्याचें कळल्यावर त्याला शिकरण मिळो अशी महाराजांनीं मनांत इच्छा केली, ह्या सात्त्विक इच्छेचे सूक्ष्म तरंग सभोंवार पसरूं लागले. शिकरण मिळो ह्या संकल्पांत दूध मिळो, केळीं मिळोत आणि गूळ मिळो असे तीन पोटसंकल्प असल्यामुळें प्रत्येक संकल्पाला अनुकूल असलेल्या भिन्न मनांत दुसऱ्या दिवशीं दूध, केळीं, गूळ नेऊन देण्याच्या ऊर्मि उत्पन्न झाल्या आणि तिहींचें पर्यवसान वरीलप्रमाणें घडून आलें! अशा गोष्टी सत्यनिष्ठ व्यक्तींच्या जीवनांत घडलेल्या अनेक वेळां आढळतात! तात्पर्य आपल्या तोंडून सहज निघालेल्या शब्दानुसार किंवा इच्छापूर्वक उच्चारलेल्या शब्दानुसार बाह्य सृष्टींत गोष्टी घडून येतात असें ज्या मानानें आढळेल त्या मानानें सत्यव्रत आपल्या हातून पाळलें जात आहे असें समजावें.

अस्तेयव्रताचें फल कोणतें तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे—

अस्तेयप्रतिष्ठायां सर्वरत्नोपस्थानम् ॥ ३७ ॥

सूत्रार्थ—योगाभ्यासी साधकाच्या चित्तांत अस्तेयवृत्ति सुप्रतिष्ठित झाली म्हणजे पृथ्वीवरील रत्नें म्हणजे रत्नांनीं उपलक्षित असलेली सर्व साधनसंपत्ति (त्यानें तिचा अभिलाष केला नसूनहि) त्याच्यापुढें उपस्थित होते.

विवरण—देहाचें आणि मनाचें धारण, रक्षण आणि पोषण होण्यास अवश्य असलेल्या विषयसेवनाव्यतिरिक्त इतर विषयसेवनाकडे ज्याचें मन केव्हांहि वळत नाहीं त्याच्या ठिकाणीं अस्तेयवृत्ति पूर्णपणें बाणली असें समजावें. अशा योग्याच्या चित्तांत जगांतील सर्व संपत्तीविषयीं निरभिलाषा बाणलेली असते. असा योगी समाहित अवस्थेंत असला म्हणजे धारणा, ध्यान आणि संप्रज्ञात समाधि ह्या अन्तरंग साधनांनीं निर्बीज असंप्रज्ञात समाधिद्वारा कैवल्यानुभव घ्यावयाचा हेंच एकमेव ध्येय त्याच्यापुढें असतें. प्रारब्धानुसार तो जेव्हां देहभानावर येईल आणि प्राप्त जगद्व्यवहार करीत असेल तेव्हां व्यष्टयहंभाव त्यागपूर्वक समष्टीशीं समरस राहून 'सर्वभूतहिते रतः' राहणें हें त्याचें ध्येय असतें. ह्यामुळें असें होतें कीं, प्रसंगानें एखाद्याची योग्यता पाहून त्यावर अनुग्रह करण्याची जर योग्याला

इच्छा झाली तर पृथ्वीवरील 'रत्न' ह्या शब्दानें उपलक्षित होणारी साधनसंपत्ति त्या योग्यापाशीं उपस्थित होते. 'यं यं कामं कामयते सोऽस्य संकल्पादेव समुत्तिष्ठति' 'तो ज्या ज्या कामाची इच्छा करतो, तो तो काम त्याच्या केवळ संकल्पानेंच त्याच्यापुढें उपस्थित होतो.' योग्याच्या ठिकाणीं असलें सामर्थ्य प्रकट होण्याचें कारण असें कीं त्याला कोणताहि काम स्वत:करितां कधींच नको असतो. ईश्वरी शक्तीकडून ज्यावर अनुग्रह व्हावयाचा असेल त्यावर तो अनुग्रह कशाचाहि अभिलाष न करणाऱ्या आणि ईशशक्तीशीं समरसता पावलेल्या योग्याकडून करवावा असा ईश्वरी संकेत असतो. म्हणून पृथ्वीवरील सर्व संपत्ति त्या योग्याजवळ उपस्थित होत असते. घळींत श्रीरामचंद्र-प्रभूंचें ध्यान करीत बसलेल्या श्रीसमर्थ रामदासस्वामींच्या दर्शनाच्या इच्छेनें डोंगरकड्यांमधून उन्हातान्हांतून मागोसा घेत आलेल्या श्रीशिवरायाकडे पाहून समर्थांनीं आपल्या कुवडीनें शेजारचा एक धोंडा दूर केला तोंच त्या खालीं थंड पाण्याचा झरा निघाला आणि महाराजांनीं तें थंड, मधुर आणि स्वच्छ जल प्राशन करून आपला शिणवटा घालविला, अशांसारख्या ज्या कथा योग्यांच्या चरित्रांतून आढळतात त्यांची उपपत्ति ह्या सूत्रावरून नीट लागते. तो योगी त्या संपत्तीविषयीं स्वत:च्या उपभोगाकरितां अभिलाष धरील तर तें अस्तेयव्रताशीं विसंगत होऊन त्या व्रताचा भंग होईल आणि मग त्याच्या ठायीं 'सर्वरत्नोपस्थानम्' हें फल नांदूं शकणार नाहीं. तेव्हां विषयांविषयीं आपण स्वत: निरभिलाष असतांना जगदुपकार करण्यासाठीं जेव्हां आपल्यापाशीं भोगसाधनें सहजपणें उपस्थित होऊं लागतात तेव्हां अस्तेयव्रत सुस्थिर होत चाललें आहे असें समजावें.

पुढील सूत्रांत ब्रह्मचर्याचें फल सांगितलें आहे —

ब्रह्मचर्यप्रतिष्ठायां वीर्यलाभः ॥ ३८ ॥

सूत्रार्थ — ब्रह्मचर्यव्रत सुप्रतिष्ठित झालें असतां त्या योग्याला वीर्य म्हणजे सामर्थ्य आणि उत्साह हीं प्राप्त होतात.

विवरण — योगाच्या आठ अंगांत अहिंसादि पांच व्रतांचें फार महत्त्व आहे आणि त्या पांचांतहि ब्रह्मचर्याचें तर अत्यंतात्यंत महत्त्व आहे.

किंबहुना थोडी अतिशयोक्ति पत्करून असेंहि म्हणतां येईल कीं योगाचीं इतर सर्व अंगें यथावत् पाळलीं जात आहेत पण ब्रह्मचर्यव्रत मात्र नीट पाळलें जात नाहीं, तर सर्व योगाभ्यास व्यर्थ होईल; इतकेंच नव्हे तर तो साधक योगभ्रष्ट आणि अधःपतितहि होईल ! आणि उलट एक ब्रह्मचर्यव्रत जर उत्कृष्ट रीतीनें पाळलें जाईल तर त्या साधकाच्या हातून इतर सर्व अंगांचें अनुष्ठान उत्तरोत्तर उत्तम प्रकारें होत जाऊन त्याचा असंप्रज्ञात समाधींत फार लवकर प्रवेश होईल आणि तेथें आत्मसाक्षात्कार होऊन तो साधक ह्याच जन्मीं कृतार्थ होईल ! उग्र तपश्चर्या चालली असतांना अप्सरेचें दर्शन घडतांच तिच्याकडे कामुक वृत्तीनें पाहण्याचा 'प्रेक्षण' हा ब्रह्मचर्यविघातक 'दोष' विश्वामित्र मुनींच्या हातून घडला; ह्यामुळें ते मुनि योगभ्रष्ट तर झालेच, पण त्या अप्सरेसह स्वर्गांत राहण्यास सापडावें म्हणून तिचें कुत्रें होऊन तिच्यासह स्वर्गांत जाण्याचें मान्य करण्याइतका त्यांचा अधःपात झाल्याचें आख्यायिका सांगते. ह्याच्या उलट इंद्र आणि विरोचन ह्यांच्या आख्यायिकेंत ब्रह्मचर्याचें महत्त्व किती असतें हें स्पष्ट झालें आहे. 'जो आत्म्याला जाणतो त्याला सर्व लोक आणि सर्व काम प्राप्त होतात' हें प्रजापतीचें वाक्य कानीं पडल्यावर अशा त्या आत्म्याचें ज्ञान व्हावें म्हणून देवाधिपति इंद्र आणि असुराधिपति विरोचन प्रजापतीपाशीं आले. ब्रह्मचर्यानुष्ठानपूर्वक बत्तीस वर्षेंपर्यंत गुरुसेवा केल्यानंतर प्रजापतीनें त्यांस शाखाचंद्रन्यायानें आत्मोपदेश केला. आसुरी वृत्तीमुळें विरोचन तेवढ्या उपदेशानें तृप्त होऊन देहात्मवादी बनला. इंद्र दैवी स्वभावाचा असल्यामुळें त्याचें तेवढ्या उपदेशानें समाधान न झाल्यानें तो प्रजापतीकडे पुनः गेला. ह्याप्रमाणें तो एकूण चार वेळां प्रजापतीकडे गेला; पहिल्या तीन खेपांस प्रत्येक वेळीं बत्तीस वर्षें आणि चौथ्या खेपेस पांच वर्षें ह्याप्रमाणें एकूण एकशें एक वर्षें ब्रह्मचर्य पाळल्यानंतर इंद्राला यथावत् आत्मज्ञान होऊन तो कृतार्थ झाला !

ब्रह्मचर्य न पाळल्यानें योगभ्रष्टता आणि पातित्य कां येतें आणि पाळण्यानें आत्मसाक्षात्कार सुलभ कां होतो ह्याचा बीजमंत्रच ह्या सूत्रांत सांगितला आहे. ब्रह्मचर्यापासून वीर्यलाभ होतो आणि ह्या लाभामुळें योगांत प्रगति शीघ्रतया होऊन आत्मसाक्षात्कारांत तिचें पर्यवसान होतें हा तो बीजमंत्र होय. शरीरांत सामर्थ्य उत्पन्न होणें, मनांत इंद्रियदमनाचें सामर्थ्य उत्पन्न होणें आणि हीं दोन्हीं सामर्थ्यें उपयोगांत आणण्याचा उत्साह

वाटून तीं उपयोगांत आणणें हें वीर्यामुळें घडत असतें. योगांतील संप्रज्ञात आणि असंप्रज्ञात समाधींतील पुढील पुढील भूमिकांत प्रगति होण्यास आसनजय आणि प्राणजय ह्यांची फार आवश्यकता असते. शरीर निकोप आणि सामर्थ्यवान् असेल त्या मानानेंच ह्या गोष्टी साधतील. तसेंच स्वभावतः बहिर्मुख असलेलीं इंद्रियें आणि मन ह्यांची विषयांकडील ओढ आवरून त्यांना अंतर्मुख करण्यास मोठेंच इंद्रियदमनसामर्थ्य लागतें. हीं दोन्हीं सामर्थ्यें अंगीं असूनहि जर त्यांचा योग्य कारणीं उपयोग करण्या-विषयीं उत्साह न वाटेल आणि त्याचें पर्यवसान प्रत्यक्ष कृतींत न होईल तर तीं सामर्थ्यें अंगीं असूनहि व्यर्थ होत. वीर्यलाभामुळें शरीर निकोप आणि समर्थ होतें, मनाच्या ठिकाणीं इंद्रियदमनाचें सामर्थ्य आणि अंतर्मुखता निर्माण होते, योगांगानुष्ठानानें मी आत्मसाक्षात्कारापर्यंत निश्चित जाऊन पोहोंचेन अशी हुरूप वाटूं लागते आणि दीर्घकाल, निरंतर आणि सत्कारपूर्वक असा योगाभ्यास हातून प्रत्यक्षपणें घडूं लागतो. मागें पान १, सूत्र २० मध्यें असंप्रज्ञात समाधि प्राप्त होण्यासाठीं जी सामग्री आवश्यक म्हणून सांगितली आहे त्यांत श्रद्धा इत्यादिकांसमवेत वीर्याचा निर्देश ह्यासाठींच केलेला आहे. तेव्हां ब्रह्मचर्य हें असें कांहीं अद्भुत व्रत आहे कीं तें जितकें अधिक कसोशीनें पाळलें जाईल तितका अधिक वीर्यलाभ होऊन वरील फलें तितक्या अधिक प्रमाणांत प्राप्त होतील; आणि हीं फलें ज्या मानानें लाभतील त्या मानानें आपल्या हातून ब्रह्मचर्यव्रताचें अनुष्ठान घडत आहे असें समजावें. अर्थात् योगाभ्यासाविषयीं हुरूप न वाटेल आणि प्रत्यक्ष अभ्यास हातून न घडेल तर आपल्याकडून ब्रह्मचर्य नीट पाळलें जात नाहीं असें निश्चित समजून तें पाळण्याविषयीं अधिक दक्ष राहावें. हें ब्रह्मचर्य कसें पाळावयाचें आणि त्यापासून वीर्यलाभ कसा होतो इत्यादि विवेचन मागें पान १, सूत्र ३० मध्यें आणि भूमिकेंत सविस्तरपणें झालें असल्यानें येथें त्याची पुनरुक्ति करण्याचें कारण नाहीं.

पुढील सूत्रांत अपरिग्रहाचें फल सांगितलें आहे —

अपरिग्रहस्थैर्ये जन्मकथन्तासंबोधः ॥ ३९ ॥

सूत्रार्थ — अपरिग्रह स्थिर झाला असतां पूर्वींचे जन्म कसकसे होते आणि पुढील जन्म कसकसे येतील ह्याविषयींचें ज्ञान होतें.

विवरण — अस्तेयव्रत उत्तम रीतीनें पाळलें जाण्यास भोगसाधनांचा संग्रह म्हणजेच परिग्रह हा मोठा अडथळा असतो. कारण भोगसाधनें जवळ असलीं म्हणजे त्यांचा उपभोग घेण्याकडे मनाची धाव राहणारच. घरांत फोनोग्राफ किंवा रेडिओ असला म्हणजे गाणीं किंवा वार्ता ऐकण्याची एखाद्या वेळीं तरी लहर येणारच ! आणि अमोल आयुष्यांतील थोडा तरी काळ त्या लहरीनुसार अनवश्यक गोष्टींत जाणार ! ह्यासाठीं आपलें शरीर आणि मन ह्यांचें धारण, रक्षण, पोषण आणि संवर्धन ह्या गोष्टींस ज्या भोगसाधनांची आवश्यकता नसेल त्यांचा संग्रहच करावयाचा नाहीं असा संकल्प करून जो साधक तो निग्रहपूर्वक पाळील त्याच्याजवळ, तो ज्या पदार्थांना 'मम' म्हणजे 'माझें' असें म्हणूं शकेल अशा पदार्थांची संख्या फारच कमी होत जाते. देहावर 'अहं–ता' असणें आणि तदितर पदार्थांवर 'मम–ता' असणें हे दोन मोठे प्रतिबंध मोक्षाच्या आड आलेले असतात, आणि हे प्रतिबंध नाहींसे व्हावेत म्हणूनच साधक योगाभ्यासांत प्रवृत्त झालेला असतो. सास्मितसमाधिपर्यंत गेल्यावर अहं–ता फारच विरलभावास प्राप्त होते आणि असंप्रज्ञात समाधींत तर ती विलीनभावासच प्राप्त होते. आंतून अशा मार्गानें अहं–ता हा प्रतिबंध नाहींसा होतो तर बाहेरून अपरिग्रहव्रतानें बाह्य साधनांचा संकोच झाल्यानें मम–ता दोष जीर्ण होत असतो. अशा प्रकारें ह्या उभयविध साधनांमुळें साधकाची आंतून बाहेरून "सदा सर्वदा मोकळी वृत्ति" राहूं लागते. योगाभ्यासाला लागण्यापूर्वी अशी मोकळी वृत्ति केव्हांच नसते. जो देह प्राप्त झालेला असतो त्यावर अहंता आणि तदितर प्राप्त वस्तूंवर ममता ह्यांचे संस्कार इतके दृढ आणि जागृत असतात कीं त्यांच्याखालीं मागील अनेक जन्मांतील संस्कार गाढ प्रसुप्त अवस्थेंत असतात ; इतके कीं त्यांची नुसती गंधवार्ताहि आपल्यास नसते. साधकाची वृत्ति समाधीच्या अभ्यासामुळें आंतून अहंतेच्या आवरणांतून आणि अपरिग्रहव्रतामुळें बाहेरील ममतेपासून अशी आंतून बाहेरून मोकळी झाल्यानें त्याखालीं दडपलेले जन्मांतरीचे संस्कार त्या साधकाला हळुहळू गोचर होऊं लागतात. कोणतेहि प्राचीन संस्कार गोचर होणें म्हणजे ते स्मरणरूपानें चित्तांत स्फुरूं लागणें होय. अशा रीतीनें ह्या जन्माशीं संबंध नसलेले संस्कार चित्तांत स्मरणरूपानें स्फुरूं लागले म्हणजे त्यांवरून पूर्वजन्माची 'कथं–ता' कळूं लागते. आपलें अंतःकरण म्हणजे जिच्यांत मागील जन्मांतील संस्कारचित्रें साठवून

टेबिलीं असतात अशी जणूं एखादी पेटीच असते, आणि आपला मेंदू हा एक प्रकारचा छायाचित्रें घेणारा 'कॅमेरा' असतो. पांच इंद्रियांच्या द्वारा जे अनुभव घडत असतात त्यांचे संस्कार ह्या मेंदूरूप कॅमेऱ्यानें बुद्धीवर उमटत असतात. जे नवे संस्कार असतात ते अगदीं वर असल्यानें वाटेल तेव्हां स्मृतिरूपानें चित्तांत उमटतात आणि म्हणून ते उदार ह्या अवस्थेंत असतात. नव्या नव्या संस्कारांखालीं दडपले जाणारे जुने संस्कार विस्मृतीच्या कक्षेंत जात असतां ते क्रमानें विच्छिन्न आणि तनु ह्या अवस्थांस प्राप्त होऊन अंतीं प्रसुप्तावस्थेंत जाऊन राहतात. (ह्या अवस्थांचें विवरण ह्या पादाच्या चौथ्या सूत्रांत झालें आहे.) कॅमेरा लावून काढून घेतलेलीं छायाचित्रें आपण क्रमशः एका पेटींत सारखीं एकावरएक लावून टेबिलीं तर अगदीं अलीकडे काढलेलीं चित्रें सर्वांच्या वर असतील तीं आपल्या स्मरणांत असतील, आणि तीं पाहिजे तेव्हां काढून पाहतां येतील आणि मग तीं कोणाचीं, कोठें, केव्हां काढलीं, इत्यादीचा बोध आपणांस होईल. ज्या मानानें चित्र जुन्या काळांतलें असेल त्या मानानें तें खालीं खालीं असेल, त्याची आठवण आपल्यास कमी कमी होत जाईल ; तें काढून पाहणें झालें तर वरील चित्रें दूर करावीं लागतील आणि मग तें कोणाचें, केव्हां, कोठें काढलें, इत्यादींचा बोध आपणांस होईल. अति पूर्वीच्या काळांत काढलेलीं छायाचित्रें तर फारच खालीं राहतील, त्यांची आठवणहि बुझलेली असेल ! तथापिहि त्यांच्यावरचीं छायाचित्रें बाजूला काढून त्यांच्याकडे निरखून पाहून जरा आठवण केली तर तीं कोणाचीं, कोठें, केव्हां काढलीं ह्याचें ज्ञान आपल्या चित्तांत स्फुरेल ! नेमका अगदीं हाच प्रकार अपरिग्रह हें व्रत स्थिर झालें म्हणजे घडून येत असतो. भोगसाधनांचा संग्रह करावयाचाच नाहीं असा निश्चय पाळला म्हणजे मम–ताभावास आणि योगाभ्यासानें अहं–ताभावास, विरलता प्राप्त होते आणि पुढें पुढें ते दोन्ही भाव नष्टप्राय होतात. प्रकृत देहादिकांवरील अहंता आणि स्त्री, पुत्र, क्षेत्र, वित्त, इत्यादिकांवरील ममता हे दोन्ही भाव निरस्त होतांच त्यांच्या-खालीं दडले गेलेले पूर्वजन्मांतील अनेक संस्कार चित्तावर सहजपणें आरूढ होऊं लागतात. ह्या संस्कारांवरून ते कोणत्या परिस्थितींत झाले ही स्मृति जागी होते. स्मृतीचा प्रकार असा असतो कीं ती एकेका गोष्टीची तुटक तुटक न होतां, ती गोष्ट ज्या घटनेंतील एक दुवा असते त्या सबंध घटनेची आठवण होत असते. बाळपणीं ज्या घरांत खेळलों-बागडलों त्या

घरीं कित्येक वर्षांनीं गेलों असतां आपणांस लहानपणची एखादी गोष्ट स्मरते आणि ती स्मरतांच तिच्याशीं संलग्न असलेला प्रसंग आणि त्या प्रसंगांतील स्थल, काल, व्यक्ति, इत्यादि सर्वांचें आपणांस लागलींच स्मरण होतें. प्रस्तुत विषयांतहि असेंच घडत असतें. जन्मांतरीचा एखादा संस्कार जागा होतांच तो संस्कार कोठें, केव्हां, कसा घडला इत्यादींच्या आठवणी पाठोपाठ होतात ; ह्या सर्व आठवणी चित्तावर आरूढ होणें हाच जन्मकथंता-संबोध होय. हे संस्कार जागे झाल्यावर त्यांतील विशेष उत्कट संस्कार असतील तदनुसार पुढील जन्मांविषयीं जो अंदाज वाटतो तो पुढील जन्माचा कथंता-संबोध होय. मागें अनंत जन्म झालेले असतात तेव्हां ह्या सर्व जन्मांतील सर्व संस्कार जागे होणें हें शक्यच नाहीं, तेव्हां ज्या जन्मांच्या कथंतेचा संबोध होतो त्यावरून प्राचीन, वर्तमान आणि पुढील जन्मांचा सामान्य संबोध इतकाच होतो कीं —

मातापितृसहस्राणि पुत्रदारशतानि च ।
संसारेष्वनुभूतानि यान्ति यास्यंति चापरे ॥

पूर्वानुभवस्मरणानें ह्याप्रमाणें ज्ञान होणें हाच जन्मकथतासंबोध होय. अपरिग्रहस्थैर्यानें अशा प्रकारचा जन्मकथंतासंबोध होत असतो आणि तो झाला म्हणजे योग्याचें चित्त कोणत्याच विषयांत गुंतलें जात नाहीं.

शारीरिक आणि मानसिक अशा दोन प्रकारच्या शौचांपैकीं शारीरिक शौचाचें फल कोणतें तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे —

शौचात्स्वांगजुगुप्सा परैरसंसर्गः ॥ ४० ॥

सूत्रार्थ — शारीरिक शौच पाळल्यानें आपल्या स्वतःच्या अंगांविषयीं एक प्रकारची घृणा (देह किती घाणेरडा आहे अशी किळस) उत्पन्न होते. त्याचप्रमाणें शौचधर्म न पाळणाऱ्या लोकांशीं संसर्ग न ठेवण्याची वृत्ति बळावते.

विवरण — सूर्यप्रकाश, पाणी, वायु, इत्यादिकांनीं शरीराची शुद्धि करणें हें शरीरनिष्ठ बाह्य शौच होय. शरीर स्वच्छ आणि निरोगी राहण्या-साठीं अशा शौचाची अत्यंत आवश्यकता असते. शरीर आणि मन हीं

प्रतिसंवेदी असतात. शरीर स्वच्छ आणि निरोगी असेल तर मन प्रसन्न राहतें आणि मन प्रसन्न ठेविलें तर शरीर स्वच्छ ठेवण्याकडे प्रवृत्ति होते आणि शारीरिक स्वच्छतेमुळें आरोग्य लाभतें. अशा प्रकारें शरीर आणि मन हीं प्रतिसंवेदी असलीं तरी मन प्रसन्न ठेवणें ह्यापेक्षां शरीर स्वच्छ राखणें हें अधिक सुकर असतें, म्हणून योगाभ्यासूनें शारीरिक स्वच्छतेकडे प्रथम लक्ष ठेवावें, म्हणजे ती मनःप्रसादाला उपकारक झाल्याविना राहात नाहीं. पण शौचाचें हें अवांतर फल होय. त्याचें मुख्य फल म्हणजे आपल्या स्वतःच्या अंगांविषयीं घृणा उत्पन्न होणें आणि मलिन माणसांचा संसर्ग टाळण्याची प्रवृत्ति होणें हें होय. योगांत प्रवृत्त झालेल्या प्राथमिक अवस्थेंतील साधकाला देह म्हणजे कांहीं आपण नव्हे हें विचाराच्या कक्षेंत पटलें असलें तरी त्याचा अभिनिवेश हा क्लेश (पाद २, सूत्र ९) क्षीण झालेला नसतो. ह्यामुळें तो देहालाच आपण आत्मा असा अध्यास पावून जगद्व्यवहार करीत असतो. अशुचि वस्तूंचा संसर्ग झाला असतां 'मला अशुचि वस्तूचा संसर्ग झाला आहे तेव्हां मला आतां स्नान करावयास पाहिजे' 'मी आतां स्नान केल्यानें शुद्ध झालों आहें', इत्यादि प्रकारांनीं तो जेव्हां विचार आणि आचार करीत असतो तेव्हां तो देहाला उद्देशूनच 'मी' 'मला' असें म्हणत असतो. ही देहात्मबुद्धि म्हणजेच अविद्या होय. शौचधर्म पाळीत गेल्यानें एका अगदीं अनपेक्षित रीतीनें ही देहात्मबुद्धि शिथिल होण्याला कारण घडत असतें. देह हा स्वभावतः मलिनच आहे. त्याला स्वच्छ ठेवण्याचा कितीहि प्रयत्न केला तरी तो पुनः मलिन होतच असतो. रक्त, मांस, त्वचा, अस्थि, मज्जा, इत्यादि अमेध्य वस्तूंचा देह हा एक गोळाच असल्यानें त्याच्या ठिकाणीं असलेल्या छिद्रांतून ह्या मलिन वस्तूंचे मल निरंतर स्रवत असतात. दोन डोळे, दोन कान, दोन नाकपुड्या, तोंड आणि दोन मल-मूत्र-द्वारें अशा नऊ छिद्रांतून शरीरांतील वियुक्त झालेला मल निरंतर बाहेर स्रवत असतो; इतका कीं जर एखादा दिवस ह्या मलांचें क्षालन न केलें तर तें शरीर दुर्गंधीनें भरून जाईल ! त्याचप्रमाणें शरीरावर असंख्य रोमरंध्रें आहेत. त्यांतूनहि घामाच्या रूपानें शरीरांतील मल सतत बाहेर पडत असतात. पाणी, काळी माती, शिकेकाई, साबण, इत्यादिकांच्या साहाय्यानें शरीराला घासून पुसून कितीहि स्वच्छ केलें तरी थोड्याच काळांत तें पुनः अस्वच्छ होतेंच. रोग झाले तरी औषधांचा उपयोग ज्यांना निषिद्ध असतो अशा संन्याश्यांना त्रिकाळ

स्नान सांगितलें आहे तें असलें घाणेरडें शरीर स्वच्छ आणि निरोगी राहावें म्हणूनच होय. सर्वसामान्य माणसांनींहि प्रतिदिवशीं स्नान न केलें तर शरीर किती घाण होतें हें अनुभवास येतेंच. अशा प्रकारें अत्यंत मलिन असलेलें हें शरीर कितीहि स्वच्छ ठेवण्याचा प्रयत्न केला तरी पुनः मलिन होतेंच. हा प्रकार सतत घडत गेल्यानें शरीराची नेहमीं स्वच्छता राखणाऱ्या साधकाच्या मनांत शरीराविषयीं एक प्रकारची घृणा म्हणजे किळस उत्पन्न होते. मग त्याच्या मनांत असे विचार उत्पन्न होऊं लागतात कीं " अरेरे ! ज्या देहाला आपण नेहमीं 'मी' 'मी' म्हणून समजत असतों तो देह किती बरें घाणेरडा आहे ! रक्त, मांस, मज्जा, इत्यादि अत्यंत अमेध्य पदार्थांचा तो बनलेला असून त्याच्या नवछिद्रांतून शरीरांतील घाण तर बाहेर सारखी पडत असते. असल्या ह्या घाणेरड्या देहाला 'मी' 'मी' म्हणणें हें माझें केवढें गाढ अज्ञान आहे ! हा देह अत्यंत मलिन आहे आणि मी आत्मा तर अत्यंत निर्मल आहें ! मी आत्मा ह्या देहांत नांदतों आहें म्हणून तर देह सजीवसा भासतो. देहांतून जीवज्योति निघून गेली कीं तो देह कुजूं लागतो आणि त्याला घाण सुटूं लागते. अशा ह्या मलिन देहाला 'मी' 'मी' म्हणणें इतःपर पुरे झालें. देहासंबंधीं असा उबग वाटूं लागणें ही प्रकृत सूत्रांत सांगितलेली जुगुप्सा होय. आत्मज्ञानाला देहवासना, शास्त्रवासना आणि लोकवासना ह्या तीन प्रकारच्या वासनांमुळें प्रतिबंध होत असतो. शौचव्रत उत्तम प्रकारें पाळलें जाऊं लागलें म्हणजे वरील प्रकारची जुगुप्सा चित्तांत उत्पन्न होते आणि तिच्यामुळें साहजिकच वरील देहवासना कमी होऊं लागते. नंतर प्रारब्धानुसार प्राप्त कर्मांचें आचरण करीत असतां व्यवहारदृष्टीनें देहाला उद्देशून जरी आपण 'अहं' अशी वृत्ति धारण करीत असलों तरी वर सांगितलेल्या जुगुप्सेच्या संस्कारामुळें 'हा मलिन देह मी नसून त्याचा साक्षी जो आत्मा तो मी आहें' असें अनुसंधान आपण राखूं शकतों. अशा रीतीनें अनात्मभूत देहाविषयीं वाटणाऱ्या आत्मबुद्धीला शैथिल्य प्राप्त करून देणारी 'जुगुप्सा' चित्तांत उत्पन्न होणें हें शौचव्रतापासून मिळणारें पहिलें फल होय.

स्वतःच्याच देहाविषयीं अशी जुगुप्सा वाटूं लागली म्हणजे साहजिकच इतरांशीं आपला संसर्ग येऊं नये अशी बुद्धि उत्पन्न होते. अनेक प्रकारांनीं देहशुद्धि करीत असूनहि पुनः देह मलिन होतोच, ह्यामुळें जेथें स्वच्छ ठेवल्या जाणाऱ्या स्वतःच्या देहाविषयींच अशी जुगुप्सा वाटते तेथें

जे लोक शौचादिधर्म आपल्या इतक्या कसोशीनें पाळीत नसल्यामुळें त्यांचीं शरीरें मलिन राहतात आणि सात्त्विक आहारविहारादिकांच्या अभावामुळें ज्यांचीं शरीरें दुर्गंधि पसरवीत असतात त्यांच्याविषयीं ह्या साधकाला फारच किळस वाटणें अगदीं स्वाभाविक होय. अशा लोकांशीं आपला संसर्ग येऊं नये असें वाटणें आणि त्यामुळें असा संसर्ग टाळणें हा असंसर्ग होय. शौचधर्म पाळीत गेल्यानें ही असंसर्गबुद्धि उत्पन्न होणें हें त्याचें दुसरें फल होय.

पुढील सूत्रांत मानसशौचाचें फल सांगितलें आहे —

सत्त्वशुद्धिसौमनस्यैकाग्र्येंद्रियजयात्मदर्शन-
योग्यत्वानि च ॥ ४१ ॥

सूत्रार्थ — मानसशौच पाळल्यामुळें चित्ताचें उपादान कारण असलेला जो सत्त्वगुण त्यांतील रजस्तमोमल नाहींसे होऊन तो शुद्धतर होत जातो, त्यामुळें सौमनस्य म्हणजे मनाची प्रसन्नता होते, आणि चित्ताची एकाग्रता साधते, इंद्रियें आपल्या स्वाधीन राहूं लागतात आणि ह्या सर्व अनुकूल सामग्रीमुळें आत्मतत्त्वाचा साक्षात्कार होण्याची पात्रता साधकाच्या अंगीं बाणते.

विवरण — स्थावरजंगमात्मक सृष्टींतील सर्व पदार्थ त्रिगुणात्मक आहेत. अंत:करण हें त्या सृष्ट वस्तूंपैकींच एक असल्यानें तेंहि त्रिगुणात्मकच आहे ; तथापि त्याची उत्पत्ति पंचतन्मात्रांच्या सात्त्विक अंशापासून झालेली असल्यानें त्यांत सत्त्वगुण प्राधान्यानें नांदत असतो आणि रज आणि तम गौणत्वानें नांदत असतात. प्रकाशशीलता हा सत्त्वाचा धर्म असल्यामुळें अंत:करणांत प्रकाशशीलता म्हणजे ज्ञानवत्ता नांदत असते. अंत:करणाची हीच प्रकाशशीलता इंद्रियांच्या द्वारा बाह्य वस्तूंवर 'हें अमुक आहे' असा प्रकाश पाडीत असते. बाह्य वस्तूंचा असा प्रकाशात्मक व्यवहार हा अंत:करणाचा सामान्य धर्म होय. चित्त, मन, बुद्धि आणि अहंकार हे चार आविष्कार अंत:करणाचे विशेष धर्म होत. अंत:करणाचे उपादानभूत

मूल घटक जे त्रिगुण ते ह्या चारहि आविष्कारांत प्रतीत होत असतात. त्यांत सत्त्वगुणाच्या आधिक्यानें यम, नियम, अमानित्व, इत्यादि सात्त्विक वृत्ति उत्पन्न होत असतात; रजोगुणाच्या आधिक्यानें काम, क्रोध, इत्यादि घोर वृत्ति उत्पन्न होतात आणि तमोगुणाधिक्यानें अज्ञान, आलस्य, इत्यादि मूढ वृत्ति निर्माण होत असतात. ह्या घोर आणि मूढ वृत्ति चित्तांत जोंपर्यंत उठत असतात तोंपर्यंत चित्तोपादानभूत सत्त्वांत मालिन्य आहे असें समजावें. घोर आणि मूढ वृत्ति उत्पन्न होणें हेंच तें मालिन्य होय. मागें सांगितलेल्या उपायांनीं अंतःशौच साधलें म्हणजे चित्तांतील वरील घोर आणि मूढ वृत्ति कमी होऊं लागतात हीच त्या सत्त्वगुणाची शुद्धि होय. चित्तोपादानभूत सत्त्वगुणाची शुद्धि झाली असतां सौमनस्य प्राप्त होतें. मागें पाद १, सू. ३१ मध्यें दौर्मनस्य म्हणून जो एक उपद्रव सांगितला आहे त्याच्या अगदीं उलट असें हें सौमनस्य असतें. अंतःकरणांतील सत्त्वाची शुद्धि झाल्यामुळें —

तत्र सत्त्वं निर्मलत्वात्प्रकाशकमनामयम् ।
सुखसंगेन बध्नाति ज्ञानसंगेन चानघ ॥

ह्याची प्रतीति येऊन अंतःकरणांत अगदीं सहजपणें प्रसन्नता, संतोष आणि शांति नांदूं लागतात. हेंच सौमनस्य होय. मूढ वृत्ति नाहींशा झाल्यानें चित्तजाड्य नाहींसें झालेलें असतें, घोरवृत्तींच्या उपशमामुळें चित्ताची बाह्य विषयांकडील ओढ संपलेली असते आणि सौमनस्यामुळें चित्त सहजच प्रसन्न, शांत आणि स्थिरभावास प्राप्त झालेलें असतें, ह्यामुळें तें एखाद्या आलंबनावर लावतांच त्याचें ऐकाग्र्य लागलींच घडून येतें. इंद्रियांच्या द्वारा चित्तच बाह्य विषयांचें ग्रहण करीत असतें. पण तें चित्तच आलंबनावर स्थिर होऊन तेथें त्याची तन्मयता झाली असतां इंद्रियें आपोआप व्यापारशून्य होतात; हाच इंद्रियजय होय. इंद्रियांची निर्व्यापारावस्था हा समाहित अवस्थेंतील इंद्रियजय होय. व्युत्थानावस्थेंत इंद्रियद्वारा विषयांचें सेवन प्रारब्धानुसार घडत असतेंच. ह्या अवस्थेंतील जितेंद्रिय पुरुषाचें लक्षण असें कीं —

श्रुत्वा स्पृष्ट्वा च दृष्ट्वा च भुक्त्वा घ्रात्वा च यो नरः ।
न हृष्यति ग्लायति वा स विज्ञेया जितेन्द्रियः ॥

[मनुस्मृति २।९८]

स्तुति-निंदा ऐकिली असतां, मऊ-खरखरीत, इत्यादि पदार्थांना स्पर्श झाला असतां, सुरूप-कुरूप दृष्टीस पडलें असतां, सुग्रास-कदन्न खावें लागलें असतां आणि सुगंध-दुर्गंध आला असतां त्याच्या चित्तांत हर्ष-विषाद उत्पन्न होत नाहींत. अंत:शौच पाळणाऱ्याला अशा प्रकारचा इंद्रियजय प्राप्त होत असतो. अशा प्रकारें सत्त्वशुद्धि, सौमनस्य, ऐकाग्र्य आणि इंद्रियजय इतकी सामग्री सिद्ध झाल्यावर असंप्रज्ञात समाधि द्वारा आत्मदर्शन घडण्याची योग्यता त्या साधकाच्या अंगीं येते. अंत:शौचा-पासून हीं सर्व उत्कृष्ट फलें प्राप्त होत असल्यामुळें तें राखण्याचा साधकानें उत्कट प्रयत्न करीत असावें, आणि जोंपर्यंत हीं फलें दृष्टीस पडणार नाहींत तोंपर्यंत अंत:शुद्धि झाली नाहीं असें समजून ती साधण्याविषयींच्या प्रयत्नांत शिथिलता येऊं देऊं नये.

पुढील सूत्रांत संतोषाचें फळ सांगितलें आहे --

संतोषादनुत्तमः सुखलाभः ॥ ४२ ॥

सूत्रार्थ — ज्यापेक्षां अधिक श्रेष्ठ असें सुख नाहीं तें अनुत्तम सुख होय. अशा अनुत्तम सुखाचा लाभ संतोषवृत्ति ठेवल्यानें होतो.

विवरण — प्राप्त परिस्थितींत आनंद मानणें हा संतोष होय. अशी संतोषवृत्ति निरंतर राहूं लागली म्हणजे अंत:करणांतला विषयांकडील ओढा नाहींसा होतो. ह्या अवस्थेला तृष्णाक्षय असें म्हणतात. तृष्णाक्षय झाला असतां चित्तांत आत्मस्वरूपभूत सहजानंद प्रतिबिंबित होत असतो आणि तो कोणत्याच बाह्य उपाधींवर अवलंबून नसल्यामुळें निरुपम असतो आणि निरंतर टिकतो. तृष्णाक्षयापासून होणाऱ्या ह्या सुखापुढें इहलोकींच्या सर्व कामांपासून मिळणारें सुख किंबहुना स्वर्गांतील दिव्य सुख हीं अगदीं क्षुद्र अशीं वाटूं लागतात. अशा प्रकारचा सहजानंद चित्तांत स्थिरावूं लागला म्हणजे संतोषव्रत पक्क होत चाललें आहे असें समजावें. तपापासून कोणतें फल प्राप्त होतें तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे —

कायेंद्रियसिद्धिरशुद्धिक्षयात्तपसः ॥ ४३ ॥

सूत्रार्थ — तपाच्या योगानें शरीर आणि इंद्रियें ह्यांच्यांतील अशुद्धि नाहींशी होते आणि त्यामुळें कांहीं

कार्यसिद्धि आणि कांहीं इंद्रियसिद्धि योग्याच्या ठिकाणीं सहजपणें प्रकट होऊं लागतात.

विवरण — शीत-उष्ण, क्षुधा-तृषा, इत्यादि द्वंद्वें प्राप्त झालीं असतां चित्तांत सुख-दुःख वृत्ति उत्पन्न होऊं न देतां तीं द्वंद्वें शांत मनानें सहन करणें आणि मनःसंयम राखणें हें तपाचें मुख्य स्वरूप होय. अशा प्रकारची वृत्ति बाणणें हीच तितिक्षा होय. शीत-उष्ण हें द्वंद्व कधीं सुख तर कधीं दुःख देणारें आहे. क्षुधा-तृषा हें द्वंद्व तर नेहमींच दुःखदायक असतें. सुखप्रद आणि दुःखप्रद गोष्टींविषयीं चित्तांत राग आणि द्वेष हे क्लेश उत्पन्न होत असतात, ह्यामुळें चित्तांत राग-द्वेष हें आणखी एक द्वंद्व उत्पन्न झालेलें असतें. ह्या सर्व द्वंद्वांमुळें चित्त नेहमीं आंदोलन पावत असतें. चित्ताचा हा अस्थिरपणा तितिक्षेनें नाहींसा होत असतो. सुखप्राप्त झालें असतां हर्ष न होणें आणि दुःखाचे प्रसंग प्राप्त झाले असतां उद्विग्न न होणें किंवा 'किती मी दुर्दैवी' असा स्वतःचा धिःक्कार न करणें आणि अप्रतीकारपूर्वक सर्व दुःखें सहन करणें हें तितिक्षेचें स्वरूप होय. आत्मा देहाहून वस्तुतः भिन्न आहे, पण जोंपर्यंत इष्टानिष्ट प्राप्तीमुळें 'मी सुखी, मी दुःखी' असें वाटत असतें तोंपर्यंत आत्म्याची देहाहून भिन्नता चित्तांत बाणलेली नसते. वर सांगितलेली तितिक्षा जर चित्तांत बाणलेली असेल तर आत्मा देहाहून भिन्न असल्याची प्रतीति अंतरांत घेणें सुलभ होतें. ह्यासाठींच आत्मसाक्षात्काराच्या साधनचतुष्टय संपत्तींत शम, दम, उपरति, इत्यादिकांच्या समवेतच तितिक्षा हेंहि एक आवश्यक साधन असल्याचें सांगितलें आहे. मागें वर्णिलेल्या तपाचरणानें अशुद्धिक्षय जस-जसा होईल तसतशी तितिक्षा अधिकाधिक अंगीं बाणूं लागते. इष्टानिष्ट गोष्टींची प्राप्ति झाली असतां चित्तांत हर्षविषादलहरी उत्पन्न न होणें हें अशुद्धिक्षयाचें लक्षण होय. तपांत अंतर्भूत असलेल्या उपवासादिकांनीं क्षुधा-तृषा ह्या द्वंद्वावर जय मिळवितां येतो. सामान्य माणसांना भूक अथवा तहान लागली असतां कांहीं खाल्ल्याप्याल्याविना त्यांचें भागतच नाहीं. पण उपवासादिकांनीं ज्याच्या अंगीं तितिक्षा बाणलेली असते तो क्षुधा-तृषा-जन्य पीडा सहज सहन करूं शकतो. हें सामर्थ्य उत्पन्न होणें ही एक प्रकारची सिद्धिच होय. त्याचप्रमाणें शरीरांत आणि इंद्रियगोलकांत साचणारी घाण उपवासादिकांनीं नाहींशी होऊन शरीर आणि इंद्रियें निर्मळ

होतात आणि त्यांच्या ठिकाणीं विशेष सामर्थ्य सहजपणें प्रकट होऊं लागतें. मनुष्यप्राणी प्रायः शारीरिक आणि मानसिक आवश्यक व्यापार चालण्यासाठीं जेवढ्या अन्नाची आवश्यकता असते त्यापेक्षां अधिक अन्न जिव्हालौल्यामुळें खात असतो. उपवासादिकांच्या सवयीमुळें साधकाचें जिव्हालौल्य नाहींसें होऊन शरीरास किती आणि कोणतें अन्न अगदीं आवश्यक आहे ह्याचाहि नीट अंदाज त्यास येत असतो. ह्याचा परिणाम सहजच असा घडतो, कीं तो योगी मिताहारी बनतो आणि खाल्लेलें अन्न उत्तम रीतीनें पचून जातें. अधिक अन्नपान करणाऱ्यांच्या शरीरांत आणि इंद्रियगोलकांत अनेक रोगवीजांना आश्रय देणारी घाण ठिकठिकाणीं सांचून राहिलेली असते आणि म्हणून रोगवीजांना वाढ होण्यास अल्पहि निमित्त सापडलें कीं तीं माणसें आजारी पडतात. योग्याच्या शरीरांत असा मलसंचय होत नसल्यानें तेथें रोगवीजें नांदू शकत नाहींत आणि म्हणून त्याचें शरीर निरोगी आणि इंद्रियें उत्तम कार्यक्षम बनतात, आणि त्यांच्या ठिकाणीं कांहीं विशेष शक्ति प्रकट होऊं लागतात. ह्या शक्ति म्हणजेच ह्या सूत्रांत सांगितलेल्या कायेंद्रियसिद्धि होत. मल, मूत्र, कफ, इत्यादि मल अल्प प्रमाणांत उत्पन्न होणें, शरीरास आणि मनास नेहमीं हलकेपणा वाटून तीं केव्हांहि निरोगी आणि कार्यक्षम राहणें, शरीरास एक प्रकारचा आकर्षक सुगंध येणें, आवाज मधुर, स्पष्ट आणि खणखणीत होणें, सर्वांगावर आणि त्यांतल्या-त्यांत मुखावर कांति चढणें, मस्तकास सभोंवार तेजोवलय पसरल्यासारखा भास इतरांना होणें, दृष्टि प्रसन्न आणि सतेज होणें, दूरचें ऐकूं येणें, लांब असलेले पदार्थ स्पष्ट दिसणें, प्रसंगीं अन्नपान अधिक घेतलें असतांहि तें न बाधतां सहज पचून जाणें, ऊन, वारा, थंडी, पाऊस हीं सहन होणें, कित्येक कोसांचा प्रवास करूनहि विशेष थकवा न येणें, सहज चालण्यार्चीहि गति वाढणें, शरीरास झालेले शस्त्रादिकांचे घाव औषधोपचार न करतांहि लवकर भरून येणें, इत्यादि गुण प्राकृत जनांच्या ठिकाणीं दिसत नाहींत. पण योगाभ्यासी साधकाच्या ठिकाणीं त्यानें अनुष्ठिलेल्या तपाचरणामुळें ह्या कायेंद्रियसिद्धि हळुहळू प्रकट होऊं लागतात. त्या जसजशा प्रकट होऊं लागतील तसतसे तपाचरणांत आपण प्रगत होत चाललों आहोंत अशी खूणगांठ साधकानें आपल्या मनाशीं बांधावी.

पुढील सूत्रांत स्वाध्यायाचें फल सांगितलें आहे —

स्वाध्यायादिष्टदेवतासंप्रयोगः ॥ ४४ ॥

सूत्रार्थ — इष्ट देवतेचें स्वप्नांत, जागृतींत किंवा समाध्यवस्थेंत दर्शन होणें, तिच्याशीं संभाषणादिक होणें, तिचा अंगांत संचार होणें, किंवा तिचा साक्षात्कार होणें हा त्या इष्ट देवतेचा संप्रयोग होय. उपास्य देवतेच्या मंत्राचा जप करणें इत्यादि प्रकारच्या स्वाध्यायामुळें वरील इष्टदेवतासंप्रयोग घडत असतो.

विवरण — स्वाध्यायांत इष्ट देवतेच्या मंत्राचा जप नित्यनियमानें करणें ह्याचें फार महत्त्व असतें. अशा मंत्राचा जप दीर्घकाळ, खंड पडूं न देतां आणि सत्कारपूर्वक केला म्हणजे त्या देवतेचा प्रसाद होऊन ती उपासकास स्वप्नांत, जागृतींत किंवा समाध्यवस्थेंत साक्षात् दर्शन देते आणि संभाषण करणें, प्रसाद देणें, अनुग्रह करणें, ज्ञानोपदेश करणें, इत्यादि व्यवहार त्याच्याशीं करते. कित्येक प्रसंगीं उपासक समाहित अवस्थेंत असतां त्याच्या ठिकाणीं त्याच्या उपास्यदेवतेचा संचार होऊन भक्तास संकट प्राप्त झालें असतां त्याच्या परिहाराचा उपाय किंवा संकटांतून निभावून जाण्याचा मार्गहि ती देवता सांगते. संकटप्रसंगीं शिवाजीमहाराज ध्यानस्थ होत आणि त्या अवस्थेंत त्यांच्या तोंडून त्यांची उपास्यदेवता तुळजामाता जो आदेश देत असे तो त्यांचे चिटणीस बाळाजी आवजी टिपून ठेवीत आणि मग तदनुसार महाराज पुढील कार्यक्रम आचरीत हें इष्टदेवतासंप्रयोगाचें आपल्याकडील इतिहासप्रसिद्ध उदाहरण होय. पाश्चात्यांच्या इतिहासांत फ्रान्समधील जोन ऑफ आर्कचें उदाहरण असेंच प्रसिद्ध आहे. तुकाराममहाराजांना बाबाजी चैतन्यांनीं आपली गुरुपरंपरा सांगून मंत्रोपदेश दिला ही गोष्ट तर महाराजांनीं स्वमुखानें अभंगांत गाइली आहे. उपास्यदेवतेच्या अशा प्रकारच्या संप्रयोगासाठीं साधकानें नित्यनियमानें तिच्या मंत्राचा जप करीत असावें म्हणजे केव्हांतरी वरील-पैकीं कोणत्या तरी मार्गानें देवतेचा अनुग्रह झाल्यावांचून राहात नाहीं.

ईश्वरप्रणिधानाचें फल पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे —

समाधिसिद्धिरीश्वरप्रणिधानात् ॥ ४५ ॥

सूत्रार्थ — सर्व कर्मे ईश्वरार्पणबुद्धीनें करणें हें ईश्वर-प्रणिधान होय. ह्यानें समाधिमुळें प्राप्त होणाऱ्या सर्व सिद्धि भक्ताच्या अंगीं प्रकट होतात.

विवरण — संप्रज्ञात आणि असंप्रज्ञात समाधींपासून ज्या अनेक सिद्धि प्राप्त होत असतात त्या सर्व भक्ताला ईश्वरप्रणिधानानें प्राप्त होऊं शकतात. ह्याचा विचार मागें प्रथम पादांतील तेवीस ते एकोणतीस ह्या सूत्रांत पूर्णपणें झालाच आहे.

ह्याप्रमाणें यमनियमांचा विचार झाला. आतां पुढील 'आसन' ह्या तिसऱ्या अंगाचा विचार पुढील तीन सूत्रांत केला आहे. त्यांतील पहिल्यांत आसनाचें लक्षण सांगितलें आहे. दुसऱ्यांत आसनस्थैर्यासाठीं दोन उपाय सांगितले आहेत आणि तिसऱ्यांत आसनाचें फल सांगितलें आहे. तीं सूत्रें क्रमानें येणेंप्रमाणें —

स्थिरसुखमासनम् ॥ ४६ ॥

प्रयत्नशैथिल्यानंतसमापत्तिभ्याम् ॥ ४७ ॥

ततो द्वंद्वानभिघातः ॥ ४८ ॥

सूत्रार्थ — शरीर ज्या स्थितींत राहिलें असतां मन आणि शरीर ह्या दोहोंस सुख वाटेल आणि स्थिरता प्राप्त होईल तें आसन होय. (४६) शारीरिक हालचाली करण्याविषयीं जी सहज प्रवृत्ति असते तो 'प्रयत्न' होय. ह्या प्रयत्नाची शिथिलता संपादन करणें आणि अनंताच्या ठिकाणीं समापत्ति म्हणजे तन्मयता संपादन करणें ह्या दोन उपायांनीं आसन स्थिर आणि सुखावह होतें. (४७) आसन स्थिर झालें असतां राग-द्वेष इत्यादि द्वंद्वांचा अनभिघात म्हणजे त्यांच्यापासून पीडाच न होणें ही सिद्धि प्राप्त होते. (४८)

विवरण — पहिल्या सूत्रांत अष्टांगयोगास अभिमत असलेल्या आसनाचें लक्षण सांगितलें आहे. हठयोगांत अनेक आसनें सांगितलीं आहेत. त्यांतील फारच थोडीं अष्टांगयोगाच्या अभ्यासांत साक्षात् उपयोगी पडणारीं आहेत. 'साक्षात् उपयोगीं पडणारीं' असें म्हणण्याचें कारण असें कीं तीं सर्व आसनें परंपरया अष्टांगयोगाच्या अभ्यासास उपयोगी पडणारीं असतात. योगाभ्यासांत प्रवृत्त झालेल्या साधकाचें शारीरिक आरोग्य प्रथमावस्थेंत अगदीं सामान्य प्रतीचें असतें. इतकेंच नव्हे तर त्याच्या प्रकृतींत अनेक विकृतीहि जडलेल्या असतात. शरीरांतील सर्व विकृति नाहींशा होऊन पूर्ण आरोग्य प्राप्त झाल्यावर अष्टांगयोगाचा अभ्यास सुकर होत असतो. हठयोगानें निरनिराळ्या विकृतींच्या निरसनार्थ निरनिराळीं आसनें सांगितलीं आहेत. विकृत अवयवांस व्यायाम घडून त्यांची विकृति नाहींशी व्हावी आणि ते अवयव सुदृढ आणि निरोगी व्हावेत हाच हठयोगांतील आसनांचा मुख्य हेतु असतो. ह्यामुळें इतर व्यायामाचे प्रकार शिकविण्यास कोणा तज्ज्ञाची जशी आवश्यकता असते तशीच हठयोगांतील आसनें कोणा तज्ज्ञाच्या देखरेखीखालीं प्रथम प्रथम तरी करावीं लागतात, तीं आत्मसात् होण्यास कालावधि लागतो आणि तीं करण्यानें थकवाहि येतो. ह्या सर्व गोष्टींमुळें हठयोगांतील एकदोहीं व्यतिरिक्त इतर सर्व आसनें अष्टांगयोगाच्या अभ्यासाला सर्वथा निरुपयोगी होत. पतंजलींनीं आसनाचें लक्षणच असें सांगितलें आहे कीं त्यामुळें हठयोगोक्त आसनें अष्टांगयोगाला विहित नाहींत असें ठरतें. ह्या सूत्रांत पतंजलींनीं 'स्थिरसुखं' असें आसनाचें लक्षण सांगितलें आहे. अष्टांगयोगाचा मुख्य भर चित्ताची एकाग्रता संपादन करून पुढें वृत्तिनिरोध करणें ह्यावर आहे. हें साधण्याला आसन सुखकर असणें आवश्यक असतें, आणि तें आसन शरीर आणि मन ह्यांना स्थिरता प्राप्त करून देणारेंहि असावें लागतें. ह्यामुळें योगाभ्यासाला अमुक आसन घालावें असें कांहीं न सांगतां ज्यायोगानें शरीर आणि मन ह्यांना स्थैर्य आणणें सुलभ होईल आणि जें सुखावह होईल असें कोणतेंहि आसन ह्या कामीं विहित होय असें ह्या सूत्रानें सूचित केलें आहे.

हठयोगाच्या आसनांचें प्रयोजन अगदीं भिन्न असतें. मनुष्याच्या शरीरांत अनेक स्नायु असतात. हाडें आणि मेंदू, फुप्फुसें, यकृत, प्लीहा,

स्वादुपिंड, मूत्रपिंड, वस्ती, इत्यादि सर्व आंतर इंद्रियें ह्यांचें नीट रक्षण व्हावें म्हणून ह्या सर्व अवयवांच्या भोंवतीं भिन्न आकारांच्या लहान मोठ्या स्नायूंचें वेष्टन असतें. ह्या स्नायूंना योग्य व्यायाम घडला म्हणजे त्यांचें आणि त्यांनीं वेढिलेल्या अवयवांचें आरोग्य राहतें. स्नायूंस असा व्यायाम घडावा आणि त्यामुळें त्यांचें आणि आंतर इंद्रियांचें आरोग्य नीट राखलें जावें म्हणून भिन्न भिन्न प्रकारचीं अनेक आसनें हठयोगानें सांगितलीं आहेत. हीं आसनें करीत असतांना स्नायूंचें आकुंचन आणि प्रसारण निरनिराळ्या दिशेनें घडत असतें. ह्यामुळें स्नायूंतील रक्तवाहिन्यांवर निरनिराळा दाब आणि ताण पडतो आणि त्यामुळें रक्तप्रवाह धडाडून होऊन ठिकठिकाणीं संचित झालेली विषारी घाण रक्तासमवेत फुप्फुसांत जाते आणि तेथून ती निःश्वासासमवेत बाहेर पडते. शरीरांतील घाण निघून गेली आणि रुधिराभिसरण सुधारलें म्हणजे स्नायूंतील झिजून गेलेल्या घटकांच्या ठिकाणीं नवजीवनयुक्त घटक येतात आणि ते स्नायूहि नवजीवनयुक्त आणि निरोगी बनतात आणि त्यांच्यामुळें आंतील अवयवांचें आरोग्य वाढून त्यांचीं कार्येंहि निर्वेधपणें घडूं लागतात. योगासनांपासून होणारा हा लाभ लक्षांत घेतां ज्यांची प्रकृति अष्टांगयोगाचा अभ्यास करण्याइतपत निरोगी नसेल त्यांनीं आणि ज्यांच्या प्रकृतींत कांहीं दोष अथवा विकृति असतील त्यांनीं प्रथम चार-सहा महिने आसनतज्ज्ञाच्या देखरेखीखालीं किंवा मार्गदर्शनानें योग्य त्या आसनांचा अभ्यास करून अंगचे दोष किंवा विकृति काढून टाकाव्या आणि नंतर अष्टांगयोगाच्या अभ्यासास लागावें. ज्यांना आरोग्य टिकून राहावें म्हणून कांहीं व्यायाम प्रत्यहीं घ्यावयाचा असेल त्यांनींहि इतर कोणत्याहि व्यायामप्रकारापेक्षां आसनांचा व्यायाम घेणें चांगलें. कारण हा व्यायाम पूर्ण स्वायत्त असतो, सोयीस पडेल त्यावेळीं कोठेंहि घेतां येतो, थोडक्या वेळांत घेतां येतो आणि शरीरांतील सर्व लहानमोठ्या स्नायूंची हालचाल वाढल्यानें सर्वच शरीर कार्यक्षम आणि हलकें बनतें. हठयोगासनांपासून जरी असे अनेक लाभ असले तरी अष्टांगयोगाला त्यांची आवश्यकता तर नाहींच उलट तीं त्याला विरोधीहि होणें शक्य असतें. कारण चार-दोन आसनांव्यतिरिक्त इतर सर्व आसनें अशीं आहेत कीं तीं घालून अष्टांगयोगाचा अभ्यास करतांच येणार नाहीं. तेव्हां ज्याचें आरोग्य सामान्यतः बरें असेल म्हणजे ज्याला प्रारंभीं तास अर्धा तास आणि दोन-तीन वर्षांत हळुहळू अभ्यास वाढवीत

अधिकांत अधिक एक प्रहर म्हणजे तीन तास एका आसनावर स्थिरपणें आणि सुखावह रीतीनें बसतां येणें शक्य आहे त्यानें जें कोणतें आसन 'स्थिरसुखं' वाटेल तें घालून निश्चिंतपणें अष्टांगयोगाचा अभ्यास करण्यास लागावें. पतंजलींनीं आसनाचें 'स्थिरसुखं' हें लक्षण अतिशय विचारानेंच सांगितलें आहे. कारण आसनप्राणायामानंतर, धारणा, ध्यान, संप्रज्ञात आणि असंप्रज्ञात समाधि ह्या अंगांचा अभ्यास हठयोगांतील धनुरासन, मयूरासन, शीर्षासन असल्या आसनांत होणेंच शक्य नाहीं. कारण हीं आसनें दीर्घकाळ केल्यास नुसती तात्कालिक शारीरिक पीडा होईल इतकेंच नव्हे, तर कांहीं अपाय होण्याचेंहि भय असतें. तेव्हां हीं विविध हठासनें व्यायाम म्हणून इतर वेळीं करणें असेल तर करावींत पण तीं धारणा, ध्यान आणि समाधि ह्यांस साक्षात् विरोधी असल्यानें अष्टांगयोगाभ्यासकालांत करूं नयेत. अष्टांगयोगाच्या अभ्यासकालीं तेंच आसन विहित होय कीं जें शरीराला आणि मनाला स्थैर्य आणि सुख देणारें होईल. हठयोगांतील आसनांत अशीं आसनें चार-दोनच आहेत, तथापिहि त्यांचा निर्देश न करतां पतंजलींनीं 'स्थिरसुखं आसनं' असें व्यापक लक्षण सांगण्यांतला हेतु इतकाच कीं साधकाला ज्या स्थितींत शरीर राहिलें असतां शरीराला आणि मनाला स्थिरता वाटेल आणि तशा स्थितींत प्रहर अर्धा प्रहर काळ पीडा न होतां सुखावह रीतीनें जाईल तीच शारीरिक स्थिति त्याला विहित असें आसन समजावें. आसनाच्या ह्या व्यापक स्वरूपामुळें साधकाला आसनाच्या संबंधांत पूर्ण स्वातंत्र्य मिळालें आहे; इतकें कीं पहाटे जागृति आल्यावर झोंप पुरेशी झाली असल्यास अंथरुणावर पडल्यापडल्याहि धारणा, ध्यान इत्यादींचा अभ्यास करतां येईल! कारण ही शरीराची स्थिति शरीरास आणि मनास सुख आणि स्थैर्य प्राप्त करून देण्यास फारच अनुकूल असते! तात्पर्य अष्टांगयोगाच्या अनुष्ठानाला अमुक एक आसन आवश्यक आहे असें मुळींच नसून शरीराला पीडा न होतां त्याला आणि मनाला जेणेंकरून स्थैर्य येईल आणि प्रहर अर्धा प्रहर ज्या स्थितींत शरीर सुखासीनपणें राहील तेंच धारणा, ध्यान इत्यादिकांस विहित आसन होय.

आसनासंबंधीं इतकी सवलत ठेविली असली तरी एकाच स्थितींत शरीर दीर्घकाल ठेवण्याचा अभ्यास करावा लागतोच. योगाच्या प्रत्याहारापासून पुढील सर्व भूमिका आत्मसात् करण्यासाठीं एकच शरीरस्थिति

दीर्घकाल टिकविण्याची आवश्यकता असते, आणि अशी सवय सामान्यतः कोणासच नसते. ही सवय कशी करावयाची ह्यासंबंधींचे दोन उपाय सत्तेचाळिसाव्या सूत्रांत सांगितले आहेत. प्रयत्नशैथिल्य आणि अनंत-समापत्ति हे ते दोन उपाय होत. ह्या प्रत्येकाचें स्वरूप काय ह्याचा विचार करूं.

आपण जें अन्न खातों त्याचा सामान्यतः चार प्रकारांनीं विनियोग होत असतो. (१) अन्नांतील ज्या भागाचा उपयोग नसतो किंवा ज्याचा उपयोग होत नाहीं तें अन्न मलरूपानें शरीराबाहेर टाकलें जातें. (२) शरीरांत शोषल्या गेलेल्या अन्नांतील स्थितिशील तमोगुणापासून शरीरांतील अंगप्रत्यंगांचे घटक बनतात. (३) अन्नांतील क्रियाशील रजोगुणापासून शरीरांतील प्राणशक्ति निर्माण होते. व्यापारभेदावरून ह्या प्राणशक्तीला प्राण, अपान, व्यान, उदान आणि समान अशा संज्ञा देण्यांत आलेल्या आहेत, (४) आणि अन्नांतील प्रकाशशील सत्त्वगुणापासून जाणिवेनें युक्त असलेलें अंतःकरण बनत असतें. ह्यांपैकीं शरीराच्या सर्व घटकांत जी क्रियाशक्ति असते ती रजामूलक असल्यानें आणि चंचलता हा रजाचा प्रधान गुण असल्यानें, सर्व शरीरांत एक प्रकारची घडामोड अखंडपणें चालू असते. ही घडामोड जाणिवेच्या कक्षेंत येऊन देहद्वारा जेव्हां हालचाल घडते तेव्हां उत्क्षेपण म्हणजे वर फेकणें, अवक्षेपण म्हणजे खालीं फेकणें, गमन म्हणजे एका स्थळाहून दुसऱ्या स्थळीं जाणें, शरीराचें आकुंचन होणें आणि शरीर प्रसरण पावणें अशा पांच प्रकारच्या कर्मांनीं ती हालचाल दृग्गोचर होत असते ; पण हीं पांच कर्में जेव्हां प्रतीतीस येत नाहींत तेव्हां प्राणशक्ति निर्व्यापार झालेली असते असें मुळींच नाहीं. जाणिवेच्या कक्षेंत न येणारी जी ही व्यापृतावस्था तिला ' प्रयत्न ' ही यौगिक संज्ञा ह्या सूत्रांत दिली आहे. ह्या आंतर ' प्रयत्न 'संज्ञक शक्तीच्या प्रेरणेनें शरीराच्या सर्व हालचाली घडत असतात. क्रियाशक्ति आणि ज्ञानशक्ति अशा अंतःकरणाच्या दोन शक्ति आहेत. डोक्याच्या कवटींत पुढच्या बाजूस जो थोरला मेंदू असतो तो ज्ञानशक्तीचा गोलक असून त्याच्या मागच्या बाजूला जो लहान मेंदू आहे तो क्रियाशक्तीचा गोलक होय. शरीरांतील सर्व अंतर्बाह्य हालचाली ह्या लहान मेंदूच्या प्रेरणेनें घडत असतात. ह्या दोन मेंदूंप्रमाणेंच ज्यांचे व्यापार असतात पण फार लहान प्रमाणावर असतात असे सूक्ष्म पिंड पृष्ठवंश-रज्जूंत ठिकठिकाणीं पसरलेले असतात आणि त्यांच्या ठिकाणीं स्वतंत्र

जीवन आणि स्वतंत्र क्रियाशक्ति आणि ज्ञानशक्ति असते; मात्र ह्या दोन्ही शक्ति अल्प प्रमाणांत असतात. हे सूक्ष्म पिंड म्हणजे त्यांच्या त्यांच्या व्यापारांपुरते क्रियाशक्तीचे आणि ज्ञानशक्तीचे व्यष्टिभूत अल्प गोलकच होत. अहेतुपूर्वक नैसर्गिकरीत्या होणाऱ्या सर्व लहान लहान व्यापारांना लागणाऱ्या क्रियाशक्तीचा आणि ज्ञानशक्तीचा पुरवठा ह्या सूक्ष्म गोलकांकडून बव्हंशीं परभारेंच स्वतंत्रपणें होत असतो, पण ज्ञानपूर्वक होणाऱ्या स्थूलदेहाच्या हालचालींशीं वरील दोन मेंदूंचा संबंध येतो. शरीराकडून हेतुपूर्वक होणाऱ्या सर्व क्रियांची प्रेरणा थोरल्या मेंदूकडून धाकट्या मेंदूकडे जाते आणि तेथून ती क्रियावाहक नाड्यांच्या द्वारा अपेक्षित ठिकाणीं जाऊन ती ती क्रिया घडून येत असते. ह्यासंबंधींची शारीरिक यंत्ररचना अत्यंत अद्भुत, सुकुमार आणि गुंतागुंतीची असल्यानें येथें तिचें अधिक वर्णन देतां येत नाहीं. वर त्या यंत्ररचनेचें लागूपुरतें अगदीं ढोबळ वर्णन दिलें आहे. शरीराच्या सहेतुक क्रिया ज्या आंतर 'प्रयत्न' रूप शक्तीच्या योगानें घडून येत असतात त्या प्रयत्नालाहि प्रेरक 'आतां मला अमुक क्रिया करायला हवी किंवा करायची आहे' अशा प्रकारची इच्छा लागते. ही इच्छारूप प्रेरणा ज्ञानशक्तीचा गोलक जो थोरला मेंदू, त्यांतून होत असते. जागृतावस्थेंत थोरल्या मेंदूंत अखंड सावधानता नांदत असते आणि शरीरद्वारा अमुक क्रिया निष्पन्न व्हावयास पाहिजे अशी जाणीव उत्पन्न होतांच त्या क्रियेची प्रेरणा थोरल्या मेंदूकडून लहान मेंदूला पोंचते आणि तेथून ती पृष्ठवंशरज्जूमधून त्या त्या स्नायूपर्यंत पोंचून ती ती क्रिया घडते. थोरल्या मेंदूकडून येणाऱ्या सर्व प्रेरणांनुसार त्या त्या क्रिया घडवून आणण्यासाठीं धाकट्या मेंदूंतहि अशीच अखंड जागृति नांदत असते. ही जागरूकता हेंच वरील 'प्रयत्न' संज्ञक शक्तीचें पूर्वरूप होय. ह्या जागरूकतेचा म्हणजेच 'प्रयत्न' संज्ञक शक्तीचा संवेग इतका तीव्र असतो कीं अमुक क्रिया करावी अशा प्रकारचा कसलाच संदेश थोरल्या मेंदूकडून आलेला नसला तरी लहान मेंदूकडून जणूं कांहीं निष्प्रयोजनपणेंच विशिष्ट स्नायूंच्या हालचाली घडून येत असतात. एखादें लहान मूल स्वस्थपणें पडलें असतां त्याच्या हातापायांची निर्निमित्त हालचाल जागृतावस्थेंत सतत चाललेली असते, किंवा एखादा प्रौढ माणूस उगीचच इकडून तिकडे हिंडत असतो किंवा स्वस्थ बसला असतांनाहि आपला हात, पाय किंवा मांडी उगीचच हालवीत असतो, इत्यादि उदाहरणें त्या प्रयत्नाच्या संवेगाचीं द्योतक होत.

योगाभ्यासार्थ आसनस्थित होऊन ध्यान-धारणादिक करीत असतां हा 'प्रयत्न' संवेगाची स्पष्ट कल्पना येते. एखादे वेळीं निर्निमित्त हातापायांतील स्नायूंची उगीचच हालचाल होते किंवा पायांना रग लागली नसूनहि आसन मोडावें, मांडी सैल करावी किंवा उठून इकडे तिकडे उगीचच एकदा हिंडून यावें अशी उठाबणी चित्तांत होते. हें सर्व प्रयत्नसंवेगानें घडून येत असतें. आसन स्थिर होण्याला ह्या प्रयत्नसंवेगाचा मोठाच प्रतिबंध होत असतो, ह्यामुळें आसनस्थैर्यासाठीं ह्या प्रयत्नसंवेगांत शैथिल्य आणणें हा उपाय ह्या सूत्रांत सांगितला आहे. अर्थात् ह्या उपायाचें अवलंबन करण्यापूर्वी ह्या प्रयत्नाची प्रतीति आपल्या जाणिवेंत उत्पन्न व्हावयास पाहिजे. कारण 'प्रयत्न' म्हणजे काय, ह्याची स्वसंवेद्य जाणीवच जर न होईल तर प्रयत्नशैथिल्य कसें करावयाचें हें समजणें शक्य नाहीं. ह्यामुळें ज्याचें शैथिल्य संपादन करावयाचें त्या प्रयत्न-संवेगाचा आणखी थोडा विचार करूं.

आपण उभ्या असलेल्या दोन माणसांचीं उदाहरणें घेऊं. त्यांतील एक मनुष्य अगदीं सहजपणें उभा आहे असें समजूं. दुसरा मनुष्य कांहीं हेतु धरून उभा आहे असें समजूं. एक चोर आपल्या शेजारून पळून जाणार आहे हें त्याला समजलें असून तो आपल्या अंगावरून झपाट्यानें जाईल त्या वेळीं चटकन् त्याला पकडायचें आहे ह्या विचारानें चोराच्या वाटेकडे अगदीं लक्ष लावून तो उभा आहे असें समजूं. ह्या दोन उदाहरणांत उभें राहण्याची बाह्य क्रिया दोघांत सारखीच आहे, तथापि दोघांच्या शारीरिक आणि मानसिक आंतर स्थितींत भेद निश्चयानें आहे. चोरास पकडूं पाहणाऱ्या माणसाच्या शरीरावर आणि मनावर ह्या सूत्रांत सांगितलेल्या प्रयत्न-प्रेरणेचा ताण आहे, तो सहजपणें उभा राहिलेल्या माणसाच्या शरीरावर आणि मनावर नाहीं. ताण नसलेली ही जी दुसऱ्या माणसाच्या शरीराची स्थिति तें प्रयत्नशैथिल्य होय. निद्रावस्थेंत हें प्रयत्नशैथिल्य प्रतीतीस येतें; अर्थात् ही प्रतीति झोपीं गेलेल्याला येत नसून त्याच्या शेजारीं जागा असलेल्या माणसाला येते. झोपलेल्या माणसाचा हात अथवा पाय आपण उचलला आणि एकदम सोडून दिला तर तो धपकन खालीं पडतो. अशाच रीतीनें जागृतावस्थेंत आपलें सर्व शरीर आणि त्यांतील सर्व स्नायु इतके सैल सोडतां आले पाहिजेत कीं सर्व शरीर म्हणजे मातीचा किंवा शेणाचा जणूं गोळाच

आहे किंवा एखादा दगडच आहे. अशा रीतीनें शरीरांतील सर्व स्नायु एकसमयावच्छेदेंकरून सैल सोडण्याची कला अभ्यासपूर्वक संपादन करणें आणि आसनस्थैर्याकरितां तिचा उपयोग करून सर्व शरीर सैल सोडणें हें प्रयत्नशैथिल्य होय. आसनकालांत असें प्रयत्नशैथिल्य केलें असतां मांड्या, पाय, पाठ किंवा इतर कोणताहि अवयव अवघडत नाहीं, त्याला रग लागत नाहीं किंवा मुंग्या येणें, बधिरता येणें, जाड्य येणें, इत्यादि विकार होत नाहींत आणि अभ्यास-तारतम्यानें एकाच बैठकींत एक घटकेपासून एक प्रहरपर्यंत आसन न मोडतां किंबहुना आसनाकडे लक्षहि न जातां ध्यानधारणादिक घडूं शकतात. प्रयत्नशैथिल्याचा असा विशेष उपयोग असल्यामुळें साधकानें आसनस्थैर्याचा अभ्यास करण्यापूर्वी कांहीं काळ शरीरांतील प्रयत्न ओळखण्याचा आणि नंतर प्रयत्नशैथिल्याचा अभ्यास करावा. एकदा प्रयत्नशैथिल्याची कला साधली म्हणजे शरीरास आणि मनास आसनकाळीं स्थिरसुखता प्राप्त होतेच, पण कोणत्याहि शारीरिक आणि मानसिक श्रमांचा तत्काळ परिहार करून शरीर आणि मन पूर्ववत् तरतरीत करण्याची उत्कृष्ट कला साधकाला अवगत होते, इतकेंच नव्हे, तर कोणतीहि क्रिया करीत असतां ती क्रिया करण्यांत गुंतलेल्या अवयवांव्यतिरिक्त सर्व अवयवांस त्याच काळांत पूर्ण विश्रांति देतां येते आणि ती क्रिया करणाऱ्या अवयवांसहि कमींत कमी श्रम पडून ती क्रिया करण्याची हातोटी साधते.

आसनस्थैर्यासाठीं करावयाचा दुसरा उपाय म्हणजे ' अनंतसमापत्ति ' होय. पहिला उपाय आसनास शारीरिक दृष्टया येणारी अडचण निवारण्यासाठीं आहे, तर हा दुसरा उपाय मानसिक दृष्टया उत्पन्न होणाऱ्या प्रतिकूलतेच्या निवारणार्थ आहे. आसन घालून बसल्यावर वर निर्दिष्ट केलेल्या प्रयत्नसंवेगाला नियंत्रण पडून त्यामुळें होणाऱ्या सहजस्फूर्त हालचालीलाहि नियंत्रण पडतें. नैसर्गिक हालचालींना पडणारें नियंत्रण आवश्यक असलें तरी तें अतिसूक्ष्म प्रमाणांत कां होईना दुःखरूपच असतें. तसेंच आसनाच्या प्राथमिक अभ्यासांत थोडा काळ आसन राहिलें कीं मांड्या, गुडघे, पोटऱ्या, पावलें, इत्यादि आसनांत गुंतलेल्या अवयवांना अवघडल्यासारखें वाटत असतें. ही अवस्था मनांत दुःखरूप संवेदना उत्पन्न करण्यास कारणीभूत होत असते आणि ह्यामुळें आसन मोडण्याची, निदान आसनांत गुंतलेल्या अवयवांची सुखावह हालचाल करण्याची सूक्ष्म प्रवृत्ति उत्पन्न होते. अशा वेळीं ह्या सूक्ष्म प्रवृत्तीच्या मुळाशीं

देहावरील अहंभावाचें सूक्ष्म स्फुरण असतें. 'देहच मी आहें आणि ह्या देहरूप मला आतां पीडा होत आहे' अशी सूक्ष्म वृत्ति ह्या वेळीं स्फुरत असते, आणि मग सहजच ही दुःखरूप अवस्था नाहींशी करण्याकरितां आसन मोडून उठावें अशी प्रेरणा होऊं लागते. ही प्रवृत्ति आसनस्थैर्याला बाधक असल्यानें तिचें निराकरण करणें आवश्यक होतें. हें निराकरण करण्यासाठीं अनंतसमापत्ति हा दुसरा उपाय ह्या सूत्रांत सांगितला आहे. मागें पाद १, सूत्र ४१ मध्यें गृहीतृ, ग्रहण आणि ग्राह्य अशा तिहींशी होणारी तीन प्रकारची समापत्ति सांगितली आहे. त्यांतील ग्रहीतृसमापत्ति म्हणजेच प्रकृत सूत्रांतील अनंतसमापत्ति होय. 'सत्यं ज्ञानमनंतं ब्रह्म' ह्या श्रुतींत 'अनंत' हें ब्रह्माचें एक स्वरूपलक्षण सांगितलें आहे. त्याचप्रमाणें 'प्रज्ञानं ब्रह्म' ह्या महावाक्यांत जीवमात्राच्या ठिकाणीं असलेलें प्रज्ञानस्वरूप साक्षिचैतन्य हें ब्रह्मच होय असें सांगितलें आहे. ब्रह्माचें वर्णन करणाऱ्या ह्या दोन श्रुतिवाक्यांचा समन्वय लक्षांत घेतला असतां आकाशादि पृथिव्यन्त सर्व सृष्टीस अधिष्ठान असलेलें जें ब्रह्म तेंच प्रज्ञानरूपानें जीवमात्रास व्यापून आहे हा श्रुतीचा आशय स्पष्ट होतो. तेव्हां आसनस्थैर्यासाठीं अनंतसमापत्ति करावयाची म्हणजे 'पांचभौतिक असलेला हा आसनस्थित देह मी नसून ह्या देहासकट सर्व सृष्ट पदार्थांना आंत बाहेर प्रज्ञानस्वरूपानें व्यापूनहि 'अत्यतिष्ठद्दशांगुलं' असें ज्याचें वर्णन वेदांनीं केलें आहे तें 'अनंत' ब्रह्मच मी आहें' अशी भावना करून त्या भावनेवर 'तत्स्थतदञ्जनता' (पाद १, सूत्र ४१) निर्माण करावयाची. 'देह मी नव्हे' 'मी ब्रह्म आहें' अशा भावना करीत गेल्यानें दुहेरी किंवा तिहेरी हित साधतें. देहाला पृथक्त्वानें पाहणें ही महाविदेहावृत्ति होय ; हिच्या योगानें चित्तांतील सत्त्वगुणाच्या प्रकाशावरील रजस्तमोदोषांचें आवरण क्षीण होत जातें, आणि 'सर्वद्वारेषु देहेऽस्मिन्प्रकाश उपजायते' अशी अवस्था प्राप्त होते. ह्या अवस्थेंत देहाध्यासरूप अभिनिवेश नामक क्लेशहि क्षीण होतो आणि मग देह आणि देहपीडा ह्यांचा माझा संबंध नाहीं अशी प्रतीति येत राहिल्यामुळें आसनापासून होणारी पीडा कमी तरी होते किंवा सुसह्य तरी होते. ह्याप्रमाणें 'मी देह नव्हे' ह्या भावनेनें अतद्व्यावृत्तिरूपानें ब्रह्मचिंतन घडून वरील फल मिळतें तर 'मी अनंतरूप ब्रह्म आहें' ह्या भावनेनें साक्षात् विधिमुखानें ब्रह्मचिंतन घडून अनंतसमापत्ति म्हणजे ब्रह्माशीं तन्मयता

झाली म्हणजे देहपीडेचें भानहि मुरतें ! गाढ झोप लागली म्हणजे एका कुशीवर प्रहर दोन प्रहर देह पडला असला तरी त्याला पीडा होत नाहीं; कारण गाढ झोपेमुळें नैसर्गिक रीत्याच प्रयत्नशैथिल्य आलेलें असतें आणि अभावप्रत्ययावर (पाद १, सूत्र १०) ग्राह्यसमापत्ति (पाद १, सूत्र ४१) झालेली असते; तद्वतच येथेंहि प्रयत्नशैथिल्यामुळें आणि अनंतसमापत्तिमुळें देहपीडेचें भानच उरत नाहीं. अशा प्रकारें ह्या दोन उपायांनीं आसनजय होऊन ब्रह्मचिंतन घडतें.

ह्या उपायांनीं आसन स्थिर झाल्याचें फल असें कीं साधकाला मग शीत-उष्ण इत्यादि द्वंद्वांपासून उपसर्ग होत नाहीं. शीतोष्णादि द्वंद्वें सहन करणें ही तितिक्षा होय आणि ही तितिक्षा हेंहि एक प्रकारचें तप होय म्हणून मागें सांगितलें आहे. त्यांत आणि ह्यांत भेद असा कीं तपकालीं द्वंद्वांपासून पीडा होत असतेच, पण ती सहन करणें हें तप होय, हें लक्षांत घेऊन ती, चिंता-विलाप-रहित मनानें सहन करावयाची हें तप होय; आसन सिद्ध झाल्याचें लक्षण असें कीं मग ह्या द्वंद्वांपासून त्रास किंवा पीडा वाटूंच नये असा आपला स्वभावच बनतो. उदाहरण घेऊन सांगायचें म्हटलें तर असें सांगतां येईल कीं गार पाण्यानें स्नान करायची सवय करायची असतांना प्रथम प्रथम अंगावर शहारे येणें, गार पाण्याचा स्पर्श असुखावह वाटणें, इत्यादि पीडा होत असूनहि गार पाण्यानें स्नान करणें हें एक प्रकारचें तप होय. पण पुष्कळ दिवस सराव झाल्यावर शीतस्नानच सुखावह वाटूं लागतें. म्हणजे येथें शीतोष्णद्वंद्वाची पीडा नाहींशीच झाली. अशी अवस्था प्राप्त होणें हाच प्रकृत सूत्रांतील द्वंद्वानभिघात होय. आसनाचा अभ्यास करीत असतां प्रथम प्रथम फार पीडा होत असते. पण प्रयत्न-शैथिल्याचा अभ्यास जसजसा वाढेल तसतशी ती पीडा सहन करण्याची शक्ति वाढत जाते आणि अंतीं ती पीडा वाटेनाशीच होते. एका विषयांतली देहपीडा अशा रीतीनें जिंकली गेली म्हणजे तो अभ्यास इतर पीडा जिंकण्याच्या कामीं उपयोगी पडतो, आणि आसनजय होईपर्यंत कोणतेंहि द्वंद्व देहव्यथा न होतां सहन करण्याचें सामर्थ्य साधकाअंगीं निर्माण होतें. ह्या सामर्थ्याची प्रतीति ज्या मानानें येईल त्या मानानें आसनजय होत चालला आहे असें साधकानें समजावें.

पुढील पांच सूत्रांत प्राणायामाचा विचार केला आहे. त्यांतील पहिल्या सूत्रांत प्राणायामाचें स्वरूप सांगितलें आहे; दुसऱ्या आणि तिसऱ्या

सूत्रांत प्राणायामाचें प्रकार सांगितले आहेत, आणि चौथ्या आणि पांचव्या सूत्रांत प्राणायामाचें फल सांगितलें आहे. तीं सूत्रें येणेंप्रमाणें —

तस्मिन्सति श्वासप्रश्वासयोर्गतिविच्छेदः प्राणायामः ॥ ४९॥

स तु बाह्याभ्यन्तरस्तम्भवृत्तिर्देशकालसंख्याभिः-
परिदृष्टो दीर्घसूक्ष्मः ॥ ५० ॥

बाह्याभ्यन्तरविषयाक्षेपी चतुर्थः ॥ ५१ ॥

ततः क्षीयते प्रकाशावरणम् ॥ ५२ ॥

धारणासु च योग्यता मनसः ॥ ५३ ॥

सूत्रार्थ — आसनजय झाल्यावर श्वास आणि प्रश्वास ह्यांच्या स्वाभाविक गतीचा विच्छेद म्हणजे निरोध करणें हा प्राणायाम होय (४९). तो बाह्यवृत्ति म्हणजे बाहेर सोडला जाणारा प्रश्वासरूप रेचक, अभ्यंतर म्हणजे आंत घेतला जाणारा श्वासरूप पूरक आणि स्तंभवृत्ति म्हणजे श्वास किंवा प्रश्वास ह्यांच्यानंतर कांहीं काळ टिकणारी स्तब्धावस्था हा कुंभक, असा तीन प्रकारचा असतो. तो देश, काल आणि संख्या ह्यांच्या योगानें दीर्घ आणि सूक्ष्म असा उपलक्षित होतो (५०). बाह्य किंवा आंतर अशा कोणत्याहि देशाची अपेक्षा न ठेवतां होणारा चौथा केवल कुंभक होय (५१). प्राणायामापासून चित्तांतील प्रकाशस्वरूप सत्त्वगुणावर आवरण घालणाऱ्या रजस्तमोदोषांचा क्षय होतो (५२). आणि पुढील योगांग जी धारणा तिचा अभ्यास करण्याची योग्यता मनाच्या ठिकाणीं प्राप्त होते (५३).

विवरण — प्राणायामाचा अभ्यास करण्यापूर्वी आसनस्थैर्य प्राप्त होणें हें आवश्यक आहे हें सुचविण्याकरितां सूत्रारंभीं ' तस्मिन्सति ' ' आसन

स्थिर झालें असतां' अशीं पदें बुद्धया घातलीं आहेत. ह्याचें कारण असें कीं प्राणायाम इकडे तिकडे हिंडत करतां येईल असें अंग नाहीं; तसें करण्याचा प्रयत्न केला तर हटकून अपाय होतो. शारीरिक हालचाल झाली कीं श्वास-प्रश्वास वाढतात हें सर्वांच्या अनुभवाचेंच आहे. वाढलेल्या श्वास-प्रश्वासांचा निरोध करणें म्हणजे निसर्गाविरुद्ध आचरण करणें होय, आणि त्यामुळें निश्चयानें अपाय होत असतो. ह्यासाठीं आसनस्थित होऊन आसनस्थैर्य प्राप्त झाल्यावर प्राणायाम करावा हें 'तस्मिन् सति' ह्या पदांनीं बुद्धिपूर्वक सुचविलें आहे. योगाचीं प्राणायामाव्यतिरिक्त जीं सात अंगें आहेत, तीं अशीं आहेत कीं त्यांच्या आचरणांत धोका असा मुळींच नाहीं.

नेहाभिक्रमनाशोऽस्ति प्रत्यवायो न विद्यते ।
स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य त्रायते महतो भयात् ॥

हें गीतावचन त्या सात अंगांना तंतोतंत लागू पडतें, पण प्राणायामाची मात्र तशी स्थिति नाहीं. तो करण्यांत थोडीहि चूक झाली किंवा अगदीं बारीक सारीक गोष्टीचीहि उणीव पडली, तरी त्यापासून मोठा अपाय घडूं शकतो आणि तो कित्येक वेळां जन्मभर भोगावा लागतो. ह्यासाठीं फुप्फुसांवर थोडा सुद्धा ताण पडूं न देतां आणि अगदीं अनायासें होईल इतक्या बेतानें आणि प्रमाणांतच पातंजलयोगांत प्राणायामाचा अभ्यास करावयाचा असतो.

आपल्या शरीरांत आपल्या स्वाधीन असलेलीं ज्ञानेंद्रियें आणि कर्मेंद्रियें हीं जशीं बाह्य इंद्रियें आहेत, तशींच मेंदू, फुप्फुसें, हृदय, यकृत, इत्यादि आपल्या स्वाधीन नसलेलीं आंतर इंद्रियेंहि अनेक आहेत. ज्ञानेंद्रियांच्या आणि कर्मेंद्रियांच्या व्यापारांवर आपण वाटेल तितकें नियंत्रण ठेवूं शकतों पण ह्या आंतर इंद्रियांवर मात्र आपण नियंत्रण ठेवूं शकत नाहीं आणि तें ठीकच आहे. कारण त्यांचे व्यापार नीट चालण्यावर जीवित अवलंबून असल्यानें त्यांचे व्यापार निसर्गानें मूर्ख जीवांच्या नियमनाखालीं न देतां आपल्या स्वाधीन ठेविले आहेत. ह्यांतील फुप्फुसें हें एकच इंद्रिय असें आहे कीं त्याचा व्यापार निसर्गानें प्रामुख्यानें स्वतःच्या आधीन ठेविला असला तरी त्याचें थोडें-बहुत नियमन मनुष्य आपल्या इच्छेनें करूं शकतो. ह्या अल्प नियमन-स्वातंत्र्यामुळें श्वास-प्रश्वासांच्या द्वारा प्राणायामाचा अभ्यास करतां येतो. श्वसनक्रियेचें नियमन करणारें एक केंद्र मेंदूंत

सूत्रांत प्राणायामाचें प्रकार सांगितले आहेत, आणि चौथ्या आणि पांचव्या सूत्रांत प्राणायामाचें फल सांगितलें आहे. तीं सूत्रें येणेंप्रमाणें —

तस्मिन्सति श्वासप्रश्वासयोर्गतिविच्छेदः प्राणायामः ॥ ४९॥

स तु बाह्याभ्यन्तरस्तम्भवृत्तिर्देशकालसंख्याभिः-
परिदृष्टो दीर्घसूक्ष्मः ॥ ५० ॥

बाह्याभ्यन्तरविषयाक्षेपी चतुर्थः ॥ ५१ ॥

ततः क्षीयते प्रकाशावरणम् ॥ ५२ ॥

धारणासु च योग्यता मनसः ॥ ५३ ॥

सूत्रार्थ — आसनजय झाल्यावर श्वास आणि प्रश्वास ह्यांच्या स्वाभाविक गतीचा विच्छेद म्हणजे निरोध करणें हा प्राणायाम होय (४९). तो बाह्यवृत्ति म्हणजे बाहेर सोडला जाणारा प्रश्वासरूप रेचक, अभ्यंतर म्हणजे आंत घेतला जाणारा श्वासरूप पूरक आणि स्तंभवृत्ति म्हणजे श्वास किंवा प्रश्वास ह्यांच्यानंतर कांहीं काळ टिकणारी स्तब्धावस्था हा कुंभक, असा तीन प्रकारचा असतो. तो देश, काल आणि संख्या ह्यांच्या योगानें दीर्घ आणि सूक्ष्म असा उपलक्षित होतो (५०). बाह्य किंवा आंतर अशा कोणत्याहि देशाची अपेक्षा न ठेवतां होणारा चौथा केवल कुंभक होय (५१). प्राणायामापासून चित्तांतील प्रकाशस्वरूप सत्त्वगुणावर आवरण घालणाऱ्या रजस्तमोदोषांचा क्षय होतो (५२). आणि पुढील योगांग जी धारणा तिचा अभ्यास करण्याची योग्यता मनाच्या ठिकाणीं प्राप्त होते (५३).

विवरण — प्राणायामाचा अभ्यास करण्यापूर्वी आसनस्थैर्य प्राप्त होणें हें आवश्यक आहे हें सुचविण्याकरितां सूत्रारंभीं ' तस्मिन्सति ' ' आसन

स्थिर झालें असतां' अशीं पदें बुद्धया घातलीं आहेत. ह्याचें कारण असें कीं प्राणायाम इकडे तिकडे हिंडत करतां येईल असें अंग नाहीं; तसें करण्याचा प्रयत्न केला तर हटकून अपाय होतो. शारीरिक हालचाल झाली कीं श्वास-प्रश्वास वाढतात हें सर्वांच्या अनुभवाचेंच आहे. वाढलेल्या श्वास-प्रश्वासांचा निरोध करणें म्हणजे निसर्गाविरुद्ध आचरण करणें होय, आणि त्यामुळें निश्चयानें अपाय होत असतो. ह्यासाठीं आसनस्थित होऊन आसनस्थैर्य प्राप्त झाल्यावर प्राणायाम करावा हें 'तस्मिन् सति' ह्या पदांनीं बुद्धिपूर्वक सुचविलें आहे. योगाचीं प्राणायामाव्यतिरिक्त जीं सात अंगें आहेत, तीं अशीं आहेत कीं त्यांच्या आचरणांत धोका असा मुळींच नाहीं.

नेहाभिक्रमनाशोऽस्ति प्रत्यवायो न विद्यते ।
स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य त्रायते महतो भयात् ॥

हें गीतावचन त्या सात अंगांना तंतोतंत लागू पडतें, पण प्राणायामाची मात्र तशी स्थिति नाहीं. तो करण्यांत थोडीहि चूक झाली किंवा अगदीं बारीक सारीक गोष्टीचीहि उणीव पडली, तरी त्यापासून मोठा अपाय घडूं शकतो आणि तो कित्येक वेळां जन्मभर भोगावा लागतो. ह्यासाठीं फुप्फुसांवर थोडा सुद्धा ताण पडूं न देतां आणि अगदीं अनायासें होईल इतक्या बेतानें आणि प्रमाणांतच पातंजलयोगांत प्राणायामाचा अभ्यास करावयाचा असतो.

आपल्या शरीरांत आपल्या स्वाधीन असलेलीं ज्ञानेंद्रियें आणि कर्मेंद्रियें हीं जशीं बाह्य इंद्रियें आहेत, तशींच मेंदू, फुप्फुसें, हृदय, यकृत, इत्यादि आपल्या स्वाधीन नसलेलीं आंतर इंद्रियेंहि अनेक आहेत. ज्ञानेंद्रियांच्या आणि कर्मेंद्रियांच्या व्यापारांवर आपण वाटेल तितकें नियंत्रण ठेवूं शकतों पण ह्या आंतर इंद्रियांवर मात्र आपण नियंत्रण ठेवूं शकत नाहीं आणि तें ठीकच आहे. कारण त्यांचे व्यापार नीट चालण्यावर जीवित अवलंबून असल्यानें त्यांचे व्यापार निसर्गानें मूर्ख जीवांच्या नियमनाखालीं न देतां आपल्या स्वाधीन ठेविले आहेत. ह्यांतील फुप्फुसें हें एकच इंद्रिय असें आहे कीं त्याचा व्यापार निसर्गानें प्रामुख्यानें स्वत:च्या आधीन ठेविला असला तरी त्याचें थोडें-बहुत नियमन मनुष्य आपल्या इच्छेनें करूं शकतो. ह्या अल्प नियमन-स्वातंत्र्यामुळें श्वास-प्रश्वासांच्या द्वारा प्राणायामाचा अभ्यास करतां येतो. श्वसनक्रियेचें नियमन करणारें एक केंद्र मेंदूंत

असतें. ह्या केंद्रांतून क्रियावाहक मज्जातंतूंच्या द्वारा श्वसनक्रिया चाललेली असते. रेचक, पूरक किंवा कुंभक करीत असतां फुप्फुसांना अधिक श्रम झाले किंवा त्यांवर अधिक ताण पडला तर त्याचा दुष्परिणाम ह्या मज्जातंतूंवर होतो आणि त्यामुळें तो मेंदूंतील केंद्रापर्यंत जाऊन पोहोंचतो आणि त्यामुळें मेंदूंतहि कांहीं विकृति उत्पन्न होण्याचें भय असतें. ह्यासाठीं फुप्फुसांवर, मज्जातंतूंवर किंवा त्या केंद्रावर यत्किंचित् ताण पडणार नाहीं किंवा त्यांना थकवा येणार नाहीं इतक्या वेतानें अगदीं जपून आणि अगदीं सावकाशीनें प्राणायामाचा वाढता अभ्यास साधकानें करावा. औत्सुक्यामुळें जर घाई केली गेली किंवा एखादी चूक घडली तर त्या योगानें कांहीं विकृति जडल्यास पुढील योगाभ्यास वाजूलाच राहील आणि उलट त्या विकृतींशीं झगडण्यांतच पुढील आयुष्य काढावें लागेल.

पातंजलयोगदर्शनांतील सुमारें दोनशें सूत्रांत प्राणायामासंबंधीं पांचच सूत्रें आहेत आणि त्यांत प्राणायामाचें स्वरूप आणि प्रकार अगदीं सामान्यपणेंच सांगितले आहेत, ह्याचेंहि वरील कारणच होय. ह्यास्तव साधकानें प्राणायामाच्या मार्गें फारसें न लागतां अगदीं अवश्य तेवढाच अभ्यास करून पुढील अंगांकडे वळावें हें बरें. असो.

एकूणपन्नासाव्या सूत्रांत प्राणायामाचें सामान्य लक्षण सांगितलें आहे. निरोगी स्थितींत असलेला प्रौढ मनुष्य एका दिवस-रात्रींत मिळून सामान्यतः एकवीस सहस्र सहाशें वेळां श्वासोच्छ्वास करीत असतो. ह्या हिशेबानें एका मिनिटांत पंधरा श्वासोच्छ्वास पडतात. प्राणायामांची ही सामान्य गति होय. पूरक, रेचक आणि कुंभक ह्यांच्या योगानें ह्या गतींत विच्छेद होतो म्हणजे मिनिटास पंधराऐवजीं चौदा; तेरा, बारा अशा प्रकारें कमी कमी श्वास-प्रश्वास होऊं लागतात. अशा रीतीनें श्वास-प्रश्वासांच्या नैसर्गिक गतीचा प्रयत्नानें विच्छेद करणें हा प्राणायाम होय. ह्या तिहींपैकीं कुंभकांत श्वास-प्रश्वासांच्या गतीचा पूर्णतया विच्छेद असतो. पूरक आणि रेचक ह्यांत ह्याप्रमाणें पूर्ण विच्छेद नसला तरी मिनिटास पंधराऐवजीं चौदा, तेरा, बारा, असे कमी कमी श्वासोच्छ्वास होतात. म्हणजे प्राणापानांच्या स्वाभाविक गतींत थोडातरी विच्छेद हा आलाच. प्राणापानांच्या स्वाभाविक गतींत प्रयत्नपूर्वक प्रमाणबद्ध विच्छेद करणें हें प्राणायामाचें सामान्य लक्षण असल्यामुळें श्वासोच्छ्वासासंबंधीं दीर्घ श्वसनादि जे प्रकार

ते सर्व प्राणायामच होत. फार काय, पण मिनिटांत पंधरापेक्षां अधिक श्वास होतील तर प्राणापानांच्या गतींत तोहि एक प्रकारचा विच्छेदच होत असल्यानें ज्यांत श्वास-प्रश्वास फारच वेगानें करावे लागतात आणि ज्यांत कुंभकांस मुळींच अवसर नसतो तो भस्त्रा सुद्धा प्राणायामांतच अंतर्भूत होतो. तात्पर्य, प्राणापानांच्या स्वाभाविक गतीवर विशिष्ट फलोद्देशानें जें कोणतें नियंत्रण आपण घालूं ते सर्व प्राणायामाचेच प्रकार होत. आसन आणि प्राणायाम ह्यांच्या संबंधांत इतकें स्वातंत्र्य ठेवण्याचा हेतु इतकाच कीं हीं दोन्ही अंगें इतर योगांगांना पोषक होतील इतक्या बेतानें ज्यानें त्यानें आपलें प्रकृतिमान आणि बाह्य परिस्थिति पाहून आपलें प्रमाण ठरवून आपल्यास परिणामीं हितकर होईल असा प्राणायामाचा जो कोणता प्रकार जितक्या प्रमाणांत मानवेल तितक्या प्रमाणांत त्याचा अवलंब त्यानें करावा.

प्राणायामाचे मुख्य प्रकार कोणते आणि त्याचे सूक्ष्म भेद कसे होतात त्याचा विचार पन्नासाव्या सूत्रांत केला आहे. रेचक, पूरक आणि कुंभक हे त्याचे मुख्य तीन प्रकार होत. रेचकामध्यें फुप्फुसांतील वायु संथपणें आणि संपूर्णपणें बाहेर सोडावयाचा असल्यामुळें, त्याला 'बाह्य वृत्ति' असें ह्या सूत्रांत म्हटलें आहे. पूरकांत बाहेरील प्राणवायु आंत आकर्षून घ्यावयाचा असल्यामुळें त्याला 'अभ्यंतरवृत्ति' असें म्हटलें आहे. कुंभ म्हणजे मातीचा घट. ह्यामधील वायु आंतून बाहेर येत नाहीं किंवा बाहेरून आंत जात नाहीं; तर तो त्या कुंभांत जेथल्या तेथें जसाच्या तसा राहतो. ह्याप्रमाणें फुप्फुसांतील वायु आंतून बाहेर जात नाहीं किंवा बाहेरून आंतहि येत नाहीं तर तो फुप्फुसांत तसाच ठेवावयाचा ह्या अवस्थेला कुंभक प्राणायाम म्हणावयाचें. ह्या तीन प्रकारांत देश, काल आणि संख्या ह्यांच्या योगानें दीर्घ आणि सूक्ष्म प्राणायाम असे आणखी पोटभेद होतात. शरीराचे हात, पाय आणि मस्तक ह्या अवयवांव्यतिरिक्त इतर जो भाग, त्याला कोष्ठ अशी संज्ञा आहे. ह्या कोष्ठांत फुप्फुसें, हृदय, अन्नाशय, इत्यादि आंतर इंद्रियें असून त्यांच्या सभोंवार अनेक आकारांचे स्नायु आहेत. आपण बाहेरील वायु आंत घेतों किंवा आंतील वायु बाहेर टाकतों तेव्हां ह्या क्रिया फुप्फुसेंद्रियांच्या द्वारा जरी प्रामुख्यानें घडत असल्या तरी वरील कोष्ठांतील सर्व स्नायु, त्या क्रियांत थोडाबहुत भाग घेतात. ह्यामुळें श्वासोच्छ्वासाची क्रिया चालली असतां सर्व कोष्ठाची

हालचाल होत असते किंवा व्हावी लागते आणि म्हणूनच कोष्ठ वायूनें भरणें म्हणजे पूरक आणि कोष्ठगत वायु बाहेर टाकणें हा रेचक अशी भाषा वापरण्यांत येते. ह्या सूत्रांत देश म्हणून जो सांगितला तो ह्या स्नायूंच्या हालचालीवरून ठरवावयाचा असतो. फुप्फुसें आणि हृदय ह्यांस खालच्या बाजूनें वेढणारा एक स्नायूसारखा पडदा आहे. त्या पडद्याच्या खालीं अन्नाशयादि इतर आंतर इंद्रियें आहेत. आपण श्वास आंत घेऊं लागतांच तो फुप्फुसांत जसजसा भरेल तसतसा हा पडदा खालीं दाबला जातो, आणि त्याचा दाब खालच्या स्नायूंवर आणि इंद्रियांवर पडूं लागतो. श्वास सोडल्यानंतर हा पडदा पुनः वर जाऊं लागतो आणि खालच्या इंद्रियांवरील दाब कमी होतो. ह्यावरून हें लक्षांत येईल कीं श्वास-प्रश्वास-प्रक्रियेंत कोष्ठगत बहुतेक सर्व स्नायूंची हालचाल होत असते. पाठींत किंवा इतरत्र मोठी उसण भरली असतां नीट श्वास घेतां येत नाहीं ह्याचें कारण श्वसनक्रियेंत पाठीच्या स्नायूकडे जें कार्य असतें तें त्याकडून होऊं शकत नाहीं हें होय. दीर्घ प्राणायामांत पूर्ण पूरक किंवा निःशेष रेचक करतांना नाभीच्या सान्निध्यांतील स्नायूंची हालचाल होते, त्यावरून आणि बाहेर किती अंतरापर्यंत कापूस अथवा दोरा धरला असतांना तो रेचकांतील बाहेर पडणाऱ्या वायूमुळें हलत असतो तें पाहून दीर्घ प्राणायामाची देशपरीक्षा करावयाची असते. आंत जितक्या लांबच्या स्नायूंच्या हालचालीची प्रतीति येईल आणि बाहेर जितक्या अधिक अंतरावर धरलेला कापूस हलेल त्या मानानें तो प्राणायाम दीर्घ होत असतो. प्राणायाम जों जों दीर्घ होत जाईल तों तों प्रत्येक मिनिटास पंधरा श्वासोच्छ्वास हें सामान्य प्रमाण कमी होत जातें आणि त्या मानानें तो प्राणायाम दीर्घ होत असतो. प्राणायाम जों जों दीर्घ होत जाईल तों तों प्रति मिनिटास श्वासोच्छ्वासाचें प्रमाण कमी होत जाऊन, त्या मानानें श्वासोच्छ्वास अधिक काळ टिकूं लागतो. तो किती काळ अधिक टिकतो ही कालपरीक्षा होय. अशा प्रकारें पहिल्या दिवशीं तीन प्राणायाम तर पुढील दिवशीं चार, असे वाढते प्राणायाम करीत जाणें ही संख्या-परीक्षा होय. हें रेचक आणि पूरक ह्यांविषयीं झालें. कुंभक देशपरत्वें दोन प्रकारचा होतो. पूरक घेतला म्हणजे आंत घेतलेला वायु कांहीं काळ स्थिर राखणें हा आंतला कुंभक होय आणि रेचकानंतर वायु बाहेर गेल्यावर पुनः श्वास न घेतां फुप्फुसें तशींच कांहीं काळ निर्वात स्थितींत

ठेवणें, (फुप्पुसांतील वायु संपूर्णपणें केव्हांच नाहींसा होत नसतो) हा बाहेरचा कुंभक होय. म्हणजे देशापरत्वें कुंभकाचा आंतला आणि बाहेरचा असे दोन प्रकार होतात. अभ्यासानें कुंभक किती अधिक काळ टिकत जातो हें पाहात जाणें ही त्याची कालपरीक्षा होय. पहिल्या दिवशीं सहा कुंभक (एका श्वास-प्रश्वासांत पूरकानंतर एक आणि रेचकानंतर एक असे दोन होत असल्यानें, पूरक-रेचकयुक्त तीन प्राणायाम केले तर त्यांत सहा वेळां कुंभक होत असतो), दुसऱ्या दिवशीं आठ कुंभक, असें वाढतें प्रमाण ही कुंभकाची संख्यापरीक्षा होय. येथें एक गोष्ट लक्षांत ठेवणें आवश्यक आहे ती अशी कीं प्राणायामांतील प्रगति अगदीं सहजपणें आणि म्हणून अगदीं सावकाश गतीनें करावयाची असते. वर उदाहरणार्थ म्हणून प्राणायामांची संख्या प्रत्यहीं वाढविण्यास सुचविलें असलें, तरी अशी वाढ आठवड्या-आठवड्यानें अथवा महिन्या-महिन्यानेंहि केली तर तें अधिक सुरक्षित असतें. त्याचप्रमाणें ही वाढ विशेष अधिक करण्याचीहि तितकीशी आवश्यकता नसते. कारण निरनिराळ्या प्राणायामांचा अभ्यास करून कांहीं काय–सिद्धि मिळविणें हा हेतु अष्टांगयोगाभ्यासी साधकाचा नसतो; तर देहांतील नाड्यांची शुद्धि करून आणि चित्तांतील रजस्तमोमल नाहींसे करून, धारणा, ध्यान आणि समाधि ह्यांच्या अभ्यासाला लागण्याचा त्याचा हेतु असतो. तसेंच प्राणायामांचा विशेष अभ्यास करावयाचा म्हटलें तरी त्यांतला ज्ञाता मार्गदर्शक मिळणेंहि कठीणच, तेव्हां वर सांगितल्याप्रमाणें आसन घातल्यावर त्या वेळेपुरती प्राणवृत्ति स्थिर होण्याच्या दृष्टीनें आवश्यक तितकेच प्राणायाम करून पुढील अंगांच्या अभ्यासास लागावें हा उत्तम पक्ष होय.

आतां कुंभकाच्या अभ्यासांतील एक महत्त्वाची बाब येथें लक्षांत ठेवणें अवश्य असतें; ती ही कीं दोन प्रकारच्या कुंभकांत अन्तःकुंभक हा अंमळ अधिक धोक्याचा असल्यामुळें त्याचा वाढता अभ्यास न करतां बाह्यकुंभकाचा अभ्यास करावा. अन्तःकुंभक दोन गोष्टींमुळें अधिक धोक्याचा असतो. आंत श्वास भरपूर घेतला म्हणजे फुप्पुसें आणि श्वसन-व्यापारांत नियत कार्य करणारे इतर स्नायु ह्यांच्यावर सहजच एक प्रकारचा ताण पडलेला असतो. असा अधिक ताण वारंवार सोसावा लागल्यास फुप्पुसें आणि ते स्नायु लवकर थकतात आणि त्यामुळें त्यांचें आरोग्य बिघडण्याचा संभव असतो. दुसरी प्रतिकूल गोष्ट अशी कीं अन्तःकुंभकांत

बाहेरील वायु आंत येतांच फुप्पुसांतील वायु पेशींच्या सभोंवार पसरलेल्या रक्तवाहिन्यांत असलेल्या घाणीशीं रासायनिक रीत्या तो संयुक्त होऊन त्या दोहोंच्या संयोगापासून कर्बद्विप्राणिल हें वायुरूप विषारी द्रव्य निर्माण होतें. हें द्रव्य अथवा विषारी वायु फुप्पुसांतून प्रश्वासरूपानें बाहेर टाकण्याचा प्रयत्न निसर्गाकडून होत असतो. अन्तःकुंभकांत वायु फुप्पुसांत रोखून धरला तर वरील विषारी वायु शरीरांत अधिक काल राहिल्यानें तो पुनः थोडाबहुत तरी रक्तांत शोषला जातो, आणि त्या मानानें रक्त अशुद्ध होतें आणि अशुद्ध रक्त अनेक रोगवीजांचें आश्रय-स्थान होऊं शकतें. ह्यास्तव अन्तःकुंभकाचा अभ्यास अगदीं थोडा काळ करावा. बाह्यकुंभकाचा अभ्यास थोडा अधिक काळ केला तरी चालेल. कारण प्रश्वासरूपानें आंतला कर्बद्विप्राणिलमिश्रित विषवायु बाहेर निघून गेल्यावर नैसर्गिक रीत्याच कांहीं काळ बहिःकुंभक होत असतो. हा काळ म्हणजे फुप्पुसांचा एक प्रकारें विश्रांतीचाच काळ असतो. आपण थोड्याशा प्रयत्नानें हा कुंभक थोडा अधिक काळ टिकविणें म्हणजे फुप्पुस आणि श्वसनव्यापारांत गुंतणारे अनेक स्नायु ह्यांस थोडा अधिक काळ विश्रांति देणें होय. कोणत्याहि अवयवास विश्रांति मिळाल्यानें त्याची झीज उत्तम प्रकारें भरून येते आणि त्या योगानें त्याचे नियत व्यापार चांगल्या प्रकारें घडूं शकतात. अशा प्रकारें बाह्यकुंभक निसर्गाला साहाय्य करीत असल्यानें त्याचा थोडा अधिक अभ्यास केला तरी चालतो.

आतां ह्या संबंधांत दोन शंका उत्पन्न होतात. त्या कोणत्या आणि त्यांचें निवारण कसें त्याचा विचार करूं. पहिली शंका अशी कीं बाह्य-कुंभक जितका अधिक काळ होईल तितक्या काळांत अशुद्ध रक्त-वाहिन्यांतून आलेली घाण फुप्पुसांत थोडी तरी अधिक सांचणार नाहीं काय? ह्या शंकेचें निराकरण असें कीं अशी थोडीशी अधिक घाण सांचेल हें खरें पण ती काढून टाकण्याची योजना निसर्गानें केली आहे. ही योजना अशी कीं बाह्यकुंभक समाप्त होतांच पुढील श्वास आपोआपच दीर्घ होऊन, त्या वेळीं नेहमींपेक्षां जास्त वायु आंत खेचला जातो. ह्या अधिक गेलेल्या वायूशीं अगोदरच्या कुंभकाच्या वेळीं जी थोडीशी अधिक घाण रक्तांत सांचलेली असते ती संयुक्त होऊन अधिक कर्बद्विप्राणिल होऊन ती पुढील प्रश्वासरूप रेचकांसमवेत बाहेर निघून जाते. ह्याप्रमाणें पहिल्या शंकेचें निराकरण झालें. दुसरी शंका अशी कीं अन्तः-

कुंभक जर धोक्याचा आहे तर तो योगांत सांगितलाच मुळीं कशाला? तो केल्यानें कांहीं लाभ झाल्याचें आढळून आलें असेल म्हणूनच तो योगांत सांगितला असला पाहिजे. तेव्हां त्यांत अंमळ धोका असतो म्हणून जर तो न केला तर त्यापासून होणारें जें हित त्यासहि मुकावें लागेल. ह्या आक्षेपाचें निराकरण येणेंप्रमाणें — योगशास्त्राचा मुख्य अधिकारी असेल तो 'योगैकशरण' असा असतो. त्याच्या ठिकाणीं पहिल्या पादांत सांगितलेला तीव्र संवेग असतो. अशा साधकानें अन्तःकुंभकच काय पण इतर अनेक प्राणायामांचा अभ्यास अवश्य करावा. त्याचा मुख्य व्यवसाय योगाभ्यास असल्यानें त्याला निदान संप्रज्ञात समाधीपर्यंत ज्यांचा अनुभव गेला असेल, अशा योग्यांच्या सान्निध्यांत राहून त्यांच्या देखरेखीखालीं योगाभ्यास चालू ठेवणें शक्य असतें. ह्यामुळें योगाभ्यासांत येणाऱ्या अडचणी किंवा आपल्या अज्ञानामुळें किंवा प्रमादामुळें घडणारे अपाय ह्यांचें निराकरण त्या अनुभवी योग्याच्या मार्गदर्शित्वाखालीं करून घेणें शक्य असतें. बरें, इतक्याहि उपर कांहीं अडचणी तशाच राहिल्या किंवा कांहीं अपाय दूर न होतां तसेच राहिले तर त्यांचे दुष्परिणाम ज्याचा तो भोगण्याला समर्थ असतो. तसेंच त्याच्या भोंवतीं कसलाच प्रपंचपाश नसल्यामुळें त्याला झालेल्या अपायामुळें इतर कोणासहि त्याचा उपसर्ग होत नाहीं. पण ज्याच्या ठिकाणीं मृदु किंवा मध्य संवेग असेल त्याची गोष्ट तशी नसते. प्रपंचपाशांतून सुटून केवळ योगाभ्यासाकडे लागावें ही गोष्ट तीव्र संवेगाभावीं त्याच्याकडून होऊं शकत नाहीं, अर्थात् प्राप्त असलेला प्रपंचव्यवसाय अगदीं अपरिहार्य असेल तेवढाच करून इतर वेळ असल्या ठिकाणींच तो योगाभ्यासाकडे देणार. अशा स्थितींत त्याला अनुभविक योग्याचा सहवास कोठून मिळणार? तसेंच प्राणायामादिकांत कांहीं प्रमाद घडल्यानें अपाय झाला तर तो दूर करणें त्यास शक्य नसतें आणि तो सोसण्याचेंहि सामर्थ्य त्याच्या अंगांत नसतें, आणि सर्वांत विशेष गोष्ट अशी असते कीं त्याला कांहीं अपाय झाल्यास त्याचे दुष्परिणाम एकट्या त्यालाच नव्हे, तर त्याजवर अवलंबून असलेल्या इतरांस त्यांचा कांहीं अपराध नसतांना भोगावे लागतात. ह्या विवेचनावरून इतकें लक्षांत येईल कीं अंतःकुंभकाचा अभ्यास विशेषसा करूं नये म्हणून जें वर सांगितलें तें तीव्र संवेगवान् अशा अधिकाऱ्याच्या दृष्टीनें नसून मृदु अथवा मध्य संवेग असलेल्या मंदाधिकाऱ्याच्या दृष्टीनें सांगितलें आहे.

मंदाधिकाऱ्यांनीं अंत:कुंभक विशेशसा करूं नये असें सांगण्यांत आणखीहि एक हेतु आहे. तो असा कीं ह्यांत जो धोका आहे म्हणून सांगितलें तो तीव्र संवेगवान् आणि योगैकशरण अशा साधकाला होण्याचा संभव बहुधा नसतोच, तर तो मंदाधिकाऱ्याच्याविषयीं उत्पन्न होण्याचा संभव असतो. ह्याचें कारण असें कीं उत्तमाधिकाऱ्याची दिनचर्या आणि मंदाधिकाऱ्याची दिनचर्या ह्या भिन्न भिन्न असतात. पहिल्याला योगाभ्यासाला प्राधान्य देऊन इतर सर्व व्यापार योगानुकूल ठेवणें शक्य असतें. दुसऱ्याला प्राप्तव्यवहार सांभाळून योगाभ्यास करावयाचा असतो. ह्यामुळें ते व्यापार योगानुकूल असतीलच असें नाहीं. कित्येक प्रसंगीं तर ते योगप्रतिकूल असण्याचाहि संभव असतो. पहिल्याच्या दिनचर्येचें स्वरूप येणेंप्रमाणें असतें. तो नि:स्तृष्ण असतो, म्हणजे त्याला व्यावहारिक कामनांची अपेक्षा नसते. म्हणून तो अप्रयत्न असतो. म्हणजे त्याच्या ठिकाणीं रजोमूलकप्रवृत्ति नसते, अर्थात् तो श्रमत्यागी राहतो. अशा स्थितींत तो सुजीर्णाल्पभोजी राहतो, हें साहजिकच आहे. मंदाधिकाऱ्याला ह्या गोष्टी साधणें जवळ जवळ अशक्य असतें. त्याच्या ठिकाणीं विषयवैतृष्ण्य सामान्यच असतें. अर्थात् तो मागें वर्णिलेल्या विषयवैतृष्ण्य आणि वशीकार-संज्ञक वैराग्य ह्यांनीं युक्त नसतो. ह्यामुळें त्याला कांहीं तरी प्रपंचपाश असतो आणि त्या प्रपंचासाठीं अगदीं आवश्यक त्या द्रव्यादिकांच्या करतां अवश्य तो प्रयत्नहि त्यास करावा लागतोच. प्रसंगीं त्यास अनेक प्रकारचे श्रमहि करावे लागतात. मग त्याला सुजीर्ण-अल्पभोजी राहून कसें चालणार ?

आतां श्रमाचा आणि आहाराचा कुंभकाशीं आणि त्यापासून संभवनीय असलेल्या धोक्याशीं संबंध कसा येतो ह्याचा थोडा विचार करूं. पहिल्या पादाच्या चौतिसाव्या सूत्राच्या विवरणांत सांगितलें आहे कीं रक्तांत मिश्रित असलेल्या कर्बद्विप्राणिलाचें प्रमाण जोंपर्यंत कांहीं ठराविक मर्यादेंत असतें तोंपर्यंतच मनुष्याच्या श्वास-प्रश्वासाचें प्रत्येक मिनिटास पंधरा हें सामान्य प्रमाण टिकून असतें. त्या वायूचें हें प्रमाण वाढूं लागल्यास श्वास-प्रश्वास वाढूं लागतात. ह्याचें कारण असें कीं रक्तांतील ही घाण काढून टाकण्यास अधिक शुद्ध वायूची आवश्यकता असते. शरीराला कोणत्याहि कारणानें हालचाल अधिक झाली कीं ती हालचाल करणाऱ्या स्नायूंची झीज होते आणि ती रक्तांतून फुप्फुसांत नेली जाते आणि तेथें बाहेरून आंत आलेल्या

वायूशीं रासायनिक दृष्टया संलग्न होऊन त्या दोहोंपासून वर सांगितलेलें कर्बद्विप्राणिल हें वायुरूप विषारी द्रव्य बनतें आणि तें प्रश्वासरूपानें बाहेर टाकलें जातें. एखाद्या माणसाला ज्वरादि रोग झाले असतां त्याचे श्वास वाढतात ह्याचें कारण वरीलप्रमाणें असतें. शरीरांत शिरलेल्या वा उत्पन्न झालेल्या रोगबीजांचा नाश करण्याचें काम रक्तांतील श्वेतकण करीत असतात. ह्या श्वेतकणांची आणि रोगबीजांची जणूं एक लढाईच होते. ह्या लढाईंत असंख्य रोगबीजांचा आणि श्वेतकणांचा नाश होत असतो. त्यांच्या नष्ट झालेल्या शरीरांची घाण शीघ्रतेनें बाहेर टाकली जावी म्हणून श्वसनहि भराभरा होऊं लागतें. व्यायाम करीत असतां आणि ज्वरादि व्याधि झाल्या असतां श्वासोच्छ्वास कां वाढतात ह्याची उपपत्ति वरीलप्रमाणें आहे. प्रपंचव्यवसाय करणाऱ्यांना अप्रयत्न आणि श्रमत्यागी राहतां येत नाहीं, उलट सर्वदा प्रयत्नशील राहून अनेक प्रकारचे श्रमसायासहि प्रसंगानें करावे लागतात. ह्या श्रमसायासांनीं होणारी झीज भरून काढण्यासाठीं त्यांना कमी आहार ठेवून कसें भागणार ? श्रमसायासानें झालेली झीज रक्तासमवेत फुप्फुसांत गेल्यावर ती कर्बद्विप्राणिलाच्या रूपानें बाहेर पडण्याकरितां श्वसनक्रिया नैसर्गिक प्रमाणांत व्हावी लागते. अशा स्थितींत दांतओठ खाऊन बलपूर्वक अंतःकुंभक केल्यास तो निसर्गव्यापाराच्या आड आल्याविना राहत नाहीं. फुप्फुसांत घाण अधिक काळ राहिल्यानें ती रक्तांत पुनः शोषिली जाऊन शरीर अधिक अशुद्ध होतें आणि श्वसन-क्रियेचें नियंत्रण करणाऱ्या क्रियावाहक मज्जातंतूंवर ताण पडून त्याचा धक्का मेंदूपर्यंत पोहोंचतो. असा प्रकार वारंवार घडूं लागला म्हणजे मेंदूच्या नाजूक यंत्रांत बिघाड होऊन त्यांत विकृति उत्पन्न होतात. अशी एखादी विकृति उत्पन्न होतांच प्राणायाम सर्व अंशीं आणि कित्येक महिने बंद होऊन ती विकृति पूर्णपणें बरी होण्याला योग्य अवसर दिला नाहीं तर त्या विकृति चिरस्थायी होऊन तो मनुष्य योगाभ्यासालाच नव्हे, तर प्राप्त असलेल्या प्रपंच व्यवसायालाहि अयोग्य होतो आणि त्याचें पुढील आयुष्य स्वतःला निरुपयोगी आणि इतरांस भारभूत होऊन त्या विकृतीचे दुष्परिणाम सोसण्यांत व्यतीत करावें लागतें !

उत्तमाधिकाऱ्याची स्थिति ह्याहून अगदीं भिन्न असते. तो सूजीर्णाल्प-भोजी असल्यानें स्वभावतःच त्याच्या रक्तांत कमी घाण असते. त्याचप्रमाणें तो अप्रयत्नशील आणि श्रमत्यागी असल्यामुळें त्याच्या शरीराची झीज कमी

होत असते, आणि म्हणून रक्तांत कमी घाण मिसळते. जी थोडी घाण असेल ती भस्त्रा, प्राणायाम किंवा दीर्घ प्राणायाम इत्यादि योगानें बाहेर निघून गेली असल्यानें अंत:कुंभकाच्या वेळीं बलप्रयोग न करतां किंवा कसलाहि ताण न वाटतां प्राण स्थिर राहूं शकतो. त्यानें आधीं केलेल्या प्राणायामामुळें शरीरांतील सर्व पेशींत प्राणसंचय भरपूर झालेला असतो. तसेंच त्याच्या नाड्यांची शुद्धि झालेली असल्यानें आणि त्यामुळें एकंदर शरीरांतच विजातीय द्रव्यांचा अडथळा कोठेंच नसल्यानें कुंभकाच्या वेळीं त्याच्या त्वचेंतूनहि थोडाबहुत प्राणवायु शोषला जातो, आणि तेवढ्यानें तात्पुरती आवश्यकता भागून जाते. अर्थात् अशा साधकानें अंत:कुंभक केला तर त्यास त्यापासून अपाय होण्याचा संभव फारच कमी असतो हें वाचकांच्या ध्यानांत येईलच.

ह्या एकंदर विवेचनाचा निष्कर्ष असा कीं योगाभ्यासद्वारा कैवल्य-साक्षात्कार करून घेणें हेंच एकमेव ध्येय ज्यांचें असेल आणि ज्याला आपले सर्व व्यवहार योगानुकूल ठेवणें शक्य असेल त्यानें सर्व प्रकारच्या प्राणायामांचा अभ्यास यथाशक्ति यथास्थित करावा, पण हें ज्यांना शक्य नसेल त्यांनीं प्राणायामाचा अभ्यास अगदीं आवश्यक तेवढा करून पुढील अंगांकडे वळावें, हें चांगलें होय. सामान्य अधिकाऱ्यांनीं प्रथम-पाद १, सूत्र ३४ मध्यें जो अभ्यास सांगितलेला आहे, तो आपल्या शक्तीप्रमाणें करावा. त्याचें फळ चित्तप्रसादन हें असल्यानें तेवढ्यांत साधकाचा कार्यभाग होऊं शकतो. प्राणायामाच्या अभ्यासांत एक ढोबळ खूण लक्षांत ठेवावयाची ती ही कीं प्राणायामामुळें फुप्फुसांत किंवा हृदयांत थोडाहि थकवा अथवा अस्वस्थपणा वाटेल किंवा डोक्यांत थोडीहि भणभण किंवा सुंदपणा वाटेल तर प्राणायामांचा अभ्यास लागलीच बंद करीत जावा.

ग्रन्थावरून प्राणायामाचा जे अभ्यास करतील त्यांना योग्य मार्गदर्शकाच्या अभावी थोडा सुद्धा अपाय होऊं नये ह्या दृष्टीनें प्राणायामासंबंधींचें वरील सर्व विवेचन केलें आहे. त्यावरून प्राणायाम ही विशेष धोक्याची बाब आहे असा भलताच गैरसमज कोणीं करून घेऊं नये. सामान्यपणें पूरक, कुंभक, रेचक आणि पुन्हा थोडासा कुंभक असा प्राणायाम किंवा नुसतें पूरक रेचक म्हणजे दीर्घश्वास-प्रश्वासरूप प्राणायाम केल्यानें अनेक प्रकारें हित होत असतें. म्हणून असे प्राणायाम सर्वांनीं करावे. ते करतांना घाई करावयाची नाहीं, नवे प्रयोग करावयाचे नाहींत आणि प्राणायामा-पासून त्रास होऊं लागण्याच्या आंत प्राणायाम बंद करावयाचे ह्या तीन

गोष्टींविषयीं दक्षता ठेवून साधकानें खुशाल प्राणायामाचा अभ्यास करावा. निसर्गानें माणसाचें फुप्फुस आणि हृदय हीं दोन्हीं आंतर इंद्रियें फार वळकट अशीं निर्माण केलीं आहेत. परन्तु ह्या दोन्ही इंद्रियांच्या सामर्थ्याचा पूर्णत्वानें उपयोग होऊं नये अशा तऱ्हेच्या सवयी मनुष्य स्वतःला लावून घेतो. प्राणायाम केल्यानें फुप्फुस व हृदय ह्यांची राखीव सुप्त शक्ति जागृत होऊन कार्य व्यापृत होतें आणि मनुष्याचें आरोग्यहि सुधारतें. हा अनुभव कोणालाहि येण्याजोगा असल्यामुळें प्राणायामाचा अभ्यास सर्वांनीं आपापल्या शक्तिबुद्धिप्रमाणें अवश्य करावा.

अशा प्रकारें दीर्घ प्राणायामाचा अभ्यास यथाशक्ति झाला म्हणजे प्राणवृत्तीला स्थिरपणा येऊं लागतो. ती जसजशी स्थिर होत जाईल तसतशी ती सूक्ष्म होत जाते. प्राणवृत्ति सूक्ष्म होणें हें प्राणायामाचें उद्दिष्ट असतें. मनाची वृत्ति सूक्ष्म आणि एकाग्र होणें हें प्राणवृत्ति सूक्ष्म होण्यावर अवलंबून असतें. योगवासिष्ठांत " यः प्राणपवनस्पंदः चित्तस्पंदः स एवहि " असें म्हटलें आहे तें ह्याच अभिप्रायानें होय. मन सूक्ष्म वस्तूवर एकाग्रतेनें विचार करूं लागलें तर त्या वेळीं प्राणवृत्तिहि सूक्ष्म होते हें सर्वांच्या परिचयाचें आहे. योगशास्त्रानें असेंहि सिद्ध केलें आहे कीं प्राणवृत्ति सूक्ष्म होईल तर मनाचें चांचल्य मोडून तेंहि स्थिर आणि सूक्ष्म होतें. पुढील प्रत्याहारादि.अंगांच्या अभ्यासाची पूर्वसिद्धता म्हणून मनाची स्थिरता आणि सूक्ष्मता संपादन करणें अवश्य असतें. ही संपादन करण्यासाठीं प्राणायामांचा अभ्यास योगशास्त्रानें सांगितला आहे. अनेक प्रकारचे प्राणायाम करून नाड्यांची आणि एकंदर देहाची शुद्धि झाली म्हणजे आपोआपच प्राणवृत्ति सूक्ष्म होते आणि हेंच 'सूक्ष्मः' ह्या शब्दानें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे.

एकावन्नाव्या सूत्राचा आशय असा कीं, इतका अभ्यास झाला म्हणजे पूरक, अंतःकुंभक, रेचक आणि बहिःकुंभक ह्यांची तादृश अपेक्षा न ठेवतां श्वास-प्रश्वास सूक्ष्मपणें चालू असतांच केव्हांहि प्राणवृत्ति स्तंभित होऊं लागते, आणि तेवढ्या क्षणापुरतें मनहि वृत्ति-शून्य होतें. ह्या प्रसंगीं प्राणवृत्ति स्तंभित होत असल्यामुळें आणि तेंच कुंभकाचें लक्षण होत असल्यामुळें ह्या अवस्थेलाहि कुंभक अशीच संज्ञा आहे. पण ह्या कुंभकाला 'बाह्यः' वा 'अंतः' अशा कोणत्याच देशाची अपेक्षा

नसल्यानें हा त्या दोन्ही कुंभकांहून अगदीं भिन्न असून त्याला ' केवल-कुंभक ' अशी संज्ञा आहे. हा केवल-कुंभक अनायासें साधूं लागला म्हणजे ह्या कुंभकावस्थेंत क्षणाक्षणानें निर्विकल्प समाधीचा अनुभव घेणें हें आटोक्यांत येतें.

अशा प्रकारें आपापल्या अधिकारानुसार यथाशक्ति प्राणायामाचा अभ्यास करीत गेलें म्हणजे साधकाच्या चित्तांतील प्रकाशावर जें आवरण असतें त्याचा क्षय होत जातो, त्याचा विचार ५२ आणि ५३ ह्या सूत्रांत केला आहे. चित्त सत्त्वगुणप्रधान असल्यामुळें स्वभावतः तें प्रकाशक असतें हें जरी खरें असलें, तरी जोंपर्यंत चित्तांत ' भोगार्थता ' नांदत असते तोंपर्यंत त्या सत्त्वगुणावर रज आणि तम ह्यांचें आवरण असतें. चित्तांत वावरणाऱ्या रजोमूलक वा तमोमूलक वासना हेंच तें आवरण होय. सुवर्णादिक धातु अग्नींत घालून तापविल्या असतां त्यांच्यांतील मलरूप भाग जसा जळून जातो, (मनुस्मृति ६।७१) त्याप्रमाणें प्राण-निग्रहानें सर्व इंद्रियांचे दोष जळून जातात. ह्या ठिकाणीं ' सर्व इंद्रियांचे ' ह्याचा अर्थ चित्तासह सर्व इंद्रियांचे असा समजावयाचा. कारण रजोमूलक कामक्रोधादि वृत्तींचें अधिष्ठान पंचेंद्रियेंच केवल नसून त्या मन आणि बुद्धि ह्यांतच प्रामुख्यानें नांदत असतात (गीता ३।४०). प्राणायामाच्या योगानें चित्तांतील रजोगुण आणि तमोगुण कमी कमी होतात आणि त्या मानानें तन्मूलक वासना निर्बल होत जातात. वासनांचें आवरण ह्याप्रमाणें विरल होत गेलें म्हणजे चित्तांतील सत्त्वगुणाचा ' प्रकाशकता ' हा गुण अधिकाधिक प्रकट होऊं लागतो. मग इंद्रियांची विषयांकडील ओढ कमी झाल्यानें तीं प्रत्याहाराला योग्य होतात आणि योगाचें सहावें अंग जी धारणा तिचा अभ्यास करण्याची पात्रता मनाच्या ठिकाणीं उत्पन्न होते.

पुढील सूत्रांत अष्टांग-योगांतील पांचवें अंग जो प्रत्याहार त्याचें स्वरूप सांगितलें आहे तें येणेंप्रमाणें —

स्वविषयाऽसंप्रयोगे चित्तस्वरूपानुकार इवेंद्रियाणां प्रत्याहारः ॥ ५४ ॥

सूत्रार्थ — पांच इंद्रियांचे जे पांच विषय त्यांचा त्या इंद्रियांशीं संबंध येणें हा त्या इंद्रियांचा आपापल्या

विषयांशीं होणारा संप्रयोग होय. असा संप्रयोग होऊं दिला नाहीं म्हणजे तीं इंद्रियें चित्ताच्या स्वरूपाचें जणूं अनुकरण करणारीं होतात. ह्या त्यांच्या स्थितीला प्रत्याहार म्हणतात.

विवरण — श्रोत्र, त्वक्, आदि पांच इंद्रियांचे शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गंध हे पांच विषय होत. चित्त सर्वदा इंद्रियांच्या द्वारा त्या त्या विषयांचें ग्रहण करीत असतें. अशा प्रकारें चित्ताकडून जेव्हां विषय-ग्रहण होत असतें तेव्हां बाह्य विषय, इंद्रिय, विषयांचा इंद्रियांशीं संनिकर्ष आणि हा अमुक विषय असा चित्ताकडून होणारा उल्लेख इतकी सामग्री असावी लागते. ह्या सामग्रींत पहिल्या तिहींपेक्षां चौथ्या गोष्टीचें महत्त्व सर्वांत अधिक असतें. कारण विषयाचा इंद्रियांशीं संपर्क येऊनहि तेथें जर चित्त नसेल तर विषयग्रहण होणार नाहीं. आपलें मन दुसऱ्या कशांत गढलें असतांना आपल्या पुढून कोणी मनुष्य गेला तर त्याचें ज्ञान आपल्यास होत नाहीं किंवा आपल्यास कोणी हांक मारल्यास तीहि आपल्यास कळत नाहीं, असा सर्वांचा अनुभव आहे. चित्तानें इंद्रियद्वारा विषयग्रहण करणें हा त्याचा विषयांशीं होणारा संप्रयोग होय. योगाभ्यासी साधक जेव्हां चित्ताचा निरोध करतो तेव्हां इंद्रियांचा विषयांशीं संयोग घडूनहि चित्त तेथें नसल्यानें त्यांजकडून त्या विषयांचें ग्रहण होत नाहीं. ह्या अवस्थेस प्रकृत सूत्रांत विषयांचा असंप्रयोग असें म्हटलें आहे. ह्या अवस्थेंत इंद्रियांचा विषयांशीं संपर्क येऊनहि तीं निगृहीत चित्ताच्या स्वरूपाचेंच जणूं अनुकरण करीत असतात, म्हणजे इंद्रियांचा स्वस्व-विषयांशीं संस्पर्श घडूनहि तेथें विषय-संवेदन होत नाहीं. विषय-संवेदनच न झाल्यानें त्या वेळीं इंद्रियें जशीं कांहीं बाह्य विषयांशीं नव्हे तर चित्ताशीं तदाकारता पावल्यासारखीं असतात. ह्या अवस्थेचा अनुभव घेणें म्हणजेच प्रत्याहार ह्या योगांगाचें अनुष्ठान होय.

योगांगांतील पहिलीं पांच म्हणजे यम, नियम, आसन, प्राणायाम आणि प्रत्याहार हीं बहिरंग साधनें होत. पुढील तीन म्हणजे धारणा, ध्यान आणि समाधि हीं जीं संप्रज्ञात समाधीचीं अंतरंग साधनें त्यांच्या अनुष्ठानाला वर सांगितलेल्या प्रत्याहाराची फार आवश्यकता असते. प्रत्याहाराचा अभ्यास नीट साधलेला असेल तरच पुढील तीन अंतरंग

साधनांचें अनुष्ठान चांगल्या रीतीनें घडतें. धारणा, ध्यान, वा समाधि ह्यांचा अभ्यास करीत असतां इंद्रियांशीं विषयांचा संस्पर्श घडणारच नाहीं हें सर्वदाच शक्य नसतें. उदाहरणार्थ, आपण देवघरांत ध्यानाभ्यासांत बसलों असतां देवाला वाहिलेल्या सुगंधी फुलांचा किंवा लाविलेल्या उदकाडीचा सुगंध आपल्या घ्राणेंद्रियास स्पर्श करील. हा स्पर्श होतांच चित्त बहिर्मुख होऊन ' अहाहा ! किती उत्तम वास आहे ' असा त्याचा परामर्श घेईल. ध्यानाभ्यास प्राथमिक अवस्थेंतील असेल तर ह्या परामर्शा-मागून त्याच्याशीं संलग्न असलेल्या अनेक आठवणी एकामागून एक होत जातील. अशा रीतीनें इंद्रियांचा बाह्यविषयांशीं जेव्हां स्पर्श घडेल तेव्हां नेहमींच्या सवयीनें तेथें चित्त लागलीच जातें आणि मग हा अमुक विषय अशी जाणीव चित्तांत लागलींच स्फुरते. ही जाणीव स्फुरतांच तो विषय इष्ट किंवा अनिष्ट असेल त्याप्रमाणें चित्तांत रागद्वेषांच्या लहरी उठूं लागतात किंवा त्या विषयांशीं संलग्न असलेल्या कल्पनांचे तरंग चित्तांत उमटूं लागतात. धारणा, ध्यान आणि समाधि ह्यांतून चित्त एकदा ह्याप्रमाणें बहिर्मुख झालें म्हणजे तें पुढें कोणत्या विषयाचें आणि किती काळ चिंतन करण्यांत भरकटत जाईल ह्याचा कांहीं नियम राहात नाहीं. असें झालें म्हणजे बसावें ध्यानाभ्यासाला आणि घडावें विषय-चिंतन असा विचित्र प्रकार घडून येतो. ह्यासाठीं इंद्रियांचा विषयांशीं संस्पर्श घडला तरी तिकडे चित्त जाऊं न देण्याचा अभ्यास स्वतंत्रपणें करावयाचा असतो. हा अभ्यास साधला म्हणजे इंद्रियांची बहिर्मुख प्रवृत्ति मोडून तीं चित्ताप्रमाणेंच अंतर्मुख होऊं लागतात. बाह्य विषयांशीं संपर्क होऊनहि इंद्रियें चित्ताप्रमाणेंच अंतर्मुख होऊन चित्ताशीं तदाकारतेनें राहणें हाच त्या इंद्रियांचा ह्या सूत्रांत सांगितलेला चित्तस्वरूपानुकार होय.

चित्ताचा आणि इंद्रियांचा परस्परांशीं मधाच्या पोळ्यांतील राणी माशी आणि इतर माश्या ह्यांच्या संबंधासारखा संबंध असतो. मधमाश्यांचा स्वभाव असा असतो कीं त्या सदा राणीमाशीजवळच असावयाच्या. राणीमाशी एखाद्या ठिकाणीं असली कीं मधमाश्या तेथें बसून पोळें घालतात. ती उठून गेली कीं त्याहि तिच्यासमवेत निघून जातात. इंद्रियांचें असेंच आहे. चित्त जिकडे जाईल तिकडे तीं जायचीं. चित्त बहिर्मुख झालें कीं इंद्रियें चित्तस्वरूपानुकार होतात. ह्यासाठीं कोणतेंहि बाह्य निमित्त

उत्पन्न झालें तरी चित्ताला तिकडे न जाऊं देण्याचा स्वतंत्र अभ्यास करून इंद्रियें स्वाधीन राखणें हा प्रत्याहार होय.

प्रत्याहाराचें फल पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे —

ततः परमा वश्यता इंद्रियाणाम् ॥ ५५ ॥

सूत्रार्थ — ह्या प्रत्याहाराच्या अभ्यासानें इंद्रियांची स्वाधीनता पूर्णत्वानें होते.

विवरण — योगाभ्यासास लागलेल्या साधकाला इंद्रियें नियमनांत ठेवावींच लागतात. तशीं तीं नियमनांत ठेवण्यास प्रयत्न लागतो. पण प्रत्याहार ह्या अंगाचा चांगला अभ्यास झाला म्हणजे प्रयत्नं विना किंवा अत्यल्प प्रयत्नानें तीं स्वाधीन राहूं लागतात. काठकोपनिषदांत इंद्रियांना श्रुतीनें घोड्यांची उपमा दिली आहे. खट्याळ घोडा स्वाधीन ठेवण्याला सारथ्याला श्रम पडतात. पण घोडा जर उत्तम गुणी असेल तर तो सारथ्याच्या पूर्णपणें स्वाधीन असतो. सारथ्यानें नुसतें चल म्हटलें कीं तो चालूं लागतो. थांबण्याचा इषारा देतांच तो थांबतो आणि स्वतःची ओढ न ठेवतां सारथी नेईल तिकडे तो जातो. तात्पर्य, गमनागमनाच्या संबंधांत घोडा स्वतःची कसलीच इच्छा न ठेवतां सर्वस्वीं सारथ्याच्या इच्छेनुसार वागत असेल तर ती त्याची 'परमावश्यता' होय. प्रत्याहाराच्या अभ्यासानें इंद्रियांची अशी परमावश्यता साधकास प्राप्त होते. त्याच्या इच्छेस येईल तेव्हांच तीं विषयाभिमुख होतात आणि त्याच्या मनांत येतांच तीं विषयांपासून निवृत्त होतात. आणि त्याची विषयांकडील धाव पूर्ण निर्बल झालेली असल्यामुळें उद्बोधक बाह्य निमित्त असूनहि तीं योग्याच्या चित्तांत चांचल्य उत्पन्न करूं शकत नाहींत. अशा प्रकारें इंद्रियें पूर्णतया स्वाधीन असण्याची अत्यंत आवश्यकता पुढील अंगांच्या अभ्यासाला असते. कारण तशीं तीं स्वाधीन नसतील तर धारणा, ध्यान आणि समाधि हीं अंगें साधणेंच शक्य नसतें. ह्यांचा अभ्यास करूं लागण्यापूर्वी प्रत्याहाराचा चांगला अभ्यास करून इंद्रियजप करावा हें तात्पर्य होय.

येणेंप्रमाणें सार्थ आणि सविवरण पातञ्जलयोगदर्शनाचा दुसरा साधनपाद समाप्त झाला.

॥ ॐ तत् सत् ॥

भारतीयमानसशास्त्र

अथवा

सार्थ आणि सविवरण

पातञ्जल-योग-दर्शन

३. विभूतिपाद

अनंतशक्तिरैश्वर्यं निष्यन्दाश्चाणिमादयः ।
स्वस्वेश्वरत्वे सांसिद्धे सिध्यन्ति स्वयमेव हि ॥
पुष्पमानयता गन्धो विनेच्छामनुभूयते ।
पूर्णाहम्भावयुक्तेन परिच्छिन्ना विभूतयः ॥

— मानसोल्लासः

संप्रज्ञात समाधीच्या पांच बहिरंग-साधनांचा म्हणजे यम, नियम, आसन, प्राणायाम आणि प्रत्याहार ह्या पांच अंगांचा विचार दुसऱ्या साधनपादांत झाला. आतां ह्या तिसऱ्या पादांत धारणा, ध्यान आणि समाधि ह्या तीन अंतरंग-साधनांचा विचार केला आहे. ह्या पादाला विभूतिपाद असें नांव आहे. ह्याचें कारण असें, कीं ह्या पादांत योगाभ्यासापासून प्राप्त होणाऱ्या अनेक विभूति म्हणजे सिद्धि विस्तारानें सांगितल्या आहेत. ह्या सर्व सिद्धि संयमापासून प्राप्त होत असल्यानें प्रथम संयम म्हणजे काय हें सांगण्यासाठीं संयमाचे घटक जीं ध्यान, धारणा आणि समाधि हीं तीन अंगें त्यांचीं लक्षणें पहिल्या तीन सूत्रांत सांगितलीं आहेत. त्यांतील ध्यानाचें लक्षण येणेंप्रमाणें —

देशबन्धश्चित्तस्य धारणा ॥ १ ॥

सूत्रार्थ — चित्ताला कोणत्या तरी देशावर म्हणजे स्थानावर जणुं बांधून ठेवल्यासारखें स्थिर करणें ही धारणा होय.

विवरण — पहिल्या पांच अंगांना बहिरंग म्हणण्याचें कारण असें, कीं चित्त स्थिर करण्याच्या कामीं त्यांचा साक्षात् उपयोग होत नसून परंपरेनें उपयोग होतो. धारणा, ध्यान आणि समाधि ह्या तीन अंगांत चित्ताची एकाग्रता साक्षात् साधावयाची असते. म्हणून हीं तीन अंतरंग साधनें होत. धारणेंत चित्ताची जी एकाग्रता साधावयाची असते तो एकाग्रतेचा अगदीं प्राथमिक अभ्यास होय. जागृतावस्थेंत चित्ताचा संचार सर्व शरीरांत होत असतोच. सर्व शरीरभर संचार करणारें चित्त शरीरांतील एखाद्या भागावर स्थिर ठेवण्याचा अभ्यास करणें म्हणजे धारणेचा अभ्यास करणें होय. ज्ञानेंद्रियांच्या द्वारा विषयग्रहण करतांना किंवा कर्मेंद्रियांच्या द्वारा तीं तीं कार्यें करीत असतांना चित्त शरीरांतील एखाद्या भागावर स्थिर ठेवण्याचा अभ्यास करणें म्हणजे धारणेचा अभ्यास करणें होय. ज्ञानेंद्रियांच्या द्वारा विषयग्रहण करतांना किंवा कर्मेंद्रियांच्या द्वारा तीं तीं कार्यें करीत असतांना चित्त त्या इंद्रियांत असावें लागतें. चित्त तेथें नसेल तर त्या त्या विषयाचें यथावत् ग्रहण होणार नाहीं किंवा तें तें कार्य योग्य प्रकारें होणार नाहीं. ह्यावरून हें लक्षांत येईल, कीं आपल्याला नित्याच्या व्यवहारांत इंद्रियगोलकांत चित्त ठेवण्याचा अनुभव आहे. हा अनुभव निसर्गनियमानुसार अगदीं सहजपणें घडत असल्यामुळें त्याची स्पष्ट प्रतीति सामान्य मनुष्यास येत नाहीं. पण योगाभ्यासी साधकानें सूक्ष्म दृष्टीनें ह्या अनुभवाची प्रतीति घेण्याचा प्रयत्न केल्यास थोड्याशा प्रयत्नानंतर ही प्रतीति त्यास स्पष्टपणें येऊं लागते. शरीरांतील कोणत्याहि भागांत ह्याप्रमाणें चित्त नेण्याची हातोटी एकदा साधली म्हणजे तें त्या ठिकाणीं स्थिर ठेवणें ही धारणा होय.

कोणत्याहि अवयवांत चित्त थोडेंबहुत स्थिर करतां येऊं लागलें म्हणजे शरीरांत जीं नाडीचक्रें आहेत त्यांपैकीं कोणत्याहि चक्रावर तें स्थिर करण्याच्या अभ्यासास लागावें. अशा प्रकारचीं मुख्य नाडीचक्रें शरीरांत एकूण सात आहेत. कमळाला जशा पाकळ्या असतात त्याप्रमाणें ह्या चक्रांतील नाड्यांच्या आकारांवरून आणि त्यांत घडून येणाऱ्या ज्ञान-क्रिया-

शक्तींच्या व्यापारांवरून त्यांच्या ठिकाणीं दलें असल्याचें योगशास्त्रांत सांगितलें आहे. हीं नाडीचक्रें सामान्य माणसांना गोचर होत नसलीं तरी त्यांचीं स्थानें शास्त्रज्ञांनीं सांगितलेलीं आहेत, ह्यामुळें त्या स्थानांवर धारणा केली म्हणजे त्या ठिकाणच्या नाडीचक्रावरच ती केल्यासारखें होतें. हीं नाडीचक्रें आणि त्यांचीं स्थानें शास्त्रज्ञांनीं सांगितलीं आहेत तीं येणेंप्रमाणें: (१) मूलाधारचक्र—हें चक्र माकडहाडापाशीं असून त्याला चार दलें असतात. ह्या चक्राची गणपति ही अधिष्ठात्री देवता असून जिच्यांत अनेक जन्मांतील संस्कार नांदत असतात ती कुंडलिनी नांवाची अत्यंत श्रेष्ठ शक्ति ह्या चक्रांत प्रसुप्तावस्थेंत राहिलेली असते. योगाभ्यासानें ही शक्ति जागृत झाली म्हणजे तिचा संचार पृष्ठवंशामधून मेंदूपर्यंत होऊन मेंदू आणि सर्व शरीरभर पसरलेल्या ज्ञानवाहक आणि क्रियाप्रेरक नाड्या उत्तेजित होतात आणि योग्याच्या ठिकाणीं अनेक प्राचीन जन्मांतील संस्कार आणि अद्भुत सामर्थ्यें प्रकट होत असतात. (२) स्वाधिष्ठानचक्र—जननेंद्रियाखालीं आणि गुदद्वारावर जी शिवण आहे त्या ठिकाणीं हें चक्र असून त्याला सहा दलें आहेत. सृष्ट्युत्पत्ति करणारा रजोगुणात्मक ब्रह्मा ही ह्या चक्राची अधिष्ठात्री देवता होय. विशिष्ट आसनें, प्राणायाम आणि धारणा ह्यांच्या योगानें, हें चक्र योग्याच्या नियंत्रणाखालीं आलें म्हणजे योग्याला अस्खलित ब्रह्मचर्य प्राप्त होतें. (३) मणिपुरचक्र—हें चक्र नाभिसन्निध असतें. ह्याला दहा दलें असून सत्त्वगुणात्मक सृष्टीचें पालन करणारा विष्णु येथील अधिष्ठात्री देवता आहे. शरीराचा गुरुत्वमध्य ह्याच ठिकाणीं असतो. ह्या चक्रावर धारणा केल्यानें चित्तांत सत्त्वगुण वाढून तें अनायासें स्थिर होऊं लागतें. (४) अनाहतचक्र—हृदय हें ह्याचें स्थान होय. हृदयाचे ठोके मनुष्याच्या प्रयत्नावांचून सहजपणें पडत असतात. म्हणून ह्याला 'अनाहत' असें नांव देण्यांत आलें आहे. ह्याला बारा दलें असून सृष्टिसंहारकर्ता तमोगुणात्मक रुद्र ही येथील देवता होय. हृदयाचा प्रत्येक ठोका म्हणजे पिंडाच्या मृत्युरूप संहाराकडे टाकलेलें एक एक पाऊलच होय. रोगादिकांनीं हृदयाचे ठोके जितके अधिक होतील तितका मृत्यु अधिक जवळ येत असतो. ह्या चक्रावर धारणा केली असतां हृदयाची क्रिया सुधारते आणि त्यायोगें रुधिराभिसरण चांगलें व्हावयास लागून सर्व शरीर ताजें, नवीन, टवटवीत आणि निरोगी होतें.

(५) विशुद्धचक्र — तालु हें ह्याचें स्थान असून ह्याला सोळा दलें असतात. जीवात्मा ही येथील देवता होय. जीवात्म्याचें वस्तुतः परमात्म्याशीं साधर्म्य असूनहि अज्ञानामुळें असज्जड दुःखात्मक देहच 'मी' असें वाटणें ही अशुद्धि होय. ह्या चक्रावर धारणा केल्यानें ही अशुद्धि नाहींशी होत जाऊन 'मी' सत्यज्ञानानंदस्वरूप ब्रह्मच आहें ही भावना सुकर होत जाते. अशा रीतीनें ह्यावर केलेल्या धारणेमुळें जीवात्म्याची विशेष शुद्धि होत असल्यानें ह्या चक्रास विशुद्धचक्र असें नांव आहे. (६) आज्ञा-चक्र — ललाट हें ह्याचें स्थान होय. त्याला दोन दलें असून परमात्मा ही येथील अधिष्ठात्री देवता होय. 'द्वा सुपर्णा' ह्या श्रुतींत वर्णिलेले, विशुद्ध-चक्रस्थित जीवात्मा आणि आज्ञाचक्रस्थित परमात्मा, हेच ते दोन पक्षी होत. ह्या चक्रावर धारणा केल्यानें जीवात्मा परमात्म्याच्या आज्ञेंत राहतो. म्हणजे सर्वांतर्यामी परमात्मा माझ्या अंतर्यामांत राहून तोच मला प्रेरक आहे आणि त्याच्याच आज्ञेला अनुसरून माझे सर्व व्यापार चाललेले आहेत असें अनुसंधान राहूं लागतें. ह्यामुळें ह्या चक्राचें आज्ञाचक्र हें नांव यथार्थच आहे. (७) सातवें सहस्रारचक्र होय. ह्याचें मूर्धन् म्हणजे मस्तक हें स्थान आहे. मस्तकांतील संज्ञानवाहक आणि क्रियाप्रेरक असे जे दोन कंद अथवा गोलक आहेत आणि ज्यांस अनुक्रमें थोरला मेंदू आणि धाकटा मेंदू अशा व्यावहारिक संज्ञा आहेत, त्या दोहोंचें मिळून हें सहस्रारचक्र होय. त्याला सहस्र म्हणजे अनेक दलें आहेत. हे दोन्ही मेंदू ज्या अनेक घड्यांचे बनलेले आहेत त्या घड्या हींच त्यांचीं दलें होत. चाकाच्या मध्यबिंदूपासून सर्व अरा ज्याप्रमाणें बाहेर निघतात किंवा त्या बाहेरच्या बाजूनें निघून ज्याप्रमाणें मध्यबिंदूशीं संलग्न होतात त्याप्रमाणेंच क्रिया-प्रेरक नाड्या मेंदूंतून निघून बाहेर सर्व शरीरांत पसरतात किंवा बाहेर पसरलेल्या ज्ञानवाहक नाड्या मेंदूंत येतात म्हणून त्याला सहस्रारचक्र म्हटलें आहे. (सहस्र शब्दाचा अर्थ येथें एक हजार असा घ्यावयाचा नसून हजारों असा घ्यावयाचा आहे). श्रीगुरूंना शिष्यावर जेव्हां कृपा करावयाची असते तेव्हां ते शिष्याच्या मस्तकावर हात ठेवून मूलाधार-चक्रस्थित कुंडलिनींतील प्रसुप्त ज्ञानसंस्कार जागे करितात आणि ते सहस्रारचक्रांतील जाणिवेंत आणून त्यास कृतार्थ करीत असतात म्हणून ह्या सहस्रारचक्रावरील अधिष्ठात्री देवता श्रीगुरुदेव होत. ह्या सहस्रारचक्रावर धारणा केल्यानें पुढें ह्याच पादांतील त्रेचाळिसाव्या सूत्रांत सांगितलेली

महाविदेहावृत्ति निर्माण होणें सुलभ जातें. (ह्या वृत्तीचें अधिक विवरण त्या सूत्रांत पाहावें.)

येणेंप्रमाणें शरीरांत असलेल्या सात प्रमुख नाडीचक्रांची सामान्य माहिती झाली. ज्ञानेंद्रियें, कर्मेंद्रियें आणि ज्यांचे व्यापार मनुष्याच्या स्वाधीन प्रायः नसतात तीं हृदय, फुप्फुसें, अन्नाशय, इत्यादि शरीरांतर्गत इंद्रियें ह्या सर्वांचे व्यापार वरील सातपैकीं कोणत्या ना कोणत्या तरी नाडीचक्रांच्या प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष नियंत्रणाखालीं चाललेले असतात. धारणेच्या निमित्तानें कोणत्याहि नाडीचक्रावर चित्त स्थिर झालें म्हणजे त्या चक्रांतील नाड्यांचे आणि त्यांच्या नियंत्रणाखालीं असलेल्या इंद्रियांचे व्यापार सुसूत्रपणें चालू लागतात. सर्व इंद्रियांचे व्यापार सुसूत्रपणें चालणें हेंच आरोग्याचें लक्षण होय. धारणेचा अभ्यास केल्यानें अशा रीतीनें रोगांचा नाश होऊन आरोग्यहि सुस्थित होणें हें फल मिळतें. पहिल्या पांच अंगांचीं स्वतंत्र फलें ज्याप्रमाणें सांगितलीं आहेत तशीं धारणा, ध्यान आणि समाधि ह्या तिहींचीं स्वतंत्र फलें योगदर्शनकारांनीं सांगितलेलीं नाहींत. ह्याचें कारण असें, कीं ह्या तिहींच्या एकीकरणानें संयम सिद्ध होत असतो आणि हा संयम कोठें केल्यानें कोणतीं सिद्धिरूप फलें मिळतात हें ह्या पादांत सविस्तरपणें सांगितलेंच आहे. त्या फलांत काय-सिद्धीसारख्या फलांचा अंतर्भाव झालेलाच आहे.

धारणा ही वरीलप्रमाणें जशी देहांतील कोणत्याहि देशावर करावयाची तशी ती देहाबाहेरील कोणत्याहि ठिकाणीं करण्यास प्रत्यवाय नसतो. वृत्तिरूपानें त्या पदार्थाला व्यापून चित्त तसेंच स्थिर करणें ही बाह्य धारणा होय. मत्स्ययंत्रांतील फिरत्या मत्स्याचा भेद करण्यासाठीं अर्जुनानें त्या मत्स्यावर जें चित्तैकाग्र्य केलें तें बाह्य धारणेचें उत्तम उदाहरण होय. बाह्य धारणेनें चित्तैकाग्र्य प्राप्त होतें, पण शरीरांतर्गत नाडीचक्रांवर धारणा केल्यानें चित्तैकाग्र्य साधून वर रोगपरिहार आणि आरोग्यरक्षण हीं फलें सहजपणें अधिक मिळत असल्यानें त्या चक्रांवरच धारणा करावी हें अधिक चांगलें. भुकेची निवृत्ति होण्याकरितां भूक शांत करणारा कोणताहि पदार्थ खाल्ला तरी चालेल. पण जें अन्न खाल्ल्यानें भुकेची पीडा दूर होऊन तुष्टि, हृष्टि आणि पुष्टि ह्या तिहींचा लाभ होईल तें अन्न मिळत असेल तर तें कां न घ्यावें ! त्याचप्रमाणें शरीरांतील देशावर

धारणा केल्यानें अधिक फलप्राप्ति होत असल्यानें तीच करावी हें सांगणें नकोच.

धारणेच्या पुढचें अंग जें ध्यान त्याचा विचार पुढील सूत्रांत केला आहे. त्या ध्यानाचें लक्षण येणेंप्रमाणें —

तत्र प्रत्ययैकतानता ध्यानम् ॥ २ ॥

सूत्रार्थ — एका क्षणाला जी भावना चित्तांत असेल तीच पुढील अनेक क्षणांत टिकणें ही त्या भावनेची म्हणजे प्रत्ययाची एकतानता होय. धारणा ज्या देशावर केली असेल त्या देशावर ही प्रत्ययैकतानता करणें म्हणजे ध्यान होय.

विवरण — धारणेंत चित्त कोणत्या तरी देशावर स्थिर करणें एवढेंच करावयाचें असतें. ध्यानांत विशिष्ट देशावर स्थिर केलेल्या चित्ताला कोणतीहि भावना आलंबनार्थ ध्यावयाची असते आणि त्या भावनेचा प्रत्यय म्हणजे अनुभव विलीन होऊं न देतां पुढील पुढील क्षणांत तो टिकवावयाचा असतो. असा तो टिकविणें हीच त्या प्रत्ययाची एकतानता होय. अशी प्रत्ययैकतानता टिकूं लागली म्हणजे त्या अवस्थेला ध्यान म्हणावयाचें. हनुमंताच्या मूर्तीवर चित्त स्थिर करणें ही धारणा आणि त्याच्या ठिकाणीं असलेल्या सामर्थ्याचा आविर्भाव आपल्या ठिकाणीं व्हावा म्हणून त्याच्या सामर्थ्यावर चित्ताची एकतानता करणें हें ध्यान होय. एवंच चित्त कोठें तरी स्थिर करणें ही धारणा तर स्थिर झालेल्या चित्ताचा विशिष्ट वृत्तिरूप परिणाम सारखा टिकविणें हें ध्यान होय.

पुढील सूत्रांत समाधीचें स्वरूप सांगितलें आहे. तें येणेंप्रमाणें —

तदेवार्थमात्रनिर्भासं स्वरूपशून्यमिव समाधिः ॥ ३ ॥

सूत्रार्थ — भाव्य वस्तुव्यतिरिक्त दुसरा कोणताहि अर्थ भासमान न होतां केवळ ती भाव्य वस्तूच भासमान होणें ही त्या भाव्य वस्तूची अर्थमात्र निर्भासता होय. चित्ताची भाव्य वस्तूशीं इतकी तन्मयता होणें, कीं अमुक भाव्य वस्तूचें ध्यान मी करीत आहें असें स्फुरण न होणें ही त्याची

स्वरूपशून्यता होय. ध्येय अशा रीतीनें केवळ अर्थरूपानेंच तेवढें भासमान होणें आणि त्याच्या स्वरूपाचेंहि अनुसंधान न होणें हाच समाधि होय.

विवरण — धारणेनें चित्ताला स्थिरता प्राप्त झाल्यावर कोणत्याहि भाव्य वस्तूवर चित्तैकाग्र्य करणें हें ध्यानाचें स्वरूप वर सांगितलेंच आहे. ध्यानाचीच पक्कावस्था म्हणजे समाधि होय. भाव्य वस्तुव्यतिरिक्त इतर कोणताहि अर्थ चित्तांत न स्फुरणें हीच त्याची अर्थमात्र निर्भासता होय. ह्या अवस्थेंत 'मी ध्याता अमुक ध्येयाचें ध्यान करीत आहें' हें अनुसंधानहि राहत नाहीं तर चित्त केवळ ध्येयैकगोचर होतें. अशा वेळीं चित्ताच्या वृत्तींचा प्रवाह ध्येयाकारतेनें अखंडपणें चाललेला असतो. पण ह्यामुळेंच तो अज्ञातसा भासतो. समाधींतून व्युत्थान झालें म्हणजे 'समाधिकालांत माझें चित्त अगदीं ध्येयाकार झालेलें होतें, मला कसलेंहि अन्य स्फुरण होत नव्हतें' असें जें समाधिकालांतील अनुभवाचें स्मरण होतें त्यावरून समाधिकालीं वृत्ति होत्या असें निश्चयात्मक अनुमान आपण करतों. अशा रीतीनें समाधिकालीं वृत्तिप्रवाह चालू असूनहि तो अज्ञातसा असतो. म्हणून त्या वेळच्या ध्यानाला 'स्वरूपशून्यं इव' जणूं काय 'स्वरूपशून्य' असें प्रकृत सूत्रात म्हटलें आहे.

पुढील सूत्रांत संयम म्हणजे काय हें सांगितलें आहे —

त्रयमेकत्र संयमः ॥ ४ ॥

सूत्रार्थ — धारणा, ध्यान आणि समाधि हें त्रय एकत्र प्रवृत्त झालें म्हणजे तो संयम होय.

विवरण — ध्यानाची पक्कावस्था म्हणजेच समाधि होय. ह्यामुळें हें द्वय केव्हांहि एकत्र असतेंच. पण धारणा स्वतंत्रपणें कोणत्याहि आंतर वा वाह्य देशावर करतां येत असल्यामुळें, ज्याचें ध्यान त्यावरच धारणा केली तरच तीं तिन्हीं एकत्र प्रवृत्त होतील. ह्याप्रमाणें तीं तिन्हीं एकत्र प्रवृत्त झालीं म्हणजे त्याला 'संयम' अशी यौगिक संज्ञा आहे. स्वतंत्र सूत्रानें संयम कोणता हें सांगण्याचें प्रयोजन असें, कीं ह्या पादांत पुढें अनेक ठिकाणीं 'संयम' ही संज्ञा आलेली आहे. अमुक ठिकाणीं 'संयम' केला तर अमुक सिद्धि प्राप्त होते असें जेथें जेथें सांगितलें असेल तेथें तेथें धारणा, ध्यान आणि समाधि हीं तिन्हीं एकत्र होतील तरच ती सिद्धि प्राप्त होईल

असें समजावयाचें आहे. उदाहरणार्थ 'भुवनज्ञानं सूर्ये संयमात्' (३।२६) हें सूत्र घेऊं. ह्या ठिकाणीं धारणेचा देश सूर्य हाच घेतला आणि ध्यानाला आलंबन सूर्यच घेऊन तेथेंच समाधि सिद्ध झाला तर मग धारणा, ध्यान आणि समाधि हीं एकत्र झाल्यानें तो संयम झाला आणि मग त्याचें फल 'भुवनज्ञानं' हें प्राप्त होईल. पण आपण असें समजूं, कीं धारणा वर सांगितलेल्या एखाद्या नाडीचक्रावर केली आणि ध्यानाला आलंबन सूर्यबिंब मनानें कल्पून त्या आलंबनावर समाधि सिद्ध झाला तर ह्या ठिकाणीं 'भुवनज्ञानं' ही सिद्धि प्राप्त होणार नाहीं. धारणेचें मागें सांगितल्याप्रमाणें यथोचित स्वतंत्र फल मिळेल आणि सूर्यध्यानाचें स्वतंत्र फल मिळेल. एवंच विशिष्ट सिद्धीच्या प्राप्तीसाठीं जेव्हां ध्यानादिक करावयाचीं असतील तेव्हां धारणा, ध्यान आणि समाधि हें त्रय एकाच भाव्य वस्तूवर व्हावयास पाहिजे. ही गोष्ट प्रत्येक ठिकाणीं सांगत बसण्याची आवश्यकता राहूं नये, म्हणून 'संयम' म्हणजे हीं तिन्हीं एकत्र असणें असें ह्या सूत्रांत सांगून पुढें ह्याच विवक्षेनें 'संयम' ही संज्ञा त्या त्या सूत्रांत उपयोजिली आहे. संध्योपासनेंत गायत्रीमंत्राचा जप करीत असतां धारणेला प्रत्यक्ष सूर्यबिंब हा देश न घेतां ती अनाहतचक्र, आज्ञाचक्र अथवा सहस्रारचक्र ह्यांपैकीं कोणत्याहि चक्रावर करून सवितृमंडल-मध्यवर्ति नारायणाचें ध्यानहि करण्यास सांगितलें आहे. 'भुवनज्ञानं' ह्या फलोद्देशानें हें ध्यान सांगितलें नसून चित्तशुद्धीसाठीं निष्काम कर्तव्य म्हणून ही उपासना सांगितली आहे. त्याचप्रमाणें 'संप्रेक्ष्य नासिकाग्रं स्वं' ह्या गीतावचनांत धारणा नासिकाग्रावर सांगून आत्मस्वरूपानुसंधान करण्यास सांगितलें आहे. तात्पर्य विशिष्ट फलोद्देशानें ध्यानादि करणें असेल तेव्हां धारणा त्याच ठिकाणीं व्हावयास पाहिजे हें सूचित करण्याकरितां संयम म्हणजे 'त्रयं एकत्र' असें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे.

पुढील सूत्रांत संयमाचें मुख्य फल सांगितलें आहे तें येणेंप्रमाणें —

तज्जयात्प्रज्ञालोकः ॥ ५ ॥

सूत्रार्थ — वस्तुमात्राचें प्रकर्षानें म्हणजे विशेष प्रकारें ज्ञान जिला होतें ती प्रज्ञा होय. संयमाचा जय झाला म्हणजे अशा प्रकारच्या प्रज्ञेचा आलोक म्हणजे उदय होतो.

विवरण — सर्वसामान्य लोकांची बुद्धि पदार्थमात्राला सामान्यत्वानेंच जाणूं शकते. पण वर सांगितलेल्या संयमाचा जय झाला, तो पूर्णावस्थेला गेला म्हणजे त्या योग्याच्या ठिकाणीं प्रज्ञेचा उदय होतो. ' प्रज्ञा ' म्हणजे वस्तुमात्राचें प्रकर्षानें म्हणजे उत्कटत्वानें ज्ञान होणारी बुद्धि. सामान्य बुद्धीच्या माणसाला पदार्थमात्राचें जें ज्ञान होतें तें अगदीं संकुचित असतें, पण प्रज्ञेचा उदय झाला म्हणजे जें ज्ञान होतें तें सर्वांगीण होत असतें. पूर्वीं सामान्यपणानें शांत असलेल्या वस्तूविषयीं चित्तांत विशेष ज्ञान स्फुरूं लागलें म्हणजे आपल्या ठिकाणीं प्रज्ञेचा उदय होऊं लागला आहे असें समजावें.

प्रज्ञालोक झाल्यावर त्याचा विनियोग कशांत करावा हें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे —

तस्य भूमिषु विनियोगः ॥ ६ ॥

सूत्रार्थ — त्या प्रज्ञेच्या उदयाचा विनियोग पुढील भूमींच्या ठिकाणीं करावा.

विवरण — पहिल्या पादांत निर्विचार समाधींत वैशारद्य प्राप्त झालें असतां अध्यात्मप्रसादाचा आणि ऋतंभरा प्रज्ञेचा लाभ होत असल्याचें सांगितलें आहेच (पाद १, सूत्रें ४७-४८ पाहा). तीच ही प्रज्ञा होय. प्रज्ञालाभ झाल्यानंतर निर्विचार समाधीहून सूक्ष्म अशा सानंद आणि सास्मित समाधींच्या अधिक सूक्ष्म भूमिकांवर चित्तास न्यावयाचें असतें आणि पुढें तर सर्व वृत्तींचा निरोध करून उपाय-प्रत्यय असंप्रज्ञात समाधि साधावयाचा असतो. ह्या उत्तरोत्तर सूक्ष्म भूमिकांवर आरूढ होण्याच्या कामीं ह्या प्रज्ञेचा विनियोग करावा. येथें हें विशेषपणानें सांगण्यांत कांहीं हेतु आहे. प्रज्ञेचा उदय होण्याइतका संयम पक्कावस्थेला गेला म्हणजे स्वाभाविकच अनेक सिद्धींचें सामर्थ्य योग्याच्या ठिकाणीं प्रकट होतें. मोठ्या प्रयासानें ह्या सिद्धि प्राप्त होत असल्यानें त्यांचा उपभोग घ्यावा असा मोह चित्तांत उत्पन्न होण्याचा, ह्या अवस्थेंत फार संभव असतो. पौरुषप्रयत्नानें संसाराचा उच्छेद करून कैवल्यसाक्षात्कार करून घ्यावा म्हणून साधक योगांत प्रवृत्त होतो आणि सिद्धींचे चमत्कार दृष्टीस पडूं लागतांच जर त्या सिद्धीचा उपभोग घेण्यांत प्रज्ञा गुंतेल तर सर्व योगाभ्यास व्यर्थच गेल्यासारखा होईल. पर्वताच्या पायथ्याशीं असतांना तो पर्वत चढून जाण्यासाठीं कंबर कसावी,

मोठा हिय्या धरून उंच उंच चढत जावें, मागें वळून किती उंच आलों तें पाहून मोठी धन्यता मानावी आणि इतक्यांत अनवधानानें घसरड्या जागेवर पाय टाकावा आणि मग तोल जाऊन घसरत, खरचटत पुनः तळाशीं यावें ह्यांत पुरुषार्थ तो कोणता राहिला ! योगसिद्धांत साधक गुंतेल तर असाच प्रकार होतो. अभ्यास आणि वैराग्य ह्यांच्या साहाय्यानें सिद्धींचा उदय होण्याइतकी योगांत प्रगति करून घ्यावी आणि अपवर्गाला वळलेल्या चित्ताला पुनः भोगांत लोळण्यास मोकळें सोडलें तर मग जेथून चित्त निघालें तेथेंच तें पुनः परत आल्यासारखें झालें ! उदाहरण म्हणून आपण प्रथम पादांत सांगितलेली ' विषयवती प्रवृत्ति ' घेऊं (पाद १, सूत्र ३५ पाहा). ही प्रवृत्ति उत्पन्न झाल्यावर योग्याला दिव्य शब्द - स्पर्श - रूप - रस - गंधांचा लाभ होत असतो. ही सिद्धि इतर सिद्धींपेक्षां लवकर आणि कमी कष्टानें प्राप्त होणारी आहे. ही प्राप्त झाली असतांना योगी जर त्या दिव्य विषयांचा आस्वाद घेत बसेल तर मग पुढची प्रगति खुंटली. इतकेंच नव्हे तर पुनः विषयोपभोगानें वैराग्याचें वाटोळें होऊन अधःपतन आलेंच ! ही आपत्ति येऊं नये म्हणून योगदर्शनकार ह्या सूत्रांत सावधानतेची अशी सूचना देतात, कीं संयम पूर्णतेला गेला म्हणजे जी प्रज्ञा उदित होते तिचा विनियोग सिद्धींचा उपभोग घेण्यांत न करितां पुढील भूमिकांचा जय करण्यांत करावा.

आतां येथें एक शंका उत्पन्न होते ती कोणती आणि तिचें निराकरण कसें ह्याचा विचार करूं. ही शंका अशी — ह्या सिद्धींचा उपभोग जर घ्यावयाचा नाहीं तर इतक्या भिन्न सिद्धींचें वर्णन तरी योगशास्त्रांत काय म्हणून केलें ? ज्या वाटेनें जावयाचे नाहीं त्या वाटेचें वर्णन कशाला ? ज्या अर्थीं त्या सिद्धींचें वर्णन योगशास्त्रांत केलें आहे त्या अर्थीं आपल्या तपःसामर्थ्यानेंच प्राप्त झालेल्या त्या सिद्धि आपण उपभोगाव्यात. निदानपक्षीं त्या भोगायला आडकाठी तरी नसावी, असाच योगशास्त्राचा आशय असला पाहिजे. ह्या शंकेचें निरसन येणेंप्रमाणें — योग हें प्रत्यक्षानुभवानें सिद्ध होणारें शास्त्र आहे. अर्थात् ह्या शास्त्रानुसार अमुक केलें म्हणजे अमुक परिणाम घडतो हें सांगणें प्राप्तच आहे. विशिष्ट आचरणापासून विशिष्ट फळ उत्पन्न होतें असें सांगितलें म्हणजे तें फळ भोगावें असा त्या शास्त्राचा अभिप्राय आहे असेंच अनुमान केलें पाहिजे असें नाहीं. वनस्पति-गुणधर्मशास्त्रांत अमुक विषारी वनस्पति खाण्यांत

आली तर त्यापासून मृत्यु येतो असें सांगितलें म्हणजे ती वनस्पति खाऊन मरावें म्हणून तसें सांगण्यांत आलें आहे असें अनुमान काढणें सर्वथा चुकीचें होईल हें उघडच आहे. उलट असें अनुमान काढतां येईल, कीं अज्ञानामुळें ती वनस्पति खाण्यांत आली तर मृत्यु येईल, तेव्हां तसा प्रमाद हातून न घडावा म्हणून त्या वनस्पतीचे ते गुणधर्म सांगण्यांत आले आहेत. योगशास्त्रांतहि हाच प्रकार आहे. एखादी सिद्धि प्रकट होण्याइतकी योगशास्त्रांत प्रगति झाली तर तो सिद्धीचा चमत्कार पाहून त्या योग्याची 'ऋतंभरा प्रज्ञा' (पाद १, सूत्र ४८ पाहा) पुढील योगमार्गाचें आक्रमण करण्याकडे न लागतां त्या सिद्धीच्या उपभोगाच्या मोहांत गुंतून त्या योग्याचें अध:पतन होईल. तें न व्हावें म्हणून ह्या सूत्रांत प्रज्ञालाभ झाला असतां त्याचा विनियोग पुढील भूमीचा जय करण्याच्या कामीं करावा असें सांगितलें आहे. हाच आशय लक्षांत घेऊन पुढें अनेक सिद्धींचें वर्णन केल्यावर 'ह्या सिद्धि म्हणजे समाधींत उपसर्ग होय' असें ह्याच पादांत सूत्र सदतीसमध्यें सांगितलें आहे.

येथें आणखी एक शंका येते ती अशी, कीं अमुक ठिकाणीं संयम केला म्हणजे अमुक सिद्धि प्राप्त होते असें जें सांगितलें आहे तें केवळ अनुमानानें सांगितलें आहे का त्याप्रमाणें कोणाला तरी अनुभव आला त्यावरून सांगितलें आहे? योगशास्त्र हें अनुभवाचें शास्त्र असल्यानें नुसत्या अनुमानानेंच सर्व सिद्धींची उपपत्ति सांगितली असेल हें संभवनीय वाटत नाहीं. त्यांतील थोड्यातरी सिद्धि कोणींतरी साक्षात् अनुभवलेल्या असल्याच पाहिजेत. अर्थात् ह्यांतील कांहीं सिद्धि जर अनुभवसिद्ध असल्या पाहिजेत तर मग त्यांचा अनुभव म्हणजे उपभोग कोणातरी योग्यानें घेतलेला आहे असें मान्य करणें प्राप्त आहे. तेव्हां सिद्धि प्राप्त झाल्या तर त्या उपभोगण्यास प्रत्यवाय नाहीं असें मानण्यास काय अडचण? ह्याचें उत्तर येणेंप्रमाणें — योगदर्शनांतील सिद्धींचा अनुभव अनेक योग्यांना आला असला पाहिजे हें उघड आहे. अमुक ठिकाणीं केलेला संयम अमुक फल देतो असें सांगितलें असल्यानें ज्याची प्रतीति अल्पकालांत येईल असा एखादा संयम करून त्याचें शास्त्रप्रतिपादित फल मिळतें कीं नाहीं हें पाहण्यास प्रत्यवायहि नाहीं. प्रत्यवाय जो आहे तो त्या सिद्धीचा आसक्तिपूर्वक उपभोग घेण्याला आहे. एखाद्या सिद्धीचा पडताळा पाहण्यासाठीं अनुभव घेणें आणि लोलुपतेनें तिचा उपभोग घेणें ह्या दोन गोष्टी अगदीं भिन्न आहेत. तसेंच

संयम पूर्णतेला गेल्यावर सहजपणानें एखाद्या सिद्धीचा चमत्कार अनुभवास येणें आणि तसा अनुभव आल्यावर कामनापूर्वक त्या सिद्धीचा उपभोग घेणें ह्या दोन गोष्टीहि भिन्न आहेत. मनाच्या ठिकाणीं प्रचंड सामर्थ्य आहे, पण त्याचा उपयोग वासनापूर्वक केलें जाणारें कर्माचरण आणि विषयसेवन ह्यांमध्यें होत असतो. ह्या दोहोंचा त्याग प्रथम प्रयत्नपूर्वक आणि मागाहून सहजपणें घडूं लागला म्हणजे त्या सामर्थ्याचा व्यय न झाल्यानें तें संचित होत जातें. मग एक क्षण असा प्राप्त होतो, कीं त्या सामर्थ्याचा उद्रेक एखाद्या सिद्धीच्या रूपानें होऊं लागतो. मन:सामर्थ्याचा असा सहजोद्रेक झाला म्हणजे योग्यानें आपण योग्य मार्गानेंच योगशास्त्रांत प्रगति करून घेत आहोंत ह्याची ही खूणच आहे असें जाणून त्या सामर्थ्यांत न गुरफटतां त्या सामर्थ्याचा विनियोग पुढील भूमिकांचा जय करण्याच्या कामीं करावा.

कित्येक वेळां एखादा साधक योगशास्त्राचा अनुभव घेण्याच्या हेतूनेंहि एखाद्या सिद्धीच्या प्राप्तीकरितां शास्त्रप्रतिपादित संयम करील आणि ती सिद्धि प्राप्त करून घेईल. पण येथेंहि त्याचा हेतु ती सिद्धि भोगावी असा नसून योगशास्त्रांत प्रतिपादिलेल्या गोष्टींचा केवळ पडताळा पाहावा असा असूं शकेल. असा पडताळा पाहणें ह्यांतहि दोषास्पद कांहींच नाहीं. उलटपक्षीं ह्यापासून एक गोष्ट निश्चितपणें हितकारक अशी होते, कीं आजपर्यंत साधकाचा योगशास्त्रावर विश्वास होता तो केवळ शब्दप्रामाण्यानें होता तर आतां योगसामर्थ्याचा प्रत्यक्ष अनुभव आल्यामुळें ह्यापुढील योगमार्गाचें आक्रमण तो पाद एक, सूत्र चोवीसमध्यें सांगितल्याप्रमाणें उत्कट श्रद्धेनें आणि अधिकच हुरूपेनें करूं लागतो. तात्पर्य, संयमामुळें शक्तिसंचय होऊन सिद्धींचे चमत्कार दिसूं लागले किंवा जिज्ञासाबुद्धीनें प्रत्यक्ष अनुभव घेण्यासाठीं म्हणून एखादी सिद्धि प्राप्त करून घेतली तर एवढ्यानें कांहीं हानि होणार नाहीं. हानि होईल ती त्या सिद्धींत मन गुंतेल तर होईल. श्रीकृष्णांनीं अर्जुनाला हेंच सांगितलें आहे, कीं —

इंद्रियाणां हि चरतां यन्मनोनुविधीयते ।
तदस्य हरति प्रज्ञां वायुर्नावमिवांभसि ।।

आपापल्या विषयांत प्रवृत्त होणाऱ्या इंद्रियाच्या मागोमाग जें मन जातें तें मन – वायु नावेला पाण्यांत जसा अमार्गानें नेतो त्याप्रमाणें – ह्या साधकाच्या प्रज्ञेला अमार्गानें नेतें. परमेश्वराच्या अर्चनभक्तीसाठीं बागेंत उत्तम फुलझाडें

लावून फुलें आल्यावर तीं गोळा करून देवपूजेला नेत असतां त्यांचा सुगंध वाऱ्याबरोबर आला तर त्यांत दोष नाहीं, पण त्या सुगंधानें मोहित होऊन तीं जर आपण हुंगलीं तर मात्र तीं देवाला वाहतां येणार नाहींत. तेव्हां यदृच्छेनें एखादा भोग घडणें ह्यांत दोष नाहीं, तर सहेतुक भोग घेणें हें दोषास्पद आहे आणि म्हणून प्रज्ञेचा उदय झाल्यावर जर ती विषयांच्या मागे जाणाऱ्या मनाच्या मागोमाग जाईल तर ती वरील गीतावचनाप्रमाणें अमार्गानें गेल्यासारखें होईल. तशी ती अमार्गानें जाऊन साधक 'योगाच्चलित मानस' होऊं नये म्हणून ती प्रज्ञा पुढील भूमिकांचा जय करण्यांत योजावी असें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे.

आतां ह्या प्रज्ञालोकाचा विनियोग पुढील भूमिकांत करावा ह्या विधानाचें थोडें स्पष्टीकरण करावयास पाहिजे. निर्विचार समाधि पक्कावस्थेस गेला म्हणजे ऋतंभरा प्रज्ञेचा उदय होतो हें प्रथम पादांत सांगितलेंच आहे. येथून पुढें संप्रज्ञात समाधीच्या सानंद आणि सास्मित ह्या दोन आणि उपायप्रत्यय असंप्रज्ञात समाधीची एक अशा तीन भूमिका साधकानें आक्रमावयाच्या राहतात. ह्यांच्या पूर्वीच्या सवितर्क, निर्वितर्क, सविचार आणि निर्विचार ह्या संप्रज्ञात समाधीच्या चार भूमिकांस ऋतंभरा प्रज्ञेचा उदय होण्याची तितकीशी आवश्यकता नसते. कारण योगशास्त्रांत प्रवृत्त होणाऱ्या योग्याच्या ठिकाणीं जी सामान्य प्रज्ञा असते तिच्या साहाय्यानें तो ह्या चारहि भूमिकांवर आरूढ होऊं शकतो. पण वर सांगितलेल्या संप्रज्ञात समाधीच्या दोन आणि असंप्रज्ञात समाधीची एक ह्या तीन भूमिका अधिकाधिक सूक्ष्म असल्यामुळें त्यांवर आरूढ होण्यास मात्र सामान्य प्रज्ञेनें काम भागत नसून तेथें ऋतंभरा प्रज्ञेचीच आवश्यकता असते आणि निसर्गाची योजना अशी, कीं ह्या ठिकाणीं प्रज्ञालोक होतोहि. तान्हें मूल मातेच्या उदरांतून बाहेर येतांच त्याच्या पोषणार्थ त्याला सर्वस्वीं उपकारक असें दूध मातृस्तनांत निर्माण व्हावें हा जसा नैसर्गिक प्रकार तसाच ऋतंभरा प्रज्ञेचा उदय तिची आवश्यकता असते तेव्हां होणें हाहि नैसर्गिक प्रकार होय. ह्या प्रज्ञेच्या साहाय्यानें साधकाला पुढच्या पुढच्या अतिसूक्ष्म भूमिकांवर आरूढ कसें व्हावें हें आपोआप कळूं लागतें. ह्याला उद्देशूनच

'योगेन योगो ज्ञातव्यो योगो योगात्प्रवर्तते ।
योऽप्रमत्तस्तु योगेन स योगी रमते चिरम् ॥

असें योगशास्त्रांत सांगितलें आहे. श्रीमच्छंकराचार्यांनींहि

तटस्थिता बोधयन्ति श्रुतयो गुरवस्तथा ।
प्र ज्ञ यै व तरेद्विद्वानीश्वरानुगृहीतया ॥

असेंच सांगितलें आहे. त्यांतील उद्देशहि हाच कीं शास्त्र किंवा गुरु ह्यांच्या मार्गदर्शित्वाखालीं सामान्य प्रज्ञेच्या साहाय्यानें कांहीं विशिष्ट भूमिकांपर्यंत साधक जाऊं शकतो. त्याच्या पुढील भूमिकांवर त्याला आपल्या स्वत:च्या विशेष प्रज्ञेनेंच जावें लागतें. तेव्हां संयमामुळें जो प्रज्ञालोक होतो त्याचा विनियोग सिद्धिरूप विषयांच्या उपभोगाकडे न करतां 'भूमिषु' विनियोग करावा असें जें प्रकृत सूत्रांत सांगितलें आहे तें यथायोग्यच आहे.

संयमांत समाविष्ट होणाऱ्या धारणादि त्रयाचें प्रयोजन असंप्रज्ञात समाधींत उरत नसतें हें पुढील दोन सूत्रांत स्पष्ट केलें आहे —

त्रयमन्तरङ्गं पूर्वेभ्यः ॥ ७ ॥

तदपि बहिरङ्गं निर्बीजस्य ॥ ८ ॥

सूत्रार्थ — पूर्वींच्या पांच योगांगांच्या अपेक्षेनें धारणा, ध्यान आणि समाधि हें त्रय सबीज म्हणजे संप्रज्ञाताचें अंतरंग साधन होय.

पण तेंहि निर्बीज म्हणजे असंप्रज्ञाताचें बहिरंग साधनच होय.

विवरण — यम, नियम, आसन, प्राणायाम आणि प्रत्याहार हीं पहिलीं पांच योगांगें संप्रज्ञात समाधीला परंपरया पोषक होत असल्यानें तीं बहिरंग साधनें होत. पण धारणा, ध्यान आणि समाधि ह्या तिहींचें अनुष्ठान म्हणजेच संप्रज्ञात समाधीचें अनुष्ठान अशी वस्तुस्थिति असल्यानें हीं तिन्हीं संप्रज्ञाताचीं अंतरंग साधनें होत. पण पुढील निर्बीज समाधींत ह्या तिहींचें प्रयोजन उरत नाहीं. कारण प्रज्ञेच्या बलावर ह्या तिहींचा उपशम केला म्हणजेच निर्बीज समाधि साध्य होत असतो. म्हणून धारणादि त्रय संप्रज्ञाताचें अंतरंग साधन असलें तरी निर्बीज असंप्रज्ञात समाधीचें तें त्रय बहिरंग साधनच होय.

ह्या तिसऱ्या पादांत विभूति म्हणजे संयमापासून प्राप्त होणाऱ्या ज्या अनेक सिद्धि त्यांचें प्रतिपादन प्राधान्यानें करावयाचें आहे. त्यांत अगदीं

प्रथम त्रिकालज्ञान ही सिद्धि सांगितली आहे. ही सिद्धि पदार्थमात्राचे जे तीन प्रकारचे परिणाम त्यांच्यावर संयम केल्यानें प्राप्त होत असते. म्हणून त्या परिणामांचीं लक्षणें सांगण्याच्या प्रसंगानें पुढील सूत्रांत 'निरोध' परिणामाचें लक्षण सांगितलें आहे —

व्युत्थाननिरोधसंस्कारयोरभिभवप्रादुर्भावौ
निरोधक्षणचित्तान्वयो निरोधपरिणामः ॥ ९ ॥

सूत्रार्थ — चित्त विषयाकार होणें हें व्युत्थान आणि चित्तांत विषयाभिमुख होण्याची जी ओढ तो व्युत्थानसंस्कार. त्याच्या उलट सर्व वृत्तींचा उपशम करणें हा निरोध आणि ह्या निर्वृत्तिक अवस्थेंत होणाऱ्या सत्यसंपन्नतेची ओढ हा निरोधसंस्कार. व्युत्थानसंस्कारांचा अभिभव होणें म्हणजे ते दुर्बळ होत जाणें आणि निरोधसंस्कार प्रकट होत जाणें आणि निरोधक्षणांत चित्ताचा अन्वय असणें म्हणजे चित्तनिरोधावस्थेंत कांहीं क्षण टिकणें ह्या अवस्थेला चित्ताचा निरोधपरिणाम म्हणतात.

विवरण — इंद्रियें स्वभावतः बहिर्मुख आहेत. ह्यामुळें तीं नेहमीं विषयाकडे धावत असतात. इंद्रियांची ही विषयपरायणता म्हणजेच व्युत्थानदशा होय. वारंवार विषय सेवन केल्यानें त्या विषयाविषयीं चित्तांत जी ओढ किंवा आसक्ति उत्पन्न झालेली असते तो व्युत्थानसंस्कार होय. संप्रज्ञात समाधींत चित्ताला आलंबन म्हणून कोणता तरी विषय दिलेला असतो. ह्यामुळें निर्वृत्तिक अशा असंप्रज्ञात समाधीच्या अपेक्षेनें संप्रज्ञात समाधि हाहि व्युत्थानांतीलच एक प्रकार होय. तथापि संप्रज्ञात समाधिरूप व्युत्थानदशा अशा प्रकारची असते कीं तिच्या योगानें जगद्व्यवहाररूप व्युत्थानदशेचा संकोच होत असतो, आणि त्या प्रमाणांत जगद्व्यवहाराकडील म्हणजे प्रापंचिक वासनांकडील ओढ कमी होऊं लागते. हाच व्यवहारिक व्युत्थानदशा आणि तज्जनित संस्कार ह्यांचा अभिभव होय. संप्रज्ञात समाधि हाहि वर सांगितल्याप्रमाणें व्युत्थानदशेंतलाच एक प्रकार असल्यानें त्याचा आणि त्याच्या संस्कारांचाहि अभिभव संपादन करावा लागतो. ज्या मानसप्रयत्नानें सस्मित समाधिपर्यंत

चित्तानें मजल गांठली त्याच मानसप्रयत्नाच्या साहाय्यानें 'अस्मिते' चा आणि त्यापुढील आलंबन जें महत्तत्त्व त्याचाहि त्याग करून चित्त निर्वृत्तिक करण्याचा अभ्यास करावयाचा असतो.

चित्त निर्वृत्तिक करणें हाच निरोधरूप असंप्रज्ञात समाधि होय. ह्या समाधीचा अभ्यास जसजसा अधिक होईल त्या मानानें संप्रज्ञात समाधिरूप जी व्युत्थानदशा वर सांगितली तिचा आणि तिच्या संस्कारांचा अभिभव होऊं लागतो आणि निर्वृत्तिक अवस्था अधिक काळ टिकूं लागते. संस्कारांचा अभिभव होणें म्हणजे ते संस्कार इतके बळहीन होणें कीं ते आपलें कार्य उत्पन्न करण्यास असमर्थ असणें, पण त्यांचा नाश मात्र झालेला नसणें. त्याचप्रमाणें संस्कारांचा प्रादुर्भाव होणें म्हणजे त्या संस्कारांचें कार्य अधिकाधिक क्षण टिकत राहणें. प्रस्तुत चित्ताच्या निरोधरूप परिणामाचा विचार चालला आहे. चित्ताच्या क्षिप्त, मूढ आणि विक्षिप्त ह्या तीन व्यवहारकालीन भूमिका ही पूर्ण व्युत्थानदशा होय. संप्रज्ञात समाधींतील एकाग्रता ह्या भूमिकेवर, आधींच्या तीन भूमिकांच्या अपेक्षेनें, जरी कांहीं वृत्तींचा निरोध असतो तरी तेथें चित्ताला ध्यानाकरितां कांहीं तरी अवलंबन दिलेलें असल्यामुळें निर्बीज समाधीच्या अपेक्षेनें तीहि व्युत्थानदशेंत समाविष्ट होते हें वर सांगितलेंच आहे. निरोधाचा अभ्यास मोठ्या उत्साहानें आणि दीर्घ प्रयत्नानें साधूं लागला म्हणजे क्षिप्त, मूढ, विक्षिप्त आणि एकाग्र ह्या व्युत्थानदशेंतील चारहि भूमिकांचे संस्कार दुर्बल होऊं लागतात आणि त्यामुळें ते आपआपल्या कार्यरूपांनीं परिणाम न पावतां तसेच प्रसुप्तावस्थेंत राहतात हाच त्यांचा अभिभव होय. त्याचप्रमाणें प्रकृत समयीं अभ्यासिल्या जाणाऱ्या निरोध भूमिकेच्या संस्कारांचा प्रादुर्भाव होऊं लागतो. चित्ताला निर्वृत्तिक अवस्थेंत राहण्याची अधिकाधिक ओढ लागणें हाच निरोध संस्कारांचा प्रादुर्भाव होय. ह्याप्रमाणें निरोध संस्कारांचा प्रादुर्भाव झाला म्हणजे ह्यापूर्वी चित्त निर्वृत्तिक ठेवण्याला जो मानसप्रयत्न घडत असतो त्याची आवश्यकता न राहतां सहजपणानें चित्त अधिकाधिक क्षण निर्वृत्तिक राहूं शकतें. मात्र व्युत्थानसंस्कारांना विशेष उद्बोधक निमित्त मिळाल्यास पुनः कांहीं क्षण व्युत्थानदशा येऊं शकते. पण निरोध-संस्कारांचा प्रादुर्भाव झालेला असल्यानें कांहीं क्षण व्युत्थानदशेंत जातात न जातात तोंच पुनः चित्त निर्वृत्तिक अवस्थेंत टिकणें म्हणजे प्रकृत सूत्रांत उल्लेखिलेला निरोधक्षणांत होणारा चित्ताचा अन्वय होय.

विशेष उद्बोधक निमित्त मिळाल्यामुळें व्युत्थानसंस्कार जागृत होऊन चित्त मधूनमधून थोडे क्षण तरी व्युत्थान अवस्थेंत जाऊन तितक्यापुरती निरोधावस्था विच्छिन्न होत असते. असा प्रकार न होतां दीर्घकालपर्यंत निरोधावस्था कोणत्या उपायानें टिकूं लागते तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे —

तस्य प्रशांतवाहिता संस्कारात् ॥ १० ॥

सूत्रार्थ — कसलाहि विक्षेप न येतां चित्त एकाच परिणामावस्थेंत टिकून राहणें ही त्या परिणामाची प्रशांतवाहिता होय. मागील सूत्रांत सांगितलेल्या निरोधपरिणामाची प्रशांतवाहिता निरोधाच्या संस्कारामुळें होते.

विवरण — निरोधाच्या प्राथमिक अभ्यासांत व्युत्थानसंस्कारांचा नाश झालेला नसून ते दुर्बलावस्थेंत असतात आणि कांहीं विशेष उद्बोधक बाह्य निमित्त घडतांच निरोधावस्था कांहीं क्षण जाऊन तेवढ्या क्षणीं पुनः व्युत्थानदशा प्राप्त होते असें मागील सूत्रांत सांगितलेंच आहे. निरोधावस्थेंत द्रष्टा स्वरूपानें अवस्थित असतो असें पाद एक, सूत्र तीनमध्यें सांगितलें आहे. हाच आत्मसाक्षात्कार होय. तेव्हां आत्मसाक्षात्कार निःसंदेह होण्यास निरोधावस्था दीर्घकाल टिकावयास पाहिजे. नदीच्या प्रवाहांत एका स्थानांतील पाणी पुढील स्थानीं जातें आणि मागील स्थानांतील पाणी ह्या स्थानांत येतें असें अखंडपणानें चालणें ह्यालाच त्या नदीचा प्रवाह असें आपण म्हणतों. निरोध-परिणाम-प्रवाहाचें स्वरूप असेंच असतें. नदीचा प्रवाह स्थलसापेक्ष असतो तर निरोध-परिणाम-प्रवाह कालसापेक्ष असतो. मागील क्षणीं निरोध-परिणाम असणें, वर्तमान म्हणजे चालूं क्षणांत निरोध-परिणामच टिकणें आणि पुढील क्षणांतहि निरोध-परिणामच राहणें म्हणजे अतीत, वर्तमान अणि अनागत अशा तिन्ही क्षणांत चित्त निरुद्ध असणें हा चित्ताचा निरोधपरिणामप्रवाह होय. आत्मसाक्षात्कार टळटळीत आणि निःसंदेहपणें होण्याला हा निरोधपरिणामप्रवाह अखंडित आणि प्रशांतपणें दीर्घकाल टिकावयास पाहिजे. असा तो टिकणें ही त्याची प्रशांत-वाहिता होय. ही प्रशांत-वाहिता निर्माण न होईल तर व्युत्थानसंस्कार प्रसंगानें बळावून त्यांच्यापुढें निरोधसंस्कार दुर्बळ ठरतील आणि पुनः व्युत्थानदशा

प्राप्त होईल. ह्यासाठीं निरोधाची प्रशांत-वाहिता निर्माण करणें आवश्यक असतें. ती निर्माण करण्यास एकच उपाय आणि तो म्हणजे पाद एक, सूत्र चौदामध्यें सांगितल्याप्रमाणें निरोधाचा अभ्यास 'दीर्घकाल-नैरंतर्य-सत्कार' पूर्वक करणें होय. निरोधाचा असा अभ्यास केला म्हणजे निरोध-संस्कार बलवान् होत जातात. पूर्व पूर्व संस्कारांच्या योगानें पुढील निरोधसंस्कार अधिकाधिक बलवान् होतात आणि मग वर सांगितलेली निरोधाची प्रशांत-वाहिता निर्माण होऊन आत्मसाक्षात्कार निःसंदेह होतो.

ही प्रशांतवाहिता निर्माण करण्यास निरोधाचा वाढता अभ्यास हें जसें एक कारण आहे तसेंच व्युत्थानदशेचा शक्य तितका संकोच करणें हेंहि दुसरें कारण आहे. हा संकोच जितक्या अधिक प्रमाणांत होईल तितक्या प्रमाणांत व्युत्थानसंस्कार दुर्बल होतात. मनुष्याची शक्ति ज्याप्रमाणें अन्नावर किंवा अग्नीची शक्ति ज्याप्रमाणें त्याला मिळणाऱ्या इंधनावर अवलंबून असते त्याप्रमाणें व्युत्थानसंस्कारांचें बळ व्युत्थानदशेच्या अनुभवावर अवलंबून असतें. मनुष्याचें अन्न तोडलें कीं त्याची शक्ति जशी कमी व्हावयाचीच किंवा अग्नींत इंधन टाकण्याचें बंद केलें, कीं प्रतिक्षणाला तो जसा अधिकाधिक शांत होत जाणारच, त्याप्रमाणेंच व्युत्थानसंस्कारांस पुष्ट करणारी जी प्रत्यक्ष व्यत्थानदशा तिचाच संकोच करीत गेलें म्हणजे त्यांचें पोषण न झाल्यानें ते संस्कार सहजच दुर्बल होतात. अशा रीतीनें एका बाजूनें निरोधाभ्यासानें निरोधसंस्कार बलिष्ठ करायचे आणि दुसऱ्या बाजूनें व्युत्थानदशेचा संकोच करून व्युत्थानसंस्कार दुर्बल करावयाचे अशा दुहेरी प्रयत्नानें निरोधाचा प्रवाह प्रशांतपणें वाहूं लागून असंप्रज्ञात समाधि निर्वैधपणें टिकून आत्मसाक्षात्कार निःसंदेहपणानें होतो.

आतां व्युत्थानदशेचा संकोच करावयाचा म्हणजे काय करायचें तें पाहूं. आत्मसाक्षात्कार हें मनुष्यजन्मांतील अंतिम ध्येय आहे. ज्यांच्या ठिकाणीं हें ध्येय प्राप्त करून घेण्याविषयीं अधिमात्र तीव्र संवेग असेल ते देहधारणास आवश्यक असलेल्या स्नान, शौच, भिक्षा, निद्रा, इत्यादि कार्यांस लागणाऱ्या वेळाव्यतिरिक्त इतर सर्व वेळ प्रत्यक्ष योगाभ्यासांत घालवीत असतात. ह्यामुळें सहजच त्यांचे व्युत्थानसंस्कार दुर्बळ होत असतात आणि योगसंस्कार बळावत चाललेले असतात आणि त्यामुळें त्यांच्या चित्तांत निरोधावस्थेची प्रशांतवाहिता लवकर उत्पन्न होते. ज्या साधकांच्या ठिकाणीं मृदु अथवा मध्य तीव्र संवेग असतो त्यांच्या ठिकाणीं

तितकें तीव्र वैराग्य नसल्यानें, त्यांना इतक्या निःस्पृहपणानें आणि योगैकशरण होऊन राहतां येणार नाहीं खरें पण त्यांनींहि आपल्या प्रापंचिक गरजा आणि तन्मूलक इतर सर्व व्यवहार शक्य तितके कमी करीत जावेत. वासिष्ठरामायणांत वसिष्ठांनीं प्रभुरामचंद्राला जो उपदेश केला आहे तो साधकांनीं लक्षांत ठेवून त्याप्रमाणें वागावें. वसिष्ठ म्हणतात—

'अन्नाहारार्थं कर्म कुर्यादनिंद्यम् ।
कुर्यादाहारं प्राणसंधारणार्थम् ।
प्राणाः संधार्यास्तत्त्व जिज्ञासनार्थम् ।
तत्त्वं जिज्ञास्यं येन भूयो न दुःखम् ॥'

'आहारादि आवश्यक गोष्टींच्या प्राप्त्यर्थ अनिंद्य कर्म करावें, प्राणरक्षणार्थ आहारादि कर्में करावयाचीं, तत्त्वजिज्ञासनार्थ प्राणांचें रक्षण करावयाचें आणि पुनः दुःख होऊं नये म्हणून तत्त्व जाणायचें.' तात्पर्य परंपरेनें वा प्रत्यक्षपणें आत्मसाक्षात्काराला ज्या ज्या गोष्टी अथवा जे जगद्व्यवहार पोषक असतील त्यांचेंच तेवढें आचरण करीत जाणें म्हणजे व्युत्थानसंस्कारांचा अभिभव आणि निरोधसंस्कारांचा प्रादुर्भाव टिकतो आणि आत्मसाक्षात्काराला आवश्यक असलेली निरोधावस्थेची प्रशांतवाहिता निर्माण होऊन कैवल्यसाक्षात्कार निःसंदेहपणें घडतो.

पूर्व धर्माचा अभिभव होणें आणि पुढील धर्माचा प्रादुर्भाव होणें ह्या अवस्थेला धर्मपरिणाम म्हणावयाचें. ह्याचें स्वरूप वरील दोन सूत्रांत विशद केल्यानंतर दुसरा जो लक्षणपरिणाम त्याचें स्वरूप विशद करण्याकरितां समाधिपरिणाम म्हणजे काय आणि त्यांतच लक्षणपरिणामाचें स्वरूप कसें व्यक्त होतें तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे—

सर्वार्थतैकाग्रतयोः क्षयोदयौ चित्तस्य
समाधिपरिणामः ॥ ११ ॥

सूत्रार्थ—चित्त सर्व अर्थांकडे म्हणजे विषयांकडे धावत असणें ही सर्वार्थता आणि तें एकाच आलंबनावर स्थिर राहणें ही एकाग्रता होय. सर्वार्थतेचा क्षय होणें आणि एकाग्रतेचा उदय होणें ही जी अवस्था तो चित्ताचा समाधिपरिणाम होय.

विवरण — चंचलपणा हा रजोगुणाचा धर्म आहे. व्यवहारांत आसक्त असलेलें चित्त रजोगुणामुळें इतस्ततः धावत असतें आणि अनेक अर्थांचें ग्रहण करीत असतें. ही त्याची सर्वार्थता होय. त्याचें हें चांचल्य मोडून त्याच्या ठिकाणीं स्थिरता यावी म्हणून त्यास एखादें आलंबन देऊन तेथें तें स्थिर करण्याचा प्रयत्न करणें ही ध्यानावस्था होय. ध्यानावस्थेचा अभ्यास दृढ झाल्यावर चित्ताची पदार्थमात्राकडील धांव बंद होते. हाच सर्वार्थतेचा क्षय होय. ध्यान पक्कावस्थेला गेल्यावर चित्त चंचल न होतां त्याला ध्यानार्थ जें आलंबन दिलें असतें त्यावर तें स्थिर राहतें. अशी स्थैर्यावस्था चित्ताला प्राप्त होणें हाच एकाग्रतेचा उदय होय. ह्याप्रमाणें सर्वार्थता हा जो चित्तधर्म त्याचा क्षय होऊन म्हणजे तो 'अतीत' लक्षणानें युक्त होऊन एकाग्रतारूप चित्तधर्माचा उदय होणें म्हणजे तो वर्तमान ह्या लक्षणानें युक्त होणें हाच चित्ताचा समाधिपरिणाम होय. एक धर्म अतीत अवस्थेंत जाऊन दुसरा धर्म उदित होणें म्हणजे वर्तमान अवस्थेंत येणें हा लक्षणपरिणाम होय. सर्वार्थता अतीत होऊन एकाग्रतेचा उदय होतो म्हणजे ती 'वर्तमान' ह्या लक्षणानें संपन्न होते. म्हणून समाधिपरिणाम हा लक्षणपरिणाम होय.

निरोधपरिणाम आणि समाधिपरिणाम ह्यांचीं स्वरूपें सांगून त्यांतच धर्मपरिणाम आणि लक्षणपरिणाम ह्यांचीं स्वरूपें सूचित केलीं. आतां एकाग्रतापरिणामाचें स्वरूप सांगून त्यांतच अवस्थापरिणामाचें स्वरूप पुढील सूत्रांत सूचित केलें आहे —

शान्तोदितौ तुल्यप्रत्ययौ
चित्तस्यैकाग्रतापरिणामः ॥ १२ ॥

सूत्रार्थ — पूर्व क्षणांतील प्रत्यय शांत होतांच पुनः तत्सदृश प्रत्यय पुढील क्षणांत उदित झाला तर हे दोनहि तुल्यप्रत्यय झाले. अशाप्रकारें पूर्वोत्तर क्षणांत तुल्य म्हणजे एकसारखाच प्रत्यय राहील तर ती अवस्था म्हणजेच एकाग्रतापरिणाम होय.

विवरण — चित्त हें नेहमीं कोणत्या तरी वृत्तींत परिणाम पावत असतें. इंद्रियद्वारा ज्या विषयाशीं त्याचा संपर्क क्षिप्त, मूढ आणि विक्षिप्त ह्या तीन

अवस्थांत घडतो तदाकार तें होत असतें. ध्यानावस्थेंत त्यास एखादी भाव्यवस्तु आलंबन म्हणून दिलेली असते. परंतु प्राथमिक अभ्यासांत असें घडतें, कीं एका क्षणीं चित्तांत त्या भाव्यवस्तूचा प्रत्यय आला तरी पुढल्याच क्षणीं चित्तांत दुसऱ्याच एखाद्या विषयाचें स्मरण होऊन त्या मानसविषयाचा प्रत्यय येतो. अशा वेळीं पहिल्या क्षणांतील प्रत्यय दुसऱ्या क्षणांतील प्रत्ययाशीं तुल्य नसतो, तर तो त्याहून सर्वथा भिन्न असतो. ध्यानाभ्यासाच्या आरंभींच्या काळांत तर असा प्रकार वारंवार घडत असतो. पण अभ्यास जसजसा वाढत जाईल तसतसा हा प्रकार कमी होत जातो. मग हळुहळू असें घडूं लागतें, कीं एका क्षणांत जो प्रत्यय येतो तो शांत होतांच पुढील क्षणांत त्याच्यासारखाच प्रत्यय पुनः येतो. अशा रीतीनें पूर्व क्षणांत शांत झालेला प्रत्यय आणि उत्तर क्षणांत उदित झालेला प्रत्यय, हे दोन्ही प्रत्यय जर तुल्य असतील तर अशा दोन क्षणांत चित्ताचा एकाग्रतापरिणाम झाला असें समाजावयाचें. अभ्यास दृढ झाला म्हणजे चित्तांत तुल्यप्रत्ययांचा प्रवाह चालू राहतो. अशा तुल्यप्रत्ययांचा अखंड प्रवाह दीर्घ काल टिकूं लागला आणि चित्तांत त्या प्रत्ययाकारतेव्यतिरिक्त दुसरें कसलेंहि स्फुरण न झालें म्हणजे तो संप्रज्ञात समाधि होय. ही एकाग्रतेची पक्कावस्था होय. तात्पर्य तुल्य-प्रत्ययांचा प्रवाह अखंड चालू राहणें हा चित्ताचा एकाग्रतारूपपरिणाम होय. उभय क्षणांत जेव्हां तुल्यपरिणाम असतो तेव्हां तो अवस्था-परिणाम होय. आणि एकाग्रतेंत अशी स्थिति असते म्हणून एकाग्रता हा अवस्थापरिणाम होय.

पदार्थमात्र प्रतिक्षणीं परिणाम पावत असला तरी त्याच्या स्वरूपावरून परिणामाचे तीन प्रकार होतात. हे तीन प्रकारचे परिणाम चित्ताच्या संबंधांत कसे होतात आणि मागील दुसऱ्या पादांतील अठराव्या सूत्रांत वर्णिलेलीं भूतें आणि इंद्रियें ह्यांच्यांत ते कसे जाणायचे ह्यासंबंधींचा विचार पुढील सूत्रांत केला आहे.

एतेन भूतेंद्रियेषु धर्मलक्षणावस्था परिणामा व्याख्याताः ॥ १३ ॥

• **सूत्रार्थ**—हा जो त्रिविध परिणाम सांगितला त्या योगानें भूतें आणि इंद्रियें ह्यांच्या ठिकाणीं होणारे

जे धर्म, लक्षण आणि अवस्था हे त्रिविध परिणाम तेहि व्याख्यात झाले म्हणजे त्यांचेहि व्याख्यात ह्यांत झालें.

विवरण — सृष्टींतील स्थूल, सूक्ष्म भूतें आणि त्यांच्यापासून उत्पन्न झालेलीं इंद्रियें हीं सर्व मूलतः सत्त्व, रज आणि तम ह्या तीन गुणांपासूनच निर्माण झालीं आहेत. सतत परिणाम पावणें हा गुणांचा स्वभाव आहे. ह्यामुळें त्यांच्यापासून निर्माण झालेल्या वस्तु प्रतिक्षणास परिणाम पावत असतात. वस्तुमात्रांत अनंत धर्म असतात आणि ते अव्यक्त अवस्थेंत असतात. अव्यक्तांतून तो तो धर्म प्रकट होणें, आपआपलें कार्य करून तो कृतकार्य होत्साता पुनः अव्यक्तांत लीन होणें आणि नवीन धर्म प्रकट होणें हा क्रम अखंड चालू असतो. ह्या प्रकारालाच ती वस्तु सतत परिणाम पावत असते असें म्हणावयाचें. हा प्रकार स्पष्ट होण्याकरितां एक उदाहरण घेऊं. सोनें ही एक वस्तु आहे. त्याचें प्रथम कडें केलें. त्या वेळीं त्याचें सोनेंपण न मोडतांच त्याजवर विशिष्ट नाम, रूप, इत्यादि धर्म उत्पन्न झाले. पुनः तें कडें मोडून त्याचा गोफ केला म्हणजे पुनः सोनेंपण न मोडतांच त्या सोन्यावर निराळा आकार, रूप, नांव, इत्यादि धर्म आले. ह्याचप्रमाणें वस्तूचें वस्तुपण न मोडतांच त्या वस्तूचे भिन्न धर्म अव्यक्तांतून एकामागून एक प्रकट होणें आणि आपलें कार्य करून पुनः अव्यक्तांत लीन होणें असें नेहमीं चाललेलें असतें. ह्या सर्व घडामोडींचें निरीक्षण केलें तर असें दिसून येतें, कीं हे जे सतत परिणाम होत असतात त्यांचे तीन मुख्य प्रकार होतात आणि त्यांनाच धर्मपरिणाम, लक्षणपरिणाम आणि अवस्थापरिणाम अशीं नांवें आहेत. हे जे निरनिराळे धर्म प्रतीत होतात ते ज्याचे असतात त्याला धर्मी असें म्हणतात. मागील सूत्रांत व्युत्थाननिरोध, सर्वार्थता-एकाग्रता, इत्यादि जे धर्म सांगितले ते सर्व चित्ताचे असल्यानें चित्त हा धर्मी होय. क्षिप्त, मूढ, विक्षिप्त आणि एकाग्र ह्यांपैकीं कोणत्याहि भूमिकेवर चित्त असतांना त्याचा निरोध हा धर्म अव्यक्तांत असतो आणि व्युत्थानाचा अभिभव होऊं लागला म्हणजे तो व्यक्त होऊं लागतो. तेव्हां पूर्वीचा धर्म दुबळा होत जाऊन नवीन धर्म प्रकट होत जाणें हा धर्मी असलेलें जें चित्त त्याचा धर्मपरिणाम होय. अशा रीतीनें धर्मपरिणाम होत असतांना धर्मीचा अन्वय त्या धर्मांत असतोच. म्हणजे तो धर्मी पूर्वी, पूर्वीच्या धर्मानें युक्त होता तर आतां ह्या नव्या धर्मानें युक्त असा होतो.

दोन्ही धर्म त्या धर्मीवरच भासमान होणारे असतात. म्हणजे जो कोण धर्मी असेल तो भिन्न भिन्न धर्मांत सामान्यत्वानें अन्वयी असतो. विशिष्ट धर्मानें युक्त असणें हें त्याचें विशेषत्व होय. पूर्व धर्म जाऊन नव्या धर्माचा उदय झाला म्हणजे त्याचें पूर्व धर्मानें युक्त असलेलें विशेषत्व पूर्णत्वानें जाऊन नवोदित धर्मानें युक्त असलेलें विशेषत्व प्रतीतीस येतें. मातींत पाणी घातलें, कीं मातीचाच चिखल बनतो. चिखलाचा वाटोळा पिंड म्हणजे गोळा होतो; त्याचाच पुढें कच्चा घडा बनतो आणि तोच भट्टींत भाजून काढला, कीं पक्का घडा होतो. ह्या ठिकाणीं मूळ माती सामान्यत्वानें चिखल, गोळा, कच्चा घडा आणि पक्का घडा ह्या सर्वांत आहेच आणि तिच्यावरच हे सर्व धर्म विशेषत्वानें प्रकट झाले. तेव्हां मातीवर क्रमशः होणारे चिखल, पिंड कच्चा घडा आणि पक्का घडा हे सर्व मातीचे भिन्न भिन्न धर्मपरिणाम होत. सोन्यावर अथवा मातीवर प्रकट होणारे हे सर्व धर्मपरिणाम आणि सृष्टींतील पदार्थमात्रावर प्रकट होणारे धर्मपरिणाम ह्यांत भेद इतकाच, कीं पहिले धर्मपरिणाम घडवून आणण्यास सोनार किंवा कुंभार ह्यांची आवश्यकता असते, तर सृष्टपदार्थांत हे धर्मपरिणाम कालरूप क्रियाशक्तीनें घडून येत असतात.

आतां लक्षणपरिणामाचा विचार करूं. वर सांगितलेले पदार्थनिष्ठ धर्म कालतः तीन प्रकारांत पडतात. कांहीं धर्म त्या पदार्थांत शक्तिरूपानें राहिलेले असतात. त्यांना 'अनागत' ह्या लक्षणानें युक्त असलेले धर्म असें म्हणतात. आगत म्हणजे आज व्यक्त दशेला आलेला. असा नव्हे जो तो अनागत. पदार्थमात्रांत असे अनागत धर्म असंख्य आहेत. देश, काळ, वायुमान, इत्यादि बाह्य उद्बोधक कारणें आणि पदार्थमात्रांतील धर्म व्यक्त दशेला आणणारी कालरूप क्रियाशक्ति ह्या दोहोंच्या संयोगानें त्या अनागत धर्मांतून बाह्य उद्बोधक सामग्रीशीं ज्याचा मेळ बसेल असा धर्म व्यक्त दशेला येतो. व्यक्त झालेल्या ह्या धर्माला 'वर्तमान' ह्या लक्षणानें युक्त असलेला म्हणजे चालू काळांत व्यक्त दशेला आलेला धर्म असें म्हणतात. व्यक्तावस्थेंत आलेल्या ह्या धर्माचें जें कार्य घडून यावयाचें तें घडून आल्यावर हा धर्म कृतकार्य होत्साता 'अतीत' लक्षणानें युक्त असलेल्या अवस्थेंत जातो. 'अतीत' म्हणजे आपलें कार्य संपवून पुनः अव्यक्त दशेंत गेलेला. जे जे धर्म आजपर्यंत 'वर्तमान' अवस्थेंत येऊन आपलें कार्य संपवून पुनः अव्यक्त दशेंत गेले ते सर्व 'अतीत' लक्षणानें

युक्त अशा अवस्थेंत असतात. मार्गक्रमण करीत असतां, आपण मागें टाकलेला अध्वन् म्हणजे मार्ग हा अतीताध्वा, आपल्या डोळ्यांसमोर असलेला वर्तमानाध्वा, आणि जसजसें आपण पुढें जाऊं तसतसा आपल्यास व्यक्त होऊं शकणारा पण आज आपल्या दृष्टीसमोर न आलेला तो अनागताध्वा. योगशास्त्रांत सर्व परिणामांना हीच परिभाषा लावण्यांत येते. आज व्यक्त आणि कार्यक्षम असलेल्या धर्मानें अनागताध्वाचा परित्याग करून वर्तमानाध्व स्वीकारलेला असतो. आपलें कार्य संपवून अव्यक्त दशेंत गेलेल्या धर्मानें वर्तमानाध्व-परित्याग करून अतीताध्व-परिग्रह केलेला असतो. अशा रीतीनें वर सांगितल्याप्रमाणें सर्व धर्मांचे 'अनागताध्व', 'वर्तमानाध्व' आणि 'अतीताध्व', असे कालतः तीन लक्षणांनीं युक्त तीन प्रकार होतात.

ह्यांतील अनागत धर्म शक्तिरूपानें पदार्थांत राहत असून उद्बोधक सामग्री मिळाल्यास तें 'वर्तमानाध्व' स्वीकार करून कार्यक्षम होऊं शकणें ह्या लक्षणानें युक्त असतात. उद्बोधक सामग्रीशीं सदृश असलेला धर्म तेवढाच व्यक्त होतो म्हणजे तो वर्तमानाध्व लक्षणानें युक्त होतो. ह्याचें कार्य संपलें म्हणजे तो अतीताध्व लक्षणानें युक्त असलेल्या असंख्य धर्मांत समाविष्ट होतो.

ह्यावरून हें लक्षांत येईल, कीं एक धर्म व्यक्त झाला म्हणजे त्याचें कार्य घडून येऊं लागतें. तें कार्य संपत आलें म्हणजे तो धर्म हळुहळू दुर्बल होत जातो आणि दुसऱ्या धर्माचा प्रादुर्भाव होऊं लागतो. धर्मीच्या ठिकाणीं अनेक धर्म अनागत लक्षणानें युक्त असतात. त्या अवस्थेंत ते सर्व केवळ शक्तिरूपानें अवस्थित असतात. नंतर त्यांपैकीं ज्या कोणत्या धर्माला बाह्य उद्बोधक सामग्री लाभेल त्या धर्मांतील प्रसुप्त असलेली क्रियाशक्ति जागृत होते, म्हणजे स्वव्यापाराला प्रारंभ करते. हळुहळू त्या धर्माचें कार्य थोडथोडें दिसूं लागतें. असें झालें म्हणजे त्या धर्माचा प्रादुर्भाव झाला असें म्हणावयाचें. ह्याच वेळीं पूर्व धर्माचें कार्य हळुहळू समाप्त होत असतें. ह्या त्याच्या अवस्थेस त्या पूर्व धर्माचा अभिभव असें म्हणावयाचें. असा परिणामक्रम कांहीं काळ चालून मग पूर्वधर्माचा संपूर्ण क्षय होतो आणि पुढील धर्माचा संपूर्ण उदय होतो. धर्माची ही स्थिति हा लक्षण-परिणाम होय. पूर्व धर्म पूर्णपणें शांत होऊन 'अतीत' अवस्थेंत गेला आणि पुढील धर्म वर्तमानावस्थेंत पूर्णत्वानें आला म्हणजे त्या धर्माचें कार्य

कांहीं काळ अखंडपणें चालतें. ह्या काळांत एका क्षणीं त्या धर्माचा जो कार्यरूप परिणाम घडतो त्याशीं तुल्य असाच परिणाम दुसऱ्या क्षणीं घडत असतो. असा प्रकार जितके क्षण टिकेल तितका काळ तो धर्म 'वर्तमान' लक्षणानें युक्त अशा अवस्थेंत असतो. धर्माचा हा अवस्थापरिणाम होय. पुढें त्या धर्माचाहि अभिभव होऊं लागून शेवटीं त्याचाहि संपूर्णक्षय होऊन तो 'अतीत' लक्षणानें युक्त असलेल्या असंख्य धर्मांच्या राशींत जाऊन राहतो.

अशा रीतीनें कोणताहि धर्म घेतला तरी प्रथम तो 'अनागत' स्वरूपांत असणें नंतर उद्बोधक कारणांनीं त्याच्या धर्मांतील क्रियाशक्ति जागृत होऊन त्या धर्माचा प्रादुर्भाव होणें, नंतर पूर्णपणानें उदय होणें, पुढें कांहीं काळ प्रतिक्षणाला त्या धर्माचा तुल्यप्रत्यय येणें, नंतर त्याचा हळुहळू अभिभव होऊं लागणें आणि मग त्याचा पूर्णपणानें क्षय होऊन तो धर्म 'अतीत' लक्षणानें युक्त असलेल्या असंख्य धर्मांच्या अवस्थेंत जाणें अशा रीतीचा हा परिणामक्रम पदार्थमात्रांत अखंडपणें चालू असतो.

आतां निरोध, समाधि आणि एकाग्रता ह्यांच्या स्वरूपाचें जें व्याख्यान मागील सूत्रांमधून झालें त्या योगानें भूतें आणि इंद्रियें ह्यांच्या ठिकाणीं असलेले धर्म, लक्षण आणि अवस्था हे तीन परिणाम व्याख्यात झाले असें जें प्रकृत सूत्रांत म्हटलें आहे तें कसें तें पाहूं. निरोधपरिणामापूर्वीं चित्त व्युत्थानदशेंत असतें. हळुहळू व्युत्थानाचा अभिभव आणि निरोधाचा प्रादुर्भाव होतो. ह्याप्रमाणें धर्मीच्या ठिकाणचा एक धर्म जाऊन दुसरा धर्म प्रकट होणें हा त्या धर्मीचा धर्मपरिणाम होय. समाधिपरिणामांत सर्वार्थतेचा क्षय होतो आणि एकाग्रतेचा उदय होतो. म्हणजे सर्वार्थता 'वर्तमान' लक्षणाचा त्याग करून 'अतीत' लक्षणानें युक्त होते आणि एकाग्रता 'अनागत' लक्षण टाकून 'वर्तमान' लक्षणानें संपन्न होते. ह्याप्रमाणें कोणत्याहि धर्मानें एक लक्षण पूर्णपणें टाकून दुसऱ्या लक्षणाचा पूर्णतया स्वीकार करणें हा लक्षणपरिणाम होय. एकाग्रतेंत एकामागून एक येणाऱ्या क्षणांत तुल्यप्रत्यय येतो. एकाच धर्माचा पूर्वक्षणांत शांत होणारा प्रत्यय आणि पुढील क्षणांत उदित होणारा प्रत्यय हे दोन्ही प्रत्यय तुल्य असल्यानें तें तुल्य असेपर्यंत तो धर्म वर्तमान अवस्थेंत टिकून

असतो. हा त्याचा अवस्थापरिणाम होय. अशा रीतीनें निरोध, समाधि आणि एकाग्रता ह्या तीन परिणामांच्या विचारांत धर्म, लक्षण आणि अवस्थापरिणाम व्याख्यात झाले.

आतां भूतें आणि इंद्रियें ह्यांच्या ठिकाणीं हे तीन परिणाम घडून येतात असें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे. तेव्हां त्यांच्या ठिकाणीं ते कसे घडतात त्याचा विचार करूं. वर ज्या निरोध, समाधि आणि एकाग्रता ह्या भूमिका सांगितल्या त्यावरून चित्ताचे त्रिविध परिणाम स्पष्ट झालेच. ह्याप्रमाणें इतर इंद्रियांचा प्रकार जाणावा. आतां भौतिक पदार्थांत हे तीन परिणाम कसे घडतात तें पाहूं. ह्यासाठीं अगदीं सर्वप्रसिद्ध असें उदाहरण घेऊं. पावसाळ्याच्या आरंभीं निरनिराळ्या वेलांच्या बिया भूमींत लावतात हें सर्वांनीं पाहिलेंच आहे. एका पैएवढी भोपळ्याची लहानशी बी असते. तिच्यांत भावि काळांत प्रतीत होऊं शकणारे अनेक धर्म 'अनागत' लक्षणानें युक्त असतात. ऊब, पाणी, वायु आणि माती ही बाह्य सामग्री त्या बीला मिळतांच तिच्यांतील क्रियाशक्ति जागृत होऊन त्यायोगें तिचा बीपणांतील आकार, रूप, रंग आणि अंतर्गत धर्म ह्यांत बदल घडूं लागतो. ह्या ठिकाणीं पूर्वधर्म हळुहळू अभिभूत होतो आणि नवा अंकूररूपी धर्म प्रकट होऊं लागतो. हाच त्या बीचा धर्मपरिणाम होय. बीचें पूर्वरूप सर्वथा नाहींसें होणें म्हणजे त्याचा क्षय होणें आणि तिचें 'अंकूर' हें स्वरूप पूर्णपणें उदित होणें म्हणजे पूर्वधर्म 'वर्तमान' अवस्थेंतून 'अतीत' अवस्थेंत जाणें आणि पुढील धर्म अनागत अवस्थेंतून वर्तमान अवस्थेंत येणें होय. ह्याच क्रमानें अंकुराची पूर्ण वाढ होणें, त्याला पानें-फवारें फुटूं लागणें, फुलें येणें, फळें येणें, तीं फळें पक्व होऊन त्यांतील बिया पक्व होणें आणि पुनः त्या बींतून वरील धर्म क्रमानें अनागत, वर्तमान आणि अतीत ह्या लक्षणांनीं संपन्न होणें हा परिणामक्रम, स्थूल, सूक्ष्म सृष्टींत अखंडपणें चालू असतो. तात्पर्य पूर्वधर्माचा अभिभव आणि उत्तरधर्माचा प्रादुर्भाव क्रमशः होत असतो तोंपर्यंत धर्मपरिणाम, पूर्वधर्माचा पूर्वतया क्षय होणें आणि उत्तरधर्माचा पूर्वतया उदय होणें हा लक्षणपरिणाम आणि एकच तुल्यपरिणामप्रवाह टिकून राहणें हा अवस्थापरिणाम असे धर्म-लक्षण अवस्थारूप परिणामत्रय भूतेंद्रियांत अव्याहतपणें चालत असते.

पुढील सूत्रांत धर्मीचें लक्षण सांगितलें आहे —

शांतोदिताव्यपदेश्यधर्मानुपाती धर्मी ॥ १४ ॥

सूत्रार्थ — ज्यांचा व्यापार संपला आहे ते शांत धर्म होत. ज्यांचा व्यापार सुरू झाला आहे ते उदित धर्म होत आणि भविष्यकाळांत उत्पन्न होणारे पण तोंपर्यंत केवळ शक्तिरूपानें असलेले आणि म्हणून ज्यांचें ज्ञान होऊं शकत नाहीं ते अव्यपदेश्य धर्म होत. ह्या तीनहि विशेष धर्मांत अन्वयित्वानें जो राहतो तो धर्मी होय.

विवरण — ह्या सूत्रांत धर्मीचें लक्षण सांगितलें आहे. वरील सर्व धर्म ज्याच्यावर भासमान होतात म्हणजे पूर्वधर्मांत आणि पुढील धर्मांत जो अन्वयित्वानें असतो तो धर्मी होय. कोणत्याहि पदार्थाची आपल्याला प्रतीति येते असें जेव्हां आपण म्हणतों तेव्हां आपल्यास त्या पदार्थावर असलेल्या अनेक धर्मांचीच प्रतीति येत असते. ह्यामुळें असें कोणी म्हणेल, कीं पदार्थमात्र जेव्हां भासतो तेव्हां त्याची स्वतंत्र प्रतीति कधींच न येतां त्याच्या धर्मांचेंच जर आपणांस ज्ञान होतें तर तेथें धर्माहून भिन्न अशा धर्मीचें अस्तित्व न मानतां नुसत्या धर्मांचेंच अस्तित्व मानावें म्हणजे झालें. पण हें म्हणणें टिकूं शकत नाहीं. उपपत्तीच्या दृष्टीनें विचार केला तर धर्म ज्याचे, असा कोणीतरी धर्मी असलाच पाहिजे हाच सिद्धान्त मान्य करावा लागतो. धर्मीच जर नसेल तर धर्म कोणाचे? दुधाचा दहीं हा परिणाम होय. पण दूधच नसेल तर दहीं कोठून येईल ! सोनेंच नसेल तर कडीं, गोफ, पाटल्या, इत्यादि धर्म कोठून येणार ! आणि माती अन्वयी नसेल तर चिखल, पिंड, इत्यादि धर्म कसे उत्पन्न होणार ! तसेंच धर्म हे स्वतंत्र मानले तर त्यांच्यांत परिणामक्रम दिसून येतो तो कोणत्या अधिष्ठानावर ? घट आणि पट हे दोन स्वतंत्र पदार्थ असल्यामुळें ते दोन्ही एकाच वेळीं वर्तमान ह्या लक्षणानें युक्त राहूं शकतात. त्याचप्रमाणें भोपळ्याच्या वीचे अंकूर, फुलें, फळें, इत्यादि सर्व धर्म स्वतंत्र पदार्थ असते तर ते एकाच वेळीं वर्तमानावस्थेंत असलेले आढळण्यास प्रत्यवाय नव्हता. पण तसें केव्हांहि आढळत नाहीं तर 'वी' हा धर्म जाऊन अंकुर, अंकुरदशा जाऊन मोठा वेल, मग त्या वेलाची पुष्पित अवस्था,

फुलांतून फळ, फळालाहि प्रथम कोंवळेपणा, नंतर पूर्ण विकास, नंतर पक्कावस्था आणि नंतर त्या फळांत पुनः वरील सर्व धर्म अव्यपदेश्य अवस्थेंत असलेल्या बिया आणि त्या बियांत पुनः अव्यपदेश्य स्वरूपांत असलेले वरील सर्व धर्म राहतात. ह्यावरून धर्म हे स्वतंत्रपणें राहत नसून धर्मी हा त्यांचा अन्वयी असतो आणि त्याचेच हे धर्मरूप परिणाम असतात हेंच दिसून येतें. त्याचप्रमाणें एक धर्म जाऊन दुसरा धर्म जेव्हां उत्पन्न होतो तेव्हां तो कोठून उत्पन्न होतो ? शून्यांतून उत्पन्न होतो असें म्हणावें तर मग त्यांच्या उत्पत्तीला वरील प्रकारचा क्रम असण्याची कांहींच आवश्यकता नाहीं. वाटेल तेव्हां कोणताहि धर्म उत्पन्न व्हावयास पाहिजे. पुनः भोपळ्याच्या बींतून तज्जातीय अंकुरादि धर्मच तेवढे उत्पन्न व्हावयाचे ह्याचेंहि कारण उरत नाहीं. सर्व धर्म कोणातरी अन्वयीच्या ठिकाणीं उत्पन्न न होतां शून्यांतून उत्पन्न होतील तर भोपळ्याच्या वीला भोपळेच यायचे, काकडी किंवा पडवळ हीं फळें यायचीं नाहींत ही नियति दिसण्याचीहि आवश्यकता नाहीं. वाटेल त्या वेळीं, वाटेल त्या स्थळीं आणि कोणत्याहि धर्मानंतर दुसरा कोणताहि धर्म उत्पन्न व्हावयास पाहिजे. तसेंच शून्य हाच सर्व धर्मांच्या उत्पत्तीचा हेतु असल्यास जगच सिद्ध होणार नाहीं. आपण असें पाहतों, कीं कार्याचें जें उपादान-कारण तें कार्यांत अनुस्यूत असतें. मातीपासून घट, सुवर्णापासून अलंकार, किंवा कापसापासून वा दोऱ्यापासून वस्त्र उत्पन्न होतें. ह्यामुळें घट, अलंकार आणि वस्त्र ह्या कार्यांमध्यें, माती, सोनें, कापूस वा दोरा हीं अनुस्यूत असतात. त्याचप्रमाणें सर्व धर्मांचें उपादानकारण तो तो धर्मी नसून शून्य हेंच कारण असेल तर घट मृण्मय, अलंकार सुवर्णमय आणि वस्त्र कापूसमय किंवा तंतूमय असे गोचर न होतां घटशून्य, अलंकारशून्य, वस्त्रशून्य असें भासमान् व्हावयास पाहिजे. म्हणजे जगद्ज्ञानच संपलें. पण आपल्यापुढें सर्व पदार्थ आपापल्या उपादानकारणानें युक्त असलेले दिसत आहेत. तेव्हां सर्व धर्म शून्यांतूनच उत्पन्न होतात अशी वस्तुस्थिति नसून ते आपआपल्या उपादानभूत धर्मांतून अव्यपदेश्य स्थितीमधून उदित होतात आणि आपला व्यापार संपतांच शांत होतात अशीच वस्तुस्थिति आहे हें वरील विवेचनावरून ध्यानीं येईल.

पण ह्या सर्वांपेक्षांहि स्वानुभूति हें धर्मीच्या आस्तित्वाविषयीं साक्षात् प्रमाण होय. प्रत्येक माणसाला बाल्य, तारुण्य, प्रौढावस्था आणि वार्धक्य

ह्या अवस्था प्राप्त होत असतात. हे धर्म एकाच धर्मीचे नसतील, तर बाल्यादि पूर्वावस्थांतील बऱ्यावाईट आचरणाचा बरा अथवा वाईट परिणाम पुढील अस्वर्थेंत कोण भोगणार ? हे बरेवाईट परिणाम आपण भोगतों असा सर्वांचा अनुभव आहे. धर्म स्वतंत्र असून त्यांचा परस्परांशीं किंवा अन्य धर्मींशीं कांहीं संबंध नसेल तर असा भोगहि संभवणार नाहीं. त्याचप्रमाणें ह्या सर्व अवस्थांत अन्वयी कोणी नसेल तर मग पूर्वावस्थेंतील अनेक गोष्टींचें स्मरण होतें तें कोणाला ? रामानें एकास्थळीं पाहिलेल्या आणि अनुभवलेल्या गोष्टींची आठवण अन्य काळीं आणि अन्य स्थळीं रामालाच होईल. त्याहून सर्वथा भिन्न आणि त्याच्या मृत्यूनंतर जन्मास आलेल्या गोविंदास होणें शक्यच नाहीं. असें स्मरण ज्या अर्थीं होतें त्या अर्थीं सर्व धर्मांचा अनुभव स्मरणारा कोणीतरी अन्वयी असलाच पाहिजे. पण ह्या सर्वांपेक्षांहि मनुष्यमात्राच्या ठिकाणीं जी प्रत्यभिज्ञा आहे ती धर्मीच्या अस्तित्वाविषयीं सर्वांत बलवत्तर प्रमाण आहे. "मागील काळांत, स्थळांत आणि प्रसंगांत असलेला मीच आज ह्या स्थळीं ह्या प्रसंगांत आहे ही जी निःसंदेह जाणीव प्रत्येकाच्या ठिकाणीं असते ती प्रत्यभिज्ञा होय. ह्या प्रत्यभिज्ञेवरून सर्व धर्मांचा भोग ज्याला घडणार असा कोणीतरी स्थायी आणि सर्व धर्मांत अन्वयी असलेला धर्मी म्हणून आपण कोणी आहोंत ही गोष्ट निःसंदेह सिद्ध होते." 'मी देह आहें' अशा प्रकारचें आपलें देहतादात्म्य भ्रांतज्ञान होऊं शकेल पण 'मी आहें' हें स्वतःच्या अस्तित्वाचें ज्ञान कांहीं भ्रांतज्ञान होऊं शकणार नाहीं. हें भ्रांतज्ञान म्हटलें तर ही भ्रांति ज्याला झाली तो कोणीतरी असलाच पाहिजे. तोच न्याय प्रत्यभिज्ञेलाही लागू आहे. तरुणपणांत उत्तम व्यायाम वगैरे करून आपलें शरीर निकोप आणि निरोगी ठेविलें म्हणून तोच मी आतां वृद्धावस्थेंत आरोग्याचें सुख भोगीत आहें ह्या भावनेंत 'तोच मी' ही जी प्रत्यभिज्ञा ती जर स्थायी आत्म्याविषयीं प्रमाण मानली नाहीं तर मग सगळे जगद्व्यवहार भ्रांतिमूलकच झाले आणि मग कैवल्य, योग, इत्यादि सर्व गोष्टी संपल्याच ! तात्पर्य अनेक धर्मांमध्यें अन्वयी असणारा त्या धर्माहून भिन्न असा कोणीतरी धर्मी आहे ही गोष्ट निःसंदेहपणें ह्या सूत्रांत सांगितली आहे.

आतां ह्या विवेचनांतून आणखी एक गोष्ट सुचविली जात आहे तिचें महत्त्व योगाभ्यासी साधकांस विशेष असल्यानें तिचा उल्लेख येथें करावयास पाहिजे ; ती गोष्ट अशी — आपल्या चित्तांत अव्यपदेश्य असे अनेक धर्म

आहेत. व्युत्थानावस्थेंतल्या अनेक वासनांचे संस्कार हेच ते धर्म होत. ह्या वासनांत सद्वासना असतात तशा असद्वासनाहि असतात. ह्या संस्कारांना उद्बोधक सामग्री मिळाली म्हणजे ते ते संस्कार 'उदार' अवस्थेंत येतात. (पाहा पाद २, सूत्र ४) सृष्टींत सजीव निर्जीव अशा दोन कोटि आहेत. ह्यांतील निर्जीव कोटींतील पदार्थमात्रांतील धर्माच्या परिणामांचा प्रवाह निसर्गानियमानुसार चाललेला असतो. सजीव कोटींतील जीवांच्या ठिकाणीं जो परिणामप्रवाह चालू असतो त्यालाहि निसर्गानियम अर्थात् लागू आहेतच. पण त्यांत त्या त्या जीवाच्या ठिकाणच्या इच्छाशक्तीची भर पडते. इच्छाशक्ति, ज्ञानशक्ति आणि क्रियाशक्ति हे परमेश्वरी शक्तीचे तीन प्रकारचे आविष्कार होत. जीव हा परमेश्वराचाच अंश असल्यानें त्याच्या ठिकाणींहि ह्या तीन शक्ति आहेत. भेद इतकाच, कीं ईश्वराच्या ठिकाणीं अनंत शक्तित्व आहे तर जीवाच्या ठिकाणीं ह्या शक्ति मर्यादित आहेत; पण त्या मर्यादित असल्या तरी त्या जीवांच्या विकासाला फारच उपयोगी असतात. ह्या तीन शक्तींत इच्छाशक्तीचें महत्त्व सर्वांत अधिक आहे. कारण ज्ञानशक्ति आणि क्रियाशक्ति ह्यांचा आत्मविकासाच्या कामीं उपयोग होण्याला किंवा ह्या शक्तींचाहि विकास होण्याला इच्छाशक्तीची जोड अवश्य लागते. इच्छाशक्तीची जोड न मिळेल तर वरील दोनही शक्ति 'प्रसुप्त' अवस्थेंत राहतात म्हणजे त्या असून नसून सारख्याच होतात. इच्छाशक्ति ज्या मानानें तीव्र असेल त्या मानानें ह्या दोन्ही शक्ति अधिक कार्यक्षम होतात आणि त्या जसजशा अधिक कार्यक्षम आणि कार्यनिरत होतील त्या मानानें त्या अधिकाधिक विकास पावतात. ह्या तीन शक्तींचा विकास होणें म्हणजेच जीवांचा विकास होणें होय. पण वर सांगितल्याप्रमाणें हें सर्व घडून येण्यास प्रथम इच्छाशक्तीची जागृति झाली पाहिजे. वास्तविक पाहिलें तर वरील तिन्ही शक्ति परस्परांस नेहमीं पोषक अशाच आहेत. पण त्यांची वाढ करावयाची म्हटलें तर प्रथम 'ह्यांची वाढ करावी' अशी इच्छा प्रबल होणें हें आवश्यक आहे. म्हणजेच प्रथम इच्छाशक्ति जागृत व्हावयास पाहिजे. ईश्वराच्या ठिकाणीं अनंत ज्ञानशक्ति आणि अनंत क्रियाशक्ति आहेत. पण ज्या वेळीं त्याच्या ठिकाणीं 'बहुस्याम्' अशी इच्छा उत्पन्न झाली त्याच वेळीं त्याच्या ज्ञानक्रियाशक्तींच्या द्वारें सृष्टीची उत्पत्ति झाली. जीव हा ईश्वराचाच अंश असल्यामुळें जीवाच्या ठिकाणीं ज्ञान आणि क्रिया ह्या शक्ति आहेतच. पण त्यांचे विशेष

व्यापार इच्छाशक्तीच्याच आधीन असतात. ही वस्तुस्थिति जाणून साधकानें प्रथम आपली इच्छाशक्ति चालवून समर्थ करावयास पाहिजे. इच्छाशक्ति समर्थ झाली म्हणजे गूढावस्थेंत असलेल्या ज्ञानशक्ति आणि क्रियाशक्ति ह्यांच्या साहाय्यानें तो वाटेल तें साध्य करून घेऊं शकतो. वर सांगितलेंच आहे, कीं आपल्या चित्तांत अनेक शुद्ध-अशुद्ध वासना प्रसुप्त अवस्थेंत असतात. ह्या वासनांतून ज्या वासनांच्या जागृतीला बाह्य परिस्थिति अनुकूल असेल त्या वासना प्रकृत सूत्रांत सांगितलेल्या ' अव्यपदेश्य ' अवस्थेंतून ' उदित ' अवस्थेंत येतात. हा नैसर्गिक परिणामक्रम होय. वाह्य परिस्थिति सद्वासनांच्याच जागृतीस अनुकूल असेल असें नाहीं. कधीं कधीं ती असद्वासनांना जागृत करणारीहि असेल. अशा वेळीं आपल्या चित्तांतील अशुभ वासना जागृत होतील. ही वस्तुस्थिति लक्षांत घेऊन साधकानें बाह्य परिस्थिति कशीहि असली तरी आपल्या इच्छाशक्तीच्या वळावर शुभवासनाच उदित होतील ह्याविषयीं दक्ष राहावें. आपल्या इच्छेंत सामर्थ्य फार मोठें आहे. इच्छा तीव्र असेल तर परिस्थिति थोड्या फार अंशानें बदलून आपल्यास अनुकूल करून घेतां येते आणि प्रतिकूल वाटणाऱ्या परिस्थितींतूनहि अनुकूल गोष्टी दिसूं लागतात किंवा प्रतिकूल परिस्थितीचाहि अनुकूलत्वानें उपयोग करून घेण्याचे मार्ग सुचतात. त्याचप्रमाणें आपल्या चित्तांतील शुभवासनाच उदित होऊं द्याव्या, अशुभ वासना होऊं देऊं नयेत असा मानस प्रयत्न केला तर त्यांतहि यश येऊं शकतें. अशा रीतीनें दोन्ही बाजूंनीं प्रयत्न केला म्हणजे शुभ वासनांचा प्रवाहच अव्यपदेश्य अवस्थेंतून उदितावस्थेंत वाहूं लागतो. इकडे योगाभ्यासांत प्रगति चालूच ठेवावी. एकदा निर्विचार समाधि पक्वदशेला आला म्हणजे अध्यात्मप्रसाद होतो, ऋतंभरा प्रज्ञा उदित होते आणि अशुभ वासनांचे संस्कार चिरंतनपणें प्रतिबद्ध होतात. (पाहा विवरण पाद १, सूत्र ४६।४८।५०) भाजलेलें धान्य अंकुरभावाला प्राप्त होऊं शकत नाहीं त्याचप्रमाणें निर्विचार समाधि पक्वावस्थेस गेल्यावर उत्पन्न झालेल्या प्रज्ञेच्या संस्कारानें अशुद्ध वासनांचे संस्कार इतके प्रतिबद्ध होतात, कीं ते पुनः उदित होत नाहींत. तात्पर्य अनेक चित्तधर्म अव्यपदेश्य अवस्थेंतून उदित अवस्थेंत येत असतात. तेव्हां भोगानुकूल संस्कार उदित होऊं न देतां अपवर्गभागीय संस्कारच उदित होतील अशी तीव्र इच्छा धरून तसा उत्कट प्रयत्न केल्यास त्यांत यश येणें हें बहुतीं

आपल्याच स्वाधीन आहे हें वरील विवेचनावरून लक्षांत येईल.

एक परिणाम शांत होऊन अन्य परिणाम उदित होण्याला कोणता हेतु असतो हें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे.

क्रमान्यत्वं परिणामान्यत्वे हेतुः ॥ १५ ॥

सूत्रार्थ — धर्म, लक्षण आणि अवस्था ह्या तीन परिणामांतून एक परिणाम शांत होऊन दुसरा परिणाम उदित होतो हें परिणामान्यत्व होय. प्रतिक्षणीं होणाऱ्या परिणामक्रमांत अन्यत्व निर्माण होतें म्हणून हें परिणामान्यत्व घडून येतें.

विवरण — एकाच धर्मीच्या ठिकाणीं जे एकामागून एक असे अनेक धर्म प्रतीत होतात त्यांची वर्गवारी केली असतां ते धर्मपरिणाम, लक्षण-परिणाम आणि अवस्थापरिणाम ह्या तीन वर्गांत अंतर्भूत होतात, हें मागील दोन सूत्रांच्या विवरणांत स्पष्ट झालेंच आहे. आतां धर्मपरिणामानंतर लक्षण-परिणाम आणि त्यानंतर अवस्थापरिणाम असें जें परिणामान्यत्व होतें तें कोणत्या कारणामुळें होत असतें हें ह्या सूत्रांत स्पष्ट केलें आहे. एका चितिशक्तिव्यतिरिक्त इतर सर्व भाव प्रतिक्षणाला परिणाम पावणारे असतात. वस्तुमात्रांत प्रतिक्षणास होणारा जो परिणाम तो परिणामक्रम होय. ह्या अव्याहतपणें चालू असलेल्या परिणामक्रमांचेंच धर्म, लक्षण आणि अवस्था असें स्थूल वर्गीकरण केलें आहे. प्रतिक्षणीं होणारे जे हे परिणाम त्यांत जेव्हां तुल्यत्व असतें म्हणजे ह्या क्षणीं जो परिणाम तत्सदृश परिणामच जेव्हां पुढल्या क्षणीं असतो तेव्हां तो परिणामप्रवाह 'हा अमुक धर्मानें युक्त असलेला अमुक पदार्थ' अशा प्रतीतीनें गोचर होत असतो. पाण्याचा प्रवाह किंवा दिव्याची ज्योति हीं तुल्यपरिणामप्रवाहाचीं उत्तम उदाहरणें होत. नदीच्या प्रवाहांत एका ठिकाणचें पाणी पुढील ठिकाणीं प्रत्येक क्षणीं जात असतें पण लागलींच मागील ठिकाणचें पाणी ह्या ठिकाणावर येत असतें. ह्यामुळें वस्तुतः कोणत्याहि एका क्षणांतलें पाणी पुढील क्षणीं त्याच ठिकाणीं टिकत नसून नवें पाणी त्या ठिकाणीं सतत येत असल्यामुळें 'हा नदीचा प्रवाह' ह्या रूपानें त्याची प्रतीति येते. दिव्याच्या ज्योतीचा हाच प्रकार असतो. प्रत्येक क्षणीं नवीन तेजःकण निर्माण होत असूनहि तुल्य तेजःकणांच्या अखंड प्रवाहामुळें दिव्याच्या ज्योतीची प्रतीति येते. हा

तुल्यपरिणाम जोंपर्यंत टिकतो तोंपर्यंत 'वर्तमान' लक्षणानें युक्त असलेल्या धर्माचा तो अवस्थापरिणाम होय. पण (१) कालरूपक्रियाशक्तीच्या प्रभावानें आणि (२) इतर अनेक बाह्य कारणांनीं आणि धर्मी जर सजीव कोटींतील असेल, तर (३) त्याच्या इच्छाशक्तीच्या प्रभावामुळें प्रतिक्षणीं निर्माण होणाऱ्या प्रत्ययाची तुल्यता टिकत नाहीं. अर्थात् परिणामक्रमांत आतांपर्यंत जी तुल्यता होती ती जाऊन 'अन्यत्व' म्हणजे वेगळेपणा आला. परिणामक्रमांतील हा जो वेगळेपणा (म्हणजेच प्रकृत सूत्रांतील क्रमान्यत्व) तोच परिणामान्यत्वाला म्हणजे पूर्वींचा धर्मरूपपरिणाम जाऊन तेथें नवीन लक्षणपरिणाम आणि तदनंतर अवस्थापरिणाम उत्पन्न होण्याला कारण असतो. हीच गोष्ट अधिक स्पष्ट होण्याकरितां जरा निराळ्या रीतीनें मांडूं. 'क' हा एक पदार्थ धर्मी आहे असें समजूं. त्यावर 'ख (१००)' हा धर्म आपल्यास प्रतीत होत आहे असें मानूं. हा 'ख (१००)' प्रतिक्षणास अगदीं शंभर टक्के पूर्ण प्रमाणांत प्रतीतीस येत असेल तर त्या 'ख (१००)' चा तो प्रतिक्षणीं प्रतीत होणारा तुल्यप्रत्यय झाला. 'ख (१००), ख (१००), ख (१००)' असा तुल्यप्रत्यय जोंपर्यंत येईल तोंपर्यंत तो आपल्यास 'ख (१००)' अशा एकाच परिणामरूपानें भासमान होईल. पण वर सांगितलेल्या विविध कारणांमुळें 'ख (१००)' ह्या तुल्यप्रत्ययाचा अभिभव होऊं लागतो आणि तो क्रमाक्रमानें 'ख (९९)', 'ख (९८)', 'ख (९७)' असा अभिभूत स्वरूपांत प्रतीत होऊं लागतो. म्हणजे ह्यापूर्वींच्या परिणाम-क्रमाचें तुल्यत्व जाऊन क्रमान्यत्व आलें. असें क्रमान्यत्व येतांच पहिला म्हणजे 'ख (१००)' हा धर्मरूपपरिणाम अभिभूत होत जातो आणि नवा 'ग' धर्मरूपपरिणाम प्रादुर्भूत होऊं लागतो. म्हणजेच प्रकृत सूत्रांत सांगितलेलें परिणामान्यत्व प्रतीतीस येऊं लागतें. ह्यावरून हें लक्षांत येईल, कीं एक धर्म जाऊन दुसरा धर्म प्रतीत होण्यासाठीं म्हणजे परिणामान्यत्वा-साठीं पूर्वपरिणामक्रमांतील तुल्यप्रत्यय जाऊन अन्यप्रत्ययत्व यावें लागतें. मागें ह्याच पादांतील नवव्या सूत्रामध्यें चित्तांतील व्युत्थान-संस्काराचा अभिभव होतो आणि निरोध-संस्काराचा प्रादुर्भाव होतो, हा धर्मरूपपरिणाम म्हणून सांगितलें आहे. निरोध-संस्काराचा प्रादुर्भाव होण्यापूर्वी व्युत्थान-संस्कारप्रत्यय पूर्णत्वानें असतो. ह्या वेळीं व्युत्थान-

संस्काराची प्रतिक्षणास तुल्यप्रत्ययता असते. म्हणजे व्युत्थान-संस्काराचा शेकडा शंभर अंशानें प्रत्यय प्रतिक्षणास असतो, पण त्याचा शेकडा ९९।९८।९७ असा प्रत्यय येऊं लागला म्हणजे क्रमतुल्यत्व जाऊन क्रमान्यत्व आलें, कीं त्याच क्षणीं निरोधरूप परिणामान्यत्व प्रादर्भूत झालें. मग व्युत्थान-संस्कार अंशांशानें जसजसा अभिभूत होत जाईल तसतसा निरोध-संस्कार अधिकाधिक प्रादुर्भूत होत जातो. म्हणजे व्युत्थान-संस्कार ९९, ९८, ९७ . .. १ – ० ह्या अवस्थेस येतो तर निरोध-संस्कार ० – १ – २.....९९ – १०० अशा अवस्थेस येतो. व्युत्थान-संस्कार शून्यांशावर आला म्हणजे तो अतीत ह्या अवस्थेंत आला. धर्म, लक्षण आणि अवस्था ह्या तीनही परिणामांत असाच प्रकार समजावा. भापळ्याची बी त्याच स्वरूपांत जोंपर्यंत प्रतीत होते तोंपर्यंत तुल्यप्रत्यय असल्यामुळें परिणामान्यत्व नाहीं. पण उष्णता, भूमि, वायु ह्यांचा संपर्क त्या बीला होतांच तिच्यांत प्रतिक्षणास होत असलेल्या परिणामक्रमांतील तुल्यता मोडून अन्यता येऊं लागते. त्याक्षणीं 'बी' हा धर्म अभिभूत व्हायला लागतो आणि अंकुर हा धर्म प्रादुर्भूत होऊं लागतो. चार-सहा दिवसांत बीजभाव पूर्णांशानें शांत होऊन अंकुरभाव पूर्णांशानें उदित होतो. ह्या सर्व विवेचनावरून साधकानें असें लक्षांत ठेवावयाचें, कीं चित्तांतील जी वासना आपल्यास प्रतिकूलशी वाटेल ती क्षीण होईल आणि जी वासना अनुकूल असेल ती चित्तांत स्थिरभावाला प्राप्त होईल. असा पौरुष प्रयत्न करीत गेले म्हणजे योग्य कालांत प्रतिकूल वासनेचा संपूर्ण क्षय होऊन अनुकूल वासनेचा संपूर्ण उदय होईल.

येथून पुढें संयमापासून प्राप्त होणाऱ्या अनेक सिद्धींचें प्रतिपादन केलें आहे. वरील नऊ ते पंधरापर्यंतच्या सूत्रांत परिणामत्रयाचा विचार केला असल्यानें त्यांशीं संबद्ध असलेली 'त्रिकाल ज्ञान' ही सिद्धि सोळाव्या सूत्रांत सांगितली आहे.

परिणामत्रयसंयमादतीतानागतज्ञानम् ॥ १६ ॥

सूत्रार्थ — धर्म, लक्षण आणि अवस्था हें जें मागील सूत्रांत सांगितलेलें परिणामत्रय त्यावर संयम केल्यानें अतीत म्हणजे मागें होऊन गेलेल्या आणि अनागत म्हणजे आज अव्यपदेश्य असलेल्या पण पुढें घडून येणाऱ्या अशा गोष्टींचें ज्ञान होतें.

विवरण — ह्या पादाच्या नवव्या सूत्रापासून पंधराव्या सूत्रापर्यंत जें विवरण झालें त्यावरून (१) धर्मीच्या ठिकाणीं अनेक धर्म अव्यपदेश्य अवस्थेंत असतात, (२) अंतर्बाह्य कारणांनीं पूर्व धर्माचा अभिभव होत जातो आणि त्या प्रमाणांत उत्तर धर्माचा प्रादुर्भाव होत जातो. नंतर (३) पूर्व धर्म पूर्णपणें शांत होऊन उत्तर धर्म पूर्णपणें उदित होतो. (४) उदित धर्माचा तुल्यप्रत्यय चालू असेपर्यंत उदित धर्म टिकून असतो आणि अतुल्य म्हणजे अन्य प्रत्यय येऊं लागतांच त्या धर्माचा अभिभव आणि अन्यपदेश्य धर्मांपैकीं एका नवीन धर्माचा प्रादुर्भाव होऊं लागतो, हा क्रम सतत चालू असतो आणि ह्या परिणामचक्रांतच धर्म, लक्षण आणि अवस्था ह्या परिणामत्रयांचा समावेश होतो. ही गोष्ट स्पष्ट झाली. ह्या परिणामत्रयावर संयम केला म्हणजे मागें घडलेल्या आणि पुढें घडणाऱ्या गोष्टींचें ज्ञान होतें असें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे. वर्तमानकाळच्या गोष्टी, इंद्रिय प्रत्यक्ष असल्यामुळें त्या सर्वांनाच ज्ञात होऊं शकतात. पण मागच्या व पुढच्या गोष्टी वरील संयमानें ज्ञान होत असतात. वर्तमानकाळीं उदित झालेल्या धर्माचा जो धर्मी त्याच्या ठिकाणीं पुढील काळांत व्यक्त होणारे अनेक धर्म आहेत हें मागील विवेचनावरून स्पष्ट झालेंच आहे. ह्यांवर संयम कसा करावयाचा ? कारण हे धर्म मुळीं अव्यपदेश्य असल्याचें वर सांगितलें आहे ; मग अव्यक्त गोष्टींवर संयम कसा संभवतो ? ह्याचें उत्तर असें — आपलीं ज्ञानेंद्रियें व कर्मेंद्रियें ह्यांच्या व्यापारांचें नियंत्रण करणारें जें अंतरिंद्रिय त्यास अंत:करण म्हणतात.

ह्या अंत:करणाचे जे अनेक व्यापार चालतात त्यांचें वर्गीकरण केलें म्हणजे ते चारच वर्गांत पडतात. अंत:करणाचे हे चार प्रकारचे व्यापार चालू असतां त्याला विशिष्ट नांवें देण्यांत येतात. देहादिकांवर अध्यास होऊन ' देहच मी आहें ', ' देहादिकांच्या द्वारा घडणाऱ्या कर्मांचा आणि भोगांचा कर्ता व भोक्ता मीच आहें ' अशी भावना जेव्हां जेव्हां अंत:करणांत उदित होते तेव्हां त्या वृत्तीला ' अहंकार ' म्हणतात. ' हें अमुक आहे ' असें निश्चित ज्ञान ग्रहण करणें व अशीं अनेक निश्चित ज्ञानें आपल्या ठिकाणीं सांठवून ठेवणें हें बुद्धीचें कार्य होय. हीं निश्चित ज्ञानें तत्त्वत: अचूक किंवा निर्दोष असतीलच असें नाहीं. पण त्यांतील दोष किंवा चूक जोंपर्यंत अज्ञात असेल तोंपर्यंत तीं ज्ञानें निर्दोष किंवा अचूक असें मानूनच बुद्धीचे व्यापार चालू असतात. अज्ञात गोष्टींचें ज्ञान करून

घेण्याच्या जिज्ञासावृत्तीनें जेव्हां अंत:करण त्या अज्ञात गोष्टींचा शोध घेत असतें तेव्हां त्याला ' मन ' म्हणतात आणि बुद्धीला ज्ञात झालेली गोष्ट पुन: वाटेल तेव्हां बुद्धीला स्मरावी म्हणून त्या ज्ञात गोष्टीचें वारंवार अनुसंधान करणारें तें चित्त होय. अमुक गोष्ट कशी बरें असावी, अशा विचारानें अनेक युक्त्याप्रयुक्त्या व शंकासमाधान ह्यांच्या साहाय्यानें जेव्हां ती अज्ञात गोष्ट समजावून घेतली जाते तेव्हां त्या व्यापाराला ' मनन ' असें म्हणतात. मननानें एकदा कोणतीहि गोष्ट त्या वेळेपुरती नि:संदेह समजली म्हणजे मग ती नीट स्मरणांत राहावी आणि पुन: तिजविषयीं संदेह उत्पन्न होऊं नये म्हणून त्या गोष्टीचें वारंवार अनुसंधान करणें म्हणजे चिंतन होय. गणितांतलें एखादें अवघड उदाहरण सोडवितांना आपण जो मानस प्रयत्न करीत असतों तें मनन होय, चिंतन नव्हे. सर्वज्ञ परमेश्वर व किंचितज्ञ जीव ह्यांचें ऐक्य कसें संभवेल, अशा शंकाकुलवृत्तीनें अनेक प्रमाणांनीं व युक्त्याप्रयुक्त्यांनीं ह्या दोहोंची ब्रह्मरूपता व ऐक्य जेव्हां आपण श्रुतिवचनांवरून साधीत असतों तेव्हां आपण मनन करीत असतों व सर्व शंकांचें निरसन होऊन नि:संदेहपणें आत्म्याची ब्रह्मरूपता पटली म्हणजे जें ब्रह्मानुसंधान घडतें तें चिंतन होय. आतां, हे जे मन व चित्त ह्यांचे व्यापार सांगितले त्यांवरून वरील प्रश्नाचें उत्तर मिळूं शकतें. संयम मनानें होऊं शकतो व चित्तानें होऊं शकतो. ज्ञात गोष्टीवर जसा चित्ताचा संयम. होतो त्याचप्रमाणें अज्ञात गोष्ट ज्ञात व्हावी म्हणून मन त्या गोष्टीविषयींच्या जिज्ञासावृत्तीवर तन्मय होऊं शकतें. उदाहरण सोडवितांना त्याचें उत्तर आपल्यास अज्ञात असतें. त्या उत्तरापर्यंत कसें जातां येईल ह्याविषयीं आपण एकाग्रमनानें विचार करीत असतों. विचार करतां करतां अमुक रीतीनें उदाहरण सुटेल अशी कल्पना सुचते व त्याप्रमाणें करून पाहिल्यावर अज्ञात असलेलें उत्तर आपल्यास ज्ञात होतें.

अतीत व अनागत गोष्टींचें ज्ञान ह्याच रीतीनें होत असतें. वस्तुमात्राचे धर्म ज्याअर्थीं प्रकट होत असतात त्याअर्थीं ते त्या वस्तूंत शक्तिरूपानें असतात, हें मागील विवेचनावरून स्पष्ट झालेंच आहे. त्याप्रमाणेंच ते व्यक्तावस्थेनंतरहि त्या वस्तूंत अतीत स्वरूपांत असतात. हे अनागत व अतीत धर्म ज्ञात व्हावे ह्या इच्छेनें एकाग्रतेनें मनन करीत राहिलें म्हणजे त्यांची प्रतीति येऊं शकते. योगाभ्यासानें प्रज्ञा ज्या मानानें ' ऋतंभरा ' झालेली असेल (पाहा पाद १, सूत्र ४८) त्या मानानें वरील अनागत व

अतीत धर्म एकाग्रतापूर्वक मनन केल्यानें जाणिवेच्या कक्षेंत येतात. व्यवहारांतहि आपण असें पाहतों, कीं ज्या मानानें मनुष्याची प्रज्ञा वाढलेली असेल त्या मानानें वस्तूंतील वर्तमान धर्म पाहून त्यांतील अनागत व अतीत धर्म तो जाणूं शकतो. भोपळ्याचा वेल दृष्टीस पडला, कीं भोपळ्याची बी, भूमि, पाणी, हवा व उष्णता ह्यांशीं तिचा संयोग, त्यामुळें 'बी' धर्म अभिभूत होऊन अंकुरधर्म उत्पन्न होणें, तोहि जाऊन तेथें विस्तारलेली वेली येणें, इत्यादि मागील गोष्टी ज्ञात होतात. त्याचप्रमाणें पुढें त्याला अशीच अनुकूल सामग्री मिळेल तर त्या वेलाला फलयुक्त फुलें येणें, फूल गळून भोपळा धरणें, भोपळ्याचें लहान स्वरूप जाऊन तो मोठा होत जाणें, पुढें त्याचा पूर्ण विकास झाल्यावर तो पक्कावस्थेस जाणें, इत्यादि पुढील गोष्टीहि जाणतां येतात. वस्तूच्या अनागत व अतीत धर्मांवर संयम केल्यानें ते धर्म असेच ज्ञात होत असतात. दोहोंत भेद इतकाच, कीं भोपळ्याचा वेल पाहून त्याचे अतीत व अनागत धर्म अनुमानप्रमाणानें ज्ञात होत असतात तर संयम केल्यानें त्या धर्मांचें साक्षात् ज्ञान होऊं शकतें. आपण मार्गक्रमण करतांना डोळ्यांपुढें येणारा प्रदेश पाहत पाहत पुढें जात असतों. पुढें गेल्यावर मागें काय पाहिलें हें आपण स्मरणानें आठवूं शकतों पण पुनः आपण आल्या वाटेनें परत गेलों तर पाहिलेल्या गोष्टी पुनः साक्षात् जाणतां येतात. त्याचप्रमाणें जसजसे आपण पुढें जाऊं तसतसा पुढील प्रदेश आपल्यास साक्षात् गोचर होऊं शकतो.

दिक् आणि काल हीं दोन तत्त्वें, अनुक्रमें देह व मन ह्यांशीं सापेक्षतेनें संबद्ध आहेत. देहाच्या म्हणजे कोणत्याहि मूर्त पदार्थाच्या अपेक्षेनें मागें, पुढें, उजव्या बाजूला, डाव्या बाजूला, वर, खालीं हे व्यवहार सिद्ध होतात. ह्यामुळें तो मूर्त पदार्थ त्या दिक् तत्त्वांत एका ठिकाणाहून दुसऱ्या ठिकाणीं जाऊं शकतो व म्हणूनच मूर्त देहाच्या द्वारा आपण कोणत्याहि स्थळीं असलेला पदार्थ तेथें जाऊन साक्षात् जाणूं शकतों. ह्याप्रमाणेंच 'काल' हें तत्त्व मनःसाक्षेप आहे. मनाचे जे परिणामस्पन्द त्यांच्या योगानेंच कालसंवेदना सिद्ध होत असते. ह्यामुळें देह जसा दिक् तत्त्वांत वावरत असतो व मागेंपुढें जाऊं शकतो, त्याप्रमाणेंच मन कालतत्त्वांत मागेंपुढें जाऊं शकतें. ही शक्ति मनाच्या ठिकाणीं वरील परिणामत्रयावर संयम केल्यानें उत्पन्न होते. वृक्ष, स्थाणु, इत्यादि अचल देहोपाधींतले जीव नियत स्थल सोडून मागेंपुढें जाऊं शकत नाहींत. पण पशु, पक्षी,

मनुष्यें ह्यांचे देह वाटेल तेथें जाऊं शकतात व कोठलीहि वस्तु प्रत्यक्षत्वानें जाणूं शकतात. ह्याचप्रमाणें संयमाच्या योगानें विशाल झालेली प्रज्ञा वर्तमानकालांतून भूतकालांत किंवा भविष्यकालांत संचार करूं शकते व पदार्थमात्राचे अतीत व अनागत धर्म प्रत्यक्षत्वानें जाणूं शकते, किंवा हे धर्म ती प्रज्ञा जाणूं शकते, ह्याचाच अर्थ ती अतीत व अनागत काळांत जाऊं शकते असा आहे. तात्पर्य कोणत्याहि पदार्थाचे आजपर्यंत जे जे धर्म प्रकट होऊन गेले व पुढील काळीं जे धर्म प्रकट होणारे असतील ते सर्व धर्म त्यांच्यावर संयम केल्यानें योग्याला प्रत्यक्षत्वानें ज्ञात होतात. वर्तमान धर्म इंद्रियप्रत्यक्ष असतातच. अशा रीतीनें योग्याच्या ठिकाणीं परिणामत्रय संयमामुळें त्रिकालज्ञान उत्पन्न होतें.

सर्व भूतें जे शब्द उच्चारतात त्यांचा अर्थ समजण्याची म्हणजे शब्दाच्या साहाय्यानें अर्थ व्यक्त करणाऱ्या सर्व प्राण्यांची भाषा समजण्याची सिद्धि कशामुळें प्राप्त होते तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे —

शब्दार्थप्रत्ययानामितरेतराध्यासात्संकरस्तत्प्रविभाग-
संयमात्सर्वभूतरुतज्ञानम् ॥ १७ ॥

सूत्रार्थ — कोणत्याहि पदार्थाला उद्देशून उच्चारला जाणारा शब्द, ज्याला उद्देशून तो शब्द उच्चारला जातो तो त्या शब्दाचा अर्थ आणि त्या शब्दावरून त्या अर्थाचा जो बोध होतो तो प्रत्यय. ह्या तीन गोष्टी वस्तुतः परस्पराहून अत्यंत भिन्न अमूनहि त्यांचा एकमेकांवर अध्यास होतो व त्यामुळें तिहींचा संकर झालेला असतो. ह्या संकराचे शब्द, अर्थ व प्रत्यय हे जे प्रविभाग त्यांवर संयम केला असतां सर्व भूतांचें जें रुत म्हणजे बोलणें त्याचें ज्ञान होतें.

विवरण — आपण जो उच्चारतों तो शब्द, तो ज्या पदार्थाला उद्देशून उच्चारतों तो पदार्थ व त्यामुळें तो शब्द ऐकणाराला त्या पदार्थाचा जो प्रत्यय म्हणजे बोध घडतो तो बोध, अशा तीन गोष्टी वस्तुतः अगदीं स्वतंत्र व परस्परांहून अगदीं भिन्न आहेत. शब्दोच्चार करणारा माणूस ज्या ठिकाणीं असतो त्या ठिकाणीं त्याच्या वाणींतून तो शब्द निघत असतो. त्या शब्दानें लक्षित असलेला पदार्थ निराळ्याच ठिकाणीं असतो

आणि त्या शब्दोच्चारानें त्या पदार्थाचा बोध तिसऱ्या ठिकाणीं असलेल्या मनुष्याच्या बुद्धींत होत असतो. ह्याप्रमाणें शब्द, अर्थ व प्रत्यय हे तीन पदार्थ तीन ठिकाणीं असतात हा त्यांचा स्थलभेद होय. हे तीन पदार्थ स्वरूपतः असेच परस्परांहून अत्यंत भिन्न आहेत. कांहीं विशिष्ट क्रमानें उच्चारलेल्या वर्णापासून शब्द बनतो. म्हणजे विशिष्ट क्रमानें उच्चारलेले ध्वनि हा शब्द होय. अशा अनेक शब्दांचें वाक्य बनतें. म्हणजे शब्दाचें किंवा वाक्याचें स्वरूप ध्वनि हेंच आहे. हे ध्वनि ज्या पदार्थाला उद्देशून उच्चारले जातात ते द्रव्य, गुण, कर्म, जाति, इत्यादि सर्व पदार्थ त्या ध्वनीहून स्वरूपतः भिन्नच असतात. ते ध्वनि ऐकून ऐकणाराला जो बोध होतो तो त्यांच्या बुद्धींत होत असून तो वृत्त्यात्मक असतो. हे तीन पदार्थ कालतः सुद्धा एकामागून दुसरा असे अस्तित्वांत आलेले असतात. प्रथम पदार्थ अस्तित्वांत येतो, मग त्याचा वाचक शब्द उत्पन्न होतो व शब्दानंतर प्रत्यय उत्पन्न होतो. अशा प्रकारें शब्द, अर्थ व प्रत्यय हे तीन देशतः, वस्तुतः आणि कालतः परस्परांहून अत्यंत भिन्न असूनहि त्यांचा एकमेकांवर अध्यास होऊन ते अगदीं एकरूपसे भासतात. 'गाय आण' असें म्हणतांच 'गाय' हा शब्द ऐकून जिला शिंगें, शेपूट, इत्यादि अवयव असून जिच्या गळ्याखालीं लोंबणारी मासाची पोळी आहे त्या प्राण्याचाच बोध ऐकणाराला होतो. अशा रीतीनें शब्द, अर्थ व प्रत्यय हीं एकत्र होणें हा संकर होय व ह्या संकराचे हे तीन प्रविभाग होत. ध्वनींच्या साहाय्यानें जेव्हां कोणताहि प्राणी कांहीं अर्थ व्यक्त करीत असतो त्या वेळीं त्या ठिकाणीं वरील तीन प्रविभागांचा असाच संकर झालेला असतो. ज्याला त्या प्राण्याचें तें बोलणें कळावें अशी इच्छा असेल त्यानें ह्या प्रविभागांवर संयम करावा. मागील सूत्रांत परिणामत्रयांवर ज्या प्रकारचा संयम सांगितला तसाच संयम येथेंहि करावयाचा असतो. ह्या प्राण्यानें कोणता ध्वनि उच्चारला, त्या ध्वनीमुळें ज्याला बोध झाला तो कोणता व त्या बोधानें उपलक्षित पदार्थ कोणता अशा जिज्ञासावृत्तीवर मन एकाग्र करून त्या तिहींचें अवलोकन सूक्ष्मपणें करीत गेलें म्हणजे हळुहळू ह्या प्राण्याचें रुत म्हणजे शब्द ऐकून आपल्या बुद्धींत त्या अर्थाचा प्रत्यय येऊं लागतो. हेंच प्रकृत सूत्रांतील सर्वभूतरुतज्ञान होय.

पूर्वींच्या जन्माचें आपल्यास ज्ञान होणें ही सिद्धि कशानें प्राप्त होते तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे.

संस्कारसाक्षात्करणात्पूर्वजातिज्ञानम् ॥ १८ ॥

सूत्रार्थ — चित्तामध्यें अनंत जन्मार्जित वासनांचे संस्कार असतात. ह्या संस्कारांवर संयम केल्यानें त्यांचा साक्षात्कार होतो. असा साक्षात्कार झाल्यावर त्यामुळें त्या योग्याला कोणत्याहि पूर्वजन्माचें ज्ञान होतें.

विवरण — सांप्रतच्या जन्माच्या पूर्वी प्रत्येकाला अनेक जन्म भोगावे लागले आहेत. त्या जन्मांत ज्या विषयांचे भोग घेतले असतील, ज्या क्रिया हातून घडल्या असतील आणि जे अनुभव आले असतील त्या सर्वांचे संस्कार चित्तावर घडलेले असतात. त्यांतील जे संस्कार प्रकृत जन्म व त्यांत प्राप्त होणारे भोग ह्यांशीं अनुगुण असतात ते 'उदार' (पाहा पाद २, सूत्र ४) ह्या अवस्थेंत येऊन त्यांच्या योगानें प्रस्तुतची देहयात्रा चाललेली असते. ह्यांव्यतिरिक्त इतर सर्व संस्कार सामान्यतः 'प्रसुप्त' अवस्थेंत असतात. ह्या प्रसुप्त संस्कारांवर संयम केल्यानें ते ज्या वासनांचे, क्रियांचे व अनुभवांचे असतील, त्या वासना, क्रिया व अनुभव स्मरणरूपानें बुद्धींत आरूढ होतात. ह्याप्रमाणें ते बुद्धींत आरूढ होणें हेंच संस्कारांचें साक्षात्करण होय. अशा रीतीनें संस्कारशेष वासना, क्रिया अथवा अनुभव साक्षात्पणें गोचर झाले म्हणजे ते ज्या जन्मांत घडले असतील त्या जन्माचेंहि स्मरण घडतें. मनाचा असा एक धर्म आहे, कीं त्याला जेव्हां कोणत्याहि गत गोष्टींचें स्मरण घडतें, तेव्हां केवळ त्या एकाच गोष्टीचें विविक्तपणें स्मरण होतें असें नसून तिच्याशीं संलग्न असलेल्या इतर अनेक गोष्टींचें स्मरण होतें. ह्यालाच पाश्चात्यांच्या मानसशास्त्रांत Law of Association – सान्निध्य नियम असें म्हणतात. प्रकृत प्रसंगीं संस्कारांचें साक्षात्करण होतांच ते ज्या जन्मांतले असतील त्या जन्माची सुद्धा स्मृति होते. आपल्याला ह्या जन्मांतील लहानपणचा एखादा प्रसंग आठवला तर त्यासमवेतच तो कोठें, कसा, कोणाशीं व कोणत्या कारणांनीं घडला व त्याचे त्या वेळीं व त्यानंतर कोणते परिणाम आपल्यास भोगावे लागले, इत्यादि अनेक गोष्टींचें स्मरण होतें. असाच प्रकार पूर्वजन्मार्जित वासना, क्रिया अथवा अनुभव ह्यांचें स्मरण होतांच घडतो व त्यांच्यासहवर्तमानच त्या वासनाहि ज्या जातीशीं निगडित असतात त्या जातीचेंहि ज्ञान होतें.

दुसऱ्याचें चित्त जाणण्याची सिद्धि कशानें प्राप्त होते तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे.

प्रत्ययस्य परचित्तज्ञानम् ॥ १९ ॥

न च तत्सालम्बनं तस्याविषयीभूतत्वात् ॥ २० ॥

सूत्रार्थ — पर म्हणजे दुसरा मनुष्य त्याच्या चित्ताचें ज्ञान, त्याच्या चित्तांतील प्रत्ययाच्या साक्षात्करणानें होतें. हें ज्ञान त्या प्रत्ययाला जें आलंबन असतें त्यासह होत नाहीं. कारण तें आलंबन साक्षात्करणाचा विषय झालेलें नसतें.

विवरण — दुसऱ्या माणसाचें चित्त कामक्रोधादि कोणत्या मनोविकारांनीं ग्रस्त आहे हें त्या चित्तांतील विकारावर संयम करून त्याचा साक्षात्कार करून घेतल्यानें समजतें. चित्तगत प्रत्ययाच्या दोन अवस्था असतात. पहिली केवळ प्रतीतिमात्र अवस्था व दुसरी त्या प्रतीतीपासून उत्पन्न होणारे मनोविकार अथवा मनोभावना. आपण एखादी व्यक्ति अथवा वस्तु पाहिली म्हणजे आपल्याला त्यांचा 'हा अमुक मनुष्य' अथवा 'ही अमुक वस्तु' असा सामान्य प्रत्यय प्रथम येतो. त्यानंतर तो मनुष्य अथवा ती वस्तु पूर्व अनुभवानुसार इष्ट वा अनिष्ट असेल त्याप्रमाणें त्यांच्याविषयीं अनुक्रमें आवड, प्रेम, अनुराग अथवा अभिलाष आणि अनावड, अप्रीति, द्वेष अथवा तिटकारा, इत्यादि मनोधर्म उत्पन्न होतील, हा विशेष प्रत्यय होय. प्रकृत सूत्रांत प्रत्यय शब्दानें हा विशेष प्रत्यय घ्यावयाचा आहे. दुसऱ्या माणसाचें चित्त वरील प्रकारच्या कोणत्या विकाराच्या अथवा भावनेच्या प्रत्ययानें युक्त आहे अशी जिज्ञासा धारण करून मन एकाग्र केलें म्हणजे तें चित्त कामक्रोधादिक वृत्तींपैकीं कोणत्या वृत्तीनें ग्रासलेलें आहे ह्याचें ज्ञान होतें. कोणत्याहि विकारानें अथवा भावनेनें चित्त व्याप्त असेल तेव्हां त्या माणसाची दृष्टि, मुद्रा, हालचाल, बोलणेंचालणें ह्यांत कांहीं विशिष्ट बदल होत असतो. हा बदल त्या मानस प्रत्ययाचाच बाह्य परिणाम असतो. हा सूक्ष्म दृष्टीनें पाहून त्याच्या साहाय्यानें चित्तस्थित भावनेचें साक्षात्करण केलें म्हणजे तें चित्त कोणत्या भावनेशीं तन्मय झालेलें आहे ह्याचें ज्ञान होतें. अर्थात् हें जें परिचित ज्ञान होतें तें सामान्यत्वानें होतें. चित्त कोणत्या भावनेनें व्यापलेलें आहे इतकेंच समजतें.

ज्या आलंबनामुळें चित्ताची ती अवस्था झालेली असेल त्या आलंबनाचें ज्ञान होत नाहीं. उदाहरणार्थ एखाद्या माणसानें दुसरा माणूस पाहिला. तो जर वैरी असेल तर तो पाहतांच पाहणाराच्या अंत:करणांत क्रोध किंवा द्वेष हे विकार उत्पन्न होतील. हा मनुष्य व्यवहारचतुर असेल तर तो क्रोधानें अथवा द्वेषानें युक्त असलेली आपली मन:स्थिति बाहेर दिसूं देणार नाहीं. पण अशा प्रसंगीं तसाच चतुर मनुष्य असेल तर तो पहिल्या माणसाची मुद्रा, भाषण, हालचाल, वागणूक, इत्यादि बाह्य लक्षणांवरून त्या माणसाची मन:स्थिति जाणूं शकतो. योगाभ्यासी माणसाची प्रज्ञा सूक्ष्म झालेली असल्यानें त्याला ही मन:स्थिति थोड्याशा एकाग्रतेनें चटकन कळूं शकते. अशा वेळीं त्याला जें दुसऱ्याच्या चित्ताचें ज्ञान होतें तें त्या मनुष्याचें मन क्रोधानें ग्रस्त आहे इतकेंच ज्ञान होतें. त्या मनुष्याला क्रोध उत्पन्न होण्याला कोणती व्यक्ति कारण झाली म्हणजे क्रोधवृत्तीचें आलंबन कोणतें हें ज्ञान होऊं शकत नाहीं. कारण संयम करणाऱ्या माणसाच्या संयमाचा विषय क्रोधाला कारण होणारी व्यक्ति झालेली नसते. त्या माणसाला कोणत्या आलंबनामुळें क्रोध आला अशा जिज्ञासावृत्तीनें तो त्या अवलंबनावर संयम करील तर तें आलंबन म्हणजे क्रोधाला कारणीभूत व्यक्ति त्यास ज्ञात होऊं शकेल. परचित प्रेम, लोभ, क्रोध, इत्यादि विकारांनीं ग्रस्त असल्यास तें जाणण्यास थोडा संयम लागेल व ही गोष्ट योगाभ्यासी माणसाला प्राथमिक अवस्थेंतहि साधण्याजोगी आहे. पण ते ते मनोविकार कोणत्या कारणानें उत्पन्न झाले आहेत हें समजण्यास योगाभ्यासांत पुष्कळच प्रगति झालेली असली पाहिजे.

पुढील सूत्रांत 'अंतर्धान' म्हणजे अदृश्य होणें ही सिद्धि कशानें प्राप्त होते तें सांगितलें आहे.

कायरूपसंयमात्तद्ग्राह्य शक्तिस्तम्भे चक्षुःप्रकाशा संयोगेऽन्तर्धानम् ॥ २१ ॥

सूत्रार्थ—आपल्या शरीराचें जें रूप त्यावर संयम केल्यानें तें शरीर इतरांस नेत्रेंद्रियद्वारा ग्राह्य व्हावें अशा प्रकारची त्याच्या ठिकाणीं जी शक्ति आहे तिचें स्तंभन होतें व त्यामुळें पाहणाऱ्याच्या चक्षुरिंद्रियाचा जो प्रकाश त्याशीं योग्याच्या शरीराच्या स्वरूपाचा

संयोग होत नाहीं व म्हणून योगी अंतर्धान पावतो, म्हणजे त्याच्या शरीराचें रूप पाहणाराला दिसत नाहीं.

विवरण — आपला काय म्हणजे शरीर हें पांचभौतिक आहे व ह्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं शब्द, स्पर्श, रूप, रस व गंध हे पांच भूतांचे पांच गुण आहेत. त्यांतील रूप हें इतरांच्या डोळ्यांनीं त्यांना ज्ञात होत असतें. योग्यानें आपल्या शरीराच्या रूपावर संयम केला म्हणजे तें रूप इतरांच्या डोळ्यांना दिसणें ही जी त्याच्या ठिकाणची शक्ति तिचें स्तंभन होतें. हें स्तंभन होतें म्हणजे काय होतें ह्याचा थोडा अधिक विचार करावयास पाहिजे. कोणतीहि वस्तु आपण पाहतों तेव्हां काय काय व्यापार घडत असतात ते पाहूं. रूप पाहण्याला केव्हांहि प्रकाश म्हणजे उजेड व पाहणाऱ्याचें चक्षुरिंद्रिय ह्यांची आवश्यकता आहे. अंधारांत असतांना एखादें फळ चाचपून पाहून तो आंबा आहे असें आपण जाणूं शकतों. त्याचा वास घेऊन तो कच्चा आहे का पिकला आहे ह्याचें ज्ञान आपणांस होईल आणि जिभेनें त्याची चव पाहून त्याचा रस गोड आहे का आंबट आहे हेंहि आपल्यास कळेल. पण तो आंबा हिरवा आहे, का पिवळा आहे, का केशरी आहे हें समजण्याला उजेडाची व डोळ्यांची आवश्यकता आहे. तोच आंबा उजेडांत नेऊन डोळ्यांनीं पाहिला म्हणजे त्याचें रूप समजतें. आतां रूपदर्शनाला डोळ्यांची व उजेडाची आवश्यकता काय म्हणून लागते तें पाहूं. निरनिराळ्या सात रंगांचे किरण सूर्यकिरणांत असतात ही गोष्ट सर्वांस माहीत आहे. सूर्याचा उजेड कोणत्याहि पदार्थावर पडला म्हणजे कांहीं किरण त्या पदार्थांत शोषले जाऊन इतर किरण त्या पदार्थापासून परिवर्तन पावून बाहेर पडतात. बाहेर पडलेल्या किरणांचा जो संमिश्र रंग तोच त्या पदार्थाचा रंग असतो. परिवर्तित होऊन बाहेर पडणारे किरण ती वस्तु पाहणाऱ्याच्या डोळ्यांत जें वाटोळें छिद्र असतें—ज्याला डोळ्यांतील बाहुली असें म्हणतात—त्या छिद्रांतून आंत जातात व नेत्रगोलकांतील प्रकाशाशीं संयोग पावतात व मग त्या पदार्थाचें रूप असें असें आहे असें ज्ञान पाहणाराला होतें. ह्यावरून ही गोष्ट लक्षांत येईल, कीं पदार्थाचें रूप दिसण्याला त्यांतून किरण परिवर्तित व्हावयास पाहिजेत व त्यांचा संयोग पाहणाऱ्याच्या डोळ्यांतील प्रकाशाशीं व्हावयास पाहिजे. योग्यानें आपल्या रूपावर संयम केल्यास त्या रूपाच्या ग्राह्यशक्तीचा स्तंभ होतो असें योगशास्त्र सांगतें. वर जें विवेचन केलें आहे

त्यावरून पदार्थमात्राच्या रूपाची ग्राह्यशक्ति म्हणजे त्या पदार्थावर पडणाऱ्या किरणांपैकीं कांहीं किरण परिवर्तित होणें हा धर्म होय. संयमामुळें हा धर्म प्रतिबद्ध होतो म्हणजे त्या पदार्थांतून प्रकाशकिरण परिवर्तित होत नाहींत. पदार्थावर पडलेले किरण सर्वच्या सर्व जसेच्या तसेच परावर्तित होतील तर बाहेरून येणारे किरण व बाहेर पडणारे किरण हे एकसारखेच असतील. ह्याला उत्तम उदाहरण आरशाचें आहे. आरसा उन्हांत धरला म्हणजे सूर्याचे जे किरण आरशांत शिरतात ते बहुतेक सर्व जसेच्या तसेच परिवर्तित होतात. त्यामुळें पाहणाराला आरशांत सूर्याचें प्रतिबिंब दिसतें आणि आरशांतून बाहेर पडणारे किरण सूर्यकिरणासारखेच दिसतात व त्यापासून जो कवडसा पडतो त्याचें सूर्याच्या उन्हाशीं पूर्णपणें साधर्म्य असतें. ह्याच्या उलट, पदार्थावर पडलेले किरण जर मुळींच परावर्तित होणार नाहींत तर पाहणाऱ्याच्या चक्षुरिंद्रियांतील प्रकाशाशीं संयोग होण्याला किरणच नसल्यानें तो पदार्थ पाहणाऱ्याला दिसणें शक्यच नसतें. अशा प्रकारच्या संयमाचा दृढ अभ्यास झाला म्हणजे योग्यास इच्छा होईल तेव्हां हा संयम चटकन् करून लागलींच त्याला अंतर्धान पावतां येतें. संयम म्हणजे अभ्यासानें प्राप्त होणारी एक प्रकारची कलाच होय. त्यामुळें इतर कोणतीहि कला दृढ अभ्यासानें जशी आत्मसात् होते त्याप्रमाणेंच संयमहि चटकन् करतां येईल इतका आत्मसात् होतो आणि म्हणून योगी आपल्या इच्छेप्रमाणें वाटेल तेव्हां अंतर्धान पावूं शकतो.

रूपाच्या दृष्टीनें अंतर्धान पावण्यासंबंधीं विचार येणेंप्रमाणें झाला. परंतु आरंभीं सांगितल्याप्रमाणें शरीराच्या ठिकाणीं रूपाप्रमाणेंच शब्द, स्पर्श, रस व गंध हे आणखी चार गुण आहेत व ह्या गुणांना ग्रहण करणाऱ्या श्रोत्र, त्वक्, रसना व घ्राण ह्या इंद्रियांच्या द्वारा त्या गुणांचें ज्ञान होऊन गुणांचें आश्रयस्थान जें शरीर त्याचा प्रत्यय इतरांस येऊं शकेल. ह्या चार मार्गांनींहि योग्याच्या शरीराचा प्रत्यय इतरांस येऊं नये अशी योग्याची इच्छा असेल तर रूपविषयक संयमाप्रमाणेंच शब्द, स्पर्श, रस व गंध ह्यांच्यावर संयम केल्यानें हे गुण इतरांच्या श्रोत्र, त्वक्, रसना व घ्राण ह्या इंद्रियांकडून ग्रहण केले जाण्याची शक्ति स्तंभित होते व म्हणून इतरांच्या इंद्रिय द्वारा हे गुण ग्रहण केले जात नाहींत व मग सहजच त्या गुणांचें अधिष्ठान जें योग्याचें शरीर तेंहि ह्यांपैकीं कोणत्याहि इंद्रिय द्वारा इतरांच्या प्रतीतीस येऊं शकत नाहीं. अशा रीतीनें योग्याला पांचहि

संयम साधले म्हणजे त्याचें रूप कोणालाहि दिसत नाहीं, त्याच्या शरीराच्या चाहुलीचा शब्द म्हणजे ध्वनि इतरांस कळत नाहीं. योग्याच्या शरीरास इतरांचा स्पर्श झाला तरी तो इतरांस समजत नाहीं. सर्वसामान्य जीवांच्या शरीराला गंध येतो व त्यामुळें तो इतरांच्या प्रत्ययाला येऊं शकतो. योग्याच्या शरीराचा गंधहि स्तंभित झाल्यानें गंध द्वारा त्याच्या देहाची जाणीव माणसास तर होऊं शकत नाहींच, पण शरीरगंधानें आकृष्ट होणारे डांस, पिसवा, ढेकूण, इत्यादि जीवजंतूहि योग्याच्या शरीराकडे आकृष्ट होत नाहींत आणि ते जरी कदाचित् योग्याच्या शरीरावर बसले तरी देहाची रसशक्ति प्रतिबद्ध झाली असल्यामुळें ते जीवजंतू योग्याच्या शरीरास चावण्याकडे प्रवृत्त होत नाहींत. तात्पर्य योग्यानें पांचहि संयम दृढभूमित्वास नेले तर तो आपलें शरीर इतरांच्या पांचहि ज्ञानेंद्रियांस अगोचर असें ठेवूं शकतो व योगशास्त्रांतील श्रेष्ठ भूमिकांचा अभ्यास निर्वेधपणें पुढें चालू ठेवितो. सीताशुद्धयर्थ रामचंद्र दक्षिण दिशेनें जात असतां झाडांखालीं अशा अदृश्य स्थितींत असलेल्या योग्यांना आलिंगन देत असत असें जें वर्णन आहे तें ह्या सूत्रानुसार संयम करून अदृश्य झालेल्या योग्यांचेंच होय.

कांहीं योग्यांना आपला म्हणजे देहाचा मृत्यु केव्हां, कोठें व कसा होतो हें अगोदर कळतें. ही सिद्धि कशानें प्राप्त होते तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे.

सोपक्रमं निरुपक्रमं च कर्म तत्संयमादपरान्त-
ज्ञानमरिष्टेभ्यो वा ॥ २२ ॥

सूत्रार्थ — सोपक्रम आणि निरुपक्रम असे कर्मांत दोन प्रकार आहेत. ज्या कर्माचा विपाक अगदीं लवकर होतो तें सोपक्रम कर्म होय. ज्याचा विपाक दीर्घ-कालानें होतो तें निरुपक्रम कर्म होय. कर्मांतील हे प्रकार जाणून घेऊन त्यांच्यावर संयम केला म्हणजे आयुष्याच्या अपरांताचे म्हणजे मृत्यूचें ज्ञान होतें किंवा मृत्युसूचक अरिष्टें शास्त्रांत सांगितलीं आहेत त्यावरूनहि मृत्यु जवळ आल्याचें समजतें.

विवरण — पाद दोन, सूत्र वारा-तेरामध्यें कर्माशय दृष्ट व अदृष्ट जन्मांना कारण होतो आणि जाति, आयुष्य व भोग हे त्याचाच विपाक होत, ह्या-विषयींचें विवेचन झालें आहे. त्यावरून 'आयुष्य' हा कर्माचाच विपाक आहे ही गोष्टहि स्पष्ट झाली आहे. आपल्या कर्माचा विपाक म्हणून जाति व भोग हे चालू असले तरी आयुष्य संपतांच ते दोन्ही समाप्त होतात. तेव्हां कर्मविपाकांतील तीन राशींपैकीं जाति व भोग हे सर्वथा आयुष्यावर अवलंबून असतात. ह्यांतील जातीचें स्वरूप असें आहे, कीं जन्मसमयीं जें कर्म फलोन्मुख होईल त्यास अनुसरून जाति प्राप्त होते. मातापित्यांची शारीरिक आणि मानसिक स्थिति व जन्माला कारण होणारी इतर परिस्थिति ह्या सर्वांचा ज्या जन्मोन्मुख जीवाच्या कर्माशयांशीं मेळ बसेल, तोच जीव त्या मातापित्यांच्या ठिकाणीं जन्म घेतो. अशा रीतीनें जाति ही विशिष्ट योनींत जन्म होतांनाच ठरत असते आणि चौथ्या पादांत पहिल्या व दुसऱ्या सूत्रांत उल्लेखिलेल्या अपवादाव्यतिरिक्त केव्हांहि मृत्युसहवर्तमानच समाप्त होते. म्हणजे जाति व आयुष्य हीं दोन्ही एकदम सुरू होतात व एकदमच शेवटास जातात. कर्माशयाचा तिसरा भाग जो भोग त्याचें महत्त्व फार आहे आणि प्रकृत सूत्रांत त्याचाच विचार थोडा अधिक करावयास पाहिजे. कारण मृत्यूशीं त्याचा साक्षात् संबंध असतो. मनुष्येतर जीवकोटी ह्या भोगयोनि असून मनुष्ययोनि ही कर्मयोनि होय. ह्याविषयींचें विवेचन पूर्वीं झालेंच आहे. जन्मतः मनुष्याला देह, इंद्रियें, इत्यादींचा लाभ होतो. तो अशा स्वरूपाचा असतो, कीं त्याला पुढील आयुष्यांत देहेंद्रियांच्या द्वारा स्वकर्मानुसार विशिष्ट सुखदुःखांचे भोग मिळूं शकतात. परंतु मनुष्याला त्याच्या त्याच्या पूर्वकर्मानुसार ज्या प्रमाणांत वर्तनस्वातंत्र्य असेल व तो त्या स्वातंत्र्याचा ज्या प्रमाणांत उपयोग करील त्या मानानें त्याच्या सुखदुःखादि भोगांत कमी-जास्त होऊं शकतें. मृत्युसमयींची स्थिति हा एक भोग आहे आणि सामान्यतः तो दुःखरूप भोग आहे. पूर्वजन्मार्जित वासना, तदनुसार मिळालेल्या देहेंद्रियादि उपाधि व ह्या जन्मांतील कर्माचरण ह्यांचा समुचित परिणाम म्हणून सर्व भोग घडून येत असतात. हे भोग घडण्याला कारण असलेलें जें कर्माचरण त्यांतील कांहीं कर्में शिघ्रविपाकी असतात व कांहीं कर्में चिर-विपाकी असतात. कर्माचा अपेक्षित परिणाम लवकर घडून येणारा असल्यास तें कर्म शीघ्रविपाकी होय व तो परिणाम दीर्घकालानें घडून येण्याजोगा असल्यास तें कर्म चिरविपाकी होय. आयुष्यांत भोगरूप विपाक जो

भोगावा लागतो त्याला कारण असलेलें जें कर्म त्याची शीघ्रविपाकता त्या भोगाच्या तीव्रतेवरून अनुमानितां येते. ओलें वस्त्र घट्ट पिळून उन्हांत वाळत घातलें तर तें लवकर वाळतें हा शीघ्रविपाक होय. त्या वस्त्राचा बोळा न पिळतां तसाच पडून राहिला तरी तें वाळतेंच, पण दीर्घ कालानें वाळतें हा चिरविपाक होय. खणखणीत वाळलेलें लाकूड झटकन् जळतें हा शीघ्रविपाक आणि ओलें लाकूड धुमसत धुमसत सावकाश जळतें हा चिरविपाक होय. ह्याप्रमणेंच कर्माचें फल शीघ्रतेनें भोगावयास लागलें तर तें कर्म शीघ्रविपाकी होय आणि जेथें कर्माचें फल दीर्घ कालानें केव्हां तरी भोगलें जाणारें असेल तें कर्म चिरविपाकी होय.

मृत्युसमयीं पांच प्राण, पांच ज्ञानेंद्रियें, पांच कर्मेंद्रियें, मन आणि बुद्धि ह्या सतरा तत्त्वांच्या समुदायाचें बनलेलें जें सूक्ष्म शरीर तें स्थूल देहापासून वियुक्त होत असतें. ह्या वियोगाच्या वेळीं होणारी धडपड हा एक दुःखरूप भोग आहे. प्रत्येक भोग हा कर्माचा विपाक होय हें वर आलेंच आहे. मृत्युरूप दुःखभोगाला कारण असलेलें कर्म शीघ्रविपाकी होय. मृत्युरूप अवस्थेला कारण असलेल्या कर्माच्या विपाकाचा उपक्रम आरंभिला गेला असेल तर तें सोपक्रम कर्म होय व तसा आरंभ झालेला नसेल तर तें निरुपक्रम कर्म होय. योग्यानें कर्माशयावर संयम केल्यावर हीं दोन्हीं कर्में त्यास गोचर होतात व त्यांवरून मृत्युरूप भोगावस्था निर्माण करणाऱ्या कर्मविपाकजन्य भोगाची तीव्रता व देह, इंद्रियें, इत्यादींची परिणाम-क्रमावस्था ह्यांवरून योग्याला मृत्युरूप भोगावस्था म्हणजेच आपला अपरान्त किंवा आयुष्याची इतिश्री कोठें, केव्हां, कशी होणार हें समजून येतें.

आयुष्याच्या अपरान्ताचें ज्ञान आणखी एका मार्गानें होत असतें. म्हणून ही सिद्धि सांगण्याच्या प्रसंगानें तो मार्गहि येथें सांगून टाकला आहे. आयुर्वेदांत जीं अरिष्टें सांगितलीं आहेत त्यावरूनहि आपला मृत्यु अगदीं सन्निध येऊन ठेपला आहे हें कळतें. अर्थात् ह्याचा योगाशीं किंवा संयमाशीं कांहीं संबंध नाहीं तर तीं कोणाहि माणसाला होऊं शकतात. हीं अरिष्टें आयुर्वेदांत अनेक प्रकारचीं सांगितलीं आहेत. मृत्यु जवळ आला असल्यास त्या माणसाला आपल्या नाकाचा शेंडा दिसत नाहीं, किंवा आकाशस्थ ज्योति दिसत नाहींत किंवा नित्य पाहण्यांत येणाऱ्या वस्तूंचीं स्वरूपें विद्रूप किंवा अकाळविकाळ दिसूं लागतात किंवा कांहीं विशिष्ट प्रकारचीं स्वप्नें पडतात किंवा विलक्षण ध्वनि ऐकूं येतात, इत्यादि अनेक लक्षणें तेथें

सांगितलीं आहेत. तीं सर्वच आसन्नमरण माणसास होतात असें नाहीं. पण अशासारखें एखादें अरिष्ट एखाद्याला झालें तर त्यावरून त्याचा मृत्यु सन्निध आला आहे असें समजतें.

मैत्र्यादि भावनांचें बल कशानें प्राप्त होतें तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे.

मैत्र्यादिषु बलानि ॥ २३ ॥

सूत्रार्थ — पाद एक, सूत्र तेहतीसमध्यें सांगितलेल्या मैत्री, करुणा, मुदिता आणि उपेक्षा ह्या भावनांवर संयम केल्यानें त्या त्या भावनांचीं सामर्थ्यें प्राप्त होतात.

विवरण — सुख, दुःख, पुण्य आणि पाप ह्यांच्याविषयीं अनुक्रमें मैत्री, करुणा, मुदिता आणि उपेक्षा ह्या भावना केल्या असतां चित्तांतील मात्सर्यादि दोष जाऊन चित्त प्रसन्न होतें असें पाद एक, सूत्र तेहतीसमध्यें सांगितलें आहे. ह्या सूत्रांत त्याच्या पुढची पायरी सांगितली आहे. त्या ठिकाणीं मात्सर्यादि राजस भावनांनीं कलुषित होणारें चित्त निर्मळ व प्रसन्न व्हावें म्हणून मैत्र्यादि सात्त्विक भावना कराव्याच्या असतात. ह्या सूत्रांत त्या भावनांचें बलच अंगीं यावें म्हणून त्यांच्या ठिकाणीं संयम करण्यास सांगितलें आहे. एखादी भावना प्रयत्नपूर्वक करणें वेगळें आणि त्या भावनेचें सामर्थ्य अंगीं असणें वेगळें. तें सामर्थ्य अंगीं आलें म्हणजे तो आपला स्वभावच बनतो आणि मग चित्त कलुषित होण्याचा प्रसंगच उरत नाहीं. ह्यासाठीं मैत्री, करुणा, मुदिता आणि उपेक्षा ह्या भावनांवर संयम करून तीं सामर्थ्यें प्राप्त करून घ्यावींत म्हणजे सुख, दुःख, पुण्य आणि अपुण्य ह्यांविषयीं वरील भावना करण्याच्या प्रयत्नाची आवश्यकता न राहतां त्या त्या भावना त्या त्या प्रसंगीं जणूं सहजस्वभावधर्मानुसार नांदत्या राहतात व चित्त अखंडपणें प्रसन्न राहतें.

संयमानें मैत्र्यादि भावनांचीं मानसिक सामर्थ्यें जशीं प्राप्त होतात त्याप्रमाणें शारीरिक सामर्थ्यें सुद्धा प्राप्त होतात हें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे.

बलेषु हस्तिबलादीनि ॥ २४ ॥

सूत्रार्थ — हत्ती इत्यादींच्या ठिकाणचें जें बळ त्यावर संयम केला असतां त्यांचें बल इत्यादि आपल्यास प्राप्त होतें.

विवरण — प्राणशक्ति पांचभौतिक देहोपाधीच्या द्वारा प्रकट होत असतें. ह्यामुळें ती शरीराचाच एक धर्म आहे अशी सामान्य समजूत आहे. कृश माणसाची शक्ति कमी दिसते व उत्तम शक्तिवान् माणसें सुदृढ शरीराचीं दिसून येतात. त्याचप्रमाणें रोगादिकांनीं आपलें शरीर कृश झालें म्हणजे त्या प्रमाणांत आपल्याला अशक्तता येते आणि रोगनिवृत्ति होऊन शरीर पूर्ववत् झालें म्हणजे शक्तीहि पूर्ववत् आल्याचें दिसून येतें. ह्यामुळें सामर्थ्य हा एक शरीराचाच धर्म आहे अशी समजूत दृढ झालेली आहे. पण योग-शास्त्राला हें सर्वांशीं मान्य नाहीं. शक्ति प्रकट होण्याला देहोपाधीची आवश्यकता आहे हें योगशास्त्रास मान्य आहे. कारण ती दृष्टच गोष्ट आहे. पण सामर्थ्य हा शरीराचा धर्म नसून तो मनाचा धर्म आहे असा योगशास्त्राचा सिद्धान्त आहे. मनांत सामर्थ्य असेल तरच तें देहद्वारा प्रकट होत असतें. मनांतच सामर्थ्य नसेल तर तें देह द्वारा कोठून प्रकट होणार! बल हा शारीरधर्म असता तर सारख्या वजनाच्या दोन शरीरांचें बल सारखेंच भरावयास पाहिजे, पण तसें दिसून येतेंच असें नाहीं. उलट असेंहि दिसतें, कीं मनाचें सामर्थ्य अधिक असलेला फाटक्या अंगाचा माणूस शरीरानें मोठ्या पण मनानें दुर्बल असलेल्या माणसास जमिनीवर सहज लोळवितो. फार काय, एरवीं सशक्त गणलेला माणूस प्रसंगविशेषीं मनानें दुर्बल झालेला असेल तर त्या वेळीं तो सामान्य शक्तीचीं कार्यें सुद्धा करूं शकत नाहीं. आपल्या धनुष्याच्या नुसत्या टणत्कारानें शत्रूच्या हृदयांत धडकी उत्पन्न करणारा वीर अर्जुन जेव्हां हृदयदौर्बल्यानें युक्त झाला तेव्हां त्याला आपलें तें प्रचंड धनुष्य तोलतां येईना आणि तें धनुष्य 'स्रंसते हस्तात्' अशी रडकथा तो कृष्णास सांगूं लागला! तात्पर्य बल हा शरीराचा धर्म नसून तो मनाचा धर्म आहे हा शास्त्रसिद्धान्त होय आणि म्हणूनच बल म्हणजे शरीर द्वारा प्रकट होणारी शक्ति इतकाच अर्थ न घेतां हत्तीचें बल, हनुमंताचा पराक्रम, वायूचा वेग, सिंहाचें वीर्य, इत्यादि सामर्थ्यनिदर्शक मनोधर्मांचा समावेश 'बल' ह्या शब्दांत झालेला आहे. 'नायनात्मा बलहीनेन लभ्यः' ह्या श्रुतींत बल म्हणजे शारीरिक बल नसून मानसिक सामर्थ्यच अपेक्षित आहे. म्हणूनच ह्या सूत्रांत 'हस्तिबलादीनि' म्हणजे 'हत्तीचें बल इत्यादि' असे शब्द घातले आहेत. असो.

हीं जीं मनाचीं बलें आहेत त्यांवर संयम केला म्हणजे 'तीं मला प्राप्त होणार' अशा निश्चयानें त्या भावनेवर मनाची एकाग्रता करून मन त्यांशीं

तन्मय केलें म्हणजे तीं सर्व बलें आपल्या ठिकाणीं आविर्भूत होतात. अर्थात् मग तीं बलें ज्या शरीराच्या द्वारा प्रकट व्हावयाचीं त्या शरीरांतहि अवश्य असलेले बदल आपोआप घडून येऊन तें शरीर त्या बलांच्या प्रकटीकरणास पात्र अशा स्थितींत येतें. सूक्ष्मदर्शक यंत्रांतून दिसणाऱ्या गर्भस्थ जीवाच्या अवस्थेंतून पांच-सहा फूट उंच व पन्नास-पाऊणशें शेर वजनाचें जें शरीर निसर्गनियमानुसार बनतें तें त्या जीवाच्या सूक्ष्म शरीरांत सामावलेल्या वासनासंस्कारांच्या प्रभावानेंच बनत असतें. तसाच प्रकार येथेंहि घडून येतो आणि योग्याचें शरीर त्या त्या बलांच्या प्रकटीकरणास पात्र असें बनतें. दहा सहस्र हत्तींचें बल असलेल्या भीमसेनाचें शरीर सामान्य लोकांच्या शरीरापेक्षां दहा हजार पट मोठें खात्रीनें नव्हतें, तर एवढ्या सामर्थ्याच्या प्रकटीकरणाला अवश्य तेवढें होतें. तात्पर्य, आपण मनानें हिय्या धरून जें जें बल मिळविण्याच्या इच्छेनें संयम करूं तें तें बल आपल्यास प्राप्त होऊं शकतें असें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे.

पुढील सूत्रांत वाटेल तेथील वस्तु कोणत्या संयमानें दिसूं शकते तें सांगितलें आहे.

प्रवृत्त्या लोकन्यासात्सूक्ष्मव्यवहित-
विप्रकृष्टज्ञानम् ॥ २५ ॥

सूत्रार्थ — पाद एक, सूत्र छत्तीसमध्यें वर्णिलेल्या ज्योतिष्मती प्रवृत्तीचा आलोक म्हणजे सात्त्विक प्रकाशाचा जो प्रसर त्याचा न्यास, सूक्ष्म म्हणजे अत्यंत बारीक, व्यवहित म्हणजे अन्य पदार्थांच्या अडथळ्यामुळें न दिसणाऱ्या आणि विप्रकृष्ट म्हणजे अत्यंत दूर असलेल्या, अशा विषयावर केला म्हणजे तशा स्थितींतल्या त्या विषयाचेंहि ज्ञान होऊं शकतें.

विवरण — आपल्या दृष्टीला स्थूल, कशाच्या आड नसलेले आणि जवळ असलेले पदार्थ दिसतात. परंतु कांहीं योग्यांना अत्यंत सूक्ष्म, कशाच्याहि आड असलेले आणि कितीहि दूर अंतरावर असलेले पदार्थ दिसूं शकतात. त्या योग्यांना ही सिद्धि कोणत्या अभ्यासानें प्राप्त होते तें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे. मागें प्रथम पादाच्या पस्तीस आणि छत्तीस ह्या सूत्रांत विषयवती व ज्योतिष्मति प्रवृत्ति सांगितल्या आहेत. त्या प्रवृत्ति

उत्पन्न झाल्या म्हणजे चित्ताच्या ठिकाणीं जो आलोक म्हणजे सात्विक प्रकाशाचा प्रसर होत असतो त्याचा न्यास जो पदार्थ आपल्यास ज्ञात व्हावा अशी इच्छा असेल त्या पदार्थाकडे करावा. तो पदार्थ कितीहि सूक्ष्म असो किंवा त्याच्या व आपल्यामध्यें कितीहि व्यवधानें म्हणजे अडथळे असोत किंवा तो पदार्थ कितीहि दूर असो, आपण त्या पदार्थाच्या उद्देशानें आणि दिशेनें ज्योतिष्मति प्रवृत्तीच्या सात्विक प्रकाशाचा न्यास केल्यानें तो पदार्थ आपल्यास तत्काळ ज्ञात होतो. अर्थात् ही सिद्धि प्राप्त होण्याला प्रथम ज्योतिष्मति प्रवृत्तीचा अभ्यास साधावयास पाहिजे हें उघडच आहे.

पुढील तीन सूत्रांत सूर्य, चंद्र आणि ध्रुव ह्यांच्या ठिकाणीं संयम केल्यानें कोणत्या सिद्धि प्राप्त होतात तें सांगितलें आहे.

भुवनज्ञानं सूर्ये संयमात् ॥ २६ ॥

चन्द्रे ताराव्यूहज्ञानम् ॥ २७ ॥

ध्रुवे तद्गतिज्ञानम् ॥ २८ ॥

सूत्रार्थ — सूर्यावर संयम केला असतां चतुर्दश भुवनांचें ज्ञान होतें (२६). चंद्रावर संयम केला असतां आकाशांतील तारागणांच्या व्यूहाचें ज्ञान होतें (२७). ध्रुव नक्षत्रावर संयम केला असतां (त्याच्या ?) ताराव्यूहाच्या गतीचें ज्ञान होतें (२८).

विवरण — विश्वांत जीं भुवनें आहेत त्यांशीं आपला संबंध सूर्याच्या द्वारा आहे. कारण सूर्याभोंवतीं फिरणाऱ्या गृहमालेंत पृथ्वीचा समावेश आहे. तेव्हां सूर्यावर संयम केला म्हणजे त्याच्या द्वारा विश्वांतील भुवनांचें ज्ञान होत असावें.

सूर्य आकाशांत असतांना तारागण निस्तेज झालेला म्हणून अदृश्यहि असतो. आकाशांत चंद्र असतांना तारका दिसतात. त्यामुळें चंद्रावर संयम केल्यानें ताराव्यूहाचें ज्ञान होत असावें.

ध्रुवतारका आकाशांत स्थिरशी दिसते. पृथ्वी आंसाभोवतीं फिरते आणि तिच्या आंसाच्या थेट उत्तरेला ध्रुवतारा असल्यानें तो स्थिरसा दिसतो. दृष्टिसापेक्ष कां होईना पण इतर ताऱ्यांत ती स्थिरता नसते. ह्यामुळें आकाशस्थ ज्योतींत स्थिर दिसणाऱ्या ध्रुवताऱ्यावर संयम केला म्हणजे वरील ताराव्यूहाच्या गतीचें ज्ञान होत असावें.

येथपर्यंत बाह्यवस्तूंशीं संलग्न असलेल्या सिद्धि सांगितल्या. आतां येथून पुढें देहाच्या आंतील भागाशीं संलग्न असलेल्या कांहीं सिद्धि सांगितल्या आहेत.

नाभिचक्रे कायव्यूहज्ञानम् ॥ २९ ॥

कण्ठकूपे क्षुत्पिपासानिवृत्तिः ॥ ३० ॥

कूर्मनाड्यां स्थैर्यम् ॥ ३१ ॥

सूत्रार्थ — नाभिचक्रावर संयम केला असतां शरीरांतील व्यूहाचें ज्ञान होतें (२९). कण्ठांतील कूपासारख्या भागावर संयम केल्यानें भूक, तहान ह्यांची पीडा दूर होते (३०). कूर्मनाडीवर संयम केला असतां चित्ताला स्थैर्य प्राप्त होतें (३१).

विवरण — ह्या पादाच्या पहिल्या सूत्रांत नाभिस्थानीं दशदलात्मक मणिपुर नांवाचें जें चक्र आहे म्हणून सांगितलें तेंच हें नाभिचक्र होय. त्या ठिकाणीं धारणेकरितां ह्या चक्राचा निर्देश केला असून ह्या ठिकाणीं धारणा, ध्यान आणि समाधि ह्या तिहींचा मिळून होणारा जो संयम तो ह्या चक्रावर केला असतां कोणती सिद्धि प्राप्त होते तें सांगितलें आहे. ह्या चक्रावर संयम केल्यानें कायव्यूहाचें ज्ञान होतें. व्यूह म्हणजे विशिष्ट फल निर्माण करण्याच्या उद्देशानें केलेली कोणत्याहि पदार्थ-समूहाची मांडणी किंवा रचना. अर्थात् काय-व्यूह म्हणजे स्थूल–सूक्ष्म शरीराच्या घटकांची सप्रयोजन मांडणी किंवा रचना होय. शरीरांत रस, रक्त, मांस, मेद, अस्थि, मज्जा आणि शुक्र अशा सप्त धातु ; वात, पित्त, कफ हे तीन दोष ; पांच प्राण, पांच ज्ञानेंद्रियें, पांच कर्मेंद्रियें, मन आणि बुद्धि, इत्यादि जीं तत्त्वें आहेत त्यांची परस्परसंबद्ध रचना आणि व्यापार ह्यांचें ज्ञान ह्या नाभिचक्रावर केलेल्या संयमानें होतें. नाभिचक्रांत शरीराचा मध्यबिंदु आहे. ज्या बिंदूवर धरलेला पदार्थ खालीं न पडतां तोलला जातो तो त्या पदार्थाचा मध्यबिंदू होय. पृथ्वीचें आकर्षण ह्या मध्यबिंदूवर केंद्रीभूत झालेलें असतें. शरीराचा मध्यबिंदु नाभिचक्रांत असल्यानें त्या चक्रावर शरीर तोलून धरल्यास तें खालीं पडत नाहीं. मल्लखांबाच्या शेंड्यावर नाभिप्रदेश टेकवून हात-पाय पसरले तर शरीर तोललें जातें ही गोष्ट सर्वांस परिचित आहेच. एखादी भयोत्पादक गोष्ट आकस्मिक घडली तर पहिला धक्का बसतो तो ह्या

नाभिचक्रांतच होय. गर्भस्थ जीवाच्या शरीराचें संवर्धन होतें तें बालकाच्या नाभिचक्रांत आलेल्या नालामधूनच होत असतें. इत्यादि गोष्टींवरून काय-व्यूहांत नाभिचक्राचा संबंध किती आहे हें ध्यानीं येईलच.

भूक आणि तहान हे प्राणधर्म म्हणून शास्त्रांत वर्णिले आहेत. एकाच मुख्य प्राणाचे प्राण, अपान, व्यान, उदान आणि समान हे पांच भेद व्यापार-भिन्नत्वानें झाले आहेत. ह्यांत बाहेर श्वास टाकणें ही प्राणवृत्ति होय आणि वायु व अन्नपानादिक आंत घेऊन तीं अन्नाशयापासून खालीं खालीं ढकलीत नेणें ही अपानवृत्ति होय. शरीरांतील झीज प्राण बाहेर टाकीत असतो, तर शरीरपोषणार्थ आवश्यक असलेलीं प्राण व अन्न-पानादिकांच्या रूपानें इतर द्रव्यें, अपान आंत खेचीत असतो. ह्यावरून हें लक्षांत येईल, कीं प्राणापानगतींत क्षुधा आणि तृष्णा ह्यांची उत्पत्ति व शांति होत असते. वरील पंचप्राणांचे व्यापार चालले असतां योग्य वेळीं शरीरास अन्नाची व पाण्याची आवश्यकता उत्पन्न होते. ही आवश्यकता भूक व तहान ह्या रूपांनीं आपल्या प्रतीतीस येते. भूक व तहान ह्यांच्या ठिकाणीं प्रतिकूल संवेदना असल्यामुळें एक प्रकारची दुःख-रूपता असते आणि ही दुःखरूपता नाहींशी व्हावी म्हणून जीवमात्र भूक आणि तहान ह्यांच्या निवृत्तिसाठीं प्रयत्न करीत असतो. योगाभ्यासी साधकाला अल्प भोजन आवश्यक असतें आणि तो जर योगैकशरण असेल तर कित्येक प्रसंगीं अन्नपाण्यावांचूनहि कांहीं काळ कंठण्याची आवश्यकता उत्पन्न होते. अशा वेळीं जर त्यास क्षुधेची किंवा तृषेची पीडा होईल तर योगाभ्यासांत अंतराय घडण्याचा संभव आहे. अशा प्रसंगीं ह्या पीडेची निवृत्ति होण्याकरितां ह्या सूत्रांत कंठ-कूपावर संयम करावयास सांगितलें आहे. आपला कंठ हा कूपाकार असल्यामुळें आणि कूपांत पाणी येण्याकरितां जशीं अनेक छिद्रें असतात तशींच कंठांत असल्यामुळें कंठकूप अशी संज्ञा वापरली आहे. कंठांत खालींवर मिळून सात छिद्रें आहेत. दोन नाकपुड्यांचें मिळून आंत एक झालेलें छिद्र, त्याच्याच शेजारीं किंचित् वरच्या बाजूस कानाच्या आंतील भागापर्यंत जाऊन पोंचणाऱ्या दोन सूक्ष्मनलिकांच्या घशांतल्या तोंडांचीं दोन सूक्ष्म छिद्रें, अगदीं वरच्या बाजूस जेथून सूक्ष्म अमृतस्राव होत असतो तें ब्रह्मरंध्रनामक छिद्र अशीं चार छिद्रें वरच्या बाजूचीं आणि खालीं जिभेच्या बाजूला तोंडाकडील मोठें छिद्र आणि श्वासनलिका आणि अन्ननलिका

ह्यांचीं कंठांतील दोन छिद्रें अशीं एकूण सात छिद्रें असलेला हा कंठकूप आहे. ह्या कंठमार्गावर संयम केल्यानें क्षुधा-तृषेची पीडा दूर होते व योगाभ्यास निर्वेध घडतो.

पुढील सूत्रांत कूर्मनाडीवर संयम केल्यानें चित्ताला स्थैर्य प्राप्त होतें असें सांगितलें आहे. संस्कृत टीकांतून कंठकूपाच्या खालीं उर:स्थानांत ही कूर्मनाडी असल्याचें लिहिलें आहे. तथापि तिचें निश्चित स्थान अथवा स्वरूप कोणींच सांगितलें नाहीं. ही कूर्मनाडी म्हणजे हृदयस्थानाचें अनाहतचक्र असावें असें वाटतें. हृत्कोशाचा आकार सामान्यत: कासवा-सारखा असून त्याच्या चार बाजूला रक्ताचा प्रवेश व निर्गम होणारीं एकूण चार द्वारें आहेत. ह्यामुळें त्यांचें कासवाच्या चार पायांशीं साम्यहि आहे. तेव्हां कूर्माकार हृदयांतील अनाहत संज्ञक नाडीचक्रावर संयम केला असतां चित्ताला स्थैर्य प्राप्त होतें ही गोष्ट योगाभ्यासी साधकास अनुभूत अशीच आहे. ह्यावरूनहि कूर्मनाडी म्हणजे अनाहतचक्रच असावें असें वाटतें.

मूर्धज्योतिषि सिद्धदर्शनम् ॥ ३२ ॥

सूत्रार्थ — मूर्धज्योतीच्या ठिकाणीं संयम केला असतां सिद्ध पुरुषांचें दर्शन होतें.

विवरण — मस्तकाच्या वरच्या बाजूला आणि कपाळाच्या मागच्या बाजूला जें छिद्र आहे त्यास ब्रह्मरंध्र असें म्हणतात. नवीन जन्मास आलेल्या बालकाच्या ठिकाणीं ह्या रंध्रमार्गाचे मस्तकाच्या अग्रभागीं असलेलें तोंड स्पष्टपणें प्रतीतीस येतें. शरीरांतील प्राणाचें प्रयाण डोळे, नाक किंवा तोंड ह्यांच्या द्वारें न होतां ह्या ब्रह्मरंध्रांतून झाल्यास त्या योग्याला मृत्युलोकांत पुन: जन्म प्राप्त न होतां तो सूर्यलोकाच्या मार्गानें मुक्तीला जात असतो असा समज असल्यामुळें संन्याशाचें देहावसान झाल्यावर त्याच्या ब्रह्मरंध्राचा मार्ग शंखाच्या कोर्चानें फोडून मोकळा करण्याची चाल पुष्कळांस ठाऊक असेलच. ह्या ब्रह्मरंध्राशीं सुषुम्नेचा योग होत असल्यानें तेथें सत्त्वप्रकाशरूप तेज निर्माण होत असतें, हीच मूर्धज्योति होय. योग्यांच्या सभोंवार जें तेजोवलय दिसतें तें ह्या मूर्धज्योतीचाच प्रकाश होय. एखादा मनुष्य गौरवर्णी, सुरूप आणि सुदृढ असूनहि निष्प्रभ दिसतो तर दुसरा एखादा तितका गौरवर्णी, सुरूप आणि सुदृढ नसूनहि तो सतेज दिसतो ह्याचें

कारण ह्या दुसऱ्या व्यक्तीच्या ठिकाणीं सत्त्वाधिक्यामुळें ही मूर्धज्योति अधिक प्रज्वलित स्थितींत असते. ऋषिमुनींच्या मस्तकाभोंवतीं तेजोवलयें असल्याचीं वर्णनें पुराणांतून आढळतात. हीं वलयें ह्या मूर्धज्योतींचीच होत. अशा ह्या मूर्धज्योतीवर संयम केला असतां योग्याला ही ज्योति नीट ओळखतां येते आणि म्हणून तेजोमय शरीरें धारण करून संचार करणाऱ्या सिद्ध पुरुषांचें दर्शन त्याला घडूं शकतें.

प्रातिभाद्वा सर्वम् ॥ ३३ ॥

सूत्रार्थ — प्रतिभेवर संयम केला असतां सर्व विषयांचें ज्ञान होतें.

विवरण — मनुष्याच्या बुद्धीचा विकास होत गेला व त्याला कांहींशी अंतर्मुखतेची व एकाग्रतेची जोड मिळाली म्हणजे तिच्या ठिकाणीं प्रतिभा म्हणून एक अपूर्व शक्ति उत्पन्न होते. ही उत्पन्न झाली म्हणजे त्या व्यक्तीला कोणतीहि घटना पाहतांच त्या घटनेच्या मागें कोणत्या अदृष्ट शक्ति ती घटना घडवून आणीत असतात ह्याचें सहजस्फूर्त ज्ञान होतें. प्रतिभेचें लक्षण थोडक्यांत असें सांगतां येईल, कीं दृष्ट गोष्टीवरून तिच्या मागें गूढ स्वरूपांत असलेल्या अदृष्ट गोष्टीविषयीं आकस्मिकपणें अविसंवादी म्हणजे यथार्थ स्वरूपाचें ज्ञान स्फुरणाचा जो बुद्धीचा धर्म ती प्रतिभा होय. शास्त्रीय ज्ञानाची वाढ सामान्यतः बुद्धिमान् माणसांच्या प्रतिभेमुळेंच झालेली असते. सामान्य माणसें जें पाहतात तेंच शास्त्रज्ञ पाहत असतात, पण त्या गोष्टी पाहून सामान्य माणसांस जें ज्ञान होतें त्यापेक्षां कितीतरी अधिक गोष्टींचें सूक्ष्म ज्ञान प्रतिभावान् शास्त्रज्ञांस होत असतें. धोंडा वर फेकला तर खालीं पडतो आणि झाडावर असलेलें फळ देंठापासून सुटतांच खालीं पडतें. असल्या गोष्टी कोट्यवधि माणसांनीं पाहिलेल्या आहेत. सामान्य माणसांना वर फेकलेला धोंडा पुनः खालीं पडतो व पक्क झाल्यामुळें देंठापासून सुटलेलें फळ खालीं पडतें एवढेंच ज्ञान होतें. पण न्यूटनच्या प्रतिभेला पृथ्वी पदार्थमात्राला आपल्याकडे ओढून घेत असते, हा नियम फळ खालीं पडलेलें पाहूनच स्फुरला आणि एकदा हा गुरुत्वाकर्षणाचा नियम त्याच्या बुद्धींत स्फुरतांच ह्याच्याशीं निगडित असलेले अनेक इतर नियम त्यानें शोधून काढले आणि त्यामुळें भौतिकशास्त्रांत क्रांतिकारक भर पडली. ह्या उदाहरणावरून प्रतिभा म्हणजे काय तें स्पष्ट होईल. मनुष्य एकाग्रतेनें कोणत्याहि गोष्टीवर विचार

करूं लागला म्हणजे त्यास एकदम कांहीं स्फुरल्यासारखें होऊन तें कोडें उलगडतें. हा प्रतिभेचाच विलास होय. योगाभ्यास करणाऱ्याच्या ठिकाणीं ही प्रतिभाशक्ति थोड्यावहुत प्रमाणांत जागृत झालेली असतेच. तो जसजसा योगांत अधिक प्रगत होईल तसतशी त्याची प्रतिभा अधिकाधिक प्रकट होऊं लागते आणि विवेकख्याति होण्याचा काल जवळ आल्यावर तर तिचा प्रवल आविष्कार होऊं लागतो. अज्ञानी माणसांच्या ठिकाणीं देह म्हणजेच मी हें ज्ञान जसें निःसंदेहपणें असतें तसेंच देह, चित्त, इत्यादि सर्व अनात्मभूत वस्तु दृश्य ज्ञानांत मोडत असून त्या सर्वांचा साक्षी मी द्रष्टा त्या सर्वांहून वेगळा आहें हें वृत्यात्मक ज्ञान निःसंदेहपणें होणें ह्याला विवेकख्याति अशी योगशास्त्रांत संज्ञा आहे. सूर्योदयापूर्वी जशी अरुण-प्रभा फांकते त्याप्रमाणें ह्या विवेकख्यातीचा उदय होण्याचा काल जवळ आला म्हणजे प्रतिभा टळटळीतपणें भासमान् होऊं लागते. अशा वेळीं त्या प्रतिभेवरच संमय केला म्हणजे आपल्याच बुद्धीची ती शक्ति असल्यानें ती आपल्यास यथार्थपणें अवगत होते आणि मग जो जो विषय समजण्याची आपण इच्छा करूं त्या त्या विषयावर आपली प्रतिभाशक्ति केंद्रित करतांच तो विषय आपल्यास विशेषत्वानें ज्ञात होतो. ह्या स्थितीला उद्देशूनच 'प्रातिभ' म्हणजे प्रतिभेवर केलेल्या संयमामुळें सर्वज्ञान होतें असें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे.

हृदये चित्तसंवित् ॥ ३४ ॥

सूत्रार्थ — हृदयावर संयम केला असतां चित्ताचें ज्ञान होतें.

विवरण — त्या त्या इंद्रियगोलकांत तें तें ज्ञानेंद्रिय राहून आपापल्या विषयाचें ग्रहण करीत असतें. सर्व ज्ञानेंद्रियांचें प्रेरक असलेलें अंतरिंद्रिय जें चित्त त्याचा जागृतावस्थेंत जरी सर्व शरीरांत संचार असला तरी सुषुप्त्यावस्थेंत तें जेथें लीन होतें किंवा जागृति येतांच पहिल्या क्षणापासून तों जागृतीच्या शेवटच्या क्षणापर्यंत 'मी' 'मी' हें जें चित्तांतील मूल स्फुरण तें ज्या ठिकाणीं होतें तो प्रदेश म्हणजे हृत्कोश होय. आपण जरा सूक्ष्मपणें विचार केला तर आपल्याला सुद्धा अशी प्रतीति येते, कीं 'मी' म्हणून जें अखंड स्फुरण आपल्याला होत असतें तें हातापायांत होत नाहीं, पोटांत, पाठींत होत नाहीं, मस्तकांतहि होत नाहीं तर तें छातीमध्यें असलेल्या हृत्कोशांत होत असतें आणि म्हणूनच 'मी' असें म्हणतांना

मनुष्यें आपल्या छातीवर हात ठेवून अजाणपणें त्या स्फुरणाचें ज्ञान दर्शवीत असतात. ह्या स्फुरणासच विज्ञानमय कोश अशी संज्ञा आहे. मागें एकतिसाव्या सूत्रांत सांगितलेली कूर्मनाडी म्हणजे कूर्माकार हृत्कोशाच्या ठिकाणीं असलेलें अनाहत चक्र होय आणि तो कूर्माकार हृत्कोश हा चित्त-गोलक होय. ह्या चित्तगोलकावर म्हणजे हृत्कोशावर संयम केला असतां चित्तसंवित् म्हणजे चित्तज्ञान होतें, हें स्वाभाविकच होय.

सत्त्वपुरुषयोरत्यन्तासंकीर्णयोः प्रत्ययाविशेषो भोगः
परार्थत्वात्स्वार्थसंयमात्पुरुषज्ञानम् ॥ ३५ ॥

सूत्रार्थ — सत्त्व म्हणजे अंतःकरण आणि पुरुष म्हणजे द्रष्टा आत्मा हे परस्परांहून अत्यंत असंकीर्ण म्हणजे भिन्न आहेत. तथापिहि त्यांच्या भिन्नतेचा विशेष प्रत्यय न येणें हाच भोग होय. चित्ताच्या ठिकाणीं हा भोग त्याच्या स्वतःकरितां नसून चित्ताहून पर जो द्रष्टा त्याच्याकरितां असल्यामुळें स्वार्थ जो द्रष्टा पुरुष — आत्मा — त्याच्या ठिकाणीं संयम केल्यानें त्या चित्ताचा द्रष्टा असलेला साक्षी 'मी' असें पुरुषज्ञान होतें.

विवरण — योगाभ्यास करीत असतां साधकाची योगांत जसजशी प्रगति होत जाते तसतसें त्याचें अंतःकरण शुद्धतर होत जातें. अंतःकरणांत रजोगुणाच्या काम, क्रोध, लोभ, इत्यादि घोर वृत्ति किंवा तमोगुणाच्या अज्ञान, आलस्य, प्रमाद, इत्यादि मूढ वृत्ति उत्पन्न होणें म्हणजेच अंतःकरण शुद्धतर होत जाणें होय. रजस्तमोवृत्ति उत्पन्न न होणें हा अंतःकरणाचा स्वभावच बनला, म्हणजे प्रयत्नावांचूनहि ही अवस्था टिकूं लागली असतां, तें अंतःकरण पूर्णपणें सत्त्वभावापन्न झालेलें असतें व म्हणून अशा अवस्थेंतील अंतःकरणाला 'सत्त्व' अशी संज्ञा देण्यांत येत असते. अंतःकरणाचे सत्त्व, रज आणि तम हे तिन्ही गुण जरी घटक असले तरी त्यांतील रज व तम हे आपलें कार्य करण्यास असमर्थ झाल्यामुळें ते सत्त्वगुणांत विलीनभावानें राहिलेले असतात आणि मग केवल सत्त्वावस्थेस प्राप्त झालेल्या अंतःकरणांत 'मी द्रष्टा ह्या बुद्धिसत्त्वाहून अन्य आहें' असा वृत्त्यात्मक प्रत्यय येऊं लागतो. असा वृत्त्यात्मक प्रत्यय येणें हाच विवेकख्यातीचा उदय होय, हें वर सांगितलेंच आहे. 'मी द्रष्टा

बुद्धिसत्त्वाहून वेगळा आहें' अशी विवेकख्याति झाली तरी ती वृत्त्यात्मक असल्यामुळें तिला 'पुरुषज्ञान' असें म्हणतां येत नाहीं. म्हणजे तो कांहीं कैवल्यसाक्षात्कार नव्हे. कारण वृत्त्यात्मक ज्ञान हें केव्हांहि अन्योन्याध्यासरूपच असतें. ह्या वृत्त्यात्मक विवेकख्यातीचें पृथक्करण केलें तर तिच्यांत दोन अत्यंत विरुद्धस्वभाव वस्तूंचा एकमेकांवर अध्यास झाला असल्याचें स्पष्ट दिसून येतें. ह्या वृत्त्यात्मक ज्ञानांत 'मी' पणा हा स्फुरणरूप असल्यामुळें तो बुद्धिसत्त्वाचा अंश होय आणि 'द्रष्टृभाव' व 'आहे' हा भाव हे पुरुषाचे धर्म होत. ह्यांतील द्रष्टृभाव हा आत्म्याचा तटस्थ धर्म होय व 'आहे' हा भाव स्वरूपधर्म होय. दुसऱ्याच्या अपेक्षेनें जो धर्म उत्पन्न होतो तो तटस्थ धर्म होय. ह्या ठिकाणीं चित्त दृश्य असल्यामुळेंच आत्म्याच्या ठिकाणीं 'चित्ताचा द्रष्टा' हा धर्म आरोपित झाला, पण चित्त जेव्हां असंप्रज्ञात समाधींत आत्मस्वरूपांत विलीन होऊन संस्कारशेष राहतें तेव्हां आत्म्यावर द्रष्टृभावहि राहत नाहीं आणि म्हणून तो आत्म्याचा स्वरूपधर्म होऊं शकत नाहीं. 'आहे' हा भाव मात्र आत्म्याचा स्वरूपधर्म होय. कारण तो दुसऱ्या कशावर अवलंबून नसून तो आत्म्याचा नित्य व म्हणून स्वरूपभूत धर्म होय.

अशा प्रकारें विवेकख्यातींतील वृत्त्यात्मक ज्ञानांत बुद्धीचें 'मी' हें स्फुरण आणि आत्म्याचें द्रष्टृपण आणि 'आहे' पण अशा तिहींचा संकर होऊन तें वृत्त्यात्मक ज्ञान सिद्ध होत असतें. म्हणजे ह्या ठिकाणीं बुद्धिसत्त्व आणि आत्मा ह्यांचा अन्योन्याध्यास होऊनच तें ज्ञान होत असतें. बुद्धि रजस्तमोदोषांनीं मलिन असतां 'मी देह आहें', 'मी संसारी आहें' इत्यादि विक्षेपवृत्तिरूप ज्ञान होत असतें. पण आतां बुद्धीचें मालिन्य गेल्यानें तशा प्रकारच्या विक्षेपवृत्ति उत्पन्न न झाल्या तरी बुद्धिसत्त्व आणि आत्मा ह्यांच्या अन्योन्याध्यासाची निवृत्ति मात्र अद्यापिहि झालेली नसते. वस्तुतः बुद्धिसत्त्व व आत्मा हीं दोन्ही परस्परांहून अत्यंत भिन्न आहेत. बुद्धि अत्यंत शुद्ध झाली म्हणजे तिच्या ठिकाणीं प्रकाशरूपता येते व म्हणून प्रकाशस्वरूप आत्म्याशीं तिचें कांहींसें साधर्म्य असल्याचें भासलें तरी ती प्रधानतत्त्वाचाच एक परिणामविशेष असल्यानें ती जडरूप होय आणि आत्मा तर चेतन आहे. त्याचप्रमाणें बुद्धिसत्त्व हें नित्य परिणाम पावणारें आहे तर आत्मा केव्हांच परिणाम पावत नाहीं. बुद्धि दृश्य आहे तर आत्मा द्रष्टा अहे. बुद्धि भोग्य आहे तर आत्मा

भोक्ता आहे. एवंच बुद्धिसत्त्व व पुरुष म्हणजे आत्मा हीं दोन परस्परांहून अत्यंत असंकीर्ण म्हणजे भिन्न आहेत. तथापिहि वर उल्लेखिलेल्या विवेकख्यातिरूप वृत्त्यात्मक ज्ञानांत तीं तशीं अत्यंत भिन्न असल्याचा 'विशेष प्रत्यय येत नाहीं' आणि म्हणून हें ज्ञानहि एक प्रकारचा भोगच होय. विवेकख्यातीचा उदय होण्यापूर्वीं 'मी देह आहें', 'मीं संसारी आहें', इत्यादि वृत्तींच्या ठिकाणीं दुःखभोगरूपता होती. तर 'मी असंग आहें', 'मी चिदात्मा आहें', 'मी बुद्धिसत्त्वाहून वेगळा व त्याचा द्रष्टा आहें', इत्यादि वृत्तींच्या ठिकाणीं सुखभोगरूपता आहे एवढाच भेद दोहोंत आहे. पण भोगरूपता दोहोंच्या ठिकाणीं समानच होय. विवेकख्यातीचा उदय होणें हें मोठ्या तपश्चर्येचें फल असल्यानें तिच्या ठिकाणीं सुखात्मकता असणें योग्यच आहे. पण सुखात्मक वृत्ति असल्या तरी 'भोग' ह्या कोटींतच त्या पडतात.

आतां हे जे दुःखरूप किंवा सुखरूप भोग घडतात हे कोणाकरितां ह्याचा विचार केला असतां ते चित्ताकरितां नसून चित्ताहून पर असलेला जो पुरुष त्याच्याकरितांच आहेत हें स्पष्ट दिसून येतें. वृत्त्यात्मक ज्ञानांत आत्म्याचें वृत्तींशीं सारूप्य असतें हें ह्या दर्शनाच्या प्रथम पादाच्या चौथ्या सूत्रांत स्पष्ट झालेंच आहे. पुरुषाची वृत्तिसारुप्यरूप भोगावस्था ही किंप्रयोजन आहे? ती चित्ताकरितां निश्चित नव्हे. कारण चित्त जडस्वभाव असल्यानें त्याला स्वतःचें प्रयोजन संभवत नाहीं. घर, शेत, द्रव्य, इत्यादि जडवस्तूंना स्वतःचें कांहीं प्रयोजन असतें असा प्रकार नसून तीं सर्व साधनें त्यांचा जो स्वामी असेल त्याच्या उपभोगाकरितां असतात ही सर्वांच्याच नित्यानुभवाची गोष्ट आहे. योगदर्शनकारांनींहि दृश्य हें द्रष्ट्याच्या भोगापवर्गार्थ आहे असेंच पाद दोन, सूत्र अठरामध्यें सांगितलें आहे. तेव्हां विवेकख्यातिरूप सुखात्मक वृत्ति चित्ताच्या ठिकाणीं उत्पन्न होते ती चित्ताच्या दृष्टीनें परार्थ म्हणजे त्याहून अन्य जो पुरुष त्याच्याकरितां आहे हें उघड आहे. मग येथें सहजच असा प्रश्न उत्पन्न होतो, कीं हा विवेकख्यतिरूप सुखात्मक भोग चित्ताकरितां नसून पुरुषाकरितां आहे तर तो पुरुषाचें तरी कोणतें प्रयोजन साधतो? ह्याचें उत्तरहि पाद दोन, सूत्र अठरामध्यें आलेंच आहे आणि तें म्हणजे पुरुषाला अपवर्ग मिळवून देणें हें त्याचें प्रयोजन होय. विवेकख्याति ही जरी फार श्रेष्ठ अवस्था असली तरी ती कांहीं आत्मसाक्षात्काररूप मोक्षावस्था नव्हे, तर तिच्या अलीकडची अवस्था होय. ह्याच्या पुढची

अवस्था म्हणजेच पुरुषज्ञानरूप कैवल्यसाक्षात्कारावस्था होय. जिन्याच्या अगदीं वरच्या पायरीवर आल्यावर पुढें पाऊल टाकलें, कीं आपण ज्याप्रमाणें माडींत प्रवेश करीत असतों त्याप्रमाणेंच विवेकख्यातींतून पुढें पाऊल टाकलें, कीं आत्मसाक्षात्कारावस्था लागलीच. पुरुषज्ञानावस्था प्राप्त होण्यासाठीं विवेकख्यातींतून पुढें पाऊल टाकणें म्हणजे काय करावयाचें तेंच ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे. वर विवेकख्यातिरूप वृत्तीचें जें पृथक्करण केलें आहे तें पुनः एकदा सूक्ष्म वृत्तीनें पाहूं. त्यांतील 'मी'पणाचें स्फुरण हा बुद्धीचा भाग टाकून दिला म्हणजे त्यांतील दृश्य संपलें. दृश्यच संपल्यावर पुरुषावर आरोपित असलेल्या द्रष्टृत्वादि धर्मांचाहि निरास आपोआपच झाला. मग तेथें पुरुषाचें 'आहे' पण तेवढें उरलें. म्हणजे अखेरचें वृत्त्यात्मक स्फुरण बंद होतांच पाद एक, सूत्र तीनमध्यें सांगितल्याप्रमाणें द्रष्टा पुरुष स्वरूपानें अवस्थित होतो. हेंच पुरुषज्ञान होय. ज्ञान होण्यासाठीं विवेकख्यातिरूप भोग ज्याच्याकरितां आहे त्या स्वार्थभूत आत्मस्वरूपावर संयम करावा असें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे. हा संयम कसा करावा हें येथपर्यंत आलेल्या योग्याला आपोआप समजतें. ज्या आंतरप्रयत्नाच्या साहाय्यानें तो येथपर्यंत आला तोच प्रयत्न त्याला येथेंहि मार्गदर्शक होतो. 'योगेन योगो ज्ञातव्यो योगो योगात्प्रवर्तते' ह्या वचनानुसार तें घडत असतें.

अशा रीतीनें पुरुषज्ञानार्थ संयम करीत असतां कोणत्या सिद्धि प्रकट होतात तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे.

ततः प्रातिभश्रावणवेदनादर्शास्वादवार्ता जायन्ते ॥ ३६ ॥

सूत्रार्थ — पुरुषज्ञानार्थ केल्या जाणाऱ्या वरील संयमापासून प्रतिभासामर्थ्यामुळें सूक्ष्म, व्यवहित किंवा अति दूर वस्तूंचें ज्ञान होणें आणि दिव्य असलेले शब्द ऐकूं येणें (श्रावण), दिव्य स्पर्श कळणें (वेदना), दिव्य रूप दृष्टीस पडणें (आदर्श), दिव्य रसाची गोडी चाखतां येणें (आस्वाद) आणि दिव्य गंध समजणें (वार्ता) ह्या सिद्धि उत्पन्न होतात.

विवरण — मागील सूत्रांत सांगितलेल्या स्वार्थसंयमापासून पुरुषज्ञान होणें हें त्याचें अंतिम फल होय. हें अंतिम फल प्राप्त होण्याइतका तो संयम पक्वदशेला येण्यापूर्वीच त्यापासून आणखी कांहीं सिद्धि प्राप्त होत

असतात. त्या कोणत्या हें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे. हा संयम पक्कदशेस येत असतां ज्या इतर सिद्धि प्रकट होतात त्या येणेंप्रमाणें—(१) मागें ह्याच पादाच्या तेहतिसाव्या सूत्रांत सांगितलेलें प्रातिभज्ञान प्रकट होतें. ह्या ज्ञानामुळें अतिसूक्ष्म वस्तु आपल्यास गोचर होतात. त्याचप्रमाणें इतर वस्तूंच्या आड असलेल्या किंवा अतिदूर असलेल्या वस्तूहि आपल्यास ज्ञात होतात. (२) श्रावण म्हणजे अतिसूक्ष्म आणि दिव्य शब्द ऐकूं येणें. आपल्या सर्वच ज्ञानेंद्रियांची अशी घडण बनलेली आहे, कीं त्यांशीं त्यांच्या त्यांच्या विषयांचे जे संस्पर्श होतात त्यांचे विशिष्ट मर्यादेंतील स्पंदाघातच त्या इंद्रियास ज्ञात होतात. विशिष्ट मर्यादेच्या खालचे किंवा वरचे स्पंदाघात त्या इंद्रियास गोचर होऊं शकत नाहींत. पण पुरुषज्ञानार्थ केला जाणारा संयम जसजसा पक्कावस्थेस जाईल तसतशी विषयसंवेदनतेची ही मर्यादा वाढतच जाते. प्रकृत असलेल्या 'श्रावण' सिद्धीचाच विचार करूं. बाहेरच्या वातावरणावर कसलाहि आघात झाला असतां त्यामुळें त्या वातावरणांत एक प्रकारच्या जणूं लाटाच उत्पन्न होतात, त्या सर्व बाजूंनीं पसरतात आणि आपल्या कर्णेंद्रियावर येऊन आपटतात. वातावरणांत झालेला आघात ज्या मानानें कमीअधिक तीव्र असेल त्या मानानें त्या नादलहरी विरल अथवा घन असतात. ह्या नादलहरींच्या विरलतेवर वा घनतेवर त्या त्या नादाची सौम्यता अथवा तीव्रता अवलंबून असते. आतां आपल्या कर्णेंद्रियाची रचनाच अशी आहे, कीं कांहीं विशिष्ट मर्यादेपर्यंतच्या सौम्य नादलहरी कर्णेंद्रियावर आदळल्या तर त्या ध्वनीची संवेदना कर्णेंद्रियास होते. पण ह्या मर्यादेच्या खालच्या सौम्य नादलहरींची संवेदना मात्र कर्णेंद्रियास होत नाहीं. तीव्र नादलहरींचाहि असाच प्रकार असतो. विशिष्ट मर्यादेपलीकडील तीव्रतेच्या नादलहरींची संवेदना कर्णेंद्रियास होऊं शकत नाहीं. आपल्या कर्णेंद्रियास ऐकूं येणाऱ्या नादलहरींच्या खालच्या आणि वरच्या नादलहरी असतात ही गोष्ट भौतिकशास्त्रानें सिद्ध केली आहे. ध्वनि ऐकूं येण्याच्या मर्यादा माणसामाणसांत भिन्न असतात ही गोष्ट आपल्या अनुभवाची आहेच. आपण कितीहि हळू बोललों तरी तिखट कानाच्या माणसांना तें ऐकूं जातें. कांहीं माणसें अशीं आढळतात, कीं त्यांना फार मोठ्यानें बोललेलेंच ऐकूं येतें. सांप्रत हजारो मैलांच्या अंतरावरील बोलणें ऐकविणारीं यंत्रें निघालीं आहेत त्यावरूनहि हीच गोष्ट सिद्ध होते, कीं वाटेल तितक्या अंतरावर झालेल्या ध्वनीपासून उत्पन्न झालेल्या नादलहरी विद्युल्लहरींच्या

रूपानें वाटेल तेवढ्या अंतरावर अत्यल्प काळांत जाऊन पोंचतात. ह्या सर्वांवरून ही गोष्ट ध्यानीं येईल, कीं वातावरणांत नादलहरी किंवा विद्युल्लहरी सर्वत्र पसरल्या आहेत. त्या ग्रहण करण्यास पात्र असें यंत्र निर्माण झालें, कीं त्या आपल्यास ज्ञात होऊं शकतात. मनुष्याचें कर्णेंद्रिय ह्या नादलहरींचें ग्रहण करणारें असेंच एक ईशनिर्मित यंत्र आहे. प्रत्येकाच्या कर्णेंद्रियानें कोणत्या नादलहरींचें ग्रहण व्हावें ह्याविषयींच्या किमान व कमाल मर्यादा त्याच्या कर्णेंद्रियाच्या अवस्थेवर अवलंबून असतात. पुरुषज्ञानार्थ केलेल्या संयमानें या मर्यादा वाढूं लागतात व मग सहजच आजपर्यंत श्रवणेंद्रियाच्या टप्प्यांत नसलेल्या अनेक सौम्य वा तीव्र नादलहरी ह्या कर्णेंद्रियाला जाणवूं लागतात. अशा रीतीनें पूर्वीं न ऐकलेले असे अनेक सौम्य वा तीव्र ध्वनि व अशा अनेक ध्वनींपासून उत्पन्न झालेले मिश्रध्वनि योग्याला ऐकूं येऊं लागतात. ध्वनि ऐकूं येण्याच्या मर्यादा वरील संयमापासून कां वाढाव्या ह्याचें कारण सहज लक्षांत येण्याजोगें आहे. मागील सूत्रांत सांगितलेंच आहे, कीं विवेकख्याति किंवा पुरुषज्ञान होण्यास चित्त अत्यंत सत्त्वसंपन्न व्हावें लागतें. चित्त सत्त्वगुण-प्रधान झालें म्हणजे तें ज्या इंद्रियांच्या द्वारा विषयांचें ग्रहण करणार त्या इंद्रियांचे गोलक सुद्धा सत्त्वगुणप्रधान होतात. सत्त्वगुणाची वृद्धि झाली म्हणजे देहाचीं जीं इंद्रियरूपद्वारें आहेत त्यांत सत्त्वगुणाचा प्रकाश फांकून त्यांचें ज्ञानहि वाढतें असें भगवद्गीतेंत सांगितलेंच आहे. तेव्हां पुरुषज्ञानार्थ वरील संयम केला असतां चित्तांत सत्त्वगुणाची वृद्धि होते व त्या सत्त्वगुणाचा परिणाम चित्ताची विषय ग्रहण करण्याचीं साधनें जीं इंद्रियें त्यांवर आणि त्यांच्या गोलकांवर होतो व तींहि सत्त्वगुणसंपन्न होतात. सत्त्वगुणापासून ज्ञानवृद्धि होत असल्यानें इंद्रियांच्या ठिकाणीं पूर्वीपेक्षां अधिक ज्ञान होऊं लागतें हें अगदीं क्रमप्राप्तच होय.

श्रवणेंद्रियाची जी ही स्थिति तीच इतर इंद्रियांची होत असल्यामुळें त्यांनाहि पूर्वीं अज्ञात असलेले त्यांचे विषय ह्या अवस्थेंत अधिकाधिक ज्ञात होऊं लागतात. अशा योग्याच्या त्वगिंद्रियाला अनेक दिव्य स्पर्शसुखांची संवेदना होऊं लागते. त्याच्या डोळ्याला अनेक दिव्य रूपें दिसूं लागतात, त्याच्या रसनेंद्रियाला रसास्वाद मिळूं लागतो आणि घ्राणेंद्रियाला अनेक दिव्य गंधांचा सुवास व अनुभव येऊं लागतो. ह्या संयमामुळें मन आणि श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, जिह्वा व घ्राण हीं पांच ज्ञानेंद्रियें ह्यांचें विषयग्रहण-

सामर्थ्य वाढून त्यांच्या ठिकाणीं सूक्ष्म आणि दिव्य विषयांचें ज्ञान वाढूं लागणें अशा प्रकारच्या सामर्थ्यांना क्रमशः प्रतिभ, श्रावण, वेदना, आदर्श, आस्वाद आणि वार्ता ह्या पारिभाषिक संज्ञा आहेत. चित्तगत पूर्वजन्मार्जित वासनासंस्कारांच्या प्रभावानेंच जीवमात्राचें शरीर बनत असतें. प्रकृत समर्थी चित्त सत्त्वसंपन्न झाल्यानें विषयग्रहणाचीं उपकरणें जीं इंद्रियें तींहि सत्त्वसंपन्न होतात आणि म्हणूनच त्याच्या विषयग्रहणाच्या क्षिमान व कमाल मर्यादा विस्तृत होऊन दिव्य विषय गोचर होऊं लागतात. असे दिव्य विषय उपस्थित होऊं लागले म्हणजे निश्चित समजावें, कीं आपला प्रवास अगदीं योग्य मार्गानें चालू आहे. मोठ्या रस्त्यानें प्रवास करीत असतां टप्प्याटप्प्यावर मैलाचे दगड आढळले म्हणजे अंतरांतला एक एक मैल आपण पुढें चाललों आहोंत असा विश्वास ज्याप्रमाणें वाटतो तसाच विश्वास वरील सिद्धींच्या योगानें वाटतो व म्हणूनच पुरुषज्ञानार्थ केलेल्या संयमाच्या ह्या आरंभींच्या सिद्धि ह्या सूत्रांत सांगितलेल्या आहेत.

वरील प्रकारच्या सिद्धींचा अनुभव साधकास येऊं लागला म्हणजे तेवढ्यांतच त्याला कृतकृत्यता वाटून तो त्या सिद्धींत अडकून राहून त्याचा पुढील योगाभ्यास स्थगित होऊं नये म्हणून त्या सिद्धींतील गुणदोष पुढील सूत्रांत सांगितले आहेत. हेतु असा, कीं त्यांतील दोष जाणून साधकानें त्यांत न गुंततां आपला पुढील योगाभ्यास चालू ठेवावा.

ते समाधावुपसर्गा व्युत्थाने सिद्धयः ॥ ३७ ॥

सूत्रार्थ — मागील सूत्रांत प्रातिभ, श्रावण, इत्यादि जे सिद्धिविशेष सांगितले ते समाधीच्या मार्गांत उपसर्ग म्हणजे अडथळेच होत. व्युत्थानकालांत त्या श्रावणादिक अद्भुत शक्ति सिद्धि होत.

विवरण — कैवल्यसाक्षात्कार व्हावा म्हणून साधक योगांत प्रवृत्त झालेला असतो. पण तो होण्याच्या पूर्वीच त्याला वरील सिद्धि प्राप्त होतात. त्या प्राप्त झाल्या असतां योग्याला कृतार्थता वाटण्याचा संभव असतो आणि तशी कृतार्थता जर वाटली तर मग पुढील योगाभ्यास सहजच थांबणार ! अगदीं प्रारंभावस्थेंत चित्ताला विषयांच्या ओढींतून सोडवायला केवढी यातायात पडली ह्याचें वर्णन मागें प्रथम पादाच्या पंधराव्या सूत्रांत आलेंच आहे. सामान्य विषयांतून चित्ताला सोडवायला जर इतकी यातायात पडली तर आतां प्राप्त होणाऱ्या दिव्य विषयांत चित्त न गुरफटूं देण्यास किती

तरी अधिक यातायात पडणार ! ही यातायात टाळावी म्हणून प्रकृत सूत्रांत ह्या सिद्धींच्या ठिकाणचा मोठा दोष ह्या सूत्रांत सांगितला आहे. विषयांविषयीं दोषदृष्टि झाली म्हणजे त्यांच्यांत चित्त अडकलें असलें तर त्यांतून मुक्त होण्याचा तें प्रयत्न करतें किंवा त्यांत चित्त अडकूं नये म्हणून तें त्या विषयांस दुरूनच टाळतें. वरील सिद्धि ह्या व्युत्थानावस्थेंत सिद्धि आहेत हें खरेंच, पण त्यांचा व्यवहारांत उपयोग करून उपभोग घ्यावा अशी ओढ चित्तांत उत्पन्न होईल तर तो साधक ह्या दिव्य विषयोपभोगांत गुरफटेल व त्याचा पुढील अभ्यास थांबेल आणि मग ज्या मूळ उद्देशानें तो योगांत प्रवृत्त झाला तो तसाच बाजूस राहील. ह्यासाठीं योग्यानें वरील सिद्धि प्रकट होऊं लागल्या म्हणजे त्यांत चित्त गुरफटूं न देण्याची सावधगिरी बाळगावी. व्युत्थानदशेंत ह्यांपैकीं एखाद्या सिद्धीचें सामर्थ्य आपल्या अंगीं आल्याचें आढळलें किंबहुना आपण योग्य मार्गानें चाललों आहों किंवा नाहीं हें अजमावण्याकरितां आपण प्रसंगोपात्त एखाद्या सिद्धीचा थोडाबहुत उपभोगहि घेतला तरी प्रत्यवाय नाहीं ; पण समाधीच्या मार्गांत ह्या सिद्धि म्हणजे मोठाले अडथळे आहेत ही भावना केव्हांहि विसरूं नये म्हणजे मग आपला स्वत:चा योगमार्गावरील विश्वास दृढ करणें किंवा इतरांच्या अंत:करणांत योगशास्त्राविषयीं आदर आणि श्रद्धा उत्पन्न करणें ह्या प्रयोजनाव्यतिरिक्त विषयोपभोगार्थ म्हणून त्या सिद्धींचा आश्रय करावा ही राजस वासना चित्तांत उदित होणार नाहीं व तें आपल्या समाध्यभ्यासाच्या मार्गापासून विचलित होणार नाहीं. ही दृष्टि ठेवूनच ह्या सूत्रांत व्युत्थानावस्थेंतल्या ह्या सिद्धि समाधीच्या मार्गांतील उपसर्ग म्हणजे विघ्नें होत असें सांगितलें आहे.

येथपर्यंत ज्ञानाचा प्रकर्ष ज्यांत आहे अशा सिद्धि सांगितल्या. आतां क्रियेचा प्रकर्ष ज्यांत आहे अशा कांहीं सिद्धि येथून पुढील कांहीं सूत्रांत सांगितल्या आहेत. त्यांतील परकायाप्रवेश ही सिद्धि पुढील अडतिसाव्या सूत्रांत सांगितली आहे ती येणेंप्रमाणें—

बन्धकारणशैथिल्यात्प्रचारसंवेदनाच्च चित्तस्य
परशरीरावेशः ॥ ३८ ॥

सूत्रार्थ — चित्ताला एकाच शरीरांत जणुं बांधून ठेवण्यास कारण असलेले जे धर्माधर्मसंस्कार ते शिथिल

झाल्यामुळें आणि चित्ताचा प्रचार म्हणजे चित्तवहा नाडींच्या द्वारा होणारा चित्ताचा देहांतील संचार ह्याचें संवेदन म्हणजे यथार्थ ज्ञान झाल्यामुळें त्या चित्ताचा परशरीरांत प्रवेश होऊं शकतो.

विवरण—धारणेचा अभ्यास चांगला झाला म्हणजे इतकें नीट लक्षांत येतें, कीं आपल्या शरीरांत जशीं हात, पाय, इत्यादि कर्मेंद्रियें किंवा कान, डोळे, इत्यादि ज्ञानेंद्रियें आहेत त्याचप्रमाणें कर्मेंद्रियांस कर्मांत प्रवृत्त करणारें आणि ज्ञानेंद्रियांच्या द्वारा ज्ञान ग्रहण करणारें एक अंतरिंद्रिय आहे. त्याचें सामान्य नांव अंत:करण असें असून मन, बुद्धि, चित्त आणि अहंकार हीं नांवें त्यास व्यापारभेदानें प्राप्त झालीं आहेत. ह्यांतील वृत्त्यात्मक व्यापारवान् तें चित्त होय. हें चित्त धारणेच्या अभ्यासकालीं शरीरांतील स्वाधिष्टानादि नाडीचक्रें आहेत, त्यांपैकीं कोणत्यातरी चक्रावर स्थिर करण्याचा आपण अभ्यास करीत असतों. ह्या अभ्यासानें आपल्या इतकें लक्षांत येतें, कीं चित्त शरीरांतील वाटेल त्या भागावर आपण नेऊं शकतों. म्हणजे ह्याचाच अर्थ असा, कीं चित्त शरीरांत वाटेल त्या ठिकाणीं जाऊं शकणारें आहे व तें निदान शरीरांत वाटेल तिकडे जाण्यास स्वतंत्र आहे. तें जरी अत्यंत सूक्ष्म असलें तरी तें शरीरांतील कोणत्याहि भागांत संचार करणारें आहे. मग तें साडेतीन हात देहांत जर वाटेल तिकडे संचार करूं शकतें तर त्याला देहाच्या बाहेरहि संचार करतां येणें शक्य कां नसावें ? अर्थात् शक्य आहे आणि तसा अनुभवहि आहे ; कारण मृत्युसमयीं प्राणाधिष्ठित सवासन चित्तच देहांतर करीत असतें. तेव्हां चित्त एका देहांत जसें सर्वत्र जातें तसेंच तें देहांतरस्वीकार करीत असतें. असें असूनहि एका जन्मापुरता विचार केला तर असें दिसतें, कीं चित्त एका शरीरांतच कोंडलेलें दिसतें ; तें इतकें, कीं तें त्या एका शरीरांत जसें कांहीं बांधलेलेंच आहे. एकाच शरीरांत तें निबद्ध असण्याचें कारण असें असतें, कीं चित्तांत जे अविद्यादि क्लेश असतात त्यांस अनुसरूनच पुढील जन्मांतील विशिष्ट जातीतींल देह, आयुष्य व सुखदु:खादि भोग प्राप्त होत असतात (पाहा पाद २, सूत्र १३). अर्थात् विशिष्ट चित्तगत धर्माधर्मादि संस्कारांमुळें विशिष्ट देह प्राप्त झालेला असतो व त्या देहाच्या द्वाराच त्या जीवाला पूर्व कर्मांचीं सुखदु:खांचीं फळें भोगावयाचीं असतात. ह्यावरून हें लक्षांत येईल, कीं चित्त जें एकाच शरीरांत बंध पावल्यासारखें असतें ह्याचें कारण त्या विशिष्ट कर्मांचा विपाक

असलेले जे सुखदु:खादि भोग त्यांना कारण असलेले धर्माधर्मादि संस्कार होत. ह्या धर्माधर्मसंस्कारास अनुसरून बनलेल्या देहांत राहूनच आपल्या पूर्व कर्मांचीं सुखदु:खभोगरूप फळें जीवास भोगावयाचीं असतात. एकंदरींत तात्पर्य असें, कीं एकाच शरीरांत चित्त निबंधन पावण्याचें मूळ कारण म्हणजे धर्माधर्मादि संस्कारच होत. देह हें कार्य असून धर्माधर्मादि संस्कार त्याचें कारण असतात आणि चित्ताच्या द्वारा जीवाला देहादिनिष्ट सुखदु:खभोग घडावयाचे असतात, म्हणून चित्त त्यांशीं बंध पावलेलें असतें पण ह्यावरूनच हें लक्षांत येईल, कीं चित्ताला एकाच देहाशीं निगडित करणारे संस्कार जर शिथिल होतील तर त्या चित्ताच्या ठिकाणीं इतर देहांत प्रवेश करण्याचें सामर्थ्य उत्पन्न होण्यास कांहीं अडचण उरणार नाहीं.

प्रकृत सूत्रांत हेंच सांगितलें आहे. योगाभ्यासानें चित्तगत धर्माधर्मादि संस्कार शिथिल होतात ; बंधकारणच शिथिल झाल्यामुळें चित्ताच्या ठिकाणीं अन्य शरीरांत प्रवेश करण्याचे कामीं असलेला अडथळा दूर होऊन तें अन्य देहांत प्रवेश करूं शकेल अशी अवस्था त्यास प्राप्त होते. पण एवढ्या अनुकूलतेनेंच चित्ताचा प्रवेश अन्य शरीरांत होऊं शकत नाहीं. त्यासाठीं योग्याला चित्तप्रचाराचें ज्ञान अवश्य असतें. हें ज्ञानहि योग्याला योगाभ्यासांतच मिळूं शकतें. आतांपर्यंत ह्या पादांत जे अनेक संयम सांगितले आहेत त्यांपैकीं कोणत्याहि संयमाचा अभ्यास करीत असतां प्राथमिक अवस्थेंत चित्त अनेकदा आपल्या संयमास विषय झालेल्या आलंबनापासून व्युत्थित होत असतें आणि बाह्यविषयाकार होत असतें. योग्याला तें पुन: स्वप्रयत्नानें खेचून नियोजित आलंबनावर परत आणावें लागतें. हा झगडा करीत असतां योग्याला चित्ताची उठावणी होऊन तें बाह्यविषयाकार कसें होतें ह्याचें म्हणजे चित्ताच्या प्रचाराचें सूक्ष्म ज्ञान अप्रत्यक्षपणें होत असतें. त्याचप्रमाणें कांहीं संयम तर असे आहेत, कीं ते केल्यानें योग्याला चित्ताच्या प्रचारमार्गांचें विशेष ज्ञानहि होत असतें. उदाहरणार्थ कायव्यूहज्ञानार्थ एकोणतिसाव्या सूत्रांत सांगितलेला नाभिचक्रावर करावयाचा संयम घेऊं. ह्या संयमानें कायव्यूहज्ञान होत असतां चित्ताचा प्रचार देहांतील नाडीचक्रें आणि क्रियाप्रेरक संज्ञानवाहक इतर नाड्यांतून कसकसा होत असतो ह्याचें ज्ञानहि साहाजिकच होत असतें. ह्याप्रमाणें

'बंधकारणशैथील्य' व 'प्रचार-संवेदन' ही द्विविध सामग्री सिद्ध झाली म्हणजे योग्याला पर-शरीरावेश करावा अशी इच्छा झाली तर तो त्या चित्तासह अन्य शरीरांत प्रवेश करूं शकतो. अशा प्रकारची इच्छा झालीच तर तो बंधकारणांचें शैथिल्य व्हावें म्हणून आणि चित्तप्रचाराचें ज्ञान व्हावें म्हणून स्वतंत्रपणें त्यांवरच संयम करून त्या दोनहि गोष्टी साधूं शकेल. त्या पूर्णत्वानें साधल्या म्हणजे प्राथमिक अवस्थेंतील साधक धारणेचा अभ्यास करीत असतां देहांतील एका ठिकाणाहून दुसऱ्या ठिकाणीं चित्त जितक्या सहजतेनें नेऊं शकतो तितक्याच सहजपणानें हा योगी आपल्या चित्तासह अन्य शरीरांत प्रवेश करूं शकतो.

आतां इतक्या अधिकारास पोचलेल्या योग्याच्या ठिकाणीं परकायाप्रवेश करण्याची इच्छा तरी कशी संभवते ह्याचा येथें थोडासा विचार करणें अवश्य आहे. अशी इच्छा होण्याचीं दोन कारणें संभवतात. पहिलें कारण असें, कीं फलोन्मुख झालेले संस्कार आपला भोग दिल्यावांचून कृतकार्य होत नाहींत. 'प्रारब्धकर्मणां भोगादेवक्षयः' हें शिष्टांचें वचन हीच गोष्ट सांगते. कित्येक योगाभ्यासी योगानें प्राप्त होणाऱ्या सिद्धींपासून मिळणारीं सुखें प्राप्त व्हावीं ह्या कामनेनें प्रेरित होऊनच योगांत प्रवृत्त झालेले असतात. सकाम कर्मानुष्ठानाचें फल भोगावें लागणारच. कारण साहंकार कर्तृत्व आलें, कीं साहंकार भोक्तृत्व त्याच्या मागोमाग आलेंच. योगांत बराच पुढें गेलेला योगी शमसुखापेक्षां विषयसुखें क्षुद्र होत असा अनुभव घेत असला तरी पूर्वीं केलेलें सकाम कर्म त्यास विषयभोगांत 'अनिच्छन्नपि' 'बलादिव' ओढीत असतें. अशासारख्या प्रसंगीं एखाद्याच्या शरीरांत प्रवेश करून त्या शरीराच्या द्वारा आपलें सवासन चित्त ते ते विषय भोगून आणि अशा रीतीनें प्रारब्ध-भोग लवकर संपवून जर लवकर निर्वासन करूं शकलों तर तसें करूं या, अशी इच्छा अशा योग्याला होऊं शकेल. परकायाप्रवेशचसा काय पण युगपद् अनेक प्रारब्धभोग भोगून लवकर सर्व कर्मबंधापासून विनिमुक्त होऊन, कैवल्याचा साक्षात्कार व्हावा असा अधिमात्र तीव्र संवेग (पाहा पाद १, सूत्र २१) एखाद्या योग्याच्या ठिकाणीं उत्पन्न होईल तर तो योगी – त्याच्या अंगीं तसें सामर्थ्य आलें असेल तर स्वतःच्या चित्तांतील अस्मितेपासून अनेक शरीरें व चित्तें निर्माण करून त्यांच्या द्वारा सर्व फलोन्मुख कर्मांचा युगपद् उपभोग घेतो आणि कर्मबंधापासून शीघ्रतेनें मुक्त होऊन, कैवल्याचा साक्षात्कार करून घेतो (पाहा पाद ४,

सूत्र ४।५) तेव्हां प्रारब्धभोग अन्य शरीर द्वारा लवकर भोगून संपवावेत ह्या हेतूनें योग्याच्या ठिकाणीं परकायाप्रवेशाची इच्छा संभवते. ह्याव्यतिरिक्त परकायाप्रवेशेच्छेला आणखीहि एक कारण असूं शकतें. तें म्हणजे योग्याच्या अंत:करणांत पूर्वसंस्कारानुसार जनहितार्थ किंवा लोकसंग्रहार्थ परकायाप्रवेशानें कांहीं जनहित साधावें अशी इच्छा होऊं शकते. योगाभ्यासानें चित्त शुद्ध होतें आणि मग परिच्छिन्न अहंभाव हळुहळू मावळूं लागतो आणि त्या मानानें पूर्णाहंभाव स्फुरण होऊं लागतो. अज्ञानामुळें व्यष्टिभूत देहापुरताच अहंभाव स्फुरत असतो, पण योगाभ्यासानें चित्तांतील मळ झडून जाऊं लागतांच ' सहस्रशीर्षापुरुष: सहस्राक्ष: सहस्रपात् ' ह्या वेदमंत्रांनीं प्रतिपादलेल्या विराट् पुरुषाच्या स्वरूपाची प्रतीति येऊं लागते. अशी स्थिति प्राप्त झाली म्हणजे त्या योग्याच्या ठिकाणीं वैयक्तिक अहंभाव मावळत जातो. मग त्याच्या हातून घडणारीं योगाभ्यासादिक वैयक्तिक कर्में किंवा लोकोद्धारार्थ केलीं जाणारीं लोकोपकारक कृत्यें हीं सर्व ' मी करतों ' अशी त्याची भावनाच उरत नाहीं, तर त्या योग्याला असें वाटतें, कीं ' मी केवळ त्या सर्वांतर्यामींच्या हातांतलें एक बाहुलें आहे आणि तोच मला निमित्त करून माझ्याकडून हीं जनहितकारक कृत्यें करवून घेतो आहे. ' अशा प्रकारें समष्टिभूत विराट् पुरुषाशीं तन्मयता पावलेल्या योग्याच्या चित्तांत कांहीं वैयक्तिक फलभोगार्थ परकायाप्रवेशाची इच्छा होणें संभवनीय नाहीं हें खरें, पण त्या मार्गानें जर कांहीं जनहित साधणें अवश्य होईल तर अशा प्रसंगीं परकायाप्रवेश करून तें साधणें ह्यांत कसल्याच प्रकारची योग-हानि होण्याचें कारण नाहीं.

अशा परिस्थितींत लोकसंग्रहार्थ परकायाप्रवेश केल्याचें प्रसिद्ध उदाहरण म्हणजे श्रीमच्छंकराचार्यांचें होय. बौद्धमताचा नि:पात करून वैदिक कर्ममार्गाची पुन: स्थापना करण्याचें बिकट कार्य कुमारिलभट्टांनीं पार पाडलेंच होतें. कर्ममार्गाला वेदान्त तत्त्वज्ञानाची जोड देऊन धर्मस्थापनेचें कार्य पूर्णत्वाला नेणें हें आचार्यांचें अवतारकार्य होतें. हें कार्य करीत असतां त्यांना कुमारिलभट्टांचे पट्टशिष्य जे मंडनमिश्र त्यांना आपल्या सांप्रदायांत घेणें अवश्य झालें आणि त्यासाठीं त्यांनीं त्यांना वादांत जिंकलें. पण मंडनमिश्र गृहस्थाश्रमी असल्यानें त्यांच्या पत्नीला वादांत जिंकल्याविना तो विजय पूर्ण होणार नाहीं, हा शास्त्रानुसार असलेला युक्तिवाद पुढें करून मंडनमिश्राची पत्नी सरस्वतीदेवी हिनें कामशास्त्रविषयक कांहीं प्रश्न

आचार्यांच्या पुढें वादाकरितां मांडले. आपल्या श्रेष्ठज्ञानाच्या बळावर, त्या प्रश्नांची चर्चा आचार्य करूं शकले असते. पण ब्रह्मचर्यांतून एकदम संन्यास आश्रमांत त्यांनीं प्रवेश केलेला असल्यानें गृहस्थाश्रमी पुरुषाच्या अनुभवावरच जी चर्चा होऊं शकेल ती करणें त्यांस प्रशस्त नव्हतें. ती न करावी तर आपण वादांत पराभूत झालों हें मान्य करून मंडनमिश्रांचें शिष्यत्व पतकरावयास पाहिजे. सरस्वतीदेवीनेंहि अशा अडचणींत गांठल्यावर हा महाज्ञानी पुरुष त्यांतून आपली सुटका कशी करून घेतो हें पाहण्याच्या हेतूनेंच ती चर्चा काढली होती. अशा प्रसंगीं आचार्यांनीं एका मृत राजाच्या शरीरांत प्रवेश करून तेथें गृहस्थ-धर्माचा अनुभव घेऊन मग पुनः वादास यावें असें ठरवून त्याप्रमाणें केलें. सरस्वतीनेंहि मग त्या महापुरुषाचें अगाध ज्ञान आणि योगसामर्थ्य पाहून अधिक वाद न करितांच आपला पति वादांत पराभूत झाल्याचें मान्य करून त्यास संन्यास-धर्म स्वीकारण्यास अनुज्ञा दिली व आपण शरीराचें विसर्जन करून ती निजधामास गेली. ह्या हकीकतीवरून दिसून येईल, कीं आचार्यांसारख्या योगीश्वरांच्या ठिकाणीं लोकसंग्रहार्थ आणि लोकोद्धारार्थ परकायाप्रवेश करण्याची इच्छा अथवा आवश्यकता उत्पन्न होणें शक्य आहे. आतां योग्यानें कांहीं काळ परकायाप्रवेश केल्यावर त्याचें मूळ शरीर कोणत्या अवस्थेंत असतें, तें जगतें का मृत होतें, जगत असल्यास कोणत्या अवस्थेंत जगतें, मृत होत असल्यास त्या शरीर द्वारा भोगावयाचीं सुखदुःखें अभुक्त राहतात त्यांची वाट काय, इत्यादि प्रश्नहि अनुषंगानें विचारांत घेणें अवश्य असल्यानें त्यांचाहि थोडा विचार करूं. अशा प्रसंगीं योग्याचें शरीर मृत होत नाहीं तर तें तसेंच टिकून राहतें अर्थात् त्याचा नाश बाह्य कारणांनीं होणार नाहीं अशा रीतीनें त्याचें रक्षण करावें लागतें हें उघडच आहे. अग्नीनें जिवंत माणूस भाजून मरेल, त्याचप्रमाणें हा योग्याचा देहहि अग्नीनें नाश पावूं शकेल व म्हणून असल्या बाह्य कारणांनीं तो नष्ट होणार नाहीं अशा काळजीनें तो ठेवावा लागतो. ज्या हेतूनें योग्यानें परकायाप्रवेश केला असेल तो हेतु पूर्ण होतांच तो योगी आपल्या पूर्व शरीरांत पुनः येतो.

प्रत्येक देहधारी मानवाला अन्नप्राणादि पंचकोश असतात. योगी जेव्हां परकायाप्रवेश करतो तेव्हां त्याच्या अन्नमय कोशांत म्हणजे स्थूल देहांत केवळ प्राणमय कोश तेवढा राहत असतो व त्या कोशामुळें

योग्याचें शरीर न वाळतां किंवा न सडतां इच्छित काळपर्यंत नीट राहूं शकतें. एखाद्या सापाच्या किंवा पालीच्या शेपटीवर कसला तरी आघात होऊन जर शेपटी तुटेल तर तो साप किंवा ती पाल पळून जाते, पण ती शेपटी तशीच तेथें वळवळ करीत राहते. ह्या ठिकाणीं निसटून गेलेल्या सापाच्या अथवा पालीच्या देहासमवेत जरी तो जीव आपल्या मनोमयादि कोशासह पळून गेलेला असला तरी मागें राहिलेल्या शेपटींतल्या भागापुरता प्राण तेथें राहिलेला असतो व तो तेथें असेपर्यंत शेपटी वळवळ करीत असते. म्हणजे तोंपर्यंत ती शेपटी मृत होत नाहीं. मानवी शरीरांतहि असा प्रकार होत असल्याचें शास्त्रज्ञांच्या निदर्शनास आलेलें आहे. एखाद्या मनुष्याचे कान अथवा नाक, इत्यादि अवयव जर आकस्मिकपणें तुटले तर ते भाग वरीलप्रमाणें प्राणयुक्त असतील तोंपर्यंत ते जर पुनः शरीरास शिवले तर ते त्याच्याशीं एकरूप होतात असा शस्त्रवैद्यांना नेहमीं अनुभव येतो. कित्येकदा तर असे प्रयोग केल्याचें नमूद आहे, कीं एखाद्याचें नाक तुटलें तर त्याच्याच शरीरांतलें दुसऱ्या भागावरचें कातडें कापून घ्यावयाचें व तें जिवंत असेपर्यंत नाकाच्या जागीं नाकाचा आकार येईल अशा रीतीनें तेथें शिवावयाचें व अशा प्रकारें नाक नसल्याची विद्रूपता काढून टाकायची. ह्या प्रयोगांत अन्य ठिकाणचें कातडें काढायचें आणि तें नाकाच्या ठिकाणीं शिवायचें असें दोन शस्त्रप्रयोग करावे लागतात. त्यामुळें क्वचित् प्रसंगीं पहिला शस्त्रप्रयोग पहिल्या दिवशीं करून काढलेलें जिवंत कातडें तसेंच जिवंत राखण्यासाठीं विशिष्ट रासायनिक द्रव्यांत ठेवावयाचें व तें दुसऱ्या दिवशीं नाकाच्या जागीं शिवायचें. अशा रीतीच्या अनेक प्रयोगांवरून शरीरांतील कोणताहि अवयव प्राणसंचयामुळें कांहीं काळ स्वतंत्रपणें जिवंत राहतो इतकें निर्विवाद सिद्ध झालें आहे. त्याचप्रमाणें योग्याचें शरीरहि टिकूं शकतें. अशा प्रसंगीं देहांतील इतर व्यापार होत नसल्यामुळें तहान, भूक, मलमूत्रविसर्जन, इत्यादि देहव्यापारहि अर्थात् स्थगित झालेले असतात. एका विशेष प्रकारच्या निद्रारोगानें पछाडलेले रोगी कित्येक महिनेच काय पण कित्येक वर्षें ह्या देहधर्मांविना राहिलेले आढळण्यांत आले आहेत. परकायाप्रवेश केलेल्या योग्यांचीं पूर्व शरीरेंहि अशाच रीतीनें क्षुधा-तृषा, मलमूत्रविसर्जन, इत्यादि धर्मांविना इच्छित काळपर्यंत राहूं शकतात. तात्पर्य अशा योग्यांचीं शरीरें बाह्य कारणांनीं नाश पावणार नाहींत अशी काळजी

घेऊन ठेवलीं तर तीं जिवंत राहतात आणि योग्य समयीं ते योगी पुनः त्या शरीरांत प्रवेश करून त्या देह-द्वारा प्राप्त असलेलीं कर्में व सुखादि भोग ह्यांचा स्वीकार करतात.

पुढील सूत्रांत उदानजयानें प्राप्त होणारी सिद्धि सांगितली आहे.

उदानजयाज्जलपङ्ककण्टकादिष्वसङ्ग उत्क्रान्तिश्च ॥ ३९ ॥

सूत्रार्थ — पांच प्राणांपैकीं उदानाचा जय केला असतां पाणी, चिखल किंवा कांटेकुटे ह्यांच्याशीं संग न होतां त्यावरून चालतां येतें आणि स्वेच्छेनें उत्क्रांति म्हणजे मरण प्राप्त होतें.

विवरण — भाताच्या कोंड्यावर निखारा ठेवून तो पेटविला म्हणजे सूक्ष्म ज्योतिरूपानें तो संथपणें जळत असतो. ह्याप्रमाणेंच मन आणि पंचज्ञानेंद्रियें ह्यांचा त्यांच्या त्यांच्या वृत्तिरूपानें जो एक अखंड प्रवाह चालू असतो तें जीवन होय. प्राणशक्तीच्या आश्रयानें हें जीवन अखंड चालू असतें. व्यापारभेदानें त्या एकाच प्राणवृत्तीचे प्राण, अपान, व्यान, उदान आणि समान असे पांच प्रकार होतात. शरीर हें अतिसूक्ष्म अशा घटकांचें बनलेलें आहे. तो प्रत्येक घटक म्हणजे एक सजीव पेशीच होय. सजीवता प्राण-व्यापारानें येत असल्यामुळें ह्या प्रत्येक सजीव पेशींत वरील प्राणापानादि पांच वायूंचे व्यापार नेहमीं चालू असतात. सर्व पेशींचें मिळून आपलें शरीर बनलेलें असल्यानें वरील पंचप्राणांचीं आपल्या शरीरांतील कार्यें व स्थानें आपल्यास सामान्यत्वानें प्रत्ययास येत असतात. त्यांतील प्राण हा ऊर्ध्ववृत्ति आहे, म्हणजे शरीरांतील जीं द्रव्यें कृतकार्यत्वामुळें जीवन-कार्यांतून वियुक्त होतात त्यांना हृदयांतून मुखनासिकादि द्वारा उर्ध्वमार्गानें नेऊन शरीराबाहेर टाकून शरीर सुरक्षित ठेवणें हें प्राणाचें कार्य होय. शरीराच्या पोषणार्थ ज्या अन्नपानादिकांची आवश्यकता असते तीं मुखावाटे घेऊन सर्व पेशींना पुरवीत अधोवृत्तीनें खालीं मलविसर्जनद्वारापर्यंत नेणें हें अपानाचें कार्य होय. अपानकार्यामुळें अन्नपान खालीं खालीं जात असतां त्यांतील शरीरास आवश्यक असलेला भाग शोषून घेऊन पाचक इंद्रियांच्या साहाय्यानें शरीरांतील भिन्न अवयवांस पोषक होईल अशा रस-धातूंत त्याचें रासायनिक रूपांतर करणें व हें रूपांतर करण्यांतच शरीरांत उष्णता आणि तेज निर्माण करणें हें समान वायूचें कार्य होय. आकस्मिक

निमित्तानें शरीरांत उत्पन्न होणारीं किंवा शरीरांत शिरणारीं विजातीय द्रव्यें झटक्यासरशीं वर फेंकून देणें हें उदानाचें कार्य आहे आणि सर्व शरीरांतील घटकांस व्यापून त्यांच्या ठिकाणचीं नियोजित कार्यें त्यांजकडून यथायोग्य चालविणें हें व्यान वायूचें कार्य होय. ह्या सर्व प्राणशक्ति प्रत्येक घटकांत असल्या तरी सर्व शरीराचे मिळून वरील प्रकारचे सामुदायिक व्यापार विशेषत्वानें ज्या ठिकाणीं प्रतीत होतात त्यावरून पांच प्राणशक्तींचीं स्थानें सामान्यत्वानें सांगितलीं आहेत तीं येणेंप्रमाणें : हृदयापासून नासिकाग्रापर्यंत प्राणाचें स्थान होय. शरीरांतील जीवनव्यापारांतून वियुक्त झालेलीं द्रव्यें रक्तासह फुप्फुसांत येत असतात. तेथून तीं आपल्यांत शोषून घेऊन नाकावाटें प्रश्वासरूपानें बाहेर फेंकण्याचें मुख्य प्राणकार्य हृदयापासून नासिकाग्रापर्यंतच्या श्वसनमार्गांतील प्रदेशांत प्राधान्यानें होत असल्यानें हें प्राणाचें स्थान मानण्यांत येतें. शरीरांत आवश्यक असलेलें अन्नपानादिक मुखावाटें घेऊन अन्ननलिकेंतून पुढें अन्नाशयादि प्रदेशांतून मलविसर्जनद्वारा-पर्यंत खालीं खालीं नेण्याचें कार्य अपानाकडून होत असल्यानें अन्नाशयाचा हा सर्व मार्ग हें अपानाचें स्थान होय. अन्नपानांचें रूपांतर शरीरास आवश्यक असलेल्या रसादिकांत अन्नाशय, यकृत, प्लीहा, स्वादुपिंड, इत्यादि अवयवांच्या द्वारा समान वायूकडून होत असल्यानें आणि हें रूपांतर होत असतांनाच रासायनिक क्रियेमुळें उष्णता व तेज ह्यांचा आविष्कार प्रथम ह्या ठिकाणीं हृदयाखालीं आणि नाभीच्या आसमंतांत होत असल्यामुळें हा प्रदेश हें समानाचें स्थान मानण्यांत येतें. आकस्मिक रीतीनें शरीरांत प्रवेश करणारीं किंवा उत्पन्न होणारीं विजातीय द्रव्यें शिंक, खोकला, अश्रु, इत्यादि रूपानें उदान बाहेर टाकीत असतो म्हणून घसा, नाक, कपाळ, डोळे, इत्यादि प्रदेश उदानाचें स्थान होय आणि सर्व शरीरास व्यापून सर्व इंद्रियांचीं नियोजित कार्यें व्यानाकडून होत असल्यानें सर्व शरीरभर व्यानाचें स्थान होय. पंचप्राणांचीं कार्यें आणि स्थानें सांगण्याचें कारण असें, कीं त्यांच्या स्वरूपाचें विशेष ज्ञान होण्यासाठीं त्यांचीं स्थानें व कार्यें ह्यांच्या अनुरोधानें त्यांवर संयम करतां यावा. उदान वायूवर ह्याप्रमाणें संयम केल्यास उदान-जय होतो. उदानाचें स्वरूप आणि कार्य ह्यांचें पूर्णज्ञान होणें व त्याच्या कार्यावर आपल्या इच्छेप्रमाणें नियंत्रण चालवतां येणें हा उदानजय होय. असा उदानजय झाला म्हणजे त्याची उर्ध्वगति असल्यानें योग्याला आपल्या शरीराला वाटेल तितकें उचलून धरतां येतें. अशा योग्याला

पाणी, चिखल किंवा कांटेकुटे ह्यांतून जाण्याचा प्रसंग आल्यास तो आपलें शरीर उदानाच्या साहाय्यानें अवश्य तितकें वर उचलून धरून चालतो व म्हणून त्याला पाणी, चिखल अथवा कांटेकुटे ह्यांचा संग म्हणजे स्पर्श न होतां त्यावरून चालतां येतें. त्याचप्रमाणें प्राणप्रयाणाच्या वेळीं त्या योग्याची उत्क्रांति होते म्हणजे त्याला स्वेच्छेनें मरण येऊन तो अर्चिरादि मार्गानें मोक्षाला जातो.

समानजयात्प्रज्वलनम् ॥ ४० ॥

सूत्रार्थ — समानाचा जय झाला असतां कायाग्नि प्रज्वलित होतो.

विवरण — वर सांगितलें आहे तें समानाचें स्थान आणि त्याचा व्यापार ह्यांवर संयम केला असतां त्याचा जय होतो व मग योग्याच्या इच्छेस येईल तेव्हां योगी आपल्या ठिकाणचा कायाग्नि प्रज्वलित करूं शकतो. वर सांगितलेंच आहे, कीं समानाच्या योगानें अन्नाचें रूपांतर शरीरोपयोगी रसरक्तादिकांत होत असतां जी रासायनिक क्रिया घडते तिच्या योगानें शरीरांत उष्णता उत्पन्न होत असते. उष्णतेची विशिष्ट मर्यादेपर्यंत वाढ झाली, कीं ती तेजरूपानें परिणाम पावते. विस्तवांत टाकलेला लोखंडाचा गोळा प्रथम तापूं लागतो आणि विशिष्ट मर्यादेपर्यंत तापला कीं, तो अग्नीप्रमाणें लाल भडक होतो. समानजय झाला असतां योग्याला आपला कायाग्नि इतका वाढवितां येतो, कीं त्याच्या शरीरांतून साक्षात् ज्वाला निघूं लागतात. कपिलमुनींनीं ह्याप्रमाणें आपल्या शरीरांतून अग्नि निर्माण करून त्यांत सगराचे पुत्र जाळून टाकले किंवा ज्ञानेश्वरमहाराजांनीं आपला कायाग्नि प्रज्वलित करून आपल्या पाठीवर मुक्ताबाईकडून पानगे भाजून घेतले हीं ह्या सिद्धीचीं लोकप्रसिद्ध उदाहरणें होत.

श्रोत्राकाशयोः संबन्धसंयमाद्दिव्यं श्रोत्रम् ॥ ४१ ॥

सूत्रार्थ — श्रोत्रेंद्रिय आणि आकाश ह्यांचा जो संबंध त्यावर संयम केला असतां योग्याला दिव्य श्रोत्रेंद्रियाचा लाभ होतो.

विवरण — मागें छत्तिसाव्या सूत्रांत पुरुषज्ञानार्थ केलेल्या संयमापासून दिव्य श्रोत्रादिक प्राप्त करून देणाऱ्या प्रातिभ-श्रावण, इत्यादि सिद्धि

सांगितल्या आहेत. तेथें पुरुषज्ञान हें मुख्य फल असून श्रावणादि सिद्धि अर्वाचीन फलें म्हणून सांगितलीं होतीं. ह्या सूत्रांत तींच स्वंतत्रपणें मुख्य फलें म्हणून प्राप्त होण्यासाठीं कसा संयम करावा हें सांगितलें आहे. श्रोत्रादि इंद्रियें, शब्दस्पर्शादि हे त्यांचे विषय आणि आकाशादि सूक्ष्म स्थूल महाभूतें हा सर्व पसारा महत्तत्त्वांतून निघालेल्या अहंकारापासून झालेला आहे हें जरी खरें तरी त्या इंद्रियांची रचना आपआपले विषय ग्रहण करण्यास तीं समर्थ होतील अशी स्वतंत्र घडलेली आहे. शब्द हा गुण आकाशाचा असून तो श्रोत्रेंद्रियग्राह्य आहे. श्रोत्रेंद्रियाची रचना अशी आहे, कीं त्याच्या विवरांत आकाश सामावलेलें असल्यानें त्याला शब्द-संवेदना होऊं शकते. कानांत ही पोकळी नसती तर शब्दज्ञान झालें नसतें. बाहेरच्या बाजूस पसरलेला जो कानाचा भाग आहे त्यांतून बाहेरच्या आकाशांतील ध्वनिलहरी गोळा होऊन आंत जात असतात. वातावरणांत असलेले धूळ इत्यादींचे सूक्ष्म कण कानाच्या पाळींतील वळणामुळें बव्हंशानें बाहेरच राहतात. जे थोडे आंत जातात ते अंतर्भागांतील मेणासारख्या मऊ पदार्थांत चिकटून बसतात आणि निवळ ध्वनिलहरी तेवढ्या कानांतील बाह्य विवरांत पोचतात. बाह्य विवर म्हणण्याचें कारण असें, कीं कानाच्या पडद्याच्या बाहेर आणि आंत अशीं दोन विवरें कानांत असतात. दोन्ही विवरें ध्वनिलहरींचें ज्ञान होण्यास आवश्यक असतात. बाहेरच्या आकाशांतील ध्वनिलहरी वर सांगितल्याप्रमाणें बाहेरील कानाच्या वळणा-वळणांतून गोळा होऊन कानाच्या पडद्याबाहेरील विवरांत एकत्र होतात व त्यांचा आघात कानाच्या पातळ पडद्यावर होतो. नगाऱ्याचा आवाज घुमण्याकरितां वरील कातड्याच्या आंत त्याच्या भांड्याची पोकळी उपयोगी पडते आणि तिच्यामुळेंच नगाऱ्याचा आवाज उत्पन्न होतो. कानाच्या पातळ पडद्यामागेंहि अशीच पोकळी असते. पडद्याबाहेरील विवरांत आलेल्या नादलहरींचे आघात पडद्यावर होतात. त्यामुळें त्या पडद्याचें जें स्पंदन होतें त्याचे आघात पुनः पडद्यामागील विवरांतील आकाशांत होतात. ह्या विवराच्या मागील भागांत मेंदूंतून कानांत जी नाडी आलेली असते तिचीं अतिसूक्ष्म अग्रें अशा रीतीनें पसरलेलीं असतात, कीं पडद्यावरील आघातांमुळें अंतर्विवरांत जीं आंदोलनें होतात त्यांची संवेदना ह्या अग्रांस होते. सर्वसूक्ष्म अग्रांची संवेदना एकत्र होत त्या नाडीच्या द्वारा ती मेंदूंतील ध्वनिकेंद्रांत जाऊन पोचते व मग तेथें हा अमुक ध्वनि

अशी जाणीव उत्पन्न होते. स्पर्श, रस, गंध हे विषय साक्षात् शरीराशीं संस्पृष्ट होतील तेव्हांच त्यांचें ग्रहण त्वक्, जिव्हा आणि घ्राण ह्या इंद्रियांनीं होत असतें; ह्यामुळें ह्या तीन ज्ञानेंद्रियांची रचना अगदीं साधी आहे, परंतु शब्द आणि रूप हे विषय ऐकणाराला व पाहणाराला अंतरावरून ग्रहण करावयाचे असल्यानें त्या दोहोंचें ग्रहण करणारीं कान व डोळे हीं इंद्रियें फार गुंतागुंतीचीं आहेत. ही गुंतागुंतीची सर्व रचना येथें देण्याची आवश्यकता नाहीं. त्याच पादाच्या एकविसाव्या सूत्रांत 'अंतर्धान' सिद्धीच्या विवरणांत नेत्रेंद्रियासंबंधीं सामान्य वाचकास अवश्य असलेली माहिती दिलेली आहे आणि ह्या सूत्रांत श्रोत्रेंद्रियाची अवश्य तेवढी माहिती वर दिली आहे.

ह्यावरून वाचकांच्या इतकें ध्यानांत आलें असेल कीं कर्णेंद्रियद्वारा शब्दग्रहण होण्यास कानाच्या पडद्याच्या बाहेरील व आंतील विवराकाशाची अत्यंत आवश्यकता आहे. जेव्हां आपल्यास कोणताहि शब्द ऐकूं येतो तेव्हां बहिर्विवरांतील ध्वनिलहरींनीं युक्त असलेल्या आकाशाचा कानांतील पडद्याच्या द्वारा नाडीच्या अग्रांशीं संबंध येतो. ह्यांपैकीं कोणत्याहि ठिकाणचा आकाशाशीं घडणारा संबंध जर कोणत्याहि कारणानें प्रतिबद्ध होईल तर आपल्यास शब्दज्ञान होणार नाहीं. बाहेरच्या विवरांतील मलसंचयानें तेथील विवराकाश निरुद्ध झालें तर शब्द ऐकूं येत नाहीं ही गोष्ट सर्वांच्या परिचयाची आहे. पडद्याच्या आंतील विवर कित्येकांच्या ठिकाणीं जन्मतःच मिटलेलें असतें. अशा वेळीं त्या मनुष्यास कांहीं ऐकूं येणें शक्य नसतें. बोलण्याची क्रिया ऐकूं येण्यावर अवलंबून असल्यानें वरील प्रकारचीं जन्मतःच बहिरीं असलेलीं माणसें मुकीं असतात, पण त्यांच्या वागिंद्रियांत कांहीं दोष नसतो. वैद्यकशास्त्रांत सांप्रत फार वाढ झालेली असल्यानें वर सांगितलेलें कानाच्या पडद्यामागील विवर जर मिटलेलें असलें तर तें उघडून त्या मनुष्याचा बहिरेपणा व मुकेपणा नाहींसा करण्याचे अनेक प्रयोग अलीकडे यशस्वी होऊं लागले आहेत. प्रत्येक कानाच्या अंतर्विवराशीं एक सूक्ष्म छिद्र असून तें एका केशाकार नळीनें घशांतील नाकाच्या छिद्रासन्निध आलेलें असतें. ह्या छिद्रांत तशीच एक अतिसूक्ष्म योकळ नळी घालून युक्तीनें हळूच फुंकर मारिला तर पडद्यामागचें अंतर्विवर फुगतें व आतांपर्यंत मिटलेल्या विवरांत पोकळी म्हणजे आकाशतत्त्व निर्माण होतें आणि लागलीच त्या मनुष्यास ध्वनि ऐकूं येऊं लागतो. अशा प्रयोगानें अलीकडे

जन्मापासून बहिऱ्या असलेल्या अनेक लोकांना श्रवणेंद्रिय प्राप्त होऊं लागलें आहे आणि मग त्या माणसांचा मुकेपणा जाऊन तीं इतर माणसांप्रमाणें बोलूंहि लागलीं आहेत. मात्र हे सर्वच प्रयोग यशस्वी होत नाहींत. कारण फुंक मारल्यानें मिटलेले पडदे सुटून पोकळी निर्माण होण्याजोगी अवस्था ज्याच्या ठिकाणीं असेल त्याच्यावरील प्रयोगच यशस्वी होतात; असो. ह्या सर्व विवेचनावरून हें लक्षांत येईल कीं कोणताहि शब्द ऐकूं येण्यास कानाच्या पडद्याच्या बाहेर व आंत पोकळी म्हणजे आकाशतत्त्व असावें लागतें आणि त्या आकाशतत्त्वांतील गुण जो शब्द त्याच्या लहरींचा स्पर्श कर्णेंद्रियांतील भागाला व्हावा लागतो. अभ्यासकानें सूक्ष्म बुद्धीनें ह्या स्पर्शाला ओळखायला प्रथम शिकावें व तो स्पर्श त्याला नीट उमगूं लागला म्हणजे त्यावर त्यानें संयम करावा. अशा प्रकारच्या संयमाभ्यासानें कानावर येऊन आदळणाऱ्या अतिसूक्ष्म नादलहरींचें स्पंदनहि योग्यास जाणवूं लागतें व जे अनेक ध्वनि आतांपर्यंत ऐकूं येत नव्हते ते ऐकूं येऊं लागतात. कितीहि अंतरावर ध्वनि उत्पन्न झाला तरी तो आकाशतत्त्वाचाच गुण असल्यानें त्याचे स्पन्द आकाशांत सर्व बाजूंनीं पसरत असतात. जितकें अंतर अधिक तितके ते अधिक सूक्ष्म होत जातात. पण वरील प्रकारच्या संयमानें आकाशतत्त्वांतील सूक्ष्म स्पन्दांचीहि जाणीव किंवा संवेदना होण्याची पात्रता योग्याच्या कर्णेंद्रियाच्या ठिकाणीं आलेली असल्यानें त्यास आकाशतत्त्वांत होणाऱ्या कितीहि सूक्ष्म ध्वनिलहरींची जाणीव होते. अशा रीतीनें अनेक ध्वनि योग्यास ऐकूं येऊं लागणें म्हणजेच दिव्य श्रोत्राचा लाभ होणें होय.

ही 'श्रावण' सिद्धि उपलक्षण म्हणून सांगितली आहे. म्हणजे हिच्याच अनुरोधानें वेदना, आदर्श, आस्वाद आणि वार्ता ह्या सिद्धींच्या लाभाचा प्रकार समजावा. स्पर्श हा वायुतत्त्वाचा गुण आहे व त्याचें ग्रहण करणारें इंद्रिय त्वचा हें होय. आपल्या त्वचेवर वायुतत्त्वाचा एवढा मोठा दाब आहे, कीं तो जर कृत्रिम उपायांनीं काढून टाकला तर सर्व शरीर फुटून जाईल. तुंबडी लावली असतां तिच्यांतील वायु नाहींसा होतो व मग त्या पोकळींत शरीराचा भाग घुसत असतो हें बऱ्याच जणांनीं पाहिलें असेल. विमानांतून फार उंच गेल्यावर वैमानिकाच्या अंगास चिरण्या पडून तेथून रक्त येऊं लागतें ह्याचें कारणहि तेथील विरल वातावरणामुळें त्वचेवरील वायूचा दाब कमी होतो हेंच होय व म्हणूनच शरीर चिरटून

त्यांतून रक्त येत असतें. शरीरावर वायूचा दाब आहे ही गोष्ट ह्यावरून स्पष्ट आहे. अर्थात् वायुतत्त्वाचा स्पर्श त्वगिंद्रियास सतत झालेला असतो. त्वगिंद्रिय आणि वायुतत्त्व ह्यांचा जो हा संबंध त्यावर संयम केल्यानें स्पर्शेंद्रिय सूक्ष्म स्पर्शग्राही होऊन त्या योग्याला अनेक दिव्य स्पर्शांचा अनुभव घेंडूं लागतो. ही 'वेदना' सिद्धि होय. एकविसाव्या सूत्रांतील 'अंतर्धान' ह्या सिद्धीच्या विवरणांत चक्षुरिंद्रिय आणि तेज ह्यांचा संबंध घडून रूपदर्शन कसें होतें त्याचें विवेचन झालें आहे. ह्या संबंधावर संयम केला म्हणजे दिव्यचक्षु प्राप्त होऊन अनेक दिव्यरूपें दिसूं लागतात ही 'आदर्श' सिद्धि होय. रसनेंद्रियाचा उदकतत्त्वाशीं संबंध आल्याविना रसज्ञान होत नाहीं. जिभेवर खडीसाखर ठेविली तर तिचा रस प्रथम कळणार नाहीं. तिच्याशीं लालारस मिसळून जेव्हां त्या खडीसाखरेचे कांहीं कण विद्रवण पावतात तेव्हांच त्यांची गोडी समजते. ह्याचप्रमाणें कोणताहि रस समजण्यास त्याचें लालारसाशीं मिश्रण होऊन त्यास द्रवता यावी लागते. आतां द्रवता हा धर्म जलतत्त्वाचा आहे. तेव्हां रसनेशीं होणारा जो आर्द्रतेचा संबंध त्यावर संयम केला असतां रसनेंद्रिय दिव्यरसग्रहणक्षम बनतें ही 'आस्वाद' सिद्धि होय. गंध गुण पृथ्वीतत्त्वाचा होय. कसलाहि गंध येण्यास त्या गंधाचा नासिकेशीं संबंध यावा लागतो हें सर्वांसच माहीत आहे. ह्या संबंधावर संयम केला असतां घ्राणेंद्रियाची गंधग्रहणशक्ति अतिसूक्ष्म होते व मग त्या योग्यास अनेक दिव्य गंध येऊं लागतात. ही 'वार्ता' सिद्धि होय. तात्पर्य ह्याच पादाच्या छत्तिसाव्या सूत्रांत पुरुषज्ञानार्थ केलेल्या स्वार्थसंयमाचीं अवान्तर फलें म्हणून ज्या 'श्रावणा'दि सिद्धि सांगितल्या त्या सिद्धि, श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, जिह्वा व घ्राण ह्यांच्यांशीं क्रमानें आकाश, वायु, तेज, उदक व पृथ्वी ह्यांचा जो संबंध घडतो त्यावर संयम केल्यावर स्वतंत्रपणें प्राप्त होतात असें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे.

कायाकाशयोः संबन्धसंयमाल्लघुतूलसमा-
पत्तेश्चाकाशगमनम् ॥ ४२ ॥

सूत्रार्थ — शरीर आणि आकाश ह्यांचा जो संबंध त्यावर संयम केल्यानें आणि हलका असलेल्या कापसासारख्या पदार्थावर समापत्तिरूप तन्मयता प्राप्त करून

घेतल्यानें योग्याला 'आकाशगमन' ही सिद्धि प्राप्त होते.

विवरण — मागील सूत्रांत श्रोत्र व आकाश ह्यांच्या संबंधावर संयम केल्यास प्राप्त होणारी सिद्धि सांगितली. ह्या सूत्रांत काय म्हणजे स्थूल शरीर आणि आकाश ह्यांचा जो संबंध घडतो त्यावर संयम करून लघुतूल समापत्ति केल्यानें कोणती सिद्धि मिळते तें सांगितलें आहे. कोणत्याहि पांचभौतिक पदार्थाला अवकाश देणें हा आकाशाचा त्या पदार्थाशीं संबंध होय. आपलें शरीर आकाशांत असल्यामुळें शरीराचा व आकाशाचा संबंध आहेच. ह्या संबंधावर संयम केला असतां शरीराला अंतर्बाह्य आकाशानें कसें व्यापलें आहे ह्याचा बोध होतो. शरीर कोठेंहि असलें तरी आकाशास सोडून कोठेंहि व केव्हांहि जाऊं शकत नाहीं हा प्रत्यय आल्यानें चित्ताची आकाशाशीं तन्मयता होते. दुसऱ्या बाजूनें तूल म्हणजे कापूस ह्यासारख्या अति हलक्या वस्तूशीं समापत्ति केल्यानें (पाहा पाद १, सूत्र ४१) शरीराच्या ठिकाणीं हलकेपणा प्राप्त होतो. मग आकाशाशीं तन्मय झालेलें चित्त आणि कापसाप्रमाणें हलकें होत जाणारें शरीर ह्यांच्या योगानें तो योगी आकाशतत्त्वांत प्रथमप्रथम कांहीं आश्रयाच्या साहाय्यानें इतस्ततः संचार करतो. प्रथम तो पाण्यावर तरंगतो. नंतर कोळ्याच्या सूक्ष्म तंतुजाला-सारख्या सूक्ष्म वस्तूच्या साहाय्यानें विहार करतो. नंतर सूर्यकिरणांच्या साहाय्यानें आकाशांत संचार करूं शकतो व शेवटीं कसलाहि आधार न घेतां आकाशांत कोठेंहि स्वातंत्र्यानें विहार करतो.

पुढील सूत्रांत चित्तांतील सात्त्विक प्रकाशावरील आवरणाचा क्षय कशानें होतो तें सांगितलें आहे.

बहिरकल्पिता वृत्तिर्महाविदेहातत: प्रका-

शावरणक्षय: ॥ ४३ ॥

सूत्रार्थ — **अकल्पिता म्हणजे शरीर निरपेक्ष असलेली जी चित्ताची बहिर्वृत्ति ती महाविदेहा होय. ती प्राप्त झाली असतां तिच्या योगानें चित्तांतील जो सात्त्विक प्रकाश त्यावर असलेलें जें रजस्तमोगुणांचें म्हणजे तत्कार्यभूत क्लेशादिकांचें आवरण त्याचा क्षय होतो**

म्हणजे तें आवरण विरल होत जाऊन शेवटीं पूर्णत्वानें नाहींसें होतें.

विवरण — मागें पहिल्या पादाच्या एकोणिसाव्या सूत्रांत विदेह शब्दानें सृष्टींतील अनेक शक्तिरूप देवताभावास प्राप्त झालेले जीवात्मे समजावयाचे म्हणून सांगितलें आहे. हा विदेहभाव प्राप्त होण्यासाठीं त्या जीवात्म्यांनीं पूर्वजन्मांत विदेहा नांवाची धारणा केलेली असते. सर्वसाधारण जीवांना अज्ञानकालीं देह म्हणजेच मी अशी दृढ भावना असते. चित्ताला कोणत्याहि देशांत जणूं बांधून ठेवणें म्हणजे धारणा अशी धारणेची व्याख्या ह्या पादाच्या पहिल्या सूत्रांत केली आहे. अज्ञानी जीवांचें चित्त देह म्हणजेच 'मी' ह्या भावनेनें ग्रस्त असल्यानें तें सदोदित देह ह्या प्रदेशांत बांधलेलेंच जणूं कांहीं असतें. म्हणून त्या जीवाची ही भावना म्हणजे देहधारणा होय. मागें पाद दोन, सूत्र अठरामध्यें दृश्यजात हें द्रष्ट्याच्या भोगापवर्गार्थ असल्याचें सांगितलें आहे. द्रष्ट्याला अनेक जन्मांतील अनेक प्रकारच्या सुखदुःखांचा भोग घडल्यानंतर त्याच्या ठिकाणीं त्या भोगांविषयीं एक प्रकारचा निर्वेद म्हणजे उबग उत्पन्न होतो. म्हणून तो त्यांच्यांतून आपल्या चित्ताला काढून अपवर्ग प्राप्तीस्तव सात्त्विक विचार व आचार ह्यांकडे वळतो. म्हणजे त्याचें चित्त भोगाविषयीं उदासीन होऊन अपवर्गाकरितां आस्था वाळगूं लागतें. असा प्रकार घडणें हाच दृश्याच्या ठिकाणच्या भोगापवर्गार्थतारूप शक्तीचा प्रभाव होय. ह्याप्रमाणें अपवर्गभागीय प्रवाह सुरू झाला म्हणजे चित्त सहजच उदासनेच्या मार्गाकडे वळतें. मग त्या जीवात्म्याची आवड, इच्छा आणि एकंदर परिस्थिति ह्यांस अनुसरून योग्य त्या उपासनेचा आश्रय तो करतो. वरील विदेहा नांवाची धारणा ही त्या अनेक उपासनांपैकीं एक उपासना होय. अज्ञानकालीं देह म्हणजेच मी अशी धारणा असते. म्हणजे ह्या ठिकाणीं एका व्यष्टिभूत देहाला अनुलक्षून अहंकाराचें स्फुरण असतें. पण विदेहा नामक धारणेंत व्यष्ट्यहंकाराचा निरास करून समष्टिरूप विराट स्वरूपांत अंतर्यामित्वानें राहणारा परमात्माच मी आहें अशी भावना असते. म्हणजे देहाला उद्देशून असलेल्या व्यष्टिभूत परिच्छिन्न अहंभावाचा ह्या विदेहा नामक धारणेंत निरास असतो व समष्टिभूत व्यापक अहंभावाचा आश्रय करावयाचा असतो. म्हणून ह्या धारणेंत शरीरानें मर्यादित असलेला 'अहं'-

वृत्तिलाभ होत नसून शरीराच्या बाहेर पण त्यालाहि व्यापून असलेल्या विराट स्वरूपावर 'अहं' असा वृत्तिलाभ घडत असतो.

हा बहिर्वृत्तिलाभ दोन प्रकारचा असूं शकतो. पहिल्या प्रकारांत अशा प्रकारची वृत्ति धारण करणारें मन शरीरांत प्रतिष्ठित असतें व देह मी नसून विराटात्मा मी आहें अशी भावना करीत असतें, ह्यामुळें ह्या विदेहा धारणेला कल्पिता असेंहि दुसरें नांव आहे. दुसऱ्या प्रकारचा जो बहिर्वृत्ति लाभ तो शरीरांत प्रतिष्ठित नसलेल्या आणि म्हणून बहिर्भूत अशा मनाला आपोआप घडत असतो. म्हणून त्याला अकल्पिता वृत्ति अथवा महाविदेहा धारणा असें म्हणतात. पूर्वीच्या कल्पिता वृत्तीच्या पूर्वाभ्यासानें ही अकल्पिता वृत्ति साधावयाची असते. ह्या महाविदेहा धारणेंत मन बहिर्भूत असतें असें म्हटलें आहे तें कोणत्या आशयानें तें लक्षांत घ्यावयास पाहिजे. ह्या धारणेंत साधकाचें मन साक्षी-भावावर आरूढ झालेलें असतें. म्हणजे तें स्त्री, पुत्र, गृह, क्षेत्र व एकंदर वस्तुजात ह्यांकडे जसें साक्षीरूपानें पाहत असतें तसेंच तें शरीरालाहि पाहत असतें. जो ज्याला पाहतो तो त्याहून भिन्न असतो. अर्थात् मन शरीराला साक्षीभावानें जेव्हां पाहतें तेव्हां तें शरीराहून पृथक् राहूनच त्याला पाहत असतें. 'घटद्रष्टा घटाद्भिन्नः' ह्या न्यायानें देहास पाहणारें मन देहाहून भिन्न झालें. ह्या दृष्टीनेंच तें बहिर्भूत असें वर म्हटलें आहे. पहिल्या विदेहा धारणेंत मन शरीरांत असूनच ह्या सर्व दृश्य पसाऱ्याचा अधिष्ठानभूत परमात्मा तोच मी अशी कल्पना तें करीत असतें, तर ह्या अकल्पिता महाविदेहा धारणेंत तें देहाला आपल्याहून वेगळेपणानें पाहत असल्यानें तें 'देहाद्बहिः' झालें. पहिली विदेहा धारणा जसजशी पक्कावस्थेस येऊं लागते तसतशी महाविदेहा धारणा उदित होऊं लागते आणि म्हणूनच कल्पितावृत्तीनेंच अकल्पिता वृत्ति साधावयाची असें वर म्हटलें आहे. ही महाविदेहा धारणा पक्वदशेस गेली असतां योग्याला व्युत्थानकालीं हें एक शरीर जसें आपलें तशीं हीं अनेक शरीरेंहि आपलींचशीं वाटूं लागतात. त्याच्या चित्तांतील सात्त्विक प्रकाशावरील अविद्यादि क्लेशरूप आवरण नाहींसें होतें आणि एकाच शरीरांत राहण्याला कारण असलेले जे धर्माधर्म-संस्कार ते शिथिल होतात. ह्या संस्कारांचें चित्तांतील सात्त्विक प्रकाशावर आवरण पडलेलें असतें म्हणजे ह्या संस्कारांमुळें चित्तांतील सात्त्विक प्रकाश प्रतिबद्धावस्थेंत असतो. संस्कार जसजसे विरल होत जातील

तसतसा तो सात्त्विक प्रकाश प्रकट होऊं लागतो. हा अधिकाधिक प्रकट होत असतां साधकाला

सर्वद्वारेषु देहेऽस्मिन्प्रकाश उपजायते ।
ज्ञानं यदातदाविद्याद्विवृद्धं सत्त्वमित्युत ॥

हा अनुभव ज्या प्रमाणांत घडेल त्या प्रमाणांत महाविदेहावृत्ति पक्कावस्थेस पोंचली आहे, असें साधकानें समजावें. तात्पर्य अविद्यादि क्लेशांची निवृत्ति करून चित्ताला सात्त्विक प्रकाश प्रकट होण्यास साहाय्य करणारी ही महाविदेहावृत्ति असल्यानें साधकानें ती साधण्याचा अवश्यमेव यत्न करावा.

पुढील सूत्रांत भूतजय कोणत्या संयमानें होतो तें सांगितलें आहे.

स्थूलस्वरूपसूक्ष्मान्वयार्थवत्त्व संयमाद्भूतजयः ॥ ४४॥

सूत्रार्थ — जागृतावस्थेंत घ्राणादि इंद्रियांनीं ज्यांचे गंधादि गुण ग्रहण केले जात असतात ती भूतांची स्थूलावस्था. कठिणपणा इत्यादि धर्मांनीं ज्ञात होणारी त्या भूतांची नीर्व्यापारावस्था ही त्यांची स्वरूपावस्था. त्या त्या भूतांच्या तन्मात्रा ही त्यांची सूक्ष्मावस्था. सत्त्व, रज व तम हे तीन गुण तन्मात्रांत असतात, म्हणजे त्यांचा अन्वय तन्मात्रांत असतो. ही अन्वयावस्था आणि महत्तत्त्वापासून स्थूल भूतांपर्यंतचे सर्व गुण-परिणाम दृश्याच्या ठिकाणीं असलेल्या भोगापवर्गार्थतारूप शक्तीमुळें घडून येत असल्यानें ही शक्ति हीच अर्थवत्त्वावस्था. अशा स्थूल, स्वरूप, सूक्ष्म, अन्वय व अर्थवत्त्व ह्या पांच अवस्था भूतांच्या ठिकाणीं आहेत. त्यांच्यावर क्रमानें संयम करून त्यांचा जय झाला असतां भूतजय होतो.

विवरण — पाद दोन, सूत्र दहामध्यें सूक्ष्म क्लेशांचा नाश प्रतिप्रसवानें होतो असें सांगितलें आहे. ह्या सूत्रांतील भूतजय ही सिद्धि व पुढें सत्तेचाळीसाव्या सूत्रांत प्रतिपादलेली इंद्रियजय ही सिद्धि, ह्या उभय सिद्धींच्या प्राप्तीसाठीं जे संयम क्रमानें करण्यास सांगितले आहेत ते वरील प्रतिप्रसवाचेच दोन प्रकार होत. थोडी कोरडी माती आणली, त्यांत पाणी घालून चिखल केला, चिखलाचा वाटोळा गोळा केला व तो गोळा

कुंभाराच्या चाकावर घालून त्याचें कच्चें मडकें बनविलें तर माती, चिखल, गोळा आणि मडकें हा अनुप्रसव झाला. ह्यांत प्रत्येक पूर्वावस्था पुढील अवस्थेचें कारण असून ती पुढील अवस्थेंत आलेली असते. माती पुढील तिहींत म्हणजे चिखल, गोळा व मडकें ह्यांत असते. माती आणि चिखल गोळा व मडकें ह्यांत असतात. माती, चिखल आणि गोळा हीं मडक्यांत असतात. कच्चें मडकें अगदीं ओलें असतांना त्याचा पुनः दाबून गोळा केला, गोळा चिसकटून थोडें पाणी त्यांत घालून पुनः चिखल केला आणि तो चिखल वाळवून ती माती शेतांत फेंकून दिली म्हणजे मडक्याचा गोळा, गोळ्याचा चिखल आणि चिखलाची माती हा प्रतिप्रसव झाला. हीं अनुप्रसव आणि प्रतिप्रसव ह्यांचीं उदाहरणें नीट लक्षांत ठेवून आपण आतां प्रकृत सूत्रांतील संयमांचा विचार करावयाचा आहे. हा करतांना आपणाला प्रथम सृष्टीचा उत्पत्तिक्रम म्हणजे अनुप्रसवक्रम पाहावयास पाहिजे. वर अनुप्रसवाचें उदाहरण दिलें आहे. त्यांत माती, चिखल, गोळा आणि मडकें हा उत्पत्तिक्रम आपल्या डोळ्यांपुढें घडत असल्यामुळें आपल्यास तो साक्षात् ज्ञात होत असतो. सृष्टीच्या उत्पत्तिक्रमाची गोष्ट तशी नाहीं. आपणच जेव्हां नव्हतों तेव्हां उत्पत्ति कशी होत गेली हें आपणास साक्षात् कळणें शक्यच नाहीं. मुलगा कितीहि शहाणा असला तरी त्याला त्याच्या बापाचा जन्म प्रत्यक्षत्वानें समजणें अशक्यच आहे. त्याप्रमाणेंच आपलीं इंद्रियें व देह ह्या पुढच्या अवस्था असल्यानें तीं उत्पन्न होण्यापूर्वीं कोणत्या अवस्थांतून तीं उत्क्रांत झालीं हें त्यांच्याद्वारा आपल्यास समजणें शक्य नसल्यानें ह्या अवस्था क्रमशः कशा उत्क्रांत झाल्या ह्याविषयीं शास्त्रांत जें सांगितलें आहे तेंच आपण प्रमाण मानलें पाहिजे. मात्र प्रतिप्रसवानें आपल्यास त्या उत्पत्तिक्रमाचा खरेपणा पारखतां येईल. ह्या सूत्रांत सांगितलेल्या संयमांनीं तो पूर्वीचा प्रसवक्रम आपण जाणूं शकतों. साखर पाण्यांत विरघळलेली आपण पाहिली नाहीं, पण आपल्या विश्वासास पात्र असलेल्या व्यक्तीनें 'ह्या पाण्यांत साखर विरघळलेली आहे, पाणी चुलीवर ठेवून सर्व आटविल्यावर पुनः साखर मिळेल' असें आपल्यास सांगितलें तर त्या व्यक्तीवर विश्वास असल्यामुळें तिचें सांगणें सत्य मानून आपण पाणी आटविलें तर बुडाशीं उरलेली साखर प्रत्यक्षत्वानें आपल्यास मिळेल व त्यावरून पाण्यांत साखर घालून ती विरघळविलेली आपण पाहिलेली नसली तरी तीविषयींचें निश्चित ज्ञान आपणास होतें. अगदीं

असाच प्रकार प्रस्तुत ठिकाणीं होत असतो. आपल्यास गोचर होणारे सर्व पदार्थ ज्या चार अवस्थांतून उत्क्रांत होत होत पांचव्या स्थूलावस्थेंत आपल्यास गोचर होत असतात त्या सर्व अवस्था ह्या सूत्रांत दिल्या आहेत व प्रतिप्रसवानें एकएका अवस्थेवर संयम साधून पूर्व पूर्व अवस्थेचा साक्षात्कार करून घेण्यास सांगितलें आहे. ह्या उक्त मार्गानें संयम करीत गेल्यास भूतजय ही सिद्धि प्राप्त होत असल्यानें ज्या मानानें भूतजय साधेल त्या मानानें आपल्यास संयम साधून त्या पांच अवस्थांचें ज्ञान झालें असें म्हणतां येईल. तेव्हां स्थूल भूतांच्या, ह्या सूत्रांत सांगितलेल्या, पूर्व पूर्व अवस्थांवर संयम कसा करावयाचा तें क्रमशः पाहूं.

प्रथम स्थूल भूतांवर संयम कसा करावयाचा तें पाहूं. सर्व स्थूल पदार्थ पृथ्वी, उदक, अग्नि, वायु आणि आकाश ह्या पंचमहाभूतांपासून निर्माण झाले आहेत. हे पांचभौतिक स्थूल पदार्थ आपल्यास ज्ञात होतात ह्याचा अर्थ इतकाच कीं आपल्या श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, जिव्हा व घ्राण ह्या पांच ज्ञानेंद्रियांनीं त्या पदार्थांच्या ठिकाणीं असलेले शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध हे गुण आपल्यास समजतात व त्या ज्ञानावरून ते गुण ज्यांचे, त्यांचें ज्ञान आपणांस झालें असें आपण मानतों. तेव्हां प्रथम, सर्व स्थूल पदार्थ पांचभौतिक असल्यानें त्यांच्यावरील दृष्टि काढून त्या पंचमहाभूतांवर म्हणजे इंद्रियद्वारा ग्रहण केल्या जाणाऱ्या त्यांच्या गुणांवर दृष्टि ठेवावयाची, हा स्थूलावरील संयम होय. पंचमहाभूतें उत्पन्न झालीं तीं आकाशापासून वायु, वायूपासून अग्नि, अग्नीपासून उदक आणि उदकापासून पृथ्वी ह्या क्रमानें झालीं आहेत. ह्यामुळें पुढें पुढें उत्पन्न झालेल्या भूतांत मागील सर्व भूतांचे गुण उतरले आहेत. आकाशाचा गुण 'शब्द', वायूचा 'स्पर्श', अग्नीचा 'रूप', उदकाचा 'रस' आणि पृथ्वीचा 'गंध' असे पांच भूतांचे पांच विशेष गुण आहेत. वायु आकाशापासून उत्पन्न झाला असल्यानें वायूच्या ठिकाणीं आकाशाचा शब्द हा गुण आणि स्वतःचा स्पर्श हा गुण असे दोन गुण आहेत. अग्नि वायूपासून झाला असल्यानें त्यांत पूर्वींच्यांचे शब्द-स्पर्श आणि स्वतःचा रूप हा गुण असे तीन गुण आहेत. उदक अग्नीपासून झालें असल्यानें त्यांत पूर्वींच्यांचे शब्द-स्पर्श-रूप हे गुण आणि स्वतःचा रस असे चार गुण आहेत. पृथ्वी उदकापासून झाली असल्यानें तिच्यांत पूर्वींच्या भूतांचे शब्द-स्पर्श-रूप-रस हे गुण आणि स्वतःचा गंध असे एकूण पांच गुण आहेत. तेव्हां ह्या पांच महाभूतांची

स्थूलावस्था म्हणजे त्यांच्या गुणांचें ग्रहण करणाऱ्या इंद्रियांच्या द्वारा त्या त्या गुणांची उपलब्धि होण्याची अवस्था होय. व्यवहारकाळीं हीं सर्व महाभूतें इंद्रियद्वारा सामान्यत्वानें आपल्यास ज्ञात होत असतात. त्यांच्यावर गुणानुसंधानद्वारा संयम केला असतां तीं आपल्यास विशेषत्वानें ज्ञात होऊं लागतात. शब्दस्पर्शादि गुण हे त्या त्या भूतांचे धर्म होत आणि हे धर्म ज्यांचे ते धर्मी होत. शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध हे पृथ्वीचे धर्म होत व पृथ्वी ही त्या गुणांची धर्मी होय. धर्मावरूनच धर्मीचें ज्ञान होत असतें. धर्मी म्हणून एखाद्या अन्य पदार्थाचें साक्षात् ज्ञान होत नसून धर्मज्ञान हेंच धर्मीज्ञान होय. ही पूर्ण विचिकित्सा ध्यानीं आणून पंचमहाभूतांच्या गुणांवर संयम करणें हा ह्या सूत्रांत सांगितलेला पहिला संयम होय.

आतां हा संयम करणें तो पांचभौतिक व्यष्टिशरीरावर करावयाचा कां समष्टिभूत पंचमहाभूतांवर करावयाचा ह्याचाहि थोडासा विचार करणें अवश्य आहे. ह्या सूत्रांत हा एकच संयम नसून एकाहून दुसरा सूक्ष्म व आंतर असे एकूण पांच संयम सांगितले आहेत. समष्टिभूत पंच-महाभूतांवर हे करावयाचे म्हटलें तर तें अगदींच अशक्य आहे. कारण तीं अनंत आहेत व आपलें चित्त तर सांत आहे. सांत चित्त अनंत असलेल्या भूतांवर संयम कसें करूं शकणार? सांत असलेल्या एखाद्या स्थूल पदार्थावर संयम करणें हें इतर कोणत्याहि गोष्टीवर संयम करण्याइतकें अवघड किंवा सोपेंहि आहे. उदाहरणार्थ आपण एखाद्या पाषाणप्रतिमेच्या स्थूलावस्थेवर किंवा पुढील स्वरूपावस्थेवरहि संयम करूं शकूं. पण त्या मूर्तीतील सूक्ष्म तन्मात्रा, तिच्या मागील, आंतर आणि सूक्ष्म असलेली गुणान्वयावस्था आणि केवळ शक्तिरूप असलेली अर्थवत्त्वावस्था ह्यांवर संयम करणें योगाभ्यासांतील प्राथमिक अभ्यासकाला तरी निदान अशक्य-प्राय आहे. दुसरी गोष्ट अशी कीं पंचमहाभूतें व्यापक स्वरूपाचीं आहेत आणि आपली बुद्धि मर्यादित आहे. तेव्हां मर्यादित बुद्धीला अमर्यादित महा-भूतांवर संयम करावयाचा म्हटलें तर अवलंबनार्थ त्या महाभूतांपासून झालेला एखादा पदार्थच घ्यावा लागणार. ह्या दोन अडचणींमुळें अभ्यासूनें ह्या पांच संयमांकरितां पाषाणमूर्तीसारखी एखादी पांचभौतिक वस्तु न घेतां व्यष्टिभूत स्वशरीरच आलंबनार्थ घ्यावें. देह पांचभौतिक असल्यानें स्वशरीरद्वारा केलेले संयम पंचमहाभूतांवर केल्यासारखेंच आहे. शितावरून भाताची

परीक्षा हाच न्याय येथें लागू पडतो. त्याप्रमाणेंच ह्या संयमांत दुसरी सोय अशी आहे कीं साधक शरीरांतच नांदत असल्यानें त्यांतील आंतर व सूक्ष्म असलेल्या पुढील अवस्था त्यास साक्षात् प्रतीत होणें अधिक सोपें होतें. साधकाला पाषाणमूर्तींतील तन्मात्रावस्था प्रतीत होणें अनेक जन्मांतील योगाभ्यासानेंच साधणारें आहे. पण 'याच देहीं याच डोळां' जर ह्या संयमाचें फल असलेला भूतजय थोडाबहुत साधावयाचा असेल तर स्वशरीराश्रयानें केलेले संयमच अधिक लवकर आणि कमी आयासानें साधतां येतील. कारण आपण आपल्या शरीरांत नांदत असल्यामुळें त्याच्या पांचहि अवस्थांचा साक्षात्कार आपल्यास आहेच. केवळ तो जाणिवेच्या कक्षेंत आणावयाचा असतो व हें कार्य संयमानें आपोआप साधतें. तात्पर्य पुढील सर्व संयम पाषाणमूर्तीसारख्या बाह्य स्थूल आलंबनावर न करतां साधकानें स्वदेह ह्या आलंबनाच्या आश्रयानें करणें हें अधिक सोपें व अधिक लवकर फलदायक होणारें असल्यानें देहाच्या आधारानेंच ते करावेत हें चांगलें.

आतां ह्याच्या पुढील स्वरूपावस्थेवरील संयमाचा विचार करूं. पृथ्वी, आप्, तेज, वायु आणि आकाश ह्यांची जी निर्व्यापार असलेली सामान्यावस्था तें त्यांचें स्वरूप होय. शब्दादि गुणांनीं युक्त असलेली जी त्यांची अवस्था ती विशेषरूप असल्यानें तिच्या अपेक्षेनें ही सामान्य अवस्था होय. आपण देहद्वारा अनेक व्यापार करीत असतां देहांतील पंचमहाभूतांचे जे शब्दादि गुण ते प्रकट होत असतात. ते प्रकट होत असतांना त्यांच्या गुणयुक्त अवस्थेवर अनुसंधान ठेवणें हा जसा स्थूलावस्थेवरील संयम होय तसा ते गुण प्रकट होत नाहींत अशा अवस्थेंत त्यांच्या सामान्य धर्मांवर अनुसंधान ठेवून सामान्यावस्थेचा प्रत्यय घेणें व तो चित्तांत दृढ करणें हा स्वरूपसंयम होय. पृथ्वीची कठिणता, घनता किंवा साकारता, जलाची स्निग्धता किंवा द्रवता, अग्नीची उष्णता किंवा दाहकता, वायूची वाहकता किंवा प्रेरकता आणि आकाशाची अवकाशदातृता वा सर्वव्यापिता हे धर्म, ही त्या त्या भूताची सामान्य अशी स्वरूपावस्था होय. स्वतःच्या शरीराच्या ठिकाणीं पंचमहाभूतांच्या ह्या स्वरूपावस्थेवर संयम करीत गेलें म्हणजे त्यांची स्पष्ट प्रतीति येऊं लागते. प्रथम पदार्थज्ञानाकरितां आपण जो मानस प्रयत्न करितों तें त्यावरील संयमाचें पूर्वरूप होय. हा प्रयत्न दीर्घकाल, खंड न पडतां व मोठ्या श्रद्धेनें आणि आदरानें चालू ठेवला म्हणजे त्या पदार्थाचें सम्यग्ज्ञान होतें हें त्या पूर्वरूप संयमाचें फल होय.

पदार्थाचें सम्यग्ज्ञान झालें म्हणजे त्यावर चित्तैकाग्र्य करणें हें त्यावरील संयमाचें उत्तररूप होय. हा उत्तररूप संयम दृढभूमिकत्वाला गेला म्हणजे संयमजय झाला. म्हणजे त्या पदार्थाचें विशेषज्ञान आपल्या इच्छेप्रमाणें वाटेल तेव्हां होऊं शकतें आणि तदंतर्गत सूक्ष्म अशा पुढील अवस्थेचें सामान्य ज्ञान होतें. वर लिहिल्याप्रमाणें स्वशरीरांतील पृथिव्यादि भूतांची स्वरूपप्रतीति स्पष्ट होऊं लागल्यावर त्यावर पुनः पुनः चित्तैकाग्र्य करून संयमजय करावा. संयमजयानें प्रज्ञालोक होतो हें ह्या पादाच्या पांचव्या सूत्रांत विशद झालेंच आहे. ह्या प्रज्ञेचा विनियोग पुढील 'सूक्ष्म' ह्या भूमीवर करावा.

आतां 'सूक्ष्म' ह्या तिसऱ्या अवस्थेवरील संयमाचा विचार करूं. पंचमहाभूतें ज्या सूक्ष्मावस्थेंत उत्क्रांत झालीं ती सूक्ष्मावस्था म्हणजे तन्मात्रावस्था. तन्मात्रा हा काय पदार्थ आहे हें सांख्यशास्त्रांत सांगितलें असून तें योग अणि वेदान्त ह्या शास्त्रांना संमत आहे. ह्या तिन्ही शास्त्रांनीं ह्या संबंधीं केलेल्या प्रतिपादनांवरून तन्मात्रावस्थेचें शाब्दिक ज्ञान कोणासहि होईल. पण त्यांचें सप्रचीतज्ञान होण्याला वर उल्लेखिलेला प्रज्ञालोक व्हावाच लागतो. पांचभौतिक शरीराची स्थूलावस्था सर्वांस ज्ञात आहे आणि सर्वच जण शरीरद्वारा सर्व व्यवहार स्वेच्छेनें करीत असल्यामुळें स्थूलावस्थेची प्रतीति सर्वांस आहे. योगाभ्यासी साधक त्या प्रतीतिद्वारा स्थूलावर संयम करून त्यावर जय मिळवितो आणि त्या जयाचा उपयोग आपल्या सुसंस्कृत चित्ताचें नियमन त्यावर ठेवून स्वामित्वानें करीत असतो, तर सर्वसामान्य माणसें विषयवासनायुक्त चित्ताच्या प्रेरणेनें म्हणजे दास-वृत्तीनें त्या प्रतीतीचा उपयोग करीत असतात. स्थूलापुढील 'स्वरूप' ह्या अवस्थेची प्रतीति सामान्य जनांना विशेष स्पष्ट नसते, ती योगाभ्यासाच्या प्राथमिक अवस्थेंतील साधकाला प्रयत्नानें येऊं शकते. ती आल्यावर तिच्यावर संयम करून प्रज्ञालोक होईल त्या मानानें पुढील सूक्ष्म तन्मात्रावस्थेची प्रतीति साधकाला येते. प्रज्ञालोक पूर्णावस्थेला गेला व त्याच्या साहाय्यानें ह्या पुढील संयम पूर्णावस्थेला गेले तर भूतजय होतो म्हणजे अणिमादि आठ महासिद्धि स्ववश होतात असें ह्या व पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे. अष्टसिद्धि प्राप्त होणें हें फल अति प्रयासानें व अनेक जन्मांतील दीर्घकालीन योगाभ्यासानें मिळणारें असल्यानें ती महत्त्वाकांक्षा मुमुक्षु साधकानें ह्या जन्मापुरती तरी सोडून द्यावी आणि थोड्या कमी

श्रमानें आणि ह्या जन्मांत थोड्याबहुत प्रमाणांत साधण्याजोगीं अशीं 'कायसिद्धि' सारखीं जरा कमी प्रतीचीं फलें पुढील सूत्रांत सांगितलीं आहेत, तीं मिळविण्याचा प्रयत्न करावा हें अधिक बरें. कारण हीं फलें ह्याच जन्मांत थोड्या बहुत प्रमाणांत प्राप्त झालीं तर त्यामुळें योगावरील विश्वास दृढ होतो व जी कांहीं 'कायसंपत्' मिळेल तिचा विनियोग निर्बंधपणें योगाभ्यास करण्यांत करितां येतो. शरीरसंपदेसारखीं मर्यादित फलें मर्यादित प्रमाणांत प्राप्त होण्यास वर सांगितलेला प्रज्ञालोक पूर्णावस्थेला जाण्याची आवश्यकता नसते पण त्याचा उदय तरी व्हावयास पाहिजे. कारण त्यावांचून भूतांच्या तन्मात्रांचा साक्षात्कारच होणार नाहीं व तो न झाला तर पुढील दोन संयमहि साधणार नाहींत. तात्पर्य इतकेंच कीं स्वशरीरांतील पंचमहाभूतांच्या स्वरूपावस्थेवर संयम करून प्रज्ञालोकाचा उदय होईल इतका तरी अभ्यास करावा म्हणजे पुढचे संयम यथाशक्ति करण्यास प्रत्यवाय येत नाहीं. परीक्षेंत अगदीं पहिल्या श्रेणींत उत्तीर्ण झाल्यास शिष्यवृत्त्यादि श्रेष्ठ फलें मिळतात, पण अगदीं तिसऱ्या श्रेणींत कांठावर उत्तीर्ण झाल्यास निदान वरच्या इयत्तेंत चढण्यास सांपडतें. तसाच प्रकार येथेंहि घडतो. ह्यापुढील सूक्ष्म अशीं जीं तन्मात्रें त्यांचें सामान्य ज्ञान जाणिवेनें होणें ही प्रज्ञालोक झाल्याची खूण होय. असो.

आतां तन्मात्रांच्या स्वरूपासंबंधानें थोडा विचार करूं. तो करतांना सृष्टीची उत्पत्ति कशी झाली तें पाहावयास पाहिजे. पुढें सत्तेचाळिसाव्या सूत्रांतहि सृष्टीचा उत्पत्तिक्रम आपणास पाहावा लागणार आहे, तेव्हां तो येथेंच पाहूं. सृष्टि व तदंगभूत भूतग्राम कल्पारंभीं अव्यक्तांतून व्यक्त होत असतात आणि कल्पान्तीं पुनः अव्यक्तांत विलीन होतात. सृष्टीनें अव्यक्तांतून पुनः पुनः उत्पन्न होऊन पुनः पुनः त्यांत विलीन व्हावें हा तिचा प्रवाह अनाद्यनंत आहे. कृतार्थ जीवात्म्यापुरता तो संपतो. इतर अनंत जीवांच्या पुरता तो असाच चालू राहतो. प्रलयसमयीं भूतग्राम आपआपल्या उपादान-कारणांत विलीन होत होत अखेरीस सर्व कांहीं अव्यक्तांत विलीन होत असतें. ह्या अव्यक्तालाच माया, प्रधान, अविद्या, अज्ञान, अव्याकृत, प्रकृति, इत्यादि भिन्न भिन्न नांवें विशेष अभिप्रायानें देण्यांत येतात. त्यांतील अविद्या हें नांव व्यष्टिभूत जीवात्म्याच्या अज्ञानाला लावण्यांत येतें. अव्यक्तांतून सृष्टि जेव्हां व्यक्तदशेस येण्याला प्रारंभ होतो, तेव्हां अव्यक्तरूपानें

विलीन असलेले जे सत्त्व, रज आणि तम हे तीन गुण त्यांची साम्यावस्था मोडून त्यांच्यांतील भोगापवर्गार्थतारूप शक्ति कार्यप्रवण होते. ह्या कार्य-प्रवणशक्त्यवस्थेला महत्तत्त्व अशी संज्ञा आहे. त्रिगुणांची साम्यावस्था म्हणजे अव्यक्त आणि त्यांची कार्योन्मुख अवस्था म्हणजे महत् होय. महत्तत्त्वांत अस्मितारूप अहंकाराचें स्फुरण होतें. ह्यांतील समष्टिरूप अहंकार-स्फुरण म्हणजे मायाशक्तिमान् परमेश्वर आणि व्यष्टिरूप अहंकारस्फुरण म्हणजे अविद्यावश जीवसमष्टि अहंकारांत सर्व व्यष्टि-अहंकारांचा समावेश असल्यानें येथून पुढील जो उत्पत्तिक्रम तो समष्टिभाव आणि व्यष्टिभाव ह्या दोहोंत समान समजावयाचा. ह्या अहंकार-स्फुरणांत सात्त्विक, राजस आणि तामस अहंकार अशी त्रिविधता असते. त्यांतील तामस अहंकारापासून पांच तन्मात्रा उत्पन्न होतात. शब्दतन्मात्रा, स्पर्शतन्मात्रा, रूपतन्मात्रा, रसतन्मात्रा आणि गंधतन्मात्रा ह्या त्या पांच तन्मात्रा होत. ह्या तन्मात्रांनाच सूक्ष्म पंचमहाभूतें असें म्हणतात. मागें द्वितीय पादाच्या एकोणिसाव्या सूत्रांत अव्यक्तापासून स्थूलभूतापर्यंतचे परिणामविशेष हे गुणपर्वे म्हणजे त्रिगुणांच्याच परिणामावस्था म्हणून सांगितलें आहे. अर्थात् ह्या सर्व अवस्थांत त्रिगुण आहेतच. तेव्हां वरील तन्मात्रसंज्ञक सूक्ष्म भूत-पंचकांत ते आहेत हें स्पष्टच आहे. ह्या पांच तन्मात्रांपासून पंचीकरणानें स्थूल पंचमहाभूतें निर्माण झालीं. आपल्यास गोचर होणारी नामरूपात्मक विविध सृष्टि हा त्या स्थूल पंचमहाभूतांचाच सर्व पसारा होय. हें समष्टि-रूप विराट् शरीर होय आणि अनंत जीवांचीं पांचभौतिक शरीरें हीं विराटामधील व्यष्टिशरीरें होत. राजस अहंकारापासून पांच कर्मेंद्रियें निर्माण झालीं आणि सर्वांतील समुच्चित रजोगुणापासून प्राणशक्ति निर्माण झाली. कार्यभेदानें ह्या प्राणाला प्राणापानव्यानोदानसमान अशीं पांच नांवें देण्यांत येतात. पंचतन्मात्रांतील पृथक् सत्त्वांशापासून क्रमशः श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, जिव्हा, घ्राण हीं पांच ज्ञानेंद्रियें व सर्वांच्या एकीकृत सत्त्वांशापासून अंतःकरण उत्पन्न झालें. वृत्तिभेदानें अंतःकरणाला मन व बुद्धि अशा संज्ञा आहेत आणि चित्त व स्थूल अहंकार हे त्यांचेच विशेष आविष्कार होत. मन, बुद्धि, चित्त आणि अहंकार ह्यांच्या व्यापारांचें स्वरूप मागें सांगण्यांत आलेंच आहे. पांच प्राण, पांच कर्मेंद्रियें, पांच ज्ञानेंद्रियें आणि मन व बुद्धि अशा एकूण सतरा तत्त्वांचा समूह होतो. ह्यांच्या समष्टिसमूहाला हिरण्यगर्भ अशी संज्ञा असून व्यष्टिभूत समूहाला जीवाचें सूक्ष्म शरीर

म्हणतात. येणेंप्रमाणें हा सर्व उत्पत्तिक्रम झाला. हा डोळ्यांपुढें ठेवून चव्वेचाळीस ते अठ्ठेचाळीस ह्या सूत्रांचा विचार करावयाचा आहे.

आतां प्रकृत सूत्रांतील तन्मात्रा म्हणजे 'सूक्ष्म' ह्या तिसऱ्या अवस्थेचें स्वरूप काय व त्यावर संयम कसा करावयाचा तें पाहूं. वर सांगितलेंच आहे कीं महाभूतांची दुसरी जी स्वरूपावस्था तिच्यावरील संयमानें प्रज्ञेचा उदय होतो. गडद अंधाराच्या वेळीं मुळींच न दिसणाऱ्या वाटा सूर्याचा उदय झाला म्हणजे जशा टळटळीतपणें दिसूं लागतात, त्याप्रमाणेंच प्रज्ञेचा उदय झाला असतां तन्मात्रांचा साक्षात्कार होतो. तन्मात्रांचें शब्दज्ञान 'तन्मात्र' ह्या शब्दावरूनच होणारें आहे. त्या त्या शब्दादि गुणाचें निर्विशेषज्ञानात्मक निर्विकल्प स्फुरण म्हणजे त्या गुणाचें तन्मात्र होय. आपण स्थूल भूतांच्या स्थूल व स्वरूप ह्या दोन अवस्थांचा विचार वर केलाच आहे. त्यावरून विशेषाकडून सामान्याकडे आपण आलों हें वाचकांच्या लक्षांत आलें असेल. शब्दादि विशेष गुणांनीं युक्त असलेली महाभूतांची सव्यापार अवस्था ही स्थूल होय आणि विशेष गुणांकडील अनुसंधान सोडून निर्व्यापार स्थितींत असलेल्या पंचमहाभूतांच्या कठिणत्वादि सामान्य धर्मांचा ध्यानावस्थेंत अनुभव घेणें ही स्वरूपावस्था होय. स्थूलावस्थेच्या अपेक्षेनें स्वरूपावस्था ही सामान्य आहे, पण तिसऱ्या सूक्ष्मावस्थेशीं तुलना केली असतां ती विशेषावस्थाच आहे. हे तिचे विशेष कोणते ते नीट ध्यानांत घेऊन ते सर्व विशेष टाकून दिले म्हणजे त्या त्या गुणाचें निर्विशेष ज्ञानात्मक निर्विकल्प स्फुरण उरतें, हेंच त्या गुणाचें तन्मात्र होय. स्वरूपावस्थेंत शब्दादि गुण स्फुटत्वानें प्रतीत होत नाहींत, तथापि ते त्या अवस्थेंत मुळीं अस्तित्वांतच नाहींत असें नाहीं. कारण ते जर ह्या अवस्थेंत नष्ट झाले असते तर पुनः स्थूलावस्थेंत त्यांच्या अस्तित्वाची प्रतीति झाली नसती, म्हणजे पुनः स्थूलावस्थाच आली नसती, पण तसें घडत नसतें. तेव्हां स्वरूपावस्थेंत शब्दादि गुणांची इंद्रियद्वारा प्रतीति येण्याइतक्या स्थूलभावांत ते नसतात, पण सूक्ष्मरूपांत ते असतात अशी वस्तुस्थिति आहे. पृथ्व्यादि महाभूतांच्या कठिनत्वादि सामान्य धर्मावरून त्यांच्या स्वरूपावस्थेचा प्रत्यय येतो असें वर सांगितलें. आतां ह्याच्याहून आंतर व सूक्ष्म अशा अवस्थेचा साक्षात्कार करून घ्यावयाचा असल्यानें ह्या स्वरूपावस्थेच्या प्रत्ययाची आणखी फोड करूं. स्थूलावस्थेंत शब्द-स्पर्श-रूप-रस-गंध हे गुण श्रोत्र-त्वक्-चक्षु-रसना-घ्राण ह्या इंद्रियांच्या द्वारा

प्रतीत होऊन पृथ्वीचा विशेष प्रतीति येत असते. तिच्यांतील कठिनता, साकारता, इत्यादि धर्मांच्या योगानें तिची सामान्य प्रतीति येत असते. म्हणजे ह्या वेळीं वरील पांच गुणांचें ग्रहण करणारीं पांच ज्ञानेंद्रियें निर्व्यापारावस्थेंत असतात. त्यांच्या द्वारा आजपर्यंत झालेलें शब्दादि गुणांचें सविकल्पज्ञान नष्ट झालेलें नसतें, तर विलीनभावास प्राप्त झालेलें असतें आणि तिच्यांतील कठिनता, घनता, साकारता, इत्यादि सामान्य धर्मांच्या द्वारा तिची सामान्य प्रतीति तेवढी येत असते. पृथ्वीची सामान्य धर्मांच्या द्वारांनीं प्रतीति येते, ती बरवर पाहतां इंद्रियद्वारा येत नसते. कारण इंद्रियें तर त्या वेळीं निर्व्यापारावस्थेंत असतात. तेव्हां ही जी प्रतीति येते ती त्या काळीं इंद्रियद्वारा झालेलें प्रत्यक्ष प्रमाणजन्य ज्ञान खास नव्हे. मग ही सामान्य प्रतीति कशामुळें येते तें आपणास पाहावयास पाहिजे.

पृथ्वीच्या सामान्य प्रतीतीची ही जी विचिकित्सा तीच आप, तेज, वायु आणि आकाश ह्यांच्याहि सामान्य प्रतीतीची समजावयाची. मागें सांगितल्याप्रमाणें पृथ्वीची कठिनता आणि साकारता, जलाची स्निग्धता आणि द्रवता, अग्नीची उष्णता आणि दाहकता, वायूची प्रेरकता आणि प्रवहणशीलता आणि आकाशाची अवकाशदातृता आणि सर्वव्यापिता हे त्या त्या भूताचे सामान्य गुणच होत. जडभूतांच्या गुणांचें ज्ञान होण्याला ज्ञानेंद्रियाची आवश्यकता असते. मग पृथ्व्यादि भूतांच्या कठिनत्वादि सामान्य गुणांचें ज्ञान कोणत्या इंद्रियद्वारा होतें हें प्रथम पाहूं आणि नंतर स्वरूपावस्थेंत ज्ञानेंद्रियें निर्व्यापार असतां हें सामान्य गुणज्ञान कशामुळें होतें तें मागाहून पाहूं. आंधळ्याला डोळे नसल्यानें रूप ह्या स्थूलनिष्ठ विशेष गुणाचें ज्ञान त्याला होणार नाहीं आणि तो जर आणखी बहिरा असेल तर शब्द ह्या स्थूलनिष्ठ विशेष गुणाचें ज्ञानहि त्याला होणार नाहीं; पण त्याला पार्थिव पदार्थांच्या कठिनतेचें आणि आकारतेचें ज्ञान होऊं शकतें. हें ज्ञान त्याला स्पर्शेंद्रियानें होतें. कोणताहि पार्थिव पदार्थ तो माणूस हातांनीं चाचपून पाहील आणि त्या स्पर्शावरून तो पदार्थ कठिण आहे का मऊ आहे आणि वाटोळा आहे का चौकोनी आहे हें जाणील. म्हणजे त्या पदार्थाची कठिनता आणि साकारता हे सामान्य धर्म त्यास स्पर्शज्ञानानें ज्ञात झाले. आतां त्याच आंधळ्या आणि बहिऱ्या माणसाला जलाच्या स्थिग्धता आणि द्रवता ह्या सामान्य धर्मांचें ज्ञान कसें होतें तें पाहिलें म्हणजे तेंहि स्पर्शज्ञानानेंच होतें असें दिसून येतें. बोटाला

होणाऱ्या स्पर्शानेंच तो हें स्निग्ध तेल आहे, हें द्रवरूप पाणी आहे असें सांगेल. म्हणजे जलतत्त्वाचें सामान्य ज्ञान त्याला स्पर्शज्ञानानेंच होत असतें. तोच प्रकार अग्नीच्या उष्णता व दाहकता ह्या सामान्य धर्मांच्या ज्ञानाचा आहे. अंगास उष्णता लागेल तर जवळ अग्नि आहे हें तो जाणील व अंग भाजलें म्हणजे अग्नीची दाहकता त्यास समजेल. म्हणजे अग्नीच्या उष्णतेचें आणि दाहकतेचें ज्ञान त्यास स्पर्शज्ञानानेंच होत असतें. स्पर्श हा वायूचा विशेष गुण आहे व तो स्पर्शज्ञानानें होत असतो, पण वायूचे सामान्य गुण जे प्रेरकता व प्रवहणशीलता तेहि स्पर्शज्ञानानेंच ज्ञात होत असतात ही गोष्ट स्थूल दृष्टीच्या सामान्य माणसांच्या लक्षांत येणें जरा अवघड असलें तरी योगाभ्यासानें ज्यांची बुद्धि कुशाग्र आणि सूक्ष्मग्राही झाली असेल त्यांच्या लक्षांत ती सहज येते. आंतर स्पर्शानें वायूची प्रेरकता व बाह्य स्पर्शानें त्याची प्रवहणशीलता साधकास जाणवते. आतां आकाशाची अवकाशदातृता व सर्वव्यापिता हे सामान्य धर्महि वस्तुतः स्पर्श-ज्ञानानें किंवा कधीं कधीं स्पर्शाभावज्ञानानेंच प्रतीत होत असतात. म्हणजे येथेंहि स्पर्शेंद्रियाची आवश्यकता आहे. पण हा विचार जरा सूक्ष्म आहे आणि म्हणून शास्त्रीयदृष्ट्या विचार करण्याचा प्रसंग आणि संवय सामान्य वाचकांस नसल्यानें थोडी अधिक फोड करून वरील विधान अधिक स्पष्ट करूं.

वरील आंधळा व बहिरा माणूस एका खोलींत बसला आहे अशी कल्पना करूं. तो आंधळा असल्यामुळें त्यास अंतरावरील भिंती दिसणार नाहींत व म्हणून खोली किती मोठी आहे हें दिसणार नाहीं. तसेंच तो बहिरा असल्यानें आकाशाचा विशेष गुण जो शब्द तो त्यास ऐकूं येणार नाहीं. म्हणजे त्याला आकाशाचें शब्दगुणद्वारा विशेष ज्ञान होणार नाहीं. पण उठून चारी बाजूंच्या भिंती त्यानें हातानें चापचून पाहिल्यावर खोली किती लहान अथवा मोठी आहे व तिच्यांत किती माणसें राहूं शकतील हें त्यास समजेल. अशा रीतीनें पर्यायानें स्पर्शेंद्रियाच्या साहाय्यानें त्यास आकाशांतील अवकाशदातृता समजली. ह्याचाच आणखी बारकावा काढला म्हणजे असें म्हणतां येईल, कीं खोलींतील पोकळींत इतर कोणत्याहि पदार्थाचा स्पर्श त्याच्या हातांना झाला नाहीं म्हणजे पदार्थ-स्पर्शाभावज्ञान झालें व त्यावरून खोलींत इतरांना किती जागा आहे म्हणजे खोलींतील आकाशांत किती अवकाशदातृत्व आहे हें त्यास स्पर्शज्ञानाच्या साहाय्यानें

जाणतां आलें. ह्याचप्रमाणें कोठेंहि इतर माणूस अथवा पदार्थ आहे किंवा नाहीं हें पाहण्यासाठीं हात पसरून सभोंवार चाचपून पाहून स्पर्श झाला तर तेथील आकाशांत ती सृष्ट वस्तु सामावलेली आहे असें त्यास कळतें आणि कसलाच स्पर्श झाला नाहीं, तर तेथें इतर वस्तूला राहण्यास अवकाश आहे हें त्यास कळतें. तात्पर्य, आकाशाची अवकाशदातृता स्पर्शेंद्रियाच्या साहाय्यानें ज्ञात होते. आकाशाच्या दुसऱ्या सर्वव्यापित्व धर्माचें ज्ञानहि स्पर्शेंद्रियाच्या साहाय्यानें त्यास होऊं शकतें. प्रत्येक जड पदार्थाला देशाची मर्यादा आहे. हस्तस्पर्शानें ही मर्यादा ज्ञात होऊन त्याच्या बाहेर सर्व बाजूंनीं आकाशच व्यापून आहे हें त्यास कळतें. ह्याप्रमाणें स्वरूपावस्थेंतील भूतांच्या सामान्य धर्माचें ज्ञान एका स्पर्शेंद्रियाच्या द्वारें होऊं शकतें हें स्पष्ट झालें.

आतां येथें भूतांच्या शब्द, रूप, रस आणि गंध ह्या विशेष गुणांचें ज्ञान होण्याला श्रोत्र, चक्षु, रसना आणि घ्राण ह्या ज्ञानेंद्रियांची आवश्यकता असते, पण त्या त्यांच्या स्पर्शज्ञानाला आणि सामान्य धर्मांच्या ज्ञानाला मात्र स्पर्शेंद्रिय कां उपयोगी पडतें ह्याचा थोडासा प्रसंगप्राप्त विचार करूं. आपण स्थूलावरून स्वरूप ह्या अवस्थेवर येतों म्हणजे मागें सांगितल्याप्रमाणें विशेषावरून सामान्यावर येत असतों. वरील चार इंद्रियें हे स्पर्शेंद्रियाचे विशेष होत, तर स्पर्शेंद्रिय हें त्या चारांचें सामान्य होय. कारण असें, कीं तीं चारीं इंद्रियें स्पर्शज्ञानाचा विकास होत होत उत्क्रांत झालीं आहेत. सृष्टीच्या अगदीं प्राथमिक अवस्थेंत म्हणजे पंचमहाभूतांना स्थिरता प्राप्त झाल्यावर जेव्हां प्रथम जीव-सृष्टि निर्माण झाली तेव्हां तिच्या ठिकाणीं बाह्य जगांतील निकटवर्ति वस्तूंच्या ज्ञानासाठीं केवळ स्पर्शेंद्रियच व्यक्तदशेला आलेलें होतें व जीवकोटीचा जसजसा विकास होत गेला तसतशीं वरील चार इंद्रियें उत्क्रांत होत गेलीं व सर्वांगसुंदर मानवदेहाच्या निर्मितीसमवेत तीं चारीं इंद्रियें पूर्णत्वाला गेलीं. अशा रीतीनें तीं पूर्णत्वाला गेलीं, ह्याचा अर्थ असा, कीं ओबडधोबड त्वगिंद्रियाच्या द्वारा सामान्य स्पर्शज्ञान होत होतें, पण ध्वनि, प्रकाश, रस व गंध ह्या अतिसूक्ष्म गुणांची जाणीव होण्याइतकी विशेष रचना त्या स्पर्शेंद्रियाची नव्हती म्हणून जीवकोटि जसजशी उत्क्रांत होत गेली तसतशी ध्वन्यादिक सूक्ष्म गुणांची संवेदना होण्यास क्षम अशीं सूक्ष्म व विशेष प्रकारचीं स्वतंत्र स्वर्शेंद्रियें त्यांच्यासह निर्माण होत गेलीं. ध्वनींच्या लहरींचें स्पर्शज्ञान होऊं

शकेल असें श्रोत्रेंद्रिय निर्माण झालें, प्रकाशलहरींचा स्पर्श ज्यास कळेल असें चक्षुरिंद्रिय निर्माण झालें, पदार्थांतील सूक्ष्म रसांचा स्पर्श जाणणारें रसनेंद्रिय निर्माण झालें आणि सूक्ष्म गंध-गुणाचा स्पर्श कळणारें घ्राणेंद्रिय निर्माण झालें. त्यांतहि दुरून येणाऱ्या ध्वनिलहरींना जाणणारें श्रोत्रेंद्रिय आणि दुरूनच येणाऱ्या प्रकाशलहरी जाणणारें चक्षुरिंद्रिय हीं फार कोमल आणि गुंतागुंतीचीं अशीं निर्माण झालीं आहेत. अशा प्रकारें स्थूल भूतांच्या शब्द, रूप, रस आणि गंध ह्या विशेष गुणांचा स्पर्श कळण्या-साठीं जीं विशेष रचनेचीं स्वतंत्र स्पर्शेंद्रियें निर्माण झालीं त्यांनाच श्रोत्र, चक्षु, रसना आणि घ्राण अशीं नांवें आहेत. गीतेंत 'मात्रास्पर्श' असा सामान्य शब्द सर्व इंद्रियांच्या ज्ञानाला वापरला आहे तो ह्याच कारणास्तव होय. तेव्हां भूतांचे स्थूलावस्थेंतील शब्दादि विशेष गुण जाणण्यासाठीं जीं श्रोत्रादि इंद्रियें तीं मूळच्या सामान्य स्पर्शेंद्रियाचेच विशेष आविष्कार होत व म्हणून स्थूलावरून स्वरूपावस्थेंत आल्यावर श्रोत्रादि विशेषांचा उपसंहार त्यांचें सामान्य जें स्पर्शेंद्रिय त्यांत होऊन त्याच्याद्वारा पृथिव्यादि भूतांच्या कठिनत्वादि सामान्य अशा स्वरूपावस्थेचें ज्ञान होतें.

येणेंप्रमाणें भूतांच्या स्वरूपावस्थेचें म्हणजे कठिनतादि सामान्य धर्मांचें ज्ञान स्पर्शेंद्रियानें होतें हें स्पष्ट झालें. आतां ह्या सूत्रांत सांगितलेल्या स्वरूपावस्थेवरील संयमांत सामान्य धर्मांचें ज्ञान होतें तें किंनिमित्त व किंस्वरूप असतें ह्याचा विचार करूं. धारणा, ध्यान आणि समाधि हीं एकत्र असलीं म्हणजे तो संयम होय हें मागें आलेंच आहे (पाद ३, सूत्र ४). तेव्हां अशा अवस्थेंत पांच ज्ञानेंद्रियें स्वस्वव्यापारापासून उपरत झालीं असतां संयमद्वारा जें हें स्वरूपावस्थेचें ज्ञान होतें तें इंद्रियजन्य प्रत्यक्षप्रमाण ज्ञान नसतें हें वर सांगितलेंच आहे. मग हें ज्ञान कसें होतें? ह्याचें उत्तर असें, कीं स्मृतिरूप वृत्तीच्या साहाय्यानें हें स्वरूपज्ञान होत असतें. स्पर्शेंद्रियाच्या साहाय्यानें पूर्वकाळीं जें स्वरूपावस्थेचें ज्ञान झालेलें असतें तें संस्काररूपानें चित्तांत असतेंच. स्वरूपावस्थेवरच संयम करावयाच्या संकल्पानें साधक आसनस्थित होऊन संयम करूं लागला म्हणजे ते संस्कार स्मृतिवृत्तिरूपानें चित्तांत आरूढ होतात. बऱ्याच दिवसांनीं पूर्वीं सोडविलेलें उदाहरण करावयास बसल्यावर 'कोणत्या रीतीनें बरें आपण हें उदाहरण मागील खेपेस सोडविलें होतें' असा आपण विचार करूं लागलों, कीं थोड्याशा वेळानें ती रीत आपल्याला आठवते

व मग लागलीच त्या रीतीनें तें उदाहरण आपण चटकन सोडवितों. येथें तें उदाहरण सोडवायचें ही दृढ इच्छा किंवा हा दृढ संकल्प आणि पूर्वीची रीति आठवण्याचा मानस प्रयत्न ह्या उद्बोधक सामग्रीनें चित्तांत संस्कार-रूपानें 'प्रसुप्त' (पाद २, सूत्र ४) अवस्थेंत असलेला पूर्वानुभव जागा होऊन स्मृतिरूपानें चित्तांत उमटतो आणि मग त्याच्या साहाय्यानें पुनः तें उदाहरण आपण त्याच रीतीनें सोडवितों. पूर्वी तें उदाहरण केल्यानंतर आपण आणखी उदाहरणें सोडविलेलीं असतात. तीं ज्या रीतीनें सोडविलीं त्यांचे संस्कारहि चित्तांत असतातच. पण विशिष्ट उदाहरणाची विशिष्ट रीतच आठविण्याचा प्रयत्न केला म्हणजे शेंकडो इतर संस्कारांतून नेमकी तीच रीति चित्तांत स्मृतिरूपानें उमटून आपला कार्यभाग उरकतो. स्वरूपावस्थेवर संयम केला म्हणजे स्वरूपावस्थेचा बोध व्हावा हा दृढ संकल्प व तो होण्यासाठीं केला जाणारा मानस प्रयत्न, ह्या सामग्रीनें पूर्वानुभवसंस्कार चित्तांत स्मृतिरूपानें आरूढ होऊन त्या स्मृतीच्या साहाय्यानें आपल्यास 'स्वरूप' ह्या अवस्थेचें ज्ञान होतें.

स्वरूपावस्थेवरील संयमानंतर तिसऱ्या 'सूक्ष्म' अवस्थेवरचा म्हणजे तन्मात्रांवरचा संयम कसा करावयाचा हें आपल्यास पाहावयाचें आहे. ह्यासाठीं स्वरूपसंयमांत आपल्यास भूतांच्या स्वरूपावस्थेचें जें ज्ञान होतें त्या वेळीं वस्तुस्थिति कशी असते तें आतां पाहूं, म्हणजे त्या अवस्थेंतून तिच्यापेक्षां आंतर व सूक्ष्म अशा तन्मात्रावस्थेवर कसें जावयाचें हें स्पष्ट होईल. स्थूलावस्थेंत शब्दादि गुणांचें ज्ञान होत असतां त्यांच्या अनेक विकल्पांचें ज्ञानहि आपल्यास होत असतेंच. षड्जगांधारादि मधुरस्वर, कर्कशस्वर, उंचस्वर, इत्यादि अनेक विकल्पांनीं युक्त शब्दज्ञान होत असतें. उष्ण स्पर्श, शीत स्पर्श, मऊ स्पर्श, खरखरीत स्पर्श, इत्यादि स्पर्शज्ञानाचे विकल्प होत. निळें, पिवळें, काळें, सतेज, निस्तेज, इत्यादि सर्वरूप-विकल्प होत. कडु, आंबट, तिखट, खारट, तुरट, गोड हे सर्व रस-विकल्प होत आणि सुगंध, दुर्गंध, उग्रगंध इत्यादि सर्व गंधाचे विकल्प होत. पुनः ह्या विकल्पांत आणखी सहस्रावधि पोटविकल्प असतातच. गोड हा रस-विकल्प घेऊं. गोड ह्या सामान्य विकल्पांत किती तरी अनेक गोडींचा समावेश होतो तें पाहा; आंबा, केळें, नारिंग, डाळिंब, अंजीर, द्राक्षें, ऊस, इत्यादि अनेक पदार्थ गोडच असें आपण म्हणतों पण प्रत्येकाची गोडी वेगळी असते. अशा रीतीनें शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध

ह्या पांच विपयज्ञानांत सहस्रावधि विकल्प असतात व त्यांचे भिन्न अनुभवहि आपल्यास घडलेले असतात. तेव्हां स्वरूपावस्थेंत पंचविपयांचे, ह्या सर्व विकल्पासह असलेले अनुभव प्रसुप्तावस्थेंत असतात. नंतर पृथिव्यादि भूतांच्या कठिनत्वादि सामान्य धर्मांच्या स्पर्शेंद्रियद्वारा झालेल्या पूर्वानुभवाचे संस्कार स्मृतिरूपानें चित्तांत उदित झालेले असतात आणि त्या स्मृतीच्याद्वारा आपण भूतांच्या दुसऱ्या 'स्वरूप' ह्या अवस्थेचा साक्षात् अनुभव घेत असतों. आतां ह्या स्वरूपावस्थेंतून सूक्ष्मावस्थेंत कसें जावयाचें तें पाहतांना स्थलांतून स्वरूपांत कसें आलों हें ध्यानीं आणून त्याच रीतीनें स्वरूपसंयमांतून 'सूक्ष्म' संयमांत जाण्याचा यत्न करावयाचा आहे. स्थूलांतून स्वरूपांत येतांना (१) स्थूल भूतांतील शब्दादि गुण व त्यांच्या-तील अनंत विकल्प ह्यांवरून आपण आपलें चित्त काढून घेतलें. (२) नंतर भूतांच्या सामान्य धर्मांच्या अनुभवाचे संस्कार चित्तांत स्मृतिरूपानें उदित केले आणि (३) त्या स्मृतीच्या साहाय्यानें स्वरूप ह्या अवस्थेचा अनुभव घेऊन तेथें चित्त स्थिर केलें. अशा ह्या तीन गोष्टी साधून आपण 'स्वरूप' ह्या अवस्थेवरील संयम पूर्णतेला नेला. ह्या खटाटोपांत (१) आपल्यास नकोत त्या अनुभवावरून चित्त काढून घेणें. (२) पाहिजेत त्या अनुभवांचे संस्कार जागे करणें आणि (३) ह्या जागृत झालेल्या संस्कारांच्या साहाय्यानें तदनुकूल स्थितीचा अनुभव घेऊन त्यावर चित्त स्थिर करणें ह्या तीन गोष्टी साधण्याची कला आपण आत्मसात केली. अगदीं नेमक्या ह्याच गोष्टींची पुनरावृत्ति स्वरूपावरून सूक्ष्मावस्थेवर जातांना करावयाची आहे. ही कला साधणें म्हणजेच योग होय. 'योगेन योगो ज्ञातव्यो योगो योगात्प्रवर्तते' असें जें वचन आहे तें ह्याच योगकलेला उद्देशून आहे. असो.

आतां हें कसकसें करावयाचें तें पाहूं. पहिली गोष्ट म्हणजे आपल्यास नकोत त्या अनुभवांवरून चित्त काढून घ्यावयाचें. स्वरूपावस्थेंत आपल्यास भूतांच्या सामान्य धर्मांची प्रतीति येत असते. ती येत राहील तोंपर्यंत चित्त त्या अवस्थेंत राहणार म्हणून आपल्यास चित्त त्या प्रतीतींतून प्रथम काढावयास पाहिजे. चित्ताचा स्वभाव असा आहे, कीं एका असंप्रज्ञात समाध्यवस्थेव्यतिरिक्त इतर कोणत्याहि अवस्थेंत तें निर्विषय असूं शकत नाहीं. तेव्हां त्याला प्रस्तुत सामान्य धर्मांच्या प्रतीतींतून काढावयाचें तर दुसरा विषय देणें अवश्य आहे. म्हणून त्यास जी 'सूक्ष्म' प्रतीति

आतां ध्यावयाची तदनुकूल संस्कारांची स्मृतिरूप जागृति करण्याच्या कामांत गुंतवायचें ! वर सांगितलेंच आहे, कीं सूक्ष्मावस्था म्हणजे तन्मात्रें. ह्या तन्मात्रांवर आतां चित्त स्थिर करावयाचें असल्यानें त्यांचें स्वरूप स्पष्ट होण्याकरितां थोडा आणखी विचार करूं. आपल्यास शब्दादि गुणांचें ज्ञान होतें, तेव्हां त्या ज्ञानांत दोन भाग असतात. एक सविकल्पज्ञान व दुसरें निर्विकल्प ज्ञान. ह्या ठिकाणीं विकल्प म्हणजे ' शब्दज्ञानानुपाती वस्तु-शून्यो विकल्पः ' (१।९) हा नसून विकल्प म्हणजे मुख्य ज्ञानांतील विशेष पोटभेद होत. ह्या पोटभेदांनीं युक्त असलेलें जें विषयज्ञान तें सविकल्प ज्ञान आणि वस्तुमात्रद्योतक ज्ञान तें निर्विकल्प ज्ञान होय. पहिल्या स्थूल अवस्थेंत आपल्यास जें शब्दादि विषयांचें ज्ञान होत असतें तें केवळ निर्विकल्प ज्ञान नसून सविकल्प ज्ञान होय. सविकल्प ज्ञानाच्या पोटांत निर्विकल्प ज्ञान असतेंच. पण त्याची स्वतंत्र प्रतीति आपल्यास आलेली नसते. स्थूल विषयांचें ग्रहण इंद्रियद्वारा होत असतां घडणारे विकल्प-ज्ञानानुभव निर्विकल्प ज्ञानाच्या आश्रयावरच असतात, पण योगाभ्यास-विन्मुख माणसांच्या बुद्धींत विषयज्ञान होत असतां ह्या निर्विकल्प ज्ञानाच्या आश्रयावर हे सर्व विकल्प अनुभवास येत आहेत अशी त्या दोन ज्ञानांची पृथक् प्रतीति अनुभवण्याइतकी विवेचक शक्ति निर्माण झालेली नसते. ह्यामुळें प्राकृत जनांस होणारें विषयज्ञान हें सविकल्प ज्ञानच होय. स्वरूपावस्थेंतून सूक्ष्मावस्थेंत जातांना हें सविकल्प ज्ञान किंवा त्याची स्मृति आपल्यास अडवीत असते. वर सांगितलेंच आहे, कीं आतां ' तन्मात्र ' ह्या ' सूक्ष्म ' अवस्थेवर संयम करावयाचा आहे, असा मनांत संकल्प करून तदनुकूल संस्कार स्मृतिरूपानें जागृतावस्थेंत आणण्याचा प्रयत्न करावयाचा आहे. हा प्रयत्न करीत असतां आपल्या चित्तांत सविकल्प ज्ञानाचेच संस्कार उद्भूत होतात. ह्यामुळें येथें सविकल्प ज्ञानाचा उपराम करून निर्विकल्प ज्ञानाचाच संस्कार चित्तांत स्फुरेल असा अभ्यास प्रथम करावा लागतो. हें सूक्ष्मावरील संयमाचें पूर्वरूप होय. ' सूक्ष्म ' अवस्थेवर संयम करावयाचा म्हणजे पांच तन्मात्रांवर संयम करावयाचा.

आपण रसतन्मात्रावर संयम करावयास बसलों आहों असें समजूं. ह्या समयीं सविकल्प आणि निर्विकल्प ज्ञानांची पृथक्त्वानें प्रतीति कशी ध्यावयाची तें पाहूं. वर उदाहरणार्थ घेतलेला गोड रस घेऊं. आपल्याला गोडी म्हणजे काय ह्याचा अनुभव असतो म्हणून आपण आंबा गोड आहे,

द्राक्ष गोड आहे, ऊंस गोड आहे, इत्यादि जाणूं शकतों. आपण पूर्वीं कधींहि न चाखलेला गोड पदार्थ एखाद्यानें आपल्यास दिल्यास तो खाऊन आपण म्हणतों 'हा पदार्थ फारच गोड आहे.' ह्या ठिकाणीं गोडी म्हणजे काय जातीची चव आहे हें ज्ञान सामान्य असल्यामुळें आपण त्या ज्ञानाला निर्विकल्प ज्ञान असें क्षणभर समजूं. मग ह्या निर्विकल्प ज्ञानावर आंब्याची गोडी, द्राक्षाची गोडी, उंसाची गोडी किंवा त्या नवीन पदार्थाची गोडी हीं सर्व विकल्पज्ञानें होत. हीं सर्व विकल्पज्ञानें परस्परांहून भिन्न असतात. जर तीं अशीं भिन्न नसतीं तर त्यांची प्रतीति एकरूपच राहिली असती. पण सर्वांची पृथक् गोडी कळत असल्यानें तीं सर्व ज्ञानें परस्परांहून पृथक् आहेत. तथापि तीं सर्व गोडीच्या ज्ञानाहून मात्र भिन्न नाहींत. म्हणजे आंबा, द्राक्ष, ऊंस, इत्यादि पदार्थांच्या स्वतंत्र गोड चवी असल्या तरी त्या सर्व चवींत गोडी हा सामान्य धर्म अनुस्यूत आहे व तो आपल्यास अनुभूतहि आहे. तेव्हां रसतन्मात्रावरील संयमाच्या अभ्यासास लागतांना अगदीं प्रथम सविकल्प गोडींतून सामान्य असलेल्या व म्हणून सापेक्षतेनें निर्विकल्प असलेल्या गोडीवर संयम करावयास शिकलें पाहिजे. हा अभ्यास दृढ झाला म्हणजे गोडी हा सामान्य धर्म आपल्यास स्पष्टपणें प्रतीत होऊं लागतो. मग ह्याच्या पुढच्या दुसऱ्या पायरीवर जावयाचें तें असें, कीं गोड रसाची सामान्य चव आणि त्या चवींतील भिन्न पदार्थांची भिन्न गोड चव ह्यांतील भेदज्ञान जसें स्पष्ट होत असतें तसेंच स्पष्ट भेदज्ञान इतर रसांच्या अनुभवांत व्हावें असा अभ्यास करावयाचा. उदाहरणार्थ मग आंबट रस घ्यावा. आंबट आंबा, आंबट चिंच, आंबट लिंबू, आंबट आंवळा, आंबट कवठ, इत्यादि अनेक पदार्थ आंबट असतात. आपल्यास आंबटपणा अनुभूत असतो व म्हणून ते पदार्थ आंबट आहेत हें आपण जाणूं शकतों. तथापि प्रत्येक पदार्थाचा आंबटपणा वेगळा असल्याची प्रतीति येत असते. ही पृथक् प्रतीति हे सर्व विकल्प होत म्हणून हीं सर्व विकल्पज्ञानें होत आणि आंबटपणा हा सर्वसाधारण धर्म असल्यानें त्या विकल्पज्ञानांच्या अपेक्षेनें त्याचें ज्ञान हें निर्विकल्प ज्ञान होय.

अभ्यासानें आंबटपणा ह्या सामान्य धर्माची पृथक् जाणीव चित्तांत आरूढ होऊं लागली म्हणजे आपण तिसरा एखादा रस अभ्यासास घ्यावा. असा अभ्यास नेहमीं करीत गेल्यावर आपल्यास इच्छा होतांच गोड, आंबट, खारट, तुरट, तिखट व कडू ह्या षड्रसांपैकीं वाटेल त्या रसाच्या सामान्य

ज्ञानाचे संस्कार स्मृतिरूपानें चित्तांत आरूढ करतां येऊं लागतात. मागें (पाद १, सूत्र ३५) विषयवती प्रवृत्ति उत्पन्न झाली असतां मन स्थिर होतें असें सांगितलें आहे. ती विषयवती प्रवृत्ति म्हणजे वर दर्शविलेल्या विकल्पज्ञानांपैकीं कोणत्या तरी एखाद्या विकल्पज्ञान-संस्काराची जागृति करावयाची असते. येथें तोच अभ्यास जरा खोलांत नेऊन तें विकल्पज्ञान ज्या सामन्यावर आश्रित असेल त्या सामन्याच्या ज्ञानाचा संस्कार चित्तावर स्मृतिरूपानें आरूढ करावयाचा असतो. अशा रीतीनें गोड, आंबट, खारट, तुरट, तिखट व कडु ह्या षड्रसांच्या विकल्परहित सामान्य ज्ञानाचे संस्कार चित्तावर आरूढ करतां येऊं लागले म्हणजे 'सूक्ष्म' अवस्थेवरील करावयाच्या संयमाच्या पूर्व भागांतील मोठा अंश आपल्या स्वाधीन झाला असें समजावें. हा स्वाधीन झाल्याची एक खूण आहे. ती खूण ज्या प्रमाणांत आपल्या ठिकाणीं दिसून येईल त्या प्रमाणांत हा संयम साधला अशी खूणगांठ आपण बांधून ठेवावी. पाद एक, सूत्र पस्तीस ह्यांतील विकल्पज्ञान-स्मृतिरूप असलेली विषयवती प्रवृत्ति जर मनःस्थैर्याला कारण होते, तर तिच्यापेक्षांहि सूक्ष्म असलेला हा अभ्यास मनःस्थैर्याला कारण कां होणार नाहीं ? अर्थात् आपल्या ठिकाणीं मनःस्थैर्य जर प्रकट होऊं लागलें असेल तर वरील संयमांत आपली प्रगति होत आहे असें जें वाटत असेल तो भ्रांतिमूलक आभास नसून ती वस्तुस्थिति आहे असें निश्चित समजून पुढील अभ्यासास लागावें. तेव्हां साधकाची येथपर्यंत प्रगति झाली असें समजून ह्या संयमाच्या पूर्व भागांतील उरलेल्या लहान अंशाचा विचार करूं.

येथपर्यंतच्या अभ्यासानें साधकाची इतकी प्रगति झाली, कीं त्यास स्वेच्छामात्रेंकरून वरील षड्रसांपैकीं वाटेल त्या रसाच्या सामान्य ज्ञानाचे संस्कार चित्तांत स्मृतिरूपानें आरूढ करतां येऊं लागले म्हणजे प्रत्येक रसाच्या पोटांतील अनेक भेदांचीं विकल्पज्ञानें चित्तांत स्फुरूं न देतां त्यांच्या अपेक्षेनें निर्विकल्प असें जें तत्तद्रसविषयक सामान्य ज्ञान तें चित्तांत आरूढ करण्याची कला त्यास साधली. आतां त्यास ह्यापेक्षांहि निर्विकल्पाकडे जावयाचें आहे. कारण षड्रसविषयक सामान्यज्ञानें सुद्धा रसाच्या सामान्य ज्ञानावरील विकल्पच होत. आपण ऊंस चाखला म्हणजे त्याचा गोड रस आहे असें ज्ञान आपल्यास होतें. चिंच खाल्ली तर तिच्यांतील रस आंबट आहे असें ज्ञान आपल्यास होतें. म्हणजे एकाची चव गोड आहे तर दुसऱ्याची चव आंबट आहे आणि ह्याप्रमाणेंच निरनिराळ्या चवीचे

पदार्थ चाखल्यावर खारट, तुरट, तिखट व कडु अशा चवी त्या त्या पदार्थास आहेत हें आपल्यास समजतें. म्हणजे ह्या ठिकाणीं चव किंवा रुचि हें सामान्य ज्ञान झालें, तर गोड, आंबट, खारट, तुरट, तिखट, कडु ह्या रसांचीं ज्ञानें हीं विकल्पज्ञानें होत. रुचीचे संस्कार जागे होतांच वरील सहांपैकीं कोणत्या तरी रुचीनें युक्त तें ज्ञान स्फुरेल तोंपर्यंत तें सविकल्प ज्ञान होय. प्रथम प्रथम असें सविकल्प ज्ञानच स्फुरेल. तें स्फुरत असतां त्यावर संयम करावा म्हणजे ती विषयवती वृत्ति अधिक काळ टिकूं लागते. तशी टिकूं लागल्यावर मग त्या सविकल्प ज्ञानाचेंहि पृथक्करण करण्याचा प्रयत्न करावा. असा अभ्यास कांहीं काळ झाल्यावर गोड-पणाची किंवा आंबटपणाची किंवा इतर कोणत्याहि विकल्पयुक्त रसाची संवेदना व नुसत्या चवीची किंवा रसाची संवेदना ह्यांचा विवेक करतां येतो. मग प्रत्येक वेळीं चित्त सविकल्प संवेदनेंतून काढून सामान्य चव किंवा रुचि ह्या संवेदनेवर स्थिर करण्याचा प्रयत्न करावा. हा प्रयत्न दीर्घ काळ झाला म्हणजे चित्तांत आपण इच्छा करूं तेव्हां रस ह्या विषयाचें सर्व विकल्पशून्य असें सामान्य स्फुरण होऊं लागतें. हेंच रसतन्मात्रस्फुरण होय. हा सर्व अभ्यास एक रस ह्या विषयाचा झाला. म्हणजे शब्दादि पांच विषयांपैकीं रस ह्या विषयाच्या स्थूल आणि स्वरूप ह्या दोन अवस्थांहून आंतर व सूक्ष्म असलेली जी तिसरी सूक्ष्मावस्था किंवा तन्मात्रावस्था तिचा साक्षात्कार इतक्या दीर्घ प्रयासानें आपण करून घेतला. ह्याच पद्धतीनें अभ्यास करीत बाकीच्यांपैकीं एकेका विषयाच्या विकल्पज्ञानांतून निर्विकल्प असलेल्या तन्मात्रावस्थेचा साक्षात्कार साधकानें करून घ्यावा. हा अभ्यास चालू असतां व्युत्थानदशेंत देहधारणार्थ आवश्यक असलेल्या विषयांचें शास्त्रविहित मार्गांनीं जेव्हां जेव्हां सेवन करावें लागेल तेव्हां तेव्हां तें विषयसेवन करीत असतांच त्यांतील सविकल्प ज्ञान आणि निर्विकल्प ज्ञान हीं वेगळेपणानें पाहण्याचा प्रयत्न नेहमीं करीत जावा. हा प्रयत्नहि तन्मात्र-ज्ञानास पोषक होतो आणि व्युत्थानदशा ध्यानाभ्यासाला साहाय्यक होते. ह्या प्रयत्नानें आणखी एका प्रकारानें हित होतें. कोणत्याहि विषयाविषयीं अंतःकरणांत असलेले रागद्वेष हे क्लेश म्हणजे तीं सविकल्प ज्ञानेंच होत. इंद्रियांचा विषयाशीं संयोग होतांच त्या विषयाविषयीं राग-द्वेष-सुख-दुःख इत्यादि ज्या वृत्ति उमटतात तीं सर्व विकल्पज्ञानें असल्यानें त्यांचा उपशम करून त्या विषयाच्या सामान्य निर्विकल्प ज्ञानावर चित्त आणून

मग त्या विषयाचें सेवन करणें म्हणजे तन्मात्रावस्थेच्या अभ्यासाचें एक प्रात्यक्षिकच होय. हा अभ्यास साधला म्हणजे

रागद्वेषवियुक्तैस्तु विषयानिन्द्रियैश्चरन् ।
आत्मवश्यैर्विधेयात्मा प्रसादमधिगच्छति ॥

ह्याचा अनुभव येतो. चित्तांतील रागद्वेषांचा उपशम करतां आला म्हणजे इंद्रियें विषयांत संचार करीत असूनहि चित्ताचें निर्विकल्पानुसंधान राहून तें सदा प्रसन्नावस्थेंत राहतें. अशा रीतीनें व्युत्थानदशा व समाहित-दशा ह्यांतील भेद नाहींसाच होत जातो. हा भेद जितका कमी होईल म्हणजे व्युत्थानदशा व समाहितदशा ह्यांतील भेद नाहींसाच होत जातो. हा भेद जितका कमी होईल म्हणजे व्युत्थान अवस्था असूनहि निर्विकल्पा-नुसंधान ज्या मानानें अधिक राहील त्या मानानें सूक्ष्म म्हणजे 'तन्मात्र' ह्या तिसऱ्या अवस्थेवर आपण जाऊन पोहोंचलों असें समजावें. जागृतींतील ह्या अभ्यासाचे आणि त्यामुळें झालेल्या निर्विकल्प ज्ञानाचे संस्कार समाहित अवस्थेंत आपल्यास फार साहाय्यभूत होतात व पुढें पुढें अगदीं थोड्या अवकाशांत आणि प्रयत्नांत आपलें चित्त निर्विकल्प ज्ञानावर एकाग्र होतें. अशा रीतीनें शब्द – स्पर्श – रूप – रस – गंध ह्या पांचहि विषयांच्या निर्विकल्पज्ञानरूप तन्मात्रावस्थांचा पूर्ण परिचय झाला म्हणजे त्यांच्यावर संयम करावा. कारण संयमानें ह्या तन्मात्रावस्थेवर स्थिरपणें राहतां आल्याविना त्यांच्याहून सूक्ष्म व आंतर असलेल्या 'अन्वय' ह्या चौथ्या अवस्थेवर जातां येणार नाहीं.

वर सांगितलेल्या रीतीनें पांच तन्मात्रांतील प्रत्येक तन्मात्रावर त्या त्या तन्मात्राची अगदीं स्पष्ट प्रतीति येऊं लागेपर्यंत संयमाचा अभ्यास करावा. असा अभ्यास पक्कदशेस गेल्यावर ह्या तन्मात्रांचीं वर उल्लेखिलेलीं अनंत विकल्पज्ञानें चित्तांत उमटेनाशीं होतात आणि ह्या पांचांपैकीं कोणत्यातरी एखाद्या तत्त्वाचें निर्विकल्प स्फुरण चित्तांत होत राहतें. नंतर ह्या तन्मात्र स्फुरणाला प्रयत्नपूर्वक व्यवस्थितपणा आणण्याचा अभ्यास करावा. प्रथम शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गंध ह्या पांच तन्मात्रांचें अनुसंधान 'पृथ्वी' तत्त्वावर करावें. पांचहि तन्मात्रांचें स्पंदन आपल्या इच्छेच्या स्वाधीन झालें म्हणजे 'गन्ध' तन्मात्राचें अनुसंधान विलीनभावास नेऊन 'जल' तत्त्वाच्या शब्द, स्पर्श, रूप, आणि रस ह्या चार तन्मात्रांचें अनुसंधान राखावें. नंतर ह्या

काळांत 'गन्ध' तन्मात्रसंवेदन कित्येक क्षण होत नाहीं अशी स्पष्ट प्रतीति आल्यावर तेजस् तत्त्वाच्या शब्द, स्पर्श, रूप ह्या तीन तन्मात्रांवर अनुसंधान राखावें. ह्याच पद्धतीनें 'तेजस्' तत्त्वाच्या तन्मात्रांतून वायुतत्त्वाच्या शब्द, स्पर्श ह्या दोन तन्मात्रांत आणि त्यांतून आकाश तत्त्वाच्या एका 'शब्द' तन्मात्रांत साधकानें प्रवेश करावा.

ह्याप्रमाणें शब्दतन्मात्र ह्या अवस्थेवरील संयम कांहीं काळ टिकूं लागला म्हणजे त्याच्याहून सूक्ष्म व आंतर अशा 'अन्वय' ह्या चौथ्या अवस्थेकडे आपल्यास जावयाचें आहे. तेव्हां त्या विषयींचा विचार आतां करूं. ह्या अन्वयावस्थेच्या पुढील सूक्ष्मावस्था म्हणजे अर्थवत्त्व ही होय. पुढील सत्तेचाळिसाव्या सूत्रांत जे पांच संयम सांगितले आहेत त्यांतहि चौथ्या आणि पांचव्या संयमांचीं नांवें अन्वय आणि अर्थवत्त्व हींच आहेत. दोनहि ठिकाणीं चौथा आणि पांचवा हे दोन संयम एकाच नांवाचे असले तरी ते परस्परांहून थोडे भिन्न आहेत, इतकेंच येथें तूर्त लक्षांत ठेवावयाचें. कारण दोन्ही ठिकाणच्या पहिल्या तीन संयमांचीं नांवें व स्वरूपें भिन्न आहेत व पहिल्या म्हणजे ह्या सूत्रांतील पांच संयमाचें फल भूतजय असून सत्तेचाळिसाव्या सूत्रांतील पांच संयमांचें फल इंद्रियजय हें होय. तेव्हां जेथून निघायचें तें स्थान आणि जेथें पोंचायचें तें स्थान हीं दोन्ही स्थानें दोन्ही सूत्रांत भिन्न असल्यानें दोन्ही ठिकाणीं अन्वय व अर्थवत्त्व ह्या अवस्था आलेल्या असल्या तरी त्यांच्यांत थोडासा भेद आहे. किंवा असेंहि म्हणतां येईल, कीं दोन्ही ठिकाणीं भिन्न संयम-मार्गांनीं पुढें चाललें असतां अन्वय व अर्थवत्त्व हे चौक लागतात आणि ह्या चौकांच्या एका बाजूनें गेलें म्हणजे भूतजयाचा प्रदेश लागतो आणि दुसऱ्या बाजूनें पुढें गेलें असतां इंद्रियजयाचा प्रदेश लागतो. तेव्हां ह्या सूत्रांचें अंतिम फल जो भूतजय तो प्राप्त व्हावयासाठीं अन्वय व अर्थवत्त्व ह्या दोन चौकांतून कोणत्या बाजूनें जावयास पाहिजे त्याचा विचार करणें अवश्य आहे आणि म्हणून अन्वय म्हणजे काय तें आतां पाहूं.

मागें मातीचे चिखल, गोळा व कच्चें मडकें हे परिणामविशेष म्हणून सांगितलें आहे. ह्या परिणामविशेषांत माती केव्हांहि आहेच. तेव्हां त्यांच्यांत मातीचें अस्तित्व हा मातीचा त्यांच्यांतील अन्वय होय. हाच प्रकार येथेंहि समजावयाचा. सर्व परिणामविशेष त्रिगुणांचाच आविष्कार असल्यामुळें तन्मात्रांत त्रिगुण आहेतच. तेव्हां तन्मात्रांत त्रिगुणांचें अस्तित्व हीच

अन्वय नांवाची ह्या सूत्रांत सांगितलेली चौथी अवस्था होय. ह्या अवस्थेवरील संयमाचा विचार आतां करावयाचा. तन्मात्रांवरील संयम बराचसा दृढ झाला म्हणजे त्याच्या आंतर व त्याहून सूक्ष्म असलेलें जें त्रिगुणांचें अस्तित्व त्याची संवेदना चित्तास होईल अशाविषयीं प्रयत्न करावा. इच्छा व प्रयत्न ह्या दोहोंमुळें तदनुकूल संस्कारांची जागृति होऊन ते स्मृतिरूपानें चित्तावर आरूढ होतात व त्यांच्या प्रकाशांत सद्यःकालीं तन्मात्रांत त्रिगुणांचें सूक्ष्म स्पंदन किंवा प्रेरण कसें होत असतें ह्याचा साक्षात्कार चित्तांत होतो. वस्तुतः त्रिगुणांचा परिचय जीवमात्रास आहेच, पण तो अज्ञानानें आवृत असल्यानें त्याची स्फुट प्रतीति कोणास नसते. आपण प्रत्यहीं माडीवर जात असतां व खालीं उतरत असतां जिन्याच्या पायऱ्यांवरून चढतों आणि उतरतों तेव्हां त्या किती आहेत ह्याचा साक्षात् अनुभव आपल्यास येत असतो. पण वीस पंचवीस वर्षें ज्या घरांतील जिन्यावरून शेंकडो वेळां नव्हे तर हजारो वेळां चढउतार झाला, त्या जिन्याच्या पायऱ्या किती आहेत म्हणून विचारलें असतां तें सांगतां न येणारीं माणसें अनेक आढळतात. ह्याचप्रमाणें अनेक गोष्टी आपल्या नित्याच्या परिचयाच्या असूनहि तिकडे आपलें विशेष लक्ष वेधलें गेलें नसल्यानें त्यांची स्पष्ट प्रतीति आपल्यास नसते. आपण जरा लक्षपूर्वक त्यांकडे पाहिलें, कीं त्या गोष्टींची स्फुट जाणीव आपल्यास होते. ह्याप्रमाणेंच सर्व सृष्टी हा त्रिगुणांचाच आविष्कार असल्यानें सृष्टीच्या अनुभवांत आपल्यास त्यांचा अजाणतेपणानें अनुभव आहे, पण साक्षात् प्रतीति नाहीं. सोन्यापासून झालेला दागिना, सोनें ही धातु ज्यास मुळींच ठाऊक नाहीं अशा माणसाच्या दृष्टीस पडला तर त्या दागिन्याच्या स्वरूपाची जाणीव त्यास होते व त्याचें उपादानभूत सोनें त्यास साक्षात् अनुभूत होत असूनहि तें सोनें किंवा सोन्याचें ज्ञान त्याच्या अज्ञानानें आवृत असल्यामुळें त्यास प्रतीत होत नसतें. सोन्याचें ज्ञान ज्यास आहे त्याच्या दृष्टीस तो दागिना पडतांच त्याला सोन्याची प्रतीति त्या दागिन्यास पाहतांच येते. ह्याप्रमाणें त्रिगुणांचा नित्यानुभव असूनहि त्यांची स्फुटप्रतीति आपल्यास नसते. पण अन्वयावरील संयमसमयीं चित्तांतील सर्व विकल्पज्ञानें शांत झालीं असल्यामुळें, त्रिगुणांच्या प्रतीतीची तीव्र इच्छा, तदनुसार मानस प्रयत्न आणि तदनुकूल संस्कारांची स्मृति इतक्या पूर्वसिद्धतेमुळें चित्ताच्या स्वरूपभूत परिणामस्पंदाच्या रूपानें त्रिगुणांची स्फुटत्वानें प्रतीति आपल्यास येऊं लागते.

अशी प्रतीति येऊं लागली म्हणजे तन्मात्र ह्या अवस्थेंतून अन्वय ह्या चौथ्या अवस्थेवर आपण आलों. ह्या अवस्थेंत येणारी त्रिगुणांची प्रतीति प्रथम एकरूपशी वाटली तरी ती तीन गुणांची असल्यामुळें तिचेंहि पृथक्करण केलें असतां ती तीन प्रकारची असल्याचें दिसून येतें. ती एक-समयीं येत नसून क्षण-क्रमांनीं येत असते. कांहीं अपवाद सोडले तर सामान्यतः चित्त एकाच समयीं दोन भिन्न परिणाम पावूं शकत नाहीं. म्हणून हे तीन प्रकार पृथक्त्वानें अनुभवायचे झाल्यास भिन्नक्षणीं त्यांची पृथक्प्रतीति घ्यावी लागते. ही त्रिविध प्रतीति हेंच तन्मात्रावस्थेच्या मूळ घटकांचें म्हणजे त्रिगुणांचें ज्ञान होय. तन्मात्रावस्थेंत, "हें शब्दाचें विकल्पशून्य केवळ तन्मात्रस्फुरण होय, हें स्पर्शाचें विकल्पशून्य केवळ तन्मात्रस्फुरण होय, हें रूपाचें विकल्पशून्य केवळ तन्मात्रस्फुरण होय, हें रसाचें विकल्पशून्य केवळ तन्मात्रस्फुरण होय आणि हें गंधाचें विकल्पशून्य केवळ तन्मात्र-स्फुरण होय." अशी पृथक्प्रतीति भिन्न क्षणीं येत होती. त्यांत चित्तस्पंद-रूप त्रिगुणांचें स्वरूप अनुभविण्याच्या प्रयत्नास लागतांच तन्मात्रावस्थेंतील शब्द, स्पर्श, रूप, रस व गंध ह्या पांच तन्मात्रस्फुरणांच्या विकल्पज्ञानरूप वृत्तींचा विलय चित्तस्वरूपभूत त्रिगुणांच्या स्फुरणांत होत असतो. आतां-पर्यंत होणारीं तन्मात्रस्फुरणें त्यांच्या त्यांच्या विकल्पाच्या अपेक्षेनें जरी सामान्य होतीं तरी तीं पंचविध असल्यानें त्यांच्याहून आंतर असलेल्या चित्तस्वरूप-भूत त्रिगुणांच्या स्फुरणांचे ते पांच प्रकारचे विकल्पच होते. त्या विकल्पांचा उपशम चित्तस्वरूपभूत त्रिगुणांच्या स्फुरणांत म्हणजे तन्मात्रांची जी सामान्यावस्था तिच्यांत होत असतो. आतां ह्या पांच तन्मात्रस्फुरणरूप विकल्पांचा उपशम ज्या सामान्यस्फुरणांत होतो त्याचें विशेषस्वरूप काय आहे तें पाहूं. कोणतेंहि तन्मात्रस्फुरण होत असतां हें अमुक तन्मात्र-स्फुरण इतकी जाणीव होत असे. म्हणजे एक तन्मात्र, तद्विषयक स्फुरण आणि हें अमुक तन्मात्र अशी जाणीव अशा तीन वस्तु तेथें होत्या. ह्यांतून तन्मात्राचा त्याग झाल्यावर चित्ताचें स्फुरण व त्याची जाणीव अशा दोन वस्तूच राहिल्या. खोलींत दिवा असतो व त्याच्या प्रकाशानें प्रकाशित झालेल्या अनेक वस्तु असतात. ह्या वेळीं जेथून प्रकाश बाहेर पडतो ती दीपज्योति, तिच्यांतून बाहेर पडणारा प्रकाश आणि त्याच्यायोगानें प्रकाशित झालेल्या अनेक वस्तु असा संच असतो. ह्याप्रमाणेंच तन्मात्रा-वस्थेंत असतें. चित्तांतील जाणीवरूप प्रकाशज्योति, तिच्यांतून निघणारा

स्फुरणरूप प्रकाश आणि त्याच्या योगानें प्रकाशित होणारी तन्मात्ररूप वस्तु असा संच सूक्ष्मावरील संयमांत असतो. दीपज्योतींतून बाहेर पडणाऱ्या प्रकाशानें प्रकाशित झालेल्या सर्व वस्तु जर तेथून काढतां आल्या तर मग केवळ दीपज्योति आणि तिच्यांतून निघणारा प्रकाश एवढेंच उरेल. त्या-प्रमाणें सूक्ष्म संयमांत चित्तस्फुरणानें प्रकाशित झालेलें जें तन्मात्र असतें त्यावरून चित्त काढल्यावर मग उरणारें चित्त-स्फुरण आणि तें जेथून निघतें ती चित्तसत्त्वाची ज्योति अशा दोनच वस्तु उरल्या. प्रकाशज्योति आणि तिच्यांतून निघणारा प्रकाश हीं दोन तत्त्वतः प्रकाशस्वरूपच असतात. तद्वतच चित्ताची स्वरूपभूत सत्त्वज्योति आणि वृत्तिस्फुरणरूप प्रकाश हीं दोन्ही जाणीवरूपच असतात. ह्यामुळें जेव्हां चित्त ग्राह्य वस्तूपासून निवृत्त होतें तेव्हां चित्तांतील ज्ञानाचें बहिःस्फुरण त्या वेळेपुरतें प्रयोजन-शून्य होत असल्यामुळें तें स्वयोनिभूत चित्तांत विलीन होतें. म्हणजे आज-पर्यंत जाणीवस्वरूप चित्त, त्याचें वृत्तिरूप सूक्ष्म स्फुरण आणि तें स्फुरण ज्या ज्ञेय पदार्थाला व्यापतें तो ज्ञेय पदार्थ अशा ज्या तीन राशी होत्या त्यांतून ज्ञेय असलेलें तन्मात्र ही वस्तु चित्तांतून गेली, प्रयोजनाभावामुळें चित्ताचें वृत्तिरूपस्फुरण चित्तांत निमालें आणि चित्त जाणीवस्वरूपमात्रें-करून उरलें म्हणजे येथें प्रथम पादाच्या एकेचाळिसाव्या सूत्रांत सांगितलेली 'गृहीतृ' समापत्ति सिद्ध झाली.

येथें भूतजय ह्या सिद्धीची इच्छा धारण करणारा द्रष्टा जीव आणि त्याचें विषयाकारस्फुरण-शून्य व म्हणून केवळ स्वरूप-स्पंदावस्थेंत असलेलें चित्त एवढेंच उरलें. चितिशक्तिस्वरूप द्रष्ट्या जीवाव्यतिरिक्त इतर सर्व भाव प्रति-क्षणास परिणाम पावणारे आहेत असा शास्त्रसिद्धान्त आहे. तेव्हां येथें द्रष्ट्या जीवाहून अन्य असलेलें चित्त प्रतिक्षणास परिणाम पावत असलें पाहिजे हें स्पष्टच आहे. मागें सांगितलेंच आहे, कीं कोणत्याहि सामान्यपणें ज्ञात असलेल्या वस्तूवर केलेल्या संयमांत पूर्व भाग व उत्तर भाग असे दोन भाग असतात. संयमाच्या पूर्व भागांत त्या वस्तूचें विशेष स्वरूप स्पष्टपणें ज्ञात होऊं लागतें व उत्तर भागीय संयमानें त्या वस्तूच्या विशेष स्वरूपाचें पृथक्करण होऊन त्या विशेष स्वरूपाहून सूक्ष्म व आंतर असलेल्या अवस्थेचें सामान्य ज्ञान होत असतें. आपण आतांपर्यंत ह्याच क्रमानें स्थूल, स्वरूप, सूक्ष्म ह्या अवस्थांवरील संयमांतून अन्वय ह्या अवस्थेवरील संयमावर आलों आहोंत. आजपर्यंत आपल्यास वृत्तिरूपानें ज्ञेय पदार्थाचें ग्रहण

करणारें तें चित्त, अशा प्रकारें चित्ताचें सामान्य ज्ञान होतें. पण सूक्ष्म संयमांत येईपर्यंत अनेक ग्राह्य पदार्थांतून चित्त काढून शेवटीं तें पंच-तन्मात्रांपैकीं कोणत्यातरी एका तन्मात्रावर स्थिर करण्याची कला आपण आत्मसात् केली. त्यानंतर अन्वयावरील संयमांत तन्मात्रावरून चित्त परतविलें, प्रयोजनाभावामुळें चित्ताचें वृत्तिरूप स्फुरण चित्तांत निमालें आणि आतां वृत्तिशून्य अवस्थेंत प्रतिक्षणास स्पन्दांच्या रूपानें परिणाम पावत असलेल्या चित्ताचा साक्षात्कार झाला. अन्वय ह्या चौथ्या अवस्थेवरील संयमाच्या पूर्व भागांत इतका कार्यभाग साधला. आतां उत्तर भागांत चित्ताच्या स्वरूपभूत परिणामस्पंदांचें पृथक्करण होऊन त्रिगुणांचा साक्षात्कार झाला म्हणजे अन्वय संयम पूर्णत्वाला जाईल. तेव्हां आतां प्रतिक्षणास होणारे चित्ताचे स्पंद सावधानपणें पाहूं.

सावधानपणें चित्तस्पंदांचें निरीक्षण करण्याच्या इच्छेनें त्या प्रयत्नास लागल्यावर साधकास असें आढळून येतें, कीं पूर्वीं चित्तांत रागद्वेषादि वृत्ति उमटत असतां त्या जशा त्याला कळत होत्या म्हणजे त्या जशा द्रष्टृरूपानें तो पाहत होता त्याप्रमाणेंच हे चित्तस्पंद सुद्धा त्यास ज्ञात होत असतात. कारण उघडच आहे, कीं चित्त जसें परिणामी आहे तसा त्या चित्ताचा स्वामी जो द्रष्टा तो परिणामी नाहीं. तो अपरिणामी असल्यामुळें परिणममान चित्ताच्या परिणामभूत अवस्था तो सदैव पाहूं शकतो. त्या पाहत असतां त्यास असें दिसून येतें, कीं चित्ताचा 'अवस्था' रूप परिणाम कांहीं काळच टिकतो. ह्या ठिकाणीं परिणममान वस्तुजाताच्या धर्म, लक्षण, अवस्था ह्या त्रिविध परिणामांच्या संबंधीं मागें ह्याच पादाच्या नऊ ते तेराव्या सूत्रांत जें विवेचन केलें आहे त्याकडे थोडें अनुसंधान ठेवावयास पाहिजे.

एका क्षणास शांत होणारा प्रत्यय आणि पुढील क्षणीं उदित होणारा प्रत्यय हे जर तुल्य असतील तर तो अवस्थापरिणाम होय. चित्ताचा हा अवस्थापरिणाम कांहीं काळच टिकतो. पूर्वक्षणींचा स्पंद शांत झाला व तत्तुल्य स्पंद उत्तरक्षणीं उदित झाला असा कांहीं काळ गेल्यावर म्हणजे चित्ताच्या तुल्य स्पंदांची कांहीं संख्या झाल्यावर मधून मधून त्या तुल्य स्पंदांचा अभिभव होऊं लागतो आणि त्याच्याऐवजीं त्यापेक्षां थोड्या निराळ्या स्पंदांचा प्रादुर्भाव होऊं लागतो. अशा प्रकारें चित्ताच्या ठिकाणीं धर्म-परिणाम दिसूं लागतो. तुल्य स्पंदांचा प्रभाव कमी होत होत आणि मधून मधून उत्पन्न होणारे स्पंद अधिक बलवान् होत होत असा क्षण येतो, कीं

तुल्य स्पंदांचा संपूर्ण क्षय होऊन बलवान होत जाणारे स्पंद पूर्णत्वानें उदयास येतात. असें झालें म्हणजे चित्ताच्या ठिकाणीं लक्षणरूप परिणाम घडून आला. ज्या बलवान स्पंदांचा उदय झाला तेच स्पंद कांहीं काळ टिकल्यानंतर ते पुन्हा दुर्बल होऊं लागतात व त्यांहून वेगळ्या प्रकारचे स्पंद प्रादुर्भूत होऊं लागतात. पुढें पूर्वस्पंदांचा संपूर्ण क्षय होऊन पुढील स्पंद पूर्णपणें उदित होतात. अशा रीतिनें चित्ताच्या धर्म, लक्षण व अवस्था अशा त्रिविध परिणामांचें चक्र सतत चालू असतें असा प्रत्यय साधकास येऊं लागतो.

एक परिणाम कांहीं काळ टिकावा, हळुहळू ते स्पंद दुर्बळ होत जाऊन त्यांच्याऐवजीं दुसरे स्पंद प्रादुर्भूत होत जावे, पुढें मागील दुर्बळ होत जाणाऱ्या स्पंदांचा संपूर्ण क्षय होऊन प्रादुर्भूत होत जाणारे स्पंद पूर्णत्वानें उदित व्हावेत, पुनः कांहीं क्षण उदित स्पंदांचें सातत्य टिकावें आणि नंतर ते दुर्बळ होत जाऊन पुनः आणखी वेगळ्या स्पंदांचा प्रादुर्भाव होत जावा, हा चित्तस्पंदांचा परिणाम साधकास दृढ अभ्यासानंतर अपरोक्षत्वानें प्रतीत होऊं लागतो. ह्यापूर्वी, सर्व दृश्यजाताचे धर्म, लक्षण व अवस्था हे त्रिविध परिणाम अखंडपणें चालू असतात, हें शब्दज्ञान त्याला झालें होतें व त्याप्रमाणें निरीक्षणाअंतीं दृश्य पदार्थांत हे तीन परिणाम होत असल्याचा प्रत्ययहि त्यास आलेला असतो. मागें उदाहरणार्थ घेतलेल्या भोपळ्याच्या बीजांत, तें बीज त्याच स्वरूपांत कांहीं काळ टिकावें, जमीन, पाणी आणि उष्णता ही अनुकूल सामग्री मिळतांच तो बीजभाव हळुहळू मावळत जाऊन तेथें अंकुरावस्था प्रादुर्भूत व्हावी, लवकरच बीजभाव पूर्णत्वानें नष्ट होऊन अंकुरभाव पूर्णत्वानें प्रतीत व्हावा, इत्यादि परिणामक्रम होत असल्याचा अनुभव साधकानें घेतला होता. पण स्वचित्ताच्या बाहेरील वस्तूंत हा अनुभव येत असल्यामुळें तो सुद्धा परोक्षच होता. पण त्याला आतां स्वचित्ताच्या ठिकाणीं हें परिणामत्रय अनुभवितां आल्यामुळें त्यांचा त्यास ह्या वेळीं अपरोक्ष साक्षात्कारच झाला. असा साक्षात्कार झाल्यानंतर चित्ताच्या ह्या स्पंदांचें स्वरूप काय हें पाहण्याच्या अभ्यासास त्यानें लागावें.

पूर्वी पाद दोन, सूत्र अठरावरून दृश्याच्या ठिकाणीं प्रकाशक्रिया-स्थिति-शीलता असल्याचें आपल्यास समजलेंच आहे. दृश्यांत अंतर्भूत होणाऱ्या चित्ताच्या ठिकाणच्या प्रकाश-क्रिया-स्थिति-शीलतेचाहि साक्षात् अनुभव प्रस्तुतच्या अन्वय-अवस्थेवरील संयमांत आपल्यास येतो. एक धर्म अतीता-

वस्थेंत जाऊन दुसरा धर्म जेव्हां वर्तमान अवस्थेंत येत असतो तेव्हां त्या उभय स्पंदांच्या स्वरूपाचें ज्ञान एक प्रकारें संमिश्र असल्यानें तें स्पष्ट होणें कठिण असतें. ह्या त्रिविध परिणामांतून अवस्थापरिणामक्रम चालू असतां मात्र तुल्य प्रत्ययांचा प्रवाह कांहीं काळ अखंड चालू असतो. म्हणजे एकाच प्रकारचे चित्तस्पंद कांहीं काळ चालू राहतात. अशा वेळीं त्यांचें स्पष्ट ज्ञान होऊं शकतें आणि मग असा अनुभव येतो, कीं हे जे भिन्न धर्मांचे चित्तस्पंद आहेत त्यांचे ढोबळ असे तीनच प्रकार आहेत. त्यांतील एका प्रकारचे चित्तस्पंद जेव्हां चालू असतात तेव्हां चित्तांत एक प्रकारची जडता, स्थितिशीलता, अनुभवास येते. हाच तमोगुणाचा स्वभाव-धर्म होय. दुसऱ्या प्रकारचे स्पंद प्रवाहरूपानें चाललेले असतांना चित्तांतील क्रियाशीलता उत्तेजित झाली असल्याचा अनुभव येतो, हा रजोगुणाचा स्वभाव-धर्म होय आणि तिसऱ्या प्रकारचे चित्तस्पंद चालू असतां अंतःकरणांतील प्रकाश-शीलता वृद्धिंगत झाली असल्याचा अनुभव येतो, हा सत्त्वगुणाचा स्वभाव-धर्म होय. मागें सांगितलेंच आहे, कीं धर्मीच्या धर्मांचें ज्ञान होणें हेंच त्या धर्मीचें ज्ञान होय. तेव्हां तमोगुणाची स्थितिशीलता, रजोगुणाची क्रियाशीलता आणि सत्त्वगुणाची प्रकाशशीलता ह्या धर्मांचें ज्ञान होणें म्हणजेच ह्या तिन्ही गुणांचें ज्ञान होणें होय. अशा प्रकारें अन्वय ह्या चौथ्या अवस्थेवरील संयमांत सर्व परिणामांत अन्वयित्वानें असलेल्या त्रिगुणांचें विशेष ज्ञान आपल्यास झालें. आतां अन्वय ह्याच्यापेक्षांहि आंतर व सूक्ष्म असलेल्या 'अर्थवत्त्व' ह्या पांचव्या अवस्थेवर आपल्यास संयम करावयाचा असल्यानें त्रिगुणांच्या ह्या स्वभाव-धर्मांचें आणखी थोडें सूम निरीक्षण करूं.

चित्ताच्या वृत्तिरूप परिणामस्पंदांचा निरोध करून अन्वय अवस्थेवरील संयमांत त्याच्या स्वरूपभूत स्पंदांचें आपण निरीक्षण करीत आहोंत. कोणत्याहि आलंबनावर ध्यानाभ्यास करीत असतां कांहीं क्षण तुल्यप्रत्ययरूप एकाग्रता टिकत असते व मधून मधून, आपल्या प्रयत्नावांचूनच किंवा ती एकाग्रता अधिक काळ टिकावी अशी आपली इच्छा व प्रयत्न असूनहि त्या आलंबनाव्यतिरिक्त इतर प्रत्यय चित्तांत उदित होत असतात. ध्यानाभ्यासांत हा अनुभव येण्याचें कारण अनेक वासनांचे व तन्मूलक कर्मांचे पूर्वानुभूत संस्कार त्या वेळीं कांहीं तरी निमित्तानें जागृत होऊन स्मृतिरूपानें चित्तांत उदित होत असतात हें होय (पाद ४, सूत्र २७). अन्वय

अवस्थेंतहि हा प्रकार घडत असतो. अशा प्रकारें तुल्य स्पंद-प्रत्ययांचा प्रवाह चालू असतां मध्येंच अन्य प्रत्यय स्फुरला तर तो कशा स्वरूपाचा आहे हें पाहावें म्हणजे त्या वृत्तिस्पंदांत स्थितिशीलता, क्रियाशीलता किंवा प्रकाशशीलता ह्यांपैकीं कोणत्या धर्माचें स्वरूप दृष्टीस पडतें ह्याचा विचार करावा. चित्तांत कोणत्या वेळीं कोणत्या वृत्ति स्फुरतील ह्याचा कांहीं नेम नसतो. किंवा असें म्हणणें अधिक बरोवर होईल, कीं वृत्तिस्फुरण होण्याला अंतर्बाह्य इतकीं अनंत कारणें असूं शकतील, कीं तीं मनुष्याच्या मर्यादित बुद्धीला गोचर होणें शक्य नाहीं. तेव्हां व्यवहारदृष्ट्या वृत्तींच्या कारणांचा विचार आपल्या जाणीवेच्या कक्षेंत नेहमींच येऊं शकत नसल्यानें कोणत्या वेळीं कोणती वृत्ति उत्पन्न होईल ह्याचा कांहीं नेम नाहीं, असें म्हणण्यास प्रत्यवाय नाहीं. तथापि अन्वय अवस्थेवरील संयमावर येईपर्यंत आपण चित्तांतील अनेक विकल्पज्ञानांचा उपशम करण्यांत पुष्कळ प्रगति पौरुष प्रयत्नानें प्राप्त करून घेतली असल्यानें वृत्ति उत्पन्न होण्याला कारणीभूत अशा परिस्थितीचा पुष्कळच संकोच झालेला असतो. ह्यामुळें ह्या संयमांत चित्त निरुद्ध असतांना बव्हंशानें असें घडतें, कीं चित्तस्पंद ज्या प्रकारचे असतील तदनुकूल वृत्तींचे स्पंद विशेषरूपानें मधून मधून उदित होत असतात.

म्हणजे असें सामान्यतः घडतें, कीं चित्ताच्या स्वरूपभूत स्पंदांत जर स्थितिशीलता प्रतीत होत असेल तर तो धर्म तमोगुणाचा असल्यानें त्या तुल्य प्रत्ययांत जे वृत्तिरूप प्रत्यय मधून मधून उदित होतील ते तमोगुण-जन्य वृत्तीचेच असतात. शरीरांत अल्पस्वल्प व्याधि असतील तर तज्जन्य पीडेकडे लक्ष जाईल, आपण योग-मार्गांत योग्य दिशेनें पुढें चाललों आहों किंवा नाहीं असा संशय उत्पन्न होईल, चित्तांत सुस्तपणा किंवा योगा-भ्यासाविषयीं एक प्रकारची उदासीन अथवा निरुत्साही वृत्ति उत्पन्न झाल्याचें दिसेल, धड झोंप नव्हे किंवा धड सावधानताहि नव्हे अशी एक प्रकारची तंद्रा उत्पन्न होईल, रजःसत्त्वांचा अभिभव झाला असल्यानें अप्रवृत्ति किंवा अप्रकाश ह्यांनीं चित्त युक्त असल्याचा अनुभव येईल किंवा ध्यानाभ्यासाचा कंटाळा येऊन आतां पुरे झालें ध्यान अशी वृत्ति उत्पन्न होऊन साधक समाहित अवस्थेंतून व्युत्थानावस्थेंत येईल. चित्त रजोगुणाच्या स्पंदरूपांनीं परिणाम पावत असेल तेव्हां रजोगुणाच्या क्रियाशीलतेशीं संबद्ध अशाच वृत्ति मधून मधून प्राधान्यानें प्रकट होत असतात असें आढळेल. चित्तांत

सुप्तावस्थेत असलेल्या भोगवासना जागृत झालेल्या आढळतील, अन्वयावस्थेवरील संयम चालू असतांहि तत्पूर्वीच्या सूक्ष्म, स्वरूप आणि स्थूल ह्या अवस्थांची स्मृति उत्पन्न होईल, ज्या अल्पस्वल्प सिद्धि प्राप्त झाल्या असतील त्यांचा व्यवहारांत उपयोग करून लोकांस चकित करून सोडावें असें वाटेल, कैवल्यसाक्षात्कारासाठीं आपण योगांत प्रवृत्त झालों आहों हें अनुसंधान सुटून महत्त्वाच्या सिद्धि प्राप्त करून घ्याव्या अशी वासना उत्पन्न होईल किंवा आसनस्थैर्याकरितां जें प्रयत्नशैथिल्य साधलें (पाद २, सूत्र ४७) त्यांत शैथिल्य येऊन आसन अस्थिर होईल आणि ध्यानावस्था पुरी करून आतां उठावें अशी वृत्ति उत्पन्न होईल. सत्त्वगुणाच्या प्रकाशशीलतेच्या स्पंदांच्या रूपानें चित्त परिणाम पावत असेल तेव्हां सत्त्वगुणाचा प्रकर्ष ज्यांत असेल अशा वृत्ति मधून मधून उमटतील. योगमार्गाला लागल्यामुळें आपलें जीवित धन्य झालें आहे असें वाटेल, समाधीच्या अभ्यासानें चित्तांतील रजस्तमोमल धुऊन गेल्यानें धूळ, अंधकार, धूर किंवा ढग ह्यांनीं निर्मुक्त असलेल्या आकाशाप्रमाणें चित्त कसें स्वच्छ झालें आहे असा प्रत्यय येईल, चित्तांत विषयवैतृष्ण्य उत्पन्न झाल्यामुळें चित्ताची प्रकाशशीलता प्रशांत प्रवाहरूपानें कशी वाहत आहे ह्याची स्फुट प्रतीति येईल, अंतःकरणांत निर्निमित्त आनंदोर्मि उचंबळून येतील आणि कंठ सद्गदित होणें, डोळ्यांत आनंदाश्रु येणें, शरीर पुलकित होणें, इत्यादि अष्टभाव उदित होतील, सूक्ष्म, स्थूल शरीरांतील आधिव्याधींची पीडा नाहींशी झाली आहे असा अनुभव येईल, सर्व इंद्रियद्वारा सत्त्वप्रकाश जणूं ओसंडून जात असल्याचा प्रत्यय येईल आणि पाण्यानें ओथंबलेल्या मेघामधून सहस्र धारांनीं वर्षाव झाल्यामुळें, सृष्टि जशी प्रसन्न होते त्याप्रमाणें चित्तांत सत्त्वोद्रेक झाल्यानें समाधिरूप धर्म-मेघांतून सहस्र धारांनीं सात्त्विक मनोवृत्तिरूप धर्मामृताचा वर्षाव होऊन चित्तास अपूर्व प्रसन्नतेचा लाभ झाला आहे असा साक्षात्कार होईल. ह्याप्रमाणें चित्तांत तम, रज किंवा सत्त्व ह्यांतील कोणत्याहि दोहोंचा अभिभव होऊन तिसरा गुणप्रवृद्ध झाला असतां त्याच्या तुल्य स्पंदांत त्या गुणानुसार जे वृत्तिप्रत्यय मधून मधून उदित होतील त्यांचें स्वरूप येणेंप्रमाणें स्पष्ट करून दाखविलें आहे. परंतु एका गुणाचा अभिभव व अन्य गुणाचा प्रादुर्भाव होत असेल तेव्हां म्हणजे 'अवस्था परिणाम' जाऊन 'धर्म परिणाम' चालू होईल. अशा वेळीं उत्पन्न होणाऱ्या वृत्ति त्रिगुणांच्या मिश्रणामुळें अनेक प्रकारच्या असूं शकतील.

तेव्हां त्यांकडे दुर्लक्ष करून प्रादुर्भूत होणाऱ्या गुणाच्या स्पंदांचा तुल्य-प्रवाह पुनः चालू होईल असा प्रयत्न करावा व तसा प्रवाह पुनः चालू झाला म्हणजे त्याच्या अंतरालांत ज्या वृत्ति उत्पन्न होतील त्यांचें निरीक्षण वरीलप्रमाणें पुनः करावें.

असा अभ्यास बराचसा झाला म्हणजे वृत्तिशून्य अवस्थेंत चित्तस्वरूपभूत परिणाम स्पंद कोणत्या गुणांचे आहेत हें चटकन् ध्यानांत येऊं लागतें व वृत्ति उत्पन्न झाल्यास त्यांचा उपशम त्यांच्या उपादानभूत गुणस्पंदांत लागलीच करण्याची कला आत्मसात् होते आणि त्या त्या गुणांचा वृत्तिरहित तुल्य प्रत्यय प्रवाह दीर्घकाळ टिकूं लागतो. इतकी प्रगति झाल्यावर व्यष्टि-भावांतून समष्टिभावांत जाण्याचा थोडासा अभ्यास करावा. येथें 'थोडासा अभ्यास' असें सहेतुक म्हटलें आहे. त्याचें कारण पुढें स्पष्ट होईलच. गुणस्पंदांची विशेषावस्था म्हणजे वृत्ति होत. वृत्तिरूप विशेषावस्थांचा उपशम उपादानभूत गुणस्पंदांत झाला म्हणजे ती वृत्ति आपल्या सामान्यांत विराम पावली असें झालें. विशेषावस्थेंत सामान्य असतेंच; तेव्हां आपल्या ठिकाणीं चित्ताच्या विशेषावस्थारूप वृत्ति निमाल्या म्हणजे जशी गुणस्पंदरूप सामान्यावस्था प्रतीत होते तशी सामान्यावस्था सर्व स्थावरजंगम सृष्टींत नेहमींच अनुस्यूत असते. तेव्हां आपल्या चित्तास प्राप्त झालेली गुणस्पंद-रूप सामान्यावस्था ही सृष्टींतील सामान्यावस्थेचा अंशमात्र आहे, अशी भावना येथें करावयाची असते. समष्टिरूप पंचमहाभूतांचा जय संपादून अणि-मादि अष्टमहासिद्धि मिळवावयाच्या हें प्रकृत सूत्रांत अपेक्षित असल्यामुळें सर्व सृष्टींत सामान्यत्वानें अनुस्यूत असलेल्या त्रिगुणांच्या स्पंदभूत महत्तत्त्व-रूप अवस्थेशीं समरसता पावल्यावांचून वरील फल प्राप्त होणें शक्य नाहीं. म्हणून स्वचित्ताच्या ठिकाणीं प्राप्त झालेल्या त्रिगुणांच्या सामान्यावस्थेवरून वाटणारा व्यष्टिभाव नाहींसा करून तेथें समष्टिभावाचा प्रत्यय घेणें येथें अवश्य होतें. ह्या सूत्रांत सांगितलेल्या संयमाचें फल भूतजय असें ह्याच सूत्रांत सांगितलें आहे. तथापि ह्या भूतजयांत व्यष्टि आणि समष्टि असे दोन भेद पडतात. साधकाच्या स्थूल-देह-रूपानें परिणत झालेलीं पंचमहाभूतें हीं व्यष्टि होय. तेव्हां वरील भूतजयांत व्यष्टि-पिंड-रूपानें परिणाम पावलेल्या पंचमहाभूतांवरील जय आणि विराट रूपानें परिणाम पावलेल्या पंचमहा-भूतांचा जय असे दोन प्रकार सहजच होतात. आतां येथपर्यंत संयमांचा जो अभ्यासक्रम ह्या सूत्रांत आपण अवलंबिला तो साधकाच्या देहांतील

पंचमहाभूतांच्या आश्रयानेंच अवलंबिलेला आहे व म्हणून साधकाला भूतजयरूप फल थोड्याबहुत अंशानें प्राप्त झाल्याची जी प्रतीति येईल ती प्रथमतः त्याच्या स्वतःच्या व्यष्टिभूत पिंडांतील भूतजयाची येईल हें यथाक्रमच होईल.

ह्यानंतर स्वपिंडांतील गुणस्पंद-सामान्याच्या आश्रयानें बाह्यसृष्टींतील सामान्याशीं त्यास ज्या प्रमाणांत समरसता पावणें साधेल त्या प्रमाणांत बाह्य स्थूल भूतांचा जयहि त्यास साधणें शक्य होईल. भूतजयांत हे दोन प्रकार असल्यामुळें ह्या सूत्रांत स्थूलापासून अर्थवत्वापर्यंतच्या पांच संयमांनीं भूतजय होतो असें मोघम सांगून पुनः पुढील सूत्रांत भूतजयांतील हे दोन भेद अधिक स्पष्टपणें सांगितले आहेत. व्यष्टींतील भूतजयानें कायसंपत् हें फल मिळत असून समष्टींतील भूतजयानें अणिमादि अष्टमहासिद्धि प्राप्त होतात. म्हणून हीं दोन प्रकारचीं फळें पुढील सूत्रांत पृथक्-त्वानें निर्दिष्ट केलीं आहेत. ह्या पांच संयमांपासून हीं फळें कशीं मिळतात ह्याचा विचार पुढें व्हावयाचा असल्यानें येथें त्याचा अधिक विस्तार करण्याची आवश्यकता नाहीं. येथें इतकेंच ध्यानांत ठेवावयाचें कीं स्थूल देहाच्या आश्रयानें साधक स्थूल, स्वरूप व सूक्ष्म ह्या तीन अवस्थांवरील संयमांतून अन्वय ह्या चौथ्या अवस्थेवरील संयमापर्यंत आला आहे. येथें त्याला चित्तवृत्तींचे उपादानभूत असे जे चित्तस्वरूपभूत त्रिगुणांचे स्पंद त्यांचा साक्षात्कार झाला आहे. पण पिंडांतील पंचमहाभूतांप्रमाणें विराट् देहांतील पंचमहाभूतेंहि ह्याच त्रिगुण स्पंदांतून उत्पन्न झालेलीं असल्यानें साधकाला पिंडांतील त्रिगुणांचा साक्षात्कार होतांच ब्रह्मांडांतील त्रिगुण स्पंदांचा साक्षात्कार झालाच. साखर चाखून पाहिली कीं ती ज्या ज्या पक्वान्नांत घातली असेल त्या सर्वांची गोडी आपोआप आपल्यास समजली, किंवा मातीचा एक गोळा आपणास ज्ञात झाला कीं मातीपासून उत्पन्न झालेल्या सर्व पदार्थांचें सामान्यज्ञान आपल्यास झाल्यासारखेंच होतें, असाच प्रकार येथें घडून आला. साधकानें केवळ ह्या व्यष्टिभावनेला समष्टिभावनेचें रूप दिलें कीं पिंड-बाह्य भूतांचा जय त्यास त्या प्रमाणांत साधूं शकतो. असो.

अन्वय संयमांत आपल्यास चित्तोपादानभूत त्रिगुणांचा साक्षात्कार झाल्यानंतर येथें आणखी एका गोष्टीचा विचार करावयास पाहिजे. तिसऱ्या 'सूक्ष्म' संयमांत आपल्यास तन्मात्रांचा साक्षात्कार झाल्यावर आपण त्यांचा उपसंहार प्रकृतच्या अन्वय संयमांत केला. पण ह्या संयमांत तर आपल्यास

सत्त्व, रज, तम ह्या तीन गुणांचा प्रत्यय आला तेव्हां ह्या तिहींपैकीं पंचतन्मात्रांचा उपादानभूत गुण कोणता हें येथें पाहणें अवश्य आहे. तेव्हां त्याविषयीं थोडा विचार करूं.

कोणत्याहि वस्तूचें जें उपादान कारण असेल त्याचे गुणधर्म त्या वस्तूंत उतरत असतात हा सामान्य नियम सर्वांच्याच परिचयाचा आहे. कापसापासून दोरा आणि वस्त्र हीं निर्माण होतात तेव्हां दोरा किंवा वस्त्र ह्यांच्या ठिकाणीं कापसांत असलेल्या गुणधर्माची प्रतीति आपल्यास येते. त्याप्रमाणें मातीच्या घटांत मातीचे गुणधर्म व सोन्याच्या दागिन्यांत सोन्याचे गुणधर्म प्रतीत होतात. ह्या नित्याच्या अनुभवावरून आपल्यास कोणत्याहि कार्यभूत वस्तूंतील गुणधर्म पाहून कारणाचें ज्ञान होऊं शकतें. दागिन्यांत सोन्याचे गुणधर्म दिसून आले तर तो सोन्याच्या आहे असें आपण जाणतों आणि वस्त्रांत जर कापसाचे, रेशमाचे वा लोकरीचे गुणधर्म दिसून आले तर तें वस्त्र कापसाचें, रेशमाचें वा लोकरीचें आहे असें ज्ञान आपल्यास होतें.

तन्मात्रांचें उपादान कारण त्रिगुणांपैकीं कोणता गुण आहे ह्याचा निश्चय आपल्यास ह्याच पद्धतीनें करतां येतो. सत्त्व, रज, तम, ह्यांचे अनुक्रमें प्रकाश-क्रिया-स्थितिशीलता हे धर्म होत हें आपणास (पाद २, सूत्र १८ वरून) कळलेंच आहे. प्रस्तुतच्या अन्वय संयमांत आपल्याला त्रिगुणांच्या ह्या तीन धर्मांचें साक्षात् ज्ञानहि झालेंच आहे. तेव्हां आतां तन्मात्रांचें उपादान कारण ह्या तिहींपैकीं कोणता गुण आहे हें त्यांच्या गुणधर्मावरून आपल्यास ठरवितां येईल. तन्मात्रें आणि सूक्ष्मस्थूल भूतें ह्यांत सत्त्वगुणांची प्रकाश-शीलता प्रत्यक्षपणें मुळींच दिसून येत नाहीं, तेव्हां त्यांचें उपादान कारण सत्त्वगुण नव्हे हें उघडच आहे. त्याचप्रमाणें त्यांच्या ठिकाणीं रजोगुणाची क्रियाशीलताहि साक्षात् दिसून येत नाहीं. येथें क्रियाशीलता म्हणजे काय ह्याचा अर्थ थोडा स्पष्ट करावयास पाहिजे. कारण वायु जेव्हां प्रचंड वेगानें वाहतो तेव्हां तो मोठमोठाले वृक्ष, घरें, इत्यादि उन्मळून पाडतो आणि समुद्रावर प्रचंड वेगानें वाहून लाटा उत्पन्न करतो. ज्वालामुखीचा स्फोट झाला म्हणजे त्यांतून बाहेर पडलेला अग्नि त्याच्या तडाक्यांत सांपडलेल्या वस्तुमात्राला जाळून भस्म करितो. पावसाळ्यांत नद्यांना पूर आले म्हणजे ते नदीप्रवाह गांवेंच्या गांवें वाहून नेतात आणि मोठमोठे भूकंप झाले म्हणजे पाण्याच्या ठिकाणीं भूमि व भूमीच्या ठिकाणीं पाणी अशी उलटा-

पालट होऊन थोड्याच क्षणांत सहस्रावधि माणसें मृत्युमुखीं पडतात व गांवेंच्या गांवें उध्वस्त होतात, असें आपणास दिसून येतें, तर पंचमहाभूतांच्या ठिकाणीं क्रियाशीलता नाहीं असें आपणास कसें म्हणतां येईल? ह्या शंकेचें निराकरण कसें तें पाहूं. रजोगुणाची क्रियाशीलता पंचमहाभूतांच्या ठिकाणीं असलेल्या वरील क्रियाशीलतेसारखी जड स्वरूपाची नाहीं. रजोगुणाचें लक्षण भगवद्गीतेंत येणेंप्रमाणें सांगितलें आहे.

रजोरागात्मकं विद्धि तृष्णासंगसमुद्भवम्।
तन्निबध्नाति कौंतेय कर्मसंगेन देहिनम्॥

राग म्हणजे आसक्ति हा रजोगुणाचा आत्मा म्हणजे स्वरूप होय. त्याचप्रमाणें तो तृष्णा म्हणजे अप्राप्त वस्तूंचा अभिलाष आणि आसंग म्हणजे प्राप्तवस्तूंविषयीं प्रीतिरूप संश्लेष ह्यांस उत्पन्न करणारा आहे आणि तो देहीला म्हणजे देहधारी प्राण्याला कर्माच्या आसक्तीनें बद्ध करतो. हीं तिन्हीं लक्षणें वरील महाभूतांच्या ठिकाणीं नाहींत अशी आपल्यास प्रतीति येते. हीं लक्षणें महाभूतांत असतीं तर तीं त्यांच्यापासून निर्माण झालेल्या सर्व भौतिक पदार्थांतहि दिसलीं असतीं. कारण, कारणांतील गुणधर्म कार्यांत प्रतीत होत असतात. पण असा प्रकार कधींच दिसून येत नाहीं. तेव्हां त्यांच्या ठिकाणीं दिसून येणारे वरील व्यापार रजोगुणाची क्रियाशीलता नव्हे हें उघडच आहे. दगड हा पृथ्वीचा अंश आहे. तो लागला म्हणजे पीडाहि होते. पण त्या दगडाच्या ठिकाणीं रागात्मता नाहीं, त्याच्या ठिकाणीं अप्राप्त वस्तूंविषयीं अभिलाष किंवा प्राप्तवस्तूंविषयीं प्रीतिरूप संश्लेष नाहीं आणि तो दगड कर्माच्या आसक्तीनें बद्ध होऊन कर्मांत प्रवृत्त होतो असेंहि नाहीं. अर्थात् त्याच्यापासून जखम होते ही त्याच्या अंगची क्रियाशीलता आहे असें नसून तो दगड ज्यानें फेकून मारला असेल त्याच्या अंगच्या क्रियाशीलतेचा तो परिणाम होईल. ह्याप्रमाणेंच सर्व भौतिक वस्तूंची स्थिति आहे. सर्व वस्तूंस व्यापून असणारा जो समष्टि विराट्-स्वरूप परमेश्वर त्याच्या ठिकाणच्या सामर्थ्यानें स्थितिशील असलेल्या भूतांकडून अथवा भौतिक पदार्थांकडून सर्व क्रिया घडविल्या जात असतात. तात्पर्य, स्थूल भूतांत किंवा भौतिक पदार्थांत रजोगुणाची क्रियाशीलता नसल्यानें त्यांचें उपादान कारण रजोगुण नव्हे हें सिद्ध होतें. आतां राहिला तमोगुणाचा स्थितिशीलता हा धर्म. तो मात्र सर्व भौतिक पदार्थांत दिसून

येतो. तेव्हां ज्या अर्थीं तन्मात्रापासून स्थूलापर्यंतच्या जड पसाऱ्यांत केवळ स्थितिशीलता तेवढी प्रतीतीस येते त्या अर्थीं स्थितिशील असलेला तमोगुणच त्या सर्वांचें उपादान कारण होय हें ओघानेंच सिद्ध होतें. आतां एवढें खरें कीं तीन गुणांपैकीं कोणताहि एक गुण दुसऱ्या दोहोपासून पूर्णपणें स्वतंत्र असूं शकत नाहीं. ह्यामुळें तमोगुणापासून निर्माण झालेल्या भूतभौतिक पदार्थांत त्याची स्थितिशीलता व्यक्त असते तर क्रियाशीलता व प्रकाशशीलता हे रज:सत्त्वांचे धर्म अव्यक्त स्वरूपांत असतात. भगवद्गीतेंत ' रज आणि तम ह्यांचा अभिभव करून सत्त्व प्रवृद्ध होतें, रज आणि सत्त्व ह्यांचा अभिभव करून तम प्रवृद्ध होतें व तम आणि सत्त्व ह्यांचा अभिभव करून रज प्रवृद्ध होतें,' असें सांगितलें आहे तें वरील कारणामुळेंच होय. तसेंच पुढील तीन श्लोकांत तीन गुणांपैकीं कोणता गुण विवृद्ध झाला असतां कोणते परिणाम घडून येतात तें सांगितलें आहे. तेव्हां प्रकृति त्रिगुणात्मिका असल्यानें तिचा कोणताहि एक गुण एकांतिकपणें स्वतंत्र असत नाहीं, तर कोणता तरी एक ' प्रवृद्ध ' किंवा ' विवृद्ध ' म्हणजे प्रकर्षानें किंवा विशेषत्वानें ' वृद्ध ' म्हणजे वाढलेला असतो आणि दुसरे दोघे अभिभूत अवस्थेंत असतात. अशी वस्तुस्थिति असल्यानें भौतिक पदार्थांत प्राधान्यानें स्थितिशीलता असते म्हणून ते यद्यपि प्राधान्यानें तमोगुणाचे परिणाम आहेत, तथापि त्यांच्यांत रज:सत्त्व हे अभिभूत अवस्थेंत असतातच आणि म्हणून त्यांच्या कमी अधिक प्रमाणावर त्या वस्तूच्या स्वभावधर्मांत भेद असल्याचें दृष्टीस पडतें. उदहरणार्थ आहाराचे पदार्थ घेऊं. ह्या पदार्थांचे सात्त्विक, राजस आणि तामस असे भेद पडतात, ते त्या पदार्थांच्या ठिकाणीं अप्रवृद्धावस्थेंत असलेल्या सात्त्विक व राजस अंशांच्या कमी अधिक प्रमाणावर अवलंबून असतात. ह्यामुळेंच श्रुतींनींहि ' पृथ्वीचा आश्रय करून असलेलीं सर्व भूतें अन्नापासूनच झालीं आहेत ' असें जसें सांगितलें आहे तसेंच ' मन अन्नमय आहे ' असेंहि सांगितलें. कारण अन्नांतील तमोगुणप्रधान भागापासून जर स्थूल शरीर बनतें तर त्यांतील सात्त्विक अंशापासून मन बनतें. तात्पर्य असें कीं तम:प्रधान प्रकृतीपासूनच भूतभौतिक सृष्टि झाली आहे आणि अभिभूतावस्थेंतील सत्त्व व रज ह्यांच्या कमी अधिक प्रमाणावर त्यांच्यांतील धर्मांत भेद उत्पन्न होत असतो हें वरील विवेचनावरून स्पष्ट झालें.

आतां आपण पांचव्या 'अर्थवत्त्व' ह्या अवस्थेवरील संयमाचा विचार करूं. अन्वय संयमानें आपल्यास न्यूनाधिकभावानें परिणाम पावणाऱ्या त्रिगुणांचा साक्षात्कार झाला व तमःप्रधान प्रकृतीपासून सर्व सृष्टि निर्माण झाली हें समजलें. आतां आपल्यास आणखी एक पायरी पुढें जावयाचें आहे तेव्हां आतां असा विचार करावयाचा कीं ही जी घडामोड होते तिचें कारण कोणतें, म्हणजे सत्त्व, रज व तम ह्यांपैकीं एक गुण प्रवृद्धावस्थेंत व दुसरे दोन अभिभूतावस्थेंत असतां प्रवृद्धावस्थेंतील गुणांचे तुल्य प्रत्यय अभिभूत होऊन दुसरा कोणतातरी गुण प्रवृद्ध व्हावा असें कोणत्या हेतूस्तव घडून येतें, त्याचप्रमाणें तमःप्रधान प्रकृतीपासून जो सर्व दृश्य पसारा निर्माण होतो तो कोणत्या कारणानें होतो ह्याचा आतां विचार करावयास पाहिजे. म्हणजे त्रिगुण ही विशेष अवस्था असें आपण समजलों तर त्याच्याहून सूक्ष्म व आंतर अशा त्यांच्या सामान्याकडे आपणास जावयाचें आहे.

मागें सांगितलेंच आहे कीं कार्योन्मुख झालेले त्रिगुण म्हणजेच महत्तत्त्व होय. आपल्यास आपल्या ठिकाणीं अन्वय संयमांत जो त्रिगुणांचा साक्षात्कार झाला तो समष्टि महत्तत्त्वांतील व्यष्टिभूत अंशाचा झाला व शितावरून भाताची परीक्षा ह्या न्यायानें अंशाच्या ज्ञानानें अंशी असलेलें जें समष्टिभूत महत्तत्त्व त्याचीहि ओळख आपणास झाली. ह्यानंतर महत्तत्त्वाची सामान्यावस्था म्हणजे अव्यक्त असल्यामुळें वास्तविक पाहतां येथें अव्यक्तावर संयम करावयाचा, परंतु तें शक्य नाहीं. कारण संयमाकरितां जें आलंबन घ्यावयाचें तेंच जर मुळीं अ–व्यक्त म्हणजे व्यक्त नसलेली वस्तु, तर त्या वस्तूवर संयमच संभवत नाहीं. अशा स्थितींत अव्यक्तावर संयम करावयाचा म्हटलें तर अव्यक्ताचा ठाव घेण्यास निघालेलें त्रिगुणस्पंदरूप चित्त आपल्या उपादानकारणभूत अव्यक्तांत विलीन होणार ! समुद्रांतून निघालेली मिठाची पुतळी समुद्राचा ठाव घेण्यास निघाली तों ती समुद्रांत विरून जाऊन समुद्ररूप झाली असाच प्रकार येथें होणार ! म्हणजे साधकाला प्रथम पादाच्या एकोणिसाव्या सूत्रांत वर्णिलेला प्रकृतींत लीन होणाऱ्या योग्यांचा भवप्रत्यय असंप्रज्ञात समाधि प्राप्त होणार ! ह्या समाधीकडे साधकानें कां जाऊं नये ह्याचा विचार त्या ठिकाणीं केलाच आहे. त्याचप्रमाणें प्रकृत सूत्रांत 'भूतजय' हें फल मिळण्याच्या अपेक्षेनें संयमांचा क्रम सांगितला असल्यानें तें फल बाजूलाच राहून साधकाचा प्रकृतींत विलीनभाव होणार ! म्हणजे 'विनायकं प्रकुर्वाणो

रचयामास वानरम् ' असें येथें घडणार. तेव्हां महत्तत्वावरून अव्यक्त ह्या सामान्याकडे न वळतां, वर सांगितल्याप्रमाणें अव्यक्तांतून महत् आणि महत्तत्त्वांतून सृष्टीचा हा जो पसारा निर्माण झाला आहे तो कोणत्या प्रेरक हेतूमुळें निर्माण झाला आहे ह्याचा विचार करावयास ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे. हा हेतु सुद्धा एक प्रकारें महत्तत्त्वरूप विशेषावस्थेची सामान्यावस्थाच असल्यानें त्यावर संयम करण्यास येथें सांगितलें आहे हें योग्यच आहे. तेव्हां आतां त्याचा विचार करूं.

वीजांतून अंकूर निर्माण व्हावा, अंकुरांतून पूर्णावस्थेला आलेला वृक्ष सिद्ध व्हावा, पुढें तो पुष्पित व्हावा, नंतर तो फलभारानें संपन्न व्हावा, त्या फलांत पुनः वीज निर्माण व्हावें आणि त्या वीजांत पुनः वरील सर्व धर्म ' अव्यपदेश्य ' अवस्थेंत असावेत हें जसें एक प्रकारचें रहाटगाडगें दिसून येतें, तसाच प्रकार समष्टि सृष्टीचा आहे. अव्यक्तांत सर्व धर्म लीनावस्थेंत असावेत, पुढें कल्पारंभीं गुणक्षोभरूप महत्तत्त्व निर्माण व्हावें, त्यांतून तन्मात्रें उत्पन्न व्हावींत व नंतर पुढील सर्व पसारा उत्क्रांत व्हावा आणि कल्पक्षयाच्या वेळीं सर्व कार्यरूप सृष्टि आपापल्या उपादान कारणांत लीन होत होत अंतीं हें सर्व दृश्य अव्यक्तांत पुनः लीन व्हावें अशी जी घडामोड अखंडपणें चालू आहे तिला प्रेरक हेतु कोणता किंवा तिचें प्रयोजन कोणतें ह्या विचारावर मन एकाग्र करणें ही पांचव्या संयमांतील पहिली पायरी होय. हा विचार करूं लागल्यावर असें दिसून येतें कीं अव्यक्तांतून दृश्य व्यक्त व्हावें आणि पुनः तें अव्यक्तांत लीन व्हावें ह्याला कारण असलेला हेतु हा शक्तिस्वरूप व म्हणून कार्यानुमेय आहे. महत्-पासून पुढील सर्व विकृति ज्या अर्थीं परिणाम पावल्या आहेत, म्हणजे विकृतिरूप कार्य ज्या अर्थीं निर्माण झालें आहे त्या अर्थीं त्याची म्हणून कांहीं पूर्व अवस्था आहेच आणि अव्यक्तांत लीन असलेले सर्व भाव व्यक्त दशेला यावेत अशी शक्तीहि त्या अव्यक्तांत आहे असें जें अनुमान-जन्य निःसंदेह ज्ञान, तीच अव्यक्ताची व त्याच्या ठिकाणीं असलेल्या शक्तीची कार्यानुमेयता होय. एका दृष्टीनें ही शक्ति हेंच अव्यक्ताचें स्वरूप होय असें म्हटलें तरी चालेल. कारण शक्ति व शक्तिमान् ह्यांचा भेद करतांच येत नाहीं. सर्व भाव व्यक्त दशेला यावेत अशा प्रकारच्या शक्तीनें विरहित असें अव्यक्तच कल्पितां येत नाहीं. तेव्हां ही अव्यक्ताची शक्ति किंवा हें जें शक्तिस्वरूप अव्यक्त, त्याचें प्रयोजन

काय त्याचा विचार आपल्यास करावयाचा आहे. पण हें प्रयोजनही कार्यानुमेयच आहे. कारण ही शक्ति किंवा तन्निर्मित कार्यें हीं कांहीं 'आमचें प्रयोजन अमुक आहे' असें आपल्यास सांगत नाहींत. तर जें कार्य घडून येत असल्याचें आपण पाहतों त्यावरून जें प्रयोजन सिद्ध होत असल्याचें आपल्यास दिसून येईल, तेंच त्या शक्तीचें प्रयोजन होय. साधनपादाच्या अठराव्या सूत्रांत असें सांगितलें आहे कीं दृश्य हें जीवांना सुख-दुःखांचे भोग घडवून अंतीं त्यांना अपवर्गाकडे म्हणजे मोक्षाकडे न्यावें, एतदर्थ आहे. हीच त्रिगुणांच्या ठिकाणची अर्थवत्त्वरूप पांचवी अवस्था होय. त्या सूत्रावरून दृश्याच्या ठिकाणच्या त्या अर्थवत्व शक्तीचें शब्दज्ञान आपल्यास झालें होतें. आतां तिच्यावर संयम करून आपल्याला तिची विशेष प्रतीति घ्यावयाची आहे. वर सांगितलें आहेच कीं ही शक्ति कार्यानुमेय म्हणजे त्या शक्तीमुळें जीं कार्यें घडून येतात त्यांवरून अनुमान प्रमाणानें जाणली जाणारी आहे. म्हणून ह्या शक्तीचें पहिलें कार्य जी समष्टिरूप महत्तत्त्वावस्था तिच्यांतील व्यष्टिरूप चित्ताच्या स्वरूपभूत परिणाम-स्पंदांचें पुनः एकदा निरीक्षण करण्याकरितां आपण अन्वयावरील संयमाचा आणखी थोडासा विचार करूं.

चित्तांतील वृत्तिरूप परिणामांच्या स्पंदांचा निरोध झाला म्हणजे मग चित्तस्वरूपभूत त्रिगुणांचे स्पंदच तेवढे द्रष्ट्याला गोचर होतात आणि ह्या स्पंदांच्या अंतरालांत सामान्यतः तदनुकूल वृत्तींचे प्रत्यय मधून मधून स्मृतिरूपानें जागृत होत असतात. हें आपल्यास 'अन्वय' संयमांत समजून आलेंच आहे. निवात प्रदेशांत ठेवलेल्या दीपज्योतींत तेजाचा जसा प्रशांत प्रवाह चालू असतो त्याप्रमाणें सत्त्व, रज वा तम ह्यांपैकीं जो गुण ज्या वेळीं दुसऱ्या दोहोंचा अभिभव करून स्वतः प्रवृद्ध झाला असेल त्या गुणाचा तुल्य परिणाम-प्रवाह संथपणें चालू असल्याचा अनुभव अन्वय संयमांत येतो. अशा वेळीं सूक्ष्मतेनें व एकाग्रतेनें पाहिल्यास असें आढळून येतें कीं अंतरालांत जेव्हां कोणत्याही स्मृतिवृत्तीचा उदय होतो तेव्हां तो उदय होण्याच्या पूर्वक्षणीं अस्मितेचा म्हणजे सूक्ष्म अहंकाराचा उदय होत असतो व त्या अहंकारांतून ती वृत्ति उदित होत असते. साधनपादाच्या तीन ते नऊ ह्या सूत्रांतील विवेचनावरून हें स्पष्ट झालें आहे कीं अविद्या हा क्लेश पुढील क्लेशांची प्रसवभूमि असून अस्मिता हा त्यांचा अंकूर होय. म्हणून कोणतीहि वृत्ति उत्पन्न

होण्यापूर्वीं तिचा मूळ अंकूर जो अस्मिताभाव तो उदित होत असतो. किंबहुना अहंकार सूक्ष्मपणें स्फुरल्याखेरीज कोणत्याहि वृत्तीचा उदयच होत नसतो. जागृतींत हा अहंकार उदारावस्थेंत असलेल्या राग, द्वेष व अभिनिवेश ह्या क्लेशांनीं युक्त असल्यानें अगदीं टळटळीतपणें प्रत्ययास येत असतो. पण संयमावस्थेंत सर्व क्लेश सूक्ष्मतेला पोचले असल्यानें त्या वेळीं होणारें अहंकारस्फुरण अतिसूक्ष्मपणें होत असतें व तें अगदीं हळुवारपणेंच न्याहाळावें लागतें. हा सूक्ष्म अहंकार प्रतीतीस येऊं लागला व त्यावर संयम केला म्हणजे आणखी एक गोष्ट अशी लक्षांत येते कीं ह्या अहंकारांतहि तीन प्रकार आहेत. सत्त्वगुणाच्या स्पंदांचा तुल्यप्रवाह चालू असतां सात्विक अहंकार, रजःप्रवाह चालू असतां राजस अहंकार आणि तमःप्रवाह चालू असतां तामस अहंकार स्फुरतो. त्या त्या वेळीं सूक्ष्मपणानें स्फुरणाऱ्या अहंतेचें स्वरूप लक्षांत घेतलें असतां तिच्या ह्या तीन प्रकारांचा नीट बोध होतो. द्वितीय पादाच्या सहाव्या सूत्रांत दृक्शक्ति आणि दर्शन शक्ति ह्यांची जणूं कांहीं एकात्मता म्हणजे अस्मिता होय असें अस्मितेचें स्वरूप सांगितलें आहे. प्रकृत अभ्यासांत ह्या अस्मितारूप एकात्मतेचा साक्षात् अनुभव घडतो आणि तो घेत असतां अहंकारांत वरील तीन प्रकार प्रतीतीस येत असतात. तामस अहंकाराचें स्फुरण होत असतां जर वृत्ति उत्पन्न झाल्या तर त्या वृत्तींच्या पोटांत स्थूल देहाला उद्देशून वृत्ति उठत असल्याचें दिसेल. "आज आपण ध्यानाभ्यासाला बराच वेळ बसलों आहों, आसन वराच काळ टिकल्यानें, आतां मांड्या अवघडल्यामुळें आणि पाठ ताठ राहिल्यानें आपल्यास जरा पीडा होत आहे, आपल्याला ब्राह्मण जन्म लाभल्यानें विहित कर्मानुष्ठानाकडे आपली सहजच प्रवृत्ति झाली हें आपलें केवढें भाग्य," इत्यादि प्रकारच्या ज्या वृत्तिलहरी उठतील त्यांचें पृथक्करण केलें असतां असें आढळून येतें कीं त्यांच्या बुडाशीं स्थूल देहावर व तन्निष्ठ वर्णाश्रमादिकांवर अध्यास झालेला असतो. कूटस्थ असलेलें साक्षिचैतन्य, गुणरूपानें स्पंद पावणारें चित्त, चित्तांत प्रतिबिंबित झालेला चिदाभास आणि ब्राह्य स्थूल देह ह्या सर्वांची एकात्मता जेव्हां झालेली असते तेव्हांच वरील प्रकारच्या वृत्ति स्फुरतात. योगशास्त्रांत ह्या अवस्थेला 'दृग्दर्शन-शक्त्यारेकात्मता' असें म्हटलें जातें, तर वेदान्तशास्त्रांत हिलाच 'अन्योन्या-ध्यास' म्हटलें जातें. चित्तांत जेव्हां तामस अहंकारचे स्पंद चालू असतील

तेव्हां उत्पन्न होणाऱ्या वृत्ति अशा अन्योन्याध्यासस्वरूप असतात आणि उलटपक्षीं ध्यानकालीं ज्या वृत्ति अंतरालांत यदृच्छेनें उठतील त्यांचें पृथक्करण केलें असतां चित्त जर द्रष्टा व दृश्य असलेला स्थूल देह ह्यांनीं उपरक्त असल्याचें आढळेल, म्हणजे द्रष्ट्याचा दृश्य स्थूलदेहावर व स्थूलदेहाचा द्रष्ट्यावर असा अन्योन्याध्यास झालेला असेल तर त्या वृत्तींचें मूळ तामस अहंकारांत आहे असें आढळून येईल. चित्ताचे रजःस्पंद चालू असतांना जर वृत्ति उठतील तर त्या राजस अहंकारांतून उत्पन्न झाल्यामुळें सूक्ष्म देहाला अनुलक्षून त्या उठत असल्याचें आढळेल. 'ध्यानाभ्यासानें माझ्या चित्तांतील मल झडून गेले आहेत, कर्मेंद्रियें व ज्ञानेंद्रियें स्वाधीन झाल्यानें, प्राणस्पन्द शांत झाल्यानें मला शांतीचा अनुभव मिळत आहे, माझ्या ठिकाणीं कांहीं लहान लहान सिद्धि प्रकट झाल्या असून ह्यापेक्षां महत्त्वाच्या सिद्धि प्रकट होण्याचा पूर्वरंग दिसत आहे, लवकरच मला निर्विकल्प समाधीचा अनुभव घडण्याचें भाग्य लाभेल,' इत्यादि प्रकारच्या सूक्ष्मदेहाध्यासात्मक वृत्ति उत्पन्न झाल्याचें आढळेल. तसेंच उलटपक्षीं यदृच्छेनें उठणाऱ्या वृत्तींचें पृथक्करण केलें असतां चित्त जर द्रष्टा व सूक्ष्म देह ह्यांशीं उपरक्त असल्याचें आढळेल तर त्या वृत्तीचें मूळ राजस अहंकारांत असल्याचें आढळून येईल. सत्त्वगुण निर्मल, प्रकाशक, सुखसंगात्मक आणि ज्ञानसंगात्मक असल्यामुळें चित्ताचे परिणामस्पंद सात्त्विक अहंकारस्फुरणरूप असतील तेव्हां चित्तांत उर्मी उत्पन्न झाल्याच तर स्थूल किंवा सूक्ष्म शरीराशीं अध्यास न होतां तें वृत्तिस्फुरण केवळ द्रष्ट्याला अनुलक्षून होत असल्याचें दिसेल ! अशा वेळीं तें वृत्तिस्फुरण पुढील प्रकारचें असूं शकेल. "मला दृश्यतया प्रतीत होणारें हें देहेन्द्रियादिक मी नसून चैतन्यमात्र-स्वभाव केवळ आत्माच मी आहें, देहादिक हीं सर्व असज्जड, दुःखात्मक असून मी सच्चिदानंदस्वरूप आत्मा त्यांचा साक्षी आहें, अविद्यासंसर्गामुळें मी त्यांस आत्मत्वानें समजत होतों पण त्या अविद्येचें मूळ शोधावयास गेलों तों ती अविद्याच कोठें पळून गेली कोणास ठाऊक ! तेव्हां त्या अविद्येपासून मुक्त झालेला जो मी तो धन्य होय. आतां मला सांसारिक दुःख कोठून असणार ! सुखदुःख, इत्यादि सर्व भाव त्या चित्ताचे धर्म होत. मी जर ह्या चित्ताचाही साक्षी तर त्या चित्ताच्या धर्मांचा माझ्याशीं काय संबंध आहे ? अविद्याकृत भ्रमानें जेव्हां मी देहादिक आहें असें

चित्तास वाटत होतें त्या वेळींहि मी दृशिमात्रस्वरूप नव्हतों कां? आकाशांत ढग उत्पन्न झाले म्हणून आकाशांत कांहीं विकृति होत नाहीं त्याचप्रमाणें स्थूलसूक्ष्म देहादि उपाधि उत्पन्न झाल्या असल्या तरी त्यांच्याशीं माझा कांहीं संबंध नव्हता व नाहीं. घरांतील सर्व वस्तूंवर प्रकाश पाडणाऱ्या दिव्याला त्या वस्तूंच्या धर्मांचा यत्किंचितहि संबंध पोचत नाहीं. तद्वत् आत्मप्रकाशानें प्रकाशित होणाऱ्या चित्तादिकांचा मज आत्म्याशीं कसलाच संबंध पोंचत नाहीं. तस्मात् मी ह्या सर्वांहून वेगळा, त्यांचा साक्षी नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त-सत्यस्वरूप, सर्व क्लेशांपासून मुक्त असा केवळ द्रष्टाच आहें." अंतरालांत ज्यावेळीं वरील प्रकारच्या वृत्ति स्फुरतील तेव्हां त्यांचें मूळ सात्त्विक अहंकारांत असल्याचें आढळेल. हेंच वर्णन थोडक्यांत करावयाचें झाल्यास असें करतां येईल कीं स्थूल देहाला अनुलक्षून जेव्हां अहंस्फुरण उत्पन्न होतें तेव्हां तो तामस अहंकार होय, सूक्ष्म देहाला अनुलक्षून होत असेल तेव्हां तो राजस अहंकार होय आणि द्रष्ट्याला अनुलक्षून होईल तेव्हां तो सात्त्विक अहंकार होय.

ह्याप्रमाणें अन्वयावस्थेवरील संयमांत चित्तस्वरूपभूत त्रिगुणांच्या स्पंदांचें, त्यांतील अंतरालांत स्फुरणाऱ्या सात्त्विक, राजस आणि तामस अहंकारांचें आणि सात्त्विक, राजस आणि तामस स्मृतिवृत्तींचें वारंवार निरीक्षण करून त्यांच्या स्वरूपांचें जसजसें अधिक ज्ञान होईल तसतसें साधकाचें चित्त त्रिविध अहंकार व त्रिगुणस्पंदरूप महत्तत्त्व ह्यांवर स्थिर करण्याचें सामर्थ्य साधका अंगीं अधिक येऊं लागतें. असें सामर्थ्य अंगीं येणें हाच अन्वयजय होय. मागें सांगितलें आहेच कीं समष्टि तामस अहंकारांतून स्थूल पंचमहाभूतांचीं उपादानभूत, तन्मात्रें उत्पन्न झालीं आहेत; समष्टि राजस अहंकारांतून सर्व भूतांच्या ठिकाणचे पंचप्राण व कर्मेंद्रियें उत्पन्न झालीं आहेत व समष्टि सात्त्विक अहंकारांतून सर्व भूतांच्या ठिकाणचीं ज्ञानेंद्रियें व अंतःकरण हीं उत्पन्न झालीं आहेत. साधकाला सर्व राजस, तामस व सात्त्विक वृत्तींचा उपसंहार त्या त्या अहंकारांत हुकमी करतां आला व मग त्या त्रिविध अहंकारांचाही उपशम चित्तस्वरूपभूत त्रिगुणस्पंदांत करतां आला म्हणजे महत्तत्त्वांतील व्यष्टिभावाला त्याचें चित्त पोचलें असें झालें. 'व्यष्ट्युपासनया पुंसः समष्टिव्याप्तिमाप्नुयात्' ह्या न्यायानें हा व्यष्टिभाव समष्टिभावाचाच एक अंशमात्र आहे हें अनुसंधान ठेवून समष्टि-

महत्तत्त्वाशीं तन्मयता पावण्याचा अभ्यास ज्या प्रमाणांत साधेल त्या प्रमाणांत महत्तत्त्वाचा जय होऊन त्या योग्याच्या ठिकाणीं अणिमादि सिद्धींचा प्रादुर्भाव होऊं लागेल.

अशा रीतीनें केवळ कुतूहलानें, जिज्ञासेनें, दुःखनिवृत्तीकरितां किंवा कैवल्यसुखाच्या अपेक्षेनें योगांत प्रवृत्त झालेल्या योग्याच्या ठिकाणीं अगदीं प्रारंभापासून हा जो विकास झाला ह्यांत नैसर्गिक गुणपरिणामक्रमाकडे किती भाग जातो आणि योग्याच्या इच्छेकडे व पौरुष प्रयत्नाकडे किती भाग येतो ह्याचा एकाग्रतेनें विचार करणें हें पांचव्या संयमांतील प्रथमांग होय. अगदीं प्राथमिक अवस्थेंत चित्त क्षणभर स्थिर करणें म्हणजे साधकाला केवढी आटापीट करावी लागत असे ! पण आतां तेंच चित्त अगदीं स्थूल आलंबनावरून सूक्ष्म आलंबनावर जात जात सर्व मूर्तामूर्त भावांची अगदीं अंतिम सूक्ष्मावस्था जें महत्तत्त्व त्यावरही चटकन् आणि सहज एकाग्र होऊं लागलें ! दीर्घकाल, निरंतर व सत्कारपूर्वक केलेल्या अभ्यासामुळें हा जो अचाट विक्रम घडून आला त्याचें श्रेय योग्यानें इच्छापूर्वक केलेल्या प्रयत्नांकडे किती आहे व गुणपरिणामक्रमरूप नैसर्गिक शक्तीकडे किती आहे ह्या विचारावर संयम करतां करतां एखादा क्षण असा येतो कीं त्या वेळीं ह्या प्रश्नाचें उत्तर अंतरंगांत एकदम स्फुरतें आणि तें केवळ शब्दमात्रें करून न स्फुरतां प्रतीतिमात्रानें स्फुरतें. ह्या क्षणीं अशी स्पष्ट प्रतीति येते कीं हा अचाट पराक्रम घडून येण्याला योग्याची इच्छा आणि प्रयत्न हीं निःसंशय कारणीभूत झालीं आहेत, पण हीं केवळ निमित्तकारणें होत आणि ह्याला उपादानकारण त्रिगुणांच्या ठिकाणीं निसर्गतः असलेली भोगापवर्गार्थतारूप शक्ति हीच होय. विशेष आलंबनावर चित्त स्थिर झालें म्हणजे त्या चित्तांत सिद्धिरूप शक्तीचा प्रादुर्भाव होणें हा प्रकृतिधर्म होय. हा धर्म प्रकट होण्यास चित्तस्थैर्य हें निमित्तकारण झालें. साधकानें आपलें चित्त स्थिर केलें तें त्यानें स्वेच्छेनें व स्वप्रयत्नानें केलें ही गोष्ट खरी, पण विशिष्ट आलंबनावर चित्त स्थिर झाल्यावर त्या चित्तांत विशिष्ट शक्तीचा प्रादुर्भाव व्हावा हा धर्म त्या चित्तानें नवीन निर्माण केला असें नसून तो प्रकृतीच्या ठिकाणीं 'अव्यपदेश्य' अवस्थेंत होताच. साधकाच्या चित्ताची त्या आलंबनावर स्थिरता हें निमित्त कारण घडून येतांच. तो धर्म 'अव्यपदेश्य' अवस्थेंतून 'उदित' अवस्थेंत आला आणि त्या शक्तीचा भोग त्या साधकास घडला. ह्या-

प्रमाणेंच अणिमादि अष्टसिद्धींचा प्रादुर्भाव चित्तांत होणें हा धर्म आजपर्यंत 'अव्यपदेश्य' अवस्थेंत होता त्याला महत्तत्त्वावर चित्त स्थिर होणें हें निमित्तकारण घडून येतांच तो 'उदित' ह्या अवस्थेंत आला व योग्याला अष्टमहासिद्धींचा भोग घडला. एकंदर सर्व सिद्धींचा प्रकार असाच आहे. योग्याचें चित्त विशिष्ट पातळींत येणें हें नेहमीं निमित्तकारण असतें आणि त्या निमित्तानें विशिष्ट शक्तींचा प्रादुर्भाव होणें हा प्रकृतिधर्म असतो व तो निमित्तकारण घडून आल्यानें प्रादुर्भूत होत असतो. चित्त विशिष्ट पातळींत नेण्याची इच्छा धरणें व तदनुकूल प्रयत्न करणें ह्या दोन गोष्टी साधकाच्या हातच्या आहेत आणि चित्त विशिष्ट अवस्थेंत येतांच त्या चित्तांत विशिष्ट शक्तींचा प्रादुर्भाव होऊन त्यांचा भोग घडविणें ही गोष्ट प्रकृतीच्या स्वाधीन आहे. एवंच साधकाला शुद्ध झालेल्या चित्ताच्या द्वारा सिद्धींचा भोग घडविणें हा प्रकृतीचा धर्म होय. हीच गोष्ट साधकाच्या प्रत्ययास ह्या ठिकाणीं येते.

वरील प्रतीति आल्यावर मनाचा असा निश्चय होतो कीं जीवांची इच्छा असो अथवा नसो चित्ताची जी अवस्था असेल तिला अनुसरून योग्य असलेले भोग घडविणें हा प्रकृतीचा धर्म अव्याहतपणें चालू आहे आणि त्यांतही आणखी विशेष असा आहे कीं हें भोगचक्र चालू असतां चित्ताचा अपकृष्टावस्थेंतून उत्कृष्टावस्थेंत विकासहि व्हावयाचाच. अगदीं बाल्यावस्थेंतील व म्हणजे भोगयोनींत असलेल्या जीवांना सृष्टींतील सुख-दुःखें जशीं मिळतात त्याप्रमाणेंच अनन्यगतिकत्वानें त्यांचा भोगही घडत असतो. अशा परवशस्थितींतच निसर्गानुसार त्यांच्या चित्तांत्तील ज्ञान-शक्तीचा विकास होत असतो व तदनुसार इंद्रियें आणि शरीर ह्यांचा विकास होत असतो. होतां होतां जेथें जीवांना थोडें बहुत वर्तन-स्वातंत्र्य मिळेल अशा मनुष्यादि योनींचा लाभ त्यांना घडतो. वर्तन-स्वातंत्र्याच्या अंगभूत असलेली स्वतंत्र इच्छा व तदनुसार प्रयत्न ह्यांची जोड तेथें मिळेल. स्वतंत्र इच्छेच्या साहाय्यानें तो जीव अनुकूल वाटणारीं विषयसुखें मिळविण्याचा व प्रतिकूल वाटणारीं विषयजन्य दुःखें टाळण्याचा प्रयत्न करतो. प्रयत्न करूनही पाहिजे असलेलीं सुखें निश्चयानें मिळतातच किंवा नको असलेलीं दुःखें टळतातच असें घडत नसल्याचें अनेकवार दृष्टीस पडल्यावर तो अधिक विचार करूं लागतो व त्यामुळें त्याच्या विचारशक्तींत व कार्यकारणभावज्ञानांत भर पडत जाते आणि शेवटीं विषयजन्य सुखदुःखें

हीं क्षुद्र असल्याचें त्यास पटतें. मग तो त्या सुखदुःखांविषयीं निरिच्छ आणि उदासीन राहून बुद्धिग्राह्य व अतींद्रिय सुखांच्या मागें लागतो. ह्या सुखांच्या शोधांत असतांना हीं सुखें प्राप्त करून देण्यास समर्थ असलेल्या योगशास्त्र, अध्यात्मशास्त्र अशांसारख्या साधनांकडे तो वळतो. हळुहळू त्यांनीं उपदेशिलेल्या मार्गांनीं तो जात असतां त्याच्या चित्तांत सिद्धिरूप शक्तींचा त्याच्या अधिकारानुसार प्रादुर्भाव होऊं लागतो. त्यामुळें आपण योग्य मार्गानें पुढें चाललों आहों असा त्याच्या ठिकाणीं विश्वास उत्पन्न होऊन तो अधिकच आस्थेनें साधनांचें अनुष्ठान करूं लागतो.

अशी प्रगति होत होत त्याचें चित्त महत्तत्त्वावर स्थिर होऊं लागतांच त्याच्या ठिकाणीं अणिमादि महासिद्धींचाहि प्रादुर्भाव होत असतो. पुढें त्या योग्याच्या ठिकाणीं असल्या महासिद्धींविषयींहि वैराग्य उत्पन्न झाल्यावर त्यास निर्विकल्प समाधिद्वारा कैवल्यसाक्षात्कार घडून त्याच्या ठिकाणीं गुण-वैतृष्ण्य बाणतें व तो जीव कृतार्थ होतो. ह्या एकंदर अनेक जन्मांच्या प्रदीर्घ प्रवासाचें सिंहावलोकन केलें म्हणजे साधकास असें दिसून येतें कीं ह्या प्रवासांतील पूर्व भागांत त्याचें चित्त विषयजन्य सुखदुःखांत गुरफटलें जाऊन त्यांचा भोग त्यास घडत होता, तर उत्तर भागांत ह्या वैषयिक सुखदुःखां-विषयीं वैराग्य उत्पन्न झाल्यानें तो त्यापासून विवृत्त होतां होतां ज्याचें पर्यवसान अपवर्ग म्हणजे कैवल्यसाक्षात्कार ह्या अवस्थेंत आहे अशा बुद्धिग्राह्य व अतींद्रिय सुखाच्या मागें चालला होता. म्हणजे ह्या प्रवासाच्या पूर्व भागांत त्यास भोगेच्छा विषयांकडे ओढून नेत होती, तर उत्तर भागांत अपवर्गाची इच्छा कैवल्याकडे ओढून नेत होती. हीच त्रिगुणांच्या ठिकाणची भोगापवर्गार्थतारूप शक्ति होय. सर्व जीव ह्या शक्तीच्या अंकित असून तिच्या प्रभावानेंच ते सर्व प्रथम भोगाकडे व नंतर अपवर्गाकडे प्रवृत्त होत असतात. म्हणजे सर्व जीवांचा प्रवास अपवर्गाच्या अंतिम ध्येयाकडे तें ध्येय प्राप्त होईपर्यंत अखंडपणें चालू असतो. ह्या दृष्टीनें विचार केला असतां भोगांकडील किंवा मोक्षाकडील प्रवृत्ति जीवांच्या स्वाधीनची नसून सर्व जीव ह्या भोगापवर्गार्थतारूप शक्तीच्या स्वाधीन होत्साते आपापला भोगभागीय किंवा अपवर्गभागीय प्रवास करीत असतात ही गोष्ट स्पष्ट होते. जीवाची इच्छा असो अथवा नसो, तो त्रिगुणांच्या ह्या शक्तीच्या स्वाधीन असल्यानें केव्हां तरी कैवल्यास पोचणार हें निश्चित होय. बैलगाडीनें आपल्या

गांवच्या दिशेनें प्रवास करीत असलेला मनुष्य गाडींत तक्क्याला टेकून स्वस्थ बसला असला किंबहुना हातपाय ताणून स्वस्थपणानें गाढ झोप घेत पडलेला असला तरी त्याच्या गांवच्या दिशेनें प्रवास चालू असतोच आणि सावकाश कां होईना, पण तो आपल्या गांवास पोचणारच. असाच प्रकार जीवांच्या ह्या प्रवासांतही घडत असतो. हा प्रवास चालू असतां कधीं कधीं हा जीव "मी अमुक गोष्ट करणार नाहीं" किंवा "मी अमुक गोष्ट करणारच" असें अहंकाराचा आश्रय करून म्हणत असतो, पण हें त्याचें म्हणणें भ्राममूलक असतें. भगवद्गीतेंत श्रीकृष्णांनीं अर्जुनाला

यदहंकारमाश्रित्य न योत्स्य इति मन्यसे ।
मिथ्यैष व्यवसायस्ते प्रकृतिस्त्वां नियोक्ष्यति ॥

'अहंकाराचा आश्रय करून मी युद्ध करणार नाहीं असें जें तूं म्हणत आहेस तो तुझा निश्चय मिथ्या आहे, कारण तुझी सत्त्वगुणप्रधान रजोमूलक क्षात्र प्रकृतीच तुला युद्धांत नियोजित करील.' असें जें सांगितलें आहे तें वरील दृष्टीनेंच होय. ह्याप्रमाणें अर्थवत्त्व ह्या पांचव्या अवस्थेवर संयम करीत असतां सर्व जीवांचा जीवनप्रवास भोगापवर्गार्थतारूप शक्तीच्या सर्वस्वीं स्वाधीन आहे आणि ह्या शक्तीच्या प्रेरणेनेंच सर्व जीव अपवर्गास जाऊन मिळतील अशा दिशेनें त्यांचा प्रवास अपरिहार्यपणें चालू आहे हें शाश्वत सत्य साधकाला निःसंदेहपणें प्रतीत होतें. तात्पर्य, चित्ताच्या ठिकाणीं जो अधिकार प्राप्त झाला असेल तदनुकूल व्यापारांत साधकाला प्रवृत्त करून ते भोग त्याला भोगावयाला लावणें हा प्रकृतिधर्म होय.

चित्त बहिर्मुख असतांना त्याला सुखदुःखमिश्रित विषयोपभोग घडतात आणि तें अंतर्मुख होऊं लागलें म्हणजे त्यास वाढत्या शमसुखाचा उपभोग घडत अंतीं त्यास कैवल्याचा साक्षात्कार होतो. अशा प्रकारें स्थूल-स्वरूप-सूक्ष्म-अन्वय ह्या अवस्थांच्या जयानंतर वरील अर्थवत्त्व ह्या पांचव्या अवस्थेवर पुनः पुनः संयम करून साधकानें त्या अवस्थेचा साक्षात्कार करून घेऊन तिच्यावरहि विजय मिळविला म्हणजे भूतजय हें फळ त्याला प्राप्त होतें. कोणत्याहि वस्तूचें स्वरूप व गुणधर्म नीटपणें समजले आणि त्यांचा विनियोग आपल्या इच्छेप्रमाणें करतां येऊं लागला म्हणजे त्या वस्तूचा जय सिद्ध होतो. वर सांगितलेल्या पांच अवस्थांतील प्रत्येक

अवस्थेवर संयम करीत गेल्यानें त्या अवस्थेचें ज्ञान होऊन संयम दृढ झाला म्हणजे तिचा जय होतो व मग आपल्या इच्छेप्रमाणें त्या अवस्थेचें नियंत्रण साधकाला करतां येतें. असें नियंत्रण करतां येणें हेंच त्या अवस्थेच्या जयाचें लक्षण होय. स्थूल देहाचें ज्ञान साधकाला सामान्यपणें असतेंच. पण त्यावर संयम केला म्हणजे स्थूलाचें विशेष ज्ञान होऊन पुढें त्याचा जय होतो. विषयोपभोगादि व्यापारांकडे मनाचा थोडाबहुत ओढा असला तरी तो आवरून स्नान, शौच, अन्नग्रहण, इत्यादि आवश्यक व्यापारांव्यतिरिक्त इतर विषयव्यापारांतून स्थूल शरीरास निवृत्त करून वरील आवश्यक व्यापारांत अथवा देवार्चन, धारणा, ध्यान, समाधि आणि तपःस्वाध्यायादि क्रियायोग, इत्यादिकांत स्वेच्छेनें व सहज लीलेनें प्रवृत्त करतां येऊं लागलें म्हणजे स्थूल ह्या अवस्थेवरील संयमाचा जय झाला. स्थूल शरीरद्वारा होणारे व्यापार केव्हांही थांबवितां येऊन, कठिनता, द्रवता, इत्यादि धर्मांच्या स्मरणानुसंधानानें देहांतील पृथ्वी, आप, इत्यादि पंचमहाभूतांवर चित्तैकाग्र्य करतां आलें म्हणजे स्वरूपावस्थेवरील संयम-जय झाला. चित्तांतील सर्व विकल्पांचा उपशम करून केवळ तन्मात्रांवर चित्त स्थिर होऊं लागलें म्हणजे सूक्ष्मावस्थेवरील संयम-जय झाला. चित्ताच्या स्वरूपभूत त्रिगुणस्पंदांत तन्मात्रांचा व त्रिविध अहंकाराचा उपशम होऊन केवळ त्रिगुणस्पंदरूपानेंच चित्ताचा परिणाम-प्रवाह वाहूं लागला म्हणजे अन्वय ह्या अवस्थेचा जय होतो. अर्थवत्त्व ह्या पांचव्या अवस्थेच्या अंगभूत अशा ज्या भोगार्थता आणि अपवर्गार्थता ह्या दोन प्रेरक शक्ति त्यांची प्रतीति साधकास आली व केवळ इच्छामात्रेंकरून ह्या प्रेरक शक्तींवर प्रभुत्व स्थापितां येऊन त्यांच्या द्वारा भोगभागीय अथवा अपवर्गभागीय त्रिगुणपरिणामप्रवाह निर्माण करतां येऊं लागला म्हणजे अर्थवत्त्वावरील संयम-जय पूर्णत्वाला जातो. ह्यांतील पुढल्या अवस्थेवरील संयम-जयाच्या फलांत पूर्वावस्थेवरील संयम-जयाच्या फलांचा अंतर्भाव स्वाभाविकपणें होत असतो. ह्यामुळें पांचव्या अर्थवत्त्व अवस्थेवरील संयम-जय पूर्णत्वाला गेला म्हणजे आर्धीच्या चारहि संयम-जयाचीं फलें साधकास सहजच प्राप्त होतात व ह्या सर्वांचा समुचित परिणाम असा होतो कीं साधकाला भूतजय साध्य होतो. नवीन व्यालेली गाय वासरूं जिकडे न्यावें तिकडे जशी आपोआप येते त्याप्रमाणें भूत-प्रकृति साधकाच्या इच्छेशीं अनुकूलत्वानें परिणाम पावूं लागतात, हाच भूतजय होय.

संयम-समष्टि-जयानें अणिमादि अष्टमहासिद्धि प्राप्त होणें आणि व्यष्टिसंयमजयानें कायसंपत् प्राप्त होणें हीच ह्या भूतजयाची पक्व अवस्था होय हें पुढील सूत्रावरून सिद्ध होतें. पंचावस्थांवरील संयम-जयापासून ह्या सिद्धि कशा प्राप्त होतात, म्हणजे त्यांच्यावरील कार्यकारणसंबंध कशा प्रकारें सिद्ध होतो ह्याचा थोडा अधिक विचार येथें करावयास पाहिजे. तेव्हां व्यष्टिभूत स्थूल देहापासून संयमास प्रारंभ करून अर्थवत्त्वसंयमापर्यंत साधक आला असल्यानें व्यष्टिसंयमजयाचें फल असलेली जी कायसंपत् ती कशी प्राप्त होते हें प्रथम पाहूं. जीवाचा प्रवास प्रथम भोगाच्या व नंतर अपवर्गाच्या दिशेनें अखंडपणें चालू असल्याची प्रतीति साधकास अर्थवत्त्वावरील संयमानें आलेली असते. त्याचप्रमाणें अन्वय ह्या अवस्थेवरील संयमजयांत त्यास त्रिगुणांचाहि साक्षात्कार झालेला असतो. अर्थवत्त्व-संयमजयांत भोगार्थतेच्या आणि अपवर्गार्थतेच्या कोणत्या पातळींत आपलें चित्त आहे ह्याचें सम्यग्ज्ञान त्यास झालेलें असतें आणि चित्तांतील घटक जे सत्त्व, रज आणि तम हे तीन गुण ते आपापले परिणामक्रम त्या पातळीस अनुसरून घडवून आणीत असतात ह्याचीही प्रतीति त्यास आलेली असते. ह्या सूत्रांतील अभ्यासाला साधक प्रवृत्त झालेला असतो, तो अणिमादि सिद्धि व कायसंपत् ह्यांची प्राप्ति व्हावी ह्या इच्छेनें झालेला असतो हें तर उघडच आहे. तेव्हां आतां गुणांचा विशिष्ट परिणाम-क्रम-प्रवाह होण्यासाठीं, आपल्यास अपेक्षित असलेला परिणाम व्हावा ही इच्छा व तदनुकूल आंतरप्रयत्न ह्यांची जोड परिणामक्रमाला देणें इतकीच गोष्ट साधकानें करावयाची असते. स्थूल-स्वरूप-सूक्ष्म ह्या संयमांत आपल्यास नको असतील त्या रजस्तमोवृत्तींचा निरोध करण्याची आणि आपल्यास इष्ट असलेल्या सात्त्विक आलंबनावर चित्त स्थिर करण्याची सवय साधकास झालेली असते. हाच अभ्यास त्यानें ह्या ठिकाणीं उपयोगांत आणून चित्तस्वरूपभूत त्रिगुणस्पंदांत रज व तम ह्या दोन गुणांचा अपकर्ष साधला आणि सत्त्वगुणाचा प्रकर्ष घडवून आणला म्हणजे कायसंपत् हें ज्याचें अंतिम फळ आहे अशा परिणामक्रमाला येथूनच प्रारंभ होतो. एकदा हा प्रवाह सुरू झाला म्हणजे एका अनुकूल परिणामांतून पुढील अनुकूल प्रवाह उत्पन्न व्हावा असें होत होत अगदीं शेवटीं कायसंपत्स्वरूप परिणाम घडून येतो. भगवद्गीतेंत सत्त्वगुणाचें लक्षण ' तत्र सत्त्वं निर्मलत्वात् प्रकाशकमनामयम् ' असें सांगितलें आहेच.

निर्मलत्वामुळें सत्त्वगुण प्रकाशक व अनामय असा आहे. वर सांगितल्याप्रमाणें अन्वय संयमांत रज व तम ह्यांचा अपकर्ष घडून सत्त्वाचा प्रकर्ष घडवून आणला म्हणजे उपादानभूत त्रिगुणांत सात्त्विकांश अधिक झाल्यानें त्यापासून निर्माण होणारीं तन्मात्रें सत्त्वगुणप्रधान होतात. तन्मात्रांतूनच स्थूल पांच-भौतिक देह निर्माण होत असल्यानें साधकाच्या शरीराचे घटक असलेले स्थूल महाभूतांचे अंश सत्त्वगुणप्रधान होतात. अशा रीतीनें साधकाच्या शरीरांत तमोगुणाचे घटक कमी झाल्यानें अज्ञान, आलस्य, जडत्व, झोप, प्रमाद, मूढत्व, इत्यादि तमोगुणजन्य मानसिक आधि आणि त्यापासून उत्पन्न होणाऱ्या शारीरिक व्याधि सहजच नाहींशा होतात. रजोगुण कमी झाल्यानें काम, क्रोध, लोभ, दंभ, दर्प, असूया, अहंकार, ईर्ष्या, इत्यादि रजोगुणजन्य घोरवृत्तिरूप आधि आणि त्यांपासून उत्पन्न होणाऱ्या व्याधि ह्यांचेंही उच्चाटन होतें. त्याचप्रमाणें स्थूल देहाच्या घटकांत सात्त्विक अंश अधिक झाल्यानें साधकाच्या ठिकाणीं ज्ञानाची अमानित्वादि लक्षणें व दैवी संपत्तीचीं अभयादि लक्षणें प्रकट होऊं लागतात आणि सत्त्वगुण 'अनामय' असल्यानें साधकास उत्तम प्रकारचें निरामयत्व प्राप्त होतें. अशा प्रकारें रज व तम ह्यांचे आधिव्याध्यादिक दुष्परिणाम नाहींसे झाल्यानें आणि सत्त्वाचे सात्त्विकता, निरामयता, इत्यादि सुपरिणाम प्रकट झाल्यानें योग्याचा सहजच कायापालट होतो. जाणिवेच्या कक्षेंत येणारें सत्त्वगुणाच्या कार्यकारणभावांचें स्वरूप येणेंप्रमाणें आहे. परंतु मनुष्याच्या बुद्धीच्या टप्प्यापलीकडे असलेलें असेंही कार्य सत्त्वगुणामुळें घडून येत असतें. भगवद्गीतेंत

यदा सत्त्वे प्रवृद्धे तु प्रलयं याति देहभृत् ।
तदोत्तमविदां लोकानमलान्प्रतिपद्यते ॥

'देहधारण करणारा आत्मा जेव्हां सत्त्वगुणाची वृद्धि अतिशय झाली असतां देहत्यागरूपी प्रलयाप्रत जातो, तेव्हां तो महदित्यादि उत्तम तत्त्वांस जाणणाऱ्यांच्या शुद्ध लोकास प्राप्त होतो' असें सत्त्वगुणाचें माहात्म्य सांगितलें आहे. देहपातानंतर मनुष्याची इच्छा विलीनभावास प्राप्त झालेली असल्यानें जीवात्म्याला श्रेष्ठ लोकांस नेण्यास ती साक्षात् समर्थ नसते. अशा प्रसंगीं साधकाच्या चित्तांतील उपादानभूत सत्त्वगुणच त्यास प्रकृतिधर्मानुसार श्रेष्ठ लोकांची प्राप्ति करून देत असतो. ह्यावरून इतकें स्पष्ट होतें

कीं चित्तांत सत्त्वगुणाची वृद्धि झाली असेल तर साधकाच्या इच्छेची अपेक्षा न राहतां तो सत्त्वगुणच प्रकृतिनियमानुसार आपला कार्यरूप परिणाम घडवून आणीत असतो व उत्तमलोकप्राप्ति इत्यादि फलें साधकास मिळवून देतो. समष्टींत घडून येणारा हा परिणामक्रम साधकाच्या जाणिवेच्या कक्षेंत येणें शक्य नसलें तरी तो घडून येत असतो हें निश्चित आहे. अशा रीतीनें सत्त्वगुणाच्या वृद्धीचीं व्यष्टि शरीरांत घडून येणारीं दृष्ट फलें व समष्टिनियमानुसार प्राप्त होणारीं अदृष्ट फलें हीं साधकास सर्वतोपरी अनुकूल झाल्यानें त्याचें शरीर उत्कृष्ट बनतें आणि त्याच्या ठिकाणीं श्रेष्ठ शारीर गुण उत्पन्न होतात, ह्याच प्रकृत सूत्रांत सांगितलेली कायसंपत् होय.

येणेप्रमाणें व्यष्ट्युपासनेनें कायसंपत् हें फल योग्यास प्राप्त होतें. समष्ट्युपासनेनें अणिमादि सिद्धि ह्याच रीतीनें योग्यास प्राप्त होत असतात. अन्वयसंयमानें त्रिगुणांचा जो साक्षात्कार होतो तो समष्टिमहत्तत्त्वाचा व्यष्ट्यंश असल्यामुळें त्याच्या आश्रयानें समष्टिरूप महत्तत्त्वाचें अनुसंधान राखावें. हा अभ्यास दृढ झाला म्हणजे समष्टिमहत्तत्त्वावर समष्टि अहंकार स्फुरूं लागतो व त्याच्या द्वारा समष्टितन्मात्रें व समष्टि स्थूल पदार्थ ह्यांवर योग्यास सामर्थ्य प्राप्त होऊन त्या सामर्थ्याचा जणुं परिपाकच असलेल्या अष्टमहासिद्धि साधकाच्या ठिकाणीं प्रकट होत असतात. हा अभ्यास अर्थात् फार अवघड आहे, पण अणिमादि 'महासिद्धि' प्राप्त व्हावयास अभ्यासही फार अवघड असावा हें अगदीं स्वाभाविक आहे. तथापिही साधकाच्या दृष्टीनें महासिद्धि प्राप्त होण्यापेक्षां कायसंपत् प्राप्त होणें हें अधिक आवश्यक असतें. कारण असें कीं ह्या सिद्धि प्राप्त झाल्यावर त्याचा उपभोग घेण्याची इच्छा होण्याचा संभव असतो, किंवा अशी इच्छा न होतांही एखादी सिद्धि अगदीं सहजपणें योग्याच्या ठिकाणीं प्रकट झाल्यास 'केवढा हा माझा तपःप्रभाव' अशा प्रकारच्या अहंकाराची बाधा योग्यास होणें संभवनीय आहे. सिद्धींचा उपभोग घेण्याची इच्छा होणें हा 'संग' होय आणि अहंकाराची बाधा होणें हा 'स्मय' होय. 'संग' आणि 'स्मय' हे दोष अनिष्ट असल्यानें त्यांस चित्तांत थारा देऊं नये असें पुढें ह्याच पादाच्या एकावन्नाव्या सूत्रांत सांगितलें आहे. एवंच महासिद्धींच्या प्राप्तींत हे दोन दोष उत्पन्न होण्याचा धोका असतो. त्याकरितां दीर्घकाल व अत्यंत परिश्रम करावे लागतात आणि त्या मिळाल्या तरी त्यांचा उपभोग घ्यावयाचा नसतो. ह्या तिन्ही गोष्टींचा विचार करतां अष्टमहासिद्धींच्या प्राप्तीसाठीं विशेष परिश्रम

करण्याची आवश्यकता नाहीं हेंच सिद्ध होतें. हीच गोष्ट लक्षांत घेऊन मागें व्यष्टींतून समष्टींत जाण्याचा 'थोडासा' अभ्यास करावा असें लिहिलें आहे. थोडासा तरी अभ्यास करणें आवश्यक असण्याचें कारण कीं व्यष्टींतून समष्टींत जाणें म्हणजे काय हें साधकास परिचित व्हावें आणि कायसंपत् हें फल पदरांत पडण्याचे कामीं ह्या अभ्यासाचा अवश्य तेवढा उपयोग व्हावा.

आतां व्यष्टिभूत त्रिगुणांवरील संयमांचें 'कायसंपत्' हें जें फल आहे तें मात्र साधकानें अवश्यमेव संपादन करावयाजोगें आहे. कारण आधि-व्याधि-विनिर्मुक्त उत्कृष्ट शरीर साधकास प्राप्त झालें तर अशा प्रकारचें शरीर योगाभ्यासाला अत्यंत उपकारक असतें. आधिव्याधींनीं पीडलेल्या दुर्बल शरीराच्या द्वारा योगाभ्यास जितका घडेल त्यापेक्षां कितीतरी पटींनीं अधिकाभ्यास उत्कृष्ट शरीराच्या द्वारा होऊं शकतो. त्याचप्रमाणें ह्या अभ्यासानें शरीरांत थोडा थोडा अनुकूल बदल घडून येतो. असा अनुभव येतांच साधकाचा योगाभ्यासावरील विश्वास दृढ होतो व तो अधिक आस्थेनें योगाभ्यासांत प्रवृत्त होतो. एकंदरींत निष्कर्ष असा कीं प्रकृत सूत्रांत सांगितलेल्या पांचही संयमांचा अभ्यास चालू असतां साधकानें अणिमादि सिद्धींच्या प्राप्तीकरितां विशेष अट्टाहास करूं नये, तर कायसंपत् मिळविण्याकरितां अधिक लक्ष ठेवावें. ही मिळविण्याकरितां अन्वयसंयमाचा अभ्यास चालू असतां चित्तांतील रजस्तमोमल कमी होतील व सत्त्वगुणाला जोर चढेल अशा रीतीचे मानसप्रयत्न साधकानें करावे. व्युत्थानकालीं जागृतावस्थेंत चित्तांत रजस्तमोवृत्ति उत्पन्न झाल्या असतां त्यांचा ओघ बदलून तेथें सात्त्विक वृत्तींचा प्रवाह सुरू करण्याचा अभ्यास साधकाला झालेला असतो. अन्वय अवस्थेंत त्रिगुणांच्या स्वभावाचा साक्षात्कार झाल्यावर वरील अनुभवानुसार सत्त्वगुणाच्या स्पंदावर तीव्र इच्छाशक्तीनें चित्त स्थिर करावें म्हणजे सत्त्वगुणाला साधकाच्या इच्छा-शक्तीची जोड मिळून तो बलिष्ठ होतो व मग सहजच रजस्तमोदोष दुर्बल व अकिंचित्कर होतात. एकदा सत्त्वगुण प्रवृद्ध झाला म्हणजे मागें सांगितल्याप्रमाणें साधकाच्या व्यष्टिशरीरांतील तन्मात्रांत व तज्जन्य स्थूल शरीरांत रजस्तमोदोषांचें प्राबल्य कमी होत जातें व तन्निमित्तक आधि-व्याध्यादिकांची पीडा नाहींशी होत जाते व सत्त्वगुणाच्या वृद्धीमुळें तन्मात्रांत व त्यापासून उत्पन्न झालेल्या स्थूल देहांत सत्त्वगुणाचें

आधिक्य झाल्यानें शरीर सुदृढ, सतेज व निरोगी वनत जातें. हीच कायसंपत् होय.

सत्त्वगुण वाढला असतां शरीरांतील आधि-व्याधि नाहींशा होऊन तें सुदृढ व सतेज होतें ही गोष्ट आयुर्वेदानेंहि सिद्ध झाली असल्याचें आपल्यास चरक-सुश्रतादि आर्ष ग्रंथांवरून कळून येतें. आयुर्वेदीय ग्रंथांतून रसायनाध्यायांत अनेक प्रकारचीं रसायनें सांगितलीं असतात. चरकसंहितेंत रसायनापासून

दीर्घमायुः स्मृतिं मेधामारोग्यं तरुणं वयः ।
प्रभावर्णस्वरौदार्यं देहेन्द्रियबलं परम् ॥
वाक्सिद्धिं प्रणतिं कांतिं लभते ना रसायनात् ।

रसायनापासून मनुष्यास दीर्घ आयुष्य, स्मृति, मेधा, आरोग्य, तारुण्य, प्रभावर्ण, उत्तम स्वर, स्वभावाची उदारता, इंद्रियसामर्थ्य, वाक्सिद्धि, नम्रता व कांति हीं प्राप्त होतात, असें सांगितलें आहे. ह्या सर्वांस मिळून 'कायसंपत्' हें नांव योगशास्त्रांत दिलें आहे. अशा प्रकारची कायसंपत् प्राप्त करून देणारे अनेक औषधी-प्रयोग सांगितल्यावर शेवटीं ह्या संहितेंत कोणता मनुष्य नित्य रसायन असतो तें येणेंप्रमाणें सांगितलें आहे :

सत्यवादिनमक्रोधं निवृत्तं मद्यमैथुनात् ।
अहिंसकं, प्रशांतं, जपशौचपरं, धीरं, तपस्विनं
देव-गोब्राह्मणाचार्य-गुरुवृद्धार्चनरतं, आनृशंस्यपरं,
अनहंकृतं, शास्त्राचारं, अध्यात्मप्रवणेंद्रियं
धर्मशास्त्रवरं, विद्यान्नरं नित्यरसायनम् ॥

'नेहमीं खरें बोलणारा, क्रोधवश न होणारा, मद्यापासून निवृत्त, ब्रह्मचर्यव्रत पाळणारा, अहिंसक, शांतवृत्तीचा, जपशौचादिकांत तत्पर असलेला, धैर्यवान्, तपस्वी, देव-गायी-ब्राह्मण-आचार्य-गुरुजन आणि वृद्ध ह्यांना मान देणारा, कोणाचा घातपात न करणारा, निरभिमानी, सदाचरणी, अध्यात्माकडे इंद्रियांची ओढ असलेला, धर्मशास्त्रपरायण असा जो मनुष्य तो मूर्तिमंत नित्यरसायन होय. सुश्रुत संहितेंतही 'विडंग-तंदुलयोग' नांवाच्या रसायनाचें फल सांगतांना हें रसायन घेणारा मनुष्य (रजस्तमसि चापोह्य सत्त्वमधितिष्ठति, तस्मिन् प्रशस्त-गुण-

लक्षणानि जायन्ते दूरतः श्रवणानि दर्शनानि चास्य भवंति, गजबलः अश्वबलः अश्वजवः पुनः युवा भवति) 'रजस्तमोगुणांपासून मुक्त होऊन सत्त्वगुणाचा आश्रय करितो, त्याच्या ठिकाणीं प्रशस्त असलेला जो सत्त्वगुण त्याचीं सर्व लक्षणें प्रकट होतात, त्याला फार दूरचें ऐकूं येतें व दिसूं लागतें, त्याच्या ठिकाणीं हत्तीचें बल आणि घोड्याचा वेग उत्पन्न होऊन तो पुनः तरुण होतो' असें सांगितलें आहे.

वर सत्त्वगुणापासून अमानित्वादि ज्ञानाचे गुण आणि अभयादिक दैवी संपत्तीचे गुण उत्पन्न होतात म्हणून सांगितलें आहे. चरक व सुश्रुत ह्या दोन संहितांतील ह्या वचनांवरून आयुर्वेदानें अगदीं तंतोतंत तेंच मूर्तिमंत रसायन सांगितलें आहे. तेव्हां सत्त्वगुणाच्या उत्कर्षानें 'कायसंपत्' प्राप्त होत असल्याचें अध्यात्मशास्त्र, योगशास्त्र आणि वैद्यकशास्त्र हीं तिन्हीं शास्त्रें एकवाक्यतेनें सांगत असल्यानें साधकानें अन्वय संयमांत वर सांगितलेल्या उपायानें सत्त्वगुणाचा प्रकर्ष साधून कायसंपत् प्राप्त करून घ्यावी व त्या कायसंपत्तीचा उपयोग अधिक योगाभ्यासाकडे करून कैवल्यसाक्षात्कार प्राप्त करून घ्यावा हेंच श्रेयस्कर होय.

प्रकृत सूत्रांतील संयमांच्या फलांचा जो हा विचार केला त्याचा एकंदरींत मथितार्थ असा कीं साधकानें अन्वयसंयमाचा उत्तम अभ्यास झाल्यावर आपल्या इच्छासामर्थ्यानें सत्त्वगुणाचा प्रकर्ष साधावा. ज्या मानानें सत्त्वगुणाचा प्रकर्ष तो साधूं शकेल त्या मानानें त्रिगुणांच्या परिणामक्रमाचा ओघ बदलून योग्याच्या ठिकाणीं कायसंपत् अगदीं स्वाभाविकपणें आविर्भूत होत जाईल. गिरणींतील गतिमान् असलेल्या मुख्य संचालक यंत्राशीं इतर चक्रांचा संबंध घडवून आणला कीं सर्व लहानमोठीं चक्रें व यंत्रें चालू होऊन आपापलीं कार्यें जशीं झपाट्यानें करूं लागतात, त्याप्रमाणें चित्तांत सत्त्वगुणाला एकदा गति मिळाली म्हणजे पुढचा सर्व गुणपरिणामक्रम साधकाला अनुकूलत्वानें घडून येतो. ह्याचाच अर्थ मागें सांगितल्याप्रमाणें प्रकृतिधर्म योग्याला अनुकूलत्वानें वर्तूं लागतात हा होय. अशा रीतीनें प्रकृतिधर्म अनुकूलत्वानें वर्तन करूं लागणें हें कायसंपत् निर्माण होण्याला उपादन कारण असलें तरी त्यामुळें साधकाच्या पौरुष प्रयत्नाला वैयर्थ्य येतें असें मानण्याचें मुळींच कारण नाहीं. कारण प्रकृतिधर्म अनुकूलत्वानें वर्तूं लागण्यास साधकाची इच्छा व

प्रयत्न हीं निमित्त कारणें अवश्यमेव घडावीं लागतातच. उपादानभूत मृत्तिकेंतून घट निर्माण होत असला तरी त्याच्या निर्मितीला कुंभार, त्याच्या ठिकाणची घटनिर्मितीची इच्छा व तदनुकूल प्रयत्न ह्यांची आवश्यकता केव्हांहि असणारच! त्याप्रमाणें येथेंहि प्रकृतीच्या अनुकूल वर्तनाला साधकाची इच्छा व प्रयत्न ह्यांची जोड अवश्यमेव लागणारच. त्याचप्रमाणें भोगापवर्गार्थतारूप शक्ति प्रत्येक जीवाला अंतीं अपवर्गाकडे नेतेच आहे, तेव्हां साधकानें योगाभ्यासाची आटापीट करणें निष्प्रयोजन आहे असेंहि मानण्याचें कारण नाहीं. कारण जीवाला अपवर्गाकडे नेण्याचें कार्य प्रकृतिप्रवाह करीत असला तरी किती जन्मांत अथवा कल्पांत अपवर्गाची प्राप्ति होणार हें साधकाच्या इच्छेवर आणि प्रयत्नावर अवलंबून राहील. विशिष्ट स्थलाच्या दिशेनें प्रवासी पायीं चालला असला तरी तो बैलगाडी, घोड्याची गाडी, मोटार किंवा विमान ह्यांपैकीं ज्या वाहनाचा आश्रय करील त्या मानानें तो उद्दिष्ट स्थळीं लवकर पोचेल. ह्याचप्रमाणें साधक केव्हांतरी अपवर्गाला पोचणार हें जरी खरें असलें तरी संसारांत अविद्या, काम, कर्म ह्या त्रयींमुळें दुःखबाहुल्य असल्यानें त्यांचा नाश जितका लवकर होईल तितकें चांगलें आणि म्हणून साधकानें संसाराचा उपशम लवकर होण्यासाठीं योगाचा आश्रय करणें अवश्य होय. योगाचा आश्रय केला म्हणजे लागलीच साधक कैवल्यसाक्षात्काराला सुद्धा पोचेल असेंहि नाहीं. कारण हा योगाभ्यास सुद्धां एकाच जन्मांत सफल होईल अशी स्थिति नसून अनेक जन्मांत तो पूर्णतेला येतो. 'बहूनां जन्मनामंते ज्ञानवान्' 'अनेक जन्मसंसिद्धः', इत्यादि वचनें हीच गोष्ट सांगतात. तेव्हां साधक योगमार्गाला लागला म्हणजे लागलींच त्याचें फल दृष्टीस पडेल अशी अपेक्षाहि कोणी करूं नये. 'पी हळद की हो गोरी' असा प्रकार येथें नसून मध्यंतरी खंड न पडूं देतां दीर्घकाल योगाभ्यास चालू ठेविला तरच त्याचें थोडेंबहुत फल दृष्टीस पडतें. व्यवहारांत इंग्रजी सातवीची परीक्षा पदरांत पडण्यासहि त्या ध्येयाच्या दिशेनें आठ दहा वर्षें सतत परिश्रम करीत हजारों तास त्याच्या अभ्यासांत घालवावे लागतात आणि इतक्या दीर्घ काळपर्यंत आणि इतके दीर्घ प्रयत्न करूनहि तें ध्येय अनेकांच्या पदरांत पडत नाहींच आणि ज्यांच्या पदरांत तें पडतें त्यांतील पुष्कळांना अगदीं कांठावर गुण पडूनच तें पदरांत पडतें. अशा स्थितींत फलतः ह्यापेक्षां कितीतरी श्रेष्ठ असलेल्या अपवर्गरूपी ध्येयाच्या

सिद्ध्यर्थ ह्यापेक्षां किती तरी अधिक श्रमसायास करावयास पाहिजेत हें उघडच आहे. पण मौज अशी आहे कीं योगाभ्यासाच्या मार्गाला एकदा साधक लागला म्हणजे प्रथमदर्शनीं तो जितका अवघड असेल अशी कल्पना असते त्यापेक्षां तो कमी अवघड आहे असाच अनुभव त्याला येऊं लागतो. त्याचें एक कारण असें कीं योगाभ्यासाकडे प्रवृत्ति व्हावयास पूर्वजन्मांतील तदनुकूल संस्कार प्राधान्यानें प्रेरक होत असतात आणि एकदा ह्या दिशेनें प्रयत्नाला लागतांच पूर्वजन्मांतील योग-संस्कार जागे होऊन त्यांच्या बलावर त्याची योगांतील प्रगति अधिक सुलभतेनें होऊं लागते. भगवद्गीतेंत ' पूर्व देहांतील बुद्धिसंयोगाचा लाभ तेथें त्याला होतो व मग तो पुनः संसिद्धीसाठीं यत्न करूं लागतो आणि पूर्वजन्मांतील योगाभ्यासानें जणुं अवश होत्साता तो पुनः योगाभ्यासाकडे ओढला जातो, ' असें सांगितलें आहे तें ह्याविषयीं प्रमाण आहेच. पण साधकाला ह्याचा प्रत्यक्ष अनुभवच येत असतो. ह्यामुळें ज्या पूर्व-संस्कारांच्या बळावर तो योगाभ्यासाकडे प्रवृत्त होतो तेच संस्कार ह्या जन्मांतील योगाभ्यासानें जागृत होतात व मग त्याची प्रगति अपेक्षेबाहेर झपाट्यानें होते. ह्यांत दुसरी एक अनुकूल गोष्ट अशी आढळून येते कीं योगाभ्यास जितका होईल तितकें फल पदरांत पडत जातें. ह्यामुळें भावि काळांत कांहीं फळ मिळेल ह्या आशेवर आज केवळ विश्वासानें योगाभ्यास करीत राहावयाचें असा प्रकार येथें नसतोच.

नेहाभिक्रमनाशोऽस्ति प्रत्यवायो न विद्यते ।
स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य त्रायते महतो भयात् ॥

ह्याची प्रतीति योगांत प्रवृत्त झालेल्या साधकास येऊं लागते. ज्या मानानें योगाभ्यास त्या मानानें लहानमोठ्या सिद्धि त्याच्या ठिकाणीं प्रकट होऊं लागतात. असें होत होत प्रकृत सूत्रांतील स्थूल-स्वरूप-सूक्ष्म-अन्वय आणि अर्थवत्त्व ह्या पांच अवस्थांवरील संयमांचा जय झाला म्हणजे योग्याच्या ठिकाणीं इतकें उत्कट इच्छासामर्थ्य प्रादुर्भूत होतें, कीं केवळ संकल्प करतांच सत्त्व, रज आणि तम हे तिन्ही गुण, पांच तन्मात्रें आणि पांच स्थूल महाभूतें ह्यांचे स्वभावधर्म योग्याला अनुकूलत्वानें वर्तूं लागून त्याच्या इच्छेप्रमाणें स्थूल सृष्टींत अपेक्षित परिणाम घडून येतो. हाच प्रकृत सूत्रांत सांगितलेला भूतजय होय.

अभ्यासू साधकास ह्या सूत्रानुसार अभ्यास सुलभ व्हावा म्हणून आणखी एक विशेष गोष्ट सांगावयास हवी. ह्या पांच संयमांत धारणेकरितां साधकाचें शरीर हा देश आरंभीं सांगितला आहे. संयमांत धारणा, ध्यान व समाधि हीं तीन अंगें असतात. ह्यांपैकीं धारणेकरितां साधकाचा देह हा देश म्हणून सांगितला आहे खरा पण सर्व देहांत पंचमहाभूतांचा सरमिसळ प्रसार असल्यानें पृथिव्यादि विशिष्ट भूतांवर संयम करणें जरासें अवघडच पडतें. हा अवघडपणा काढून टाकून धारणा सुकरपणानें करतां यावी म्हणून श्रीसुरेश्वराचार्यांनीं आपल्या 'मानसोल्लासांत' प्रत्येक स्थूलभूतावर पृथक्पणें संयम करण्याचा अधिक सोपा प्रकार सुचविला आहे. त्या प्रकारानें संयम केल्यास वर वर्णिलेल्यांपैकीं स्थूल आणि स्वरूप ह्या दोन संयमांतून सूक्ष्म ह्या संयमावर आणि त्यांतून पुढें 'अन्वय' ह्या चौथ्या संयमावर शीघ्रपणानें व सुलभपणानें जातां येत असल्यामुळें तोहि प्रकार येथें सांगणें आवश्यक आहे; म्हणून धारणेचा तो प्रकार कसा आहे ह्याचा थोडासा विचार करूं.

आपल्या शरीरांत पृथ्वी, आप, तेज, वायु आणि आकाश हीं पांच महाभूतें सरमिसळपणानें जरी सर्व शरीरभर नांदत असलीं तरी प्रत्येक भूताचें अधिक प्रमाण शरीरांतल्या विशिष्ट ठिकाणीं आढळून येतें. ज्या ठिकाणीं ज्या भूताचें आधिक्य आढळून येतें तो प्रदेश त्या भूतावरील स्थूल आणि स्वरूप संयमामध्यें धारणेकरितां घेतला तर त्या भूतावरील स्थूल आणि स्वरूप हे संयम वर लिहिल्याप्रमाणें अधिक शीघ्रतेनें आणि सुकरतेनें होतात आणि तो साधक सूक्ष्म आणि अन्वय ह्या संयमांच्या अभ्यासाला लवकर अधिकारी होतो. ह्या पांच स्थूलभूतांपैकीं प्रत्येक भूताचें आधिक्य शरीराच्या ज्या स्थानांत असतें तीं स्थानें पुढीलप्रमाणें होत : तळपायापासून मांड्यांपर्यंतच्या भागांत पृथ्वी हें तत्त्व आधिक्यानें नांदत असतें. हा भाग जागृतींत पृथ्वीतत्त्वाशीं नेहमीं संलग्न असतो. पृथ्वी ज्याप्रमाणें सर्व भूतांना धारण करते त्याप्रमाणें हा भाग जागृतावस्थेंत शरीराला सर्वदा धारण करीत असतो. मनुष्य चालत असतांना अगर बसला असतांना हाच भाग, पृथ्वी जशी भूतांना धारण करिते तसा, देहाला धारण करीत असतो. ह्यावरून हें स्पष्ट होतें कीं ह्या भागांत पृथ्वीतत्त्वाचें आधिक्य असतें. ह्यामुळें पृथ्वीतत्त्वावरील स्थूल आणि स्वरूप हे दोन संयम करीत असतां ह्या भागावर धारणा करीत जावी. ह्यानंतर 'आप' ह्या महाभूताचें

आधिक्य कोठें असतें तें पाहूं. सर्व शरीरभर अभिसरण पावत असलेल्या रुधिरांत 'आप' हें तत्त्व नांदत असलें तरी तें मांड्यांवरील नाभीपर्यंतच्या भागांत बाहुल्यानें आढळतें. ह्याच भागांत शरीरांतील मलरूप जलद्रव्य शरीराबाहेर टाकणारीं इंद्रियें आहेत. नाभीच्या मागच्या भागास असलेले मूत्रपिंड शरीरांतील क्षारयुक्त जलद्रव्य शोषून घेतात आणि तें सूक्ष्म नलिकांच्या द्वारा वस्तींत सांठविलें जातें. वस्तींत ह्या क्षारयुक्त जलद्रव्याचें प्रमाण भरपूर झालें म्हणजे तें बाहेर टाकण्याबद्दलची संवेदना व प्रेरणा होते आणि तें मूत्र-रूपानें शरीराच्या बाहेर टाकलें जातें. ह्यावरून हें लक्षांत येईल कीं 'अब्द्रव्य' रक्तांत मिसळलेल्या स्वरूपांत सर्व शरीरभर जरी असलें तरी तें मांड्यांवरील नाभीपर्यंतच्या प्रदेशांत बाहुल्यानें व स्पष्टतेनें आढळतें. ह्यामुळें 'आप' ह्या महाभूतावरील स्थूल आणि स्वरूप हे दोन संयम करीत असतां ह्या भागांवर चित्ताची धारणा करावी. नाभीच्या वर उरःप्रदेशापर्यंतच्या भागांत 'तेजस्' तत्त्वाचें आधिक्य असतें. शरीरांतील अन्नरसाचें विद्रवण आणि पाचन करून शरीरांत उष्णता आणि तेज निर्माण करणारीं इंद्रियें ह्याच भागांत असतात. अन्नाशय, यकृत, प्लीहा आणि स्वादुपिंड ह्या ठिकाणांतून जे निरनिराळे पाचक रस उत्पन्न होतात त्यांच्या योगानें अन्नादिकांचें विद्रवण आणि पचन होऊन अचेतन असलेल्या अन्नाचा सजीव पिंडांत परिपाक होईल अशा प्रकारचा रसधातु निर्माण होतो आणि त्यांतूनच पुढें रक्तादि धातु बनत असतात. ही रासायनिक क्रिया घडत असतांना जी उष्णता उत्पन्न होत असते तेंच 'तेजस्' तत्त्व होय. मागें ह्या पादाच्या चाळिसाव्या सूत्रांत समान-जयामुळें ज्वलन होतें असें सांगितलें आहे. तेथें समानाचा देश म्हणून हाच प्रदेश सांगितला असून ह्यावरच धारणा करावयास सांगितली आहे. ह्या सूत्रांतील 'तेजस्' तत्त्वावरील स्थूल आणि स्वरूप संयम करीत असतांना 'तेजस्' तत्त्वाचें बाहुल्य असलेल्या ह्या प्रदेशावर चित्ताची धारणा करावी. चौथें महाभूत जो वायु त्याचें बाहुल्य 'तेजस्' तत्त्वावरील उरःप्रदेशांत नासिकाग्रापर्यंत असतें. ह्या प्रदेशांत प्राणापानांची ये-जा अखंडपणें चाललेली असते हें सर्वांस ठाऊक आहेच. त्याचप्रमाणें प्राणाचें मुख्य कार्य जें स्पंदन तें हृद्गोलकांत अखंडपणें चाललेलें असतें. ह्यावरून येथें वायुतत्त्वाचें प्राधान्य आहे ही गोष्ट ध्यानांत येते. तेव्हां वायुतत्त्वावरील स्थूल आणि स्वरूप हे ह्या सूत्रांतील दोन्ही संयम करीत असतां ह्या भागावर चित्ताची धारणा करावी. 'आकाश'

तत्त्वाचें शिरोभागांत आधिक्य असतें. विचार-विकारांचे स्पंद ह्याच भागांत निर्माण होऊन प्रथम ते शिरोभागांतील आकाशांत आणि नंतर शिरोबाह्य आकाशांत पसरत जाऊन विशिष्ट कार्यें घडवून आणीत असतात. ह्या शिरोभागांत विकार-विचारांचे जे जे स्पंद उत्पन्न होत असतात ते ते बाहेरील आकाशांत प्रसृत होऊन त्या त्या विकारांस सदृश अशी बाह्य परिस्थिति निर्माण करतात. येथें क्रोधाचे स्पंद उत्पन्न होतील तर ते आकाशतत्त्वामधून प्रसृत होऊन इतर माणसांच्या ठिकाणीं क्रोध, कलह, इत्यादींचे स्पंद निर्माण करीत असतात. येथें जर उदासीनतेच्या विचारलहरी उत्पन्न होतील तर बाहेरच्या आकाशांत उदासीनतेचेंच वातावरण निर्माण होतें आणि ह्या भागांत जर विनोद आणि आनंद ह्या वृत्ति स्पंद पावतील तर बाहेरच्या वातावरणांत ते स्पंद निर्माण होऊन आजूबाजूचे प्राणी आनंदित होतात. अशा प्रकारच्या अनेक उदाहरणांवरून असें सिद्ध होतें कीं ह्या ठिकाणीं होणाऱ्या घडामोडींचा संबंध 'आकाश' तत्त्वाशीं घनिष्ठपणानें आहे. म्हणजेच येथें 'आकाश' तत्त्वाचें बाहुल्य आहे. म्हणून ह्या सूत्रांतील 'आकाश' ह्या महाभूतावरील स्थूल आणि स्वरूप हे दोन संयम करीत असतांना ह्या भागावर चित्ताची धारणा करावी. अशा तऱ्हेनें पृथ्वीतत्त्वावर पहिले दोन संयम करीत असतां मांड्यांपर्यंतच्या भागावर, जलतत्त्वावर करीत असतां नाभीपर्यंतच्या भागावर, तेजस् तत्त्वावर संयम करीत असतां उरःप्रदेशापर्यंतच्या भागावर, वायुतत्त्वावर संयम करीत असतां उरःप्रदेश व नासिकाग्र्यापर्यंतच्या भागावर आणि आकाशतत्त्वावरील संयमाचे वेळीं शिरोभागावर चित्ताची धारणा करावी. धारणेव्यतिरिक्त ध्यान आणि समाधि ह्यांचा अभ्यास वर सांगितल्याप्रमाणेंच करावयाचा.

वरीलप्रमाणें त्या भूतावरचा संयम करीत असतां तो तो प्रदेश धारणेला घेऊन ध्यान आणि समाधि ह्यांचा अभ्यास करीत जावा. हा अभ्यास परिपक्वावस्थेस गेला आणि त्या त्या भूतावरील संयमाचा जय झाला म्हणजे विशेष प्रकारचीं लक्षणें अथवा सिद्धि प्रगट होऊं लागतात. त्यांचें वर्णनही श्रीसुरेश्वराचार्यांनीं 'मानसोल्लासांत' केलें आहे. पृथ्वीतत्त्वावरील ह्या दोन संयमांचा जय झाला म्हणजे पुढील लक्षणें होतात :

" मलमूत्रकफाल्पत्वमारोग्यं लघुता तनोः ।
सुगन्धस्वरवर्णत्वं प्रथमं योगलक्षणम् । " ॥ १ ॥

पृथ्वीतत्त्वावरील संयमजय झाला असतां त्या योग्याच्या शरीरांत मलमूत्र आणि कफ हीं अल्प प्रमाणांत होतात, त्याच्या शरीरांत उत्तम आरोग्य नांदतें, शरीर अतिशय हलकें राहतें, त्याच्या अंगाला सुवास येऊं लागतो, त्याच्या स्वरांत माधुरी उत्पन्न होते आणि त्याची अंगकान्ति सतेज होते. ह्याचप्रमाणें आप, तेज, वायु आणि आकाश ह्यांवरील संयमजय झाला असतां क्रमशः जीं लक्षणें (अथवा सिद्धि) योग्याच्या ठिकाणीं प्रादुर्भूत होऊं लागतात तीं येणेंप्रमाणें :

कण्टकाग्रेष्वसङ्गत्वं जलपङ्केष्वमज्जनम्
क्षुत्तृडादिसहिष्णुत्वं द्वितीयं योगलक्षणम् ॥ २ ॥
बह्वन्नपानभोक्तृत्वमातपाग्निसहिष्णुता
दर्शनं श्रवणं दूरात्तृतीयं योगलक्षणम् ॥ ३ ॥
मण्डूकप्लवनं भूमौ मर्कटप्लवनं द्रुमे
आकाशगमनं चेति चतुर्थं योगलक्षणम् ॥ ४ ॥
ज्ञानं त्रिकालविषयमैश्वर्यमणिमादिकम्
अनन्तशक्तिमत्त्वं च पञ्चमं योगलक्षणम् ॥ ५ ॥

आपतत्त्वावरील संयमजय झाला असतां तो योगी पाणी, चिखल, कांटे, इत्यादिकांवरून सहज चालूं शकतो आणि कितीहि तहानभूक लागली असली तरी ती तो सहन करूं शकतो. 'तेजस्' तत्त्वावरील संयमजय झाला असतां प्रसंगानुसार अन्नपानादिक पुष्कळ प्रमाणांत स्वीकारावीं लागलीं तरी तीं पचविण्याचें सामर्थ्य योग्याच्या ठिकाणीं येतें. ऊन किंवा अग्नीची उष्णता ह्यांपासून त्या योग्याला इतरांप्रमाणें पीडा होत नाहीं आणि त्याला फार दूरचे पदार्थ दिसूं लागतात व दूरचे शब्द ऐकूं येतात. 'वायु' तत्त्वाचा जय झाला असतां तो योगी जमिनीवर अगर झाडावरून लांब लांब उड्या मारूं शकतो आणि त्याला आकाशगमन ही सिद्धि प्राप्त होते. आकाशतत्त्वाचा जय झाला असतां त्या योग्याच्या ठिकाणीं त्रिकालज्ञान, अणिमादि अष्टसिद्धि आणि इतर अनेक शक्ति प्रादुर्भूत होतात.

अशा तऱ्हेनें पृथक् ठिकाणीं धारणा केल्यानें 'अन्वय' ह्या चौथ्या संयमावर शीघ्रपणानें जातां येतें असें वर म्हटलें आहे. तें कसें घडतें तें पाहूं. मागें ह्या सूत्रांत पांच-तन्मात्रारूप पांच विकल्पांचा उपशम करण्याचा प्रकार सांगितला आहे. येथें पांच महाभूतांकरितां धारणेसाठीं पांच पृथक् स्थानें सांगितलीं आहेत. कार्यरूप महाभूतावर संयम केल्यावर आंतर

अशा कारणरूप महाभूतावर संयम करीत असतां पांच-तन्मात्रांचा उपशम सुलभपणानें करतां येतो. पृथ्वीतत्त्वावर संयम करीत असतां आपण स्थूल, स्वरूप आणि सूक्ष्म ह्या तीन संयमांपर्यंत येतों. सूक्ष्म संयमांत पृथ्वीतत्त्वाच्या उपादानभूत शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध ह्या तन्मात्रांवर संयमाचा अभ्यास झालेला असतो. ह्या अभ्यासांत मांड्यांपर्यंतचा शरीराचा प्रदेश धारणेसाठीं घेतलेला असतो. ह्यांतील ' गन्ध ' तन्मात्रेचा विलीन-भाव करावा. तो करतांच धारणेचें स्थान वदलून तें नाभीपर्यंतच्या प्रदेशांत आणावें. येथें आपतत्त्वावर संयम असतो. ' आप ' तत्त्वाच्या शब्द, स्पर्श, रूप आणि रस अशा चार तन्मात्रा असतात. ह्यांतून रसतन्मात्रा विलीन-भावास नेली कीं धारणेचें स्थान वदलावें आणि तें नाभीप्रदेशाच्या वरच्या भागांत न्यावें. हें ' तेजस् ' तत्त्वासाठीं करावयाच्या धारणेचें स्थान असतें. ' तेजस् ' तत्त्वाच्या शब्द, स्पर्श, रूप ह्या तीनच तन्मात्रा असतात. ह्यांतील ' रूप ' तन्मात्रा विलीनभावास नेतांच उरःप्रदेशावर धारणा करावी. येथें ' वायु ' तत्त्वाच्या शब्द आणि स्पर्श ह्या दोन तन्मात्रांचें अनुसंधान राहील. ह्यांतून ' स्पर्श ' तन्मात्रांची संवेदना उपशांत करितांच धारणेचें स्थान शिरोभागांत नेल्यावर तेथें शब्दतन्मात्राचेंच केवळ अनुसंधान राहतें. ह्या ठिकाणीं शब्दतन्मात्राचाही विलीनभाव केल्यावर योगी चित्तोपादानभूत, त्रिगुणस्पंदरूप अन्वयावस्थेंत एकदम प्रवेश करतो. पृथक्प्रदेशावर अशा तऱ्हेनें धारणा केल्यामुळें अशा तऱ्हेनें योगी चौथ्या अन्वय संयमावर शीघ्रतेनें आरूढ होऊं शकतो, ज्या साधकांना मागें सांगितल्याप्रमाणें ह्या पांचही संयमांत सर्वशरीररूप प्रदेशावर धारणा करणें अवघड वाटेल. त्यांनीं येथें सांगितलेल्या पद्धतीनें पृथक् पृथक् स्थानीं त्या त्या तत्त्वांची धारणा करीत संयमाचा अभ्यास करवा.

येणेंप्रमाणें वरील संयमांपासून भूतजय होतो असें सामान्यपणें वरील सूत्रांत सांगितल्यानंतर समष्टि आणि व्यष्टिदृष्टया भूतजयाचें विशेष स्वरूप पुढील सूत्रांत विशद केलें आहे. तें येणेंप्रमाणें —

ततोऽणिमादिप्रादुर्भावः कायसंपत्तद्धर्मानभिघातश्च ॥ ४५ ॥

सूत्रार्थ — ह्या भूतजयापासून योग्याच्या ठिकाणीं अणिमादि अष्टमहासिद्धि प्रकट होऊं लागतात. पुढील सूत्रांत सांगितल्याप्रमाणें गुणांनीं युक्त असलेली

शरीरसंपत्ति त्यास प्राप्त होते आणि शरीराच्या ठिकाणीं असलेल्या धर्मांचा अग्नि, वायु, जल इत्यादिकांकडून नाश न होण्याचें सामर्थ्य त्या शरीरांत उत्पन्न होतें.

विवरण — सर्व स्थूल-सूक्ष्म भूतें आणि त्यांचे स्वभावधर्म योग्याच्या इच्छेशीं अनुकूलत्वानें वर्तूं लागल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं १. अणिमा, २. महिमा, ३. गरिमा, ४. लघिमा, ५. प्राप्ति, ६. प्राकाम्य, ७. ईशित्व, ८. वशित्व ह्या आठ महासिद्धींचा प्रादुर्भाव होतो. ह्या सिद्धींचीं रूपें येणेंप्रमाणें :— (१) योग्याचें शरीर केवढेंहि असलें तरी त्याला तशी इच्छा झाली तर सर्व शरीराचा संकोच करून तें त्याला सर्व मूर्तवस्तूंत अत्यंत लहान असलेल्या अणुएवढें करतां येणें ही अणिमा सिद्धि होय. (२) ह्याच्या उलट त्याला इच्छा झाली तर आपलें शरीर वाटेल तेवढें मोठें करतां येणें ही महिमा सिद्धि होय. (३) आपल्याला वाटेल तेव्हां स्वतःचें शरीर अत्यंत जड करतां येणें ही गरिमा सिद्धि होय. (४) त्याचप्रमाणें वाटेल त्या वेळीं शरीर अगदीं कापसापेक्षांहि हलकें करतां येणें ही लघिमा सिद्धि होय. (५) वसल्या ठिकाणाहून चंद्रबिंबासारख्या अति दूरवर्ति वस्तूला हाताच्या बोटांनीं स्पर्श करण्याचें सामर्थ्य येणें ही प्राप्ति नांवाची सिद्धि होय. (६) ज्या कशाची इच्छा करावी ती गोष्ट घडून यावी अशा प्रकारचें सामर्थ्य अंगीं उत्पन्न होणें ही प्राकाम्य नांवाची सिद्धि होय. (७) सर्व सृष्ट वस्तूंवर सत्ता चालणें हें ईशित्व होय आणि (८) योग्याच्या इच्छेचें अतिक्रमण न करितां सर्वभूतें त्याला वश होऊन राहणें ही वशित्व नांवाची सिद्धि होय.

समष्टि संयमानें भूतजय झाल्यामुळें योग्याच्या ठिकाणीं ह्या अष्टमहा-सिद्धींचीं सामर्थ्यें प्रकट होतात. त्याचप्रमाणें व्यष्टीवरील संयमांचा जय झाल्यानें पुढील सूत्रांत सांगितलेल्या गुणांनीं युक्त असलेली शरीरसंपत्ति योग्यास प्राप्त होते आणि शरीराचे जे रूपादि धर्म त्यांचा नाश पंचमहा-भूतांकडून होत नाहीं. त्याला कसलाहि अडथळा न येतां तो पर्वतादिकांत प्रवेश करूं शकतो, त्याचें शरीर पाण्यांत असलें तरी तें भिजत नाहीं, अग्नीनें तें जळत नाहीं, कितीहि प्रबळ वारा सुटला तरी त्यामुळें योग्याचें शरीर केसभरहि हलत नाहीं, तो आकाशांत वावरत असला तरी त्याचें

शरीर झाकल्यासारखें राहतें आणि ह्यामुळें तो ज्योतिर्मय देहधारण करणाऱ्या सिद्ध पुरुषांनाहि अदृश्यच राहतो.

आतां येथें एक लहानशी शंका अशी उद्भवते कीं ह्या योग्याच्या ठिकाणीं जर अशा प्रकारचें सामर्थ्य प्रकट होतें तर मग ह्या सामर्थ्याच्या बलावर तो सृष्टींत निर्माण झालेल्या पदार्थांचा विपर्यासहि करूं शकेल. त्याच्या मनांत तशी इच्छा उत्पन्न होण्याचा अवकाश कीं लागलींच जलाच्या ठिकाणीं स्थल होईल आणि स्थलाच्या ठिकाणीं जल होईल ! आणि मग जगांतील सर्व व्यवहार सुरळीतपणें न चालतां अनंत घोटाळे व अनर्थ उत्पन्न होतील आणि सर्व जगद्व्यवहारच थांबतील. ह्याचें उत्तर असें कीं योग्याच्या मनांत तशी इच्छा आलीच तर वरील प्रकार घडून येणें शक्य आहे हें खरें, पण तशी इच्छा योग्याच्या मनांत उत्पन्न होणें हेंच मुळांत अशक्य आहे. ह्याचें पहिलें कारण असें कीं सर्व सृष्टि जीवांच्या पूर्वकर्मानुसार ईश्वराच्या इच्छेनें निर्माण झाली आहे आणि सर्व जगद्व्यवहार त्याच्या इच्छेला अनुसरूनच चालू आहेत. ईश्वर सर्व योग्यांचा गुरु असून (पाद १, सूत्र २६) ईश्वरप्रणिधानानेंच (पाद २, सूत्रें १।२) योग्याची योगांत प्रगति झालेली असते. तेव्हां जो आपला गुरु आणि ज्याच्या कृपेनें आपली योगांत प्रगति झाली त्या ईश्वराच्या इच्छेविरुद्ध वागून पदार्थविपर्यास करण्याचें योग्याच्या मनांत येणेंच शक्य नाहीं. तसेंच येथें आणखीहि एक गोष्ट लक्षांत घेण्याजोगी आहे ती अशी कीं ह्या सूत्रांतील अणिमादि सिद्धि समष्टि महत्तत्त्वावरील संयमानेंच योग्याला प्राप्त झालेल्या असतात. ह्याचाच निराळ्या शब्दांत असा अर्थ असतो कीं साधकानें आपल्या सूक्ष्म शरीरास अनुलक्षून उत्पन्न होणाऱ्या व्यष्टयहंकाराचा उपशम महत्तत्त्वाभिमानी हिरण्यगर्भसंज्ञक समष्टयहंकारांत केलेला असतो आणि सूक्ष्मसृष्टि व तिचा अभिमानी हिरण्यगर्भ ह्यांतून स्थूलसृष्टि व तिचा अभिमानी विराट् हीं दोन आविर्भूत झालेलीं असतात, म्हणजे पर्यायानें योग्याचे ठायीं जेव्हां अष्टमहासिद्धींचें स्फुरण होत असतें तेव्हां तो योगी व्यष्टिभावावर नसून समष्टिभावावर्ती म्हणजे ईश्वराशीं समरसता पावलेला असतो. तेव्हां अशा वेळीं योग्याची इच्छा हें ईश्वरी इच्छेचेंच स्वरूप असल्यानें ईशनिर्मित पदार्थांचा विपर्यास करण्याची इच्छा त्याच्या ठिकाणीं संभवतच नाहीं. योग्याच्या हातून पदार्थविपर्यास न होण्याचें तिसरें कारण असें कीं त्याच्या ठिकाणीं

अहिंसा प्रतिष्ठित झालेली असते आणि पदार्थविपर्यास झाल्यानें हिंसा घडणार. 'पाण्याच्या ठिकाणीं भूमि किंवा भूमीच्या ठिकाणीं पाणी झाल्यास पाण्यांतील व भूमीवरील सर्व जलचरांची व स्थलचरांची हत्या घडणार! अर्थात् असल्या हिंसाप्रधान गोष्टी करण्याकडे प्रवृत्ति होणें हें योग्याच्या स्वभाव-धर्माशीं विरोधी असल्यानें त्याच्या हातून पदार्थविपर्यास घडत नाहीं. अंगीं असलेल्या सिद्धींविषयींहि वैराग्य धारण करण्याचा अभ्यास जेथें योगी करणार तेथें त्या सिद्धींच्या सामर्थ्याचा दुरुपयोग करून अनेक जीवांना दुःख देणारें पदार्थविपर्यासरूप हिंसा-प्रधानकर्म करण्याची इच्छा योग्यास होणें हें सर्वथा अशक्य होय.

पुढील सूत्रांत कायसंपत्मध्यें कोणत्या गुणांचा समावेश होतो तें सांगितलें आहे.

रूपलावण्य(बल)वज्रसंहननत्वानि कायसंपत् ॥ ४६ ॥

सूत्रार्थ — सुंदर रूप, उत्तम लावण्य, श्रेष्ठ सामर्थ्य आणि वज्रासारखें सहननत्व म्हणजे अवयवसमूह ही कायसंपत् होय.

विवरण — योग्याच्या स्थूल शरीराचें उपादान कारण ज्या तन्मात्रा त्यांच्यापासून स्थूल शरीरांतील घटक बनत असल्यामुळें तन्मात्रांतच सत्त्वगुणाचा प्रकर्ष होऊं लागला म्हणजे त्याच्या स्थूल शरीरांतहि सत्त्व-गुणाचें आधिक्य नांदूं लागतें व त्यामुळें शरीरांतील रासायनिक क्रिया सुधारूं लागतात. तन्मात्रांतील सत्त्वांशापासून अंतःकरण झालेलें असतें व तन्मात्रांत सत्त्वांश अधिक झाल्यानें अंतःकरणांतील सत्त्वांश वाढतो; ह्यामुळें अंतःकरणाच्या प्रवृत्ति सहजच अधिक सात्त्विक होऊं लागतात. पूर्वावस्थेंत योग्याला आपला आहार, आपले आचार, आपले विचार, ह्यांत सात्त्विकता राखण्याविषयीं जागरूकता ठेवावी लागत असते, पण अंतर्बाह्य सत्त्वगुणाचा प्रकर्ष झाल्यानंतर सहज स्वभावधर्मानेंच त्याची सात्त्विक आहार, आचार, विचार ह्यांकडे प्रवृत्ति होऊं लागते. स्थूल शरीरचा घटक जें अन्न तें सत्त्वगुणी, त्याच्या परिपाकादि क्रिया घडवून आणणाऱ्या प्राण-शक्तींत सत्त्वाचें आधिक्य आणि प्राणांना प्रेरक असलेलें अंतःकरण सत्त्व-गुणानें ओथंबलेलें इतकी अनुकूल सामग्री सिद्ध झाल्यावर योग्याचा कायापालट होतो ह्यांत नवल नाहीं. त्याचे नेत्रादि अवयव सुंदर व रेखीव

होतात आणि सर्व अवयवांतून तेज जणुं ओसंडून जात आहे कीं काय असलें लावण्य त्याच्या ठिकाणीं प्रादुर्भूत होतें. रूपलावण्य ह्यांच्याशीं शरीरिक दौर्बल्य आणि सुकोमलता ह्यांचें साहचर्य असल्याचें जगांत वारंवार आढळतें, पण योग्याच्या ठिकाणीं ह्या दोहोंचा लेशहि नसतो. त्याच्या शरीरांत उत्तम सामर्थ्य नांदूं लागतें, तर त्याच्या शरीरांतील अवयव-समूह जणुं वज्राचाच बनला आहे काय असें वाटण्याइतका तो भरदार व कणखर बनतो. ज्या अन्नापासून शरीर बनतें तें प्रयत्नपूर्वक सात्त्विक ठेवलें तर तेवढ्यानेंहि अनुकूल परिणाम घडून येत असतात आणि तेंच जर राजस अथवा तामस असेल तर त्यापासून अनेक प्रतिकूल परिणाम होतात ही गोष्ट आपल्यास नेहमीं आढळणारी आहे. अन्नाचे शरीरावर आणि मनावर काय काय परिणाम होतात त्याचे अलीकडच्या पाश्चात्य शास्त्रज्ञांनीं जे नानाविध प्रयोग केले आहेत त्यांची सविस्तर माहिती त्यांच्या ग्रंथांतून आढळते. अशा एका पुस्तकांत एक मोठें विलक्षण उदाहरण दिलें आहे. एका गृहस्थाला अगदीं लहानपणापासून डुकराचें मांस फार आवडत असे. त्यामुळें त्याच्या अन्नांत थोडेंबहुत तरी डुकराचें मांस असावयाचेंच असा अगदीं नियमच असे. असा क्रम कित्येक वर्षें चालू होता. विशिष्ट अन्नरस तीस-चाळीस वर्षें सतत त्याच्या शरीरास पोचला ह्यामुळें असा परिणाम दिसूं लागला कीं त्याचा देह जरी हात, पाय, इत्यादि मानवी अवयवांनीं युक्त होता तरी त्यांत डुकराचे धर्म दिसूं लागले. त्याच्या दृष्टींत डुकराची झाक दिसूं लागली, त्याची चाल डुकराच्या मुसंडीसारखी भासूं लागली, त्याच्या बोलण्यांत डुकराच्या केकाटण्याचा भास होऊं लागला आणि त्याचे स्वभावधर्महि डुकराप्रमाणेंच दिसूं लागले. गीतेंत —

यातयामं गतरसं पूतिपर्युषितं च यत् ।
उच्छिष्टमपिचामेध्यं भोजनं तामसप्रियम् ॥

हीं तामस अन्नाचीं लक्षणें सांगितलीं आहेत. दुसऱ्याचें उष्टें अन्न तामस होत असल्यानें तें खाऊं नये हें सूचित करण्यासाठीं उच्छिष्ट हा अवगुण सांगितला आहे. पण इतर अवगुणांच्या मानानें हा दोष अगदींच क्षुद्र होय. इतर सर्व तामस अवगुण डुकराच्या मांसांत असल्यानें असलें तामस अन्न कित्येक वर्षें त्यानें सेवन केलें असल्यानें तो माणूस म्हणजे मानवी शरीरांत नांदणारा डुक्करच बनून गेला.

असाच प्रकार राजस अन्नाचाहि दृष्टीस पडतो. कडु, आंबट, खारट, अति उष्ण, तीक्ष्ण, रुक्ष व विदाहि हे राजस अन्नाचे धर्म होत. असलें अन्न खाणारा मनुष्य रागद्वेषादिकांनीं युक्त, संतापी, विषयलोलुप व प्रायः अविवेकी असतो व त्याच्या शरीरांत अनेक रोग उद्भवतात. रस्य, स्थिर, स्निग्ध आणि हृद्य इत्यादि सात्त्विक अन्नाचे गुण होत. ह्यांनीं युक्त असलेलें अन्न नेहमीं खाण्यांत आलें तर त्या व्यक्तीचें आयुष्य, बल, आरोग्य, इत्यादि वाढून तो स्वतः सदाचरणी व आनंदी राहतो आणि भूतमात्रांवर प्रेम करून त्यांस सुखी करणारा असा होतो. अलीकडे कांहीं पाश्चिमात्य शास्त्रज्ञ तर असें म्हणूं लागले आहेत कीं मानवाच्या सर्व शारीरिक व मानसिक हालचाली म्हणजे मानवी शरीरांत घातलेल्या विशिष्ट प्रकारच्या अन्नाच्या रासायनिक क्रियेचाच परिपाक होत. हें अतिरेकी मत जरी टिकण्याजोगें नाहीं, तरी अन्नाचा मानवी शरीरावर व मनावर अति प्रबल परिणाम होतो, ह्याचें पोषक ह्या दृष्टीनें तें निःसंशय विचारार्ह आहे. तेव्हां नुसत्या अन्नाचाहि असा परिणाम दिसून येतो, तर ज्या योग्याचें अन्न, स्थूल शरीराचे घटक आणि सूक्ष्म शरीराचे घटक ह्या सर्वांत सत्त्वगुणाचा उद्रेक झालेला असेल त्याच्या ठिकाणीं उत्कृष्ट सौंदर्य, दैवी तेज, श्रेष्ठ सामर्थ्य आणि भरीव, शैलदार आणि वज्रासारखा कणखर अवयवसमूह निर्माण होणें हें अगदीं स्वाभाविक होय. ह्या सर्व गुणांचा समुच्चय म्हणजे प्रकृत सूत्रांतील कायसंपत् होय. स्थूलादि पांच संयमजय ज्या प्रमाणांत झालेले असतील त्या प्रमाणांत ही कायसंपत् आविर्भूत होते. ती जसजशी आविर्भूत होईल तसतसा साधकाचा योगावरील विश्वास दृढ होत जातो आणि अधिक प्रमाणांत आणि निर्बंधपणें योगाभ्यास घडण्यास ती साहाय्यक होते.

येणेंप्रमाणें भूतजय ह्या सिद्धीचा विचार ह्या तीन सूत्रांत झाला. आतां इंद्रियजय व प्रधानजय ह्या सिद्धींचा विचार पुढील दोन सूत्रांत केला आहे.

ग्रहणस्वरूपास्मितान्वयार्थवत्त्वसंयमादिन्द्रियजयः ॥ ४७ ॥

सूत्रार्थ — इंद्रियें आपापल्या विषयाशीं संयुक्त होणें ही त्यांची ग्रहणावस्था, विषयाशीं संयोग नसतांना तीं आपापल्या गोलकांत निर्व्यापार स्थितींत केवळ प्रकाशरूप असतात ही त्यांची स्वरूपावस्था, चित्तांत 'मी आहें' असें जें अखंड स्फुरण होत असतें तीं

अस्मितावस्था, अस्मितेंत त्रिगुणांचें अस्तित्त्व असतें ही अन्वयावस्था आणि त्रिगुणांतील भोगापवर्गार्थतारूप शक्ति ही अर्थवत्त्वावस्था. ह्या पांच अवस्थांवर संयम केल्यानें इंद्रियजय ही सिद्धि प्राप्त होते.

विवरण — मागें चव्वेचाळिसाव्या सूत्रांत स्थूल शरीर ज्या अवस्थांतून व्यक्त दशेला आलें त्या अवस्थांवर संयम करण्यास सांगितलें. स्थूल शरीरांत नांदणारीं कर्मेंद्रियें व ज्ञानेंद्रियें ज्या अवस्थांतून उत्क्रांत झालीं त्या अवस्थांवर संयम करण्यास ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे. त्या ठिकाणीं स्थूलावरून आंतर संयम करीत अर्थवत्त्व संयमापर्यंत गेल्यानें भूतजय होतो हें सांगितलें. ह्या सूत्रांत इंद्रियांच्या सव्यापारावस्थेपासून संयमास प्रारंभ करून आंत आंत संयम करीत अर्थवत्त्वसंयमापर्यंत गेल्यानें इंद्रियजय होतो हें फल सांगितलें आहे. तेव्हां आतां ह्या पांच संयमांचें स्वरूप कसें ह्याचा विचार करूं.

चव्वेचाळिसाव्या सूत्रांत जें सविस्तर विवेचन केलें आहे, विशेषतः सृष्टीचा जो उत्पत्तिक्रम तेथें सांगितला आहे तो नीट लक्षांत घेतला म्हणजे ह्या ठिकाणच्या संयमांचें स्वरूप सहज समजण्याजोगें आहे. मनुष्याला पांच ज्ञानेंद्रियें व पांच कर्मेंद्रियें मिळून एकूण दहा इंद्रियें आहेत. श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, जिव्हा, घ्राण हीं पांच ज्ञानेंद्रियें होत आणि वाक्, पाणि (हात), पाद (पाय), पायु (मलविसर्जनाचें द्वार) आणि उपस्थ (जननेंद्रिय) हीं पांच कर्मेंद्रियें होत. पांच ज्ञानेंद्रियांचे अनुक्रमें शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध हे पांच विषय होत आणि बोलणें देणें-घेणें, जाणें-येणें, मलविसर्जन आणि मूत्र-रेतोत्सर्ग हे कर्मेंद्रियांचे पंचविध विषय म्हणजे व्यापार होत. जागृतावस्थेंत आपण ज्ञानेंद्रियांच्या द्वारा शब्दादि विषयांचे व्यापार करीत असतों आणि कर्मेंद्रियांच्या द्वारा त्या त्या क्रिया करीत असतों. आपल्या अंतःकरणाचे क्रियाशक्ति व ज्ञानशक्ति हे दोन भाग आहेत. द्रष्टा ज्या वेळेस ह्या शक्तीचा अभिमान धारण करून कर्माचरण किंवा ज्ञानग्रहण करीत असतो, तेव्हां त्यास कर्ता व ज्ञाता असें म्हणतात. वस्तुतः द्रष्टा हा ज्ञाता किंवा कर्ता नसून तो केवळ द्रष्टा म्हणजे पाहणारा साक्षी असतो आणि कर्तृता किंवा ज्ञातृता हे अंतःकरणाचे धर्म होत. दृक्शक्ति पुरुष व दर्शनशक्ति

अंतःकरण ह्यांची अविद्येमुळें जणुं एकात्मता म्हणजे अन्योन्याध्यास होऊन अंतःकरणाच्या कर्तृतेचा आणि ज्ञातृतेचा अध्यारोप द्रष्ट्यावर होतो आणि मी कर्ता, मी ज्ञाता असे भाव स्फुरत असतात. अंतःकरणाचें मूळ अहंस्फुरण हृद्गोलकांत असतें, पण त्याच्या व्यापाराचे गोलक म्हणजे मस्तकांतील लहान व मोठा मेंदू हे होत. विद्युच्छक्ति निर्माण होण्याचें स्थान व तिचा सर्व नगरांत प्रसार करणारें केंद्र हीं जशीं भिन्न असतात, तसाच हा प्रकार होय. इंद्रियद्वारा जेव्हां शब्दादि विषयांचें ग्रहण केलें जातें तेव्हां त्या बाह्य विषयांचा स्पर्शाघात त्या इंद्रियगोलकांतील ज्ञानवाही नाडीच्या अग्रांवर होऊन त्यांच्यांत त्या स्पर्शाघाताचे तरंग किंवा स्पंद उत्पन्न होतात. हे स्पंद त्या सर्व अग्रांतून एकत्र होऊन त्या नाडीच्या द्वारा पृष्ठवंशरज्जूमधून थोरल्या मेंदूंतील त्या इंद्रियाच्या केंद्रावर पोंचतात. हे विशिष्ट स्पंद ज्या जातीचे असतील तज्जातीय पूर्वानुभवाचे प्रसुप्तावस्थेंतील संस्कार आतांच्या तदनुकूल स्पंदांमुळें जागृत होऊन स्मृतिरूपानें प्रादुर्भूत होतात. मग पूर्वानुभवस्मृतीच्या साहाय्यानें प्रस्तुतच्या स्पंदांच्या स्वरूपावरून हा अमुक विषय असें ज्ञान होतें, म्हणजे तो विषय सामान्यत्वानें प्रकाशित होतो. ह्यानंतर तो विषय इष्ट आहे कां अनिष्ट आहे ह्याविषयींच्या पूर्वानुभवाची स्मृति जागृत होते व तिच्या साहाय्यानें प्रस्तुतचा विषय इष्ट किंवा अनिष्ट आहे ह्याचा निश्चय होतो. तो विषय इष्ट असेल तर चित्तांत त्याच्याविषयीं 'राग' हा क्लेश उत्पन्न होतो व अनिष्ट असेल तर द्वेष हा क्लेश उत्पन्न होतो. अशा प्रकारें रागद्वेषादि क्लेशांनीं युक्त असें जें विषयांचें ज्ञान तें विशेष ज्ञान होय. नंतर त्या रागद्वेषांनुसार 'प्रेप्सा' म्हणजे तो विषय पाहिजे म्हणून घ्यावा किंवा जिहासा म्हणजे तो विषय नको म्हणून टाकावा, अशी वृत्ति उत्पन्न होते. नंतर 'प्रेप्सा' पूर्ति किंवा 'जिहासा' पूर्ति होण्यासाठीं कर्मेंद्रियांच्या द्वारा अमुक क्रिया घडावयास पाहिजे अशा ज्ञानाचे स्पंद पूर्वानुभवस्मृतीमुळें उत्पन्न होतात. ह्या स्पंदांचे आघात थोरल्या मेंदूंतून क्रियाशक्तीचा जो गोलक धाकटा मेंदू त्यांत जाऊन पोचतात व तेथून विशिष्ट क्रिया घडण्याविषयींची प्रेरणा क्रियाप्रेरक नाड्यांच्या द्वारा त्या त्या अवयवापर्यंत पोचून ती ती क्रिया घडून येते. हा सर्व प्रकार इतक्या सूक्ष्म कालावधींत घडून येतो कीं प्राकृत माणसांच्या लक्षांत तो येऊं शकत नाहीं. पण ध्यानधारणादिकांनीं साधकाची बुद्धि 'अग्र्या' व 'सुक्ष्मा' झालेली

असते, ह्यामुळें हा सर्व प्रकार त्याच्या जाणिवेच्या कक्षेंत येऊं शकतो. अशा प्रकारें अंत:करणाच्या ज्ञान आणि क्रिया ह्या दोन शक्ति थोरल्या व धाकट्या मेंदूरूप गोलकांच्या द्वारा सहकारितेनें आपापलीं कामें करीत असतात. अशा रीतीनें शब्दादि विषयांचे स्पर्शश्रोत्रादि इंद्रियांच्या द्वारा थोरल्या मेंदूकडे पोचविले जात असतात आणि थोरल्या मेंदूंतून विशिष्ट क्रिया घडावी हा आदेश धाकट्या मेंदूंत जाऊन तेथून त्या क्रियेची प्रेरणा कर्मेंद्रियांपर्यंत पोचते व ती ती क्रिया घडून येते. ही जी ज्ञानेंद्रियांची व कर्मेंद्रियांची व्यापृतावस्था तीच ह्या सूत्रांतील पहिली 'ग्रहण' ही अवस्था होय आणि ह्या अवस्थेवर संयम करणें हा ह्या सूत्रानें सांगितलेला पहिला संयम होय.

ज्ञानेंद्रियांकडून वरील प्रकारें विषयग्रहण होत असतां किंवा मेंदूकडून आलेल्या प्रेरणेनुसार कर्मेंद्रियांकडून कोणत्याहि क्रिया घडत असतां ते व्यापार वारंवार सूक्ष्मपणानें व एकाग्रतेनें अवलोकन करणें हें ह्या संयमाचें पूर्वरूप होय. प्रथम प्रथम हें अवलोकन आसनावर बसूनच करीत जावें. जसजसें हें अवलोकन पक्कावस्थेस जाईल तसतशी तें आसनावर बसून करण्याची आवश्यकता कमी होत जाईल. मग जागृतावस्थेंत ज्ञानेंद्रियांकडून विषयग्रहण होत असतां किंवा कर्मेंद्रियांकडून त्यांचे व्यापार घडत असतां सहजपणेंच त्या व्यापारांचें अवलोकन चित्ताकडून घडूं लागतें आणि वर वर्णिलेली सर्व हालचाल जाणिवेच्या कक्षेंत येते. अशी सवय लागल्यावर व्युत्थानदशा समाहित अवस्थेला पोषक होत जाते. हा अभ्यास दृढ झाला म्हणजे ज्ञानेंद्रियांची जी ही ग्रहण-संज्ञित प्रथमावस्था तिचेच जे दोन पोटभेद आहेत ते अभ्यासकांस स्पष्टपणें प्रतीत होऊं लागतात. वर सांगितलें आहेच कीं चित्ताला इंद्रियद्वारा प्रथम त्या त्या विषयाचें सामान्य ज्ञान होत असतें व नंतर पूर्वानुभवस्मृतीमुळें त्या विषयाचें इष्टानिष्टत्वयुक्त विशेष ज्ञान होतें. हा अमुक विषय आहे हें सामान्य ज्ञान होय आणि हा अमुक अमुक गुणदोषांनीं युक्त असा विषय आहे हें विशेष ज्ञान होय. सामान्य आणि विशेष हीं जीं दोन प्रकारचीं ज्ञानें हेंच ज्ञानेंद्रियांच्या 'ग्रहण' ह्या अवस्थेंतील वर उल्लेखिलेले दोन पोटभेद होत. वर सांगितल्याप्रमाणें ज्ञानेंद्रियांचा व्यापार सूक्ष्मपणानें पाहण्याचा अभ्यास पक्व झाल्याची हीच खूण कीं चित्तांतील हीं दोनहि ज्ञानें स्पष्टपणें आणि भिन्नत्वानें प्रतीत व्हावयास पाहिजेत. ह्या

भिन्नत्वज्ञानामुळेंच 'स्वरूप' ह्या अवस्थेवरील संयम सोपा होणारा असल्यानें विषयांच्या 'सामान्य' आणि 'विशेष' ह्या द्विविध ज्ञानांची आणखी थोडी विचिकित्सा करूं.

बाह्य विषयांचें सामान्य किंवा विशेष ज्ञान होण्याला बुद्धि जागृतावस्थेंत असावी लागते. गाढ झोपेंत असतां शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गंध ह्या विषयांचे स्पर्श त्या त्या इंद्रियाला झाले तरी त्यांचें ज्ञान होऊं शकत नाहीं. ह्याचें कारण त्या वेळीं इंद्रियद्वारा विषयग्रहण करणारी बुद्धि लीनावस्थेंत असते हेंच होय. असाच प्रकार जागृतावस्थेंतहि होत असतो. गाढ चिंतनांत एखादा मनुष्य गढून गेलेला असला तर त्याच्या पुढून कोणी मनुष्य गेला किंवा त्याला कोणी हाक मारली तर त्याची जाणीव त्यास होत नाहीं. अशा वेळीं माझें मन दुसरीकडे गुंतल्यामुळें मला हें समजलें नाहीं असेंच तो सांगतो. ह्यावरून हें लक्षांत येईल कीं विषयांचें जें ज्ञान होत असतें तें वस्तुतः ह्या इंद्रियांना होत नसून बुद्धीला होत असतें; इंद्रियें केवळ त्या ज्ञानग्रहणांस उपयोगीं पडणारीं साधनें होत. दुर्बिणींतून आपण दूरच्या वस्तु जशा पाहतों तद्वत् बुद्धि नेत्रेंद्रियद्वारा रूप विषय पाहते आणि श्रोत्रादि इतर इंद्रियद्वारा इतर विषय ग्रहण करीत असते. अशा रीतीनें बुद्धि इंद्रियद्वारा जें विषयज्ञान करून घेत असतें तें वर सांगितल्याप्रमाणें 'सामान्य' आणि 'विशेष' असें दोन प्रकारचें असतें. हा अमुक विषय आहे असें केवळ वस्तुमात्रद्योतक तें सामान्य ज्ञान असून त्या विषयाचें अविद्यादि क्लेश व इष्टानिष्टत्वादि गुणावगुणांनीं युक्त असलेलें विशेषज्ञान होय. ह्या दोन ज्ञानांचें स्वरूप अधिक स्पष्ट होण्याकरितां एक दोन उदाहरणें घेऊं. आपण अशी कल्पना करूं कीं रस्त्यांत पडलेला एखादा मौल्यवान दागिना दोघां लोभी माणसांना एकाच वेळीं दिसला. अशा वेळीं जो अधिक जवळ असेल तो माणूस चटकन् तो दागिना उचलून घेईल. ज्यानें तो उचलून घेतला असेल त्याला मौल्यवान् वस्तूचा लाभ झाल्याचा आनंद होईल आणि ज्या लोभी माणसास तो नुसता दिसला त्याला सहजच दुःख होईल. तो दागिना ह्या दोघांस दिसण्यापूर्वीं त्याच मार्गानें जाणाऱ्या एका वैराग्यशील पुरुषाला दिसला होता असें समजूं. अंतःकरणांत तीव्र वैराग्य असल्यामुळें त्याला तो दिसला असूनहि तो विरक्त पुरुष तो दागिना उचलून न घेतां त्याची उपेक्षा करून तसाच पुढें निघाला होता. ह्या ठिकाणीं त्या तिघां माणसांना त्या दागिन्याचें जें सामान्य ज्ञान झालें तें अगदीं एकाच

स्वरूपाचें होतें, पण त्याचें विशेष ज्ञान मात्र प्रत्येकाला त्याच्या त्याच्या बुद्धीस अनुसरून अगदीं वेगळ्या स्वरूपाचें झालें. एकाला तो दागिना आनंददायक झाला, दुसऱ्याला दुःखदायक वाटला आणि तिसऱ्यास तो उपेक्षणीय वाटला. म्हणजे दागिन्याची सामान्य प्रतीति तिघांस एकाच स्वरूपाची झाली असली तरी विशेष प्रतीतींतील एकाला तो दागिना प्रिय, दुसऱ्यास अप्रिय व तिसऱ्यास उपेक्षणीय वाटला. ह्याप्रमाणेंच एखादा पुरुष आपल्या बापाचा मुलगा, मुलाचा बाप, पत्नीचा पति असतां हा पुरुष आहे हें सामान्य ज्ञान अगदीं एकरूपानें सर्वांस होतें, पण त्या प्रत्येकाला त्या पुरुषाचें होणारें विशेष ज्ञान मात्र परस्परांहून भिन्न असतें. ह्या दोन उदाहरणांवरून वाह्य पदार्थांचें होणारें सामान्य ज्ञान एकरूपच असून तें अनेकरूप विशेष ज्ञानाहून कसें भिन्न असतें हें स्पष्ट होईल. प्राकृत जनांना होणारें सामान्य ज्ञान विशेष ज्ञानानें इतकें झाकलेलें असतें कीं त्यांच्या बुद्धींत ह्या दोन ज्ञानांचा वेगळेपणा न उमटतां त्यांना विशेष ज्ञानच तेवढें होत असतें. परंतु योगाभ्यासी साधकानें प्रस्तुतच्या 'ग्रहण' ह्या अवस्थेवर संयम केल्यानें त्याला हीं दोनहि ज्ञानें वेगवेगळीं आणि स्पष्टपणें अनुभवास येऊं लागतात.

ह्या दोन ज्ञानांपैकीं विशेष ज्ञानाचा आणखी एक विशेष असा आहे कीं त्यांत वारंवार बदल होत असतो, म्हणजे तें नेहमींच प्रियरूप, अप्रियरूप वा उपेक्ष्यरूप असतेंच असें नाहीं. ज्या वस्तूचें विशेष ज्ञान आजच्या मनःस्थितींत प्रिय झालें त्याच वस्तूचें विशेष ज्ञान भिन्न मनःस्थितींत अप्रियरूपहि होईल किंवा उपेक्ष्यहि होईल. वरील दृष्टान्तांत ज्या लोभी माणसाला दागिना प्राप्त झाल्यामुळें त्याचें दर्शन प्रियरूप झालें किंवा ज्या दुसऱ्यास तो न लाभल्यामुळें अप्रियरूप झालें, त्यांच्या ठिकाणीं वैराग्याचा उदय त्यांच्या पूर्व पुण्याईनें होईल तेव्हां त्यांना तो दागिना उपेक्ष्यच वाटेल. त्याचप्रमाणें बापाला मुलगा वा मुलाला बाप प्रिय होऊं शकेल किंवा अप्रियहि होऊं शकेल. हाच प्रकार वाह्य पदार्थांच्या विशेष ज्ञानांत सर्वत्र आढळून येतो. ह्यावरून विशेष ज्ञानासंबंधीं अशी गोष्ट लक्षांत येते कीं तें प्रिय, अप्रिय वा उपेक्ष्य होणें हें त्या पदार्थांचें ग्रहण करणाऱ्याच्या मनःस्थितीवर सर्वथा अवलंबून असतें आणि म्हणूनच शास्त्रकारांनीं 'बन्धकृन्मानसंजगत्' असें म्हटलें आहे. बाहेरचें जग सदा एकरूपच असतें आणि इंद्रियद्वारा होणारें त्याचें सामान्य ज्ञानहि तसेंच सर्व जीवांस

एकाच स्वरूपानें अनुभवास येत असतें. त्यांचें विशेष ज्ञान मात्र प्रत्येक जीवाला त्याच्या त्याच्या मनःस्थितीप्रमाणें भिन्न भिन्न प्रकारचें होत असतें. आतां ' बाह्य जगाची प्रतीति जर आपल्या मनावर अवलंबून आहे, तर मग येथें बौद्धांचा क्षणिक विज्ञानवादच आला, ' अशी शंका येऊं शकेल, पण ती टिकूं शकत नाहीं. कारण बौद्धांच्या विज्ञानवादांत बाह्य जगाला अस्तित्वच नसतें आणि मानस प्रतीतीच तेवढी ते मानीत असतात. पण वस्तुस्थिति तशी नाहीं. आपल्याला बाह्य जगाची सामान्य प्रतीति प्रत्यक्षत्वानें होत असते आणि हें सामान्य ज्ञानच विशेष ज्ञानाला आधारभूत असतें. दागिन्याची सामान्य प्रतीतीहि येणार नाहीं तर प्रिय, अप्रिय किंवा उपेक्ष्य ही विशेष प्रतीतीहि होणार नाहीं आणि वाह्य सृष्टींत दागिना हा पदार्थ असेल, तरच त्याची सामान्य प्रतीति नेत्रेंद्रियद्वारा येणार. त्याचप्रमाणें एकाच वेळीं अनेकांना एकाच वस्तूचीं सामान्य आणि विशेष हीं दोनहि ज्ञानें होत असतात. बाह्य वस्तु असेल तरच हें संभवेल. कारण बाह्य वस्तूच नसेल तर एकाला एक विज्ञान स्फुरत असतां इतरांना तेंच विज्ञान स्फुरण्याला कांहींच निमित्त नाहीं. त्याचप्रमाणें तत्तद्वस्तुविषयक होणारें क्षणिक विज्ञान किंवा त्या क्षणिक विज्ञानाचा प्रवाह ती वस्तु दृष्टिआड होतांच बंद होत असतो; ह्यावरूनहि बाह्य वस्तूचें अस्तित्व सिद्ध होतें. म्हणून बौद्धांचा विज्ञानवाद सर्वथा अग्राह्य ठरतो. तात्पर्य, चित्तांत कोणत्याहि वस्तूचें ज्ञान स्फुरत असतां बाह्य सृष्टींत अस्तित्वांत असेल त्या पदार्थाचें ग्रहण इंद्रियद्वारा चित्ताकडून होत असतें हें सामान्य ज्ञान होय व अप्रिय, प्रिय, इत्यादि विशेषांनीं युक्त असलेलें मानस-सृष्टींतील साक्षिग्राह्य मानस-ज्ञान हें विशेष ज्ञान होय.

ह्याप्रमाणें इंद्रियद्वारा विषयांचें ग्रहण चालू असतां सूक्ष्म निरीक्षण करून त्या विषयाचें सामान्य ज्ञान आणि विशेष ज्ञान ह्यांचें परस्परांहून वेगळें असलेलें स्वरूप वेगळेपणानें स्पष्टतया प्रतीतीस येऊं लागलें म्हणजे ' ग्रहण ' अवस्थेवरील संयमजय पूर्णतेस गेला असें समजावें. ह्याची बाह्य खूण अशी कीं जागृत अवस्थेंत देहधारणार्थ जो आवश्यक जगद्व्यवहार साधक करीत असतो ते करीत असतां बंध उत्पन्न करणारें बाह्य विषयांचें रागद्वेषादिकांनीं युक्त असलेलें विशेष ज्ञान स्फुरतांच त्याचा उपशम त्याला त्या विषयाच्या सामान्य ज्ञानांत करतां येतो. म्हणजे प्रथमदर्शनीं विषयाविषयींचें विशेष ज्ञान स्फुरलें तरी तें विशेष स्फुरण बंद करून सामान्य ज्ञानाकारानेंच

त्या विषयाची प्रतीति येत राहावी ही कला त्याला साधूं लागते. ह्याचाच अर्थ असा कीं त्या साधकाला ह्या संयमापूर्वीं इंद्रियद्वारा त्या त्या विषयांचें रागद्वेषादिकांनीं युक्त असें जें विशेष ज्ञान प्राधान्यानें होत होतें, त्याऐवजीं आतां त्या विषयाचें रागद्वेषादि दोषांनीं रहित असें सामान्य ज्ञानच प्राधान्यानें होऊं लागतें. चित्ताला कलुषता आणणारें विशेष ज्ञानच उपशांत होत गेल्यानें त्याच्या चित्तांत प्रसन्नता वाढूं लागते. चित्ताचा प्रसाद स्वसंवेद्य असल्यानें त्याची प्रतीति येऊं लागतांच ' ग्रहण ' अवस्थेवरील संयम अवश्य तितका दृढ अवस्थेला गेला असें समजून पुढील ' स्वरूप ' ह्या अवस्थेवरील संयमाच्या अभ्यासास लागावें.

' ग्रहण ' संयमांत विषयग्रहण कसें होत असतें ह्याचें निरीक्षण करणें हा पूर्वभाग होय आणि ' विशेष ज्ञान ' आणि ' सामान्य ज्ञान ' ह्यांस पृथक्त्वानें जाणून विशेष ज्ञानाचा उपशम सामान्य ज्ञानांत प्रयत्नपूर्वक साधणें हा उत्तर भाग होय. असा उपशम करण्यास जोंपर्यंत प्रयत्नाची अपेक्षा असते तोंपर्यंत ग्रहण अवस्थाच आहे असें समजावें. दृढ अभ्यासानें प्रयत्नाविना बाह्य पदार्थ ज्ञानेंद्रियगोचर होतांच विशेष ज्ञान न स्फुरतां सामान्य ज्ञान स्फुरूं लागणें हा ' स्वरूप ' संयमाच्या पूर्वरूपांतील प्रथम भाग होय. ह्या प्रथम भागांत विषयांचें सामान्य ज्ञान होत असतां ज्ञानेंद्रियांच्या द्वारा शब्दादि विषयांचा प्रकाश चित्तांत कसा उमटत असतो हें पाहावयाचें असतें. सामान्य व्यवहारांत शब्दादि विषयांचें ज्ञान त्या त्या इंद्रियांस होतें असें आपण समजत असतों आणि म्हणूनच त्यांना आपण ज्ञानेंद्रियें असें म्हणतों. वस्तुतः इंद्रियें जड असल्यानें त्यांना विषयांचें ज्ञान होणें शक्य नाहीं. परंतु त्यांच्याशीं चित्ताचा संयोग झाल्यामुळें तीं ज्ञानग्रहणक्षम होतात. प्रत्यक्ष चित्त सुद्धा जडच आहे. पण त्याचें उपादान कारण प्रकाशक असलेला सत्त्वगुण असल्यामुळें तें चेतन द्रष्ट्याशीं उपरक्त होतें व म्हणून तें चेतनावान् होतें आणि त्याच्याशीं संबद्ध झाल्यामुळें ज्ञानेंद्रियांच्या ठिकाणीं विषयांचा प्रकाश करण्याचा धर्म उत्पन्न होतो. स्वरूप-संयमांत विशेष ज्ञानरहित सामान्य ज्ञान होत असतां इंद्रियांच्या द्वारा विषयांचा हा प्रकाश कसा होत असतो हें पाहण्यावर चित्तैकाग्र्य करावें, म्हणजे ज्ञानेंद्रियांची प्रकाशकता प्रतीतीस येऊं लागते. अशा वेळीं बाह्य पदार्था-विषयांच्या सामान्य ज्ञानावरून चित्त आंत मुरडून ज्ञानेंद्रियांचें जें सामान्य

प्रकाशकत्व त्यावर स्थिर होऊं लागतें. येथपर्यंतचा अभ्यास कधीं आसनावर वसून तर कधीं इंद्रियद्वारा विषयसेवन घडत असतां होत असतो. पण ह्यापुढील अभ्यासास कर्मेंद्रियें, ज्ञानेंद्रियें आणि अंत:करण ह्यांच्या अधिक स्थिरतेची आवश्यकता असल्यानें तो आसनास्थित होऊन केलेला अधिक बरा. स्वरूपसंयमांत सामान्य ज्ञान होत असतां इंद्रियांची प्रकाशकता प्रतीतीस येऊं लागणें हा त्या संयमाच्या पूर्व रूपांतील दुसरा भाग होय. ह्या वेळीं चित्तांतील विशेष ज्ञानाचा उपशम झालेला असला तरी इंद्रियांच्या प्रकाशकतेचा प्रत्यय घेण्यास बाह्य पदार्थांचें सामान्य ज्ञान होत असणें आवश्यकच असतें. म्हणजे ह्या वेळीं ज्ञानेंद्रियें सव्यापारावस्थेंत असतात. पण इंद्रियांच्या प्रकाशकतेवर नीट अनुसंधान राहूं लागल्यावर बाह्य पदार्थांच्या सामान्य ज्ञानाची म्हणजेच सव्यापारावस्थेची गरज संपते आणि मग इंद्रियें आपापल्या गोलकांत निर्व्यापारावस्थेंत ठेवून त्यांच्या सामान्य प्रकाशकतेवर अनुसंधान राखावयाचें हा स्वरूपसंयमाचा उत्तर भाग होय. दिव्याच्या उजेडामुळें बाह्य वस्तु दिसत असतात म्हणजे तो उजेड बाह्य वस्तूंचा प्रकाशक असतो. पण त्या उजेडानें प्रकाशित होण्याला बाह्य वस्तु नसल्या तर त्या उजेडाच्या प्रकाशकत्वाची हानि होते असें मुळींच नाहीं. तर बाह्य वस्तूंचें प्रकाशकत्व हा त्याचा धर्म त्याच्या ठिकाणीं असतोच. त्याप्रमाणें इंद्रियद्वारा होणाऱ्या सामान्य ज्ञानाचाहि उपशम केला म्हणजे इंद्रियांच्या केवळ प्रकाशकतेवरच चित्ताचें अनुसंधान राहतें. वर सांगितलेंच आहे कीं प्रकाशकता हा मूलत: सत्त्वगुण-प्रधान चित्ताचा धर्म होय. ह्यास्तव स्वरूपसंयमाच्या उत्तर अवस्थेंत इंद्रियें निर्व्यापार असल्यामुळें जेव्हां तीं स्वस्वगोलकांत प्रकाशकत्वधर्मानें युक्त अशीं प्रतीत होतात तेव्हां तत्त्वत: तीं चित्तस्वरूपाचाच अनुकार करीत असतात. हा इंद्रियांचा प्रत्याहार होय (पाद २, सूत्र ५४). तेव्हां इंद्रियांचा स्वरूपसंयम म्हणजे प्रत्याहार हें ह्यावरून स्पष्ट होतें. तेथें हा प्रत्याहार योग्याच्या बहिरंग-साधनांतील पांचवें अंग म्हणून सांगितला असल्यानें इंद्रियांची परमावश्यता हें त्याचें फल सांगितलें आहे आणि येथेंहि इंद्रियजय हें फल मिळतेंच. ह्या ठिकाणीं इंद्रियांच्या प्रकाशक स्वरूपाहून आंतर व सूक्ष्म अवस्थांत इंद्रियांचा प्रविलय साधावयाचा आणि प्रधानजय हें अंतिम फल प्राप्त करून घ्यावयाचें इतका अभ्यास अधिक आहे. येणेंप्रमाणें इंद्रियें निर्व्यापार अवस्थेंत असतां त्यांची सामान्य प्रकाशकता स्पष्टपणें प्रतीतीस

येऊं लागली म्हणजे स्वरूपसंयम दृढ झाला असें समजून पुढील 'अस्मिता' संयमाच्या अभ्यासास लागावें.

'अस्मिता' ह्या अवस्थेवरील संयमाचा विचार करतांना अस्मितेचें स्वरूप काय ह्याचा पूर्वी जो विचार झाला आहे त्याकडे थोडें अनुसंधान द्यावयास पाहिजे. पाद दोन, सूत्र सहामध्यें अस्मितेचें क्लेशत्व कसें आहे ह्याचा विचार झाला आहे. पाद एक, सूत्र सतरामध्यें सास्मित संप्रज्ञात समाधीचा विचार झाला आहे. ह्या पादाच्या चव्वेचाळिसाव्या सूत्रांत सृष्टीचा प्रसवक्रम सांगतांना अस्मितेचा म्हणजे सूक्ष्म अहंकाराचा विचार झाला आहे आणि त्याच सूत्रांतील अन्वय संयमाचें विवेचन करतांनाहि 'अस्मि' म्हणजे 'मी आहें' अशा अहंस्फुरणांत सात्त्विक, राजस आणि तामस अशा त्रिविध अहंकारांची प्रतीति कशी येत असते ह्याविषयींचें विवेचन झालें आहे. हें सर्व विवेचन लक्षांत घेतल्यावर येथें ह्याविषयीं पुनः विवेचन करण्याची आवश्यकता नाहीं. ह्या विवेचनावरून इतकें स्पष्ट झालें आहे कीं प्रसव-क्रमांत ज्ञानेंद्रियें व अंतःकरण हीं अस्मितेंतील सात्त्विक अहंकारांतून उत्पन्न झालीं आहेत. तेव्हां आतां ह्या प्रतिप्रसवक्रमांत आपल्याला त्या इंद्रियांचा उपशम त्यांचें उपादान कारण जी अस्मिता तिच्यांत म्हणजे तिच्यांत अंतर्भूत होणाऱ्या सात्विक अंहकारांत करावयाचा आहे. इंद्रियांकडून विषयांचें विशेषत्वानें किंवा सामान्यत्वानें जेव्हां ग्रहण होत असतें तेव्हां चित्तांत प्रथम सात्त्विक अहंकार स्फुरत असतो आणि ह्या स्फुरणांतून इंद्रियवृत्ति उत्पन्न होत असतात. वरील स्वरूपसंयमांत ज्ञानेंद्रियें आपापल्या गोलकांत सामान्य प्रकाशकत्वानें युक्त पण निर्व्यापारावस्थेंत असल्याचें आपण अनुभविलें आहेच. ह्या अवस्थेंत असतां उद्बोधक बाह्य निमित्त घडतांच इंद्रियवृत्ति उत्पन्न होऊन ती बाह्य विषयाचें ग्रहण करील असा संभव असतो, म्हणून त्या इंद्रियवृत्तींचा उपशम त्यांच्या उपादानभूत सात्त्विक अहंकारांत करावयाचा ही अस्मिता-संयमावस्था होय. प्रकृत सूत्रांतील हा तिसरा संयम होय. दुसरा स्वरूप-संयम म्हणजे जसा प्रत्याहार तसा हा तिसरा अस्मिता-संयम म्हणजे पाद एक, सूत्र सतरामधील सास्मित संप्रज्ञात समाधि होय. ह्या सूत्रांतील ग्रहण अवस्थेवरील संयम अभ्यासकास अल्पायासानें साधण्याजोगा आहेच. त्यानें पूर्वी प्रत्याहाराचा आणि सास्मित समाधीचा अभ्यास केलेला असतो म्हणून स्वरूप व अस्मिता ह्या अवस्थां-वरील संयम त्यास अवगत असतातच. ह्यामुळें ह्या तीनहि संयमांतून अल्प

श्रमांत आणि काळांत पुढील अन्वय संयमांत तो प्रवेश करूं शकतो. विशेष आणि सामान्य हीं ज्ञानें न स्फुरतां इंद्रियांच्या प्रकाशकतेचा उपशम अस्मिताभावांत होऊं लागला आणि त्यांत चित्त स्थिर होऊं लागलें म्हणजे पुढील अन्वय संयमाच्या अभ्यासास लागावें.

मागील चव्वेचाळिसाव्या सूत्रांत अन्वय आणि अर्थवत्त्व हे दोन संयम आले आहेत. त्या ठिकाणीं विवरणांत भिन्न संयममार्गांनीं पुढें चाललें असतां अन्वय व अर्थवत्त्व हे दोन चौक लागतात, त्या चौकांच्या एका बाजूनें गेलें म्हणजे भूतजयाचा प्रदेश लागतो आणि दुसऱ्या बाजूनें पुढें गेलें असतां इंद्रियजयाचा प्रदेश लागतो, असें सांगून दोन ठिकाणचे अन्वय व अर्थवत्त्व हे संयम एकच नांवानें असले तरी ते एकमेकांहून भिन्न कसे आहेत हें थोडक्यांत सांगितलें आहे. आतां येथें त्यांतील भेद थोडा अधिक स्पष्ट करूं. त्या सूत्रांत सृष्टीच्या उत्पत्तिक्रमांत महत्तत्त्वांत स्फुरणाऱ्या सात्त्विक अहंकारापासून ज्ञानेंद्रियें, राजस अहंकारांतून कर्मेंद्रियें व पंचप्राण आणि तामस अहंकारांतून पांच तन्मात्रें उत्पन्न झालीं असल्याचें सांगितलें आहे. हा उत्पत्तिक्रम लक्षांत घेतला म्हणजे वरील अन्वय व अर्थवत्त्व ह्या संयमांतील भेद स्पष्ट होतो. मागील सूत्रांत भूतजय, तदंगभूत अणिमादि सिद्धि आणि कायसंपत् हें साध्य होतें, ह्यामुळें स्थूल पंचमहाभूतें ज्यांपासून उत्क्रांत झालीं त्या पंचतन्मात्रांचा उपशम, त्यांचें उपादान कारण जो तामस अहंकार त्यांत करण्यास सांगितलें. ज्ञानेंद्रियें सात्त्विक अहंकारांतून उत्पन्न झालीं असल्यानें ह्या ठिकाणीं त्यांचा उपशम सात्त्विक अहंकारांत करावयाचा असतो. कर्मेंद्रियें व प्राणशक्ति हीं राजस अहंकारांतून उत्पन्न झालीं असल्यानें त्यांचा उपशम त्यांच्या राजस अहंकारांत करावयाचा असतो. महत्तत्त्वांत सत्त्व, रज व तम ह्यांचा अन्वय असतो म्हणून त्यावरील संयमास अन्वय संयमावस्था असें म्हटलें आहे. ह्या अन्वय अवस्थेंत सात्त्विक, राजस आणि तामस अहंकार कसे स्फुरत असतात ह्याचें विवेचन मागें झालेंच आहे. अहंकार म्हणजे अस्मिता असल्यानें त्रिगुणांच्या प्रधान-गौण-भावामुळें अहंकाराचे म्हणजेच अस्मितेचे सात्त्विक, राजस आणि तामस असे तीन भाव होतात व ह्या प्रत्येकांतून जें कार्य उत्पन्न झालें त्याचा विलीनभाव त्याच्या उपादान कारणांत करण्यास सांगितलें आहे. तात्पर्य दोन्ही सूत्रांत 'अन्वय आणि अर्थवत्त्व' ह्या शब्दांनींच चौथा आणि पांचवा हे संयम सांगितले असले तरी त्यांच्या पोटांत वरील तीन सूक्ष्म भेद आहेत आणि

त्या उपादान कारणांतून जें कार्य निर्माण झालें त्याचा उपशम त्याच्या त्याच्या उपादान कारणांत करावयास सांगितलें आहे. अन्वय ह्या अवस्थेंतील तीन पोटभेद वर सांगितले. त्याचप्रमाणें सत्त्वगुणांतून इंद्रियाची उत्पत्ति करण्यास कारणीभूत असलेली सात्त्विक अर्थवत्त्वावस्था, रजोगुणांतून प्राण व कर्मेंद्रियें उत्पन्न करण्यास कारणीभूत असलेली राजस अर्थवत्त्वावस्था आणि तमोगुणांतून पांच तन्मात्रें व स्थूल भूतें निर्माण करण्यास कारणीभूत झालेली तामस अर्थवत्त्वावस्था होय. अशा रीतीनें अन्वय आणि अर्थवत्त्व ह्या दोन अवस्थांच्या पोटांत वरील सूक्ष्म भेद असल्यामुळें त्यावरील संयमामुळें एका ठिकाणीं भूतजय हें मुख्य फल व अणिमादि सिद्धि आणि कायसंपत् हीं आनुषंगिक फलें प्राप्त होतात, तर दुसऱ्या ठिकाणीं ज्ञानेंद्रियाचा जय हें मुख्य फल आणि विकरणभाव, इत्यादि (ह्यांचें विवेचन पुढें येणारच आहे) हें आनुषंगिक फल प्राप्त होतें आणि तिसऱ्या ठिकाणीं कर्मेंद्रियांचा जय मुख्य फल आणि मनोजयित्व हें आनुषंगिक फल मिळतें. ह्या एकंदर विवेचनावरून चव्वेचाळीस आणि सत्तेचाळीस ह्या सूत्रांत अन्वय आणि अर्थवत्त्व हीं नांवें एकच असलीं तरी त्यांतील पोटभेदामुळें त्यांवरील संयमांत थोडा भेद आहे व म्हणून त्यांच्या फलांतहि भेद आहे ही गोष्ट स्पष्ट झाली असल्यानें आतां प्रकृत सूत्रांतील अन्वय व अर्थवत्त्व ह्या अवस्थांचा थोडा विचार राहिला आहे तिकडे वळूं.

इंद्रियद्वारा विषयसेवन घडत असतें ही ग्रहण अवस्था, इंद्रियांची सामान्य प्रकाशकता ही स्वरूप अवस्था आणि चित्तांत 'अस्मि' 'मी आहें' अशा प्रकारचें स्फुरण होत असतें ही अस्मितावस्था ; ह्या तीन अवस्थांपैकीं पूर्व अवस्थेचा उपशम उत्तर अवस्थेंत करीत करीत अस्मितेवरील संयम दृढ झाला म्हणजे अन्वय-संयमास लागावें. ह्या सर्व संयमांच्या अभ्यासाचा एकंदर प्रकार चव्वेचाळिसाव्या सूत्रांत सविस्तर वर्णिला आहे, तोच येथेंहि समजावा. येथील अस्मितेंत जी सात्त्विक अस्मिता स्फुरत असते ती जाणिवेच्या टप्प्यांत आल्यावर तिचा उपशम तिच्या उपादानभूत सत्त्वगुणांत करणें हा अन्वयसंयम होय. चित्ताचीं स्फुट-वृत्ति-रूप स्फुरणें ज्या आंतर प्रयत्नानें साधकानें शांत केलीं तशाच प्रयत्नानें ह्या अस्मितेचा उपशम सत्त्व-गुणांत करावयाचा असतो. अशा रीतीनें अस्मितेचें स्फुरण दृढ अभ्यासानें उपशांत झालें म्हणजे चित्ताचा केवळ सत्त्वाकारतेनें होत असलेला परिणाम प्रतीतीस येऊं लागतो. इतकें झालें म्हणजे अन्वय-संयम पूर्णतेला गेला

असें समजावें. त्यानंतर सत्त्वगुणांत असलेल्या भोगापवर्गार्थतारूप गूढ प्रेरकशक्तीवर चित्तैकाग्र्य करणें हा पांचवा संयम होय. मागें सांगितल्याप्रमाणें दीर्घकाल हा अभ्यास झाल्यावर भोगापवर्गार्थता सत्त्वगुणाला प्रेरक होऊन त्यांतून सात्त्विक अहंकार व ज्ञानेंद्रियें ह्यांचीं स्फुरणें कशीं उत्पन्न होतात आणि त्या इंद्रियांच्या प्रवृत्तिविषयासंबंधीच्या सुखदुःखभोगाकडे किंवा अपवर्गभागीय यमनियमादि दैवी गुणांकडे साधकास कशा आकृष्ट करीत असतात ह्याचा सूक्ष्म प्रत्यय साधकास येतो. हा प्रत्यय येणें हें पांचव्या संयमाचें पूर्वरूप होय. हें पूर्वरूप स्पष्टपणें प्रतीत होऊं लागल्यावर आपल्या केवळ इच्छामात्रेंकरून चित्तांतील सत्त्वगुण वाढविण्याचा अभ्यास करावा. हा अभ्यास साधणें हें ह्या संयमाचें उत्तररूप होय. हा ज्या प्रमाणांत साधेल त्या प्रमाणांत ह्या पांचव्या संयमाचा जय झाला असें समजावें. येणेंप्रमाणें ज्ञानेंद्रियांच्या पांचहि अवस्थांवरील संयमाचा विचार झाला. आतां अशाच रीतीनें कर्मेंद्रियांच्या संयमाचा विचार करावयाचा.

वाणी, हात, पाय, पायु आणि उपस्थ हीं कर्मेंद्रियें होत. हीं व्यापारावस्थेंत असतां त्या वेळीं त्यांची ती पहिली ग्रहण अवस्था होय. ह्या अवस्थेवर संयम केला म्हणजे प्राणाच्या प्रेरणेनें हीं इंद्रियें आपापल्या व्यवहारांत कशीं प्रवृत्त होत असतात ह्याची स्पष्ट प्रतीति येते. मग ती प्रेरणा बंद करून तीं इंद्रियें आपल्या गोलकांत निर्व्यापारावस्थेंत ठेवण्याचा अभ्यास करावा. हा स्वरूपावस्थेवरील संयम होय. कारण ह्या संयमांत प्राणप्रेरणा प्रतिबद्ध केलेली असते व कर्मेंद्रियें व्यापारशून्यावस्थेंत केवळ स्वरूपमात्रेंकरून राहिलेलीं असतात. येथें उद्बोधक सामग्री मिळाल्यास प्राणशक्ति प्रस्फुरित होऊन तिच्या प्रेरणेनें कर्मेंद्रियें व्यापारोन्मुख होण्याचा संभव असतो. परंतु त्या शक्तीचा उपशम तिचें उपादान कारण जो राजस अहंकार त्यांत केल्यावर कर्मेंद्रियांच्या स्वस्वव्यापाराकडील प्रवृत्ति पूर्णपणें बंद होतात. हा कर्मेंद्रियांच्या संबंधांतला अस्मिता संयम होय. ह्या अस्मितेचा उपशम तिला कारणीभूत असलेल्या चित्तनिष्ठ रजोगुणांत करणें हा अन्वय संयम होय. नंतर रजोगुणांतील भोगापवर्गार्थता रजोगुणाला प्रेरक कशी होत असते व त्या प्रेरणेमुळें रजोगुणांतून राजस अहंकार आणि त्यांतून प्राणवृत्ति उत्पन्न होऊन ती कर्मेंद्रियांना कशी कार्यप्रवण करीत असते ह्याचा प्रत्यय घेणें व मग त्या प्रत्ययाच्या द्वारें इच्छाशक्तीच्या साहाय्यानें रजोगुणांत सात्त्विक

अंश अधिक उतरवून सत्त्वप्रधान प्राणवृत्तींच्या द्वारें कर्मेंद्रियावर व त्यांच्या व्यापारावर प्रभुत्व संपादन करणें हा पांचवा अर्थवत्त्व-संयमजय होय.

अशा प्रकारें ज्ञानेंद्रियांच्या व कर्मेंद्रियांच्या पांच संयमांवर जय मिळवला असतां तीं सहजच स्वाधीन होतात आणि त्यांच्या व्यापारावर साधकाला आपल्या इच्छेप्रमाणें नियंत्रण ठेवतां येतें. हाच ह्या सूत्रांत सांगितलेला इंद्रिय-जय होय.

पुढील सूत्रांत इंद्रियजयाची व्यष्टिनिष्ठ आणि समष्टिनिष्ठ विशेष फलें सांगितलीं आहेत.

ततो मनोजवित्वं विकरणभावः प्रधानजयश्च ॥ ४८ ॥

सूत्रार्थ — मनाच्या वेगासारखा शरीरास गतिलाभ होणें हें मनोजवित्व आणि कोणत्याहि देशांतील आणि काळांतील विषयांचें सेवन इंद्रिय-निरपेक्ष घडूं शकणें हा विकरणभाव. मागील सूत्रांत सांगितलेला इंद्रियजय प्राप्त झाला असतां मनोजवित्व आणि विकरणभाव हीं व्यष्टिनिष्ठ संयमाचीं फलें आणि प्रधानजय हें समष्टिनिष्ठ संयमाचें फल अशीं तीन प्रकारचीं फलें योग्यास प्राप्त होतात.

विवरण — सत्तेचाळिसाव्या सूत्रांत ग्रहणादि पांच संयमांचा जय झाला म्हणजे इंद्रियजय होतो असें मोघम सांगितलें आहे. ह्या सूत्रांत इंद्रियजयाचें विशेष स्वरूप सांगितलें आहे. इंद्रियजय ह्यांत कर्मेंद्रियें व ज्ञानेंद्रियें ह्या दोहोंचा जय विवक्षित आहे. व्यष्टि-शरीरांतील कर्मेंद्रियांच्या अपेक्षेनें केलेल्या ग्रहणादि पांच संयमांपासून कर्मेंद्रियांचा जय होतो आणि ज्ञानेंद्रियांच्या संयमापासून ज्ञानेंद्रियांचा जय होतो. हीं व्यष्टिसंयम-जयाचीं फलें होत. अन्वय व अर्थवत्त्व संयमांत व्यष्टिभूत रजोगुण व सत्त्वगुण हे समष्टिभूत रजःसत्त्वाचेच अंश आहेत ही भावना ठेवून समष्टिभूत रजःसत्त्वावर ते संयम केले म्हणजे समष्टि रजःसत्त्वावर प्रभुत्व प्राप्त होतें. मागील भूतजयांत समष्टिभूत तमःप्रधान प्रकृतीवर प्रभुत्व संपादन कसें होतें तें प्रतिपादन केलें आहेच. अशा रीतीनें समष्टिभूत तम, रज व सत्त्व ह्या तिहींवर प्रभुत्व सिद्ध झालें, पण हे तीन गुण मिळून प्रधान हें

तत्त्व असल्यामुळें समष्टिभूत त्रिगुणांवर प्रभुत्व मिळवणें म्हणजेच ह्या सूत्रांत सांगितलेला प्रधानजय होय. हें समष्टिसंयमाचें फल सांगितलें. आतां कर्मेंद्रियें, ज्ञानेंद्रियें आणि प्रधान ह्यांच्या जयांचें विशेष स्वरूप काय तें पाहूं.

प्राणवायु कर्मेंद्रियांना प्रेरक असतो आणि रजोगुण प्राणवायूला प्रेरक असतो. वरील संयमांनीं रजोगुणावर जय मिळाला असल्यामुळें योग्याला शरीरांतील प्राणवायु चेतवून शरीरांतील कर्मेंद्रियांना वाटेल तेवढी शीघ्रगति देतां येते. गतिमान् पदार्थांत मनाची गति सर्वश्रेष्ठ मानली जाते. योग्याला आपलें शरीर मनाच्या गतीनें एका स्थलावरून दुसऱ्या स्थलीं नेतां येतें हें मनोजवित्व होय. हें व्यष्टिभूत कर्मेंद्रियजयाचें फल होय. व्यष्टिभूत ज्ञानेंद्रियाच्या जयाचें फल विकरणभाव हें होय. ज्ञानेंद्रियाकडून विषयग्रहण होण्याला विशिष्ट देश आणि काल ह्यांची अपेक्षा असते. स्पर्श, रस व गंध ह्या तीन विषयांचें ज्ञान होण्याला ते त्वक्, रसना व घ्राण ह्या ज्ञानेंद्रियांस साक्षात् स्पर्श करतील इतक्या निकट देशांत असावयास पाहिजेत आणि त्यांचा साक्षात् स्पर्श त्या इंद्रियांस व्हावयास पाहिजे. त्याचप्रमाणें ध्वनीचे व प्रकाशाचे तरंग कान व डोळे ह्यांच्यापर्यंत पोंचून त्या इंद्रियांस स्पर्श करतील तरच शब्द व रूप ह्यांचें ग्रहण होऊं शकेल. ही जशी देशाची अपेक्षा तशीच कालाचीहि अपेक्षा असते. वर्तमानकालच्या विषयांचेंच ग्रहण इंद्रियांस होत असतें. अतीत म्हणजे मागल्या व अनागत म्हणजे पुढल्या काळांतील विषयांचें ग्रहण इंद्रियांस होत नसतें. मागील सूत्रांतील पांच संयमांच्या योगानें ज्या योग्यास इंद्रियजय ही सिद्धि प्राप्त होत असते त्याला वर्तमानकालीन व सन्निकृष्ट विषयांचेंच तेवढें ज्ञान होतें असें नसून अनागत व अतीत विषयांचेंहि ज्ञान होऊं शकतें. अर्थात् हें ज्ञान मूलतः ज्याच्या योगानें होत असतें त्या व्यष्टिभूत चित्तांतील सत्त्वप्रकाशाचा उपशम समष्टिभूत सत्त्वप्रकाशांत करण्याचा अभ्यास अन्वय व अर्थवत्त्व ह्या दोन संयमांत योग्यानें केलेला असतो. जगद्व्यवहारांतील सर्व परिणाम-विशेष समष्टिसत्त्वप्रकाशानेंच प्रकाशित होत असतात. योग्याच्या मनांत इच्छा उत्पन्न झाली कीं तो त्या क्षणीं ह्या समष्टिसत्त्वप्रकाशावर संयम करतो व त्यास वर्तमानकालीन कोणत्याहि परिणामविशेषाचें ज्ञान तत्काल होतें. त्याचप्रमाणें वर्तमानकालीन परिणामविशेषाचे अतीत व अनागत धर्महि योग्यास ह्याच सत्त्वप्रकाशानें ज्ञात होऊं शकतात.

कारण हे धर्म अतीत व अनागत स्वरूपांत म्हणजे अव्यक्ताव्यस्थेंत कां होईना, पण स्वरूपतः असतातच असा योगशास्त्राचा सिद्धान्त आहे. (पाहा, कैवल्यपाद ४, सूत्र १२). तेव्हां समष्टिसत्त्वप्रकाशावरील संयमामुळें योग्यास अतीत व अनागत विषयांचें ज्ञानहि होऊं शकतें. देश ह्या उपाधींत वावरणारा मनुष्य त्याच्या दृष्टीसमोर असलेले पदार्थ पाहूं शकतोच, पण त्याच्या मनांत ज्या देशांतून आपण चालत आलों त्या ठिकाणचे पदार्थ पाहावेत अशी इच्छा उत्पन्न झाली तर तो परत मागील स्थलीं चालत जातो व तेथील पदार्थ पुनः पाहूं शकतो. त्याचप्रमाणें पुढील स्थळांतील पदार्थ पाहण्याची त्यास इच्छा झाली तर तो पुढें जातो व तेथील प्रदेशांतील पदार्थ पाहूं शकतो. म्हणजे देशतः वर्तमान, अतीत व अनागत विषयांचें ज्ञान माणसास होऊं शकतें. जे जीव 'यथाकर्म', 'यथाश्रुतं' स्थाणु वृक्ष, इत्यादि योनींस प्राप्त झालेले असतात, त्यांच्या अंतःसंज्ञेस देशतः व कालतः वर्तमानविषय व तेहि अत्यंत सान्निकृष्ट असतील तरच ज्ञात होत असतात. मनुष्याच्या ठिकाणीं कर्मेंद्रियांचा व ज्ञानेंद्रियांचा विकास झालेला असल्यामुळें त्यांस देशतः वर सांगितल्याप्रमाणें वर्तमान अतीत व अनागत आणि कालतः वर्तमान असलेले विषय ज्ञात होत असतात. योग्याचें चित्त समष्टिसत्त्वप्रकाशार्थी संयमाच्या अभ्यासानें समरसता पावूं शकतें. ह्यामुळें त्याला इच्छा होतांच त्याच्या चित्तांत समष्टिसत्त्वप्रकाशानें प्रकाशित झालेल्या देशतः व कालतः वर्तमान, अतीत व अनागत अशा सर्व विषयांचें ज्ञान होऊं शकतें. हें ज्ञान केवळ सत्त्वप्रकाशानेंच होत असतें. येथें विषयज्ञानार्थीं साधनें जीं इंद्रियें त्यांचा संबंध मुळींच येत नाहीं म्हणून ह्या अवस्थेला विकरण-भाव असें ह्या सूत्रांत म्हटलें आहे. हा विकरणभाव ज्यांच्या ठिकाणीं सिद्ध होतो ते विदेहशब्दवाच्य देवताभावास प्राप्त झालेले योगी होत (पाद १, सूत्र १९).

ह्यानंतर तिसरें समष्टिसंयमाचें फल म्हणजे प्रधानजय होय. मागील चव्वेचाळिसाव्या सूत्रांतील संयमांच्या अभ्यासानें स्थूलसूक्ष्म भूतांचा जय प्रकृतीमधील तमोगुणावर प्रभुत्व मिळवून केलेला असतोच. ह्या सूत्रांतील संयमांनीं योग्यास प्रकृतींतील रजोगुण व सत्त्वगुण ह्यांवर प्रभुत्व मिळालेलें असतें. अशा रीतीनें प्रकृतीच्या म्हणजेच प्रधानाच्या सत्त्व, रज, तम ह्या तीनहि घटकांवर संयम करून योग्यानें त्यांचा जय संपादन केलेला

असतो म्हणून हाच प्रधानजय होय. सिद्धींच्या अपेक्षेनें प्रधानजय होणें ही समाधीची पक्कावस्था होय. विश्वामित्रानें उपकरणादिकांच्या साहाय्या-वांचून केवळ स्वेच्छेनें सर्व भोगांनीं संपन्न असा स्वर्ग निर्माण केल्याचें जें पुराणांत सांगितलें आहे तें ह्या प्रधानजयरूप सिद्धीमुळें होय.

प्रधानजय होणें ही सिद्धींची परमावधि होय. सर्व दृश्यजातास मूलभूत असलेल्या प्रधानतत्त्वजयानंतर ज्याचा जय करावयाचा असें कोणतेंच तत्त्व उरलेलें नसतें. ह्या ठिकाणीं योग्याचें चित्त फार काळ प्रधानजयादि सिद्धींत गुंतून पडत नाहींच, पण सिद्धींच्या लोभामुळेंच कदाचित् तें गुंतून पडेल म्हणून तें तसें न गुंतावें ह्यासाठीं पुढें (५१ व्या सूत्रांत) बुद्धिपूर्वक सावधगिरीची सूचना दिलेली आहे. तेव्हां आतां प्रधान-जयानंतर महत्त्वाची सिद्धि उरते, ती केवळ एकच आणि ती म्हणजे विवेकख्यातीमुळें प्राप्त होणारी सिद्धि होय. ह्या विवेकख्यातीलाच सत्त्व व पुरुष ह्यांच्या अन्यतेची ख्याति असें योगशास्त्रांत म्हटलें आहे. ही अन्यताख्याति झाली असतां कोणतें सामर्थ्य योग्याच्या अंगीं प्रकट होतें तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे.

सत्वपुरुषान्यताख्यातिमात्रस्य सर्वभावाधिष्ठातृत्वं सर्वज्ञातृत्वं च ॥ ४९ ॥

सूत्रार्थ — सत्त्व म्हणजे अंतःकरण आणि त्याचा द्रष्टा जो पुरुष ह्या उभयतांत असलेली जी अन्यता म्हणजे वेगळेपणा त्याची ख्याति म्हणजे प्रतीति ही सत्त्व-पुरुषान्यताख्याति होय (हीच विवेकख्याति होय). ही ज्याच्या ठिकाणीं स्थिरभावाला पोचली असेल तो योगी सर्व वस्तूंचें अधिष्ठान होतो व त्याला सर्व वस्तु ज्ञात होतात.

विवरण — योग्याला प्रधानजयापर्यंत सिद्धि मिळाल्यावर तो कैवल्य-साक्षात्काराच्या फारच जवळ आलेला असतो. वास्तविक प्रधान म्हणजेच अव्यक्त होय. तेव्हां त्याचा जयच संभवत नाहीं, कारण जी वस्तु व्यक्त असेल तिचाच जय करणें शक्य असतें. अर्थात् प्रधानजय ह्याचा अर्थ इतकाच घ्यावयाचा कीं प्रधानाची जी भोगापवर्गार्थतारूप शक्ति ती

योग्याच्या स्वाधीन झालेली असते. म्हणजे आपल्या इच्छेनें योगी ह्या शक्तीला प्रेरणा देऊन महत्तत्त्वापासून स्थूल भूतांपर्यंत जे जे त्रिगुणांचे परिणामविशेष, त्यांवर नियंत्रण ठेवून इच्छित घडामोडी घडवून आणीत असतो. ह्या ठिकाणीं योग्याचें चित्त एकप्रकारें धर्मपरिणामावस्थेंत असतें. एका धर्माचा अभिभव होत असतां अन्य धर्माचा प्रादुर्भाव होत जाणें हें धर्मपरिणामाचें लक्षण मागें सांगण्यांत आलें आहेच. ह्या ठिकाणीं योग्याचें चित्त सदोदित सिद्धींतच गुंतलेलें असतें असें नाहीं. तें जेव्हां सिद्धींकडे वळतें तेव्हां तें चित्तविरोधरूप तपाचें फल उपभोगण्यांत गुंतत असतें. परंतु ह्या टप्प्यास येऊन पोहोंचेपर्यंत त्याच्या ठिकाणचें विषय-वैतृष्ण्यरूप वैराग्य (पाद १, सूत्र १५) इतक्या परिपक्वावस्थेस प्राप्त झालेलें असतें कीं तें गुणवैतृष्ण्यरूप परवैराग्यांत (पाद १, सूत्र १६) परिणाम पावण्याचा योग्य समय आलेला असतो. अर्थात् सिद्धींचा उपभोग घ्यावा ही इच्छा फार काळ योग्याच्या चित्तांत टिकत नाहीं. जो अल्पकाळ सिद्धींच्या उपभोगांत जातो त्या वेळीं सत्त्व आणि पुरुष स्वभावतः परस्परांहून अत्यंत भिन्न असूनहि त्यांच्या भिन्नत्वाची प्रतीति येत नसते ; कारण अशी पृथक्त्व-प्रतीति न येणें हेंच भोगाचें स्वरूप असतें (पाद ३, सूत्र ३५). पण ह्या अवस्थेंत विषयवैतृष्ण्यरूप धर्माचा अभिभव होत असून गुणवैतृष्ण्यरूप धर्माचा प्रादुर्भाव होत असतो. ह्यामुळें त्रिगुणांच्या जयापासून प्राप्त झालेल्या ह्या सिद्धींपासून योग्याचें चित्त लवकर परावृत्त होतें. चित्त अशा प्रकारें परावृत्त होतांच भोगरूप अवस्था संपते. भोग संपतांच सत्त्व आणि पुरुष ह्यांचा वेगळेपणा पुरुषास गोचर होऊं लागतो. पुरुष हा अपरिणामी असून चित्त परिणामी आहे (पाद ४, सूत्र १८), ह्यामुळें चित्ताच्या सर्व अवस्था पुरुषाला ज्ञात होत असतात. प्रधानजयानंतर चित्त जेव्हां भोगपराङ्मुख होतें तेव्हां तें वृत्तिशून्य होऊन पूर्णपणें निरुद्धावस्थेंत असतें. तथापिहि ' प्रतिक्षणपरिणामिनो हि भावा ऋते चितिशक्तेः ' म्हणजे एका पुरुषा-व्यतिरिक्त इतर सर्व भाव प्रतिक्षणास परिणाम पावणारे असतात हा शास्त्र-सिद्धान्त असल्यामुळें, चित्तवृत्तिरूपानें परिणाम पावत नसलें तरी सत्त्व, रज किंवा तम ह्यांपैकीं जो गुण अंतर्बाह्य परिस्थितीमुळें विवृद्धावस्थेंत असेल त्या गुणाच्या स्पंदरूपानें तें परिणाम पावत असतें आणि हे परिणाम पुरुषाला सदा ज्ञात होत असतात. म्हणजे ह्या वेळीं पुरुष गुणस्पंदरूपानें परिणाम पावत असलेल्या चित्ताचा साक्षी असून तें त्याचें

साक्ष्य असतें. चित्त मजहून वेगळें असून मी केवळ त्याचा साक्षी आहें असें निःसंदेहज्ञान पुरुषाला होणें ह्या अवस्थेला सत्त्वपुरुषान्यताख्याति असें ह्या सूत्रांत म्हटलें आहे. ह्या अवस्थेलाच विवेकख्याति असें दुसरें नांव आहे. मागें (पाद २, सूत्र २८ मध्यें) अष्टांगयोगाचें अनुष्ठान केल्यानें चित्तांतील अशुद्धीचा क्षय होऊन जें ज्ञान प्रदीप्त होत असतें आणि त्याचें पर्यवसान विवेकख्यातींत होत असतें असें सांगितलें आहे, ती विवेकख्याति ह्या ठिकाणीं झाल्यानें योगांगानुष्ठान येथें सफल होतें.

आतां ह्या अन्यताख्यातीचें फल कोणतें ह्याचा विचार करूं. वर सांगितल्याप्रमाणें चित्त प्रधानजयरूप सिद्धींच्या उपभोगापासून पराङ्मुख झालें म्हणजे भोग संपतो किंवा भोग संपला म्हणजे चित्त सिद्धीपासून पराङ्मुख होतें असेंहि म्हणण्यास प्रत्यवाय नाहीं. ह्या वेळीं पुरुष अन्यताख्यातिमात्र असतो, म्हणजे दृश्याची प्रतीति ज्या चित्ताच्या द्वारा व्हावयाची तें चित्तच स्वोपादानभूत त्रिगुणांत विलीनभावास प्राप्त झालें असून पुरुषाला केवळ त्रिगुणांचाच साक्षात्कार होत असतो. म्हणजे त्रिगुण व त्यांचे परिणाम ह्यांस तो साक्षीभावानें म्हणजे पृथक्त्वानें पाहात असतो. अर्थात् अशा समयीं त्रिगुणांचे परिणाम-विशेषरूप जे सर्वभाव त्यांचें अधिष्ठान आपणच आहोंत, म्हणजे आपल्या अध्यक्षत्वामुळेंच ते सर्वभाव घडून येत असतात अशी प्रतीति पुरुषाला येत असते. हेंच पुरुषाचें सर्वभावाधिष्ठातृत्व होय. ह्या ठिकाणीं पुरुषाच्या क्रियारूप ऐश्वर्याची परासीमा होते. त्याचप्रमाणें वरील सर्वभाव पुरुषाच्या साक्षित्वाखालीं होत असल्यानें ते त्यास ज्ञातहि होत असतातच. हें पुरुषाचें सर्वज्ञातृत्व होय. येथें पुरुषाच्या ज्ञानरूप ऐश्वर्याची परासीमा होते. अशा प्रकारें सत्त्व-पुरुषान्यताख्यातिमात्र योग्याच्या ठिकाणीं सर्वभावाधिष्ठातृत्व आणि सर्वज्ञातृत्व हीं दोन फलें सिद्ध होतात हें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे.

ह्या दोन फलांविषयींहि वैराग्य उत्पन्न झाल्यावर कैवल्य प्राप्त होतें हें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे.

तद्वैराग्यादपि दोषबीजक्षये कैवल्यम् ॥ ५० ॥

सूत्रार्थ — वरील दोन्ही फलांविषयींहि वैराग्य उत्पन्न झालें असतां अविद्या-काम-कर्म ह्या दोषत्रयांचें बीज

असलेला जो द्रष्टृ-दृश्य संयोग त्याचा नाश होऊन पुरुषास कैवल्याचा लाभ होतो.

विवरण — विवेकख्याति पूर्णावस्थेला गेली म्हणजे पुरुष जो आपण तो अपरिणामी असून तो गुण व त्यांचे अखंड चालू असलेले परिणाम ह्यांपासून पूर्णपणें अलिप्त असल्याचें निःसंदेह ज्ञान साधकाला होतें. मग त्याच्या ठिकाणीं त्रिगुणांविषयीं वैतृष्ण्य म्हणजे मागें पाद १, सूत्र १६ ह्यांत सांगितलेलें परवैराग्य उत्पन्न होतें. मग सहजच वर वर्णन केलेल्या सर्व सिद्धींविषयीं सुद्धा पूर्ण वैराग्य त्याच्या ठिकाणीं वाणतें ; अर्थात् मग चित्तांत भोगबुद्धीच उत्पन्न होत नाहीं. भोगबुद्धीच नाहीं तर भोग-प्रयुक्त द्रष्टृ-दृश्य संयोगहि नाहीं व तन्मूलक कर्माचरणहि नाहीं. एवंच अशा स्थितींत संसारवृक्षाचे बीजभूत असलेले अविद्या-काम-कर्मदोष दग्धभावाला प्राप्त होत असतात. भाजलेलें धान्य पुनः नवीन अंकूर उत्पन्न करण्यास असमर्थ असूनहि तें खाण्यास उपयोगी पडून त्यापासून देहनिर्वाह होत असतो, त्याप्रमाणें अशा पुरुषाकडून कर्माचरण घडत असलें तरी तें अविद्याप्रयुक्त काममूलक नसतें हा त्या कर्माचा दग्धभाव होय. ह्यामुळें त्या कर्माचरणा-पासून अविद्याप्रयुक्त काममूलक कर्माशयरूप अंकूर उत्पन्न होत नाहीं, तर क्लेशरहित वृत्तींनीं युक्त असा प्रारब्धापादित जगद्व्यवहार घडत असतो. ही जीवन्मुक्तावस्था होय. ह्या अवस्थेंत जगद्व्यवहारासंबंधीं ' गुणागुणेषु वर्तन्त इति मत्वा न सज्जते ' अशी जीवन्मुक्त पुरुषाची स्थिति असते. अशी स्थिति राहणें हेंच कैवल्य होय.

येथपर्यंत ज्या अनेक सिद्धि सांगितल्या त्या साधकाच्या अंगीं यथाक्रम प्रकट होत असतांना त्यांत साधक गुरफटला जाण्याचा संभव उत्पन्न होतो व त्याचा कैवल्याच्या ध्येयानुसार चालू असलेला योगाभ्यास स्थगित होऊन तो अनिष्टाच्या फेऱ्यांत सांपडण्याचाहि संभव असतो. तेव्हां कैवल्याच्या मार्गावर येणारे अडथळे कोणते व त्यांत न सांपडण्याकरितां कोणती सावधानता बाळगावी हें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे.

स्थान्युपनिमन्त्रणे संगस्मयाकरणं पुनरनिष्टप्रसङ्गात् ॥५१॥

सूत्रार्थ — स्थानिन् म्हणजे देव. योग्याच्या तपामुळें प्रसन्न झालेले देव त्या योग्याला अनेक दिव्यभोग

भोगावयासाठीं उपनिमंत्रण करितात, म्हणजे त्यांनीं त्या भोगांचा स्वीकार करावा अशाविषयीं त्यांची प्रार्थना करितात. देवांनीं अशी प्रार्थना केली असतां योग्यानें त्या भोगांविषयीं आपल्या चित्तांत संग म्हणजे आसक्ति उत्पन्न होऊं देऊं नये किंवा "देवहि मला भोग भोगण्यासाठीं निमंत्रण देत आहेत तेव्हां माझ्या ठिकाणीं केवढें तपःसामर्थ्य प्रकट झालें आहे" अशा रीतीची स्वतःविषयीं एक प्रकारची धन्यता वाटणें हा स्मयहि त्यानें करूं नये. कारण तसा संग किंवा स्मय केल्यास पुनः संसाररूपी अनिष्टाचा प्रसंग प्राप्त होतो.

विवरण — योगांत प्रवृत्त झालेल्या साधकापासून तों कैवल्याचा पूर्णतया साक्षात्कार झालेल्या जीवन्मुक्तापर्यंत जे अनेक योगी असतात त्यांचे चार वर्ग पडतात. त्यांना अधिकारानुसार प्राथमकल्पिक, मधुभूमिक, प्रज्ञाज्योति आणि अतिक्रान्त-भावनीय अशा संज्ञा आहेत. योगांत प्रवृत्त झालेले साधक प्राथमकल्पिक योगी होत. सर्व प्रकारच्या दुःखांची निवृत्ति होऊन कैवल्य-साक्षात्कार होण्याला योगानुष्ठान हेंच श्रेष्ठ साधन आहे अशी मनाची निश्चिती झाल्यानें श्रद्धायुक्त अंतःकरणानें योगानुष्ठानाकडे जे वळलेले असतात, पण एखादी लहानशी सिद्धिहि प्राप्त होण्याइतका योगाभ्यास ज्यांचा झालेला नसतो ते प्राथमकल्पिक योगी होत. सवितर्क आणि निर्वितर्क ह्या समाधींतून सविचार समाधीपर्यंत पोचलेले योगी ह्या पहिल्या भूमिकेंत येतात. ह्याच्या पुढचा जो निर्विचार समाधि तो ज्यांस साधतो त्यांच्या ठिकाणीं ऋतंभरा प्रज्ञेचा उदय होत असतो हें मागें (पाद १, सूत्र ४८ मध्यें) सांगितलें आहेच. येथपर्यंत जो योगी पोचतो त्याच्या ठिकाणीं लहान मोठ्या सिद्धि प्रकट होऊं लागतात. ह्या अवस्थेस मधुमति अशी संज्ञा योगशास्त्रांत दिलेली आहे. मध चाखून पाहिला म्हणजे त्याची गोडी जशी अनुभवानें कळते त्याप्रमाणें लहान मोठ्या सिद्धि प्रकट होऊं लागल्यामुळें योगानुष्ठान केवळ श्रद्धेनें करायचें असा प्रकार येथून पुढें राहात नसून अनुभवाच्या गोडीमुळें साधक योगाभ्यासांत अधिक उत्साहानें प्रवृत्त होऊं लागतो, म्हणून ह्या अवस्थेंतील योग्यास मधुभूमिक असें

म्हणतात. वरील प्राथमकल्पिक योग्याच्या अपेक्षेनें हे मधुभूमिक योगी अर्थात् वरच्या वर्गातले होत. ह्यांच्या ठिकाणीं उदित झालेल्या ऋतंभरा-प्रज्ञेचा जसजसा अधिक विकास होत जाईल तसतशा त्यांच्या ठिकाणीं श्रेष्ठ सिद्धि प्रकट होत जातात. शेवटीं ह्यांची प्रज्ञा पक्कावस्थेस पोचल्यानें भूतजय किंवा इंद्रियजय साध्य होण्यासाठीं जे संयम सांगितले आहेत ते ह्या योग्यांच्या प्रज्ञेला गोचर होतात व दोन्ही सिद्धि साधल्यानें त्या योग्यांच्या ठिकाणीं प्रधानजय ही सिद्धि प्रकट होते. प्रधानजयी योग्याच्या ठिकाणीं प्रज्ञारूप सत्त्वज्योतीचा पूर्ण विकास झालेला असतो म्हणून ह्या योग्याला 'प्रज्ञाज्योति' असें म्हटलें आहे. योग्यांचा हा तिसरा वर्ग होय. ह्याच्या पुढील चौथ्या वर्गातील योग्याला अतिक्रान्तभावनीय असें म्हणतात. कैवल्यसाक्षात्कारी जीवन्मुक्त पुरुष ह्या चौथ्या वर्गातले योगी होत. कैवल्य-साक्षात्कारामुळें त्यांच्या ठिकाणीं गुणवैतृष्ण्यरूप परवैराग्य उत्पन्न झालेलें असतें. अर्थात् ह्या अवस्थेंत अमुक एका भावनेवर संयम करून अमुक सिद्धि मिळवावी अशी इच्छाच त्या योग्याच्या ठिकाणीं संभवत नाहीं. म्हणजे हा योगी सर्व भावनांच्या पलीकडे गेलेला असतो व म्हणून अशा योग्याला अतिक्रान्तभावनीय असें नांव देण्यांत आलें आहे.

ह्या चारांपैकीं दुसऱ्या म्हणजे मधुभूमिक योग्यांना सिद्धींच्या प्रलोभनाचें भय असतें. प्राथमकल्पिक योगी केवळ श्रद्धेनें प्रेरित होऊन योगांत प्रवृत्त झालेला असतो. त्याच्या ठिकाणीं कोणतीच सिद्धि प्रकट झालेली नसते, तेव्हां त्याच्या संबंधांत सिद्धींविषयींच्या प्रलोभनाचा प्रसंगच उद्भवत नाहीं. म्हणजे सिद्धींच्या प्रलोभनाला तो अनधिकारी असतो. प्रज्ञाज्योति व अतिक्रान्तभावनीय हे तिसऱ्या व चौथ्या अवस्थेंतील योगी सिद्धींच्या प्रलोभनाच्या पलीकडे गेलेले असतात. प्रज्ञाज्योति योग्याला प्रधानजय ही सर्वश्रेष्ठ सिद्धि प्राप्त झालेली असते. ज्याला साम्राज्य प्राप्त होईल त्याला सामान्य जनांच्या श्रीमंतीविषयीं प्रलोभन वाटण्याचें प्रयोजनच उरत नाहीं. ह्याचप्रमाणें प्रधानजयामुळें अष्टमहासिद्धिहि ज्याच्या दासी बनल्या त्याचें प्रलोभन कोण करूं शकणार? त्यांतूनहि कैवल्यप्राप्तीच्या इच्छेनें त्या महासिद्धींविषयीं वैराग्य धारण करून तो पुढें चाललेला असतो. अशा स्थितींत त्याचें प्रलोभन होणेंहि शक्य नसतें. हीच स्थिति चौथ्या अतिक्रान्त-भावनीय योग्याची असते. तो कैवल्यसाक्षात्कारी असल्यामुळें त्याचें चित्त कधीं स्वरूपनिष्ठ असतें तर कधीं अविद्याक्लेशरहित वृत्ति द्वारा अनेक-जन्म-

पुण्य-पुंज-परिपाक-भूत जीवन्मुक्तावस्थेंतील सहजानंदाचा अखंड उपभोग तो घेत असतो. त्याच्या प्रज्ञेनें सप्तधा प्रान्तभूमि प्राप्त करून घेतलेली असल्यानें त्याच्या चित्तांतील अतृप्ति हा दोष सर्वथा निर्मूल झालेला असतो. अशा ह्या नित्यतृप्त, आत्मक्रीड आणि आत्मरति जीवनन्मुक्त योग्याला कोण आणि कोणत्या सिद्धींचें प्रलोभन दाखवूं शकेल ? राहतां राहिले मधुभूमिक योगी आणि ह्या योग्यांनाच सिद्धींच्या प्रलोभनाचें भय असतें. लहान मुलाला प्रथम पावलें टाकतां येऊं लागलीं म्हणजे त्याला अत्यानंद होऊन तें पुन्हा पुनः चालूं लागतें. चालतांना पडतें आणि पडलें तरी पुनः चालूं लागतें. मधुभूमिक योग्याची अशीच अवस्था झालेली असते. चित्त जसजसें एकाग्र व निरुद्ध होऊं लागतें, तसतसें त्याच्या ठिकाणीं लहान मोठ्या सिद्धींचे चमत्कार प्रकट होऊं लागतात. एक सिद्धि मिळाली कीं पुढची सिद्धि प्राप्त व्हावी म्हणून तो पुढील संयमाचा अभ्यास करूं लागतो. अशा अवस्थेंत त्याचें प्रलोभन होण्याचा धोका साहजिकच उत्पन्न होतो आणि जर तो त्या प्रलोभनास बळी पडला तर त्यास संसाररूप अनिष्टाची प्राप्ति होते. ह्यासाठीं मधुभूमिक योग्यांनीं कोणती सावधानता ठेवावयास पाहिजे तें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे.

स्थानिन् म्हणजे देव. पूर्व कल्पांत महत्तत्त्वासारख्या अति सूक्ष्म तत्त्वावर संयम केल्यामुळें ज्यांना विदेहावस्था प्राप्त झालेली असते आणि म्हणून ज्याना प्रस्तुत कल्पांत समष्टि विराट् स्वरूपांत विशिष्ट देवतांचें स्थान मिळालेलें असतें त्यांना ह्या सूत्रांत स्थानिन् असें नांव देण्यात आलें आहे. दुसऱ्या श्रेणींतील मधुभूमिक-संज्ञित योग्यांशीं हे देव त्या योग्यांनीं त्यांच्या पौरुषप्रयत्नांनीं त्यांस मिळालेल्या सिद्धींचा उपभोग घ्यावा म्हणून इतक्या अनुकूलत्वानें वर्तूं लागतात कीं जणूं काय ते त्या योग्यांना त्या सिद्धींच्या उपभोगासाठीं निमंत्रणच करीत असतात. कित्येकदा तर असेंहि घडतें कीं ते देव आपल्या सिद्धिसामर्थ्यानिं मूर्तरूपानें प्रकट होऊन त्या योग्याला अनेक दिव्य विषयांचा उपभोग घेण्यासाठीं प्रत्यक्ष निमंत्रण करतात. ह्या योग्याला ते म्हणूं लागतात, "महाराज ! आपल्या तपःप्रभावानें हे अनेक दिव्य भोग आपण प्राप्त करून घेतले आहेत, तेव्हां ह्या सर्वांचा आपण सुखेनैव उपभोग घ्यावा. हें येथें आसन आहे. येथें बसून आपण आराम घ्यावा. येथें हे कितीतरी दिव्य भोग आहेत ! ह्या इकडे, अनेक अनेक सुंदर स्त्रिया आपल्या सेवेला अगदीं तत्पर असलेल्या

आपल्या आज्ञेची वाट पाहात आहेत. पंख्यानें वारा घालणें, दिव्य उटणीं अंगास लावणें किंवा मधुर वाद्यांच्या निनादांत मंजुळ गायन करून आपल्या मनाला रिझविणें, इत्यादि अनेक प्रकारची सेवा आपण त्यांच्याकडून आनंदानें घ्यावी. ह्या दुसऱ्या बाजूला अप्सरांनाहि सौंदर्यांत लाजविणाऱ्या अनेक स्त्रिया आहेत. ह्यांच्याकडे पाहा, रक्त, मांस, अस्थि, इत्यादि अमेध्य पदार्थांपासून ह्यांचीं शरीरें घडलेलीं नसून दिव्य शब्द-स्पर्श-रूप-रस-गंध गुणांनीं युक्त अशा घटकांनीं तीं बनलेलीं आहेत. आपण नुसती इच्छा करण्याचा अवकाश कीं ह्या आपल्या सेवेला उपस्थित आहेत. ह्या इकडच्या बाजूला सुवर्णकलशांत भरलेलीं दिव्य रसायनें पाहा. ह्यांचें सेवन केल्यानें आपल्यास कोणत्याहि रोगाची पीडा होणार नाहीं. उत्तम प्रकारच्या आरोग्याचा लाभ होईल आणि आपल्या इच्छेला येईल तितकें दीर्घ आयुष्य आपल्यास लाभेल. वर आकाशांत तळपणारें हें विमान पाहा. ह्या दिव्य यानांत ह्या स्त्रियांसह बसून आपल्यास आकाशांत यथेच्छ विहार करतां येईल. ह्यांत बसून वाटल्यास गंगादि पावन नद्यांत जलविहारार्थ जा; किंवा ज्योतिर्मय देहानें वावरणाऱ्या सिद्धपुरुषांची भेट घ्यावयाला जा. आपल्या योगसामर्थ्यानें हें दिव्य शरीर आपण मिळविलेलें आहे. वज्रानेंहि ज्यांचा भंग होणार नाहीं असा अवयवसमूह आपल्यास लाभला असल्यानें आपल्या शरीरास कोणाकडूनहि बाधा पोचण्याची लवमात्रहि भीति उरलेली नाहीं. आपला इंद्रियसमूहहि इतका शुद्ध झाला आहे कीं त्यामुळें आपल्याला बसल्या ठिकाणींच दिव्य विषयांचा भोग घडत आहे. ह्या सर्व गोष्टी आपण आपल्या गुणांनींच मिळविल्या आहेत. तेव्हां देवांना प्रिय असलेल्या ह्या अमरस्थानांत आपण वाटेल तितका दीर्घ काल राहून वाटतील त्या दिव्य विषयांचा यथेच्छ उपभोग घ्यावा." देवांच्याकडून अशा प्रकारें होणारें निमंत्रण दोन मार्गांनीं घडत असतें असें वर सांगितलेंच आहे. समष्टि विराट् शरीरांत शक्तिरूपानें वावरणारे विदेहावस्थेंत असलेले देव योग्याला अनुकूलत्वानें वर्तून वरील सर्व विषय त्यास प्राप्त करून देतात आणि त्याच्याच मनांत वरील प्रकारचें विलोभन उत्पन्न करीत असतात. योगाभ्यासानें शक्तिविकास होऊं लागला म्हणजे अनेक प्रकारच्या विषयांची अनुकूलता कोणीतरी सहेतुक करीत असल्याचा अनुभव योग्यास येऊं लागतो आणि त्यामुळें आपल्या मनाचें विलोभन होत असल्याचेंहि त्यास प्रतीत होतें. हा सर्वसामान्य प्रकार असल्यामुळें

कोणाहि योग्याला ह्याचा अनुभव घडूं शकतो. दुसरा प्रकार म्हणजे हे देव स्वतःच्या पूर्वार्जित तपस्सामर्थ्यानिं प्रसंगविशेषीं मूर्त स्वरूपांत प्रकट होऊन अनुग्रह करतात हा होय. ऋष्यशृंगासारख्या ब्रह्मचर्यनिष्ठ तपोधन ब्राह्मणाकडून पुत्रकामेष्टि यज्ञ केल्यामुळें प्रसन्न झालेली अग्निदेवता साक्षात् मूर्तरूपानें प्रकट झाली व तिनें पुत्रलाभ करून देणारें दिव्य पायस दशरथाजवळ पत्नींना देण्याकरितां दिलें. अशा प्रकारच्या पुराणप्रसिद्ध कथा ह्या दुसऱ्या प्रकारांत येतात. कठोपनिषदांतील आरंभींचा प्रसंग ह्या दुसऱ्या प्रकाराचें सर्वोत्कृष्ट उदाहरण होय. ह्या ठिकाणीं नचिकेत्यानें आत्मज्ञानासारख्या गहन विषयाकडे न वळतां अनेक दिव्य विषयांचा उपभोग घ्यावा म्हणून यमदेवांनीं त्याचें विलोभन केलें, पण नचिकेत्यानें वैराग्यपूर्वक सर्व विषयांचा त्याग केल्यावर त्याला त्यांनीं आत्मज्ञानोपदेश केल्याचा जो उद्बोधक प्रसंग आहे तो ह्या सूत्रांतील प्रतिपाद्य विषयाचें उत्कृष्ट उदाहरण आहे. हा प्रसंग येणेंप्रमाणें —

उशन्-वाजश्रवस ह्यांनीं काम्यविश्वजित् यज्ञ केला आणि त्यांत त्यांनीं आपलें सर्वस्व दान दिलें. दान दिलेल्या गोष्टींत त्यांनीं, म्हातारपणामुळें ज्यांना धड गवतहि खातां येत नव्हतें अशा प्रजननसामर्थ्यशून्य गायी देखील ब्राह्मणांना देऊन टाकल्या. असल्या ह्या हीन दानामुळें पित्याला प्राप्त होणाऱ्या अनिष्ट फलाचें निवारण आत्मप्रदानानें करावें म्हणून त्यांचा पुत्र नचिकेत त्यांच्याकडे गेला आणि 'बाबा, तुम्हीं माझें दान कोणाला करणार?' असें त्यानें त्यांना विचारलें. बापानें कांहींच उत्तर न दिल्यामुळें त्यानें तोच प्रश्न पित्याला दोन तीन वेळ केल्यावर पिता क्रोधाविष्ट होऊन, 'मी तुला मृत्यूला देऊन टाकतों' असें त्याला म्हणाला. पिता केवळ क्रोधानें असें बोलून गेला असें नचिकेताच्या ध्यानांत आलें, तथापि असत्य दोष पित्यास लागूं नये म्हणून तो यमाकडे गेला. यमगृहीं तीन दिवस राहिल्यावर त्याची व यमाची भेट झाली, तेव्हां यम त्याला म्हणाला, 'हे ब्राह्मणकुमारा, तुला नमस्कार असो. तूं माझ्या घरीं आलेला अतिथि असून नमस्कारार्ह आहेस. तूं माझ्या घरीं तीन रात्री कांहीं न खातां राहिला आहेस, ह्यासाठीं मी तुला तीन वर देतों. तुला पाहिजे असतील ते तीन वर मजपासून मागून घे.' यमानें असें सांगितल्यावर पितृभक्त नचिकेतानें, 'माझा पिता

शांतसंकल्प, प्रसन्नचित्त व क्रोधशून्य असा होवो ' असा पहिला वर मागितला. दुसऱ्या वरानें त्यानें, ज्या अग्नीचें चयन केल्यानें यजनकर्ता देवत्वास प्राप्त होतो त्या अग्नीचें विज्ञान यमाकडून करून घेतलें. नचिकेताची पितृभक्ति आणि स्वधर्मनिष्ठा पाहून प्रसन्न झालेल्या यमदेवांनीं, ' तवैव नाम्ना भविताऽयमग्निः ' ' तुझ्याच नांवानें हा अग्नि लोकांत प्रसिद्ध होईल ' असा स्वतंत्र वर त्याला आपण होऊन दिला. नंतर " तृतीयं वरं नचिकेतो वृणीष्व " ' आतां तिसरा वर माग ' असें यमदेवांनीं त्याला सांगितलें. त्यावर नचिकेतानें तिसरा वर मागितला तो येणेंप्रमाणें : ' मनुष्य मेल्यानंतर तो असतो असें कोणीं म्हणतात, कोणीं नसतो असेंही म्हणतात ; तरी मरणोत्तर जीवात्मा असतो अगर नसतो ह्याविषयींचा बोध आपल्याकडून मला व्हावा, हाच तिसरा वर आपण मला द्यावा. ' बालस्वभावांत अनपेक्षित असलेली तत्त्वजिज्ञासा त्याच्या ठिकाणीं आहे हें पाहून यमदेवांना त्याचें मोठे कौतुक वाटलें आणि त्याची तत्त्वजिज्ञासा कितपत तीव्र आहे हें जाणण्यासाठीं यमदेव त्याला म्हणाले, " पूर्वी देवांनाहि ह्याविषयीं संशय आला होता, पण ह्याविषयींचें ज्ञान कांहीं सहज समजण्यासारखें नाहीं. हा धर्म अति सूक्ष्म असल्यामुळें हेंच ज्ञान देण्याबद्दल आग्रह धरूं नको. तुला पाहिजे असलेला दुसरा एखादा वर माग. " ह्यावर नचिकेत म्हणाला, ' भगवन्, देवांनाहि ह्याविषयीं संशय उत्पन्न झाला होता आणि हा विषय सुज्ञेय नाहीं असें आपण आतांच म्हणालां, तेव्हां ' वक्ताचास्य त्वादृगन्यो न लभ्यः ' अशा दुर्ज्ञेय विषयाचें प्रतिपादन करण्याला तुमच्यासारखा अधिकारी वक्ता मिळणें शक्य नाहीं म्हणून आपण जो तिसरा वर देणार आहांत तो वर म्हणून हेंच ज्ञान आपण मला द्या. " प्रलोभन दाखविल्यास नचिकेताची ही तत्त्वजिज्ञासा कितपत टिकणारी आहे ह्याची परीक्षा पाहण्याकरितां यम त्याला म्हणाले —

शतायुषः पुत्रपौत्रान्वृणीष्व बहून्पशून्हस्तिहिरण्यमश्वान् ।
भूमेर्महदायतनं वृणीष्व स्वयं च जीव शरदो यावदिच्छसि ॥
एतत्तुल्यं यदि मन्यसे वरं वृणीष्व वित्तं चिरजीविकां च ।
महाभूमौ नचकेतस्त्वमेधि कामानां त्वा कामभाजं करोमि ॥
ये ये कामा दुर्लभा मर्त्यलोके सर्वान्कामाञ्छन्दतः प्रार्थयस्व ।

इमा रामा सरथाः सतूर्या न हीदृशा लम्भनीया मनुष्यैः ।
आभिर्मत्प्रत्ताभिः परिचारयस्व नचिकेतो मरणं माऽनुप्राक्षीः ॥

' तुला शतायुषी पुत्र व पौत्र मागून घे. अनेक पशु, हत्ती, सोनें, अश्व आणि भूमीचें मोठें मंडल मागून घे. तुझी इच्छा असेल इतकें दीर्घ आयुष्य मागून घे. ह्या वराच्या बरोबरीचा असा दुसरा एखादा वर जर तुला वाटत असेल तर तो मागून घे. तुझ्या इच्छेस येईल इतकी संपत्ति आणि ती उपभोगण्याला तुला पाहिजे असेल इतकें आयुष्य मागून घे. तुला मी ह्या महाभूमीचा राजा करतों, सर्व कामांची अनुकूलता आणि ते काम उपभोगण्याचें सामर्थ्य मी तुला देतों. फार काय ह्या मर्त्यलोकांत जे जे भोग दुर्लभ आहेत ते सर्व तुझ्या इच्छेप्रमाणें मागून घे. ह्या पाहा इकडे रथासह आणि वाद्यांसह अप्सरा तुझ्या आज्ञेची वाट पाहात आहेत. अशा प्रकारच्या स्त्रिया मनुष्यांना कधींहि प्राप्त होत नाहींत. मीं दिलेल्या ह्या स्त्रियांकडून तूं गायनवादनादि परिचर्या करून घे. ह्या सर्व गोष्टी मी तुला देतों.' ह्याप्रमाणें मृत्यु त्याच्या मनांत लोभ उत्पन्न करण्याचा प्रयत्न करीत असतांनाहि नचिकेत आपल्या तत्त्वजिज्ञासेपासून लवमात्रहि न ढळतां यमदेवांना म्हणाला :

श्वो भावा मर्त्यस्य यदन्तकैतत्सर्वेंद्रियाणां जरयन्ति तेजः ।
अपि सर्वं जीवितमल्पमेव तवैव वाहास्तव नृत्यगीते ॥
न वित्तेन तर्पणीयो मनुष्यो लप्स्यामहे वित्तमद्राक्ष्म चेत्त्वा ।
जीविष्यामो यावदीशिष्यसि त्वं वरस्तु मे वरणीयः स एव ॥
अजीर्यताममृतानामुपेत्य जीर्यन्मर्त्यः क्वधःस्थः प्रजानन् ।
अभिध्यायन् वर्णरतिप्रमोदानतिदीर्घे जीविते को रमेत ॥
यस्मिन्निदं विचिकित्सन्ति मृत्योः यत्सांपराये महति ब्रूहि नस्तत् ॥

' हे यमदेवा, आपण हे सर्व उपभोग मला देत आहांत खरें पण ते सर्व क्षणभंगुर असल्यामुळें ते घेऊन मला काय करावयाचें आहे ? शिवाय हे भोग असे आहेत कीं त्यांच्या सेवनानें त्यांचा उपभोग घेणाऱ्यांच्या तेजाचा नाश होत असतो. तसेंच जीवित कितीहि दीर्घ असलें तरी अनंत कालाचा विचार करतां तें अल्पच होय. ह्यास्तव हें सर्व अश्वादि वैभव आणि नृत्यगीत तुमचे तुम्हांलाच लखलाभ होवोत. शिवाय कितीहि

द्रव्य मिळालें तरी मनुष्याची तृष्णा शांत होत नाहीं. तुमचें दुर्लभ दर्शन ज्या अर्थीं मला घडलें, त्या अर्थीं आतां मला द्रव्य-लाभ सहजच होईल. त्याचप्रमाणें मला आपण कितीहि दीर्घ आयुष्य दिलें तरी जोंवर आपण ह्या यमपदावर आरूढ असाल तोंपर्यंतच तें टिकणार. तस्मात् मला तुमचें इतर कांहींहि नको, तर मी मागितलेला वरच मला द्या. आपल्यासारख्यांची भेट झाली असतां हें सर्व नश्वर आहे असें जाणणारा कोणता विवेकी पुरुष असल्या जीवितामध्यें रममाण होणार आहे ? ह्यास्तव अनित्यकामादिकांच्या योगानें माझें प्रलोभन करण्याचा हा नाद सोडून द्या आणि ज्या ज्ञाना-विषयीं देवादिकांनाहि मोठा संदेह उत्पन्न होतो तें ' मरणोत्तर जीवात्मा असतो कीं नसतो ' हें जें आत्मविषयक निर्णयविज्ञान तेंच मला तिसरा वर म्हणून द्या. हें ज्ञान अत्यंत गहन असल्यामुळें ह्याहून अन्य वर मी नचिकेता मागत नाहीं. '

ह्याप्रमाणें यमदेवांनीं नचिकेताला उपनिमंत्रण केलें असतां नचिकेतानें त्या सर्व भोगांविषयीं मनांत थोडी सुद्धा आसक्ति न ठेवतां त्याचा त्याग केला आणि यमासारखी देवता प्रसन्न होऊन मला हे सर्व भोग देत आहे हा माझा केवढा मोठा अधिकार आहे असा स्मयहि त्यानें केला नाहीं.

देवांकडून विषयसेवनार्थ ह्याप्रमाणें प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष विलोभन योग्यापुढें उपस्थित झालें असतां त्यानें काय करावें तें ह्या सूत्राच्या उत्तर भागांत सांगितलें आहे. अशा प्रसंगीं त्या योग्यानें त्या विषयांसंबंधीं संग व स्मय करूं नये. चित्तापुढें विषय उपस्थित झाले कीं ते चांगले आहेत असा संकल्प चित्तांत प्रथम उत्पन्न होत असतो. विषयाच्या सम्यक्त्वाची कल्पना हीच चित्ताला विषयाकडे ओढण्याला कारण होत असते. ही सम्यक्त्वाची कल्पना विषयांतील गुणलेशामुळें उत्पन्न होते. पण विषयां-तल्या गुणलेशासहच अनेक दोषहि असतात. अविवेकामुळें ते दोष आपल्या लक्षांत येत नाहींत. त्या दोषांकडे आपलें लक्ष जाईल तर विषयां-कडची आपली ओढ कमी झाल्याविना राहणार नाहीं. ह्यासाठीं चित्तापुढें जेव्हां विषयांचें प्रलोभन उत्पन्न होईल तेव्हां विषयसंगापासून कोणकोणते दोष उत्पन्न होतात ह्याचा नीट विचार करून (पाद २, सूत्र ३४ मध्यें सांगितल्याप्रमाणें) प्रतिपक्षभावन करावें. विषयांकडे चित्त ओढ घेत

आहे असें दिसून येतांच मनाशीं पुढीलप्रमाणें विचार करावा. "विषयांचें अनेकवार सेवन करून तृप्ति कधींच होत नाहीं. उलट विषयवासना मात्र अधिकच बळावत जाते आणि विषयसेवनांतील आनंदलेशासमवेतच त्यापासून होणारीं अनंत दुःखेंही भोगावीं लागतात. हा अनुभव शेकडोंच नव्हे तर सहस्रावधि वेळां आपण घेतलेला आहे आणि म्हणूनच दुःखबहुल विषयांचा त्याग करून आपण त्यांच्याविषयीं वैराग्य धारण केलें, चित्तांतील अविद्यादि क्लेशरूप अंधकार नाहींसा व्हावा म्हणून आपण योगप्रदीपाचा आश्रय केला आणि आतां विषयतृष्णेमुळें निर्माण होणाऱ्या विषयसेवनरूप झंझावातानें जर हा योगप्रदीप मालवला गेला तर आपल्या चित्तांतील अज्ञानांधकार नाहींसा कसा होणार आणि आपण कैवल्याला कसे पोंचणार ? खरोखरीच विषय वाईट म्हणून आपण त्यांचा एकदा त्याग केला आणि आतां हे विषय आपल्यापुढें उपस्थित होतांच जर आपण त्यांचा पुनः स्वीकार केला तर वांताशन किंवा पुरीषभक्षण करणाऱ्या श्वानसूकरांदिकांत आणि आपल्यांत तत्त्वतः भेद कोणता बरें उरला ? तस्मात्, दुर्लभ असलेला मनुष्यजन्म, कैवल्याच्या प्राप्तीची तीव्र इच्छा आणि तें प्राप्त करून देण्याला सर्वस्वीं समर्थ असलेलें योगासारखें सर्वोत्कृष्ट साधन, ही केवळ ईश्वरानुग्रहानेंच प्राप्त झालेली अनुकूल सामग्री व्यर्थ घालविणें म्हणजे खरोखरीच आत्मनाश करून घेण्यासारखें आहे ! विषयसेवनांत किती अनंत दुःखें आहेत हें अज्ञानामुळें मला कळत नव्हतें, तेव्हां तें विषयसेवन मला आनंददायक वाटत होतें. अशा वेळींही मीं आपल्या मनाला विवेकानें आवरून योगाभ्यासाकडे वळविलें आणि आतां विषयसेवनांतील दुःखें मला कळून चुकलीं आहेत आणि योगाभ्यासानें माझ्या चित्तांतील मल झडून जात असल्यानें माझ्या मनाला उत्तरोत्तर अधिक शांतीचा लाभ होत आहे, हा प्रत्यक्ष अनुभव मला येत आहे; असें असूनही मी पुनः ह्या मनाला विषयाकडे जाऊं द्यावें हा माझा केवढा मूर्खपणा ! मृगजळाच्या पाठीमागें तें खरेंच पाणी आहे असें समजून अज्ञानी हरिणें धावलीं तर धावोत बिचारीं ! पण शहाणीं माणसेंही मृगजळामागें धावूं लागलीं तर त्यांना काय म्हणावें ? उंदीर जिवंत असतांनाही मांजराला मारूं शकला नाहीं आणि तो मेल्यावर मांजराला कसा मारणार ! त्याचप्रमाणें विषयांत आनंद आहे असें वाटत होतें तेव्हांही मी त्या विषयाचा त्याग करूं शकलों

आणि आतां तो आनंद ज्या आत्मानंदाचा अंश, तो आत्मानंदच मला प्राप्त झाल्यावरही मीं आपलें चित्त उपस्थित झालेल्या सिद्धिरूप विषयांनीं प्रलोभित होऊं द्यावें हें केव्हांही उचित नव्हे. तेव्हां स्वप्नाचीच केवळ ज्यांस उपमा शोभेल, अशा ह्या विषयांस माझे नमस्कार असोत ! विषयसेवनापलीकडे दुसरा पुरुषार्थच ज्यांस ठाऊक नाहीं, असे प्राकृत कृपणजन असल्या विषयसेवनाकडे वळोत. मोक्षरूपी पुरुषार्थ साधण्याकरितां मीं योगाचा आश्रय केल्यामुळें योगापासून भ्रष्ट करणाऱ्या ह्या विषयांचा मी केव्हांही स्वीकार करणार नाहीं. " अशा प्रकारें प्रतिपक्षभावना करून साधकानें आपलें मन सिद्धींच्या प्रलोभनांतून परतविण्याचा कसून प्रयत्न करावा. सर्व काम संकल्पप्रभव असतात, म्हणजे विषय चांगले आहेत असें वाटत असतें, तोंपर्यंतच ते मनाला ओढ लावूं शकतात. पण त्यांच्यांतील अनेक दोष समजल्यानंतर त्यांच्यांतील आकर्षकता सहजच नष्ट होते. ती नष्ट झाल्यावर मन दीनपणानें विषयसेवनाकडे पुनः वळत नाहीं. अशा रीतीनें प्रथम विषयांविषयीं दोषदृष्टि, नंतर त्यांच्याविषयीं जिहासा व शेवटीं त्यापासून मनाची निवृत्ति हीं वैराग्याचीं तीन अंगें सिद्ध होतात. मागें चित्तवृत्तिनिरोधार्थ वैराग्याचें अशाच मार्गानें संपादन केलें होतें. आतां एकाग्रता व निरोध ह्यांत पुष्कळच प्रगत झालेलें चित्त सिद्धींच्या लोभानें पुनः मागें परतून योगभ्रष्ट होण्याचा प्रसंग येऊं नये म्हणून तोच अभ्यास पुनः वरच्या पातळींत करावयाचा इतकेंच. अशा प्रकारें विवेक करून मन सिद्धींच्या लोभांतून मुक्त करणें आणि त्यांचा संग टाळणें हें ह्या सूत्रांतील संगाकरण होय.

सिद्धि-स्वरूपानें उपस्थित झालेल्या विषयांचा प्रत्यक्ष संग ह्याप्रमाणें जरी टाळला तरी चित्तांत ' स्मय ' उत्पन्न होण्याचा संभव असतो आणि तो उत्पन्न झाला तर योगांतील प्रगति मंदावते, म्हणून तो स्मयही उत्पन्न होणार नाहीं ह्याविषयीं सावधानता ठेवावी लागते. सिद्धींचा साक्षात् उपभोग न घेतला तरी त्या प्रकट होऊं लागल्यामुळें चित्तांत स्वतःविषयीं एक प्रकारची धन्यता वाटूं लागते. अशा वेळीं मनांत पुढीलप्रमाणें विचार येऊं लागतात. " योगाभ्यासापूर्वी विषयांची प्राप्ति व्हावी म्हणून आपल्याला अनेक प्रकारचे कष्ट करावे लागत होते. इतके कष्ट करूनही त्यांची प्राप्ति निश्चयानें होत होती असेंही नव्हतें. बरें, प्राप्ति झाली तरी त्या विषयांपासून पूर्ण तृप्ति कधींच न होतां त्यांचें रक्षण करण्याला मात्र अनेक प्रकारची यातायात

सोसावी लागे आणि पुढें केव्हांतरी त्या विषयांचा नाशही ठेवलेलाच ! म्हणजे विषय मिळवावयाला कष्ट, कष्ट करूनही ते विषय मिळतीलच अशी निश्चिती नाहीं. मिळाले तरी त्यांच्या रक्षणासाठींही कष्ट आणि शेवटीं ते नष्ट झाल्यावर होणारें दुःख, असा प्रकार पूर्वी होत असे. पण आतां स्थिति तशी नाहीं. आतां हे विषय आपण होऊन माझ्यापुढें उपस्थित होत आहेत ! मनांत सहज इच्छा उत्पन्न झाली कीं सृष्टींतील अनेक गूढ शक्तींवर नियंत्रण ठेवणाऱ्या देवता माझ्यापुढें इच्छित वस्तु आणून ठेवीत आहेत. तेव्हां योगाभ्यासांत आतां मी चांगलाच पुढें गेलों आहें ह्यांत शंका नाहीं. निरनिराळ्या देवतांनीं मला इष्ट वस्तु पुरवाव्या इतकी योग्यता माझ्या अंगीं आली आहे, तेव्हां मी धन्य आहें ! " अशी स्वतःविषयीं धन्यता वाटणें हा ' स्मय ' होय. हा स्मय चित्तांत उद्भवेल तर त्या योग्याला एक प्रकारची कृतकृत्यता वाटून पुढील योगाभ्यासांत शिथिलता येईल. " आपल्या शेंडीला मृत्यूनें हात घातला असून तो केव्हां हिसडा मारून देह सोडावयास लावील त्याचा नियम नाहीं, तस्मात्, आला क्षण आपण सार्थकीं लावला पाहिजे, " अशा तीव्र-संवेग-युक्त भावनेनें येथपर्यंतचा प्रवास साधकानें मोठ्या उत्साहानें आणि चिकाटीनें केलेला असतो. पण सिद्धींचा लाभ झाल्यावर त्याला जी धन्यता वाटते, तीमुळें ही आतुरता कमी होते व कैवल्यसाक्षात्कार अगदीं जवळ आला असूनही तो दूर राहिल्यासारखा होतो.

अशा प्रकारें सिद्धींचा उपभोग घेतला तर संगदोषामुळें अनिष्ट प्राप्ति, आणि स्वतःविषयीं कृतार्थता किंवा धन्यता वाटणें हा ' स्मय ', ह्या दोन दोषांमुळें योगाभ्यासाविषयीं शिथिलता उत्पन्न होणें आणि त्यामुळें अगदीं आसन्न झालेला कैवल्यसाक्षात्कार दुरावणें ही अनिष्ट प्राप्ति, असा उभयविध अनिष्ट प्रसंग प्राप्त होत असल्यामुळें मधुभूमिक योग्यांनीं चित्तांत संग आणि स्मय हे दोष उत्पन्न होणार नाहींत ह्याविषयीं फार सावधानता ठेवावी. सिद्धिरूप विषयोपभोग अनिच्छापूर्वक उपस्थित झाले असतां ते आपल्या योगांतील प्रगतीला विघातक न होतां साधकच होतील आणि संग-स्मय दोष उत्पन्न होणार नाहींत इतक्या बेतानेंच त्यांचा स्वीकार त्यानें करावा आणि कैवल्यसाक्षात्कारासाठीं पुढील भूतेंद्रियजयार्थ कराव्या लागणाऱ्या संयमाच्या मार्गाकडे वळावें.

एकूणपन्नासाव्या सूत्रांत सत्त्व आणि पुरुष ह्यांच्यांत असलेल्या अन्यतेची ख्याति झाली असतां कोणती सिद्धि मिळते तें सामान्यत्वानें सांगितलें. पुढील बावन्नाव्या सूत्रांत ही अन्यताख्याति म्हणजे सत्त्व आणि पुरुष ह्यांच्यांत वेगळेपणा आहे हें विवेकज्ञान होण्याला कोणता संयम करावा तें सांगितलें आहे. तो संयम येणेंप्रमाणें

क्षणतत्क्रमयोः संयमाद्विवेकजं ज्ञानम् ॥ ५२ ॥

सूत्रार्थ — कालाचा अतिसूक्ष्म भाग म्हणजे क्षण, आणि पूर्वक्षण, उत्तरक्षण असा अखंडपणें चाललेला क्षणांचा प्रवाह हा त्यांचा क्रम होय. वस्तूंतील सूक्ष्म भेदांचें ज्ञान होण्याला कारण असलेली जी शक्ति तो विवेक होय. क्षण आणि त्याचा क्रम ह्यांच्यावर संयम केला असतां ह्या विवेकापासून उत्पन्न होणारें ज्ञान होतें.

विवरण — मागें चव्वेचाळीस आणि सत्तेचाळीस ह्या सूत्रांतील संयमांचा विचार करीत असतां चित्ताचे वृत्तिरूप विशेष-स्पंद शांत होऊन तें केवळ त्रिगुणांच्या रूपानें कसें परिणाम पावत असतें हें आपण पाहिलेंच आहे. त्या ठिकाणीं त्रिगुण-स्पंदरूपानें परिणाम पावणारें चित्त आणि अपरिणामी पुरुष अशा दोनच वस्तु उरलेल्या होत्या. त्यांतील अपरिणामी पुरुषावर संयम करणें हा पस्तिसाव्या सूत्रांत वर्णिलेला स्वार्थ-संयम होय. ह्या स्वार्थसंयमानें पुरुषज्ञान होतें असें त्याच सूत्रांत सांगितलें आहे. वृत्तीचा जंजाळ चालू असतांना पुरुषाला जें वृत्तिसारूप्य येत असतें (पाद १, सूत्र ४), त्याचा निरास होऊन पुरुषाला स्वरूपज्ञान होणें हें पुरुषज्ञान होय. ह्यालाच (४९ व्या सूत्रांत) सत्त्व-पुरुषान्यताख्याति असें म्हटलें आहे. कोणत्याही दोन वस्तूंच्या भेदाचें ज्ञान होण्याला कारण असलेली जी शक्ति तिला विवेक असें म्हणतात. स्वार्थसंयमानें चित्तांतील रजस्तमोमूलक मालिन्य नाहींसें होऊन ही विवेकशक्ति जागृत होते आणि मग तिच्यामुळें सत्त्व व पुरुष ह्या दोन पदार्थांतील भेदज्ञान होत असतें. हें विवेकज ज्ञान होय. हें विवेकज ज्ञान होण्याला स्वार्थसंयमाव्यतिरिक्त आणखी एक उपाय आहे. हा दुसरा उपाय म्हणजे ह्या सूत्रांत सांगितलेला

क्षण, व अशा क्षणांचा क्रम, ह्यांवर करावयाचा संयम होय. तेव्हां ह्या संयमाच्या स्वरूपाचा आतां विचार करूं.

ज्यावर संयम करावयाचा त्याच्या स्वरूपाचा निश्चय झाल्याविना त्यावर संयम करतां येत नाहीं, म्हणून प्रथम क्षण म्हणजे काय हें पाहिलें पाहिजे. कालाचा अतिसूक्ष्म विभाग म्हणजे क्षण. ही क्षणाची व्यावहारिक व्याख्या होय. वस्तूचा अतिसूक्ष्म भाग म्हणजे जसा परमाणु, तसाच कालाचा अतिसूक्ष्म भाग म्हणजे क्षण होय. अनेक परमाणु मिळून जशी एक वस्तु होय, त्याप्रमाणेंच अनेक क्षण मिळून पळ, घटिका, अहोरात्र, पक्ष, ऋतु, संवत्सर, युग, ब्रह्मदेवाची अहोरात्र, मन्वन्तर आणि कल्प असे कालाचे अनेक विभाग आपण मानतों. वस्तूंचें आणि कालाचें हें स्वरूप व्यवहार-सौकर्याकरितां ठीक आहे, पण तत्त्वार्थानें विचार केला म्हणजे तें टिकत नाहीं. प्रतिक्षणाला प्रत्येक परमाणु एक अवस्था टाकून दुसऱ्या अवस्थेंत जात असतो, म्हणजे परमाणूपासून बनलेली प्रत्येक वस्तु प्रतिक्षणाला बदलत असते. अशा स्थितींत मागील क्षणांत पाहिलेलीच वस्तु मी उत्तर-क्षणाला पाहत आहें असें आपण म्हणतों, तेव्हां वस्तुतत्त्व म्हणून काय असतें ह्याचा विचार प्रथम करावयास पाहिजे. पण तो चौथ्या पादांत स्वतंत्रपणें केला असल्यानें येथें करण्याचें कारण नाहीं. प्रस्तुत, क्षण आणि तत्क्रम हीं विवक्षित असल्यामुळें, त्यांचा तेवढा येथें विचार करूं. पूर्व-क्षणाचा नाश झाल्यावर पुढील क्षण उत्पन्न होत असतो आणि त्याचा नाश झाल्यावर त्याच्यापुढील क्षण उत्पन्न होत असतो. हा त्या क्षणांचा क्रम होय. ह्यावरून हें लक्षांत येईल कीं क्षणांचा क्रम म्हणून कांहीं स्वतंत्र वस्तु नसून तो केवळ एक बौद्ध प्रत्यय होय. अर्थात् ह्या क्षणक्रमांच्या संवेदनेंतूनच पळें, घटिका, इत्यादि कालाची संवेदना होत असल्यामुळें काल म्हणून कांहीं स्वतंत्र वस्तु नसून तोही एक बुद्धिनिष्ठ प्रत्ययच होय. पळें, घटिका, इत्यादि काल म्हणजे अनेक क्षणांचा मिळून बनलेला असें आपण व्यवहारांत म्हणतों हें खरें, पण तत्त्वार्थानें पाहतां एक क्षण नष्ट झाल्यावर जर दुसरा क्षण उत्पन्न होत असतो, तर एक नष्ट वस्तु व दुसरी उदित वस्तु ह्या दोहोंचा वस्तुसमाहार कसा संभवणार! अर्थात् क्षणांचा क्रम आणि क्षणांचा बनलेला काल असे जे प्रत्यय आपल्यास येतात ते बाह्य सत्य वस्तूंचा समाहार असून त्यामुळें ते येतात असें नसून, ते केवळ बुद्धिनिष्ठ प्रत्यय होत. आतां क्षणांचें स्वरूप काय

ह्याचा विचार करूं. एक क्षण नष्ट होऊन दुसरा क्षण उदित होतो हा क्षणक्रम म्हणून सांगितलें. ह्यांत उदित होणारां क्षण काय स्वरूपाचा असतो तें पाहावयास पाहिजे. " यावता समयेन चलितः परमाणुः पूर्वदेशं जह्यात् उत्तरदेशं उपसंपद्येत स कालः क्षणः " (व्यासभाष्य) ' गतिमान् परमाणु पूर्वदेश सोडून उत्तरदेशाला जितक्या कालांत प्राप्त होतो तो काल म्हणजे क्षण होय.' ही क्षणाची व्याख्या पाहतां क्षण म्हणजेही एखादी स्वतंत्र बाह्य वस्तु नसून, परमाणु एक ठिकाणाहून दुसऱ्या ठिकाणीं जाणें हा जो बाह्य व्यवहार घडतो, त्याचा आपल्यास येणारा मानसप्रत्यय होय, हें स्पष्ट होतें. क्षणाचा अति सूक्ष्म मानसप्रत्यय सर्वांना येत असलाच पाहिजे. कारण क्षणक्रमावर अधिष्ठित असलेला घटिका, प्रहर, इत्यादि जो काल त्याची संवेदना सर्वांस असते. घड्याळांत न पाहतां बिनचूक वेळ सांगणारीं अनेक माणसें आपल्यांत आढळतात. योगाभ्यासानें ज्यांना सूक्ष्म वस्तूवर चित्तैकाग्र्य करण्याची सवय झालेली असते, त्यांना तर रात्रीं झोपेंतून केव्हांही जागे झाल्यावर किती वाजले तें बिनचूक सांगतां येतें. क्षणांच्या क्रमांचा प्रत्यय नसेल तर त्यांवर अधिष्ठित असलेल्या कालाचा असा प्रत्यय येणें शक्य झालें नसतें. तेव्हां क्षणांचा आणि क्षणक्रमाचा प्रत्यय आपल्यास येत असतो, पण तो सामान्यत्वानें येत असतो, क्षणांचें तात्त्विक स्वरूप कळून विशेषत्वानें येत नसतो. क्षण आणि तत्क्रम ह्यांच्या सामान्य प्रत्ययावर चित्तैकाग्र्य केलें म्हणजे त्यांचा विशेष प्रत्यय येणें हें त्यांच्यावरील संयमांचें पहिलें फल होय आणि ह्या विशेष प्रत्ययावर केलेल्या चित्तैकाग्र्यामुळें ह्या सूत्रांत सांगितलेलें ' विवेकजं ज्ञानं ' होणें हें त्या संयमाचें उत्तर फल होय.

वरील विवेचनांत क्षणाचा किंवा क्षणक्रमाचा जो सामान्य किंवा विशेष प्रत्यय येतो म्हणून सांगितलें त्याचें थोडें अधिक स्पष्टीकरण करूं. पूर्वदेश सोडून परमाणूनें उत्तरदेशांत जाणें हें परमाणूचें स्पंदन होय. महत्तत्त्व ज्या अनंत परमाणूंचें बनलेलें असतें त्यांच्यांत हें स्पंदन अखंड चालू असतें व त्यांतून द्व्यणुक, त्र्यणुक, इत्यादि जीं मिश्रणें बनतात त्यांच्यापासूनच शेवटीं सर्व वस्तुजात निर्माण झालेलें असतें. सर्व सृष्टीला ' जगत् ' असें जें नांव देण्यांत येतें तें त्यांतील ' गम् ' ह्या धातूच्या अर्थामुळेंच होय. ह्यावरून हें लक्षांत येईल कीं कोणत्याही वस्तूचे घटक असलेले जे परमाणु त्यांच्यांत सतत स्पंदन चालू असल्यामुळें त्या वस्तूचें

स्वरूप स्थिर नसून सतत बदलणारें आहे. वस्तु-स्वरूप सतत बदलणारें असून दीर्घ कालपर्यंत वस्तु एकाच स्वरूपानें कशी प्रतीत होते ह्याचा विचार पुढील पादांत करावयाचाच आहे. पण कालाची आपल्यास स्पष्ट संवेदना ज्या अर्थीं असते त्या अर्थीं त्याचा आत्यंतिक सूक्ष्म घटक म्हणून समजला जाणारा ,जो क्षण त्याची सामान्य प्रतीति आपल्यास असलीच पाहिजे आणि म्हणून त्याची विशेष प्रतीति आपल्या जाणीवेच्या प्रांतांत कशी आणावयाची ह्याचा विचार येथें कर्तव्य आहे. मागें (४४ व्या सूत्रांत) आपण जिना चढून जातों हें उदाहरण घेतलें आहे, तेंच येथेंही लागू आहे. अगदीं लहान मुलाला जिना चढून वर गेल्यावर आपण पायऱ्या चढून वर आलों इतकीच सामान्य जाणीव असते. आठ-दहा वर्षांच्या मुलाला संख्या ही जाणीव स्पष्ट झालेली असते, ह्यामुळें कांहीं पायऱ्या चढून आपण आलों अशी जाणीव त्यास होऊं शकते. संख्या-गणनाची सवय मोठ्या माणसांना असल्यामुळें चढून आलेल्या पायऱ्या अंदाजें १०-१५ आहेत असें तीं सांगूं शकतात आणि पायऱ्या चढत असतां त्या विशेष लक्ष देऊन मोजीत वर चढल्यावर त्या अमूक आहेत असें विशेष ज्ञान त्यास होतें. कालज्ञानाचा प्रकार असाच आहे. मन जों जों अधिक सूक्ष्मग्राही होत जातें तों तों त्या माणसांना काळ किती गेला हें अधिक बिनचूक सांगतां येतें. घड्याळांत न पाहतां १०-५ मिनिटांच्या फरकानें विनचूक वेळ सांगणारीं माणसें आपल्यास आढळतात. ह्या लेखकाच्या आजीबाई आपले सर्व व्यवसाय इतक्या नियमितपणें करीत असत कीं त्यांस घड्याळाकडे केव्हांच पाहावें लागत नसे आणि केव्हांही किती वाजले म्हणून विचारतां एखाद्या मिनिटाच्या फरकानें त्या वेळ सांगत असत. घरांतील घड्याळ बंद पडलें असलें तर आजीबाईंच्या पहांटेच्या भूपाळ्या सुरू झाल्या कीं त्यांत पांच वाजवून तें सुरू करण्यास प्रत्यवाय नसे आणि पुराणिकाकरितां भांडें भरून तांदूळ व रस्त्यांतील चिमण्याकोंबड्यांकरितां झोळी भरून जोंधळे घेऊन त्या घराबाहेर पडल्या कीं संध्याकाळचे पांच वाजले म्हणून आम्ही मुलें खुशाल समजत असूं. आदल्या दिवशीं लग्नमुंजीसारख्या नैमित्तिक कारणांनीं कितीही श्रमसायास पडले असोत, किंवा रात्रीं निजायला कितीही उशीर झालेला असो, दुसऱ्या दिवशीं पहांटे चार वाजतां त्या हातपाय धुऊन ईशचिंतन व स्तोत्रपाठ करीत अंथरुणावर बसलेल्या दृष्टीस पडायच्याच. पहांटे

अभ्यासाकरितां उठावयाचें असल्यास 'आजीबाई मला अमूक वाजतां उठवा हं' असें त्यांस सांगितलें कीं नेमक्या वेळीं दिवाही न लावतां त्या मुलांस हाक मारीत. अशांसारख्या उदाहरणांवरून कालज्ञान बिनचूक होण्याची ही शक्ति अधिकाधिक तीव्र होत गेली म्हणजे अत्यंत सूक्ष्म घटक जो क्षण तोही जाणिवेच्या कक्षेंत येणें शक्य आहे हें वाचकांच्या लक्षांत येईलच.

आतां आणखी एकाच प्रश्नाचा विचार राहिला तो करूं. वरील प्रकारें पुरुषाला सूक्ष्म क्षणाची संवेदना होणें शक्य आहे हें मान्य केलें तरी ज्या वेळीं ही संवेदना होईल त्या वेळीं कोणत्या वस्तूंतील परमाणूंचें अवस्थांतर ज्ञात झाल्यामुळें ती होईल हें स्पष्ट व्हावयास पाहिजे. अनेक आलंबनांवरील संयमांचा विचार करीत आपण (४९ व्या सूत्रांत) 'सत्त्व' आणि 'पुरुष' ह्यांच्यांतील 'अन्यताख्याति' येथपर्यंत आलों होतों. येथें त्रिगुणांतील विवृद्धावस्थेंत असलेलें आणि स्पंदन पावणारें सत्त्व आणि ह्या स्वत्वाचा द्रष्टा पुरुष अशा दोन वस्तु असून पुरुषावर संयम झालेला असतो आणि म्हणून पुरुषाला सत्त्वापासून आपण 'अन्य' आहों असा प्रत्यय येत असतो. पुरुष अपरिणामी असल्यामुळें वृत्तिस्वरूपानें चित्त परिणाम पावत असतां त्याला त्या चित्तवृत्ति जशा ज्ञात होत असतात, (पाद ४, सूत्र १८) त्याप्रमाणेंच सर्व वृत्तींचा उपशम झाल्यामुळें चित्त जेव्हां केवळ विवृद्ध असलेल्या गुणाच्या रूपानें परिणाम पावत असतें तेव्हां चित्ताचें तें स्पंदन पुरुषाला ज्ञात होत असतें. अशा अवस्थेंत पुरुषावरील संयम आणि चित्तावरील संयम हे दोन संयम संभवतात. ह्यांतील पहिला म्हणजे पुरुषाचा स्वार्थसंयम एकोणपन्नासाव्या सूत्रांत सांगितला असून ह्या सूत्रांत दुसरा म्हणजे चित्तावरील संयम विवक्षित आहे. दोहोंत भेद इतकाच कीं पहिल्यांत वार्थानुसंधानाला प्राधान्य असून चित्ताचें स्पंदन पुरुषाला सामान्यत्वानें ज्ञात होत असतें, तर दुसऱ्यांत चित्ताचें जें विवृद्ध गुणरूपानें स्पंदन चालू असतें त्यावर पुरुषाचें विशेष अनुसंधान राहावयाचें असून त्याचा तो द्रष्टा असल्यामुळें स्वतःची चित्ताहून अन्यता त्यास सामान्यत्वानें प्रतीत होत असते. ह्या सूत्रांतील 'क्षणतत्क्रमयोः संयम' म्हणजे हा दुसरा संयम होय. हा संयम करीत असतां चित्ताचें स्पंदन पुरुष विशेषत्वानें पाहत असतो. चित्ताच्या स्पंदनाची जी ही विशेषत्वानें जाणीव तीच क्षणसंज्ञक कालाची जाणीव होय. संथ पाण्यांत आपलें बोट किंवा काठीसारखा पदार्थ घालून

हलवीत बसल्यानें जशा एकामागून एक सारख्या लाटा उत्पन्न होतात, त्याप्रमाणें चित्ताचें गुणरूपानें स्पंदन अखंडपणें चालू असतें. चित्ताचें एक स्पंदन उत्पन्न होतांच तें शांत होतें आणि लागलीच दुसरें उत्पन्न होतें. पुनः तें शांत होऊन तिसरें स्पंदन उत्पन्न होतें. असा हा जो क्रम चालू असतो तो क्षण-क्रम होय. एका स्पंदनाची जाणीव म्हणजे जशी क्षणाची संवेदना, तशी क्षणक्रमाची जाणीव म्हणजे घटिका, प्रहर, इत्यादि कालविकल्पांची संवेदना होय. दिव्याच्या ज्योतीच्या स्पंदनावरून सत्त्वज्योतीच्या स्पंदनाची यथार्थ कल्पना येऊं शकते. तेल आणि वात ह्यांच्या अतिसूक्ष्म घटकांचें तेजोरूपानें होणारें जें स्पंदन तीच दीपज्योति होय. हें स्पंदन सतत चालू असलें म्हणजे दीपज्योतीची अखंडत्वानें प्रतीति येते. तास दोन तास दिवा तेवत राहिला म्हणजे त्यांतील तेल आणि वात ह्यांमधील कांहीं भाग नाहींसा झाल्याचें आढळून येतें. ह्याचें कारण असें कीं दीपज्योतीच्या प्रत्येक स्पंदनांत ह्या दोहोंचा थोडातरी अंश ज्योतीच्या रूपानें परिणाम पावून अवस्थांतरास प्राप्त झालेला असतो. चित्ताच्या सत्त्वस्पंदांत अगदीं असाच प्रकार घडत असतो. ज्योति ज्याप्रमाणें तेल आणि वात ह्यांपासून निर्माण होते त्याप्रमाणें मन अन्नापासून परिणाम पावलेलें असतें, तेव्हां अन्नाचीच एक परिणामावस्था म्हणजे मन हें कसें, ह्याचा विचार प्रथम करूं.

मन हें अन्नमय कसें आहे ही गोष्ट श्वेतकेतूला आरुणि उद्दालकानें एक लहानसा प्रत्यक्ष प्रयोग करवून करशी पटवून दिली त्याची कथा छांदोग्य उपनिषदाच्या सहाव्या अध्यायांत आली आहे ती अशी : आरुणि उद्दालकानें श्वेतकेतूला असें सांगितलें होतें कीं, अन्नमशितं त्रेधा विधीयते। तस्य यः स्थविष्ठो धातुः तत्पुरीषं भवति। यो मध्यमः तन्मासं (भवति)। यः अणिष्ठः तन्मनः (भवति)। खाल्लेलें अन्न तीन प्रकारांनीं विभागलें जातें. त्याचा जो अत्यंत स्थूल भाग त्याचें पुरीष (विष्ठारूपमल) होतें, जो मध्यम भाग तें मांस होतें व जो अत्यंत सूक्ष्म भाग त्याचें मन होतें. म्हणून " अन्नमयं हि सोम्य मनः " ' हे सोम्य, मन हें अन्नमय आहे.' उद्दालकानें असें सांगितलें तरी श्वेतकेतूला कांहीं तें नीट समजलें नाहीं. त्याला वाटलें आपण खातों तें अन्न अतिस्थूल असून तें अतिसूक्ष्म असलेल्या मनाच्या रूपानें कसें परिणाम पावणार! तेव्हां ह्याचा नीट बोध व्हावा म्हणून त्यानें

उद्दालकाची पुनः प्रार्थना केली कीं ' भूयः एव मा भगवान् विज्ञापयतु । ' ' गुरुदेव, मला पुनरपि विशेषतः समजावून सांगोत.' लहानग्या श्वेतकेतूला असें कसें घडूं शकतें ह्याचा नीट बोध व्हावा म्हणून त्याच्या परिचयाचा दृष्टान्त घेऊन उद्दालकानें सांगितलें कीं ' हे सोम्य, मंथन केल्या जाणाऱ्या दह्याचा जो सूक्ष्म भाग, तो वर एकत्र समूह पावून येतो, तेंच तूप होतें. ह्याच दृष्टान्ताप्रमाणें खाल्ल्या जाणाऱ्या अन्नाचा जो अणिमा तो वर एकत्र येतो व त्याचेंच मन होतें. ' ह्या दृष्टान्तावरूनही श्वेतकेतूला नीट बोध झाला नाहीं असें पाहून उद्दालकानें त्याला पंधरा दिवस अन्न मुळींच न खातां नुसत्या पाण्यावर राहण्यास सांगितलें. ह्याप्रमाणें उपोषण केल्यानंतर तो पुनः उद्दालकाकडे गेला असतां त्यानें त्याला ऋचा, यजुर्मंत्र व सामें म्हणण्यास सांगितलें. पंधरा दिवस उपोषण पडल्यामुळें श्वेतकेतूला त्यांतलें कांहींच आठवेना. तेव्हां तो गुरूला म्हणाला, " न वै मा प्रतिभान्ति भोः " ' मला मंत्रांचें भान होत नाहीं.' त्यावर गुरूंनीं त्याला सांगितलें, ' तूं पंधरा दिवसांचा उपोषित आहेस म्हणून तुला ते मंत्र स्फुरत नाहींत. आतां तूं " अशान अथ विज्ञास्यसि । " थोडें खा म्हणजे तूं सर्व कांहीं जाणशील.' गुरूनें ह्याप्रमाणें सांगितल्यावर त्यानें भोजन केलें आणि पुनः तो पित्यापुढें (पिताच त्याचा गुरु होता) येऊन उभा राहिला. त्यावर " तं ह यत्किंच पप्रच्छ सर्वं ह प्रतिपेदे । " त्याला पित्यानें जें जें विचारलें तें सर्व त्याला आठवलें व तें त्यानें घडाघड म्हणून दाखविलें. ह्यानंतर गुरूंनीं त्याला समजावून सांगितलें कीं ' हे सोम्य ! पेटलेल्या अग्नीची खद्योतप्रमाण ठिणगी राहिली असली तरी तिच्यावर जर वाळलेलें गवत घातलें तर ती प्रज्वलित होऊन अग्नि जसा धडाडून पेटतो, त्याचप्रमाणें तूं खाल्लेल्या अन्नानें तुझी चित्तज्योति प्रज्वलित झाली आहे आणि म्हणून तूं आतां वेदांचा अनुभव घेत आहेस ! तेव्हां आतां हे सोम्य, मन अन्नमय आहे हें तुला नीट कळलें का ? '

छान्दोग्यांतील ह्या कथेवरून प्राचीन काळीं ऋषि-मुनि अगदीं सोपे दृष्टान्त देऊन आणि सोपे प्रयोग करून आपल्या शिष्यांना गहन तत्त्वें कशीं समजावून सांगत हें जसें स्पष्ट होत आहे, त्याप्रमाणें मन अन्नापासून बनतें ही गोष्टही स्पष्ट होत आहे. ह्या ठिकाणीं खाल्लेलें अन्न तीन प्रकारांनीं विभागलें जातें म्हणून सांगितलें आहे. सृष्टींतील सर्व पदार्थ म्हणजे त्रिगुणांचीच विशेष अवस्था असते (पाद २, सूत्र १९). ह्यामुळें त्यांत

त्रिगुणांचीच प्रतीति यावी हें स्वाभाविकच आहे. अन्नामध्यें प्रधानगौण भेदानें तीन गुण नांदत असतात. सर्व स्थूल पदार्थ तमःप्रधान प्रकृतीपासून झाले असल्यामुळें त्यांच्यांत द्रव्यात्मक स्थितिशीलता असते (पाद २, सूत्र १८). ह्यामुळें खाल्लेलें अन्न शरीरांत गेल्यावर त्यांतील त्रिगुणांच्या प्रधानगौण भेदानुसार निरनिराळ्या स्थितिशील द्रव्यांत तें परिणाम पावतें आणि तेथें त्यांतील प्रधान गुणानुसार विशिष्ट कार्यें घडून येतात. अन्नांतील ज्या भागांत तमोगुणाचें प्राधान्य असतें तो भाग मलरूपानें बाहेर टाकला जातो. त्यांतील रजोगुणात्मक घटक मांसांत परिणाम पावतात आणि सत्त्वात्मक घटक मनांत परिणत होतात. अन्नांत जो रजोगुणात्मक मध्यम भाग असतो त्यांतील तमोरूप भाग मलरूपानें टाकला जातो. सत्त्वरूप भाग मनांत परिणाम पावतो आणि राहिलेला रजोगुणप्रधान भाग, तो शरीरांत मांसरूपानें परिणाम पावतो. मांस हें केवळ उपलक्षण घ्यावयाचें म्हणजे मांस आणि तत्सम हृदयादि मांसल इंद्रियें घ्यावयाचीं. अन्नांतील सत्त्वगुणप्रधान अणिष्ठ भागांत गौणत्वानें असणारा जो तमोगुणात्मक भाग तो मलरूपानें बाहेर पडतो. रजोगुणात्मक भाग मांस व मांसबहुल इंद्रियांत परिणत होतो आणि इतर सर्व सत्त्वगुणप्रधान अणिष्ठ भाग मनरूपानें परिणाम पावतो. ह्याचप्रमाणें आपण जें पाणी पितों त्यांतील स्थविष्ठ भाग मूत्ररूपानें बाहेर टाकला जातो, मध्यम भाग रक्तांत रूपांतरित होतो आणि अणिष्ठ भाग प्राणरूपानें परिणाम पावतो; तसेंच तेजोविशिष्ट घृतादि स्नेहमय पदार्थांतील स्थविष्ठ भागापासून अस्थि बनतात, मध्यम भागापासून मज्जाद्रव्य होतें आणि अणिष्ठ भाग वाणीच्या रूपानें परिणाम पावतो. ह्या सर्व विवेचनावरून इतकें सामान्यपणें लक्षांत येईल कीं आपण शरीरांत अन्न, पाणी, इत्यादि रूपांनीं जें जें खातों, पितों त्या सर्वांचें प्रतिक्षणास कांहींतरी रूपांतर होत असतें. ह्यांपैकीं अन्नांतील अत्यंत सूक्ष्म भागापासून मनरूपानें जो अखंडपणें परिणाम-प्रवाह चालू असतो त्यांत दोन अवस्था असतात. पहिल्या अवस्थेंत तो परिणामप्रवाह चित्तांतील वृत्तींच्या रूपानें द्रष्टा जो पुरुष त्याला ज्ञात होत असतो. योगाभ्यासानें जेव्हां वृत्तिप्रवाहाचा विच्छेद होतो त्या वेळीं चित्ताचे उपादानभूत जे त्रिगुण त्यांतील जो गुण अंतर्बाह्य उद्बोधक सामग्रीनें विवृद्ध झालेला असतो त्या गुणाच्या स्पंदनरूपानें चित्त परिणाम पावत असतें ही दुसरी अवस्था होय. सत्त्व व पुरुष ह्यांची अन्यताख्याति जेव्हां पुरुषाला होते तेव्हां

चित्तसत्त्व ह्या दुसऱ्या अवस्थेंत असतें, म्हणजे त्याच्या वृत्तिरूप विशेष परिणामाचा निरोध झालेला असून त्याचें केवळ गुण-रूपानें सामान्य स्पंदन चालू असतें. चित्ताच्या ह्या सामान्य स्पंदावर संयम केला म्हणजे एका स्पंदाचें जें ज्ञान होतें, ती क्षणसंवेदना होय आणि स्पंदनक्रमाचें जें ज्ञान ती क्षणक्रमाची संवेदना होय.

अशा प्रकारें चित्ताचा एक स्पंद व एकामागून एक होणारे अनेक स्पंद ह्यांवर, म्हणजेच क्षण व क्षणक्रम ह्यांवर संयम केला असतां अतिसूक्ष्म पदार्थांची परस्परांहून असलेली भिन्नता जाणण्याची जी शक्ति – जिलाच विवेकशक्ति म्हणतात – ती जागृत होते. ती जागृत झाल्यानें पुरुषाला सत्त्व व पुरुष ह्यांच्यांतील भेदज्ञान होतें. तसेंच त्याला सृष्ट पदार्थांतील अतिसूक्ष्म भेदांचेंही ज्ञान होतें. विवेकशक्तीच्या जागृतीमुळें हें सूक्ष्म भेदज्ञान होत असल्यामुळें ह्या ज्ञानाला प्राकृत सूत्रांत विवेकज्ञान म्हटलें आहे. ह्या सूत्रांतील क्षण आणि क्षणक्रम ह्यांच्या संयमासाठीं चित्ताचे स्पंद व स्पंदप्रवाह विवेचनार्थ घेण्याचें कारण असें कीं अनेक संयमांचा विचार करीत आपण चित्ताच्या वृत्तिविशेषरहित सामान्य स्फुरणापर्यंत आलों होतों म्हणूनच केवळ ते घेतले आहेत. ह्यांच्याऐवजीं पुरुषाला ज्ञात होऊं शकणाऱ्या अन्य कोणत्याही पदार्थांतील स्पंदनावर संयम केला तरीही चालण्याजोगें आहे. पण मागें (४४ व्या सूत्रांतील विवेचनांत) सांगितल्याप्रमाणें कोणत्याही बाह्य वस्तूंत होणारें स्पंदन गोचर होणें ही गोष्ट अनेक जन्मांतील योगाभ्यासानंतरच शक्य असते. चित्तस्पंदनाची गोष्ट तशी नाहीं. कारण चित्तस्पंदन ज्ञात होणें हें तीव्र संवेगवान् साधकाला ह्याच जन्मांत शक्य असतें. चित्ताप्रमाणेंच योग्याला स्वशरीरांत अखंड चालू असलेल्या अवस्थांतरावर संयम केल्यासही हें फल प्राप्त होऊं शकेल. कारण वर सांगितल्याप्रमाणें अन्नपानादिकांचा परिपाक शरीरांत सतत चालू असतो आणि त्यामुळें शरीरांतील घटकांत सतत बदल होत असतो. देह जन्मास आल्यापासून त्यांत सारखें अवस्थांतर होत असतेंच. आपण देह प्रत्यहीं पाहत असल्यामुळें हें अवस्थांतर लक्षांत येत नाहीं, पण कित्येक वर्षांनंतर आपण एखाद्यास पाहिलें तर तें अवस्थांतर आपल्या लक्षांत येतें. तेव्हां आपल्या शरीरांत व्यानवायूकडून जी घडामोड चालू असते ती ज्ञात होण्यासाठीं तिजवर संयम केल्यास ती ज्ञात होऊं शकते आणि ह्या मार्गानेंही क्षण व तत्क्रम ह्यांवरील संयम संभवतो. तात्पर्य,

कोणत्याही मार्गानें सृष्ट पदार्थांत चालू असलेलें गुणस्पंदन व त्याचा क्रम ह्यांवर अनुसंधान ठेवलें असतां तीं जाणीवेच्या क्षेत्रांत येतांच क्षण व क्षणक्रम ह्यांची संवेदना होते. क्षणाइतक्या अतिसूक्ष्म वस्तूचें ज्ञान होण्याइतकी सूक्ष्मता मनाला आली म्हणजे त्याला कोणत्याही दोन वस्तूंतील भेदज्ञान सहज होतें. ह्यालाच विवेकज ज्ञानरूप सिद्धि असें ह्या सूत्रांत म्हटलें आहे.

हें विवेकज ज्ञान उत्पन्न झाल्यावर बुद्धीच्या ठिकाणीं वस्तुमात्रांतील अतिसूक्ष्म भेद जाणण्याचें सामर्थ्य किती पराकोटीला जाऊं शकतें, हें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे. तें सूत्र येणेंप्रमाणें :

जातिलक्षणदेशैरन्यतानवच्छेदात्तुल्ययोस्ततः
प्रतिपत्तिः ॥ ५३ ॥

सूत्रार्थ — अन्यता म्हणजे दोन वस्तूंतील वेगळेपणा. गाय, म्हैस अशा जाती; काळी गाय, पांढरी गाय, इत्यादि लक्षणें; आणि ह्या ठिकाणची गाय, त्या ठिकाणची गाय, हा देश; ह्या तिहींच्यामुळें दोन वस्तूंतील अन्यतेचा अवच्छेद म्हणजे वेगळेपणाचा निश्चय होऊं शकतो. परंतु तीनहीं मार्गांनीं दोन वस्तूंतील अन्यतेचा अवच्छेद न झाल्यामुळें जेव्हां दोन पदार्थ अगदीं तुल्य दिसतात तेव्हांही योग्याला त्या तुल्य पदार्थांची प्रतिपत्ति म्हणजे ते परस्परांहून भिन्न असल्याची प्रतीति मागील सूत्रांत सांगितलेल्या विवेकज ज्ञानामुळें होऊं शकते.

विवरण — दोन पदार्थांतील भेद कळण्याला जाती, लक्षण आणि देश हे ज्ञापक हेतु असतात. गाय व म्हैस हे दोन प्राणी भिन्नजातीय असल्यामुळें ते परस्परांहून भिन्न असल्याचें ज्ञान आपल्यास सहजपणें होतें. गायीच्या ठिकाणीं म्हैस बांधली आणि म्हशीच्या जागीं गाय बांधली तरी अगदीं अप्रबुद्ध माणसालाही गाय कोणती व म्हैस कोणती हें त्यांच्या भिन्नजातीयत्वामुळें समजतें. एकाच जातीचे दोन पदार्थ घेतले तर त्यांच्यांतील लक्षणभेदानें त्या दोहोंतील भिन्नता प्रत्ययास येते. उदाहरणार्थ,

आतां आपण एक आंवळा पाहिला. तो चांगला पोसलेला, मोठा आणि पिकलेला आहे. थोड्या वेळानें आपण दुसरा आंवळाच पाहिला, पण तो न पोसलेला, लहान आणि कच्चा आहे. ह्या ठिकाणीं दोनही आंवळ्यांत एकजातीयत्व असलें तरी त्यांच्यांत लहान-मोठा, पोसलेला-न पोसलेला, पिकलेला-अपक्व असा लक्षणभेद असल्यामुळें त्या दोन आंवळ्यांत भेदाची प्रतीति आपल्यास येते. आतां आपण असें समजूं कीं आपल्यापुढें दोन आंवळेच आहेत आणि ते अगदीं सारख्या लक्षणांनीं युक्त असलेले दिसत आहेत. ह्या ठिकाणीं त्या दोन आंवळ्यांत जातितः आणि लक्षणतः तुल्यता दिसली, तरी एक आंवळा ह्या ठिकाणीं आहे व दुसरा आंवळा त्याच्या शेजारीं दुसऱ्या ठिकाणीं आहे, म्हणजे त्यांच्यांत देशभेद आहे, म्हणून त्यांच्यांतील भेद आपणांस कळतो. ह्या तीन उदाहरणांवरून इतकें लक्षांत येईल कीं दोन वस्तूंतील भेद कळण्याला भिन्न जाती, भिन्न लक्षणें वा भिन्न देश ह्यांपैकीं निदान एक तरी कारण असावेंच लागतें. आतां आपण आणखी एक उदाहरण घेऊं. वरील तिसऱ्या उदाहरणांतले दोन आंवळे आहेत त्यांचीं स्थानें, आपलें तिकडे लक्ष नाहीं असें पाहून, कोणीं तरी परस्परांत बदललीं आहेत असें समजूं, किंवा असें समजूं कीं एक आंवळा आपण प्रथम ज्या ठिकाणीं एकटाच पाहिला, त्याच ठिकाणीं, तो काढून घेऊन, सर्व लक्षणांनीं अगदीं हुबेहूब तसलाच दुसरा आंवळा कोणीं तरी आणून ठेविला. अशा प्रसंगीं भेदज्ञानाला आवश्यक असलेलीं तीनहीं कारणें तेथें नाहींत. दोनही आंवळेच, म्हणून त्यांची जात एक. त्यांचीं लक्षणें अगदीं सारखीं आणि पहिला आंवळा ज्या ठिकाणीं, त्याच ठिकाणीं अगदीं पूर्वीच्या आंवळ्याच्या थाटांतच दुसरा आंवळा आणून ठेवला असल्यामुळें त्यांच्यांत देशभिन्नताही नाहीं. अशा प्रसंगीं त्या दोन आंवळ्यांत असलेली जी अन्यता, तिचा अवच्छेद म्हणजे निश्चय होणार नाहीं. म्हणजे अन्यतेचा अनवच्छेद होईल. अर्थात् त्या ठिकाणीं पूर्वी जो आंवळा होता तोच आतांही आहे असें प्राकृत जनांच्या बुद्धीस वाटेल. पण ज्यानें मागील सूत्रांत सांगितल्याप्रमाणें क्षण व त्यांचा क्रम ह्यांवर संयम करून संयमजय केला असेल, त्याला जाती, लक्षण आणि देश हे तीनही तुल्य असलेले ते आंवळे परस्परांहून भिन्न आहेत अशी प्रतिपत्ति होण्यास म्हणजे प्रतीति येण्यास मुळींच अडचण पडणार नाहीं. कारण संयमामुळें कोणत्याही वस्तूंतील क्षणिक अवस्थांतरांचेंही ज्ञान होण्याइतकी सूक्ष्मग्राही

बुद्धि त्याच्या ठिकाणीं उत्पन्न झालेली असते आणि म्हणून सामान्य माणसाच्या बुद्धीला तुल्य वाटणाऱ्या पदार्थांच्या लक्षणांतील जे अति सूक्ष्म भेद असतात, ते प्राकृत जनांच्या बुद्धीला सहज ज्ञात होत नसले, तरी ते वरील संयमजय केलेल्या योग्याच्या बुद्धीला सहजच ज्ञात होत असतात आणि म्हणून त्याला त्या सर्वतोपरि तुल्य वाटणाऱ्या दोन वस्तूंची भिन्नत्वानें प्रतीति येते.

वरील संयमवान् योग्याची बुद्धि किती सूक्ष्मग्राही होते तें मागील सूत्रांत सांगितलें. आतां वरील संयमानें जें विवेकज ज्ञान होतें त्याचें स्वरूप पुढील सूत्रांत विशद केलें आहे. तें येणेंप्रमाणें —

तारक सर्वविषयं सर्वथाविषयमक्रमं चेति विवेकजं ज्ञानम् ॥ ५४ ॥

सूत्रार्थ — हें विवेकज ज्ञान योग्याला तारणारें असतें म्हणून तें 'तारक' होय. त्या ज्ञानाला अविषय अशी कोणतीच वस्तु नसते म्हणून तें 'सर्वविषय' होय. त्या ज्ञानामुळें कोणत्याही विषयाचें नुसतें सामान्य ज्ञान तेवढें होतें असें नव्हून, त्या विषयांतील सर्व गुणधर्म आणि अवस्थाविशेष ह्यांचेंही ज्ञान होत असल्यामुळें तें 'सर्वथा-विषय' होय आणि वस्तुगत गुणधर्मादिकांचें ज्ञान विशिष्ट क्रमानें न होतां योग्यास इच्छा होतांच वाटेल त्या वेळीं वाटेल त्या गुणधर्मादिकांचें ज्ञान होऊं शकतें म्हणून तें 'अक्रम' होय. अशा लक्षणांनीं युक्त असें तें विवेकज ज्ञान असतें.

विवरण — दोन वस्तूंतील भेदज्ञान ज्या शक्तीमुळें होत असतें तिला विवेकशक्ति म्हणतात. सत्त्व व पुरुष ह्यांपैकीं कोणावरही संयम केला असतां विवेकजागृति होते आणि मग त्या जागृत झालेल्या विवेकापासून जें ज्ञान होतें तें विवेकज ज्ञान होय. हें ज्ञान सत्त्व आणि पुरुष ह्या दोन तत्त्वांपैकीं कोणत्याही एका तत्त्वावर संयम केल्यानें प्राप्त होत असतें. ह्यामुळें पुरुषावरचा संयम एकोणपन्नासाव्या सूत्रांत सांगितला आणि क्षण व तत्क्रम ह्यांवरील संयमांच्या रूपानें सत्त्वाच्या त्रिगुणात्मक स्पंदनावरील संयम

बावन्नाव्या सूत्रांत सांगितला. दोनही संयमांचीं फलें शब्दतः भिन्न दिसलीं तरी तत्त्वतः तीं एकच आहेत. पुरुषसंयमानें सर्वभावाधिष्ठातृत्व आणि सर्वज्ञातृत्व हीं प्राप्त होतात, तर सत्त्वसंयमानें जें विवेकज ज्ञान होतें तें सर्वविषय, सर्वथाविषय आणि अक्रम असें असतें. म्हणजे दोन ठिकाणच्या शब्दांत भेद आहे. अर्थांत भेद नाहीं. शब्दांत भेद असण्याचें थोडें कारण आहे. मागील सूत्रांत पुरुषावर संयम विवक्षित आहे, तर येथें सत्त्वावरील संयम विवक्षित आहे. दोनही संयमांमुळें सत्त्व व पुरुष ह्यांची अन्यताख्याति होतेच, पण पुरुषसंयमाचें तें मुख्य फल असून सर्वभावाधिष्ठातृत्व आणि सर्वज्ञातृत्व हीं अवांतर फलें होत आणि सत्त्वावरील संयमानें सर्वविषय, सर्वथाविषय आणि अक्रम असें ज्ञान होणें हें प्रधान फल असून त्या योगें अन्यताख्यातिरूप तारकज्ञान होणें हें अवांतर फल होय. हा फलभेद स्पष्ट होण्याकरितां सर्वविषय, सर्वथाविषय व अक्रम ह्या तीन विशेषणांचा अर्थ अधिक स्पष्ट करूं.

क्षण व तत्क्रम ह्यांच्यावरील संयमांचा बावन्नाव्या सूत्रांत जो आपण विचार केला आहे त्यावरून ही गोष्ट स्पष्ट झाली आहे कीं तो कसला बाह्य पदार्थ नसून, सत्त्वाचें गुणरूपानें होणारें जें स्पंदन, त्याचा आपल्या ठिकाणीं येणारा जो प्रत्यय, त्यालाच क्षण आणि तत्क्रम म्हणावयाचें. सत्त्वाचें गुणरूपानें स्पंदन म्हणजे चित्तांतील व्यष्टिस्वरूप जो 'अस्मिता' भाव त्याच्या पलीकडील महत्तत्त्वरूप अवस्था होय. मागें सांगितलेंच आहे कीं त्रिगुणांची साम्यावस्था हें अव्यक्त होय आणि त्या साम्यावस्थेंत गुणक्षोभ होऊन जें त्रिगुणांचें स्पंदन होतें तें महत्तत्त्व होय. चित्तांतील 'अस्मिता' भावापर्यंतच्या सर्व विकल्पांचा निरास झाल्यावर सत्त्वावस्थेला प्राप्त झालेलें चित्त केवळ विवृद्ध असलेल्या गुणाच्या रूपानें स्पंदन पावत असतें. येथें चित्ताचा व्यष्टिभाव संपून तें समष्टिभावसंपन्न असें झालेलें असतें. म्हणजे चित्तांतील व्यष्टिस्वरूप अहंकाराचें स्फुरण उपशांत झालेलें असतें आणि चित्त महत्तत्त्वांत विलीनभावास प्राप्त झालेलें असतें. अशा अवस्थेंत प्रसंगवशात् अहंभावाचा उदय झालाच तर तो व्यष्टिभावाचा परिच्छिन्न अहंभाव नसून समष्टिभावांतील व्यापक पूर्णाहंभाव असतो. देहात्मभावाच्या अवस्थेंत समोर वेगळेपणानें दिसणारें अन्न आपण खाल्लें म्हणजे तें देहाशीं एकरूप झाल्यानें जसें आपण स्वात्मत्वानें पाहतों, त्याप्रमाणें विश्वाचें आदिकारण जें महत्तत्त्व, त्यांत विलीनभावास प्राप्त झालेल्या योग्याच्या चित्तांत अहंभाव

उत्पन्न झालाच तर तो पूर्णाहंभाव असल्यामुळें अशा प्रकारचा योगीश्वर सर्व विश्वाकडे तें 'पूर्णाहन्ताकवलित' आहे अशा प्रतीतीनेंच पाहत असतो. एखाद्या राजाच्या प्रजाजनांत कोणी एखादा सच्छील, धर्मज्ञ, विद्वान्, बुद्धिमान्, कर्तृत्ववान् असा पुरुष असला आणि त्याच्या ह्या गुणसमुच्चयाकडे पाहून राजानें त्यास आपल्या प्रधान-मंडळांत स्थान दिलें तर मग त्याच्या ठिकाणीं जो गुणसमुच्चय असतो तो, आणि तन्मूलक त्याचें कर्तृत्व, हीं जशीं त्या राजसत्तेचेंच एक अंग बनतात, त्याप्रमाणें विश्व पूर्णाहन्ताकविलित आहे असा अनुभव येण्याच्या अवस्थेपर्यंत जो योगीश्वर जाऊन पोचतो, तो विश्वचालकाच्या अनंत शक्तींतील एक अंग बनून राहतो. कांहीं प्रतिबंधामुळें अशा योग्याचा कैवल्यसाक्षात्कार परिपक्वावस्थेस न पोचला तर तो पुढील कल्पांत विदेहसंज्ञक देवताभावास प्राप्त होतो (पाद १, सूत्र १९). मुक्त पुरुषांत जसे जीवन्मुक्त, विदेहमुक्त, असे दोन प्रकार असतात, त्याप्रमाणेंच देवताभावास प्राप्त होणाऱ्या योग्यांत विदेहावस्थावान् व सदेहावस्थावान् असे दोन प्रकार असतात.

प्रकृत सूत्रांत ज्यांचा विचार चालू आहे ते देवताभावास प्राप्त झालेले सदेहावस्थावान् होत. ह्यांच्या चित्तांत व्यष्टिरूप अहंभाव स्फुरत नसतो, तर विश्वव्यापी पूर्णाहंभाव असतो. सर्व विश्वाशीं ते समरस झालेले असतात. ह्यामुळें विश्वांतील सर्व विषय त्यांस ज्ञात होत असतात, म्हणूनच त्यांच्या ह्या ज्ञानाला ह्या सूत्रांत 'सर्वविषय' असें विशेषण दिलेलें आहे. त्याचप्रमाणें सृष्ट विषयांत जे जे गुणधर्म उत्पन्न झालेले असतात किंवा त्यांत जीं जीं अवस्थांतरें घडून येत असतात, तीं सर्व महत्तत्त्वाचीच विकृति होय आणि प्रकृत योगी महत्तत्त्वाशीं समरस झालेला असतो. ह्यामुळें सृष्ट पदार्थांतील सर्व गुणधर्म व अवस्थांतरें अशा योग्यास साहजिकपणेंच ज्ञात असतात. म्हणून अशा योग्याच्या ज्ञानाला 'सर्वथाविषय' असें येथें म्हटलें आहे. ह्या ज्ञानाला 'अक्रमं' असेंही येथें म्हटलें आहे, तेंही वरील कारणामुळेंच होय. प्राकृत जनांना वस्तूंच्या गुणांचें ज्ञान एकामागून एक अशा क्रमानें होत असतें. उदाहरणार्थ, एखादें फळ पाहिलें तर प्रथम त्याचा आकार व रंग डोळ्यांनीं पाहून तें फळ, केळें नसून आंबा आहे असें आपण जाणतों. नंतर त्याला स्पर्श करून तो गोकाकचा लाकडी आंबा नसून खराच आंबा आहे असें जाणतों. जरा चाचपल्यावर मऊसा लागला तर तो पाडाचा अगर पिकलेला आहे हें आपल्यास समजतें. नंतर

वास घेऊन पाहिल्यावर तो मधुर आहे असें आपण म्हणतों आणि तो खाल्ल्यावर आपल्यास त्याची चव कळते. म्हणजे त्या आंब्यांत जे अनेक गुण आहेत ते सर्व आपल्यास एकामागून एक असे ज्ञात होतात. ह्याचें कारण असें कीं आपल्यास त्या गुणांचें ज्ञान इंद्रियांच्या द्वारा व्हावें लागतें आणि मनाला एका इंद्रियाच्या द्वारा बाह्य पदार्थांतील एकाच गुणाचें ज्ञान एका वेळीं होत असतें. दुसऱ्या गुणाचें ज्ञान होण्याला दुसऱ्या इंद्रियाच्या द्वारें त्या गुणाला जेव्हां मन व्यापतें तेव्हांच त्याला त्या दुसऱ्या गुणाचें ज्ञान होतें. अशा रीतीनें इंद्रियजन्य ज्ञान इंद्रियसापेक्ष असल्यानें त्या ज्ञानांत अगदीं अपरिहार्यपणें कांहीं क्रम राहत असतो. पण प्रकृत योग्याला प्रधानजय झालेला असल्यामुळें विकरणभाव प्राप्त झालेला असतो. अर्थात् त्याला वस्तुगत गुणधर्मांचें ज्ञान होण्याला इंद्रियांची मुळींच अपेक्षा नसते. ह्यामुळें त्याला अमुक गुणधर्म कळावेत अशी इच्छा होण्याचाच काय तो अवकाश कीं लागलीच त्याला त्या गुणधर्मांचें ज्ञान होऊं शकतें. अशा रीतीनें वस्तुगत गुणधर्मांचें ज्ञान योग्यास क्रमनिरपेक्ष असें होत असल्यानें त्याच्या अशा प्रकारच्या ज्ञानास ' अक्रमं ' असें प्रकृत सूत्रांत म्हटलें आहे.

आतां ह्या ज्ञानाला ' तारकं ' असें विशेषण कोणत्या अभिप्रायानें दिलें तें पाहूं. अविद्येमुळें पुरुषाला जन्ममरणरूप संसार प्राप्त झालेला असतो. वस्तुतः संसार पुरुषाला नाहींच, पण अविद्येमुळें त्याचा स्थूलसूक्ष्म देहादिकांवर अध्यास झालेला असतो आणि म्हणून देहादिकांचे षड्भाव विकार आपल्यालाच आहेत असें पुरुषाला भ्रांतीनें वाटत असतें. अष्टांगयोगाच्या अनुष्ठानानें त्याच्या ज्ञानाची दीप्ति वाढत जाते (पाद २, सूत्र २८) आणि तिचें अंतिम पर्यवसान विवेकख्यातींत होतें. विवेकख्याति म्हणजे चित्रादिकांहून आपण पूर्णपणें वेगळे आहोंत आणि म्हणून त्याच्या धर्मांचा साक्षी जो आपण, त्याच्याशीं त्याचा मुळींच संबंध नाहीं असें निःसंदेह ज्ञान होणें हाच अविद्यानाश होय. अशी विवेकख्याति झाल्यावर त्या योग्याच्या चित्तांतील अविद्यामूलक प्रेप्सा, जिहासा, जिज्ञासा आणि चिकीर्षा हे कार्यनिष्ठ दोष आणि शोक, भय आणि अतृप्ति, हे चित्तस्वरूपनिष्ठ दोष निवृत्त होतात (पाद २, सूत्र २७). ही स्थिति प्राप्त होणें हाच अपवर्ग म्हणजे मोक्ष अथवा कैवल्यसाक्षात्कार होय. पुरुषाला अपवर्ग प्राप्त करून देणें हें दृश्याचें प्रयोजन सिद्ध झाल्यामुळें गुणांचा परिणामक्रम त्या योग्यापुरता समाप्त होतो व त्या योग्याचा भवसंक्रमही समाप्त होतो. अशा रीतीनें या

विवेकज्ञानाच्या योगानें साधक संसारसमुद्र तरून जात असल्यामुळें ह्या ज्ञानाला ' तारकं ' असें प्रकृत सूत्रांत म्हटलें आहे. ह्या विवेचनावरून हें लक्षांत येईल कीं एकूणपन्नासाव्या सूत्रांत अन्यताख्यातिमात्र पुरुषाच्या ठिकाणीं सर्वभावाधिष्ठातृत्व व सर्वज्ञातृत्व ह्या सिद्धि प्रकट होतात म्हणून जें सामान्यत्वानें सांगितलें त्याचेंच विशेषत्वानें वर्णन ह्या सूत्रांतील विशेषणांनीं केलें आहे.

' अन्यताख्याति ' ही दोन्ही संयमांनीं प्राप्त होतेच, पण मागील सूत्रांत ती प्राप्त व्हावी हा प्रधान हेतु असल्यामुळें पुरुषावरील संयम विवक्षित होता, तर ह्या ठिकाणीं विवेकज ज्ञान उत्पन्न व्हावें हा प्रधान हेतु असल्यामुळें क्षण व तत्क्रम ह्यांच्यावर संयम सांगितला आहे. ह्याच दृष्टीनें तेथें सत्त्वपुरुषान्यताख्याति हें फल विशेषत्वानें सांगितलें आणि ह्या सर्वभावाधिष्ठातृत्व व सर्वज्ञातृत्व हीं अवांतर फलें सामान्यत्वानें सांगितलीं आणि ह्या ठिकाणीं सर्वविषयं, सर्वथाविषयं आणि अक्रमं अशा विशेषणांनीं विवेकज ज्ञानरूप प्रधान फलाचा विशेषत्वानें उल्लेख केला आणि ' तारकं ' ह्या विशेषणानें, ज्या अन्यताख्यातीनें पुरुष संसारसमुद्र तरून जातो तिचा सामान्यत्वानें उल्लेख केला. ह्या एकंदर विवेचनावरून इतकें लक्षांत येईल कीं हीं दोन्ही सूत्रें परस्परांस पूरक अशींच आहेत.

पुढील सूत्रांत चित्त कोणत्या अवस्थेस पोचलें म्हणजे कैवल्यावस्था प्राप्त होते तें सांगितलें आहे. तें सूत्र येणेंप्रमाणें —

सत्त्वपुरुषयोः शुद्धिसाम्ये कैवल्यम् ॥ ५५ ॥

सूत्रार्थ — चित्ताचें उपादानभूत जें सत्त्व त्यांतून रजोमल व तमोमल नाहींसे होत होत तें पूर्ण शुद्ध झालें आणि त्यामुळें त्याच्यांत व पुरुषांत शुद्धिसाम्य झालें म्हणजे पुरुषाच्या ठिकाणीं कैवल्य सिद्ध होतें.

विवरण — चित्त तत्त्वतः जडस्वरूप असलें तरी तें सत्त्वगुणापासून उत्पन्न झालें असल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं सत्त्वगुणाची प्रकाशशीलता असते व तिच्यामुळें तें जाणिवेनें युक्त असतें. प्रकृतीच्या सत्त्व, रज व तम ह्या तीन गुणांपैकीं कोणताही एक गुण एकांतिक अवस्थेंत असूं शकत नाहीं. ह्या विषयींचें विवेचन मागें झालेंच आहे. तेव्हां चित्त सत्त्वगुणापासून

झालेलें असलें तरी रज व तम हे त्याच्या अंगभूत असतातच आणि त्यामुळेंच चित्तांत रजोगुणात्मक क्रोधादि घोर वृत्ति किंवा तमोगुणात्मक आलस्य, निद्रा, इत्यादि तामस वृत्ति नांदत असतात. ह्या राजस व तामस वृत्ति चित्तांत उत्पन्न होणें हीच चित्ताची अशुद्धि होय. योगांगांच्या आस्थापूर्वक केलेल्या अनुष्ठानामुळें ह्या वृत्ति क्षीण होत जातात ही त्या चित्तोपादानभूत सत्त्वाची शुद्धि होय. अशा प्रकारें बुद्धिशुद्धि होत होत शेवटीं तिच्या ठिकाणीं बुद्धिसत्त्व आणि पुरुष हीं अत्यंत भिन्न आहेत अशी प्रतीति येते हीच सत्त्वपुरुषान्यताख्याति किंवा विवेकख्याति होय. सत्त्व आणि पुरुष ह्यांची एकात्मता वस्तुतः केव्हांच नव्हती, पण अविद्येमुळें ती भासत होती इतकेंच. विवेकख्यातीमुळें सहजच अविद्येचा नाश होतो हीच त्या सत्त्वाची शुद्धि होय. त्याचप्रमाणें अविद्यादोषामुळें असंग पुरुषाच्या ठिकाणीं ज्ञातृत्व, कर्तृत्व, भोक्तृत्व, इत्यादि धर्मांचा आरोप होत होता, पण विवेकख्यातीमुळें पुरुष ज्ञाता, कर्ता किंवा भोक्ता नसून हे सर्व त्रिगुणांचे धर्म होत अशी प्रतीति पुरुषाला येणें ही त्या पुरुषाची शुद्धि होय.

अशा रीतीनें सत्त्व आणि पुरुष ह्यांचें शुद्धिसाम्य झालें असतां कैवल्य सिद्ध होतें. बुद्धिसत्त्वाला आरशाची उपमा फार चांगली लागू पडते. आरसा हा पृथ्वीचाच विकार, पण त्यांतल्या त्यांत अत्यंत शुद्ध घटकांचा तो बनला असल्यामुळें, इतर पदार्थ सूर्याच्या प्रकाशानें जसे प्रकाशित होतात, तसा तोही प्रकाशित होतोच, पण त्याच्यांतील घटक द्रव्यांच्या सापेक्ष शुद्धतेमुळें, त्याच्यांत सूर्यबिंब प्रतिबिंबित होतें. ह्याप्रमाणेंच चित्त तत्त्वतः जडस्वरूप असलें तरी तें निर्मल असलेल्या सत्त्वगुणापासून उत्पन्न झालें असल्यामुळें, त्यांत प्रकाशकत्व, ज्ञान, सुखात्मता, इत्यादि पुरुषधर्म प्रतिबिंबित होतात. आरसा तांबडा असेल तर सूर्यबिंब तांबडें दिसतें व त्याचीं तांबडीं किरणें बाहेर पडतात; किंवा तो पिवळा असेल तर प्रतिबिंब पिवळें दिसतें व त्याचीं पिवळीं किरणें बाहेर पडतात. अशा वेळीं तांबडेपणा किंवा पिवळेपणा हे त्या आरशाचे धर्म असून ते प्रतिबिंबावर लादले जातात.

आरशांतील तांबडेपणा किंवा पिवळेपणा ही अशुद्धि उत्पन्न करणारे घटक जर नाहींसे केले तर त्या आरशाची शुद्धि होऊन त्यांतून प्रकाश मूलतः आहे तसाच बाहेर पडतो. म्हणजे आरशांतील तांबडेपणा किंवा पिवळेपणा उत्पन्न करणारे घटक नाहींसे होणें ही त्याची शुद्धि आणि

त्यांतील प्रतिबिंबावर जो तांबडेपणा किंवा पिवळेपणा आरोपित केला जात होता तो नाहींसा होणें ही त्या प्रतिबिंबाची शुद्धि. अशा रीतीनें दोहोंत शुद्धिसाम्य उत्पन्न झालें म्हणजे प्रतिबिंब आपल्या मूळच्या अविकृत तेजानें युक्त असें प्रकाशमान होतें. असाच प्रकार येथेंही घडतो. चित्तांतील रजस्तमोमल नाहींसे होणें ही त्याची शुद्धि आणि त्या शुद्धीमुळें पुरुषावर आरोपित असलेल्या भोक्तृत्वादि धर्मांचा निरास होणें ही पुरुषाची शुद्धि. अशा रीतीनें चित्तोपादानभूत सत्त्व आणि पुरुष ह्यांच्यांत शुद्धिसाम्य होतांच पुरुष केवलस्वरूपावस्थेंत राहतो. हेंच पुरुषाचें कैवल्य होय.

ह्या एकंदर विवेचनावरून हें स्पष्टच होत आहे कीं कैवल्य सिद्ध होण्याला सत्त्व व पुरुष ह्यांच्या अन्यताख्यातीचीच मुख्यतः आवश्यकता आहे. विवेकज ज्ञानापासून प्राप्त होणाऱ्या सिद्धींची तादृश अपेक्षा नाहीं. अर्थात् ज्या योगानें क्षण व तत्क्रम ह्यांच्यावरील संयम आणि त्यापासून मिळणारी विवेकज ज्ञानसिद्धि ह्यांकडे न वळतां केवळ पुरुषावर संयम करून सत्त्वपुरुषान्यताख्याति प्राप्त करून घेतली त्याला कैवल्यप्राप्ति निश्चयानें आहे. कारण ह्या अन्यताख्यातीनें त्याच्या चित्तांतील अविद्येचा निरास झाल्यामुळें अविद्येसह पुढील सर्व क्लेश दग्धबीजभावाप्रत प्राप्त झालेले असतात. भाजलेलें बीं पुनः अंकुर निर्माण करण्यास असमर्थ होतें, त्याप्रमाणें संसाराला कारण असलेले अविद्यादि क्लेश विवेकख्यातीनें जणुं भाजून निघाल्यासारखे झाल्यामुळें ते पुरुषाला पुनः जन्ममरणरूप संसारांत ओढूं शकत नाहींत. भाजलेलें बीं अंकुर उत्पन्न करण्याला असमर्थ असलें तरी तें खायला उपयोगी पडतेंच. त्याचप्रमाणें योग्याला पुढें संसार नसला तरी त्याच्या ठिकाणीं देह असेपर्यंत वृत्ति उत्पन्न होतात, पण त्या अनिष्ट म्हणजे अविद्यादि क्लेशांनीं रहित अशा असल्यामुळें त्यांच्या कैवल्यावस्थेंत लवमात्रादि न्यूनता उत्पन्न होत नाहीं, हीच त्या योग्याची जीवन्मुक्तावस्था होय. ह्या अवस्थेंत तो प्राचीन अशुक्लकृष्ण कर्मौघानुसार लोकोपकारक कर्माचरण करीत असतो, पण त्यांत अविद्यादि क्लेशांचा अभाव असल्यामुळें त्यापासून क्लेशमूलक जाति-आयुष्य-भोगरूप कर्मविपाक उत्पन्न होऊं शकत नाहीं. मग प्रारब्धापादित पुण्यभोग संपल्यावर प्रकृतीचे घटक असलेले त्रिगुण त्या योग्यापुरते चरिताधिकार होत्साते प्रकृतींत विलीन होतात आणि प्रयोजनाभावामुळें ते पुरुषाला दृश्यत्वानें पुनः प्रतीत होत नाहींत. हीच त्या योग्याची विदेह-मुक्ति होय. एवंच, अशा प्रकारें येथपर्यंत वर्णिलेल्या

अनेक अर्वाचीन सिद्धींपासून तों विवेकज ज्ञानापर्यंतच्या सर्वश्रेष्ठ सिद्धीपर्यंत ज्या अनेक सिद्धि योगशास्त्रानें सांगितल्या आहेत त्यांतील कोणत्याही सिद्धि कैवल्यसिद्धीला आवश्यक नाहींत व सत्त्वपुरुषान्यताख्याति हाच कैवल्यप्राप्तीचा मुख्य उपाय होय, हें सिद्ध झालें.

आतां ह्या सर्व सिद्धि कैवल्यप्राप्तीला जर आवश्यक आहेत, तर पुरुषाला कैवल्यप्राप्ति करून देण्याच्या उद्देशानें प्रवृत्त झालेल्या योगशास्त्रानें त्या काय म्हणून सांगितल्या, ह्याचा थोडासा विचार करूं. कैवल्यप्राप्तीला ह्या सिद्धींचा साक्षात् उपयोग नसला तरी त्या अप्रत्यक्षपणें उपकारक होत असतात, म्हणून त्यांचें प्रतिपादन योगशास्त्रानें केलें आहे. कोणतीही सिद्धि प्राप्त होण्याला विशेष आलंबनावर संयम करणें अवश्य असतें. संयम म्हणजे धारणा, ध्यान व समाधि. हीं योगाचीं अंतरंग साधनें होत. योगांगांच्या अनुष्ठानानें चित्तांतील अशुद्धीचा क्षय होतो असें पाद दोन, सूत्र अठ्ठावीसमध्यें सांगितलेंच आहे. त्यांतूनही हीं तीन अंतरंग साधनें होत, ह्यामुळें तीं विशेषत्वानें चित्तशुद्धीला कारण होतात आणि चित्त शुद्ध झालें म्हणजेच त्या चित्तांत विवेकख्यातीचा उदय होत असतो. अशा रीतीनें सिद्धींच्या विलोभनानें साधक त्या त्या संयमांचा अभ्यास करूं लागतो आणि सिद्धि प्राप्त होण्याइतका त्याचा अभ्यास पक्का झाला म्हणजे संयमामुळें प्राप्त झालेल्यां चित्तशुद्धीचा असा परिणाम होतो कीं तो त्या सिद्धीविषयीं प्रायः उदासीन होतो. 'हा काढा पी म्हणजे द्राक्ष, खजूर, आंबा किंवा केळें तुला मिळेल' असें रोगानें पीडलेल्या मुलाला त्याची आई सांगते. मुलगा ह्या खाऊच्या आशेनें तो काढा पितो. प्रथम प्रथम काढा घेण्यांतला त्याचा हेतु खाऊ मिळावा एवढाच असतो, पण पुढें एक दोन सात्रकें काढा घेतल्यावर त्याची रोगपीडा नाहींशी होत असल्याचें जेव्हां त्याच्या अनुभवास येतें, तेव्हां मग खाऊकरितां नव्हे तर रोगनिवृत्तीकरितां तो आपण होऊन काढा घेऊं लागतो. असाच प्रकार सिद्धींच्या संबंधांत होत असतो. अमुक सिद्धि पाहिजे असेल, तर अमुक संयम करावा असें योगशास्त्र सांगतें. पण सिद्धींच्या प्राप्त्यर्थ तो तो संयम करावयाचा म्हटलें, तर त्यासाठीं मन व इंद्रियें त्या आलंबनावर एकाग्र करावीं लागतात. ह्या एकाग्रतेमुळें चित्तांतील रजस्तमोमल नाहींसे होत जातात व त्यांत सहजप्राप्त असलेल्या आनंदाचा आविर्भाव होऊं लागतो. मग सहजच सिद्धीविषयीं वैराग्य उत्पन्न होऊं लागतें. बरें यदाकदाचित्

सिद्धि प्रकट झाल्याच, तर त्या योग्याच्या चित्तांत एक प्रकारचा असा विश्वास उत्पन्न करितात कीं एवढ्याशा प्रयत्नानें जर ह्या सिद्धि प्रकट झाल्याचा अनुभव आपल्यास प्रत्यक्षत्वानें आला, तर शास्त्र केवळ सांगीवांगींचें नसून साक्षात् अनुभवावर उभारलेलें आहे हें सिद्ध झालें; तर आतां आपण सिद्धिरूप अर्वाचीन फलावर दृष्टि न ठेवतां कैवल्यसिद्ध्यर्थंच योगाची कास धरूं या, अशा विचारानें तो अधिक उत्साहानें पुढील योगाभ्यासास लागतो. इतक्याही उपर साधक योगसिद्धींत अडकण्याचा प्रसंग आलाच, तर अशा वेळींही त्या साधकास 'पुनरनिष्टप्रसंगात्संगस्मयाकरणं' पुनः संसाररूप अनिष्ट प्राप्ति होऊं नये म्हणून योग्यानें त्या सिद्धीविषयीं संग करूं नये, किंवा स्वतःविषयीं स्मय म्हणजे धन्यता वाटूं देऊं नये (पाद ३, सूत्र ५१), असें योगशास्त्रच सांगत आहे. तात्पर्य, योगशास्त्रांत ज्या सिद्धि सांगितल्या आहेत, त्या साधकानें त्यांत प्रवृत्त व्हावें म्हणून सांगितल्या नसून, त्या योग्यास चित्तशोधक आणि विश्वासोत्पादक होतात व अशा रीतीनें त्या कैवल्यप्राप्तीच्या कार्मीं अप्रत्यक्षत्वानें उपकारकच होत असतात, म्हणूनच योगशास्त्रानें त्या सांगितल्या आहेत.

येणेंप्रमाणें सार्थ आणि सविवरण पातञ्जलयोगदर्शनाचा तिसरा विभूतिपाद समाप्त झाला.

॥ ॐ तत्सत् ॥

भारतीयमानसशास्त्र

अथवा

सार्थ आणि सविवरण

पातञ्जल-योग-दर्शन

४. कैवल्यपाद

समाधिनानेन समस्तवासना –
ग्रन्थेर्विनाशोऽखिलकर्मनाशः ।
अन्तर्बहिः सर्वत एव सर्वदा
स्वरूपविस्फूर्तिरयत्नतः स्यात् ॥

— विवेकचूडामणिः

योगदर्शनाच्या पहिल्या समाधिपादांत चित्ताचें स्वरूप काय, त्याच्या वृत्ति किती व कोणत्या, त्यांच्या निरोधाचे उपाय कोणते आणि वृत्तिनिरोध करून जो समाधि प्राप्त करून घ्यायचा त्याच्या उत्तरोत्तर श्रेष्ठ भूमिका कोणत्या, इत्यादि विषय प्राधान्यानें सांगितले. दुसऱ्या साधनपादांत चित्तांतील क्लेशांचें स्वरूप, त्यांच्या नाशाचे उपाय, ईश्वरप्रणिधान, चित्तैकाग्र्याचे उपाय आणि योगाचीं पहिलीं पांच बहिरंग साधनें सांगितलीं. तिसऱ्या विभूतिपादांत योगाचीं पुढील तीन अंतरंग साधनें, गुणांचे मुख्य परिणाम, संयमाचें स्वरूप, संयमापासून प्राप्त होणाऱ्या अनेक सिद्धि आणि विवेकख्याति, इत्यादि विषयांचें वर्णन झालें. आतां चौथ्या पादांत चित्तांतील

वासनांचा राहिलेला विचार करून कैवल्याचें स्वरूप प्राधान्यानें सांगावयाचें आहे.

मागील पादांत अनेक सिद्धींचें सोपाय वर्णन केल्यावर ह्या पादांत तशाच प्रकारच्या सिद्धि कोणकोणत्या मार्गांनीं प्रकट होतात हें पहिल्या सूत्रांत सांगितलें आहे. तें सूत्र येणेंप्रमाणें —

जन्मौषधिमन्त्रतपःसमाधिजाः सिद्धयः ॥ १ ॥

सूत्रार्थ — विशिष्ट जन्म, दिव्य औषधि, भिन्न देवतांचे मंत्र, तपःसामर्थ्य आणि समाधि अशा पांचांपासून सिद्धि प्रकट होत असतात.

विवरण — सर्वसामान्य माणसांच्या ठिकाणीं असलेल्या गोष्टींहून विशेष गोष्टी कोणाच्या ठिकाणीं दृष्टीस पडल्या, तर त्याला ती सिद्धि प्राप्त झाली आहे असें आपण म्हणतों. वास्तविक सिद्धि म्हणजे एखादी अशक्य गोष्ट घडते असें नाहीं. व्यवहारांतील नित्याच्या अनेक गोष्टींत जसा कांहीं कार्यकारणभाव असतो, तसाच तो सिद्धींच्या विषयींहि असतोच. आपणास तो ठाऊक नसतो तोंपर्यंत त्या गोष्टींत अद्भुतता आहे, असें आपणास वाटतें. पण तो कार्यकारणभाव आपल्यास ज्ञात झाला म्हणजे आपल्याला वाटणारी अद्भुतता नाहींशी होते. योगशास्त्रानें सिद्धींत वाटणारी ही अद्भुतता काढून टाकली आहे. ह्या शास्त्रानें मनाचें सामर्थ्य मानवांना पटवून दिलें असून, मानवी मनांत सामर्थ्याच्या ज्या ज्या म्हणून इच्छा उत्पन्न होण्याजोग्या आहेत, त्या सर्व परिपूर्ण करण्याचे मार्गही सांगितले आहेत. अशा प्रकारच्या श्रेष्ठ सिद्धि कोणत्या, त्या प्राप्त करून घेण्याचा पौरुष-प्रयत्न कोणत्या दिशेनें करावा आणि त्या सिद्धि प्राप्त झाल्यावर त्यांच्याविषयीं संग व स्मय न करतां चतुर्विध पुरुषार्थांतील सर्वश्रेष्ठ जो मोक्ष तो पुरुषार्थ साधण्यासाठीं ह्या सिद्धींविषयींही वैराग्य कसें धारण करावें, हें सांगून, योगशास्त्रकारांनीं सत्त्व आणि पुरुष ह्यांच्यांत शुद्धिसाम्य होणें हेंच कैवल्य होय असा शेवटच्या सूत्रानें तिसऱ्या विभूतिपादाचा उपसंहार केला आहे. आतां चौथ्या पादांत प्रथमतः इतर कांहीं महत्त्वाच्या आनुषंगिक गोष्टींचा विचार करून नंतर साक्षात् कैवल्याचा विचार केला आहे.

ह्या पहिल्या सूत्रांत सिद्धींचें सामर्थ्य कोणकोणत्या कारणांनीं प्रकट होतें तें सांगितलें आहे. जन्म, औषधि, मंत्र, तप आणि समाधि ह्या पांच

कारणांपासून सिद्धिसामर्थ्यें प्रकट होऊं शकतात. ह्यांतील पूर्व पूर्व कारणांपेक्षां पुढचीं कारणें अधिक महत्त्वाचीं, त्यांत श्रम अधिक आणि अर्थात् त्या मानानें सिद्धिरूप फलही अधिक महत्त्वाचें व म्हणून अधिक स्पृहणीय होय. ह्यांतील अगदीं प्रथमचें कारण म्हणजे विशिष्ट योनींतील जन्म होय. केवळ त्या योनींत जन्म प्राप्त झाल्यानेंच त्या जीवांच्या ठिकाणीं विशेष सामर्थ्य प्रकट होतें. उदाहरणार्थ, आकाशांत उडणारे पक्षी घेऊं. आकाशगमन ही सिद्धि त्यांस केवळ जन्मामुळेंच प्राप्त झालेली असते. आपल्या अति चिमुकल्या पंखांच्या साहाय्यानें आकाशाच्या अत्यल्प भागांत उडणाऱ्या घुंगुरट्यापासून तों आपल्या सामर्थ्यवान् पंखांच्या साहाय्यानें शेकडो कोसांच्या भराऱ्या मारणाऱ्या हंस, गरूड, इत्यादि वेगवान् पक्ष्यांमध्यें आकाशगमनाचें जें सामर्थ्य दिसून येतें, तसलें सामर्थ्य सर्वसाधारण मानव प्राण्यांत दिसून येत नाहीं. तेव्हां मानवांशीं तुलना केली असतां पक्ष्यांच्या ठिकाणीं आकाशांत संचार करण्याची जी शक्ति आहे ती एक प्रकारची सिद्धिच होय. पण ह्या सिद्धीचें कर्तृत्व त्या पक्ष्यांकडे मुळींच नाहीं; त्याचप्रमाणें ही सिद्धि त्यांच्या ठिकाणीं असली, तरी तिचा उदरंभरणापलीकडे दुसरा कोणताच पुरुषार्थ प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष साधला जात नाहीं आणि म्हणून ह्या सिद्धीकरितां पक्ष्याचा जन्म आपल्यास प्राप्त व्हावा अशी इच्छा कोणताही माणूस धरणार नाहीं. तात्पर्य, केवळ निसर्गानुसार प्राप्त झालेल्या जन्मामुळेंच जें सिद्धिरूप सामर्थ्य प्रकट होतें तें क्षुद्र होय.

सिद्धीच्या प्रकटनाला दुसरें एक कारण म्हणजे औषधि होत. आयुर्वेदांत अनेक औषधिप्रयोग असे आहेत कीं त्यांचें यथाविधि सेवन केलें असतां उत्तम प्रकारची कार्यसिद्धि प्राप्त होते. चरकसुश्रुतादि आर्ष वैद्यक ग्रंथांतून एक स्वतंत्र रसायन-प्रकरण असतें. त्यांत कुटिप्रावेशिक आणि वातातपिक अशीं दोन प्रकारचीं रसायनें सांगितलीं आहेत. विशिष्ट रसायन सेवन करीत असतां, त्याकरतां विशिष्ट रीतीनें तयार केलेल्या झोपडींत प्रवेश करून रसायन घेण्याकरतां तेथें राहावयाचें आणि विधिपूर्वक रसायन घ्यावयाचें; अशा प्रकारच्या रसायनास कुटिप्रावेशिक रसायन म्हणतात. रसायनाचा दुसरा प्रकार म्हणजे वातातपिक रसायनाचा. हीं रसायनें घेत असतां एखाद्या कुटींत प्रवेश करून राहावयाचें कारण नसतें, तर वात म्हणजे वारा आणि आतप म्हणजे ऊन ह्यांत नेहमींच्या उद्योगासाठीं हिंडत फिरत असतांही रसायनें

सेवन केलीं तरी चालतें. आयुर्वेदानें सांगितल्याप्रमाणें हीं रसायनें सेवन केलीं असतां त्यांपासून सर्व प्रकारच्या व्याधींचा नाश होऊन उत्तम प्रकारचें आरोग्य लाभतें. उदाहरणार्थ, मागें उल्लेखिलेलें सुश्रुत संहितेंतील सर्वोपघातशमनीय विडंग-तंदुल रसायन घेऊं. हें कुटिप्रावेशिक रसायन ध्यायला लागल्यापासून "पहिल्या चार महिन्यांत शरीरांतील जुने घटक नाहींसे होत जातात आणि त्यांच्याऐवजीं नवे घटक निर्माण होतात. जुने दांत, नखें, केस, इत्यादि गळून जाऊन पांचव्या महिन्यांत अगदीं सर्वांशीं नवीन शरीर बनतें. सर्व शरीरांत प्रशस्त गुण प्रकट होऊं लागतात. सूर्यप्रकाशाप्रमाणें तेजोमय अंगकान्ति होते. त्या माणसाला फार दूरचें दिसूं लागतें आणि ऐकूं येतें. रजोगुण व तमोगुण ह्यांचा लोप होऊन मन सत्त्वगुणानें युक्त होतें. त्याला हत्तीचें बळ व घोड्याचा वेग हीं प्राप्त होतात आणि तो पुनः तरुण होऊन दीर्घ काळ वांचतो." ह्या वर्णनावरून लक्षांत येईल कीं योगशास्त्रांत सांगितलेली कायसंपत् ही सिद्धि हें रसायन सेवन करणारास प्राप्त होते. पक्ष्यादिकांना केवळ जन्मानें प्राप्त होणाऱ्या आकाश-गमनासारख्या सिद्धीपेक्षां ही सिद्धि प्राप्त होण्याला प्रयत्नांची अपेक्षा अधिक असते आणि अर्थात् त्या मानानें ह्या सिद्धीचें महत्त्वही अधिक आहे. कारण ह्या रसायनसेवनानें मिळालेल्या कायसंपत्तीचा उपयोग व्यवहारदृष्ट्या तर होतोच, पण त्या माणसाला अशा निरोगी व दिव्य शरीराच्या साहाय्यानें कैवल्यप्राप्तीही सुलभपणें होऊं शकते.

मंत्रप्रयोगानें प्राप्त होणाऱ्या सिद्धि तिसऱ्या प्रकारांत मोडतात. औषधीपासून प्राप्त होणाऱ्या सिद्धींपेक्षां मंत्रसिद्धीचें महत्त्व अधिक आहे; कारण मंत्र सिद्ध होण्याला त्या मंत्राचा जप करावा लागतो. कांहीं मंत्रांचें पुरश्चरण केल्यावांचून ते सिद्ध होत नाहींत. मंत्रांत जितकीं अक्षरें तितके लक्ष मंत्रजप ही पुरश्चरणाची जपसंख्या सामान्यतः असते. त्याचप्रमाणें मंत्र सिद्ध करूं इच्छिणाराला कांहीं नियमही पाळावे लागतात आणि आपल्या आचरणांतही संयम पाळावा लागतो. त्यांतूनही अर्थप्रधान मंत्रजपांत सिद्धि लवकर प्राप्त होण्यासाठीं एकाग्र मनानें अर्थानुसंधानपूर्वक तदर्थभावन अवश्य असतें (पाद १, सूत्र २८). ध्वनिप्रधान मंत्राच्या सिद्धींत त्या मंत्राच्या नुसत्या वर्णोच्चारालाच प्राधान्य असतें. यथावत् वर्णोच्चारपूर्वक त्या मंत्राचा विशिष्ट-संख्यायुक्त जप झाला म्हणजे तो मंत्र सिद्ध होत असतो. पण असल्या मंत्रसिद्धीचें स्वरूप म्हणजे एखादा तोडगा करावा तसें असतें. अर्थप्रधान

मंत्राची गोष्ट तशी नसते. तर त्या मंत्रानुष्ठानांत जपाला जितकें महत्त्व असतें तितकेंच तदर्थभावनेला असतें ; ह्यामुळें अर्थानुसंधानाकडे जपकाळीं चित्त ठेवावें लागतें. ह्यावरून दिसून येईल कीं ह्या मंत्रसिद्धि म्हणजे उपासकाला सिद्धींच्या आमिषानें योगमार्गाकडे न कळत नेणाऱ्या पाऊलवाटाच होत. ह्या दृष्टीनें मंत्रसिद्धींचा विचार केला, तर त्या पूर्वीच्या जन्मसिद्धि किंवा औषधसिद्धि ह्यांच्यापेक्षां अधिक श्रेष्ठ फल देणाऱ्या आणि अधिक चित्तशुद्धि करणाऱ्या आहेत हें दिसून येईल.

ह्यांच्यापेक्षांही तपःसिद्धिरूप चौथा प्रकार तर फारच श्रेष्ठ होय. कारण तपाचा 'नियम' ह्या: योगांगांत अंतर्भाव असल्यामुळें तें एक योगांगच होय. असें असूनही तपःसिद्धि ह्या समाधिज सिद्धींहून भिन्न आणि कमी प्रतीच्या असल्याचें येथें सांगण्याचें कारण, तपाचरणांत कामनेची बाधा असण्याचा किंवा उद्भवण्याचा संभव असतो हें होय. जन्म, औषधि किंवा मंत्र ह्यांपासून मिळणाऱ्या सिद्धि बाह्य गोष्टींवर अवलंबून असतात; तर तपःसिद्धि स्वतःच्या पौरुष प्रयत्नानेंच प्राप्त होत असतात. ह्यामुळें एखादी कामना धारण करणारा माणूस आपल्या कामनेच्या पूर्ततेसाठीं सामान्य व्यावहारिक उपायांनीं जेव्हां ती कामना पूर्ण होण्याचा संभव दिसत नाहीं, तेव्हां तपासारख्या अलौकिक उपायाचें अवलंबन करून ती पुरी करतो. त्रिशंकूला स्वर्गांत प्रवेश मिळत नाहीं तर त्याच्याकरितां स्वतंत्र सृष्टि निर्माण करून, तिच्यांतील स्वर्गांत त्याला स्थान मिळवून द्यावें ह्या महत्त्वाकांक्षेनें प्रेरित होऊन, विश्वामित्र मुनींनीं तपःसिद्धि मिळविली. कोपिष्ट दुर्वास मुनींनीं अंबरीष राजाला शासन करावें म्हणून तपःप्रभावानें एक कृत्या निर्माण केली; रावण, कुंभकर्ण, भस्मासुर अशासारख्यांनीं तपश्चर्येनें वर प्राप्त करून घेतले आणि त्या वरप्राप्तीनें उन्मत्त होऊन ते सर्व लोकांना अत्यंत पीडादायक झाले, इत्यादि कथा पुराणांतून आढळतात; त्यांवरून असें आढळून येईल कीं तपःसामर्थ्य प्राप्त करून घेणारीं अशा वृत्तीचीं माणसें सर्वसामान्य माणसांप्रमाणेंच कामक्रोधादि राजस आणि तामस वृत्तींनीं ग्रासलेलीं असतात. भेद इतकाच कीं तीं आपल्या तसल्या वृत्तींची हौस फेडण्याकरितां तपाचरणासारख्या अलौकिक उपायाचा अवलंब करतात. तात्पर्य, तपःसिद्धि परवश साधनांवर अवलंबून नसून पौरुष प्रयत्नांनीं प्राप्त होऊं शकतात आणि एखाद्या कामनेच्या प्राप्तीसाठीं कां होईना, पण त्या निमित्तानें उपवास, ध्यान, धारणा, इत्यादि योगांगभूत

साधनांचें अनुष्ठान त्यांच्याकडून घडत असतें. ह्या दोन गोष्टींमुळें, जन्म, औषधि आणि मंत्र ह्यांपासून प्राप्त होणाऱ्या सिद्धींपेक्षां तपःसिद्धि श्रेष्ठ होत. पण त्यांत कामक्रोधादि वृत्तींचें पोषण होत असल्यानें त्या समाधिज सिद्धींपेक्षां कमी प्रतीच्या होत.

समाधिज सिद्धि हा सिद्धींचा पांचवा प्रकार होय. सर्व सिद्धींत ह्या श्रेष्ठ पदवीच्या सिद्धि होत. ह्यांहून अर्वाचीन किंवा महत्त्वाच्या दृष्टीनें कमी प्रतीच्या असलेल्या तपःसिद्धि आणि ह्या समाधिज सिद्धि ह्या बाह्य दृष्ट्या जरी सारख्या वाटल्या तरी त्यांच्यांत अत्यंत महत्त्वाचा निराळेपणा असा असतो कीं सिद्धींच्या आशेनें तपाचरण करून साधक ज्या प्राप्त करून घेतो त्या तपःसिद्धि होत आणि कैवल्यप्राप्तीच्या इच्छेनें वैराग्यपूर्वक योगांगांचें अनुष्ठान करीत असतां चित्तांतील रजस्तमोमल नाहींसे होऊन जेव्हां विवेकख्याति होते तेव्हां सहजपणानें ज्या सिद्धि योग्याच्या अंगीं प्रकट होत असतात त्या समाधिज सिद्धि होत. म्हणजे सिद्धि प्राप्त करून घेण्याचा मार्ग आणि सिद्धींचें स्वरूप हीं दोनही एकच, पण तपःसिद्धि कामनापूर्वक पुरुषप्रयत्नानें संपादन केल्या जातात, तर समाधिज सिद्धि निष्कामपणानें योगानुष्ठान करीत असतां सहजपणानें प्रकट होत असतात. पहिल्यांत योगी सिद्धीच्या मागें धावत असतो तर दुसऱ्यांत सिद्धि योग्याच्या मागें लागतात. सूर्याकडे पाठ करून सावली पकडण्यासाठीं मनुष्य धावूं लागला तर सावली पुढेंच पळते आणि मनुष्य मात्र अल्पांशानें कां होईना सूर्यापासून दूर जात असतो आणि सावलीकडे पाठ फिरवून मनुष्य सूर्याकडे धावूं लागला तर सावलीच त्याच्या मागोमाग येऊं लागते. असाच प्रकार तपःसिद्धि आणि समाधिज सिद्धि ह्यांच्यांत होत असतो. सिद्धींच्या पाठीमागें साधक लागला म्हणजे भोगानें तपाचा क्षय होऊन त्याचें सिद्धींचें सामर्थ्य लुप्त होतें, पण कैवल्यप्राप्तीच्या इच्छेनें वैराग्यपूर्वक समाधि साध्य केला असतां सिद्धींचे चमत्कार सहजपणें घडूं लागतात आणि हें सिद्धिसामर्थ्य योगारूढ पुरुषाच्या ठिकाणीं अखंडपणें नांदत राहतें. दोहोंत असा भेद असण्याचें कारणही उघडच आहे. तपःसिद्धींच्या मागें लागलेला मनुष्य परिच्छिन्न देहाहंभावानें ग्रासलेला असतो. ह्यामुळें त्याला प्राप्त होणाऱ्या सिद्धिसुद्धां परिच्छिन्न म्हणजे मर्यादित स्वरूपांत राहतात आणि तो योगी असूनही कामनावान् असल्यामुळें एक प्रकारें संसारीच बनून राहतो. मेनकेशीं संसार करून शकुंतलेला जन्म देणारा विश्वामित्र अशा योग्याचें

उत्तम उदाहरण होय. कैवल्यसाक्षात्कारार्थ असंप्रज्ञात समाधीची कास धरणाऱ्या योग्याची स्थिति वरील प्रकारच्या योग्याहून अगदीं भिन्न असते. हृष्टि-तुष्टि-पुष्टि प्राप्त करून देणाऱ्या अन्नाच्या सिद्धीकरतां स्वयंपाक करणाऱ्या माणसाला अग्नीच्या सान्निध्यामुळें शीतपरिहार हें प्रासंगिक फळ जसें सहजपणें मिळतें, त्याचप्रमाणें कैवल्यप्राप्त्यर्थ असंप्रज्ञात समाधीच्या मार्गाकडे जाणाऱ्या योग्याच्या ठिकाणचा परिच्छिन्न अहंभाव पूर्णाहंभावांत विलीन होणें म्हणजे समष्टि विराट्स्वरूपी ईश्वराशीं समरस होणें होय. योग्याच्या ठिकाणीं ह्या सामरस्यामुळें ईश्वरत्व प्रकट होऊं लागणें म्हणजेच त्याच्या ठिकाणीं सिद्धिरूप ऐश्वर्य प्रकट होणें होय. कारण ईश्वरभाव आणि ऐश्वर्य ह्यांत वेगळेपणा नसतो, तेव्हां योग्याच्या ठिकाणीं ईश्वरत्व सिद्ध होतांच त्याच्या ठिकाणीं अणिमादि सिद्धींचें ऐश्वर्य स्वयमेव प्रकट होत असतें. तात्पर्य, योग्याच्या ठिकाणीं परिच्छिन्न अहंभाव न स्फुरतां पूर्णाहंभाव स्फुरूं लागतांच ज्या सिद्धि स्वयमेव प्रकट होत असतात, त्या ह्या सूत्रांत सांगितलेल्या समाधिज सिद्धि होत. ह्या सिद्धि पूर्वींच्या चारही प्रकारच्या सिद्धींपेक्षां श्रेष्ठ होत. कारण ह्या सिद्धींमध्यें योग्याचें मन अनासक्तपणें वावरत असतें आणि त्याच्या द्वारा समष्टीचें कार्य ईश्वर घडवून आणीत असतो. योग्याकडून सिद्धींचा विलास अनासक्तपणें घडून येत असल्यामुळें तेथें संसृतीला कारण होणारा कर्माशय केव्हांच उत्पन्न होत नाहीं.

आतां कांहीं योगी जन्मापासूनच सिद्धिसामर्थ्यानिं संपन्न असलेले दृष्टीस पडतात. त्यांच्या त्या सिद्धि वरील पांचांपैकीं कोणत्या प्रकारांत पडतात ह्याचा थोडासा विचार करूं. ह्या सिद्धि औषधींच्या सेवनामुळें किंवा मंत्र सिद्ध झाल्यामुळें प्राप्त झालेल्या नसतात हें स्पष्टच आहे. तसेंच त्या सिद्धि त्या योग्यांच्या ठिकाणीं जन्मापासून दृष्टीस पडत असल्या, तरी त्यांच्या प्राप्तीला केवळ विशिष्ट योनींत जन्म झाला हें निमित्त कारणही संभवत नाहीं. मत्स्ययोनींत जन्म येतांच पाण्यांत यथेच्छ विहार करतां येतो किंवा पक्ष्याचा जन्म येतांच आकाशांत अनिरुद्ध संचार करतां येतो. त्याप्रमाणें मनुष्ययोनींत जन्म येणें हें वरील योग्याच्या ठिकाणीं जन्मापासून सिद्धींचें सामर्थ्य उत्पन्न होण्याला कारण होऊं शकत नाहीं. तसें तें होऊं शकेल, तर मनुष्ययोनींत जन्म घेणाऱ्या प्रत्येकाला तें सामर्थ्य जन्मतःच प्राप्त व्हावयास पाहिजे. पण तसें तर केव्हांच घडत नाहीं. ह्यावरून योग्यांच्या त्या सिद्धि जन्मज ह्या पहिल्या प्रकारांतही पडत नाहींत. राहतां

राहिले तपःसिद्धि व समाधिज-सिद्धि हे दोन प्रकार. ह्या दोहोंत हेतुतः भेद असतो, स्वरूपतः नसतो. सिद्धि प्राप्त व्हाव्यात हा हेतु धरून तपश्चर्या केली आणि सिद्धि मिळविल्या, तर त्या तपःसिद्धि होत हें मागें सांगितलेंच आहे. विषयसेवनांतील दोष अनुभवास आल्यानंतर जसें विषयाविषयीं वैतृष्ण्य उत्पन्न होतें तसेंच सिद्धींच्या भोगांपासून प्राप्त होणाऱ्या अनिष्ट गोष्टी अनुभवास आल्यानंतर सिद्धींविषयींही वैराग्य उत्पन्न होऊं शकतें. असें वैराग्य पूर्वजन्मार्जित सिद्धींविषयीं पुढील जन्मापासूनच उत्पन्न होईल, तर त्या तपःसिद्धींचें रूपान्तर समाधिसिद्धींत आपोआपच होतें. शुकसनकादि मुनि जन्मापासूनच पूर्ण विरक्त आणि महाज्ञानी होते; वामदेव आणि प्रल्हाद ह्यांना गर्भावस्थेंतच ज्ञान प्राप्त झालें होतें आणि कपिल महर्षि जन्मापासून सिद्ध पुरुष म्हणून विख्यात होते. तेव्हां ज्या महापुरुषांच्या ठिकाणीं सिद्धींच्या भोगांविषयीं कामना दृष्टीस पडत असेल त्यांच्या त्या सिद्धि तपःसिद्धि होत आणि जेथें योग्याचें चित्त पूर्ण निष्काम असेल आणि त्या योग्याच्या ठिकाणीं जन्मापासून सिद्धिसामर्थ्य प्रकट झालेलें असेल, तर त्या सिद्धि समाधिज-सिद्धि होत.

आतां जीवांना एकाच जन्मांत किंवा अन्य जन्मांत निराळी जाति कशी प्राप्त होते तें पुढील सूत्रांत सांगितलेलें आहे —

जात्यन्तरपरिणामः प्रकृत्यापूरात् ॥ २ ॥

सूत्रार्थ — जीवांच्या सूक्ष्म देहाच्या आश्रयानें असलेला एका जातीचा स्थूल देह जाऊन दुसऱ्या जातीचा देह निर्माण होणें हा जात्यंतरपरिणाम होय. हा जात्यंतरपरिणाम त्या त्या विकृतींची पूर्णता प्रकृतीकडून केली जाते म्हणून घडून येत असतो.

विवरण — मागील सूत्रांत विशिष्ट जातींत जन्म येणें इतक्या सामग्रीवा कांहीं सिद्धि निसर्गतः प्राप्त होत असतात म्हणून सांगितलें; पण त्या संबंधांत असा एक प्रश्न उत्पन्न होतो कीं एखाद्याला एका जन्मांत एखादी जाति प्राप्त झाल्यावर पुनः अन्य जन्मांत अन्य जाति कां प्राप्त होते? एका जन्मांत जी जाति प्राप्त झाली असेल तिला अनुसरूनच त्या जन्मांतील कर्माचरण घडत असतें आणि त्या जातीला अनुकूल असलेल्या वासनांचाच

उदय त्या जातींत असतांना त्याच्या चित्तांत होत असतो. म्हणजे त्या जातीला अनुकूल असलेल्या वासना चित्तांत प्रकट व्हाव्यात आणि तदनुसारच कर्में घडत जावींत असा प्रकार जर नेहमीं घडत असतो तर पुढील जन्मांत पुनः तीच जाति त्यास प्राप्त व्हावयास पाहिजे, पण श्रुतीवरून तर असें दिसतें कीं पुढील जन्मीं श्वान, सूकर, चांडाल किंवा ब्राह्मण-क्षत्रिय-वैश्य अशांसारख्या कोणत्याही जातींत जीवांना जन्म येणें संभवनीय आहे. तसेंच अन्य जन्मांत जसें जात्यंतर होतें तसेंच एकाच जन्मांत तें होऊं शकतें हें तर त्याहूनही विलक्षण आहे. अहल्येला एकाच जन्मांत स्त्रीदेह जाऊन शिलेच्या रूपांत राहावें लागलें होतें. एकाच जन्मांत मनुष्यत्व जाऊन देवत्व प्राप्त झाल्याचें नंदिकेश्वराचें उदाहरण पुराणांत प्रसिद्ध आहे. वाटमाऱ्याचा धंदा करणाऱ्या वाल्या कोळ्याचा रामायण महाकाव्य लिहिणारा वाल्मीकि ऋषि एकाच जन्मांत झाला आणि धेनुहरण-प्रसंगीं वसिष्ठमुनींच्या ब्रह्मतेजापुढें हतप्रभ झालेल्या विश्वामित्राला " धिग्बलं क्षत्रियबलं ब्रह्मतेजोबलं बलं " असा अनुभव आल्यामुळें, त्यानें उग्र तप करून ब्राह्मणजातित्व प्राप्त करून घेतलें. ह्या उदाहरणांवरून असें दिसून येतें कीं एका जन्मांतही जात्यंतरपरिणाम होऊं शकतो.

एकाच जन्मांत जात्यंतरपरिणाम झाल्याचीं उदाहरणें मनुष्येतर योनींतही अनेक दृष्टीस पडतात. कुंभारीण माशीचें उदाहरण सर्वप्रसिद्धच आहे. ही माशी लहानसें चिखलाचें घर करून, त्यांत एक लहानशी अळी आणून ठेविते. कांहीं काळांत त्या अळीची लहानशी नवी कुंभारीण माशी बनते व त्या घरट्यांतून उडून जाते. पावसाळ्यांत जन्मास आलेल्या सुरवंटांपासून पांढरे तांबडे ठिपके असलेल्या चिमुकल्या पंखांचीं लहान लहान पांखरें बनतात ही गोष्ट सर्वांनीं पाहिलेली आहे. रेशमाच्या किड्यापासून त्याच्या मूळ देहांत रूपान्तर होत होत शेवटीं त्याचें एक सुंदर पंखांचें फुलपांखरूं बनून उडून जातें ही गोष्टही अनेकांस ठाऊक आहे. तेव्हां एका जन्मानंतर किंवा एकाच जन्मांत जो हा जात्यंतरपरिणाम होतो तो कसा घडून येतो त्याचा विचार ह्या सूत्रांत केला आहे.

वास्तविक पाहतां सृष्टींतील सर्व पदार्थ प्रतिक्षणाला परिणाम पावणारे असल्यामुळें, त्यांच्यांत कांहीं तरी परिणाम घडून येणें हें अगदीं स्वाभाविक आहे. पण तो परिणाम आकस्मिकपणें अन्य जातीय शरीर किंवा

इंद्रियसमूह ह्यांच्या स्वरूपांत कसा होतो ह्या प्रश्नाचा विचार येथें कर्तव्य आहे. तिसऱ्या पादाच्या तेराव्या सूत्रांत धर्म, लक्षण व अवस्था ह्या तीन परिणामांचा विचार केला आहे. त्यावरून असें दिसतें कीं भूतें व इंद्रियें ह्यांत प्रथम धर्मपरिणाम घडत असतो. पूर्व परिणामप्रवाहाचा हळुहळू अभिभव होत जाणें आणि उत्तर परिणामप्रवाहाचा प्रादुर्भाव होत जाणें हा धर्मपरिणाम होय. असें होत असतां पूर्व परिणामप्रवाहाचा संपूर्णपणें क्षय होणें आणि अन्य परिणामप्रवाह पूर्णत्वानें उदित होणें हा लक्षण-परिणाम होय आणि ह्यानंतर तुल्य परिणामप्रवाह कांहीं काल चालू राहणें हा अवस्था परिणाम होय. परिणामत्रयाचें हें स्वरूप लक्षांत घेतलें म्हणजे असें दिसून येईल कीं सामान्यतः एक परिणामप्रवाह एकदम नाहींसा होऊन त्याच्या जागीं अन्य परिणामप्रवाह एकदम प्रकट होत नसतो, तर हळुहळू होत असतो. उदाहरणार्थ, मनुष्याच्या वयोवस्था आपण घेऊं. शैशव, बाल्य, किशोरावस्था, कौमार्य, तारुण्य, प्रौढावस्था आणि वार्धक्य ह्या सात अवस्थां-पैकीं कोणतीही पूर्व अवस्था हळुहळू जात असते आणि दुसरी हळुहळू प्रादुर्भूत होत असते आणि हें परिणामप्रवाहान्तर इतक्या सूक्ष्मपणानें होत असतें कीं एक संपून दुसरीस केव्हां प्रारंभ झाला हें कळतसुद्धा नाहीं. परिणामत्रयाचें असें स्वरूप असतां, पूर्व जन्मांत जलचर-जातीय जीवाला पुढील जन्मांत भूचर-जातीय देह कसा एकदम प्राप्त होतो, किंवा एकाच जन्मांत अत्यंत विलक्षण जात्यंतर कसें घडून येतें ह्याचें उत्तर ह्या सूत्रांत दिलें आहे. तें उत्तर कोणतें ह्याचा आतां विचार करूं.

सृष्ट पदार्थांत जड व चेतन असे दोन प्रकार आहेत. चित्ताचा आविर्भाव जेथें झालेला असेल त्यांना आपण चेतन समजतों आणि इतर सर्व पदार्थांना आपण जड असें म्हणतों. तत्त्वतः चित्तसुद्धा जडच होय. परंतु तें सत्त्वगुणापासून निर्माण झालें असल्यानें, त्याच्या ठिकाणीं सत्त्वगुणाचे ज्ञानवत्ता आणि प्रकाशशीलता हे धर्म असतात आणि म्हणून त्याला आपण चेतन असें म्हणतों. अशा प्रकारचें चित्त ज्या स्थूलोपाधींना व्यापून राहतें त्यांना आपण प्राण्यांचीं शरीरें असें म्हणतों. चित्तयुक्त शरीरें हीच चेतन सृष्टि होय आणि ह्यांव्यतिरिक्त सर्व पदार्थ जड सृष्टींत अंतर्भूत होतात. पाद तीन, सूत्र तेरामध्यें परिणामत्रयाचें सामान्य स्वरूप सांगितलें आहे व तें सामान्यतः जड सृष्टींत आढळून येत असतें. चेतन सृष्टींतही जेव्हां नित्याच्या निसर्गनियमानुसार हे तीन प्रकारचे परिणाम घडून येत असतात

तेव्हांही ह्या परिणामत्रयाचें तेंच सामान्य स्वरूप दृष्टीस पडतें. परंतु ह्या परिणामत्रयावर चित्ताचे विशेष संस्कार जेथें कांहीं कारणानें घडतात तेथें मात्र हें परिणामत्रय शीघ्रतेनें घडून येत असल्याचें दिसतें. उदाहरणार्थ, वरील सात वयोवस्थांपैकीं वार्धक्य ही अवस्था घेऊं. तारुण्य व प्रौढावस्था ह्या दोन अवस्था कित्येक वर्षें टिकल्यानंतर वार्धक्य ही अवस्था अगदीं नकळत चोरपावलांनीं हळुहळू येत असते. हा परिणामत्रयाचा सामान्यक्रम झाला, पण कधीं कधीं असेंही घडतें कीं माणसाच्या चित्ताला अत्यंत व्यग्रता उत्पन्न करणारी परिस्थिति प्राप्त होते. अशा परिस्थितींत कित्येक वेळां तारुण्य व प्रौढावस्था ह्या अवस्था अतिशय लवकर संपून त्या माणसाला अकालीं वार्धक्य येतें. कित्येक प्रसंगीं तर एका रात्रींत मनुष्याचें तारुण्य नाहींसें होतें आणि दुसऱ्या दिवशीं त्याच्या तोंडावर सुरकुत्या पडलेल्या आणि त्याचे सर्व केस पांढरे झालेले दृष्टीस पडतात. ह्याच्या उलट ज्याचें चित्त नेहमीं प्रसन्न व आनंदी असतें असा मनुष्य नेहमीं निरोगी राहतो व त्याला दीर्घायुष्य प्राप्त होतें. असल्या उदाहरणांवरून हें लक्षांत येईल कीं प्राण्यांच्या शरीरांत जो परिणामक्रमप्रवाह चालू असतो त्यावर चित्ताच्या स्पंदांचा परिणाम घडत असतो. चित्ताचे स्पंद परिणामत्रयाला अनुकूल असतील, तर ते तिन्ही परिणाम लवकर घडून येतात आणि ते प्रतिकूल असतील, तर ते मंदगतीनें घडून येतात.

परिणामत्रयाची ही शीघ्रता व मंदगति कशावर अवलंबून असते ह्याचा आणखी थोडा विचार करूं. त्याकरितां धर्म, लक्षण आणि अवस्था ह्या तीन परिणामांच्या स्वरूपाचा आणखी थोडा विचार करावयास पाहिजे. पूर्वीं पाद ३, सूत्र ९ ते १५ ह्यांवरील विवेचनांत ह्या तीन परिणामांचा जो सविस्तर विचार झाला आहे, त्यावरून इतकें स्पष्ट झालें आहे कीं पूर्वपरिणामप्रवाहाचा अभिभव होत जाणें आणि उत्तरपरिणामप्रवाहाचा प्रादुर्भाव होत जाणें हा धर्मपरिणाम होय. असा झगडा चालू असतां असा एक क्षण येतो कीं त्या क्षणापासून पुढें केव्हांही पूर्वपरिणामाचा उदय होत नाहीं, म्हणजे पूर्वपरिणामप्रवाहाचा संपूर्णतया क्षय झालेला असतो आणि पुढील परिणामप्रवाह चालू राहतो. हें लक्षणपरिणामाचें स्वरूप होय. भूतकाळ, वर्तमानकाळ आणि भविष्यकाळ ह्यांतील वर्तमानकाळासारखें लक्षणपरिणामाचें स्वरूप क्षणजीवी आहे. आतांचा एक क्षणच वर्तमान-काळाचा निदर्शक असतो. कारण आतांच्या पूर्वीचा क्षण भूतकाळांत

सामावलेला असतो आणि ह्याच्या पुढचा क्षण भविष्यत् स्वरूपाचा असल्यामुळें, त्याचा समावेश भविष्यकाळांत होतो; म्हणून आतांचा क्षण तेवढा वर्तमानक्षण ह्या संज्ञेला पात्र असतो. वर्तमानकालाचें हें स्वरूप जसें क्षणोपजीवि आहे तसेंच लक्षणपरिणामाचें स्वरूपही क्षणोपजीवीच होय. ज्या एका क्षणानंतर पूर्वपरिणामाचें दर्शन पुनः होत नाहीं त्या क्षणाला लक्षणपरिणाम सिद्ध होतो. ह्याचाच दुसरा एक अर्थ असा कीं ह्या क्षणाला जो परिणाम उदित झाला आहे तोच पुढील क्षणास उदित झाला पाहिजे. तोच परिणाम पुढील कोणत्या तरी क्षणाला उत्पन्न न होतां जर पूर्वपरिणाम त्या क्षणीं उत्पन्न होईल तर अजून धर्मपरिणाम समाप्त झाला नाहीं असें होईल. म्हणजे धर्मपरिणामाच्या समाप्तीचें लक्षण पूर्वपरिणामाचें पुनः अदर्शन हें होय. हें अदर्शन ज्या क्षणापासून सिद्ध झालें त्या क्षणाला लक्षणपरिणाम सिद्ध झाला. ह्या क्षणानंतर पुनः पूर्वपरिणामाचें अदर्शन घडलें, तर ह्याच्या पुढील क्षणाला हाच परिणाम घडेल, किंवा पूर्वीचा व आतांचा हे दोनही परिणाम न घडतां अगदीं नवा असा तिसरा परिणाम घडून येईल. जर आतांच्या क्षणास घडलेला परिणामच पुढील क्षणास आणि त्याच्या पुढील आणखी कांहीं क्षणांस घडेल, तर तो अवस्थापरिणाम होईल. कारण " शांतोदितौ तुल्यप्रत्ययौ " हें अवस्थापरिणामाचें स्वरूप सांगितलेलें आहे. पण असाही प्रकार संभवतो कीं वर सांगितल्याप्रमाणें आतांच्या पुढच्या क्षणाला पूर्वींचा नव्हे व आतांचाही नव्हे असा अगदीं तिसराच परिणाम घडून येईल. पुढच्या क्षणीं असा अगदीं भिन्न असलेला तिसराच परिणाम घडेल तर त्यांत ' शांतोदितौ तुल्यप्रत्ययौ ' हें अवस्थापरिणामाचें स्वरूप राहत नसल्याकारणानें तो अवस्थापरिणाम नव्हे. मग तो उरलेले जे धर्म आणि लक्षण असे दोन परिणाम त्यांपैकीं कोणता तरी असूं शकेल. दुसऱ्या व तिसऱ्या परिणामांत जर अभिभव-प्रादुर्भाव हा वर सांगितलेला झगडा चालू राहील तर तो धर्मपरिणाम होईल आणि असा झगडा न होतां तिसऱ्या परिणामानंतर लागलीच पुढच्या क्षणीं चौथा अगदीं नवीन परिणाम उदित होईल, तर तो पुनः लक्षणपरिणाम होईल. ह्या सूक्ष्म विचाराचा अधिक स्पष्ट बोध होण्याकरितां ह्या परिणामांना काल्पनिक नांवें देऊन हेंच विवेचन करूं. पूर्वपरिणामाला एक ही संज्ञा देऊं. आतांच्या क्षणाच्या पूर्वींच्या अनेक क्षणांत एक, एक, एक, एक, असा तुल्यपरिणामप्रवाह चालू होता. हा अवस्थापरिणाम होय. नंतर आतांच्या क्षणाला दोन हा

अगदीं नवा परिणाम प्रादुर्भूत झाला. ह्यानंतर एक आणि दोन ह्या परिणामांचा झगडा सुरू होऊं शकेल, म्हणजे एक ह्या परिणामप्रवाहाचा अभिभव होत जाईल आणि दोन ह्या परिणामप्रवाहाचा प्रादुर्भाव होत जाईल. म्हणजे दोन, एक, एक, एक असा परिणामप्रवाह पहिल्या चार क्षणांत प्रथम होईल. नंतर दोन, दोन, एक, एक, नंतर दोन, दोन, दोन, एक आणि शेवटीं दोन, दोन, दोन, दोन असा परिणामप्रवाह सिद्ध होईल. जोंपर्यंत एक हा परिणाम मधून मधून उत्पन्न होत असतो तोंपर्यंत एक व दोन ह्यांमध्यें एकाचा अभिभव व दोनाचा प्रादुर्भाव असा झगडा चालू असल्यामुळें हा धर्मपरिणाम होईल. हा झगडा संपत आला म्हणजे एक हा परिणाम शेवटचा म्हणून केव्हां तरी ठरतो आणि पुढें त्याचें अदर्शन घडतें. हा शेवटचा एक उदित होऊन 'अतीत' ह्या स्वरूपांत गेला म्हणजे पुढील क्षणांत वर्तमान अवस्थेंत येणारा जो दोन हा परिणाम तो लक्षणपरिणाम होय. नंतर दोन हाच परिणाम जर पुढील कित्येक क्षणांत उदित होत राहील, तर 'शांतोदितौ तुल्यप्रत्ययौ' असें घडत असल्यामुळें तो पुनः अवस्थापरिणाम होईल. पण ह्या लक्षणपरिणामरूप दोन परिणामांनंतर जर तीन हा परिणाम होईल व दोन आणि तीन ह्यांचा अनुक्रमें अभिभव व प्रादुर्भाव असा झगडा न होतां पुनः चार, पांच, सहा असे प्रत्येक क्षणाला नवे परिणाम होत जातील तर ते सर्व लक्षणपरिणाम होतील.

ह्या विवेचनावरून लक्षांत येईल कीं वर्तमानकाळ हा जसा एका वर्तमानक्षणापुरताच असतो तसा लक्षणपरिणाम क्षणमात्रच टिकणारा असतो, किंवा असेंही म्हणतां येईल कीं लक्षणपरिणाम हा स्वतंत्र असा वेगळा परिणाम नसून अवस्थापरिणामाचा पहिला क्षण म्हणजेच लक्षणपरिणाम होय. अशा रीतीनें लक्षणपरिणामाचा समावेश अवस्थापरिणामांत केल्यावर दोन भिन्न परिणामप्रवाहांत पूर्वपरिणामप्रवाहाचा वाढत जाणारा अभिभव आणि उत्तरपरिणामप्रवाहाचा वाढत जाणारा प्रादुर्भाव असा झगडा जोंपर्यंत चालू राहील तोंपर्यंतच्या स्थितीला धर्मपरिणाम म्हणायचें आणि पूर्वपरिणामाचें अदर्शन घडलेल्या पहिल्या क्षणांतील लक्षण परिणामापासून पुढें उत्तरपरिणामाचा अनेक क्षण टिकणारा जो तुल्यपरिणामप्रवाह त्याला अस्वस्थापरिणाम म्हणावयाचें. पुढील विवेचन नीट ध्यानांत येण्यासाठीं धर्म, लक्षण आणि अवस्था ह्या परिणामत्रयाचा हा विस्तारपूर्वक

विचार येथें पुनः केला आहे. ह्यावरून आतां कांहीं गोष्टी अगदीं स्पष्ट झाल्या. पहिली गोष्ट अशी कीं शरीर इंद्रियें व इतर सर्व भौतिक पदार्थ ह्यांमध्यें जेव्हां परिणामांतर घडून येतें तेव्हां पूर्वपरिणामाशीं तुल्य नव्हे, पण स्वरूपतः अगदीं निकटच्या परिणामाचा प्रादुर्भाव होत असतो; म्हणजे पूर्वपरिणामप्रवाह जर एक एक एक एक असा असेल, तर एकाशीं तुल्य नसलेला, पण एकाच्या अगदीं निकटचा भिन्न असलेला जो दोन हा परिणाम त्याचा प्रादुर्भाव होऊं लागतो. एक व दोन ह्या परिणामांतील भेद इतका सूक्ष्म असतो कीं तो प्राकृत जनांच्या लक्षांत येणें शक्यच नसतें. ह्यामुळें एक व दोन ह्या परिणामांची धर्मपरिणामता संपून दोन ह्या परिणामाचा तुल्यप्रवाह केव्हां सुरू होतो हेंही त्यांच्या लक्षांत येत नाहीं. पुढेंही दोन व तीन, तीन व चार, चार व पांच, अशीं धर्मपरिणामांतरें होत असतां असाच प्रकार घडत असतो. म्हणून हीं परिणामांतरें घडत असतां वस्तूंच्या स्वरूपांत होणारा अतिसूक्ष्म बदल सामान्य जनांच्या लक्षांत येत नाहीं. योग्यांची बुद्धि अतिसूक्ष्मग्राही झालेली असते तरीही त्यांना क्षण व तत्क्रम ह्यांच्यावर संयम केल्यावरच ह्या सूक्ष्म परिणामांचें ध्यान होऊं शकतें (पाद ३, सूत्र ५२ पाहा). वर ज्या वयोवस्था सांगितल्या आहेत त्यांचा प्रकार असाच असतो. प्रतिक्षणाला प्रत्येक मनुष्याचें शरीर परिणाम पावत असतें, पण हा परिणाम प्रत्येक दिवशीं लक्षांत येत नाहीं. अनेक वर्षांनीं एखाद्याला पाहिलें म्हणजे मात्र तो एका वयोवस्थेंतून पुढील वयोवस्थेंत गेल्याचें दृष्टीस पडतें. प्राण्याच्या शरीराशीं त्याच्या चित्ताचा संयोग असल्यामुळें त्यांना आपण चेतन समजतों. अशा चेतन पदार्थांत परिणाम दोन कारणांनीं घडत असतो. प्रतिक्षणाला प्रत्येक सृष्ट पदार्थांत परिणाम घडत असतो, ह्या सर्वसाधारण नियमानुसार प्रत्येक शरीरांत प्रतिक्षणाला कांहींतरी परिणाम घडणारच आणि चित्ताचा शरीरावर घडणारा दुसरा परिणाम, असे दुहेरी परिणाम प्राणिमात्राच्या शरीरांत घडत असतात. अनेक जन्मार्जित शुभाशुभ कर्मांचे संस्कार चित्तांत असतात आणि त्या त्या कर्मानुसार जाति, आयुष्य आणि भोग हीं त्या जीवाला प्राप्त होतील अशा प्रकारें चित्ताचें स्पंदन सतत चालू असतें. ह्या चित्तस्पंदांचा परिणाम म्हणून प्राणिमात्राला विशिष्ट जाति, विशिष्ट आयुष्य आणि विशिष्ट भोग प्राप्त होत असतात. चित्ताची अभिव्यक्ति नसल्यामुळें आपण ज्या पदार्थांस जड असें मानतों त्यांच्यांत चित्ताच्या स्पंदनाचा कसलाच संबंध नसल्यामुळें, सर्वसाधारण नियमानुसार

होणारें एकच परिणामांतर त्या जड पदार्थांत होत असतें. उदाहरणार्थ, ज्या कागदावर हें विवेचन लिहिलें जात आहे तो कागदच घेऊं. ह्या क्षणीं हा कागद चांगला चिवट असा आहे, पण हा उपयोगांत आणला किंवा न आणला तरी शंभर वर्षांनीं त्याचा चिवटपणा इतका नाहींसा झालेला आढळेल कीं तो हातांत धरला कीं त्याचा भुगा होईल ! ह्याचा अर्थ असा कीं शंभर वर्षांच्या काळांत कागदाच्या आंतररचनेंत हें परिणामांतर घडून येतें. गणितागतपद्धतीनें आपणांस असेंही म्हणतां येईल कीं हें परिणामांतर जर एक-एकांश मानलें, तर पहिल्या वर्षांत ह्या कागदांत एक-शंभरांश परिणामांतर घडून आलें. वर्षाचे दिवस तीनशेंसाठ धरले, तर एका दिवसांत हें परिणामांतर एक छत्तीससहस्रांश झालें आणि एका दिवसाच्या साठ घटका आणि एका घटकेचीं साठ पळें हें कोष्टक लक्षांत घेतां, एका पळांत हें परिणामांतर एक बारा कोटि शहाण्णव लक्षांश झालें. ह्यावरून हें दिसून येईल कीं कागदांतील चिवटपणारूप धर्माचा अभिभव आणि ठिसूळपणा-रूप धर्माचा प्रादुर्भाव प्रत्येक पळांत एक बारा कोटि शहाण्णव लक्षांश इतक्या अंशांनीं सतत चालू आहे. 'हा कागद चांगला चिवट आहे' असें मी म्हणत असतांना हें वाक्य म्हणण्याला प्रारंभ केल्यापासून तों तें संपेपर्यंतच्या काळांत ह्या कागदाचा चिवटपणा वरील हिशेबानें थोडा तरी कमी झाला आहे आणि तितक्या प्रमाणांत त्यांत ठिसूळपणा वाढला आहे. पण हें परिणामांतर इतकें सूक्ष्म आहे कीं तें आपल्या इंद्रियांस गोचरच होऊं शकत नाहीं आणि इतक्या सूक्ष्म परिणामांतरामुळें आपला व्यवहारही अडत नसल्यानें आपण आपले व्यवहार उरकून घेत असतों. सर्व स्थूल पदार्थांतील परिणामांतर त्यांच्यांतील घटकद्रव्यांच्या गुणधर्मानुसार कमी अधिक प्रमाणांत, पण असेंच अत्यंत सूक्ष्मपणें घडून येत असतें. आपल्या तें लक्षांत येत नाहीं म्हणून आपण त्यांस नित्य मानीत असतों इतकेंच. प्राण्यांचीं चेतन शरीरें लवकर नाश पावतात आणि भोवतालचे जड पदार्थ दीर्घ काल टिकतात, ह्याचें कारण असें कीं चेतन शरीरांवर दोन परिणाम-प्रवाह चालू असतात. शरीर पांचभौतिक असल्यानें त्याच्यांत होणारा नैसर्गिक परिणामप्रवाह आणि तें चित्ताधीन असल्यामुळें त्यावर होणारा चित्ताच्या परिणामप्रवाहाचा दुसरा परिणामप्रवाह. हा दुसरा परिणामप्रवाह अधिक प्रभावी असतो आणि चित्तस्पंद शीघ्र परिणामी असल्यानें चित्ताच्या नियंत्रणाखालीं असलेल्या शरीरांतही शीघ्र परिणामांतर होत असतें.

येणेंप्रमाणें दोन परिणामांत जेव्हां अति सूक्ष्म भेद असतो तेव्हां परिणामांतरामुळें वस्तूंत तत्त्वत: जरी बदल होत असला तरी ती वस्तु पूर्ववत् आहे तशी आहे, असें तें परिणामांतर ध्यानांत न आल्यानें आपण समजत असतों. हा धर्मलक्षणपरिणामांच्या दृष्टीनें विचार झाला. तसेंच येथें आणखी एक गोष्ट लक्षांत घेण्याजोगी आहे ती अशी कीं धर्मपरिणामांत पूर्वपरिणामास कारण असलेला संवेग जर तीव्र असेल आणि जो नवा परिणाम प्रादुर्भूत होऊं लागतो. त्याला कारण असलेला संवेग जर मंद असेल, तर जुन्या-नव्या परिणामांचा अभिभव-प्रादुर्भावरूप झगडा दीर्घ काळ टिकेल आणि पूर्वपरिणामसंवेग जर मंद असेल आणि पुढील परिणामसंवेग तीव्र असेल, तर तो झगडा त्या मानानें अधिक लवकर संपेल आणि नव्या परिणामाचा तुल्यपरिणाम लवकर सुरू होईल. तसेंच पुढील तुल्यप्रवाहाची तुल्यता ठेवण्याला जो संवेग कारणीभूत असेल तो जर मंद असेल, तर ती तुल्यता लवकर मोडून नवा परिणाम लवकर प्रादुर्भूत होईल आणि तो जर अधिमात्र तीव्र असेल तर तो तुल्यप्रवाह दीर्घकाळ टिकेल ! मागें प्रथम पादांत वितर्क, विचार, आनंद व अस्मिता अशा संप्रज्ञात समाधीच्या उत्तरोत्तर श्रेष्ठ असलेल्या चार पायऱ्या वर्णिल्या आहेत. ह्यांतील विचारसमाधीची पक्कावस्था जो निर्विचार समाधि तो साध्य झाला असतां ऋतंभरा प्रज्ञेचा उदय होत असतो (पाद १, सूत्र ४८). एखाद्या योग्याला ऋतंभरा प्रज्ञेचा संपूर्ण विलास अनुभविण्याची तीव्र इच्छा असेल, तर तो तीव्र संवेग होईल व त्या मानानें पुढील सानंद समाधीचा संवेग मंद राहील. ह्यामुळें सानंद समाधींतील आनंदवृत्तिरूप नवा परिणाम मधून मधून जरी प्रकट होऊं लागला तरी ऋतंभरा प्रज्ञेचेच संस्कार बलवत्तर असल्यामुळें, ऋतंभरा प्रज्ञा आणि सानंद समाधि ह्या दोहोंचा बनणारा धर्मपरिणाम दीर्घकाळ टिकेल. पण ज्या योग्याला निर्बीज अशा असंप्रज्ञात समाध्यनुभवाची ओढ असेल, तो ऋतंभरा प्रज्ञेवर न थांबतां तिच्याच साहाय्यानें तिच्या पुढील सानंद समाधिरूप पायरीवर चढावयाला अधिक उत्सुक असेल, अशा वेळीं ऋतंभरा प्रज्ञा आणि सानंद समाधि ह्यांचा धर्मपरिणाम फार थोडा काळ टिकेल आणि सानंद समाधीची ओढ निर्बीज समाधीच्या ओढीपेक्षां कमी असल्यानें त्या योग्याचें चित्त सानंद समाधीच्या तुल्यप्रत्ययप्रवाहांत न गुंततां त्या समाधीच्या लक्षणपरिणामावरून सास्मित समाधीच्या लक्षपरिणामावर जाईल व तेथून लागलीच असंप्रज्ञात

समाधीच्या प्रांतांत शिरेल ! आणि तेथें सास्मित संप्रज्ञात समाधि आणि निर्बीज असंप्रज्ञात समाधि ह्या उभयतांमधील धर्मपरिणाम चालू होईल. पहिल्या पादाच्या एकवीस व बावीस ह्या सूत्रांत तीव्रसंवेगवान् योग्याला समाधि आसन्न असतो आणि तो संवेग मध्यतीव्र म्हणजे तीव्रतर आणि अधिमात्र तीव्र म्हणजे तीव्रतम असल्यास समाधिलाभ आसन्नतर आणि आसन्नतम असतो असें जें प्रतिपादन केलें आहे, त्याचा अभिप्राय वरीलप्रमाणें आहे.

प्राथमिक अभ्यासवान् योगी वितर्क, विचार, आनंद आणि अस्मिता ह्या समाधींतून असंप्रज्ञात समाधींत जात असतां त्याची गति मंद असते. त्याला प्रथम क्षिप्तावस्थेंतून वितर्क समाधींत जायचा अभ्यास करावा लागतो. तेथें प्रथम क्षिप्तावस्था व वितर्कसमाधि ह्यांचा धर्मपरिणाम, नंतर क्षिप्तावस्थेचें अदर्शन आणि वितर्कसमाधीचा लक्षणपरिणाम, पुढें वितर्कसमाधीचा तुल्यपरिणाम-प्रवाहरूप अवस्थापरिणाम, असें परिणामत्रय अनुभविल्या-नंतर, वितर्क-विचार, विचार-आनंद, आनंद-अस्मिता आणि अस्मिता-असंप्रज्ञात समाधि अशा चढत्या पायऱ्यांवर त्याच परिणामत्रयाचा अनुभव घेत घेत शेवटीं असंप्रज्ञात-समाधीच्या तुल्यपरिणामरूप अवस्थापरिणामांत स्थिर व्हावें लागतें. पण दीर्घकालीन अभ्यासानंतर ह्या सर्व पायऱ्या ओलांडून असंप्रज्ञात समाधीच्या प्रांतांत एकदा प्रवेश झाला म्हणजे पुढें हा समाधि दृढ व्हावा म्हणून जेव्हां जेव्हां तो योगी असंप्रज्ञात समाधीच्या अभ्यासासाठीं आसनस्थित होऊन अभ्यासांत प्रवृत्त होतो तेव्हां तेव्हां पूर्वींच्या अनुभवबलावर तो वितर्क-विचार, आनंद-अस्मिता ह्या पायऱ्यांस स्पर्श न करितांच एकदम असंप्रज्ञात समाधींत प्रवेश करितो. ज्या साधकानें वरील समाधींचा थोडाबहुत अभ्यास केला असेल त्याच्या लक्षांत वरील विवेचनावरून इतकें आलें असेल कीं चित्तांत जें परिणामांतर घडून येतें त्यांत दोन मार्ग असतात. एक पिपीलिका मार्ग व दुसरा विहंगम मार्ग. पिपीलिका म्हणजे मुंगी निकटवर्ती प्रदेशावर पावलें टाकीत पुढें पुढें जाते आणि शेवटीं झाडाच्या टोंकावर जाऊन पोहोंचते. विहंगम म्हणजे पक्षी एकदम उडून वृक्षाग्रावर जाऊन बसतो. त्याचप्रमाणें प्राथमिक योगी एका अवस्थेंतून निकटवर्ती दुसऱ्या अवस्थेंत, दुसरींतून तिसरींत, तिसरींतून चौथींत अशा क्रमानें धर्म, लक्षण व अवस्था ह्या परिणामत्रयाचा आश्रय करीत पिपीलिकेप्रमाणें आपल्या चित्तास पुढील अवस्थांप्रत नेत

असतो, तर दृढभूमिक योगी पूर्वाभ्यासबलावर मध्यंतरींच्या अनेक अवस्था पक्ष्याप्रमाणें झपाट्यानें ओलांडून अपेक्षित अवस्थेंत जातो.

हें सर्व विवेचन लक्षांत घेतलें म्हणजे चित्तानें ज्या शरीराचा आश्रय केलेला असतो त्या सजीव शरीरांत अवस्थांतर विशेषत्वानें कसें घडतें हें स्पष्ट होतें. चेतन सजीव शरीराप्रमाणेंच जड मानल्या गेलेल्या सर्व पदार्थांतही ह्याच दोन मार्गांनीं अवस्थांतर घडूं शकतें. वर कागदाचें उदाहरण घेऊन त्यांत शंभर वर्षांत हळुहळू अवस्थांतर कसें होत असतें तें दाखविलें आहे. वारा, पाऊस, सूर्यप्रकाश, इत्यादि बाह्य कारणांचा परिणाम जर त्या कागदावर झाला तर हें अवस्थांतर फार कमी वेळांत घडून येईल आणि अग्नीच्या सान्निध्यानें त्याच्या उष्णतेचा परिणाम जर त्यावर घडला तर फारच थोड्या काळांत त्याचा चिवटपणा नाहींसा होऊन तो कागद अगदीं जीर्ण होईल. हजारों वर्षांच्या अवधींत समुद्राच्या ठिकाणीं डोंगर आणि डोंगराच्या ठिकाणीं समुद्र झाल्याचें आपल्यास शास्त्रांच्या साहाय्यानें कळतें. हेंच अवस्थांतर ज्वालामुखींच्या स्फोटामुळें एका रात्रींत झाल्याचेंही दृष्टोत्पत्तीस येतें. तात्पर्य, धर्म, लक्षण व अवस्था ह्या परिणामावस्थांतून पूर्वपरिणाम अतीतावस्थेंत जाऊन निकटवर्ती भिन्न परिणाम वर्तमान अवस्थेंत येतो तेव्हां हें परिणामांतर अति सावकाशपणें आणि मानवी बुद्धीस कळणार नाहीं इतक्या सूक्ष्मपणें घडून येत असतें. परिणामांतराचा हा सर्वसाधारण प्रकार होय. पण प्राण्यांच्या चेतन शरीरावर चित्ताच्या तीव्र, तीव्रतर किंवा तीव्रतम संवेगामुळें मध्यंतरींचे अनेक परिणाम न घडतां फार दूरचें आणि म्हणून भिन्न वाटणारें परिणामांतर आकस्मिकपणें घडून येतें किंवा ज्वालामुखीचे स्फोट, उल्कापात अशांसारख्या विशेष बाह्य कारणांनीं जड पदार्थांत अत्यंत विलक्षण स्वरूपाचें अवस्थांतर घडून येतें. परिणामांतराचा हा विशेष प्रकार होय. हे दोन्ही प्रकार लक्षांत घेऊन आतां आपण प्रकृत सूत्रांतील जात्यंतर परिणामाचा विचार करूं.

प्रकृत सूत्रांत जात्यंतर परिणाम कसा घडतो म्हणजे एक जाति जाऊन प्राण्याला अत्यंत निराळी जाति कशी प्राप्त होते ह्याचा विचार केला आहे. हा जात्यंतर परिणाम दोन प्रकारांनीं घडत असतो, हें आरंभीं सांगितलेंच आहे. पुढील जन्म येतांना निराळ्या जातींत जन्म येणें हा एक प्रकार आणि एकाच जन्मांत अन्य जाति प्राप्त होणें हा दुसरा प्रकार. त्यांतील

पहिला प्रकार हा सर्वसाधारण होय. दुसरा प्रकार मात्र फार विलक्षण व अगदीं क्वचित् घडणारा व म्हणून विशेष प्रकार होय. पहिल्या प्रकारांत आणखी दोन पोटप्रकार आहेत. मनुष्येतर योनींतील जीवांना एक जाति जाऊन अन्य जाति प्राप्त होणें, म्हणजे उदाहरणार्थ, पूर्वजन्मीं जलचर असलेल्या प्राण्याला पुढील जन्मीं स्थलचर प्राण्याची जाति मिळावी, हा एक प्रकार आणि मनुष्ययोनींत ब्राह्मणादि जातींत जन्मलेल्याला पुढील जन्मीं क्षत्रियादि अन्य जाति मिळावी किंवा मनुष्येतर योनींतील श्वानसूकरादि अत्यंत विलक्षण जाति मिळावी हा दुसरा प्रकार. तेव्हां आतां मनुष्येतर योनींतील एका जातीच्या देहाचे अन्य जातीय देहासारख्या विसदृश देहरूपानें परिणामांतर कसें होतें तें प्रथम पाहूं.

मागें (पाद २, सूत्र १८ मध्यें) दृश्य जात, दृष्टा जो पुरुष त्याच्या भोगापवर्गार्थ असल्याचें सांगितलेंच आहे. ह्या भोगापवर्गार्थतेमुळें मनुष्येतर योनींतील जीवांचा विकास निसर्गनियमानुसार आपोआप घडत असतो. आपोआप ह्याचा अर्थ इतकाच कीं त्या विकासांत त्या त्या जीवांच्या विशेष इच्छेचा संबंध नसतो. त्या सर्व योनि केवळ भोगयोनि असल्यानें त्या जीवांच्या ठिकाणीं इच्छास्वातंत्र्य नसतें आणि म्हणून त्यांच्या चित्ताचा विकास निसर्गानुसारच होत असतो. खालच्या वर्गांतील मुलगा वार्षिक परीक्षेनंतर वरील वर्गांत चढवण्यास पात्र झाला आहे असें शाळेच्या चालकांस आढळून आलें कीं ते त्या मुलाला वरच्या वर्गांत चढवितात. ह्याप्रमाणेंच जीवाच्या चित्ताचा विकास एका जातीच्या देहांत राहून जितका व्हावयाचा तितका झाला म्हणजे प्रकृतीची पहिली व्यक्त अवस्था असें जें महत्तत्त्व त्याशीं समरसता पावलेल्या विदेहावस्थेंतील योग्यांच्या द्वारा त्या जीवाला अन्य जातीय देह – कीं ज्या देहांत त्या जीवाचा पुढील विकास होऊं शकेल असा – प्राप्त करून दिला जातो. येणेंप्रमाणें त्या जीवाला भोगांतून अपवर्गाकडे नेण्यासाठीं त्याच्या चित्तविकासानुरूप योग्य त्या इंद्रियांनीं व अवयवांनीं युक्त असलेला देह पुरविला जाणें हा जो प्रकृतिस्वभाव त्याला ह्या सूत्रांत 'प्रकृत्यापूर' असें म्हटलें आहे. कोणत्याही कार्याचें उपादानकारण ही त्याची प्रकृति होय आणि तें कार्य त्या प्रकृतीची विकृति होय. घटाचें उपादानकारण माती त्या घटाची प्रकृति होय आणि माती ह्या प्रकृतीची विकृति म्हणजे विकार घट होय. त्याचप्रमाणें विशिष्ट जातीय शरीरें हें कार्य असल्यानें त्यांचें उपादानकारण असलेलीं स्थूल पंचमहाभूतें त्या शरीरांची

प्रकृति होय आणि तीं शरीरें त्या प्रकृतीची विकृति म्हणजे विकार होत. तसेंच विशिष्ट गुणधर्मांनीं युक्त असलेलीं इंद्रियें अस्मितेचीं कार्यें असल्यानें अस्मिता त्यांची प्रकृति असून इंद्रियें अस्मितेचे विकार होत. जेव्हां जीवाला जात्यंतर परिणाम घडून येण्याची अवस्था प्राप्त होते तेव्हां विशिष्ट गुणधर्मांनीं युक्त असलेल्या अवयवसमूहाचें स्थूल शरीर स्थूल भूतांमधून आणि विशिष्ट गुणधर्मांनीं युक्त असलेल्या इंद्रियसमूहाचें सूक्ष्म शरीर अस्मितेंतून त्याला मिळतें आणि तो जीव भिन्न जातीय देहानें युक्त होतो. अशा रीतीनें स्थूल भूतांमधून स्थूल शरीर आणि अस्मितेंतून सूक्ष्म शरीर ह्यांचा लाभ जीवास व्हावा ही जी प्रकृतीची योजना किंवा प्रकृतीचा स्वभाव हाच प्रकृतीचा आपूर होय. जीवभावाची उत्क्रान्ति होत असतां त्याच्या विकासाच्या पातळीस अनुसरून अधिक विकारक्षम असें स्थूल व सूक्ष्म शरीर त्या जीवास प्रकृतीकडून पुरविलें जातें. असें होत होत तो जीव अनेक जात्यंतरें अनुभवीत प्रकृत्यापूरामुळें केव्हां तरी मनुष्यजातीच्या देहास प्राप्त करून घेतो. येथें त्यास थोडेंबहुत इच्छास्वातंत्र्य व कर्मस्वातंत्र्य प्राप्त होतें. बुद्धीचा विकास बराच झालेला असल्यानें त्याला सृष्टींतील कार्यकारण-भावाची जाणीव होते. ह्या जाणिवेंतूनच धर्म आणि अधर्म ह्यांविषयींच्या अस्पष्ट कल्पना उद्भूत होतात. असे अनेक जन्मपर्यंत मनुष्यजातीय देह प्राप्त होत असतां त्याला अनेक अनुभव येतात. त्यामुळें त्याच्या विचारशक्तीस चालना मिळते. त्याचें कार्यकारणभावाचें ज्ञान अधिक व्यापक होत जातें आणि त्याला धर्म व अधर्म ह्यांचें स्वरूप स्पष्टपणें ज्ञात होतें.

आपल्या ज्ञानाचा, इच्छास्वातंत्र्याचा आणि कर्मस्वातंत्र्याचा पूर्ण उपयोग करून जे जीव उत्तम प्रकारचें धर्माचरण करतात त्यांना छांदोग्योपनिषदांत 'रमणीयचरणाः' म्हणजे शुभ आचरण करणारे, असें म्हटलें आहे आणि जे तसा उपयोग करून घेत नाहींत आणि अधर्माचरण करतात त्यांना 'कपूयचरणाः' म्हणजे अशुभ आचरण करणारे, असें म्हटलें आहे. जे जीव रमणीयचरण असतात त्यांना पुढील जन्मसमयीं वैश्य-क्षत्रिय-ब्राह्मण, इत्यादि शुभजातीय देह प्राप्त होतात, तर जे कपूयचरण म्हणजे अशुभ आचरण करणारे असतात त्यांना पुढील जन्मसमयीं श्वान, सूकर, चांडाळ, इत्यादि अशुभजातीय देह प्राप्त होतात. अशा रीतीनें प्रकृतीकडून जीवमात्रांना त्यांच्या विकासावस्थेस अथवा धर्माधर्माचरणामुळें उत्पन्न होणाऱ्या

अदृष्टास अनुसरून योग्य असलेले देह व अवयव पुरविले जातात. म्हणजे प्रकृतीमध्यें अनंतजातीय देह व अवयव अव्यक्तावस्थेंत नित्य सिद्ध आहेत आणि जीवांच्या अधिकारानुसार ते त्यास पुरविले जावेत अशी योजनाही आहे. आगगाडींत सर्व वर्गांचे डबे असतात. आपल्याजवळ जितकें द्रव्य द्यावयाला असेल, त्या वर्गाचें तिकीट आपणांस मिळेल आणि त्या वर्गांतील डब्यांतून आपल्यास प्रवास करतां येईल. नेपथ्यरचनेच्या खोलींत अनेक पात्रांस अनुरूप असलेलीं वस्त्रें, दागिने, केसांचे टोप, मिशांचे विविध प्रकार, इत्यादि सामग्री सिद्ध असते. ज्या नटाची जी भूमिका असेल, त्या भूमिकेस अनुसरून त्याला पाहिजे ती सामग्री त्यांतून मिळते आणि मग तें पात्र सजून रंगभूमीवर येतें. नगरांत अनेक प्रकारचीं घरें असतात. आपल्याजवळ जितकें भाडें द्यावयाला असेल, त्या प्रकारचें घर आपल्यास मिळूं शकतें. जात्यंतर परिणामाचा असाच प्रकार असतो. वाटेल तो देह आणि तदनुकूल अवयव प्रकृतीच्या आपूरामुळें जीवास मिळूं शकतो. अर्थात् मनुष्येतर योनींतील जीवांची झालेली उत्क्रान्ति जात्यंतरपरिणामाला निमित्त घडते आणि प्रकृत्यापूरामुळें जात्यंतरपरिणाम घडून येत असतो. म्हणजे त्या जीवाला स्थलचर जातींतून जलचर जातींत किंवा ह्याच्या उलट असा जो सर्वस्वीं भिन्नजातीय देह प्राप्त होत असतो तो त्या जीवाच्या उत्क्रान्तावस्थेस अनुसरून प्रकृतीकडून त्यास पुरविला जातो. मनुष्याच्या संबंधांतही हाच प्रकार घडतो; म्हणजे मनुष्यालाही भिन्नजातीय देह प्रकृतीकडूनच पुरविला जातो. मात्र मनुष्याला वर्तनस्वातंत्र्य अधिक असल्यानें, त्याला विशिष्टजातीय देह प्रकृतीकडून मिळण्याला त्यानें आपल्या वर्तनस्वातंत्र्याचा योग्य उपयोग करून केलेलें धर्माचरण किंवा अयोग्य उपयोग करून केलेलें अधर्माचरण हीं निमित्तकारणें घडतात. ह्याच अभिप्रायानें 'इह रमणीयचरणाः रमणीयां योनिमापद्येरन् ब्राह्मणयोनिं वा क्षत्रिययोनिं वा वैश्ययोनिं वा । इह कपूयचरणाः कपूयां योनिमापद्येरन् श्वयोनिं वा सूकरयोनिं वा चाण्डालयोनिं वा ' असें छांदोग्यांत सांगितलें आहे. म्हणजे त्या जीवानें धर्माचरण केलें असल्यास त्याला शुभजातीय देह जन्मान्तरसमयीं मिळतो आणि अधर्माचरण केलें असल्यास अशुभदेह मिळतो. अशुभदेहचसा काय पण उत्कट पापाचरण करण्यास स्थाणुभावहि प्राप्त होतो, असें 'स्थाणुमन्येनुसंयन्ति यथाकर्म यथाश्रुतम्' ह्या कठश्रुतींत सांगितलें आहे.

आतां एकाच जन्मांत नंदिकेश्वराला मनुष्यभाव जाऊन देवताभाव प्राप्त झाला, वाल्या कोळ्याचा वाल्मीकि ऋषि झाला, विश्वामित्राला क्षत्रियजातीय देह जाऊन ब्राह्मणजातीय देह प्राप्त झाला किंवा अहल्येला मनुष्यभाव जाऊन स्थाणुभाव प्राप्त झाला, ह्या सर्व जात्यंतरपरिणामांचा उलगडाही वरीलप्रमाणेंच होऊं शकतो. अत्युत्कट पुण्य किंवा पाप ह्यांचीं फलें ह्याच जन्मांत मिळूं शकतात. ह्यामुळें नंदिकेश्वर, वाल्मीकि ऋषि आणि विश्वामित्र मुनि ह्यांच्या उग्र तपश्चर्यारूप धर्माचरणामुळें एकाच जन्मांत त्यांस प्रकृतीकडून उत्कृष्टजातीय देह पुरविण्यांत आला आणि अहल्येस व्यभिचार व पतिवंचना ह्या अधर्माचरणामुळें व तन्मूलक गौतम मुनींच्या शापामुळें स्थाणुभाव प्राप्त झाला ; असल्या आकस्मिक घडणाऱ्या जात्यंतरपरिणामांत वर सांगितलेलें निकटवर्ती धर्मलक्षण व अवस्थापरिणाम हळुहळू आणि क्रमशः घडून न येतां उत्कट धर्माचरण किंवा उत्कट अधर्माचरण ह्या निमित्तानुसार प्रकृतीकडून अत्यंत दूरवर्ती अवस्थापरिणाम निर्माण केला जातो व विसदृश वाटणारा जात्यंतरपरिणाम घडून येतो. मनुष्येतर योनींत जेथें असा विलक्षण जात्यंतरपरिणाम दिसून येतो तेथेंसुद्धा असाच परिणाम होत असतो. अळीची कुंभारीण माशी बनणें, सुरवंटाचें पांखरूं बनणें किंवा रेशमाच्या किड्याचें फुलपांखरूं बनणें, अशा उदाहरणांत जेव्हां प्रकृतीकडून त्या जीवास अत्यंत विलक्षण असलेला देह पुरविण्यांत येतो तेव्हां त्या त्या जीवांकडून प्रकृतिनियमानुसारच कां होईना पण निमित्तकारण घडत असतें. किड्याची कुंभारीण माशी बनते तेव्हां " कीटको भ्रमरंध्यायन्भ्रमरत्वाय कल्पते " असें घडत असतें. तो किडा इतर सर्व क्रियांचा त्याग करून एका भ्रमराचेंच ध्यान करीत असतो. हें ध्यानरूप शुभकर्म घडल्यानें तो किडा स्वतःच भ्रमर बनून उडून जातो. म्हणजे ध्यानरूप शुभकर्माचें निमित्त पुरविलें जातें व तदनुसार त्याला प्रकृतीकडून देह, पंख, इत्यादि अवयव प्राप्त करून देण्यांत येतात. सुरवंट व रेशमाचा किडा ह्यांची तर जात्यंतरपरिणामापूर्वीं एक प्रकारें समाधीच लागत असते. पांखरूं बनण्यापूर्वी सुरवंट एका जागीं कांहीं दिवस स्थिर राहतो व आपल्यास इतर कोणा कृमि-कीटकांपासून उपसर्ग पोहोंचूं नये म्हणूनच कीं काय आपल्या अंगाच्या भोवतालीं आपल्या केसांचा जणूं कोटच पसरून ठेवतो. रेशमाचा किडाही आपल्या भोवतालीं अगदीं चिवट धाग्यांचा (ज्या धाग्यांचेंच पुढें रेशीम करतात)

कोष बनवितो आणि त्यांत आपणांस कोंडून घेत असतो. अशा स्थितींत खाणेंपिणें व इतर सर्व प्रकारची हालचाल कित्येक दिवस बंद ठेवून ते जीव जणूं समाधि लावून बसतात म्हणजे व्यष्टयहंकारमूलक सर्व व्यापार बंद होऊन समष्टि प्रकृतीच्या स्वाधीन ते जीव झालेले असतात व प्रकृतीकडून त्यांच्या देहांत आपूर घडून येत असतो. म्हणजे त्यांच्या पूर्वीच्या सुरवंटाच्या किंवा किड्याच्या देहांत जे अवयव नव्हते त्या अपूर्वावयवांचा अनुप्रवेश होऊन त्यांचा जात्यंतरपरिणाम घडून येत असतो. त्या जीवांची प्राकृतिक नियमानुसार लागलेली समाधि हें निमित्त घडून, त्यांच्या ठिकाणच्या भोगापवर्गार्थतेला चेतना मिळून विशिष्ट जात्यायुर्भोग त्यांना मिळवून देण्यासाठीं निकटवर्ती धर्मपरिणामांतर न घडतां क्षणाक्षणाला लक्षणपरिणामांतर होत होत शेवटीं अतिदूरवर्ती अवस्थापरिणामरूप जात्यंतर परिणाम घडून येतो व त्या कीटकदेहाचें पंख असलेल्या पांखराच्या देहांत रूपान्तर होऊन ते जीव कोषांतून निघून आकाशांत उडून जातात.

ह्या एकंदर विवेचनावरून इतकें स्पष्ट होतें कीं मनुष्येतर भोगयोनींतील जीवांच्या विकासानुसार आणि मनुष्यरूपी कर्मयोनींतील जीवांच्या धर्माधर्माचरणानुसार अवश्य असलेल्या जातीच्या देहाचा आपूर प्रकृतीकडून व्हावा ही निसर्गातीलच योजना आहे. त्याचप्रमाणें जेव्हां अति विलक्षण जात्यंतरपरिणाम घडून येतो तेव्हां तशाच निमित्तांना अनुसरून तो प्रकृत्यापूरामुळेंच घडून येत असतो.

वरील सूत्रांत जात्यंतर परिणामाची जी मीमांसा केली आहे तीवरून तो घडून येण्याला धर्माधर्मादिनिमित्त आणि तदनुसार प्रकृतीकडून विशिष्ट देहेंद्रियांचा आपूर अशी द्विविध सामग्री सिद्ध असावी लागते हें स्पष्ट झालें आहे. तथापि येथें एका गोष्टीचें अधिक स्पष्टीकरण करणें अवश्य आहे. ती गोष्ट अशी कीं धर्माधर्मादि निमित्तामुळें जर जात्यंतर परिणाम घडून येतो तर तो घडून येण्याला आणखी एक प्रकृतीचा आपूर हें कारण मानण्याची आवश्यकता कोणती ? धर्माधर्मादिकांमुळेंच जात्यंतर-परिणाम घडून येत असतो असें दिसतें, तर तींच केवळ जात्यंतरपरिणामाला कारणें होत असें मानण्यांत कोणतीच हानि नाहीं. आपल्यास जो जात्यंतर-परिणाम पाहिजे असेल तदनुकूल धर्मानुष्ठान करावें आणि जो नको असेल

तदनुकूल अधर्मानुष्ठान करूं नये म्हणजे इष्ट जात्यंतरपरिणाम घडेल आणि अनिष्ट जात्यंतरपरिणाम टळेल ! ह्यासंबंधींचें स्पष्टीकरण पुढील तिसऱ्या सूत्रांत केलें आहे, तें सूत्र येणेंप्रमाणें —

निमित्तमप्रयोजकं प्रकृतीनां वरणभेदस्तु
ततः क्षेत्रिकवत् ॥ ३ ॥

सूत्रार्थ — क्षेत्रिक म्हणजे शेतकरी ज्याप्रमाणें आपल्या शेताला पाणी पोंचण्याकरितां मध्यंतरींचे उंचवटे, धोंडे, इत्यादि प्रतिबंध असतील तेवढे दूर करितो - मग अधोमार्गाकडे वाहत जाण्याच्या प्रकृतिधर्मानुसार पाणी आपण होऊनच त्याच्या शेतास जाऊन पोंचतें. त्याप्रमाणें प्रकृतीच्या परिणामप्रवाहाला जें वरण म्हणजे जो प्रतिबंध असतो त्याचा भेद म्हणजे नाश धर्माधर्मादिकांमुळें होत असतो, तीं निमित्तें प्रकृतीला प्रयोजक नसतात. (त्या निमित्तांनीं प्रतिबंध तेवढे दूर होतात आणि प्रकृति आपल्या स्वभावानुसार जात्यंतर-परिणाम घडवून आणते.)

विवरण — प्रकृतीच्या ठिकाणीं जात्यंतरासारखे परिणाम घडवून आणण्याची जी शक्ति आहे तो तिचा स्वभावसिद्ध धर्म होय. अर्थात् तिला प्रयोजक असलेल्या अशा दुसऱ्या कोणाची अपेक्षा नसून ती स्वयमेव कार्यरूप अनेक विकारांनीं परिणाम पावत असते. धर्मादिक हीं केवळ तो परिणाम घडून आणण्याला निमित्तकारणें होत. तीं स्वतःच प्रकृतीचीं कार्यें असल्यानें ती प्रकृतीला प्रयोजक होणें शक्यच नाहीं. त्यांचें प्रयोजन प्रकृतीच्या परिणामप्रवाहाला जो अधर्मादिकांमुळें नैमित्तिक प्रतिबंध झाला असेल तो दूर करणें इतकेंच असतें. क्षेत्रिक म्हणजे शेतकरी आपल्या शेताला पाटानें पाणी पाजीत असतां जो प्रकार घडत असतो तसलाच प्रकार ह्या ठिकाणीं घडतो. शेतांतल्या एका वाफ्यांत पाणी भरून झाल्यावर शेजारच्या समपातळींत अथवा अमळ खोल पातळींत पाणी न्यावयाचें झाल्यास तो तें पाणी त्या वाफ्यांत हातानें ओतीत बसत नाहीं, तर त्या दोन वाफ्यांमध्यें असलेल्या उंच भागांतील माती, दगड, धोंडे तेवढे दूर करतो आणि मग स्वभावतःच प्रवहणशील

असलेलें पाणी मधील अडथळे दूर झाल्यामुळें त्या दुसऱ्या वाफ्यांत स्वयमेव वाहत जाऊन त्या वाफ्याला भिजवून टाकतें. ह्या ठिकाणीं शेतकऱ्यानें मधील माती, धोंडे, इत्यादि काढून टाकले हें निमित्त होय. ह्या निमित्तामुळें पाण्याच्या प्रवाहशीलतेला असलेला प्रतिबंध तेवढा दूर होतो. तो दूर होतांच पाणी दुसऱ्या वाफ्यांत स्वयमेव वाहत जातें आणि तो वाफा भिजवून टाकतें. तसेंच वाफ्यांत उगवलेलें तण त्या वाफ्यांतील पिकाचें पाणी व पिकाला घातलेलें खत शोषून घेतें आणि म्हणून तें पीक चांगलें येत नाहीं. ह्या ठिकाणीं इतस्ततः उगवलेला इतर वनस्पतींचा पसारा असतो तो पिकाचें खत खाऊन आणि पाणी पिऊन मुख्य पिकाच्या वाढीला प्रतिबंध करीत असतो. अशा प्रकारें पिकास प्रतिबंध करणारें तण शेतकरी काढून टाकीत असतो. हा प्रतिबंध दूर होतांच खत आणि पाणी नैसर्गिक धर्मानुसार पिकांत शोषलें जातें व मग तें पीक तरारून वाढीस लागतें; म्हणजे पीक चांगलें वाढीस लागण्यासाठीं त्यांत खताचा व पाण्याचा अनुप्रवेश व्हावा लागतो, तो कांहीं शेतकरी घडवून आणीत नसतो, तर तो केवळ इतर वनस्पतींचा प्रतिबंध दूर करीत असतो. त्याचप्रमाणें प्रकृतीच्या आपूराला प्रतिबंध करणारें आवरण धर्ममुळें नाहींसें होतें. तें नाहींसें होतांच प्रकृतीकडून ते ते देहेंद्रियरूप परिणाम घडवून आणले जातात. तात्पर्य, धर्म शुद्ध असतो व अधर्म अशुद्ध असतो, हा त्या उभयतांत स्वाभाविक विरोध असल्यानें धर्मानें अधर्माची निवृत्ति तेवढी होते, पण तो धर्म प्रकृतीच्या आपूराला प्रयोजक होत नसतो. देवत्वाला प्राप्त झालेला नंदिकेश्वर, किंवा रामायण-महाकाव्य लिहिणारे वाल्मीकि ऋषि, इत्यादिकांच्या उदाहरणांवरून वरील गोष्टच सिद्ध होते. ह्याच्या उलट अधर्ममुळें धर्माला प्रतिबंध होऊन अशुद्ध परिणाम घडतो व मग प्रकृतीकडून तदनुरूप अपकृष्ट देहेन्द्रियांचा आपूर घडून येतो. पतिवंचनारूप अधर्ममुळें मनुष्यरूपावस्थानाला कारण असलेल्या धर्माला प्रतिबंध झाला व मग अहल्येला शिलारूपानें दीर्घकाळ कंठावा लागला. अशासारखीं उदाहरणें प्रकृतीच्या अपकृष्ट आपूराचीं निदर्शक होत.

वरील विवेचनावरून लक्षांत येईल कीं जात्यंतरपरिणाम घडून येतो तो निमित्तकारण व उपादानकारण अशा दोन प्रकारच्या सामग्रीमुळें घडून येत असतो. धर्माधर्मादि हीं निमित्तकारणें असून प्रकृतीचा आपूर हें उपादानकारण होय. अर्थात् जात्यंतर परिणामचसा काय, पण कोणताही परिणाम घडण्यास ह्या दोघांची आवश्यकता असल्यानें त्या दोघांचें महत्त्व

परिणाम घडवून आणण्याच्या दृष्टीनें सारखेंच आहे. कारण उपादान-कारणांतून कार्य निर्माण होतें तें निमित्तकारण असेल तरच घडून येत असतें. घटाचें उपादानकारण माती नेहमीं असतेच आणि त्या मातींत घट अनागत स्वरूपांत असतोच. तथापि कुंभार, त्याचें चाक, तें फिरविण्याची काठी, इत्यादि निमित्तकारणें जोंपर्यंत अनुपस्थित असतील तोंपर्यंत त्या मातींत अव्यक्त असलेला घट व्यक्तावस्थेस केव्हांच येणार नाहीं. त्याचप्रमाणें प्रकृतींत अनंत विकार सामावलेले असले, तरी त्या विकारांचा प्रकृतीकडून आपूर होण्याला धर्माधर्मादि निमित्तें आवश्यक असतात. म्हणजे हीं निमित्तें प्रकृतीला प्रयोजक होत नसलीं तरी प्रकृतींत सिद्ध असलेले विकार प्रकट होण्याला त्यांची अत्यंत आवश्यकता असते आणि ती इतकी असते कीं जोंपर्यंत तीं निमित्तें अप्राप्त असतील तोंपर्यंत प्रकृतींत अव्यक्त असलेला कोणताही विकार वर्तमान अवस्थेंत येणार नाहीं ! ह्यावरून साधकानें इतकें लक्षांत घ्यावयास पाहिजे कीं प्रकृतींत कितीही उत्कृष्ट वा अपकृष्ट विकार सिद्ध असले, तरी त्यांतील उत्कृष्ट विकारांचा आपूर आपल्या ठिकाणीं होण्याला त्यानें धर्मानुष्ठान करावयास पाहिजे आणि अपकृष्ट विकारांचा संपर्क आपल्यास लागूं नये म्हणून त्यानें अधर्माचरण प्रयत्नपूर्वक टाळावयास पाहिजे ! म्हणजे त्याला उत्कृष्ट गति पाहिजे असेल, तर त्यानें धर्मानुष्ठानाविषयीं तीव्र इच्छा धारण करून आणि तदनुकूल प्रयत्न करून ती मिळवावयास पाहिजे ! त्याचप्रमाणें आपल्यास अपकृष्ट गति केव्हांही प्राप्त होऊं नये म्हणून त्यानें आपल्याकडून अधर्मानुष्ठान घडूं नये ह्यासाठीं अत्यंत दक्षतेनें शमदमादिक यमनियम पाळले पाहिजेत. प्रकृतींत अनंत विकार आहेत व ते जसे चांगले म्हणजे कैवल्यसाक्षात्काराकडे नेणारे आहेत तसे ते वाईट म्हणजे जन्ममरणरूप संसाराला पोषक असलेलेही आहेत. त्याचप्रमाणें ते अनंत असल्यामुळें त्यांचें ज्ञान बुद्धीला होणें शक्य नाहीं. परंतु धर्मानुष्ठानामुळें त्यांतील उत्कृष्ट देहेंद्रियादिकांचा आपूर आणि अधर्माचरणानें अपकृष्ट देहेंद्रियादिकांचा आपूर प्रकृतीकडून होत असतो. ही गोष्ट साधकाला निश्चितपणें ठाऊक असल्यानें त्यानें धर्म पाळण्याचा आणि अधर्म टाळण्याचा नेटाचा प्रयत्न करीत असावें हें उचित होय. इतकें केल्यावर त्यानें फलाविषयीं निश्चित असावें. कारण त्यानें केलेल्या धर्मानुष्ठानास अनुसरून अनुकूल देहेंद्रियादिकांचा आपूर प्रकृतीकडून व्हावयाचाच हा अटळ सिद्धान्त होय.

धर्माधर्मादि निमित्तानें तदनुकूल उत्कृष्ट वा अपकृष्ट देहेंद्रियादिकांचा आपूर प्रकृतीकडून स्वयमेव घडून येत असतो असें वरील दोन आणि तीन ह्या सूत्रांत सांगितलें. तथापि कित्येक प्रसंगीं असेंही घडल्याचे दाखले आढळतात कीं भूतजय आणि इंद्रियजय प्राप्त करून घेतलेले कांहीं थोर योगी एकाच वेळीं अनेक भोग साधण्यासाठीं अनेक शरीरें निर्माण करतात आणि अर्थात् त्या शरीरद्वारा भोग भोगण्याकरितां त्या ठिकाणीं तितकीं वेगवेगळीं चित्तेंही निर्माण करितात. स्थूल शरीररूपी विकाराची प्रकृति स्थूलभूतें असल्यानें त्यांतून प्रकृतीकडून त्या शरीररूपी विकृतीचा आपूर घडून योग्याला इष्ट शरीरें प्राप्त होऊं शकतील, पण प्रतिशरीरांत असलेलीं भिन्न भिन्न चित्तें स्थूल भूतांतून निर्माण होणें शक्य नाहीं. तेव्हां तीं तो योगी कोठून निर्माण करतो ? ह्या प्रश्नाचें उत्तर पुढील सूत्रांत दिलें आहे तें येणेंप्रमाणें —

निर्माणचित्तान्यस्मितामात्रात् ॥ ४ ॥

सूत्रार्थ — योग्यानें भोगार्थ निर्माण केलेल्या भिन्न शरीरांतील भिन्नपणें निर्माण झालेल्या चित्तांचा आपूर, त्या चित्तरूपी विकृतींची प्रकृति अशी जी योग्याच्या ठिकाणची अस्मिता तिच्यांतूनच केवळ घडून येत असतो.

विवरण — एकाच वेळीं अनेक भिन्न भोग भोगण्यासाठीं एखादा योगी अनेक शरीरें निर्माण करितो अशीं उदाहरणें पुराणान्तरीं वर्णिलेलीं आढळतात. रासक्रीडाप्रसंगीं श्रीकृष्णपरमात्म्यानें आपल्याशीं खेळ खेळावा असें प्रत्येक गोपीला वाटत होतें म्हणून सर्व गोपींची ही इच्छा एकाच वेळीं एकाच शरीरानें पुरी करणें शक्य नसल्यामुळें योगेश्वर श्रीकृष्णांनीं प्रत्येक गोपीकरितां स्वतंत्र रूप धारण करून सर्वांची मनीषा पूर्ण केली. हें अनेक शरीरें निर्माण केल्याचें सर्वप्रसिद्ध उदाहरण आहे. अशा उदाहरणांच्या संबंधांत चार प्रश्न उत्पन्न होतात ते येणेंप्रमाणें : (१) अनेक भोग एकदम भोगण्याची इच्छा वा आवश्यकता योग्याच्या ठिकाणीं कोणत्या कारणांनीं उत्पन्न होते, (२) हे विविध भोग भोगण्यासाठीं तो योगी जीं अनेक शरीरें निर्माण करितो तीं तो केवळ आपल्या योगबलावर

आपल्या इच्छासामर्थ्यानें निर्माण करितो का प्रकृत्यापूरानें तीं शरीरें त्यास प्राप्त होतात, (३) ह्या विविध शरीरांतलीं चित्तें कशांतून निर्माण होतात, (४) आणि अशा प्रसंगीं धर्मानें अधर्मनिवृत्ति होऊन प्रकृत्या-पूरानें युगपत् अनेक शरीरें योग्यास लाभलीं असें होत नस्तून तो योगी आपल्या इच्छासामर्थ्यानें आपल्यास पाहिजे असतील तसलीं शरीरें निर्माण करीत असतो असें दिसतें; तेव्हां ह्या ठिकाणीं योग्याचें इच्छासामर्थ्य हें निमित्तकारण तसेंच उपादानकारण असतें कीं काय ? ह्या चारही प्रश्नांची वाट कशी लावावयाची तें आतां पाहूं.

योग्याच्या ठिकाणीं अनेक भोग एकदम भोगण्याची इच्छा किंवा आवश्यकता कां उत्पन्न होते ह्याचा प्रथम विचार करूं. तो करतांना प्रथम पादांत संप्रज्ञात आणि असंप्रज्ञात समाधींचा जो विचार झाला आहे त्याकडे थोडें अनुसंधान द्यावयास पाहिजे. तेथें संप्रज्ञाताचे सवितर्क, सविचार, सानंद व सास्मित असे उत्तरोत्तर सूक्ष्म असलेले चार प्रकार सांगितले असून, असंप्रज्ञाताचे भवप्रत्यय व उपायप्रत्यय असे दोन प्रकार सांगितले आहेत. उपायप्रत्यय असंप्रज्ञात समाधि साधायचा असेल तर सस्मितसंप्रज्ञात समाधीचा अभ्यास पक्कावस्थेस जावा लागतो. हा अभ्यास पक्व झाला म्हणजे त्या अवस्थेंत चित्त अस्मितामात्र उरतें; म्हणजे तेथें मी ब्राह्मण आहें, लहान आहें, मोठा आहें, इत्यादि प्रकारचे देह, वर्ण, आश्रम, इत्यादि उपाधींस अनुलक्षून असलेल्या सर्व विकल्पवृत्तींचा उपशम झालेला असून केवळ 'मी आहें' एवढेंच अस्मितामात्र स्फुरण उरलेलें असतें व त्या स्फुरणावरच योग्यानें संयम केलेला असतो. संयमांत धारणा, ध्यान व समाधि ह्या तिहींचा अंतर्भाव असतो हें पाद तीन, सूत्र चार ह्यांत पूर्वी सांगितलेंच आहे. ह्या ठिकाणीं अस्मितामात्र स्फुरण उपशान्त करून साधकाला पुढील सर्व विकल्पशून्य अशा असंप्रज्ञात समाधीच्या प्रांतांत शिरावयाचें असतें. ह्यासाठीं प्रयत्न करीत असतां साधकास असा वारंवार अनुभव येऊं लागतो कीं चित्त ह्या भूमिकेवर जाऊं शकतें, पण चित्तांतील अस्मिताभाव उपशान्त झाल्याची प्रतीति कांहीं क्षण येते न येते तोंच चित्त असंप्रज्ञात समाधींतून घसरतें आणि पुनः अस्मिताभावावर परत येतें; म्हणजे असंप्रज्ञात समाध्यवस्थेंतील संयमाच्या धारणा व ध्यान ह्या दोन पायऱ्या थोड्याबहुत आक्रमिल्या जातात खऱ्या, पण पुढल्या 'समाधि' ह्या तिसऱ्या पायरीवर चित्त आरूढ होण्याऐवजीं तें पुनः सास्मित समाधींत

परततें. पूर्वभूमिकेवरून उत्तरभूमिकेवर जात असतां प्रथम प्रथम असा प्रकार होणें अपरिहार्यच असतें, म्हणून तसें घडल्यास त्यांत अस्वाभाविक कांहींच नसतें. पण असा प्रकार सारखाच घडूं लागेल व असंप्रज्ञाता-वस्थेच्या धारणा व ध्यान ह्यांच्या पुढील समाधि-भूमिकेवर कांहीं क्षणही चित्त स्थिर न होतां जर तें परत सास्मित समाधींत उतरेल तर मग असें कां होतें ह्याचा विचार करणें अवश्य ठरेल. हा दोष म्हणजे पाद एक, सूत्र तीसमध्यें सांगितलेला अनवस्थितत्व नांवाचा अंतराय होय. हा अंतराय ह्या ठिकाणीं उत्पन्न होण्याचें कारण असें असतें कीं साधकाच्या चित्तांत कांहीं भोग-वासना फलोन्मुख झालेल्या असतात, पण त्यानें त्या मनोनिग्रहपूर्वक दडपून टाकलेल्या असतात. ह्या विच्छिन्न भोगवासनांमुळें योग्याच्या चित्तामध्यें एक प्रकारचें मालिन्य उत्पन्न झालेलें असतें आणि ह्या मालिन्यामुळें त्या चित्तांत असंप्रज्ञात समाधीविषयीं अधिमात्र तीव्र संवेगच उत्पन्न होत नाहीं. अर्थात् तें चित्त असंप्रज्ञात समाधींत अवस्थित न होतां मागच्या पायरीवर म्हणजे अस्मितामात्रत्वावर परततें. अशा रीतीनें ह्या ठिकाणीं सास्मित-समाधीचा अभिभव आणि असंप्रज्ञात समाधीचा प्रादुर्भाव एवंरूप धर्म-परिणामाचा झगडा चालू राहतो. ह्या फलोन्मुख भोगवासनांचा आवेग जर बराच असेल, तर चित्तांत रजोमूलक कालुष्य अधिकच झालेलें असतें व त्यामुळें तें चित्त असंप्रज्ञात समाधीच्या धारणा व ध्यान ह्यांवरही आरूढ होऊं शकत नाहीं. अशा प्रकारच्या दोषाला वरील सूत्रांत अलब्धभूमिकत्व नांवाचा अंतराय असें म्हटलें आहे. कित्येक वेळां वरील भोगवासना इतक्या उत्कटत्वानें फलोन्मुख झालेल्या असतात कीं त्या भोगून सारल्या जाईपर्यंत चित्त समाहितच होऊं शकत नाहीं. हा त्याच सूत्रांत सांगितलेला अविरति नांवाचा अंतराय होय.

कित्येक वेळां साधक एखाद्या सिद्धीची प्राप्ति करून घ्यावी ह्या लालसेनें योगानुष्ठानाकडे वळलेला असतो. अशा प्रसंगीं त्याचें हें योगानुष्ठान सकामच असतें. त्याचा योगाभ्यास त्या सिद्धीच्या प्राप्तीस अवश्य इतक्या प्रमाणांत झाला कीं ती सिद्धि आपल्या अंगीं प्रकट झाली असल्याचा साक्षात्कार त्या योग्यास होतो आणि हें योगानुष्ठान त्यानें साहंकार व सकाम बुद्धीनें केलेलें असल्यामुळें त्या सिद्धीचा उपभोग घ्यावा ही बुद्धीही त्याला होत असते. अशी बुद्धि होणें हें फलोन्मुख भोगवासनेचें उदाहरण होय. पण ह्याच वेळीं ती सिद्धि मिळावी म्हणून त्यानें जें योगानुष्ठान

केलेलें असतें त्यामुळें त्याच्या चित्तांतील रजोगुण थोडाबहुत कमी झालेला असतो आणि त्या मानानें त्याच्या चित्तांत सत्त्वगुणाची वृद्धि झालेली असते. अशा परिस्थितींत त्यास असेंही वाटूं लागणें संभवनीय आहे कीं आपण सिद्धीच्या प्राप्तीसाठीं योगाचा आश्रय केला तों आपणांस ती सिद्धि प्राप्त झाली; योगशास्त्र असें जर दृष्टफलक आहे, तर आपण इतःपर क्षुद्र सिद्धींच्या प्राप्त्यर्थ यत्न न करितां योगाचें सर्वश्रेष्ठ फल जें कैवल्य-साक्षात्कार त्याकरितांच योगानुष्ठान करूं. असें वाटणें हें त्या सिद्धीविषयींचें वैराग्य होय. कडू काढा प्यायल्यानंतर गोड खारीक आई देते ह्यामुळें खारकेच्या आशेनें मुलें कडू काढा पितात, पण त्यामुळें ज्वरादिकांपासून होणाऱ्या पीडेची निवृत्ति होणें हें फल मिळतें असा प्रत्यय आल्यानंतर मग मुलें खारकेकरितां नव्हे तर आरोग्यलाभार्थ कडू औषध घेतात. तद्वत् प्रथम सिद्धीकरितां योगानुष्ठान केलें, तरी ती प्राप्त झाली असतां तिच्याविषयीं अनास्था वाटून कैवल्यप्राप्त्यर्थ योगानुष्ठान करावें असें वाटूं लागणें संभवनीय असतें. अशा वेळीं सिद्धीचा उपभोग घ्यावा ही भोगवासनाही चित्तांत असते आणि कैवल्यप्राप्तीच्या आशेनें त्या सिद्धीचा त्याग करून योगानुष्ठान करावें अशी त्यागवासनाही त्याच चित्तांत उदित झालेली असते. म्हणजे एकाच वेळीं चित्तांत भोग व त्याग ह्या परस्पर-विरोधी वासना फलोन्मुख झालेल्या असतात. परिस्थितीमुळें भोगवासनेकडे मन गेलें असतां कैवल्यसुखाचा ओढ त्याला असंप्रज्ञात समाधीकडे ओढते आणि असंप्रज्ञातसमाध्यर्थ अभ्यास चालू असतां त्याचें मन भोगवासनेकडे ओढलें जातें; ह्यामुळें धड भोगही नाहीं, धड त्यागही नाहीं, अशी द्विधा वृत्ति साधकाच्या ठिकाणीं उत्पन्न होते आणि ह्या परिस्थितींतूनच वर उल्लेखिलेले अविरति, अलब्धभूमिकत्व आणि अनवस्थितत्व हे अंतराय उत्पन्न होतात. ह्या अंतरायांमुळें असंप्रज्ञात समाधीचा अभ्यास, ते अंतराय नैसर्गिक परिणामक्रमांत जो काय योगांगांचा अभ्यास घडेल त्यानें दूर होईपर्यंत स्थगित करावा लागतो किंवा स्थगित झाल्यासारखाच असतो. सामान्य साधकाच्या संबंधांत असें घडलें, तरी ज्यांनीं भूतजय किंवा प्रधान-जय ह्यांसारख्या सिद्धि मिळविलेल्या असतात ते ह्यांवर अशी तोड काढतात कीं तिच्यामुळें फलोन्मुख वासनांनाही वाव मिळतो आणि त्या योग्याच्या असंप्रज्ञात समाधीचा अभ्यासही स्थगित न होतां पुढें चालू राहतो. ही तोड म्हणजे प्रधानजय आणि भूतजय ह्या सिद्धींच्या बळावर स्वतंत्र शरीरें

निर्माण करून त्या देहद्वारा फलोन्मुख वासनानुसार भोग घेणें आणि मूळ शरीराच्या द्वारा योगाभ्यासही चालू ठेवणें ही होय. सकाम योगानुष्ठानामुळें वरील प्रकारानें जसा युगपद अनेक शरीरें निर्माण करण्याचा प्रसंग येतो तसाच तो आणखी एका कारणानें येत असतो. पूर्वी (पाद ३, सूत्र २२ मध्यें) सोपक्रम व निरूपक्रम कर्मांवर संयम केल्यानें योग्याला आपला मृत्यु केव्हां, कोठें व कसा घडून येणार ह्याचें ज्ञान होतें म्हणून सांगितलें आहे. हा संयम करीत असतां चित्तांतील कर्माशयावरून कोणत्या कर्माशयाचा जात्यायुर्भोगरूप विपाक लवकर घडून येणार आणि कोणत्याचा दीर्घकालानें घडून येणार ह्याचें ज्ञान योग्याला होऊं शकतें. असंप्रज्ञात समाधीच्या अभ्यासानें चित्तांतील रजस्तमोमूलक दोष नाहींसे झाल्यावर चित्तांत प्रसन्नता झाल्यानें, निर्द्वंद्व अशा सुखात्मतेचा जो आविर्भाव व्हावयाचा तो व्युत्थानावस्थेंत एक प्रकारें भोगरूपच असतो. समाध्यभ्यासजन्य कर्माशयाचा विपाक म्हणजेच हा आत्मसुखाविर्भाव असतो. सोपक्रम म्हणजे शीघ्र विपाक घडून येणारें कर्म कोणतें व निरूपक्रम म्हणजे दीर्घ कालानें विपाक घडून येणारें कर्म कोणतें हें ज्ञान योग्याला झाल्यानें समाधिसुखाच्या आड कोणतें कर्म वा त्याचा विपाक येतो हें त्यास समजूं लागतें. अशा प्रकारें असंप्रज्ञात समाधीच्या आड येणारा फलोन्मुख कर्मविपाक भोगून लवकर संपला तर समाधिसुद्धा प्रतिबंध दूर झाल्यानें, लवकर साध्य होऊन साधकाला कैवल्यसाक्षात्कार घडतो. तेव्हां फलोन्मुख भोगवासना भोगून संपवाव्या आणि आपला योगाभ्यास निर्बंधपणें पुढें चालू व्हावा म्हणून भूतजय किंवा प्रधानजय झालेले योगी त्या सिद्धींच्या बलावर अनेक शरीरें निर्माण करितात व त्या शरीरांच्या द्वारा फलोन्मुख भोगवासनांना वाट करून देतात आणि आपल्या मूळ शरीराच्या द्वारा योगाभ्यास चालू ठेवतात. येणेंप्रमाणें अनेक शरीरें निर्माण करण्याची इच्छा अथवा आवश्यकता योग्याच्या ठिकाणीं कोणत्या कारणांनीं उत्पन्न होते ह्याचा विचार झाला.

हीं शरीरें निर्माण झालीं तरी तीं नीट चालवून त्यांच्या द्वारा एकाच वेळीं अनेक वासनांचा विपाक भोगण्याकरितां त्या शरीरांत चित्तें निर्माण करावीं लागणार; हीं चित्तें योगी कशांतून निर्माण करितो ह्याचें उत्तर ह्या सूत्रांत दिलें आहे. हीं निर्माणचित्तें अस्मितामात्रांतून त्यास प्राप्त होतात. वरील दुसऱ्या सूत्रांत प्रकृत्यापूरामुळें जात्यंतरपरिणाम होतो म्हणून

सांगितलें आहे. त्याचप्रमाणें प्रकृत ठिकाणींसुद्धा प्रकृत्यापूरामुळेंच चित्तें निर्माण होतात. तिसऱ्या पादाच्या सत्तेचाळिसाव्या सूत्रांत प्रधानजयार्थ जे पांच संयम सांगितले आहेत त्यांत तिसरा संयम अस्मितेवर सांगितला आहे. अस्मिता ही चित्ताची प्रकृति असल्यामुळें चित्तरूपी विकार तिच्यांतून निर्माण होत असतो. हाच प्रकृतीचा आपूर होय. योग्याच्या ठिकाणची फलोन्मुख-वासना असंप्रज्ञात समाधीच्या ओढीमुळें भिन्न शरीरद्वारा भोगून सारून त्या समाधीच्या अभ्यासाकडे अधिमात्र तीव्र संवेगानें लागावें अशी प्रबळ इच्छा व तदनुसार प्रयत्न ह्या निमित्तानें अस्मितामात्र प्रकृतीकडून त्या फलोन्मुख वासनेला अनुरूप अशा स्वतंत्र चित्ताची निर्मिति होते. व्यष्टिसंयमांतून समष्टिसंयमांत साधकाचा प्रवेश कसा होत असतो ह्याचें विवेचन पाद ३, सूत्र ४४ ह्यांत पूर्वी झालेंच आहे. भूतजयी योग्याला समष्टिसंयम साधलेला असल्यामुळें त्याच्या अस्मितेंतून उत्पन्न झालेल्या चित्तास अनुरूप असलेल्या तन्मात्रांचा आपूर घडून येतो आणि त्यापासून पुढें स्थूलभूतरूप प्रकृतींतून त्यांचा विकार असलेलीं स्थूल शरीरें त्याच प्रकृत्यापूरामुळें निर्माण होतात. अशा रीतीनें अस्मितामात्रांतून जितकीं चित्तें निर्माण झालेलीं असतात तितक्या चित्तांपासून प्रसवक्रमानें तितकीं स्थूल शरीरें निर्माण होतात. सर्व जीवांना प्रत्येकीं एक शरीर मिळालेलें असतें. पूर्वजन्मार्जित वासनांमुळें त्यांचें चित्त ज्या प्रमाणांत सात्त्विक, राजस वा तामस बनलेलें असतें तदनुसार तन्मात्रांचा बनाव प्रकृत्यापूरानें बनतो व त्यांच्यापासूनच स्थूल शरीर असें बनतें कीं त्याच्या आश्रयानें पूर्ववासनारूप जात्यायुर्भोगरूप विपाक घडून यावा. एका चित्तापासून हा जो स्थूल शरीरापर्यंतचा विकास प्रकृत्यापूरानें घडून येतो तसाच योग्याच्या अस्मितेंतून जीं अनेक चित्तें निर्माण होतात तदनुकूल शरीरांची उत्पत्ति प्रकृत्यापूरानेंच घडून येत असते आणि मग ह्या भिन्न भिन्न चित्तांनीं युक्त असलेल्या शरीरांच्या द्वारा योगी फलोन्मुख व म्हणून असंप्रज्ञात समाधीला अंतरायभूत वासनांची पूर्तता करून घेत असतो व आपल्या मूळ चित्ताच्या द्वारें असंप्रज्ञात समाधीचा अभ्यास चालू ठेवतो. तात्पर्य, (१) फलोन्मुख वासना कैवल्याच्या आड येत असल्यामुळें त्या भोगून सारून त्यांचे अडथळे दूर करण्यासाठीं योगी अनेक शरीरें निर्माण करून त्यांच्या द्वारा फलोन्मुख वासना तो भोगून सारतो, (२) हीं स्थूल शरीरें त्यास स्थूलभूतांतून प्रकृत्यापूरानेंच प्राप्त होत असतात, (३) प्रतिशरीरांत एक ह्याप्रमाणें जितकीं शरीरें तितकीं

चित्तें योग्याच्या अस्मितेंतूनच केवळ प्रकृत्यापूरानें उत्पन्न होतात आणि (४) योग्याच्या इच्छासामर्थ्यानें हीं शरीरें व चित्तें निर्माण होत नाहींत तर तें सामर्थ्य निमित्तकारण असून प्रकृत्यापूरानेंच तीं शरीरें व चित्तें योग्यास प्राप्त होत असतात.

आतां ह्या संबंधांत आणखी एक शंका राहते ती अशी कीं प्रतिशरीरांत जर भिन्न चित्त तर प्रत्येक चित्त आपल्या अभिप्रायानुसार वागणार ! असे अनेक अभिप्राय झाल्यावर परस्परांत विरोध येण्याचाही संभव आहे. असें झाल्यास फलोन्मुख वासनारूप भोग भोगून सरावेत ही जी योग्याची मनीषा ती निष्फल होणार ! ह्या शंकेचें उत्तर पुढील सूत्रांत दिलें आहे. तें सूत्र येणेंप्रमाणें —

प्रवृत्तिभेदे प्रयोजकं चित्तमेकमनेकेषाम् ॥ ५ ॥

सूत्रार्थ — योग्यानें निर्माण केलेल्या अनेक शरीरांतील अनेक चित्तांच्या भिन्न भिन्न प्रवृत्तींना प्रयोजक म्हणजे प्रेरक असलेलें चित्त एकच असतें. (म्हणून त्या प्रेरक चित्ताच्या प्रेरणेला अनुसरून सर्व चित्तांचे व्यापार एकाच अभिप्रायानुसार चालतात आणि योग्यास अपेक्षित भोग घडतात.)

विवरण — व्यवहारांत आपल्याला नेहमीं असें आढळतें कीं सर्व माणसांचीं जीं चित्तें आहेत त्या सर्वांचे व्यापार भिन्न भिन्न अभिप्रायांनीं चाललेले असतात. एकाच शुभ अभिप्रायानुसार सर्व माणसांच्या चित्तांचे व्यापार चालतील तर त्या व्यक्तीचा व समाजाचा उत्कर्ष निश्चयानें होईल हें समजूनही माणसें तशीं वागत नाहींत. योग्यानें निर्माण केलेल्या चित्तांच्या संबंधांत असा प्रकार घडला तर योग्याच्या संकल्पानुसार फलोन्मुख वासनांचा भोग त्याला घडणार नाहीं. ह्याचें उत्तर ह्या सूत्रांत दिलें आहे आणि तें असें कीं योग्याच्या नवनिर्मित चित्तांच्या संबंधांत असा कांहीं प्रकार घडत नाहीं. भिन्न भिन्न अभिप्रायानुसार जेव्हां माणसें चालतात तेव्हां त्यांचा उत्कर्ष होत नाहीं हें जसें नेहमीं दिसून येतें, तसेंच इतिहासावरून असेंही दिसून येतें कीं राष्ट्रांतील सर्व लोक एखाद्या थोर व्यक्तीच्या अभिप्रायानुसार जेव्हां एकमतानें वागतात तेव्हां त्या राष्ट्रांतील व्यक्तींचा आणि त्या राष्ट्राचा उत्कर्ष होतो. योग्यानें निर्माण केलेलीं चित्तें

व शरीरें ह्यांच्या संबंधांत हा दुसरा प्रकार घडून येतो. जीं अनेक चित्तें निर्माण झालेलीं असतात तीं योग्याच्या मूळ चित्ताच्या अस्मितेंतून निर्माण झालेलीं असतात. म्हणजे तीं जरी भिन्नशीं दिसलीं तरी तीं वस्तुतः मूळ चित्तार्शीं एकरूपच असतात. ह्यामुळें त्या सर्वांना आपआपल्या व्यापारांत प्रवृत्त करण्यास मूळ चित्तच प्रेरक असतें. आपल्या एकाच चित्तांत परस्परविरोधी अशा अनेक वासना नांदत असतात. त्यांस अनुसरून कर्माचरण घडल्यास अनवस्थाप्रसंग येण्याजोगा असतो. पण ह्या सर्व वासनांचें नियंत्रण एकाच चित्ताकडून होत असल्यामुळें त्याच्या अभिप्रायानुसारच त्या वासनांचा योग्य प्रसंगीं आविष्कार होऊन तदनुसार कर्माचरण घडतें आणि अनवस्थाप्रसंग टळतो. तद्वतच ज्या अनेकविध फलोन्मुख वासनांच्या उपशमाकरितां हीं अनेकविध चित्तें व शरीरें निर्माण झालेलीं असतात त्या वासनांच्या विविधत्वामुळें त्यांना अनुरूप अशाच भिन्न भिन्न प्रवृत्ति त्या सर्व चित्तांच्या ठिकाणीं असावयाच्या हें जरी स्वाभाविक असलें, तरी त्या सर्व चित्तांना प्रयोजक असें योग्याचें मूळचें एकच चित्त असल्यानें त्या सर्व भिन्नप्रवृत्ति मूळच्या एका चित्ताच्या अभिप्रायानुसारच चालू असतात. अशा प्रकारें त्या सर्व चित्तांच्या प्रवृत्ति मूळ एका चित्ताच्या नियंत्रणानुसार आणि एका अभिप्रायानुसार चालल्यानें योग्याला फलोन्मुख वासनांचा भोग घडूं शकतो. 'भोगेन चरितार्थत्वात्प्रारब्धं कर्म हीयते' ह्या न्यायानें त्याच्या योगाभ्यासाला अंतराय उत्पन्न करणाऱ्या वासनांच्या भोगानें त्यांचा उपशम झाल्यामुळें त्याचा असंप्रज्ञातसमाधीचा अभ्यास निष्प्रतिबंधपणें होऊं लागतो.

मागील सूत्रांत भगवान् श्रीकृष्णांनीं अनेक शरीरें रासक्रीडाप्रसंगीं उत्पन्न केल्याचा उल्लेख केला आहे. योगीजन अनेक शरीरें उत्पन्न करितात त्यांतील हेतु आणि योगेश्वर श्रीकृष्णांनीं अनेक शरीरें निर्माण केलीं त्यांतील हेतु ह्या दोहोंत थोडा भेद आहे. कैवल्यप्राप्तींत अंतराय उत्पन्न करणाऱ्या वासनांचा उपशम करावा हा योग्यांचा हेतु असतो. भगवान् श्रीकृष्णांना स्वतःचें असें कोणतेंच प्रयोजन नसून भक्तांचे मनोरथ पूर्ण करण्याच्या हेतूनेंच केवळ त्यांनीं अनेक शरीरें धारण केलीं होतीं. कोणत्याही हेतूनें असलीं तरी तीं अस्मितामात्रांतून निर्माण झालेलीं असतात आणि त्यांचें नियंत्रण आणि व्यापार हे सर्व मूळच्या एका चित्ताच्या अभिप्रायानुसार चालत असतात हें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे.

अनेक वासनांच्या फलोपभोगार्थ उत्पन्न केलेल्या ह्या चित्तांच्या द्वारा जरी योगी अपेक्षित भोग भोगितो तरी त्यापासून त्याच्या चित्तांत कर्माशय निर्माण होणें संभवनीय आहे. तसा तो उत्पन्न झाल्यास जात्यायुर्भोगरूप विपाकही त्या योग्याला भोगावा लागणार. म्हणजे जन्ममरणरूप संसारचक्रांत तो योगी सांपडणार असें ओघानेंच प्राप्त होतें. ह्या शंकेची निवृत्ति पुढील सूत्रानें केलेली आहे. तें सूत्र येणेंप्रमाणें —

तत्रध्यानजमनाशयम् ॥ ६ ॥

सूत्रार्थ — योग्यानें निर्माण केलेल्या ह्या अनेक चित्तांस प्रेरक असलेलें जें ध्यानज, म्हणजे ध्यानावस्थेमुळें सत्त्वगुणानें संपन्न झालेलें मूळचें चित्त, तें अनाशय असतें; म्हणजे इतर चित्तद्वारा घडणाऱ्या भोगरूप कर्मामुळें त्या ध्यानज चित्तावर विपाकास कारणीभूत होणारे कर्मसंस्कार घडत नाहींत, असें तें असतें.

विवरण — पहिल्या सूत्रांत जन्म, औषधि, मंत्र, तप आणि समाधि ह्या पांचांपासून सिद्धि उत्पन्न होतात असें सांगितलें. ह्यांतील जन्म, औषधि, मंत्र आणि तप ह्या चारांपासून उत्पन्न होणाऱ्या सिद्धींनीं युक्त असलेलीं चित्तें सवासन म्हणजे रागद्वेषांनीं युक्त असल्यामुळें त्यांच्या द्वारा सिद्धींचा व इतर विषयांचा भोग घेण्यासाठीं जें कर्माचरण घडत असतें त्या कर्मांचा संस्कार त्या त्या चित्तावर घडत असतो. ह्या संस्कारांना कर्माशय असें म्हटलें जातें. ह्या कर्माशयापासून दृष्टादृष्ट जन्म अनुभवावे लागतात हें पाद २, सूत्र १२ मध्यें पूर्वी सांगितलेंच आहे. म्हणजे पहिल्या चार सिद्धींनीं युक्त असलेल्या जीवांचें चित्त सवासन म्हणजे क्लेशांनीं युक्त असतें, म्हणून तेथें कर्माशय उत्पन्न होतो आणि म्हणून त्यांना पुनर्जन्मही प्राप्त होतो. मात्र त्या चार सिद्धींत पूर्वसिद्धीपेक्षां पुढील सिद्धि अधिक प्रयत्नसाध्य, अधिक महत्त्वाच्या आणि म्हणून अधिकाधिक श्रेष्ठ प्रतीच्या जन्माला कारण होणाऱ्या असतात. समाधिज सिद्धींनीं युक्त असलेल्या चित्ताचा प्रकार वेगळा असतो. समाधिसंपन्न योग्याचें चित्त निर्वासन असतें. त्याच्या ठिकाणीं सिद्धि प्रकट होतात त्या अगदीं सहजपणें होत असतात. योग्याच्या ठिकाणीं त्या सिद्धींविषयीं पूर्ण वैराग्य असतें. अर्थात् अशा योग्यानें प्रसंगानें

एखाद्या सिद्धीचा आश्रय केला असला तरी त्याच्या ठिकाणीं रागद्वेषादि क्लेश नसल्यानें त्याच्या चित्तांत कोणत्याच कर्माचे संस्कार घडत नाहींत. म्हणजे तें अनाशय असतें. पण ह्या पांचाव्यतिरिक्त असलेलीं वरील चौथ्या व पांचव्या सूत्रांत उल्लेखिलेलीं चित्तें साशय होत कीं अनाशय होत ह्याचा विचार ह्या सूत्रांत केला आहे.

ह्या चित्तांत योग्याचें मूळचें चित्त प्रयोजक असून इतर चित्तें त्या चित्ताकडून प्रयोज्य असतात असें पांचव्या सूत्रांत सांगितलें आहे. फलोन्मुख वासनांचे भोग एकदम भोगून त्या वासनांचा उपशम करावा ह्या हेतूनें अनेक प्रयोज्य चित्तें निर्माण झालेलीं असल्यानें त्या त्या चित्तांच्या द्वारा ते ते भोग भोगले जातात. ह्यामुळें त्या चित्तांत त्यांचे संस्कार घडणें स्वाभाविक दिसतें. ह्या दृष्टीनें हीं सर्व चित्तें साशय अशीं असणार! मूळ चित्तें इतर चित्तांचे प्रयोजक असल्यामुळें इतर चित्तांच्या भोगरूप कर्मांचा संस्कार मूळ चित्तावर घडणें हेंही संभवनीय दिसतें. अशा स्थितींत योग्याचें मूळचें चित्त आणि इतर नवनिर्मित चित्तें हीं सर्व साशय असलीं पाहिजेत असें वाटतें. जर तीं अशीं साशय असतील तर कर्माशयमूलक दृष्टादृष्टजन्मांचा अनुभव त्या योग्याला घडणार! म्हणजे जन्ममरणरूप संसारांतून त्या योग्याची सुटका नाहींच! तपःसिद्धीसाठीं सकाम योगानुष्ठान करणाऱ्या योग्यांच्या चित्तांत सिद्धींच्या उपभोगांमुळें कर्माशय उत्पन्न होणें व तन्मूलक दृष्टादृष्ट जन्म प्राप्त होणें हें योग्यच आहे. पण निर्विकल्प समाधीच्या आड येणाऱ्या अंतरायाच्या नाशासाठीं निर्माण केलेलीं चित्तें साशय ठरल्यास योग्याचा हा सर्व खटाटोप व्यर्थच होणार! वरें, ह्या चित्तांच्या द्वारा कांहीं संकल्पानुसार भोग घडत असल्यानें तीं समाधिज चित्तांप्रमाणें अनाशय नव्हत हेंही उघडच आहे. तेव्हां ह्या शंकेचें उत्तर ह्या सूत्रांत असें दिलें आहे कीं योग्याचें मूळचें ध्यानज चित्त अनाशयच असतें. कारण इतर चित्तांच्या द्वारा योग्यास अपेक्षित भोग घडले तरी त्यापासून कर्माशय उत्पन्न होऊं शकत नाहीं. आतां भोगरूप कर्म घडत असूनही तेथें कर्माशय कां उत्पन्न होत नाहीं ह्याचा विचार करूं.

कर्ममूलक संस्कार चित्तावर केव्हां घडत असतो ह्याचा विचार केला म्हणजे असें दिसून येतें कीं चित्तावर घडणारा संस्कार त्या कर्माच्या बाह्य स्वरूपावर अवलंबून नसून तें कर्म घडण्याला प्रेरक असलेल्या चित्तगत

हेतूवर अवलंबून असतो. कर्माचें बाह्य स्वरूप एकरूप असूनही त्याला प्रेरक असलेला हेतु ज्या प्रमाणांत सात्त्विक, राजस अथवा तामस असेल त्या मानानें त्या कर्माचा सात्त्विक, राजस किंवा तामस संस्कार त्या चित्तावर घडेल. एक लौकिक उदाहरण घेऊन ही गोष्ट स्पष्ट करूं. मुलाच्या पायाचा स्पर्श वडिलांना झाला असतां, तो जर झोपेंत लोळतांना झाला असेल तर मुलाच्या चित्तावर कोणताच संस्कार होणार नाहीं. कारण पादस्पर्शाला प्रेरक असा कोणताच हेतु मुलाच्या चित्तांत नव्हता. वडिलांची पाठ दुखत असल्यास आणि त्यांची शुश्रूषा करण्याच्या हेतूनें त्यांच्या आज्ञेवरून जर तो मुलगा त्यांच्या पाठीवर पाय देत असेल तर पितृसेवा हा हेतु सात्त्विक असल्यानें मुलाच्या चित्तावर सात्त्विक संस्कार घडेल. मुलाचा पाय वडिलांस चुकून लागेल आणि ती गोष्ट लक्षांत येऊनही जर नमस्कारादिकांनीं त्या दोषाचें परिमार्जन मुलगा करणार नाहीं तर ह्याचा मुलाच्या चित्तावर घडणारा परिणाम सात्त्विक न होतां राजस होईल आणि वयांत आलेल्या मुलाचें बापाशीं भांडण होत असतां त्यानें उन्मत्तपणानें जर वडिलांस जाणूनबुजून लाथ मारली तर त्या मुलाच्या चित्तावर तामस संस्कार होईल. म्हणजे प्रत्येक प्रसंगीं वडिलांस मुलाचा पाय लागला असें जरी बाह्यतः दिसलें तरी मुलाच्या चित्तावर घडणारा संस्कार अगदीं भिन्नच नव्हे, तर कित्येक प्रसंगीं अगदीं विरुद्धही घडूं शकतो. योग्याचीं स्वयं-निर्मित चित्तें आणि त्यांचें प्रयोजक चित्त ह्यांच्या व्यापाराच्या संबंधांत असाच प्रकार घडून येत असतो. निर्माण चित्तें, फलोन्मुख वासनानुरूप भोग भोगून त्या वासनांचा उपशम व्हावा म्हणून निर्माण केलेलीं असतात, तेव्हां त्यांच्या द्वारा भोग भोगिले जात असतात हें तर स्पष्टच आहे, पण 'भोगेन चरितार्थत्वात्प्रारब्धं कर्म हीयते' ह्या सिद्धान्तानुसार त्या भोगामुळें कर्माशय उत्पन्न न होतां फलोन्मुख वासनामात्र आपआपले भोग देऊन उपशान्त होतात. त्या वासना उपशान्त होतांच तीं चित्तें कृतकार्य होत्सातीं आपल्या उपादानभूत मूळ चित्तांतील अस्मितेंत विलीन होतात. चित्ताप्रमाणेंच त्यांनीं अधिष्ठित असलेलीं स्थूल शरीरेंही आपआपल्या उपादानभूत पंचमहाभूतांत विलीनभावास प्राप्त होतात. येणेंप्रमाणें निर्माण शरीरें स्थूल भूतांत आणि चित्तें मूळ चित्ताच्या अस्मितेंत विलीनभावास प्राप्त झाल्यावर तीं साशय कीं अनाशय हा प्रश्नच उरत नाहीं. राहतां राहिलें मूळचें प्रयोजक चित्त; पण फलोन्मुख वासनांचा उपशम झाल्यानंतर त्यांचें

अस्तित्वच त्या चित्तांतून नाहींसें होत असतें, असें झाल्यावर तें अनाशयच होईल हेंही उघडच आहे. ज्या वेळीं निर्माणचित्तांच्या द्वारा भोग घडत असतात तेव्हां त्यांपासून मूळच्या प्रयोजक चित्तांमध्यें जर कर्माशय उत्पन्न होईल तर तें अनिष्टच होईल ! पण योगदर्शनकार असें सांगतात कीं तें चित्त फलोन्मुखवासनानुरूप भोग घडत असतांसुद्धा अनाशयच राहतें. तर तें ह्या प्रकारें अनाशय कसें राहूं शकतें ह्याचा विचार करूं.

वर सांगितलेंच आहे कीं कोणत्याही कर्माची बाधकता त्याच्या बाह्य स्वरूपावर अवलंबून नसून त्या क्रियेला प्रेरक असलेला कर्त्याच्या मनांतील जो हेतु त्याच्या स्वरूपावर अवलंबून असते. प्रस्तुत सूत्रांत ज्याच्या चित्ताचा आपण विचार करीत आहों तो योगी असंप्रज्ञात समाधिद्वारा कैवल्यप्राप्तीची इच्छा करणारा आहे. कांहीं प्रारब्धभोग आड येत असल्यामुळें त्याचें चित्त असंप्रज्ञातावस्थेंतील धारणा व ध्यान ह्या दोहोंवर कांहीं क्षणच टिकून माघारें परततें. प्रारब्धभोगामुळें उत्पन्न होणारे अन्तराय दूर करण्यासाठीं त्यानें अनेक शरीरें आणि चित्तें निर्माण करून त्यांच्याद्वारा तो हे भोग भोगतो. म्हणजे ह्या ठिकाणीं भोगाला प्रेरक हेतु कोणता तें पाहावयास पाहिजे. पाद १, सूत्र १५ मध्यें पूर्वी वैराग्याचें विवेचन केलें आहे त्यावरून दिसून येईल कीं साधक जेव्हां योगाभ्यासाकडे प्रथम वळतो तेव्हां त्याच्या चित्तांत विषयांविषयीं आसक्ति असते. ही आसक्ति हाच 'राग' नांवाचा क्लेश होय. वैराग्याच्या 'यतमान' ह्या पहिल्या अवस्थेंत चित्तांत असलेला हा क्लेश दडपून ठेवण्यांत आलेला असतो इतकेंच. विषयांचें सेवन घडतांना चित्तांत हा क्लेश नांदत असतो व ह्यामुळें विषयांचा उपभोग घेत असतां "हा विषय किती सुखप्रद आहे, ह्या विषयाचा नाश कधींही न होवो ! माझें हें सुख उत्तरोत्तर वृद्धिंगत होवो ! ह्या विषयोपभोगाच्या आड कसलींच विघ्नें न येवोत ! हें अनेकविध सुख मला मिळत आहे तस्मात् मी धन्य आहें !" अशा प्रकारच्या अविद्यामूलक अनेक वृत्ति चित्तांत उमटत असतात; ह्यामुळें तो विषयोपभोग व त्यामुळें चित्तांत उमटणाऱ्या वरील प्रकारच्या वृत्ति ह्या सर्वांचा संस्कार चित्तावर अशा प्रकारें घडतो कीं तो पुनः त्या व्यक्तीला त्याच विषयाकडे अधिक प्रबलपणें ओढतो. हाच कर्माशय होय. हाच जाति, आयुष्य आणि भोग ह्यांस उत्पन्न करणारा असतो. प्रकृतसूत्रांत ज्याचा विचार चालला आहे त्या योग्याची मनःस्थिति ह्याहून वेगळी असते. वैराग्याच्या

प्राथमिक अवस्था ओलांडून तो वशीकारसंज्ञक वैराग्यापर्यंत आलेला असतो. विषयांतील अनेक दोषांचें यथार्थ दर्शन त्यास झालेलें असतें आणि म्हणून त्याच्या चित्तांत विषयांसंबंधीं आसक्ति तर नसतेच, उलट एक प्रकारचें वैरस्य म्हणजे द्वेष हा क्लेश असतो. ह्यामुळें त्याच्याकडून जें विषयसेवन घडतें तें वेठीला धरलेल्या माणसाप्रमाणें होत असतें. विषयी माणसाप्रमाणें विषयोपभोगांत आनंद न वाटतां त्यास "अजून माझ्या चित्तांतील कर्माशयाचा पूर्णपणें क्षय झाला नाहीं हें किती शोचनीय आहे ! विषयांतील दोष समजले आणि योगाभ्यासापासून प्राप्त होणाऱ्या शमसुखाचा आस्वाद मला मिळाला तथापिही मला ह्या वासना बहिर्मुख करीत आहेतच, ह्यामुळें मला किती दुःख होत आहे !" असें वाटून तो कष्टी होत असतो. हें त्याचें कष्टी होणें वैराग्यमूलकच असतें. ह्या अवस्थेंत त्याच्या चित्तांत विषयांविषयीं राग नसतो, तर विराग असतो. अर्थात् प्रारब्धापादित आवश्यक भोग भोगून संपतांच तो त्यांतून निवृत्त होतो. ह्यावरून ध्यानांत येईल कीं योग्याचें चित्त इतर चित्तांच्या द्वारा भोग भोगीत असलें तरी तें अनाशयच राहतें. समाधिज म्हणजे निर्विकल्प समाधीचा साक्षात्कार झाल्यामुळें शुद्ध सत्त्वगुणानें संपन्न झालेलें चित्त जसें अनाशय असतें तसेंच हें अनेक निर्माण चित्तांचें प्रयोजक चित्तसुद्धा अनाशयच असतें आणि म्हणून फलोन्मुख वासनानुरूप उपभोग संपतांच तें पुनः विषयलोभांत न गुंततां पुढें झटकतें आणि निर्बीज समाधीच्या भूमिकेवर आरूढ होतें.

आतां ह्या चित्ताला ह्या सूत्रांत 'ध्यानज' असें कां म्हटलें त्याचा विचार करूं. वरील चौथ्या सूत्राच्या विवरणांत अनेक शरीरें निर्माण करण्याची आवश्यकता योग्याच्या ठिकाणीं कां उत्पन्न होते तें सांगितलें आहे. त्यावरून असें ध्यानीं येईल कीं सास्मित समाधींतून योग्याचें चित्त असंप्रज्ञातांत प्रारब्धभोगामुळें जाऊं शकत नाहीं आणि कदाचित् गेलेंच तर तें तेथें समाहित न होतां धारणा व ध्यान ह्या अवस्थांवर कांहीं क्षणच टिकून पुनः सास्मित समाधींत उतरतें. असा प्रकार वारंवार होऊं लागला म्हणजे योग्याच्या चित्तांत असें कां होतें ह्याचा विचार सुरू होतो. विचारा-अन्तीं योग्यास असें समजून येतें कीं चित्तांतील कांहीं फलोन्मुख वासना हा अन्तराय उत्पन्न करीत आहेत. ह्या योग्यानें पाद ३, सूत्र ४४ मध्यें सांगितलेला भूतजय किंवा सूत्र ४७ मध्यें सांगितलेला इंद्रियजय ह्या दोन

सिद्धि जर ह्यापूर्वी प्राप्त करून घेतलेल्या असतील तर ह्या सिद्धींच्या साहाय्यानें तो योगी प्रारब्धभोगार्थ अनेक चित्तें निर्माण करितो. हीं चित्तें तो आपल्या अस्मितेंतून निर्माण करीत असतो. संप्रज्ञाताची सर्वांत वरची पायरी सास्मित समाधि असल्यानें (पाद १, सूत्र १७) योग्याला ह्या समाधीचा अनुभव असतोच. तसेंच इंद्रियजयार्थ कराव्या लागणाऱ्या पांच संयमांतही ह्याच अस्मितेवर त्यानें संयम केलेला असतो. चित्तें निर्माण करतांना हा योगी ह्या अस्मितेवरील संयमांत चित्त नेतो. धारणा, ध्यान आणि समाधि अशा तीन अवस्थांचा मिळून संयम होत असतो (पाद ३, सूत्र ४). समाधि ही अवस्था ' अर्थमात्रनिर्भासं स्वरूपशून्यमिव ' अशी असल्यानें ह्या अवस्थेंत अनेक चित्तें निर्माण करणें शक्य नसतें. चित्तें निर्माण करावीं असें अनुसंधान असतांना ध्याता, ध्यान आणि ध्येय ह्या तिहींचें अनुसंधान असावें लागतें आणि म्हणून ही ध्यानावस्था होय. ह्या ध्यानावस्थेंत योग्याचें चित्त असतांना योगी अपेक्षित असलेलीं भिन्न चित्तें निर्माण करितो, म्हणून त्याच्या मूळच्या प्रयोजक चित्ताला ध्यानज चित्त असें ह्या सूत्रांत म्हटलें आहे. तात्पर्य, हें ध्यानज चित्त अनाशय असल्यामुळें निर्माण चित्तांच्या द्वारा प्रारब्धभोग भोगून संपतांच अविरति, अलब्ध भूमिकत्व आणि अनवस्थितत्व हे तिन्ही अंतराय सहज दूर होतात आणि त्या योग्याचा असंप्रज्ञात समाधीचा अभ्यास निष्प्रतिबंध चालू होतो.

प्रारब्धभोगरूप कर्म घडूनही तें कर्माशय उत्पन्न करूं शकत नाहीं ह्यावरून कर्माच्या स्वरूपांत भेद असल्याचें स्पष्ट झालें. कांहींजणांचीं कर्में बंध उत्पन्न करूं शकत नाहींत तर इतरांचीं कर्में त्यांस बंधनकारक होतात. कर्मांचे हे भिन्न प्रकार पुढील सूत्रांत स्पष्ट केले आहेत. तें सूत्र येणेंप्रमाणें —

कर्माशुक्लाकृष्णं योगिनस्त्रिविधमितरेषाम् ॥ ७ ॥

सूत्रार्थ — कांहीं कर्मांचें स्वरूप शुक्ल म्हणजे शुभ असतें. इतर कांहीं कर्मांचें स्वरूप कृष्ण म्हणजे अशुभ असतें. इतर कांहीं कर्में शुक्ल-कृष्ण म्हणजे शुभाशुभ अशीं भिन्न स्वरूपाचीं असतात. योग्यांचीं कर्में शुक्लही नसतात, कृष्णही नसतात आणि शुक्ल-कृष्णही नसतात. योगीजनांहून इतर प्राकृत जनांचीं कर्में मात्र वरील तीनही प्रकारचीं असतात.

विवरण — जीवमात्रांच्याकडून जीं जीं म्हणून कर्में घडतात, त्या सर्वांचे चार प्रकार पडतात. शुभ, अशुभ आणि शुभाशुभ हे तीन प्रकार आणि शुभ नव्हत, अशुभ नव्हत व शुभाशुभही नव्हत हा चौथा प्रकार होय. आसुरी प्रकृतीच्या व म्हणून परपीडक लोकांच्या हातून घडणारीं कर्में प्रायः अशुभ कर्में होत. गीतेंत म्हटल्याप्रमाणें हे लोक ' अहंकारं बलं दर्पं कामं क्रोधं च संश्रिताः ', अहंकार, बल, दर्प, काम, क्रोध, इत्यादि आसुरी विकारांचा आश्रय करणारे असतात आणि म्हणून ते स्वतःच्या आणि म्हणून इतरांच्या ठिकाणीं असलेल्या आत्मतत्त्वाचा द्वेष करणारे आणि अभ्यसूयक असतात. अर्थात् असल्या आसुरी लोकांचीं कर्में त्यांच्या स्वभावानुसार दुष्टपणाचीं असणार हें स्वाभाविकच होय. अशा कर्मांना ह्या सूत्रांत ' कृष्ण ' म्हणजे अशुभ कर्में असें म्हटलें आहे. सर्वसामान्य लोकांच्या हातून घडणारीं व बाह्य साधनांच्या साहाय्यानें निष्पन्न होणारीं कर्में प्रायः शुभाशुभ कर्में होत. बाह्य साधनांचा आश्रय करतांना कोणाचा तरी निग्रह करावा लागणार व कोणावर तरी अनुग्रह करावा लागणार. ह्यामुळें त्या कर्मानें कोणास पीडा होणार तर दुसऱ्या कोणास संतोष होणार ! अशा प्रकारें ज्या कर्मांत चांगलें आणि वाईट ह्या दोहोंचें मिश्रण असतें त्यांना ह्या सूत्रांत शुक्ल—कृष्ण कर्में म्हटलें आहे. शुक्ल म्हणजे केवळ शुभ कर्में हा कर्माचा तिसरा प्रकार होय. हीं कर्में आचरण करणाऱ्याच्या मनाच्या स्वाधीन असल्यामुळें तीं करतांना बाह्य साधनांचा आश्रय करण्याची आवश्यकता नसते, ह्यामुळें हीं करीत असतां कोणावर निग्रहानुग्रह करण्याचा प्रसंगच येत नाहीं. उदाहरणार्थ, योगारुरुक्षु साधक योगाच्या अष्टांगांचें जें अनुष्ठान यथाशक्ति प्रत्यहीं करीत असतो, तें केवळ शुक्ल कर्म होय. ह्या कर्माचरणापासून तें करणाऱ्याचें प्रत्यक्षपणें आणि तो ज्या समाजाचा घटक असेल त्याचें अप्रत्यक्षपणें कल्याणच होईल, अकल्याण केव्हांही होणार नाहीं. म्हणून असल्या कर्मांस शुक्ल असें ह्या सूत्रांत म्हटलें आहे. भगवद्गीतेंत

कायेन मनसा बुद्ध्या केवलैरिन्द्रियैरपि ॥
योगिनः कर्मकुर्वन्ति संगत्यक्त्वात्मशुद्धये ॥

ह्या वचनांत उल्लेखिलेलें कर्म शुक्ल होय. ह्याप्रमाणें योगारूढ जीवन्मुक्त पुरुषांहून इतर सामान्य लोकांच्या कर्माचे हे तीन प्रकार झाले. चौथा प्रकार म्हणजे योगारूढ जीवन्मुक्त पुरुषांच्या कर्माचा. चरमावस्थेंतल्या ह्या

पुरुषांच्या हातून जें कर्म घडत असतें तें घडत असतांना हें कर्म मी करीत आहें अशा प्रकारचा अहंकार त्याच्या ठिकाणीं स्फुरत नाहीं आणि त्या कर्माचें फल उपभोगीत असतां मी ह्या कर्मफलाचा भोक्ता असें अनुसंधानही त्याच्या ठिकाणीं नसतें. अशा प्रकारें कर्माचा किंवा कर्मफलांचा कर्तृत्व-भोक्तृत्वादि संबंध आपल्याकडे येत नसून ' गुणागुणेषु वर्तन्ते ' असें समजून त्याजकडून कर्में घडत असतात. ह्यामुळें त्याच्या चित्तांत, शुभ, अशुभ किंवा शुभाशुभ ह्या तिहींपैकीं कोणताच कर्माशय उत्पन्न होत नाहीं. योगारूढ पुरुषांकडून घडणाऱ्या अशा कर्मांना ह्या सूत्रांत ' अशुक्लाकृष्णं ' असें म्हटलें आहे.

ह्या चार प्रकारच्या कर्मांत अशुक्ल–अकृष्ण असलेलें जीवन्मुक्तांचें कर्म प्रारब्धफलभोगांतच केवळ अंतर्भूत होतें. त्यामुळें कसल्याच कर्माशयाची उत्पत्ति होत नसल्यानें शुभ, अशुभ किंवा शुभाशुभ असल्या कोणत्याच जन्माला तें कारणीभूत होत नाहीं. चालू देहपातानंतर त्यांचें जन्ममरणरूप संसारचक्र समाप्त होतें. ह्याव्यतिरिक्त इतर जीं तीन प्रकारचीं कर्में त्यांत शुक्ल कर्माच्या योगानें शुभ कर्माशय निर्माण होऊन तो देवादिकांच्या शुभ योनींतील जन्माला कारण होतो. कृष्ण कर्माच्या योगानें अशुभ कर्माशय निर्माण होतो व तो असुरी अथवा पशु-कृमि-कीटक, इत्यादि पापयोनींत जन्म देण्याला कारण होतो आणि शुक्ल-कृष्ण अशा संमिश्र असलेल्या तिसऱ्या प्रकारच्या कर्मामुळें शुभाशुभ असा संमिश्र कर्माशय निर्माण होतो व तो सर्वसामान्य मनुष्यजन्माला कारण होत असतो. तात्पर्य, त्रिविध कर्माचें हें स्वरूप ओळखून साधकानें आपलें इच्छास्वातंत्र्य व क्रियास्वातंत्र्य ह्या दोहोंचा योग्य उपयोग करून सदा शुक्ल कर्म आस्थापूर्वक आचारीत जावें आणि कृष्ण कर्माकडील प्रवृत्तीचा आत्मसंयमपूर्वक निग्रह करीत जावा ह्यांत त्याचें कल्याण आहे.

कर्माच्या ह्या तीन प्रकारांच्या संबंधांत येथें आणखी एका प्रश्नाचा विचार करणें अवश्य आहे. नित्यप्राप्त कर्में करीत असतां अमुक एक कर्म शुक्ल आहे किंवा कृष्ण आहे हें ओळखावें कसें हा तो प्रश्न होय. ज्या लोकांच्या बुद्धीला शास्त्रादिकांचा संस्कार झालेला असेल किंवा ज्यांना धर्मज्ञ शिष्ट जनांचा सहवास मिळेल त्यांना शुभाशुभ कर्माचा विवेक सुलभपणें होईल. पण ज्यांना वरील दोनही अनुकूल गोष्टी प्राप्त होणार नाहींत त्यांनीं अमुक कर्म शुभ किंवा अशुभ हें कसें ओळखावें ? प्रत्येक कर्म उपस्थित झालें

असतां त्याविषयीं शास्त्रार्थ पाहणें किंवा शिष्ट जनांना जाऊन विचारणें ही गोष्ट इष्ट असली तरी व्यवहार्य नाहीं. ह्यामुळें अनेक सत्प्रवृत्त लोकांना शुभ कर्मच हातून घडावें अशी खरीखुरी इच्छा असूनही अडचणीच्या प्रसंगीं शुभाशुभ कर्माचा विवेक न झाल्यानें त्यांच्याकडून अशुभ कर्में घडणें संभवनीय आहे. ह्यासाठीं कोणतेंही कर्म शुभ का अशुभ हें जाणण्याची एखादी सर्वसाधारण कसोटी उपलब्ध होईल तर शुभ कर्म करूं इच्छिणाऱ्यांची फार सोय होईल. अशी कसोटी मनुस्मृतींत सांगितली आहे. ही कसोटी येणेंप्रमाणें आहे — जें कर्म करण्याची कल्पना मनांत आली असतां, जें कर्म करीत असतां आणि जें कर्म केल्यानंतर मनुष्याला जनाची आणि मनाची लाज वाटते तें कर्म वाईट असें समजावें. जनलज्जेपेक्षांही मनलज्जेला:अधिक मान द्यावा; 'जनीं निंद्य तें सर्व सोडोनि द्यावें। जनीं वंद्य तें सर्व भावें करावें।' हा समर्थांनीं एक ठोकळ मार्ग म्हणून सांगितला आहे, पण तो नेहमींच उपयोगी पडतो असें नाहीं. कारण असें कीं समाज अवनत झालेला असल्यास त्याचीं नैतिक मूल्यें हीनत्वास पोंचलेलीं असतात. अशा वेळीं ज्या जनांकडे पाहून निंद्य कोणतें आणि वंद्य कोणतें हें ठरवावयाचें ते जनच निंद्याला वंद्य आणि वंद्याला निंद्य समजत असतात. म्हणून जनलज्जेपेक्षां मनलज्जेच्या कसोटीवर कर्माची निंद्यता वा वंद्यता पारखणें अधिक निश्चितपणाचें असतें. प्रत्येक मनुष्याच्या हृदयांत ईश्वराचा वास असतो आणि तो ईश्वर प्रत्येकाला त्याच्या कल्याणार्थ अवश्य असलेली सत्प्रेरणा करीत असतो. ह्या प्रेरणेलाच आपण व्यवहारांत सदसद्विवेकबुद्धि असें म्हणतों. कामक्रोधादि मनोविकारांच्या जंजाळांतून ही सत्प्रेरणा आपल्या बुद्धीपर्यंत शुद्ध स्वरूपांत पोहोंचूं शकत नाहीं, पण आपण मनोविकार क्षणभर शांत करून ही सत्प्रेरणा ओळखण्याचा अभ्यास केला तर ती अगदीं शुद्ध स्वरूपांत आपल्यास गोचर होऊं लागते. जेव्हां एखादें वाईट कर्म करावें असें आपले कामक्रोधादि मनोविकार आपल्यास सांगत असतात त्याच वेळीं हें कर्म वाईट आहे, हें तूं करूं नकोस असें आपली सदसद्विवेकबुद्धिही आपल्यास सांगत असते. 'अंत:स्फूर्ति जिला म्हणतात' ती हीच सदसद्विवेकबुद्धीची प्रेरणा होय. ही प्रेरणा सदसद्विवेकबुद्धीच्या द्वारीं ईश्वराकडूनच होत असते, 'ईश्वर: सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति', 'अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताशय:स्थित:', 'सर्वस्य चाहं हृदिसन्निविष्टो। मत्त: स्मृतिर्ज्ञानमपोहनं च।' इत्यादि गीतावचनें ह्याविषयीं प्रमाण होत.

ह्या सत्प्रेरणेमुळेंच आपल्यापुढें कोणतेंही कर्म उपस्थित होतांच तें वाईट असेल तर तसें लागलीच कळतें आणि तें करण्याची कल्पनाही आपल्या मनास लज्जास्पद वाटते. मनोविकारांच्या स्वाधीन होऊन जर आपण तें कर्म करूं लागलों तरी हें कर्म वाईट असून आपण करीत आहों हें बरें नव्हे अशी रुखरुख मनाला लागल्याविना राहत नाहीं आणि त्या कर्माचरणानंतर ' किमहं पापमकरवम् ' अशा प्रकारचा पश्चात्ताप मनाला होत असतो. तात्पर्य, जें कर्म करण्याची कल्पना मनांत उद्भवतांच मनाला अप्रसन्नता वाटते, जें करीत असतां मनाला टोंचणी लागते आणि जें केल्यावर मनाला पश्चात्ताप होतो तें कर्म कृष्ण-अशुभ असें समजून त्यापासून आरंभींच निवृत्त व्हावें किंवा एकदा पश्चात्ताप झाल्यावर पुनः तसल्या कर्मांत प्रवृत्त होऊं नये. ह्याप्रमाणेंच शुक्ल–शुभ कर्माची कसोटी समजावी. जें कर्म करण्याची इच्छा होतांच मनाला प्रसन्नता वाटते, ज्या कर्माचें सर्वांगज्ञान करून घेण्यांत आनंद वाटतो, जें आचरीत असतां जनांची आणि त्याहीपेक्षां मनाची यत्किंचितही लाज वाटत नाहीं आणि जें कर्म हातून पार पडल्यानंतर मनाला संतोष वाटतो तें कर्म शुक्ल–शुभ समजावें. शुभाशुभ कर्मे मनाच्या ह्या कसोटीवर पारखण्याचा अभ्यास जितका अधिक होईल तितकी अंतःकरणांतील सत्प्रेरणा आपल्यास अधिक स्पष्ट व शुद्ध स्वरूपांत होऊं लागते आणि मग कालिदासानें म्हटल्याप्रमाणें ' सतां हि संदेहपदेषु वस्तुषु । प्रमाणमंतः करणप्रवृत्तयः ' अशा वस्तुस्थितीचा अनुभव आपल्यास येतो. तात्पर्य, ह्या कसोटीवर शुभाशुभ कर्मे पारखून साधकानें अशुभ कर्मांचा त्याग करून शुभ कर्मांचाच आश्रय करावा म्हणजे त्यास उत्तरोत्तर श्रेष्ठ जन्म मिळत जाऊन अंतीं तो कैवल्यावस्थेला प्राप्त होईल.

मागील सूत्रांत सामान्य जनांचीं शुभ, अशुभ आणि शुभाशुभ अशीं त्रिविध कर्मे असतात म्हणून सांगितलें. ह्या कर्मांचे शुभाशुभ संस्कार जीवमात्रांच्या अंतःकरणावर उमटतात आणि त्यापासून पुढील जाति, आयुष्य व भोग हीं निर्माण होतात. पुढील जन्मांत जीं कर्मे घडावयाचीं किंवा ज्या वासना प्रकट व्हावयाच्या त्या मागील कर्मवासनासंस्कारानुरूप व्हावयाच्या असतात, पण मागील जन्म अनंत झाले असून त्यांतील कर्मे आणि वासनाही अनंतच असणार, तेव्हां ह्या अनंत वासनांपैकीं कोणत्या वासना प्रकट होणार ? वरवर पाहतां असें दिसतें कीं शुभ, अशुभ व शुभाशुभ ह्या सर्वच वासना चित्तांत बीजरूपानें राहत असल्यानें त्या

सर्वच प्रकट व्हावयास पाहिजेत आणि ह्या वासना अनंत असल्यामुळें त्या सर्व प्रकट व्हावयाच्या म्हणजे अनंत जन्म प्राप्त व्हावयाचे ! मग योगाभ्यास, कैवल्य, इत्यादि गोष्टींना वैय्यर्थ्यच प्राप्त होणार ! ह्या शंकेचें समाधान पुढील ८ ते ११ ह्या सूत्रांत केलें आहे. पैकीं आठव्या सूत्रांत प्रत्येक जन्मांत कोणत्या वासना प्रकट होत असतात तें सांगितलें आहे. तें सूत्र येणेंप्रमाणें —

ततस्तद्विपाकानुगुणानामेवाभिव्यक्तिर्वासनानाम् ॥ ८ ॥

सूत्रार्थ — त्या कर्मांच्या योगानें जाति, आयुष्य आणि भोग असा जो विपाक निर्माण होतो त्याच्याशीं जेवढ्या वासना अनुगुण असतील तेवढ्यांचीच अभिव्यक्ति होत असते. (म्हणजे तेवढ्या वासना प्रकट होतात आणि इतर वासना चित्तांत तशाच प्रसुप्तावस्थेंत राहतात.)

विवरण — चित्तांत असलेल्या रागद्वेषादि क्लेशांस अनुसरून कर्माशय उत्पन्न होत असतो आणि त्या कर्माशयापासून विशिष्ट जाति, आयुष्य आणि भोग हा विपाक अनुभवावा लागतो असें दुसऱ्या पादाच्या बाराव्या आणि तेराव्या सूत्रांत सांगितलें आहे. कोणत्याही जीवाला त्याच्या पूर्वकर्मानुसार विशिष्ट जातींत जन्म प्राप्त झाल्यानंतर तेथील आयुष्यांत त्याला जे भोग घडतात, ते घडत असतां त्याच्या चित्तांत प्रसुप्त असलेल्या अनंत वासनांपैकीं कोणत्या वासना प्रकट होत असतात त्यांचें स्वरूप ह्या सूत्रांत सामान्यत्वानें सांगितलें आहे. ज्या वासना, जाति, आयुष्य आणि भोग ह्या विपाकाशीं अनुगुण असतील तेवढ्याच व्यक्त दशेला येतात. जाति, आयुष्य व भोग ह्यांतील आयुष्य सर्वस्वीं जाति व भोग ह्यांवरच अवलंबून असल्यामुळें त्याच्याशीं अनुगुण असलेल्या वासना म्हणजे अमुक वासना असा कांहीं प्रकार नसतो, तर जाति व भोग ह्यांच्याशीं ज्या वासना समान गुणाच्या असतील त्याच त्या आयुष्याशींही अनुगुण समजावयाच्या. आतां जाति आणि भोग ह्यांच्याशीं अनुगुण वासना म्हणजे काय तें पाहूं. देह धारण करणारे जे एकंदर जीव आहेत त्यांच्या देहाची उत्पत्ति चार प्रकारांनीं होत असते व त्या उत्पत्तीवरून अगदीं ठळक अशा चार जीवकोटि मानल्या आहेत. जरायुज, अंडज, स्वेदज आणि उद्भिज हे ते

चार प्रकार होत. ह्या चार योनींतील जीवांत चित्ताची अभिव्यक्ति क्रमशः कमी प्रमाणांत झालेली असते. मातेच्या गर्भांत संपूर्ण अवयवांनीं युक्त असा देह निर्माण होऊन जन्माला येणारे प्राणी जरायुज होत. मनुष्यें व सर्व सस्तन प्राणी ह्या वर्गांत येतात. प्रथम अंडरूपानें निर्माण होऊन त्यांतून ज्यांचे देह निर्माण होतात ते अंडज प्राणी होत. साप, नाग, वगैरे जमिनीवर सरपटणारे प्राणी, मत्स्यादिक पाण्यांत राहणारे प्राणी आणि आकाशांत संचार करणारे पक्षी, इत्यादि सर्व अंडज होत. ज्यांची उत्पत्ति आईच्या गर्भांतून किंवा अंड्यांतून न होतां स्वेदानें उपलक्षित अशा कुजणाऱ्या व घाण पदार्थांपासून होते अशा प्रकारचे क्षुद्र जीवजंतु स्वेदज कोटींत येतात आणि वृक्षलतादि सर्व वनस्पतिवर्ग उद्भिज होत. ह्या चार वर्गांत मिळून चौऱ्याऐंशीं लक्ष योनि आहेत अशी परंपरागत समजूत आहे. ह्या सर्व योनींतील जीवांच्या अंतःकरणाचा विकास व तन्मूलक कर्मस्वातंत्र्य ह्यांच्या अपेक्षेनें त्यांचे भोगयोनि व कर्मयोनि असे दोन वर्ग पडतात. ज्यांचा विकास किंवा ज्यांच्या अंतःकरणाचा विकास सृष्टिनियमानुसारच केवळ घडून येत असतो त्या जीवांच्या योनि भोगयोनि होत व ज्यांच्या अंतःकरणाच्या विकासांत त्या जीवांचें ज्ञान, इच्छा आणि कर्म ह्यांचा संबंध येतो त्या जीवांच्या योनि कर्मयोनि होत. सामान्यतः मनुष्ययोनि ही कर्मयोनि असून इतर सर्व योनि भोगयोनि होत. मनुष्ययोनींतही तामस, राजस, सात्त्विक आणि शुद्ध सात्त्विक असे चार प्रकार आहेत. भगवद्गीतेंत ह्या चार प्रकारच्या समाजांचीं लक्षणें सांगितलीं आहेत तीं अशीं —

सात्त्विक लोक देवांस मानतात व पूजितात, राजस लोक यक्षराक्षसांदिकांस मानतात व पूजितात, तामस लोक प्रेत व भूतगण ह्यांस मानतात आणि पूजितात आणि शुद्ध सात्त्विक लोक सर्वत्र एकच आत्मा भरला आहे हें जाणून त्यालाच मानतात व पूजितात. ह्यांतील तामस लोक जवळ जवळ पशुतुल्य अवस्थेंत असल्यामुळें त्यांचा समावेश भोगयोनींत करण्यास प्रत्यवाय नाहीं. त्यांच्यावरचे राजस, सात्त्विक आणि शुद्ध सात्त्विक लोक कर्मयोनींत येतात. कारण ह्यांच्या ठिकाणीं ज्ञानशक्ति, इच्छाशक्ति आणि क्रियाशक्ति ह्यांचा उत्तरोत्तर अधिक विकास झालेला असतो आणि म्हणून जाति, आयुष्य व भोग हा कर्मविपाक घडवून आणण्यांत त्या जीवांचें ज्ञान, इच्छा आणि कर्म ह्यांचा संबंध अधिकाधिक येत असतो. भोगयोनींत जन्मणाऱ्या जीवांच्या ठिकाणीं

कर्मविपाकरूप जी जाति सृष्टिनियमानुसार निर्माण होत असते त्या जातींत ते जीव जन्मले असतां त्या जीवांच्या अनंत प्राचीन जन्मांतील अनंत वासनांपैकीं ज्या वासना प्रस्तुत जातीशीं आणि भोगाशीं अनुगुण असतात त्याच तेवढ्या व्यक्त दशेला येऊन त्या जीवांना भोग घडत असतात.

भोगयोनींतील जीवांना जे भोग घडतात त्यांचें स्वरूप अगदीं साधें असतें. तहान लागली म्हणजे पाणी प्यावें, भूक लागली म्हणजे भक्ष्य शोधून व मिळवून भक्षण करावें, ऊन, वारा, पाऊस, इत्यादिकांपासून शरीराचें रक्षण होण्याकरितां कशाचा तरी आसरा घ्यावा, भय उत्पन्न झालें तर त्यापासून बचाव व्हावा म्हणून यत्न करावा, इतक्या गोष्टी साधून पिंडाचें रक्षण करावें आणि जातिरक्षणार्थ निसर्गानें उत्पन्न केलेल्या प्रेरणेस अनुसरून प्रजननकार्य घडावें, इतक्या गोष्टी सिद्ध होण्यांत त्या जीवांच्या सुखोपभोगाची परिसमाप्ति होत असते व ह्या गोष्टी ज्या प्रमाणांत न साधतील त्या प्रमाणांत त्या जीवांना दुःखाचा उपभोग घडतो. ह्या सुखदुःखांचा भोग घडण्यासाठीं ज्या वासनांचे अनुभव जागृत होणें अवश्य असतें तेवढ्या वासना स्मरणरूपानें व्यक्त होतात व त्यांच्या द्वारा त्यांना सुखदुःखांचे भोग घडतात. मृगशावकाचें उदाहरण ह्या संबंधांत अनेकदा उल्लेखिलें जातें व तें अगदीं समर्पकही आहे.

पूर्वजन्मानुभूतार्थं स्मरणान्मृगशावकः ।
जननीस्तन्यपानाय स्वयमेव प्रवर्तते ॥

मृगशावकाला पूर्वकर्मविपाकामुळें मृगजातींत जन्म येतांच क्षुधाशमनार्थ स्तन्यपान करण्याचा पूर्वजन्मानुभव स्मरतो आणि त्यामुळें तो लागलीच जननीस्तन्यपानाला आपण होऊनच प्रवृत्त होतो. ह्या ठिकाणीं मृगशावक केवळ उपलक्षण होय. सर्वच सस्तन प्राणिकोटींत मुलें जन्मतःच मातेच्या स्तनाला लागतांच दूध ओढून घेतात. ही क्रिया त्यास त्या वेळीं पूर्वानुभवाच्या बळावर आणि त्या विशिष्ट परिस्थितींत त्या अनुभवाचा संस्कार स्मरणरूपानें बुद्धींत उपारूढ झाल्यामुळें करतां येते. कोणी म्हणतील ही क्रिया त्याकडून सहजधर्म म्हणून घडली जाते. जन्मल्याक्षणींच तें मूल सहजपणें जसें श्वासोच्छ्वास करतें, त्याचप्रमाणें स्तन्यपानही करतें. परंतु हें म्हणणें युक्तिसिद्ध नाहीं. कारण श्वसनक्रिया त्याच्याकडून निसर्गानियमानुसार जशी सहजपणें, बिनचूकपणें आणि त्याच्या प्रयत्नांवाचून घडून येत

असते तशी स्थिति स्तन्यपानाची नाहीं. त्या मुलाला भूक लागल्याची जाणीव होते, त्यामुळें तें रडूं लागतें आणि मातेनें त्याला उचलून घेऊन त्याच्या तोंडांत स्तन देतांच तें रडावयाचें थांबून दूध ओढून घेऊं लागतें आणि पोट भरतांच तोंड काढून घेऊन खेळत राहतें. म्हणजे ह्या स्तनपानाच्या व्यवहारांत ज्ञान, इच्छा, क्रिया, तृप्ति, इत्यादि मनोधर्मांचा संपर्क स्पष्टपणें प्रतीत होत असतो. तेव्हां स्तन्यपान ही क्रिया श्वसनव्यापाराप्रमाणें निसर्गानुसार घडणारी नसून तो जाणिवेच्या कक्षेंत घडणारा एक मनोव्यापार आहे. ह्या ठिकाणीं स्तन्यपान ह्या क्रियेला मनोव्यापार म्हटलें आहे हें तात्त्विक दृष्टीनें म्हटलें आहे, कारण

क्रियानाम परिस्पन्दपरिणामस्वरूपिणी ।
स्पन्दमाने बहिर्ज्ञाने तदंकुरवदुद्भवेत् ॥

ही क्रियेची व्याख्या आहे. चित्ताच्या स्पंदांचा बाह्य सृष्टींतील द्रव्यात्मक भागांत जो स्थित्यन्तररूप परिणाम घडतो त्यालाच क्रिया असें म्हणतात. बीजापासून जसा अंकुर उत्पन्न होतो त्याप्रमाणेंच चित्तांतून प्रथम ज्ञानाचे स्पन्द बाहेर पडतात व त्यामुळें द्रव्यात्मक भागांत स्थित्यन्तर घडणें एवंरूप क्रिया निष्पन्न होते. वरील उदाहरणांत मुलाच्या ठिकाणीं प्रथम भुकेच्या जाणीवेनें स्पन्द निर्माण होतात ह्यांची जाणीव तें मूल रडण्यानें आईला करून देतें, त्यानंतर मातृस्तनाला तोंड लागतांच दूध ओढून घेण्याच्या पूर्वानुभवाचे स्पन्द चित्तांत स्मरणरूपानें आरूढ होतात आणि मग मूल दूध ओढून घेण्याची क्रिया करतें व त्यामुळें मातृस्तनांतील दूध मुलाच्या पोटांत जाऊन त्याच्या शरीराशीं एकरूप होतें. ह्या सर्व व्यवहारावरून ध्यानांत येईल कीं श्वसनव्यापाराप्रमाणें स्तन्यपान निसर्गानुसार सहजपणें घडत नसून क्षुधानिवृत्तिरूपी प्रयोजनाच्या सिद्धीसाठीं सहेतुकपणें घडणारा तो एक मनोव्यापारच होय.

आतां ही क्रिया जणुं उपजत बुद्धीनें अगदीं सहजपणें केली जाते असें दिसतें. ह्याचें कारण असें कीं तीच क्रिया अनेक जन्मांत अनेकदा अनुभवलेली असते हें होय. कोणतीही क्रिया प्रथम करतांना आयास पडतात. पण ती अनेकवार हातून घडली म्हणजे मग ती अगदीं सहजपणें घडते. दुचाकीवर बसायला शिकतांना कितीतरी आटापीट करावी लागते, पण एकदा उत्तम बसायला येऊं लागलें म्हणजे ती गोष्ट अगदीं सहजपणें करतां

येते. चित्रकला, गायनकला, इत्यादि सर्व कला दीर्घकालीन अभ्यासानें अगदीं सहजपणें करतां येतात. एखाद्यानें दहा- पंधरा मिनिटांत कुंचलीनें उत्तम भावनिदर्शक चित्र काढून दाखविलें किंवा बैठकीला बसतांच एखाद्यानें रागदारीचे शास्त्रशुद्ध आलाप घेऊन उत्कृष्ट चीज गाऊन दाखविली तर त्यावरून आपल्याला असें निश्चयानें म्हणतां येतें कीं त्या त्या कलावानांनीं ती ती गोष्ट आतां सहजपणें करतां येईल इतक्या वेळां पूर्वी केलेली आहे. चित्रकार जेव्हां कुंचलीनें चित्र काढूं लागतो तेव्हां चित्रें काढण्यासंबंधींचा पूर्वानुभव जागृत होतो व त्यास अनुसरूनच तो चित्रकार तें चित्र काढतो. रागदारीची उत्कृष्ट चीज गाऊन दाखवितांना त्या चिजेवर केलेल्या अभ्यासाचे पूर्वसंस्कार चित्तांत जागृत होतात व म्हणूनच ती चीज तो गवई गाऊन दाखवितो. स्तन्यपानाच्या संबंधांत अगदीं असाच प्रकार घडत असतो. स्तनास तोंड लागतांच दूध ओढून घ्यायची कला तें मूल ह्या जन्मांत शिकलेलें नसतें ह्याविषयीं वादच नाहीं आणि तें मूल दूध शोषून घेण्याची क्रिया तर अगदीं झपाझप करीत असतें. तेव्हां ह्या वेळीं असें घडत असतें कीं पूर्वी ज्या जातींत जन्म आला असतां मातृ-स्तनांतून दूध शोषून घेण्याच्या वेळीं ज्या ज्या क्रिया त्यानें केलेल्या असतात त्या त्या क्रिया सांप्रतच्या जातींतील ह्या प्रसंगाशीं अनुगुण असल्यानें त्या क्रियांच्या संस्कारांची अभिव्यक्ति स्मरणरूपानें त्या बालकाच्या चित्तांत होते व म्हणून तें ती क्रिया सहजपणें करूं शकतें. ह्याचप्रमाणें पूर्वकर्मविपाकभूत जी जाति प्राप्त झाली असेल आणि ज्या जातींत जे भोग भोगावे लागतील त्या जातींतील त्या भोगांशीं समानुगुण असलेले पूर्वसंस्कार स्मरणरूपानें चित्तांत उपस्थित होतात व ते भोग घडतात. भोगयोनींतील जीवांच्या ठिकाणीं वर सांगितलेल्या क्षुधातृषादि सामान्य देहधर्मांच्या अनुभवांत सुखदुःखादिभोग ह्याप्रमाणें सिद्ध होतात.

आतां कर्मयोनींत अंतर्भूत होणाऱ्या मनुष्यांच्या विषयीं असेंच तत्त्वतः घडत असतें. पण त्यांच्या भोगांत केवळ देहधर्माचाच तेवढा संबंध असतो असें नसून त्यांत मनोधर्मांचाही संबंध येत असल्यामुळें त्यांच्या सुखदुःखादि भोगांत बाह्यतः एकरूपता दिसली तरी त्या भोगांचें अंतःस्वरूप वेगवेगळें असतें आणि ह्या अंतःस्वरूपाशीं अनुगुण असलेल्याच वासना व्यक्त दशेला येत असतात. मागें पहिल्या पादांत वैराग्याचें विवेचन करीत असतां मनुष्याच्या बुद्धीच्या विकासासह त्याच्या सुखदुःखांच्या

कल्पनेंत कसा बदल होत असतो तें सांगितलें आहेच. मनुष्याच्या ठिकाणीं भावना उन्नत होऊं लागतांच त्याच्या सुखदु:खाचे भोग देहधर्मावर अवलंबून न राहतां त्या भावनांवर ते अवलंबून राहतात. रस्त्यानें जातांना वाटेंत पडलेला दागिना सांपडल्याचें उदाहरण मागें एकदा सांगितलें आहे. विरक्त माणसाला दागिना आढळला तर तो मनुष्य दागिना उचलून न घेतां तसाच पुढें जातो, पण लोभी माणसाला दागिना दिसतांच तो चटकन् तो दागिना उचलून घेतो. रस्त्यावर दागिना सांपडणें हें दोघांस समान असून प्रत्येकाचें वर्तन भिन्न प्रकारचें घडतें. ह्याचें कारण असें कीं प्रत्येकाच्या अंत:करणांतील भावना भिन्न असतात. विरक्त मनुष्यानें पूर्वीं आपल्या मनाला 'सोनें रुपें आम्हां मृत्तिकेसमान। माणिकें पाषाणखडे तैसे' अशी शिकवण अनेकवार देऊन द्रव्यलोभापासून आपलें मन परावृत्त केलेलें असतें. म्हणजे त्याच्या चित्तांत द्रव्याविषयीं राग हा क्लेश नसून द्वेष हा क्लेश असतो, ह्यामुळें तो त्या दागिन्यांकडे आकृष्ट न होतां त्यांपासून निवृत्त होतो. लोभी माणसाची गोष्ट ह्याच्या उलट असते. त्याच्या चित्तांत द्रव्याविषयीं अभिलाषावृत्ति असते म्हणजे राग हा क्लेश असतो. त्यामुळें दागिना दृष्टीस पडतांच ती अभिलाष वृत्ति व्यक्त होते आणि मग तो त्या दागिन्याजवळ जातो आणि तो उचलून घेतो. ह्या उदाहरणावरून इतकें लक्षांत येईल कीं पुढें दागिना उपस्थित होणें ही गोष्ट दोघांना समान असूनही एकाचें चित्त निराग असल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं वैराग्याचे संस्कार व्यक्त होतात आणि दुसऱ्याचें चित्त सराग असल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं लोभाचे संस्कार जागे होतात. तेव्हां मनुष्ययोनींत कोणताही प्रसंग उपस्थित झाला असतां त्या त्या जीवाचें चित्त ज्या अधिकाराचें असेल त्याच्याशीं अनुगुण असलेल्या वासना जागृत होऊन पुढील भोग निष्पन्न होतात ही गोष्ट वरील विवेचनावरून सिद्ध होते.

ह्या सूत्रांत कर्मविपाकाला अनुगुण असलेल्या वासनांची अभिव्यक्ति होते असें सांगितलें आहे आणि वरील विवेचनावरून मनुष्याच्या चित्ताची जी अवस्था असेल तिच्याशीं अनुगुण असलेल्या वासनांची अभिव्यक्ति होते असें दिसून येतें. प्रथमदर्शनीं हे दोन भिन्न अभिप्राय असावेत असें वाटतें, पण वस्तुस्थिति अशी आहे कीं हे दोन अभिप्राय भिन्न नसून एकरूपच आहेत. कारण चित्ताची जी अवस्था असते तिचा कर्मविपाकांत अंतर्भूत होणाऱ्या भोगांशीं इतका निकट संबंध येतो कीं भोग सिद्ध

होतांना चित्ताची अवस्था त्या भोगाचा एक घटकच बनते आणि म्हणून भोग सुखात्मक होणें किंवा दुःखात्मक होणें हें कर्मयोनींतील जीवांच्या संबंधांत भोगांच्या बाह्यस्वरूपावर मुळींच अवलंबून नसून चित्ताच्या अवस्थेवर सर्वस्वीं अवलंबून असतें. चित्तांत सत्त्वोद्रेक झालेला असेल तर कोणताही भोग बाह्यतः दुःखरूप असूनही तो त्या व्यक्तीला सुखस्वरूपच होईल. हें स्पष्ट होण्याकरितां एक व्यावहारिक उदाहरण घेऊं. तुरुंगवास बाह्य दृष्टीनें पाहतां दुःखरूप आहे हें सर्वांसच पटण्याजोगें आहे. पण न्यायनीतीनें वागणाऱ्या सात्त्विक, विद्वान् आणि धैर्यवान् माणसाला तुरुंगवास प्राप्त झाला तर तो त्याचा आनंदानें स्वीकार करतो इतकेंच नव्हे, तर ह्या संधीचा लाभ घेऊन तो त्या तुरुंगवासाचाच उत्तम कार्यांत उपयोग करून घेतो. लोकमान्यांनीं 'गीतारहस्य' तुरुंगवासांत लिहिलें हें वरील प्रकाराचें लोकप्रसिद्ध उदाहरण होय. ह्या ठिकाणीं त्यांच्या अंतःकरणाची बैठक सात्त्विक असल्यामुळें तुरुंगवासांतील फुरसत मिळतांच राजकारणाच्या धकाधकींत दडपून टाकले गेलेले तत्त्वज्ञानविषयक विचार अभिव्यक्त झाले आणि महाराष्ट्र भाषेंतील गीतेवरील टीकाग्रंथांत श्रीज्ञानेश्वरमहाराजांच्या भावार्थदीपिका ह्या ग्रंथाइतकें नसलें तरी वामन पंडितांच्या यथार्थदीपिकेच्या योग्यतेचें अढळ स्थान मिळविणारा रहस्यग्रंथ निर्माण झाला. ह्याच्या उलट गौतमबुद्ध किंवा गोपीचंद ह्यांचीं उदाहरणें आहेत. ह्या दोघांनाही सर्व प्रकारचें राजवैभव प्राप्त झालें असतां त्याचा त्याग करून त्यांनीं अरण्यवास पत्करला. मागें (पाद २, सूत्र १५ मध्यें) ल्हाद म्हणजे आनंद देणारे भोगसुद्धा विवेकी पुरुषाला दुःखरूप भासतात म्हणून सांगितलें आहे. ह्याच कारणानें (पाद ३, सूत्र ३५ मध्यें) सत्त्व आणि पुरुष अत्यंत भिन्न असून त्यांचा अभेदरूपानें प्रत्यय येणें हें भोगाचें स्वरूप असें सांगितलें आहे. अर्थात् सत्त्व म्हणजे चित्त ज्या पातळींत असेल म्हणजे त्यांत सत्त्व, रज किंवा तम ह्यांचें न्यूनाधिक्य ज्या मानानें वसत असेल तदनुगुण पूर्वार्जित वासना स्मरणरूपानें चित्तांत आरूढ होऊन ते ते भोग घडतात. तात्पर्य, चित्तांत अनेक जन्मांतील अनेक वासना प्रसुप्तावस्थेंत असतात, पण कर्मविपाकभूत जी जाति किंवा जो जो भोग प्राप्त झाला असेल आणि चित्ताच्या ठिकाणीं ज्या प्रमाणांत सत्त्व, रज आणि तम हे तीन गुण आविर्भूत अथवा तिरोभूत झाले असतील त्या प्रमाणांत त्या त्या अनुगुण वासना व्यक्त होतात व इतर सर्व वासना

चित्तांत तशाच प्रसुप्तावस्थेंत राहतात. अशा प्रकारें दैवी जन्म उत्पन्न करणारें कर्म जर विपाकोन्मुख झालेलें असेल तर तेथें दैवी वासनाच प्रकट होतील. त्याचप्रमाणें मनुष्ययोनींत अथवा तिर्यग्योनींत जन्म देण्यास कारण होणारें कर्म जर विपाकोन्मुख होईल तर मनुष्ययोनीस अथवा तिर्यग्योनीस अनुगुण असलेल्या वासनाच तेवढ्या व्यक्त दशेला येतील आणि इतर वासना चित्तांत अव्यक्तावस्थेंत तशाच राहतील.

पुढील सूत्रांत विपाकानुगुण वासनाच तेवढ्या प्रकट कां होत असतात ह्याची उपपत्ति सांगितली आहे. तें सूत्र येणेंप्रमाणें——

जातिदेशकालव्यवहितानामप्यानन्तर्यं
स्मृतिसंस्कारयोरेकरूपत्वात् ॥ ९ ॥

सूत्रार्थ — सांप्रतच्या विपाकाला अनुगुण असलेल्या आणि व्यक्त होणाऱ्या वासना आणि त्यांचे मूळचे संस्कार ह्या दोहोंच्या मध्यें अनेक देशांत आणि कालांत प्राप्त झालेल्या अनेक जन्मांचें व्यवधान असूनही नंतर त्या वासना प्रकट होतात. वासनांचे संस्कारच स्मृतिरूपानें उदित होत असतात, म्हणजे स्मृति आणि संस्कार ह्यांच्यांत एकरूपता असते हें ते संस्कार स्मृतिरूपानें चित्तांत उदित होण्याला कारण असतें.

विवरण — जननमरणरूप संसारचक्रांत भ्रमण करीत असतां जीवाला अनेक योनींत जन्म प्राप्त होत असतात. एकदा एका काळांत व देशांत आणि एका योनींत सुखदु:खादि भोग अनुभविल्यानंतर कर्मविपाकानुसार भिन्न काळांत आणि भिन्न देशांत इतर अनेक योनींत अनेक जन्म घेतल्यावर तो जीव पुनः केव्हां तरी पूर्वीच्याच जातींत जन्मास येतो. पूर्वी ज्या देहांत नाना प्रकारचे भोग भोगलेले असतात तसलाच देह पुनः प्राप्त झाल्यावर पूर्वानुभवाचे संस्कार जागे होतात. हे संस्कार आणि आतांच्या तत्सदृश जन्मामुळें होणारी त्या संस्कारांची जागृति ह्यांच्या मधील काळांत अनेक देशांत व काळांत प्राप्त झालेल्या अनेक जन्मांचें व्यवधान असतें. आपण असें समजूं कीं एका जीवाला एकदा ब्राह्मण जातींत जन्म

आल्यानंतर त्याच्या पूर्वकर्मानुसार त्याला इतर अनेक जातींत जन्म प्राप्त झाला व मग पुनः ब्राह्मण जन्म प्राप्त झाला. ह्या इतर अनेक जातींत जन्म आले असतां ब्राह्मण्याचे संस्कार जागे होण्याला बाह्य निमित्त नसल्यामुळें ते तसेच सुप्तावस्थेंत राहिलेले असतात. पण ह्या अनेक जन्मांनंतर त्याला पुनः ब्राह्मण जातींत जन्म मिळाला असतां पूर्वानुभवाशीं सदृश असलेला देह प्राप्त होणें ह्या उद्बोधक सामग्रीमुळें त्याचे ब्राह्मण्याचे पूर्व संस्कार जागे होतात व ते चित्तांत आठवणींच्या रूपानें प्रकट होतात. आपल्याला जेव्हां एखाद्या पूर्वानुभवाची आठवण होते तेव्हां कसकसा प्रकार घडत असतो तें पाहूं. उदाहरणार्थ, आपण असें समजूं कीं एखादा माणूस तीस चाळीस वर्षांनीं तो लहानपणीं ज्या घरांत राहत होता त्या घरांत राहावयास गेला. अशा वेळीं त्यास लहानपणीं आपण कोठें खेळत होतों, कोठें अभ्यास करीत होतों, कोठें निजत होतों, इत्यादि सर्व गोष्टी एकामागून एक आठवूं लागतात. त्याचप्रमाणें ओसरी कोठें आहे, माडी कोठें आहे, जिना कोठें आहे इत्यादि गोष्टीही त्यास झटाझट आठवतात. ह्या आठवणींमुळें त्या माणसाचे त्या घरांतील सर्व व्यवहार अगदीं सराईतपणें चालू होतात. पण त्या घरांत प्रथमच राहणाऱ्याला त्या घरांतील कांहींच माहीत नसल्यानें त्याचे व्यवहार मात्र तसे सराईतपणें होऊं शकत नाहींत. ह्याचें कारण असें कीं पहिल्या माणसाच्या चित्तांत बाह्य परिस्थितीशीं ज्यांचें साहचर्य होतें असे संस्कार होते. म्हणून ते आठवणींच्या रूपानें चित्तारूढ झाले आणि दुसऱ्या माणसाच्या चित्तांत तसले संस्कार नसल्यानें त्याला त्या विशिष्ट घराविषयींच्या कसल्याच पूर्वानुभवाच्या आठवणी होऊं शकत नाहींत. पहिला माणूस लहानपणच्या घरांव्यतिरिक्त इतर अनेक ठिकाणच्या अनेक घरांत पुढील काळांत राहिलेला असतो आणि त्या घरासंबंधींचे अनेक अनुभव त्याच्या चित्तांत संस्काररूपानें राहिलेले असतात. परंतु ते सर्व संस्कार लहानपणच्या घराशीं निगडित नसल्यामुळें लहानपणचें घर पाहिल्यावरही ते तसेच अव्यक्त स्वरूपांत राहिले आणि अनेक देशांतल्या, अनेक काळांतल्या आणि अनेक घरांतल्या अनेक अनुभवांच्या मधील काळांतील संस्कारांचें व्यवधान असूनही, त्यांच्या पूर्वीचे लहानपणच्या घरांतीलच संस्कार स्मृतिरूपानें चित्तांत आरूढ झाले. अगदीं हाच प्रकार पूर्वजन्मानुभूत स्मृतींच्या संबंधांत घडत असतो. प्राण्याला मिळणारा देह हें एक प्रकारें घरच असतें. 'शरीरं सुखदुःखानां भोगायतनम्' असें

शास्त्रकारांनीं म्हटलेंच आहे. तेव्हां प्रस्तुत प्रसंगीं त्या जीवाला जो जन्म मिळाला असेल त्या जन्मांत त्याला ज्या स्मृति होतील त्या अशाच होतील कीं ज्यांची पूर्वीं प्राप्त झालेल्या जन्मांतील संस्कारांशीं एकरूपता असेल ! वर चित्रकार किंवा गायक ह्यांचीं उदाहरणें दिलीं आहेत. चित्रकार अमुक एक चित्र काढण्याच्या इच्छेनें हातांत कुंचली घेऊन चित्र काढूं लागला म्हणजे त्याच्या चित्तांत अनेक चित्रें काढल्याचे संस्कार जरी असले तरी ते स्मृतिरूपानें त्याच्या चित्तांत आरूढ न होतां जें चित्र काढण्याच्या इच्छेनें तो बसला त्या चित्राशीं समान असलेले पूर्वानुभवाचे संस्कारच त्याला आठवतात आणि मग तो तें चित्र काढतो. विशिष्ट रागांतील चीज गावी ह्या इच्छेनें गवई गाऊं लागला म्हणजे त्याला अनेक रागांतील चिजा येत असल्या तरी त्यांचे संस्कार जागे न होतां त्या विशिष्ट रागाच्या आलापांचेच संस्कार जागे होतात व ते आलाप तो काढतो. अनेक नाटकांत अनेक भूमिका करणारा नट जेव्हां विशिष्ट नाटकांतील विशिष्ट भूमिका करून दाखवीत असतो तेव्हां इतर अनेक भूमिकांचे संस्कार त्याच्या चित्तांत असूनही ते तसेच सुप्तावस्थेंत राहतात आणि जी भूमिका त्या नटास करावयाची असते त्या भूमिकेशीं अनुगुण असलेले संस्कारच स्मृतिरूपानें चित्तांत उदित होतात व त्यांच्या साहाय्यानें तो ती भूमिका उत्तम रीतीनें करून दाखवितो. तात्पर्य, विशिष्ट परिस्थितींत भोग घडून येण्याला ज्या आठवणी होणें अवश्य असतें त्या आठवणीशीं ज्या संस्कारांची एकरूपता असते तेच पूर्वानुभवाचे संस्कार जागे होऊन त्यांच्या द्वारा जीवास भोग घडतो.

आतां येथें संस्कारांच्या स्वरूपाविषयीं थोडा विचार करणें अवश्य असल्यानें तो करूं. संस्कारांसंबंधीं न्याय आणि वैशेषिक दर्शनांत जो विचार केला आहे तो केवळ तर्कानुसारी आहे, पण पूर्वमीमांसा, सांख्य, योग आणि वेदान्त ह्या चार दर्शनांत जो विचार केला आहे तो तर्कानुसारी असून अनुभवगम्यही आहे. अर्थात् तोच यथार्थ म्हणून ग्राह्य आहे. पहिल्या दोन दर्शनकारांनीं मन हें द्रव्य मानलें असून धी म्हणजे बुद्धि हा त्या मनाचा गुण मानला आहे आणि संस्कार हेसुद्धा द्रव्यांचे गुणच मानले आहेत. पण ही विचारसरणी श्रुति, स्मृति आणि अनुभव ह्यांस पटणारी नाहीं. श्रुतिस्मृतींनीं मन व बुद्धि ह्या अंतःकरणाच्याच व्यापारभेदानें होणाऱ्या दोन वेगवेगळ्या अवस्था म्हणून सांगितल्या आहेत आणि

अनुभवसुद्धा असाच आहे. 'मनसस्तु परा बुद्धिः' ह्या कठ श्रुतींत मनाच्याही पलीकडे म्हणजे अधिक सूक्ष्म बुद्धि असल्याचें सांगितलें आहे. भगवद्गीतेंतसुद्धा ह्याच वचनाचा अनुवाद केला असून, इंद्रियें, मन व बुद्धि हीं कामक्रोधाचीं अधिष्ठानें म्हणून स्वतंत्रपणें वर्णिलेलीं आहेत. योगशास्त्रकारांच्या मतेंही मन, बुद्धि, चित्त व अस्मिता म्हणजे अहंकार ह्या अंतःकरणाच्याच व्यापारभेदानें होणाऱ्या अवस्था होत. योगदर्शनांत अस्मितेचा उल्लेख तीन चार ठिकाणीं स्वतंत्रपणें केला आहे आणि त्या ठिकाणीं महत्तत्त्वांतून व्यष्टिभावानें स्फुरणारें 'मी आहें' हें चित्तगत मूळ स्फुरणच विवक्षित आहे. चित्तगत अनादि अविद्येमुळें देहेंद्रियादिक अनात्मवस्तूंशीं ह्या 'मी आहें' ह्या स्फुरणाचा एकंकार होऊन 'मी देह आहें' असें जें वाटतें त्यालाच योगदर्शनांत 'संयोग' असें म्हटलें आहे. असंप्रज्ञात समाधींत कैवल्यावस्थेचा साक्षात्कार घडला नाहीं तोंपर्यंत हें 'अस्मि' स्फुरण देहादिक अनात्मभूत वस्तूंना उल्लेखून होत असल्यामुळेंच 'अस्मि–ता' हा चित्तांतील एक क्लेश म्हणून वर्णिला आहे. मन, बुद्धि आणि चित्त हे उरलेले तीन्ही शब्द योगदर्शनांत योजिले आहेत. पण त्यांतील भेद स्पष्टपणानें असे कोठेंच सांगितलेले नाहींत. ह्यांतील बुद्धीचा उल्लेख दोन सूत्रांत मिळून तीनदा, मनाचा उल्लेख चार सूत्रांत आणि चित्ताचा उल्लेख एकवीस सूत्रांत आलेला आहे. तथापि वरवर पाहणाऱ्याला मन, बुद्धि आणि चित्त हे तिन्ही एकमेकांचे पर्यायशब्द म्हणूनच तेथें योजले असावेत असें वाटण्याचा संभव आहे. तथापि त्या त्या सूत्रांतील त्यांच्या उपयोगांतील सूक्ष्म अर्थभेद व्युत्पन्न पंडितांच्या बुद्धीला कळण्याजोगा आहे. वेदान्तदर्शनांत तर अंतःकरणाच्या भिन्न व्यापारांच्या अपेक्षेनेंच त्याला मन, बुद्धि, चित्त आणि अहंकार अशा संज्ञा आहेत असें स्पष्ट सांगितलें असून, त्या भिन्न व्यापारांचें स्वरूपही स्पष्ट केलें आहे. ह्यांतील मनाचा व्यापार असा कीं अनिर्णित किंवा अज्ञात पदार्थाचा अनेक प्रकारचे संकल्पविकल्प करून निर्णय करावा किंवा त्याचें स्वरूपज्ञान करून घ्यावें. इंद्रियद्वारा गोचर झालेला पदार्थ काय आहे (किमिदम्), त्याचे गुणधर्म काय आहेत (कथमिदम्), त्याचें निमित्तकारण कोणतें (केन इदम्), त्याचें प्रयोजन काय (कस्मै इदम्), त्याचें उपादान कारण कोणतें (कस्मात् इदम्), तो कोणाकरितां आहे (कस्य इदम्) आणि त्याचें अधिष्ठान कोणतें (कस्मिन् इदम्), इत्यादि अनेक संकल्पविकल्पांच्या साहाय्यानें

अनिर्णीत विषयाचा निर्णय करणें किंवा त्याचें सर्वांगीण ज्ञान करून घेणें हा व्यापार होत असतां अंत:करणाला मन असें म्हणावयाचें. जो निर्णय झाला किंवा जें ज्ञान झालें तें स्मृतिरूपानें चित्तांत आवश्यक प्रसंगीं आरूढ व्हावें म्हणून त्या निर्णयाचें किंवा त्या ज्ञानाचें वृत्तिरूपानें पुन: पुन्हा अनुसंधान करणें ह्या व्यापारानें जेव्हां अंत:करण युक्त असतें तेव्हां त्याला चित्त अशी संज्ञा देण्यांत येते. जे निर्णय त्या वेळेपुरते निश्चित झाले असतील ते किंवा जें ज्ञान मिळालें असेल तें, सर्व संगृहित करून ठेवणारा जो अंत:करणाचा भाग त्याला बुद्धि अशी संज्ञा देण्यांत येते आणि वर सांगितलेला 'अस्मिता' भाव हा अहंकार होय.

वर सांगितलेंच आहे कीं केवळ 'मी आहें' एवढेंच अहंकाराचें मूळ स्फुरण होय. हें मूळ स्फुरण वास्तविकपणें द्रष्ट्याला उल्लेखून व्हावयास पाहिजे. पण अविद्यादोषामुळें तें बुद्धीला व बुद्धींत संगृहीत असलेल्या ज्ञानाला उल्लेखून होत असल्यामुळें माळेच्या दोऱ्यांत जसे सर्व मणी ओवलेले राहतात त्यांप्रमाणें बुद्धीच्या साहाय्यानें झालेलीं सर्व प्रकारचीं ज्ञानें अहंकारांत अनुस्यूत असतात. येणेंप्रमाणें एकाच अंत:करणाला व्यापारभेदानें मन, बुद्धि, चित्त आणि अहंकार ह्या संज्ञा दिल्या जातात. ह्यांत मन व चित्त ह्यांच्या व्यापारांत कांहींसें सादृश्य असतें. पदार्थ ज्ञात होण्यापूर्वी 'किं इदम्' 'कथं इदम्', इत्यादि विचार करून त्यांचीं उत्तरें शोधणारें तें मन होय आणि तीं शोधलेलीं उत्तरें स्मृतिरूपानें अवश्य तेव्हां अंत:करणांत आरूढ व्हावींत म्हणून त्यांचें पुन: पुन्हा अनुसंधान करणारें तें चित्त होय. म्हणजे दोहोंचे व्यापार 'किं इदम्', इत्यादींच्या उत्तरांशींच संलग्न असतात. ह्यामुळें ह्या दोहोंना मिळून मन अशीही संज्ञा देण्यांत येते. त्याचप्रमाणें अहंकाराचें मूळचें 'अस्मि' हें स्फुरण बुद्धीच्या कर्तृत्व, ज्ञातृत्व, भोक्तृत्व, इत्यादि धर्मांशीं संलग्न होऊन 'मी कर्ता आहें','मी ज्ञाता आहें' 'मी भोक्ता आहें' इत्यादि भाव सिद्ध होत असतात. ह्यामुळें अहंकाराचा समावेश बुद्धींत केला जातो. अशा रीतीनें मन ज्ञानेंद्रियांच्या द्वारा जेव्हां विमर्शरूप व्यापार करतें तेव्हां तो जीवात्म्याचा मनोमय कोष होय आणि ज्ञानेंद्रियांच्याच द्वारा जेव्हां बुद्धीचे निश्चयात्मक व्यापार घडतात तेव्हां तो जीवात्म्याचा विज्ञानमय कोष होय. पंचप्राण आणि पंचकर्मेंद्रियें मिळून दहांचा प्राणमय कोश होय. पृथ्वी, आप, तेज, वायु आणि आकाश ह्या पांच स्थूल भूतांपासून निर्माण झालेल्या रस, रक्त, मांस, मेद, अस्थि, मज्जा, इत्यादि धातूंपासून बनलेलें स्थूल शरीर

हा अन्नमय कोष होय. येणेंप्रमाणें आत्म्याचे अन्नमय, प्राणमय, मनोमय आणि विज्ञानमय असे चार कोष झाले. ह्यांतील अन्नमय कोष हें जसें स्थूल शरीर तसें प्राणमय कोषांतील प्राण, अपान, व्यान, उदान आणि समान हे पांच प्राण, वाक् (वाणी)- पाणी (हात) - पाद (पाय) - पायु (मल-विसर्जनाचें इंद्रिय) आणि उपस्थ (जननेंद्रिय) हीं पांच कर्मेंद्रियें, मनोमय आणि विज्ञानमय कोषांतील श्रोत्र - त्वक् - चक्षु - जिव्हा आणि घ्राण हीं पांच ज्ञानेंद्रियें आणि मन व बुद्धि अशीं हीं सतरा तत्त्वें हें जीवात्म्याचें सूक्ष्म शरीर होय. स्थूल शरीर म्हणजे अन्नमय कोष आणि सूक्ष्म शरीरांतील प्राणमय, मनोमय आणि विज्ञानमय हे तीन कोष मिळून चार कोष झाले. ह्यांव्यतिरिक्त आणखी एक कोष जीवात्म्याला असतो तो आनंदमय कोष होय. जागृतींतील सर्व व्यवहार बंद ठेवून आपण झोपीं जाण्यासाठीं विछान्यावर पडतों. ह्या वेळीं प्रथम आपण हात, पाय, इत्यादि कर्मेंद्रियांचे व्यापार बंद करितों. नंतर हळुहळू ज्ञानेंद्रियांचे व्यापार बंद होतात आणि पुढें मन व बुद्धि ह्यांचेही व्यापार बंद होतात. अशा वेळीं कर्मेंद्रियें निर्व्यापार होतात, मन, बुद्धि आणि ज्ञानेंद्रियें ह्यांची बाह्य विषयांकडील ओढ शांत होते आणि तीं एकप्रकारें अंतर्मुख होतात. ह्यामुळें अंत:करणांत आत्मानंद प्रतिबिंबित झालेला असतो. झोपेच्या पूर्वक्षणांतील ही अवस्था आणि प्रत्यक्ष झोप ह्यांत जो एकप्रकारचा आनंदाविर्भाव झालेला असतो तो आनंदमय कोष होय. मात्र झोप ही मूढावस्था असल्यानें तेथें अज्ञानही उत्कटत्वानें असतें. झोपेंतून उठल्यावर 'सुखमहमस्वाप्सम्, न किंचिद-वेदिषम्' मी सुखानें निजलों होतों, मला कांहींसुद्धा कळलें नाहीं असा जो परामर्श चित्तांत उत्पन्न होतो तो, जीवात्मा आनंदमय कोषांत असतांना त्यानें अनुभविलेल्या सुखाचा व अज्ञानाचा असतो. जागृतींतही जीवाच्या पूर्वपुण्याईचा विपाक होऊन जेव्हां त्याला इष्ट भोग मिळतात तेव्हां त्याच्या चित्तांत आनंदोर्मि उत्पन्न होऊन जी प्रसन्नता वाटते ती आनंदमय कोषाचीच स्फूर्ति होय. झोपेंतील ही स्फूर्ति अधिक उत्कट असते इतकेंच.

येणेंप्रमाणें जीवात्म्याच्या अन्न - प्राण - मन - विज्ञान आणि आनंद ह्या पंचकोषांचें स्वरूप विशद झालें. आतां ह्या कोषांत नांदणाऱ्या संस्कारांचें स्वरूप विशद करूं, म्हणजे हे संस्कार सदृश देहाची प्राप्ति झाली असतां स्मृतिरूपानें चित्तांत कसे आरूढ होतात तें स्पष्ट होईल. ह्यांतील पहिला अन्नमय कोश स्थूल भूतांचा बनलेला असल्यानें स्थूल द्रव्याच्या आश्रयानें

असलेले वेग आणि स्थितिस्थापकता हे दोन संस्कार त्याच्या ठिकाणीं आहेत. प्रत्येक जड द्रव्यात्मक पदार्थांत गति आणि सापेक्ष स्थिति हे दोन धर्म दृष्टीस पडतात. सापेक्ष स्थिति म्हणण्याचें कारण असें कीं एकांतिक स्थिति शक्यच नसते, कारण प्रत्येक क्षणाला गतिमान् असणें हा जड द्रव्यांच्या परमाणूंचा स्वभावच आहे. सृष्टीला जगत् म्हणजे सतत गतिमान् असणारें असें म्हणतात तें ह्यामुळेंच होय. अर्थात् स्थिति म्हणजे सापेक्ष स्थिति घ्यावयाची. धनुष्याला जोडलेला बाण सोडला म्हणजे त्यास गति मिळते. ह्या गतीला कारण असलेला बाणाच्या ठिकाणचा जो धर्म त्याला वेगसंस्कार असें नांव आहे. जडद्रव्याच्या ठिकाणचा दुसरा संस्कार स्थितिस्थापकता होय. पदार्थ गत्यवस्थेंतून स्थित्यवस्थेंत येतो तो ह्या स्थितिस्थापकतारूप संस्कारामुळेंच होय. झाडाची डहाळी बाजूला ओढून सोडली म्हणजे ती लागलीच पूर्वठिकाणीं येते. अशा ठिकाणीं स्थितिस्थापकतारूप संस्कार स्पष्टपणें प्रतीतीस येतो. तात्पर्य, स्थितिमान् पदार्थांत वेगसंस्कारामुळें गति उत्पन्न होते आणि गतिमान् पदार्थ स्थितिस्थापकतारूप संस्कारामुळें पुनः पूर्ववत् स्थिर होतो. वेग आणि स्थितिस्थापकता ह्या दोन संस्कारांमुळें जड पदार्थांत गति आणि स्थिति हे दोन धर्म प्रकट होऊन त्यांच्या आश्रयानेंच ते पदार्थ वर फेकले जाणें (उत्क्षेपण), खालीं फेकले जाणें (अवक्षेपण), सरळ दिशेनें मागें पुढें सरकणें (गमन), प्रसरण पावणें (प्रसारण), आकुंचन पावणें (आकुंचन) हीं पांच प्रकारचीं कर्में आणि त्यांच्या संमिश्रणापासून निष्पन्न होणारीं इतर सर्व विविध कर्में घडून येत असतात. जीवाला कोणत्याही योनींतील देह प्राप्त झाला तरी तो पांचभौतिकच असल्यामुळें, त्या देहांतील गति-स्थितीला हेतु असलेल्या वेग आणि स्थितिस्थापकता ह्या दोन संस्कारांच्या आश्रयानें त्या त्या देहाचे नानाविध व्यापार घडून येणारच. देहाच्या निसर्गनियमानुसार होणाऱ्या हालचालींत मनाचा संबंध नसल्यानें वेग आणि स्थितिस्थापकता ह्या दोन्ही संस्कारांमुळें पूर्वीच्या एखाद्या जन्मांतील आठवणी चित्तांत आरूढ व्हावयाच्या हें संभवत नाहीं. तेव्हां अन्नमय कोषाच्या संबंधांत पूर्वसंस्कार व स्मृति ह्यांचा कांहींच संबंध नाहीं. पुढील चार कोषांपैकीं शेवटचा जो आनंदमय कोष त्यांत चित्तवृत्तींचा उपरम होत असल्यानें तेथें संस्कारांचा आणि स्मृतींचा संबंध येत नाहीं. राहतां राहिले मधले प्राणमय, मनोमय आणि विज्ञानमय हे तीन कोष. ह्या कोषांतील संस्कार मात्र अनेक

जन्मांनंतर सदृश जाति प्राप्त झाली असतां चित्तांत स्मृतिरूपानें आरूढ होत असल्यानें त्यांच्या स्वरूपाचा येथें विचार करूं.

वरील तीन कोषांत प्राण-अपान-व्यान-उदान-समान हे प्राणपंचक आणि वाक्-पाय-हात-मलद्वार-जननेंद्रिय हें कर्मेंद्रियपंचक अशा दहांचा मिळून प्राणमय कोश होतो हें वर सांगितलेंच आहे. पांच प्राण आणि पांच कर्मेंद्रियें हीं स्वभावतः जड असल्यानें त्यांचे सर्व व्यापार स्वयंप्रेरणेनें आणि स्वतःकरितां होत नसून बुद्धीच्या प्रेरणेनें आणि जीवात्म्याच्या भोगाकरितां होत असतात. पांच कर्मेंद्रियें अत्यंत जड आहेत. त्यांच्या ठिकाणीं जी क्रियाशक्ति दिसून येते ती त्यांची स्वतःची नसते. त्यांच्यांतील प्राणशक्तीमुळें त्यांच्याकडून त्या त्या क्रिया घडून येत असतात. कोणतेंही कर्मेंद्रिय ह्या प्राणशक्तीनें विहीन झाल्यास त्या इंद्रियाकडून ते ते व्यापार होऊं शकत नाहींत. अर्धांगवात झालेल्या मनुष्याचें अर्धें अंग असायचें तेथें असतेंच, पण त्यांतील प्राणशक्ति मात्र नष्ट झालेली असते म्हणून त्या अंगाचे व्यापार होऊं शकत नाहींत. ह्यावरून लक्षांत येईल कीं कर्मेंद्रियांकडून जे व्यापार घडतात ते प्राणशक्तीमुळें घडत असतात. असें असलें तरी ती प्राणशक्तिसुद्धा स्वतः जडस्वरूपच आहे. म्हणजे ती स्वयंप्रेरित नसून आणि स्वतःकरितां कर्मेंद्रियांकडून त्या त्या क्रिया करविते असें नसून तिलाही अंतःकरणाकडून प्रेरणा व्हावी लागते आणि ती प्रेरणा जीवात्म्याच्या भोगाकरितां होत असते. ह्यामुळें प्राणशक्तीकडून कर्मेंद्रियांच्या द्वारा जीं जीं कार्यें घडून येतात त्यांची नैतिक उत्तरदायिता त्या प्राणशक्तीकडे किंवा कर्मेंद्रियांकडे येत नसून त्यांना प्रेरक असलेल्या अंतःकरणाकडे येते. अर्थात् मग त्या त्या क्रियांचे बरेवाईट तात्कालिक परिणाम किंवा कालान्तरानें घडणारे परिणाम अंतःकरणावर म्हणजे अंतःकरणाच्याच वृत्तिभेदानें प्रतीत होणाऱ्या मन व बुद्धि ह्या दोन अवस्थाविशेषांवर घडणें हें ओघानेंच प्राप्त होतें. ह्याचाच अर्थ असा कीं कर्मेंद्रियांच्या द्वारा घडणारीं कर्में धर्म्य असतील तर त्यांमुळें अनुकूल अदृष्ट उत्पन्न होऊन जीवात्म्याला सुखाचा उपभोग घडेल आणि तीं जर अधर्म्य असतील तर त्यांपासून प्रतिकूल अदृष्ट उत्पन्न होऊन जीवात्म्याला दुःखाचा उपभोग घडेल. कर्मेंद्रियांच्या द्वारा घडणाऱ्या कर्मांपासून अदृष्टोत्पत्ति होऊन जीवात्म्याला सुखदुःखोपभोग घडणें हा वर उल्लेखिलेला कालान्तरानें घडणारा परिणाम होय. पण त्या कर्मांचा कर्मेंद्रियांवर आणि मन व बुद्धि ह्यांवर होणारा तात्कालिक

परिणामही लक्षांत घ्यावयास पाहिजे; कारण त्यांचाही जीवाच्या सुखदु:खभोगांशीं संबंध पोहोंचतो. मन अथवा बुद्धि ह्यांकडून मिळालेल्या प्रेरणेला अनुसरून प्राणशक्तीच्या साहाय्यानें कर्मेंद्रियांच्या द्वारांनीं कर्में घडतात त्यांचा त्या इंद्रियांवर असा परिणाम होतो कीं पुनः त्यांच्याकडून तीं कर्में करण्याचा प्रसंग आला असतां तीं पूर्वीपेक्षां अधिक सौकर्यानें होऊं लागतात, म्हणजे 'कौशलानि विवर्धन्ते तेषामभ्यासपाटवात्' असा प्रकार घडतो. इंद्रियांची कुशलता त्या कर्माच्या अभ्यासानें वाढण्याचें कारण असें असतें कीं कोणतेंही कर्म केलें गेलें असतां त्या इंद्रियांतील पेशींची जी झीज होते ती भरून काढण्यासाठीं नव्या पेशी जुन्या पेशींपासून निर्माण होत असतात. कर्मेंद्रियांकडून होणाऱ्या कोणत्याही क्रियेचें दृश्यमान होणारें बाह्य स्वरूप म्हणजे त्या कर्मेंद्रियाची होणारी हालचाल हेंच असतें. कांहीं विशिष्ट प्रकारें हालचाल होऊन मग ती थांबते म्हणजे येथें त्या कर्मेंद्रियाच्या घटक पेशींत प्रथम गति आणि नंतर स्थिति म्हणजे गतीचा उपशम होत असतो. पेशींत घडून येणाऱ्या गति-स्थितीमुळें त्यांना हेतुभूत असलेल्या त्यांच्यांतील वेग आणि स्थिति-स्थापकता ह्या वर आलेल्या दोन्ही संस्कारांची प्रतीति मनांत उमटते आणि नव्या पेशी बनतांना ह्या प्रतीतीची छाप त्यांच्यावर पडून त्या विशिष्ट हालचाली अधिक सहजपणें घडून येतील अशा प्रकारच्या त्या नव्या पेशी बनत असतात. पांच प्राणांपैकीं व्यान वायूकडून जीं कार्यें घडत असतात त्यांत जें कर्म करण्याची प्रेरणा अंत:करणाच्या द्वारा त्या त्या कर्मेंद्रियास झाली असेल तें कर्म घडत असतां त्या कर्मेंद्रियांतील पेशींतील प्रसुप्त असलेला वेगसंस्कार उत्तेजित करणें आणि उत्तेजित वेगसंस्कारानें युक्त 'होणाऱ्या' ह्या जुन्या पेशींपासून उत्तेजित वेगसंस्कारानें युक्त 'असलेल्या' नव्या पेशी निर्माण करणें, हीं कार्यें प्रमुख असतात. ह्यावरून ध्यानीं येईल कीं कोणतेंही कर्म प्रथम घडत असतां त्या कर्मनिष्पत्तीला अनुकूल असलेला वेगसंस्कार, वैशेषिक दर्शनकारांनीं प्रतिपादिलेल्या आणि योगदर्शनकारांस मान्य असलेल्या, (पाद २, सूत्र ४७) 'प्रयत्न' ह्या गुणामुळें कर्मेंद्रियांतील पेशींत उत्तेजित व्हावा लागतो आणि मग वेगसंस्कारानें युक्त झालेल्या ह्या पेशींपासून जेव्हां नवीन पेशी बनतात तेव्हां स्वाभाविकपणेंच उत्तेजित वेगसंस्कारानें युक्त असलेल्या नव्या पेशी निर्माण होत असतात. उत्तेजित वेगसंस्कारानें युक्त असलेल्या नव्या पेशी जसजशा अधिकाधिक निर्माण होत जातात

तसतसें तें तें कर्म त्या कर्मेंद्रियाकडून अधिकाधिक सौकर्यानें घडूं लागतें आणि त्या कर्मेंद्रियांतील सर्व जुन्या पेशी नाहींशा होऊन त्यांच्या जागीं उत्तेजित वेगसंस्कारानें युक्त असलेल्या सर्व नव्या पेशी आल्या म्हणजे तें कर्म त्या कर्मेंद्रियाकडून अगदीं सहजपणें घडूं लागतें.

व्यवहारांतलें एक परिचित उदाहरण घेऊं म्हणजे हा प्रकार अधिक स्पष्ट होईल. एखाद्या माणसानें धंदा म्हणून लोहारकाम करण्यास प्रथमच सुरुवात केली असें समजूं. प्रथम प्रथम हें काम त्याला नीट करतां येत नाहीं, पण हळुहळू तें काम त्याच्या अंगवळणीं पडतें. अशीं दहापांच वर्षें गेल्यावर तो त्या कामांत अगदीं सराईत होतो. हा दिसून येणारा प्रकार झाला. येथें शास्त्रीय दृष्ट्या विचार केला म्हणजे असें दिसून येतें कीं तो धंदा सुरू करतांना त्याच्या दंडांतील स्नायूंची रचना त्या धंद्याचें काम करण्याजोगी नसते, पण हळुहळू ती त्या कामामुळें बदलत जाऊं लागते आणि शेवटीं त्या कामास सर्वस्वीं पात्र असे त्याच्या दंडांतील स्नायु बनतात. पुढें हाच धंदा मुलानें केला तर तो त्यास अधिक लवकर साधतो आणि सात-आठ पिढ्या तोच धंदा जर त्याचे पुत्रपौत्रादिक करतील तर दंडांतील स्नायूंची रचना प्रत्येक पिढीस बदलत आठव्या पिढींतील तो धंदा करणाऱ्यांचे स्नायु जन्मतःच तो धंदा करण्यास सर्वस्वीं पात्र असे बनतील. ब्रह्मांडांत जसा हा प्रकार घडतो तसाच तो वर वर्णिल्याप्रमाणें पिंडांत घडत असतो. तेव्हां एखादी क्रिया अनेक वेळां घडली म्हणजे ती पुढें सुलभपणें कोणत्या कारणानें होऊं शकते ह्याची उपपत्ति वरीलप्रमाणें आहे. अशा रीतीनें इंद्रियांच्या रचनेंत कर्मानुकूल बदल होत जाणें हा त्या कर्माचा त्या इंद्रियावर होणारा तात्कालिक परिणाम होय. कर्मानुकूल इंद्रियस्थिति ही तें कर्म करण्याची इच्छा होण्याला उद्बोधक सामग्री होऊं शकते. पण ही इच्छा त्या कर्मेंद्रियाची किंवा त्याला शक्ति देणाऱ्या प्राणवायूची नसून ती अंतःकरणांत उत्पन्न झालेली असते. अमुक पदार्थ उचलून घ्यावा अशी इच्छा अंतःकरणांत उत्पन्न होते व मग तिच्यामुळें प्राणवायूनें प्रेरित झालेल्या हस्तेंद्रियाकडून तो पदार्थ उचलला जातो. कोणत्याही कर्मेंद्रियाकडून कोणतीही क्रिया व्हायच्या वेळीं ह्याप्रमाणेंच प्रथम अंतःकरणांत इच्छा उत्पन्न होते व मग त्या इंद्रियाकडून ती क्रिया घडते; म्हणजे ती क्रिया बाह्यतः जरी प्राणशक्तीनें युक्त असलेल्या त्या इंद्रियाकडून घडल्यासारखी दिसली तरी ती तत्त्वतः अंतःकरणाकडूनच घडलेली असते. सोम्यानें

गोम्याला काठीचा तडाखा दिला असतां प्रत्यक्ष काठीचा आघात गोम्याच्या अंगावर होत असतो, तरीही त्याचें कर्तृत्व काठीकडे जास्त नसून सोम्याकडेच येतें. हाच न्याय येथेंही लागू असतो. ह्यावरून हें लक्षांत येईल कीं कर्तृता हा धर्म अंत:करणाचा आहे. अर्थात् मग ज्याचें कर्तृत्व त्याचेंच भोक्तृत्व, तेव्हां भोक्तृत्व सुद्धा अंत:करणाकडेसच येतें. म्हणजे कर्मेंद्रियांकडून जीं शुभ वा अशुभ कर्में घडतील त्यांचें कर्तृत्व अंत:करणाकडे येत असल्यामुळें त्या कर्मांपासून उत्पन्न होणाऱ्या शुभ वा अशुभ फलांचा सुखदु:खात्मक भोगही अंत:करणासच म्हणजे अंत:करणाचा अवस्थाविशेष जी बुद्धि तिला घडत असतो. बुद्धीला भोग घडतो म्हणजे तिचा द्रष्टा जो आत्मा त्याला घडत असतो. कारण बुद्धिवृत्ति उत्पन्न होत असतां द्रष्ट्याचें त्या वृत्तींशीं सारूप्य असतें (पाद १, सूत्र ३), आणि अंत:करण व द्रष्टा ह्यांच्या वेगळेपणाचा प्रत्यय न येणें हाच भोग होय असें मागें (पाद ३, सूत्र ३५) सांगितलेंच आहे. तात्पर्य, क्रिया, इच्छा, ज्ञान आणि भोग यांचा संबंध अंत:करणाशीं प्राधान्यानें असतो. ह्यांतील क्रिया, इच्छा आणि ज्ञान ह्या तीन धर्मांच्या सहकार्यांत बुद्धीच्या ठिकाणीं सुखदु:खादि भोग निर्माण होतात आणि आत्म्याचें बुद्धिवृत्तीशीं तादात्म्य झाल्यासारखें असल्यानें ते भोग आत्म्याला घडतात. जीव हा समष्टि परमेश्वराचाच व्यष्टिरूप अंश असल्यानें परमेश्वराच्या ठिकाणीं असलेले क्रिया, इच्छा आणि ज्ञान हे तीनही धर्म त्याच्या ठिकाणीं उतरावेत हें अगदीं स्वाभाविक आहे. ईश्वर सर्वज्ञ आहे. 'बहुस्याम् प्रजायेय' अशा प्रकारची इच्छा त्याच्या ठिकाणीं कल्पारंभीं उत्पन्न झाल्यामुळेंच सर्व सृष्टि उत्पन्न झाली आणि सृष्टीची उत्पत्ति, स्थिति आणि लय हीं कर्में लीलामात्रेंकरून ईश्वराकडून होतात. त्याचप्रमाणें जीवाच्या ठिकाणच्या सर्व प्रवृत्ति इच्छा, ज्ञान आणि क्रिया ह्यांनीं युक्त अशाच होत असतात. उद्बोधक सामग्रीमुळें प्रथम अंत:करणांत कांहींतरी इच्छा निर्माण होते. इच्छा निर्माण होण्याला उद्बोधक सामग्री कोणती ह्याचा थोडासा विचार पुढें करावयाचाच आहे. इच्छा निर्माण झाली म्हणजे त्या जीवाच्या अंत:करणाचा विकास ज्या मानानें झालेला असेल त्या मानानें त्याच्या बुद्धिशक्तींत जें कांहीं निर्णयात्मक ज्ञान सांठविलेलें असतें त्यांतून प्रस्तुतच्या इच्छापूर्तीसाठीं आवश्यक असलेलें ज्ञान स्मृतिरूपानें जागें होतें. ह्या ज्ञानाचे दोन घटक असतात. पहिला घटक म्हणजे त्या विशिष्ट इच्छेची पूर्तता कोणत्या साधनांनीं अथवा मार्गांनीं होईल ह्याविषयींचें ज्ञान आणि दुसरा

घटक म्हणजे त्या साधनांचा उपयोग कसा करून घ्यावा किंवा त्या मार्गांनीं कसें जावें ह्याविषयींचें ज्ञान. हीं दोन्हीं ज्ञानें चित्तांत आरूढ होतांच प्राणशक्तीला चालना मिळून तिच्या योगानें ज्ञानेंद्रियें आणि कर्मेंद्रियें आपआपल्या व्यापारांत प्रवृत्त होतात आणि उद्दिष्ट विषय प्राप्त करून घेतात. नंतर बुद्धिद्वारा भोग सिद्ध होतो. तो सुखात्मक व्हावा म्हणून जरी मूळची इच्छा असते तरी तो सुखात्मक होतोच असें घडत नाहीं. ह्याचें कारण ज्या ज्ञानाच्या आधारावर हें सर्व घडतें, त्या ज्ञानांतच कांहींतरी उणीव असते. अपेक्षित भोग मिळाला नाहीं म्हणजे 'असें घडण्याचें कारण कोणतें' ह्याविषयीं मन विचार करूं लागतें आणि विचार करतां करतां विचार व आचार ह्यांतील चुका लक्षांत येतात. ह्यांवरून पूर्वी बुद्धींत सांठविलेल्या निर्णयात्मक किंवा निश्चयात्मक ज्ञानांत बदल होऊन अधिक भर पडते.

अशा रीतीनें ज्या मानानें ज्ञानांत वाढ होत जाते त्या मानानें भोगांविषयींची इच्छा, त्या इच्छापूर्तीचीं साधनें, मार्ग आणि क्रिया ह्या सर्वांतही बदल होत जाऊन तीं अधिक उन्नत आणि व्यापक होऊं लागतात. ह्यावरून दिसून येईल कीं मनुष्याकडून जे सुखदु:खात्मक भोग भोगले जातात त्यांच्या बुडाशीं ज्ञान, इच्छा आणि क्रिया ह्या तीन गोष्टी सर्वदा अनुस्यूत असतात. आत्मज्ञान होईपर्यंतचें हें ज्ञान अविद्यामूलक असल्यामुळें त्याला अज्ञान किंवा साक्षात् अविद्या असेंही म्हणण्यास चिंता नाहीं. वेदान्त-दर्शनांत ह्याच आशयानें ज्ञान, इच्छा आणि क्रिया ह्या त्रयीला अविद्या-काम-कर्म असें म्हणण्यांत येतें. वर सांगितल्याप्रमाणें उद्बोधक सामग्री उपस्थित होतांच अंत:करणांत त्या सामग्रीशीं अनुगुण असलेली इच्छा उत्पन्न होते. अंत:करणांत उत्पन्न होणाऱ्या इच्छा जरी अनेक असल्या तरी त्यांचें वर्गीकरण केल्यास त्यांचे चार प्रकार होतात. पूर्वीच्या अनुभवावरून अमुक गोष्ट इष्ट आहे किंवा अमुक गोष्ट अनिष्ट आहे असें निश्चित ज्ञान आपल्या ठिकाणीं असतें. इष्ट वस्तूच्या प्राप्तीविषयींची इच्छा उत्पन्न होण्याला अनुकूल परिस्थिति असेल तर अमुक इष्ट गोष्ट मिळवावी अशी इच्छा अंत:करणांत उत्पन्न होते. अनिष्ट प्राप्तीचा संभव उत्पन्न झालेला असेल तर ती अनिष्ट प्राप्ति टाळावी किंवा अनिष्ट गोष्ट प्रत्यक्ष प्राप्त झाली असेल तर तिचा परिहार करावा अशी इच्छा अंत:करणांत उत्पन्न होईल. इष्ट वस्तूच्या प्राप्तीची इच्छा किंवा अनिष्ट वस्तूच्या

परिहाराची इच्छा हे दोन प्रकार झाले. एखाद्या गोष्टीविषयीं अधिक ज्ञान मिळवावें अशी इच्छा उत्पन्न होणें हा इच्छेचा तिसरा प्रकार होय आणि वरील तीन प्रकारच्या इच्छांपैकीं जी इच्छा अंत:करणांत उत्पन्न झाली असेल तिच्या पूर्तीसाठीं कांहींतरी क्रिया करावी अशी जी इच्छा तो इच्छेचा चौथा प्रकार होय. ह्या चार प्रकारच्या इच्छांनाच अनुक्रमें (१) प्रेप्सा, (२) जिहासा, (३) जिज्ञासा जाणि (४) चिकीर्षा अशीं चार नांवें योगदर्शनकारांनीं दिलेलीं आहेत (पाद २, सूत्र २७). ह्या चार प्रकारच्या इच्छा अंत:करणांत सदैव वास करीत असतात. उद्बोधक सामग्री मिळतांच त्या व्यक्त दशेला येतात आणि इतर वेळांत त्या अव्यक्त स्वरूपांत असतात. कोणतीही वासना अंत:करणांत व्यक्त दशेला येण्यापूर्वी अव्यक्त स्वरूपांत असलीच पाहिजे. जो मनुष्य आपला शत्रु असल्याचा पूर्वानुभव असेल तो दिसतांच त्याच्याविषयींची द्वेषभावना जागृत होईल आणि जो मनुष्य मित्र असल्याचा पूर्वानुभव असेल तो दृष्टीस पडतांच त्याच्याविषयींची प्रेमभावना जागृत होईल. ज्या माणसाविषयीं शत्रुत्वाचा किंवा मित्रत्वाचा पूर्वानुभव नसेल तो मनुष्य पुढें दिसल्यावर त्याच्याविषयीं आपल्या अंत:करणांत द्वेष किंवा प्रेम ह्यांतील कोणतीच भावना जागृत होणार नाहीं. तसेंच जें सुख पूर्वी कधींच पाहिलें नाहीं, ऐकिलें नाहीं किंवा अनुभविलें नाहीं त्या सुखाच्या प्राप्तीची इच्छा अंत:करणांत कधींच उत्पन्न होणार नाहीं. तात्पर्य, अंत:करणांत जी इच्छा उत्पन्न होते ती अंत:करणांत सूक्ष्मरूपानें असतेच व म्हणूनच ती उद्बोधक सामग्री मिळून व्यक्त दशेला येते. तेव्हां प्रेप्सा, जिहासा, जिज्ञासा आणि चिकीर्षा ह्या चार प्रकारच्या इच्छांचें अंत:करणांत असलेलें जें अव्यक्त स्वरूप तोच त्या त्या इच्छेचा संस्कार होय. म्हणजे अंत:करणांत अव्यक्तावस्थेंत असलेल्या इच्छा हे संस्कार होत. तर व्यक्तावस्थेंत येणारे संस्कार ह्याच इच्छा किंवा वासना अथवा भावना होत. ह्याप्रमाणेंच जें ज्ञान वृत्तिरूपानें प्रकट होतें तें तत्पूर्वी अंत:करणांत संस्काररूपानें विद्यमान असतेंच आणि तसेंच जी जी क्रिया आपण एकदा केलेली असते तिचा अनुभवसुद्धा अंत:करणांत अव्यक्त स्वरूपांत असतो. हा अव्यक्तावस्थेंत असलेला अनुभव म्हणजेच त्या क्रियेचा संस्कार होय. एवंच, अंत:करणांत जें जें ज्ञान स्फुरतें, जी जी वासना किंवा भावना किंवा इच्छा प्रकट होते किंवा ज्या ज्या क्रियेची प्रेरणा होते, तें तें ज्ञान, ती ती इच्छा किंवा त्या त्या क्रियेची

प्रेरणा ह्या सर्वांचे संस्कार अंतःकरणांत अव्यक्तावस्थेंत असतात आणि हे संस्कार जागे होण्याजोगी अंतर्बाह्य सामग्री प्राप्त होतांच ते संस्कार स्मृतिरूपानें चित्तांत उदित होतात. हें सर्व विवेचन लक्षांत घेतलें म्हणजे ही गोष्ट स्पष्ट होते कीं कोणताही जीव विशिष्ट जात्यादिक प्राप्त झाल्यावर त्याच्या ठिकाणीं जें ज्ञान, जी इच्छा किंवा जी क्रिया दिसून येते, तें ज्ञान, ती इच्छा किंवा ती क्रिया त्याला पूर्वानुभूत असून संस्काररूपानें त्यांचें अस्तित्व चित्तांत होतेंच आणि अनेक देशांतील व अनेक काळांतील अनेक जन्मांनंतर पुनः पूर्वानुभूत जात्यादिक प्राप्त होतांच ते पूर्वानुभव संस्कार स्मृतिरूपानें चित्तांत उदित होऊन त्यांच्या साहाय्यानें ते ते भोग किंवा त्या त्या क्रिया निष्पन्न होतात. मृगशावक जन्मतांच अगदीं सहजप्रेरणेनें जननीस्तन्यपानाला प्रवृत्त होतें त्याचें स्पष्टीकरण येणेंप्रमाणें आहे.

प्रथम भोक्तृत्व किंवा कर्तृत्व ह्यांच्या अनुभवानंतर त्या अनुभवाचा चित्तावर संस्कार, नंतर ते संस्कार स्मृतिरूपानें चित्तांत आरूढ होणें, पुढें त्या स्मृतींच्या साहाय्यानें पुनः भोगानुभव, पुनः त्यांचे संस्कार, पुनः स्मृति, पुनः अनुभव असा हा अखंड प्रवाह चालला आहे. पण प्रथमचा अनुभव असें ज्याला आपण म्हणूं त्यालाही त्याच्या पूर्वींचे संस्कार कारण असलेच पाहिजेत. तेव्हां प्रथम संस्कार का प्रथम अनुभव असा प्रश्न येथें उत्पन्न होतो. त्याचें उत्तर पुढील सूत्रांत दिलें आहे. तें सूत्र येणेंप्रमाणें —

तासामनादित्वं चाशिषो नित्यत्वात् ॥ १० ॥

सूत्रार्थ — देहरूप जो मी त्याला मरण येऊं नये असें जें जीवमात्राला वाटत असतें तोच महामोहरूपी आशीः होय. हा आशीः सर्व भूतमात्रांच्या ठिकाणीं नित्याचाच आहे, म्हणजे तो अनादि आहे. इतर सर्व वासना त्याच्यावरच अवलंबून असल्यानें त्याही अर्थात् त्याच्यासारख्याच अनादि होत.

विवरण — मी देहरूप असून मीं नित्य असावें, मला मरण नसावें, असें सर्व जीवांना नेहमीं वाटत असतें. मरणाविषयींचा हा द्वेष निमित्तावांचून नसतो. मरणत्रासाचा पूर्वानुभव सर्व जीवांना असल्यामुळेंच

मरणाविषयींचा द्वेष उत्पन्न होत असतो. देहरूप मीं निरंतर असावें, मला मरण नको असें जें सर्व जीवांस वाटत असतें हाच प्रकृत सूत्रांत उल्लेखिलेला महामोहरूप 'आशीः' होय. वस्तुतः जीव हा जड देह नसून तो त्या देहाहून वेगळा व त्याचा द्रष्टा आहे. परंतु अविद्येमुळें त्याला अनात्मभूत देह म्हणजेच मी असें वाटत असतें (पाद २, सूत्र ५). किंबहुना, देह म्हणजे मी असें वाटणें हीच अविद्या होय. देहात्मबुद्धी-समवेतच सुखास कारण वाटणारीं साधनेंही मला नेहमीं प्राप्त असावींत, त्यांचा माझा वियोग केव्हांही होऊं नये असें जें वाटत असतें तेंही अज्ञानामुळेंच होय. अर्थात् मग चित्तांत उत्पन्न होणाऱ्या सर्व इच्छा किंवा वासना अज्ञानमूलकच होत हें उघडच होय. पण ही अविद्या म्हणजेच हें अज्ञान तर अनादि आहे. तेव्हां अज्ञानमूलक सर्व वासनासुद्धा अनादिच होत हें ओघानेंच प्राप्त झालें.

आतां अज्ञानाच्या ठिकाणीं अनादित्व कसें आहे ह्याचा विचार करूं. आपल्यापुढें नामरूपात्मक जो जो पदार्थ दिसतो त्या प्रत्येक पदार्थाला आदि म्हणजे आरंभ आहे असें आपल्या अनुभवास येतें. ह्यामुळें सामान्य माणसांच्या बुद्धीला अनादित्वाची कल्पनाच येऊं शकत नाहीं. तथापि ज्यांच्या बुद्धीला अनादित्वाची कल्पना पेलूं शकेल त्यांना ती पटवून देण्यासाठीं न्यायशास्त्रकारांनीं एक नवा पदार्थ शोधून काढला आहे. हा पदार्थ म्हणजेच प्रागभाव होय. कोणताही दृष्ट पदार्थ उत्पन्न होण्यापूर्वीं त्याचा अभाव असतो. इतर सर्व पदार्थांप्रमाणें हा पदार्थ उत्पन्न होण्यापूर्वीं असलेला त्या पदार्थाचा अभाव हाही एक भावरूप पदार्थच आहे. पदार्थाच्या भावरूप ज्ञानावर जसे अनेक व्यवहार सिद्ध होतात तसेंच त्या पदार्थाच्या अभावरूप ज्ञानावरही अनेक व्यवहार अवलंबून असतात. एखाद्याला तहान लागली असतां त्याच्यापुढें असलेल्या पाण्यानें भरलेल्या तांब्याच्या अस्तित्वाचें म्हणजेच भावाचें ज्ञान त्यास होईल तर तो तें पाणी भांड्यांत ओतून घेऊन पिऊन टाकील. पण तो तांब्या रिकामा असेल तर त्याला त्या तांब्यांत 'जलं नास्ति' असें म्हणजे पाण्याच्या अभावाचें ज्ञान होईल आणि मग तो माणूस पाणी असेल तेथें जाऊन तो तांब्या भरून आणील व मग पाणी पिईल. ह्या ठिकाणीं तांब्यांतील पाण्याच्या अस्तित्वाचें म्हणजेच भावाचें ज्ञान झाल्यामुळें जशी कांहीं क्रिया त्या माणसानें केली त्याप्रमाणेंच त्या भांड्यांत पाणी नाहीं असें ज्ञान म्हणजेच पाण्याच्या

अभावाचें ज्ञान झाल्यामुळेंही त्यानें कांहीं क्रिया केलीच. म्हणजे पाण्याच्या भावाचें ज्ञान ज्याप्रमाणें क्रियेला प्रेरक झालें त्याप्रमाणेंच त्याच्या अभावाचें ज्ञानही क्रियेला प्रेरक झालें. ह्यावरून हें दिसून येईल कीं जसा भाव तसा अभाव हाही एक ज्ञेय पदार्थ आहे. अभाव हा पदार्थ मानण्याला आणखीही एक कारण आहे. तें असें कीं कोणत्याही पदार्थाच्या अस्तित्वाच्या ज्ञानाला ज्या इंद्रियाची आवश्यकता असते त्याच इंद्रियाची त्या पदार्थाच्या अभावाच्या ज्ञानालाही आवश्यकता असते. तांब्यांत पाणी आहे ही गोष्ट डोळ्यांनीं दिसेल किंवा आंधळ्याला तांब्यांत हात घालून स्पर्शेंद्रियानें समजेल. त्याप्रमाणेंच तांब्यांत पाणी नाहीं ही गोष्टसुद्धा डोळ्यांच्या साहाय्यानेंच समजेल किंवा आंधळ्याला तांब्यांत हात घालून स्पर्शेंद्रियाच्या साहाय्यानेंच समजेल. ह्यावरून दिसून येईल कीं पदार्थाचा भाव जसा इंद्रियग्राह्य आहे तसाच अभावही इंद्रियग्राह्यच आहे. म्हणूनच पदार्थाचा अभाव हासुद्धा इंद्रियग्राह्य असा एक पदार्थ आहे. ह्याप्रमाणें अभाव हा एक पदार्थ आहे इतकें सिद्ध झाल्यावर त्या अभावाचे निरनिराळे चार प्रकार न्यायशास्त्रकारांनीं सांगितले आहेत. पदार्थ अस्तित्वांत येण्यापूर्वीं त्या पदार्थाचा जो अभाव त्याला प्राक्-अभाव म्हणतात. पदार्थाचा ध्वंस म्हणजे नाश झाल्यावर जो त्याचा अभाव होतो त्याला प्रध्वंसाभाव म्हणतात. एक वस्तु दुसऱ्या वस्तूंत नसते व दुसरी वस्तु पहिलींत नसते हा त्यांचा अन्योन्याभाव आणि 'स्थले घटो नास्ति' 'ह्या ठिकाणीं घट नाहीं' असा व्यवहार होतो, त्या वेळीं घटाचा असलेला अभाव हा अत्यंताभाव होय. आणखी एक आभासरूप अभाव आहे. पण शास्त्रतः त्याची गणना 'पदार्थ' ह्या कोटींत करतां येत नाहीं. सशाला शिंग नसतें तेव्हां तेथें शिंगाचा अभाव झालाच, पण शास्त्रीय दृष्ट्या हा अभाव होऊं शकत नाहीं. कारण त्याला कोणीही प्रतियोगी नाहीं. एक असला तर दुसरा नसतो आणि दुसरा असला तर पहिला नसतो, असें असणें हें प्रतियोगित्व होय. घट असला तर तेथें त्याचा अभाव नाहीं आणि जेथें त्याचा अभाव असेल तेथें घट नाहीं. अशी वस्तुस्थिति असल्यामुळें घटाचा अभाव 'पदार्थ' होऊं शकतो. सशाच्या शृंगाभावाला प्रतियोगी सशाचें शिंग नसतें म्हणून जो पदार्थच अस्तित्वांत नाहीं त्याचा अभाव हा शास्त्रतः पदार्थच मानतां येत नाहीं. तो पदार्थ मानला तर त्याचा अभाव हाही पदार्थ मानला पाहिजे. म्हणजे सशाच्या शिंगाच्या अभावाचा अभाव म्हणजे सशाचें शिंगच होईल

आणि तें तर नसतेंच. म्हणून हा अभाव तुच्छ होय. वरील चार अभावांपैकीं पहिला जो प्रागभाव तो आपल्यास येथें विचारार्थ घ्यावयाचा आहे. जीवात्म्याला आपण जड व अनात्मभूत असलेलें देहेंद्रियादिक नसून सच्चिदानंद परमात्मस्वरूप आहोंत असा प्रत्यय येणें हें ज्ञान होय. ' निर्विकल्पक समाधिना स्फुटं । ब्रह्मतत्त्वमवगम्यते ध्रुवम् । ' ' निर्विकल्प समाधीच्या योगानेंच ब्रह्मतत्त्वाचा स्पष्ट व निश्चित साक्षात्कार होतो ' हा शास्त्राचा सिद्धान्त आहे. असा साक्षात्कार झाला नाहीं तोंपर्यंत त्या ज्ञानाचा अभाव असतो. हाच त्या ज्ञानाचा प्रागभाव होय. ह्यालाच अ-ज्ञान किंवा अ-विद्या असें म्हणतात. मी देहादिक नसून देहादिकांचा द्रष्टा आहें असें निःसंदेह ज्ञान ज्या क्षणाला होतें त्या क्षणाला त्या ज्ञानाभावाचा म्हणजेच अज्ञानाचा किंवा अविद्येचा अभाव सिद्ध होतो. ह्यावरून हें ध्यानीं येईल कीं ज्ञानाच्या प्रागभावाला म्हणजेच अज्ञानाला किंवा अ-विद्येला अंत आहे आणि ज्या क्षणाला कैवल्यसाक्षात्कार होतो त्या क्षणाला तो अंत सिद्ध होतो. आतां ज्ञानाच्या ह्या प्रागभावाचा - अज्ञानाचा - अविद्येचा आदि म्हणजे प्रारंभ केव्हां त्याचा विचार करूं. ज्ञानाभावाचा प्रतियोगी ज्ञान होय. तेव्हां ज्ञानाभावाला अमुक एका क्षणीं प्रारंभ झाला असें आपण मानलें तर त्याच्या पूर्वक्षणीं ज्ञानाच्या अभावाचें प्रतियोगी जें ज्ञान तें असलें पाहिजे असेंही मानणें क्रमप्राप्तच होय. तहान लागल्यावर पाणी पिण्यासाठीं आपल्यापुढें पाण्यानें भरलेला तांब्या आहे. ह्यानंतर तो तांब्या येथून कोणी उचलून नेईल तेव्हां येथें तांब्याच्या अभावाला प्रारंभ होईल. अर्थात् तांब्याचा अभाव ह्या अवस्थेला प्रारंभ होण्याच्या पूर्वक्षणीं येथें तांब्या असलाच पाहिजे. म्हणजे माझ्यापुढें तांब्या असेल तेव्हां तांब्याचा अभाव नसणार आणि जेव्हां तांब्याचा अभाव असेल तेव्हां तांब्या नसणार ! ह्याच उपपत्तीला अनुसरून आपल्यास प्रकृतच्या अज्ञानासंबंधीं असें मान्य करावयास पाहिजे कीं जेव्हां अज्ञान नसेल तेव्हां ज्ञान असलें पाहिजे. म्हणजे ज्ञानाचा जो प्रागभाव त्याला अमुक क्षणीं प्रारंभ झाला असें मानलें म्हणजे त्या प्रारंभ-क्षणाच्या पूर्वक्षणाला तो प्रागभाव नव्हता असें ओघानेंच आलें. मग त्या पूर्वक्षणीं ज्ञान होतें असेंही मानणें भाग आहे. म्हणजे ह्या सर्व विवेचनाचा इत्यर्थ असा कीं पूर्वी केव्हां तरी जीवाला निःसंदेह आत्मज्ञान होतें व मग केव्हां तरी कैवल्यसाक्षात्कारानंतर होणाऱ्या ज्ञानाच्या प्रागभावाला प्रारंभ झाला. पण असें मानण्यांत अनेक अडचणी किंवा अपसिद्धान्त मानावे

लागतात. पहिला अपसिद्धान्त असा कीं जीवाला प्रथम ज्ञान असतांना तें जाऊन तेथें ज्ञानाभाव उत्पन्न झाला. ज्ञान असून जर त्या ज्ञानाचा अभाव होत असेल तर आतां महत्प्रयासानें श्रुतिमाउलीचा आणि सद्गुरूचा प्रसाद अष्टांग योगानुष्ठानानें निर्विकल्प समाधि, परमेश्वराची कृपा इत्यादींच्या साहाय्यानें जरी आत्मज्ञान झालें तरी पूर्वींप्रमाणेंच तें जाऊन पुनः ज्ञानभाव म्हणजेच अ-ज्ञान किंवा अ-विद्या उत्पन्न होणार नाहीं ह्याला प्रमाण काय? पूर्वीं ज्ञान असून जो ज्ञानाभाव झाला त्याला जर कांहीं कारण असेल तर तेंच कारण आतां उत्पन्न झालेल्या ज्ञानाला पुनः नाहींसें करूं शकेल! आणि जर कांहीं कारण नसेल तर त्याहून वाईट गोष्ट आहे. कांहींच कारण नसतांना पूर्वींचें ज्ञान जाऊन तेथें जर ज्ञानाभाव होत असेल तर मग सगळाच कारभार आटोपला! मग वेद, सद्गुरु, ईशकृपा, योगानुष्ठान, इत्यादि सर्व गोष्टी व्यर्थ झाल्या! त्याचप्रमाणें कारण नसतांना म्हणजे शून्यांतून किंवा अभावांतून जर अज्ञान उत्पन्न झालें असें मानलें, तर शून्य किंवा अभाव हें त्या अज्ञानाचें उपादान कारण झालें. उपादान कारण कार्यांत नेहमीं अनुस्यूत असतें. तेव्हां शून्य हें अज्ञानाचें उपादान कारण असल्यानें अज्ञान शून्यरूपानें म्हणजे अभावरूपानें असणार. म्हणजे तें नसलें पाहिजे. पण त्याला शास्त्रकार 'भावरूपं यत्किंचिदिति वदन्ति' 'अज्ञान भावरूप असें कांहीं तरी आहे' असें म्हणतात. बरें, तें अज्ञान अभावरूपानें आहे असें म्हणावें तर अज्ञानाचा अभाव म्हणजे ज्ञान होय. तेव्हां अज्ञान ज्ञानरूपानें आहे असें म्हणावें लागेल! 'मी मुका आहें, म्हणून मला बोलतां येत नाहीं' असें एखाद्यानें सांगितलें तर त्यांत जसा 'वदतो व्याघात्' हा दोष उत्पन्न होतो तसाच दोष अज्ञान ज्ञानरूपानें आहे असें म्हणण्यांत येतो! अज्ञानाला अमुक क्षणीं प्रारंभ झाला असें म्हणण्यांत असे अनेक अपसिद्धान्त मान्य करावे लागत असल्यानें अज्ञानाला आरंभ आहे असें म्हणतां येत नाहीं. तेव्हां अज्ञान तर आहे आणि त्याला आरंभ नाहीं तें कोणत्याही वस्तूच्या प्रागभावाप्रमाणें अनादि आहे हें सहजच सिद्ध झालें. अ-ज्ञान किंवा अ-विद्या अनादि आहे असें सिद्ध झालें कीं अविद्यामूलक देहाहंता व रागद्वेषादि क्लेशही अनादिच झाले आणि सर्व वासनांच्या बुडाशीं रागद्वेषादि क्लेश असल्यानें त्या वासना व त्यांचे संस्कारसुद्धा अनादिच झाले.

अशा प्रकारचे हे अनादि संस्कार अनुकूल सामग्री उपस्थित होतांच स्मृतिरूपानें चित्तांत उत्पन्न होत असतात. त्या संस्कारांना कारण तत्पूर्वीचे अनुभव व त्या अनुभवांना कारण तत्पूर्वीचे संस्कार. अशा रीतीनें कितीही मागें जाण्याचा प्रयत्न केला तरी हें चक्र अनादि आहे असें आढळून येणार व हीच गोष्ट ह्या सूत्रानें सांगितली आहे.

वासना व त्यांचे संस्कार अनादि आहेत असें सिद्ध झाल्यावर मग येथें असा प्रश्न उत्पन्न होतो कीं प्राचीन असंख्य जन्मांतील असंख्य वासनांचा नाश होणें कसें शक्य आहे ? ह्या प्रश्नाचें उत्तर पुढील सूत्रांत दिलें आहे तें येणेंप्रमाणें —

हेतुफलाश्रयालम्बनैः संगृहीतत्वादेषामभावे तदभावः ॥११॥

सूत्रार्थ — अविद्यादि पांच क्लेश वासनांचे हेतु होत; जाति, आयुष्य आणि भोग हीं त्या वासनांचीं फलें होत; चित्त त्यांचें आश्रयस्थान होय आणि शब्दादिक विषय त्यांचीं आलंबनें होत. ह्या चारांपासूनच वासनांचा संग्रह होत असतो, म्हणून ह्या चारांचा अभाव होतांच वासनांचाही अभाव सिद्ध होतो.

विवरण — वासना असंख्य असल्या तरी त्यांचा नाश होऊं शकतो. तो कसा होऊं शकतो हें सांगणें हें ह्या सूत्राचें प्रतिपाद्य आहे. वासना अनादि आहेत असें मागील सूत्रांत सांगितलें आहेच. आपल्याला नित्याचा परिचय असा आहे कीं ज्या ज्या वस्तूला आदि म्हणजे आरंभ आहे त्याच वस्तूला अंत म्हणजे शेवट आहे. म्हणून शास्त्रसंस्कार नसलेल्या प्राकृत जनांना असें वाटणें संभवनीय आहे कीं जी वस्तु अनादि आहे तिला अंतही नसला पाहिजे. अशांची समजूत पाडण्याकरितांच न्यायदर्शनकार गौतममुनींनीं वस्तूचा प्रागभाव हा असा पदार्थ दाखवून दिला आहे कीं तो अनादि असून सान्त आहे. अज्ञान म्हणजे ज्ञानाचा प्रागभाव होय ह्यासंबंधींचें विवेचन मागील सूत्राच्या विवरणांत झालेंच आहे. अर्थात् प्रागभाव अनादि व सान्त असल्यानें प्रागभावरूप अज्ञानसुद्धा अनादि व सान्त आहे हें उघडच आहे. आतां ईश्वर अनादि आहे आणि तो अनंत आहे, मग अज्ञानही अनादि असून अनंत कां असूं शकणार नाहीं अशी शंका घेण्याचें येथें युक्त होणार नाहीं. ह्याचें कारण असें कीं ईश्वराचें अनादित्व आणि

वासनांचें अनादित्व ह्यांत महत्त्वाचा भेद आहे. ईश्वर अपरिणामी असून नित्य आहे, तर वासना परिणामप्रवाहरूप असून अनित्य आहेत. वर दहाव्या सूत्रांत 'आशीः' नित्य आहे असें जें म्हटलें आहे तें प्रवाहरूपानें 'आशीः' नित्य आहे अशा अभिप्रायानेंच म्हटलें आहे. तसेंच ईश्वर स्वयमेव नित्य आहे, तर वासनांची प्रवाहरूप नित्यतासुद्धा ह्या सूत्रांत सांगितलेल्या हेतु, फल, आश्रय आणि आलंबन ह्या चार गोष्टींवर अवलंबून आहे. मग ह्या चारींचा जर अभाव झाला तर त्यांवर अवलंबून असलेल्या वासनांचाही अभाव सहजच होणार ! वासनांच्या नाशाची हीच उपपत्ति ह्या सूत्रांत सांगितली आहे हें कसें तें आतां पाहूं.

वासना असंख्य असल्या तरी त्यांचें सामान्य स्वरूप एकप्रकारचेंच असतें. " मला सुख पाहिजे, दुःख कधींही नको आणि म्हणून मला सुखसाधनें मिळावींत आणि तीं मिळाल्यावर त्यांचा वियोग होऊं नये आणि दुःखकारक गोष्टी मजपासून दूर राहाव्यात, " हें सर्व वासनांचें सामान्य स्वरूप होय. द्रष्टा जीव तत्त्वतः सुखस्वरूप असतांना त्याला आपल्या सुखरूपतेचें विस्मरण पडून त्यानें अनित्य, अशुचि, दुःखरूप आणि अनात्मभूत देहादिकांना आत्मा समजणें ही अविद्या होय. अविद्या ही पुढील अस्मिता, रागद्वेष व अभिनिवेश ह्यांची प्रसवभूमि होय (पाद २, सूत्र ४). रागद्वेषांनीं प्रेरित होऊन मनुष्य शुभाशुभ कर्मांस प्रवृत्त होतो (पाद २, सूत्र १२). हीं कर्में करीत असतांना कोणाचा निग्रह करणें किंवा कोणावर अनुग्रह करणें अपरिहार्य होतें. ह्या निग्रहानुग्रहादिकांमुळें धर्माधर्मांचा संचय होत जातो. त्या संचयामुळें शुभाशुभ योनीमध्यें जन्म प्राप्त होतो. तेथें पूर्वजन्मार्जित वासनांचे संस्कार तेथील परिस्थित्यनुरूप पुनः जागे होतात आणि मागील सर्व परंपरा पुनः चालू होते. अशा रीतीनें जीवांचें संसारचक्र अखंड चालू असतें. हें संस्कारचक्र थांबणार केव्हां म्हणजे वासनांचा नाश होऊन जीवाला कैवल्यप्राप्ति केव्हां होईल हा प्रश्न असून त्याचें उत्तर येथें दिलें आहे आणि तें असें कीं वासनांचा खेळ ज्या चार गोष्टींवर अवलंबून आहे त्यांचा नाश केला म्हणजे आपोआपच वासनांचा नाश होईल आणि 'मुक्तिं प्राहुस्तदिहमुनयो वासना तावदं यत् । ' वासनांचा संपूर्णतया क्षय म्हणजेच मोक्ष किंवा कैवल्यसाक्षात्कार होय.

ह्या चार गोष्टी येणेंप्रमाणें : अविद्यादि क्लेश हा वासनांचा हेतु होय. चित्तांत क्लेश नसतील तर वासना उत्पन्न होणारच्च नाहींत. जीवन्मुक्त पुरुष प्रसंगप्राप्त शास्त्रीय आणि लौकिक कर्में करीत असतो, पण तो ती निर्वासन मनानें करीत असतो. त्याच्या चित्तांत वृत्ति उत्पन्न होऊं शकतात, पण त्या (पाद १, सूत्र ५ मध्यें सांगितल्याप्रमाणें) अक्लिष्ट म्हणजे क्लेशरहित असतात. अर्थात् मग अविद्याप्रयुक्त पुढील रागद्वेषादिक क्लेशांचाही नाश झालेला असतो. तेव्हां वासनांचा नाश व्हायला पाहिजे असेल, तर उत्तमाधिकाऱ्यानें श्रवण-मनन-निदिध्यासद्वारा किंवा मध्यमाधिकाऱ्यानें धारणा-ध्यान-समाधिद्वारा, किंवा मंदाधिकाऱ्यानें ईश्वरप्रणिधानरूप क्रियायोगानें निर्विकल्पावस्थेच्या अनुभवांत आपल्या तात्त्विक स्वरूपाची ओळख करून घ्यावी. अशी ओळख होणें म्हणजेच अविद्येचा नाश होय. अविद्येचा नाश होतांच पुढील क्लेशांचाही नाश होतो. मग वासना उत्पन्न होण्याला कांहींच हेतु न उरल्यानें इंधन नसलेला अग्नि जसा स्वयमेव उपशांत होतो त्याचप्रमाणें पित्तगत सर्व वासना उपशांत होतात.

जाति, आयुष्य आणि भोग हा कर्मविपाक होय. कर्माला प्रेरक वासनाच होत म्हणून कर्मापासून उत्पन्न होणाऱ्या विपाकाला वासनांचें फल असें ह्या सूत्रांत म्हटलें आहे. ह्या तिहींपैकीं आयुष्य हें जाति व भोग ह्यांवर अवलंबून असल्यामुळें, वासनांच्या पोषणाच्या दृष्टीनें त्याच्यापेक्षां जाति व भोग ह्यांचेंच महत्त्व अधिक होय. वर आठव्या सूत्रांत जाति, आयुष्य व भोगरूप कर्मविपाकाला अनुगुण असलेल्या वासनांची अभिव्यक्ति कशी होते त्याचा विचार झाला आहे, त्यावरून वासनांच्या जागृतीला हा कर्मविपाक कसा कारणीभूत असतो तें स्पष्ट झालें आहे. तथापि वासनांच्या अभिव्यक्तीला कर्मविपाक केवळ निमित्तमात्र होय हें लक्षांत ठेवलें पाहिजे. कारण कर्मविपाकभूत जाति ही कशीही असली, तरी त्या जातींत प्राप्त होणाऱ्या भोगांची सुखात्मता किंवा दुःखात्मता ह्या गोष्टी चित्ताच्या स्वाधीन असतात. त्या विशिष्ट जातींत प्राप्त होणारा भोग बाह्यतः सुखात्मकसा दिसला आणि चित्त जर रजस्तमोदोषांनीं व्याप्त असलें तर तो भोग सुखप्रद होत नाहीं. उलट त्यापासून पुढें अनिष्टच घडून येतें. उदाहरणार्थ, एखाद्याला त्याच्या पूर्वपुण्याईनें पुष्कळ संपत्ति मिळाली आहे असें समजूं. ह्या माणसाचें चित्त सत्त्वगुणानें संपन्न असेल तर त्याला त्या संपत्तीचा भोग मोक्षानुकूलत्वानें घडेल ; पण जर त्याचें चित्त रजोदोषानें व्याप्त असेल तर त्या संपत्तीच्या

योगानें 'अग्रे अमृतोपमं, परिणामे विषमिव' म्हणजे आरंभीं अमृताप्रमाणें गोड पण परिणामीं विषाप्रमाणें मारक असलेंच सुख तो भोगणार असें गीता सांगते. उलट सात्त्विक चित्त असलेल्या माणसाला तुरुंगवासासारखें खडतर दुःख प्राप्त झालें असतांही त्याचें मन शांत राहतें. इतकेंच नव्हे तर एखाद्या ऋष्याश्रमांत राहिल्याप्रमाणें त्या ठिकाणीं तो उत्कृष्ट ग्रन्थलेखन करूं शकतो. ह्यावरून दिसून येतें कीं जाति, आयुष्य व भोग हीं कशींही असलीं व तीं जरी पूर्वजन्मार्जित वासनांचे संस्कार जागृत करण्यास कारणीभूत असलीं तरी ते जात्यायुर्भोग सुखात्मक किंवा दुःखात्मक होणें हें वासनांचें आश्रयस्थान जें चित्त त्यावर सर्वस्वीं अवलंबून असतें. म्हणूनच शास्त्रकारांनीं —

चित्तमेवहिसंसारस्तत्प्रयत्नेन शोधयेत् ।
यच्चित्तस्तन्मयो मर्त्यो गुह्यमेतत्सनातनम् ॥

'चित्त हाच संसार होय, म्हणून तें प्रयत्नानें शुद्ध करावें; जशा चित्तानें युक्त मनुष्य असेल, तन्मयच तो असतो हें सनातन गुह्य आहे' असें म्हटलें आहे. ह्या सूत्रांत वासनांच्या संग्रहार्थ जी सामग्री सांगितली आहे तिच्यांत वासनांचें आश्रयभूत जें चित्त तें सांगण्याचें कारण हेंच होय. ह्यानंतर वासनांच्या संस्कारांना जागृत करणाऱ्या सामग्रीचें चौथें अंग म्हणजे वासनांचें किंवा वासना ज्या चित्तांत वास करीत असतात त्या चित्ताचें विषयरूप आलंबन होय. वासना म्हणजे रागद्वेषादि क्लेशांनीं युक्त असलेल्या चित्तवृत्तिच होत. चित्त एखाद्या विषयाला अभिमुख झालें म्हणजे त्या वेळीं चित्तांत सत्त्व, रज आणि तम ह्यांपैकीं जो गुण विवृद्धावस्थेंत असेल तदनुसार वासनांचें स्वरूप बदलूं शकतें. चित्त सात्त्विक अवस्थेंत असेल अशा वेळीं एखादा विषय उपस्थित झाला असतां चित्तांत ज्या प्रकारचे वासनातरंग उत्पन्न होतील त्याच तऱ्हेचे वासनातरंग चित्त राजस अथवा तामस अवस्थेंत असेल तेव्हां तो विषय उपस्थित झाला असतां उत्पन्न होणार नाहींत. हा अनुभव सर्वांना नित्याचाच आहे. तेव्हां विषय कितीही उपस्थित झाले तरी त्यांना आश्रय झालेल्या चित्ताची जी सात्त्विक, राजस वा तामस अवस्था तदनुसार वासनांचें स्वरूप तारक वा मारक होतें. ह्यासाठीं वासनांचें आश्रयभूत जें चित्त तें हरतऱ्हेच्या उपायांनीं सात्त्विक राहील असें करावें. म्हणजे कांहीं कालानें सात्त्विकता हा चित्ताचा स्वभावच

वनतो आणि त्यामुळें चित्तांतून राजस आणि तामस वासनांचें उच्चाटन नैसर्गिकपणेंच घडतें. सात्त्विक चित्तांत शुभ वासनांचाच आविष्कार होत असल्यामुळें त्या शुभ वासना जीवाला कैवल्याला नेऊन पोंहोंचवितात आणि निवळीच्या वीचे सूक्ष्म परमाणू पाण्यांतल्या चिखलाच्या परमाणूंसह जसे पाण्यांतून नाहींसे होतात त्याप्रमाणें अविद्यादि क्लेशांसह त्या उपशांत होतात.

आतां वासनांच्या संग्रहाचें चौथें स्थान जें विषयरूप आलंबन त्याच्या दृष्टीनें वासनांचा उपशम कसा करावयाचा तें पाहूं. विषय हे स्वरूपतः बंधनकारक, सुखकारक किंवा दुःखकारक असतात असें मुळींच नाहीं. बंध उत्पन्न करणें, सुख देणें, दुःख देणें हे विषयांचे जर स्वरूपधर्म असते तर जीवन्मुक्तालाही त्या विषयापासून बंधन, सुख किंवा दुःख हीं अवश्यमेव प्राप्त झालीं असतीं. गोडी हा साखरेचा धर्म आहे म्हणून ती बद्ध, मुमुक्षु, साधक, सिद्ध ह्या सर्वांना सारखीच गोड लागते. त्याप्रमाणें बंधनकारकता, सुखप्रदता किंवा दुःखप्रदता हे जर विषयांचे स्वरूपधर्म असते तर जीवन्मुक्तालाही विषय बंधनकारक, सुखदायक किंवा दुःखदायक झाले असते. पण जीवन्मुक्त तर 'समदुःखसुखः स्वस्थः' असा असतो. ह्यावरून बंधकारकता, सुखप्रदता आणि दुःखप्रदता हे धर्म विषयनिष्ठ नसून त्यांना ग्रहण करणारें जें अंतःकरण तन्निष्ठ असतात. मागें सांगितलेंच आहे कीं अंतःकरणांतील जाणीव-शक्तीचा विकास होत असतां त्याच्यांत वैषयिक, वैकारिक, वैचारिक आणि आध्यात्मिक मूल्यें उत्तरोत्तर प्रकट होत असतात. ह्यांतील ज्या पातळीपर्यंत अंतःकरणाचा विकास झाला असेल तदनुसार विषयांचें स्वरूप बदलत असतें. वैषयिक मूल्याच्या पातळींत जोंपर्यंत अंतःकरण असतें तोंपर्यंत इंद्रियांचे विषयार्शी होणारे जे संस्पर्श त्यांच्यावरच सुखदुःखादि मनोधर्म अवलंबून असतात, अंतःकरणाचा विकास वैकारिक पातळीपर्यंत झाला म्हणजे विषयांची सुखदुःखरूपता कामक्रोधादि मनोविकारावरच अवलंबून राहते. वैचारिक पातळीपर्यंत अंतःकरणविकास झाला म्हणजे विषयांची सुखदुःखरूपता सदसद्विवेकबुद्धीच्या विवेकशक्तीवर अवलंबून राहते. चित्त आध्यात्मिक पातळींत प्रविष्ट झालें म्हणजे 'आत्मौपम्यबुद्धि', 'सर्वभूतहितेरतत्व', इत्यादि श्रेष्ठ भाव जागे होऊन विषयांचें विषयत्वच एकप्रकारें मोडतें. येथें अशा अवस्थेंत पोहोंचलेल्या पुरुषाला कार्योन्मुख करण्याला कोणतेंही वैषयिक, वैकारिक किंवा वैचारिक आकर्षण उरत नाहीं. भगवद्गीतेंत

आत्मौपम्येन सर्वत्र समं पश्यति योऽर्जुन ।
सुखं वा यदि वा दुःखं स योगी परमो मतः ॥

असें जें वर्णन केलें आहे तें वरील स्थितींतल्याच योग्याचें होय. ही स्थिति प्राप्त झाली असतां विषयांचें विषयत्वच मोडून जातें. म्हणजे वासनांच्या संग्रहास कारण असलेल्या विषयरूप आलंबनाचाही नाश झाला.

मागील सूत्रांत वासनांना उद्बोधक असलेल्या सामग्रीचा अभाव झाला म्हणजे वासनांचाही अभाव होतो असें सांगितलें. आतां पुढील सूत्रांत त्या अभावाचें स्वरूप स्पष्ट करून सांगितलें आहे. तें सूत्र येणेंप्रमाणें —

अतीतानागतं स्वरूपतोऽस्त्यध्वभेदाद्धर्माणाम् ॥ १२ ॥

सूत्रार्थ — धर्मांच्या ठिकाणीं अतीत धर्म म्हणजे कार्य संपल्यामुळें जे उपशांत झाले आहेत असे धर्म, अनागत म्हणजे जे उद्बोधक सामग्री मिळतांच व्यक्तावस्थेला येणार आहेत असे धर्म आणि उद्बोधक सामग्री मिळाल्यामुळें व्यक्तदशेस येऊन ज्यांचीं कार्यें चालू झालीं आहेत ते वर्तमान धर्म, अशा रीतीचा अध्वभेद आहे, म्हणून मागील सूत्रांत सांगितलेल्या वासनांचा वर्तमान धर्माच्या दृष्टीनें जरी अभाव असला तरी त्या अतीत व अनागत अशा अवस्थांत स्वरूपतः असतातच.

विवरण — मागील सूत्रांत उद्बोधक सामग्रीचा अभाव होतांच वासनांचा अभाव होतो म्हणून सांगितलें. म्हणजे उद्बोधक सामग्री असेपर्यंत वासना प्रत्यक्ष अनुभवास येत असतात, म्हणून त्या वेळीं त्या भावरूप असतात, अर्थात् मग भावरूपावस्थेंत असण्याच्या पूर्वीं त्या अभावावस्थेंत होत्या हें उघडच आहे. येथें असा प्रश्न उत्पन्न होतो कीं वासना पूर्वीं जर मुळींच नसतील तर त्यांचा भाव तरी कसा संभवतो ? शून्यांतून कारणावांचून जर वासनांची उत्पत्ति असेल तर कोणतीही वासना केव्हांही उत्पन्न होऊं शकेल ! आणि मग उद्बोधक सामग्रीची आवश्यकताच काय राहिली ? त्या सामग्रीनें उद्बोधन कोणाचें करावयाचें ? त्याचप्रमाणें त्या उद्बोधक सामग्रीचा अभाव होतांच वासनांचाही अभाव झाला असें समजूं. पण पूर्वीं वासना जशा निर्निमित्त उत्पन्न झाल्या, तशा त्या पुनः

उत्पन्न होण्याला कांहींच प्रत्यवाय नाहीं. मग त्या जर उत्पन्न झाल्या तर मोक्ष व्यर्थच झाला. तेव्हां शून्यांतून वासना उत्पन्न होत नाहींत, तर त्या पूर्वी होत्या म्हणूनच उद्बोधक सामग्री मिळतांच व्यक्तदशेला आल्या इतकेंच ! आतां असत्मधून जसें सत् उत्पन्न होत नाहीं, तसेंच जें सत् आहे तें असत् होणार नाहीं, म्हणून उद्बोधक सामग्रीचा किंवा वासनांचा अभाव म्हणजे कांहीं त्यांची असत् अवस्था नव्हे. एवंच, वासनारूप धर्म पूर्वी होते, आतां आहेत आणि पुढेंही असणारच ! पूर्वी ते धर्म अव्यक्तावस्थेंत केवळ शक्तिरूपानें होते त्या वेळीं ते अनागताध्व होते; ते व्यक्तावस्थेंत येणें हा त्यांचा वर्तमानाध्व आणि कृतकार्य धर्म अतीताध्व होत.

तेव्हां मागील सूत्रांत वासनांचा अभाव होतो म्हणून जें सांगितलें त्याचा अर्थ इतकाच कीं त्यांच्या व्यक्तावस्थेचा अभाव असतो, म्हणजे त्या वर्तमानाध्वाचा स्वीकार कधींही करूं शकत नाहींत. चित्ताचे जे अतीत धर्म आहेत ते कृतकार्य झालेले असल्यामुळें ते शांत झालेले आहेत. ह्यामुळें ते पुनः वर्तमानाध्वाचा स्वीकार करूं शकत नाहींत. अर्थात् ते पुनः प्रकट होऊन सुखदुःखादि भोग देण्याला समर्थ नाहींत. मागें भोपळ्याच्या बीचें उदाहरण घेतलें आहे. बीमधून अंकुररूप परिणाम एकदा वर्तमानाध्वांत आला म्हणजे व्यक्तावस्थेंत आला आणि त्याचें कार्य संपून तो अतीतावस्थेंत गेला किंवा शांत झाला म्हणजे मग पुनः तो व्यक्तावस्थेंत येण्याचें भय उरत नाहीं. अतीतावस्थेंत गेलेल्या चित्तधर्माची अशीच गोष्ट आहे. आपआपले भोग देऊन ते एकदा अतीतावस्थेंत गेले म्हणजे पुनः त्यांचा उद्भव नाहीं. ह्यामुळें भोगसमाप्ति झाल्यामुळें अतीतावस्थेंत गेलेल्या वासना असंख्य असल्या तरी त्यांच्या पुनरुदयाची भीति उरत नाहीं. ह्यामुळें वासनांचा अभाव कसा साधावा ह्याचा विचार करतांना अतीत वासनांचा विचार करण्याचें कारणच नसतें. मग ज्यांचा विचार करावयास पाहिजे अशा वासना दोन प्रकारच्याच राहिल्या; पहिला प्रकार म्हणजे उद्बोधक सामग्री मिळाली असतां ज्या व्यक्त होऊन भोग देऊं शकतील अशा, पूर्वी होऊन गेलेल्या असंख्य जन्मांतील कर्मांपासून संस्काररूपानें राहिलेल्या वासनांचा होय. ह्या वासना जागृत होण्याला उद्बोधक सामग्री म्हणजे मागील सूत्रांत सांगितलेली हेतु, फल, आश्रय व आलंबन ही होय. पण मागील सूत्रांतच सांगितलेल्या उपायांनीं ह्यांचा अभाव साधला म्हणजे त्या वासनांचाही अभाव आपोआपच सिद्ध होतो.

दुसरा प्रकार म्हणजे जात्यायुर्भोग इत्यादि उद्बोधक सामग्री मिळालेली असल्यामुळें ज्या वासना वर्तमानाध्वांत म्हणजे व्यक्तावस्थेंत येत आहेत त्यांचा होय. पण वासनांना आश्रयभूत चित्त आणि त्याचें आलंबनरूप विषय ह्याचें नियंत्रण मागील सूत्रांत सांगितलेल्या मार्गांनीं साधलें म्हणजे संस्काररूपानें असलेल्या असंख्य वासनांपैकीं आपल्यास इष्ट असलेल्या मोक्षानुकूल शुभवासनाच व्यक्तावस्थेंत येत असतात. जीवाला त्या वासना अपवर्ग प्राप्त करण्याच्या कामीं साहाय्यच करीत असल्यामुळें त्यांचें भय वाटण्याचें कारणच नाहीं, उलट त्या शुभवासनांचें साधकानें मोठ्या आनंदानें स्वागतच करावें. वसिष्ठांनीं प्रभु रामचंद्र ह्यांची समजूत करीत असतां हाच अभिप्राय व्यक्त केला आहे. त्यांनीं रामचंद्रापुढें येणेंप्रमाणें युक्तिवाद मांडला आहे. ' मनुष्याच्या अंतःकरणांत शुभ आणि अशुभ असा दोन प्रकारचा वासनाव्यूह असतो. तुझ्या चित्तांतील अशुभ वासना जागृत होऊन जर त्या तुला अधर्माचरणाकडे प्रवृत्त करीत असतील तर त्या पौरुष प्रयत्नानें तूं जिंक आणि

वासनौघेन शुद्धेन तत्र चेदपनीयसे ।
तत्क्रमेणानाशु तेनैव पदं प्राप्स्यसि शाश्वतम् ॥

शुद्ध वासनांच्या ओघानें जर तूं कर्माचरणाकडे ओढला जात असशील तर त्याच शुद्ध वासनौघानें तूं क्रमानें मोक्षरूपी शाश्वत पदाला प्राप्त होशील. तात्पर्य, चित्तांतील अतीत व अनागत वासनारूपी धर्म स्वरूपतः असतात अशी जरी वस्तुस्थिति असली तरी ते वर्तमानाध्वाला प्राप्त होऊं शकत नाहींत आणि म्हणून त्यांचा अभाव म्हणून जो मागील सूत्रांत सांगितला आहे तो त्यांचा स्वरूपतः अभाव नसून त्यांच्या व्यक्तावस्थेचा अभाव होय.

मागील सूत्रांत अतीत, वर्तमान आणि अनागत धर्म स्वरूपतः असतात असें सांगितलें. पुढील सूत्रांत तें स्वरूप कोणतें हें सांगितलें आहे. तें सूत्र येणेंप्रमाणें —

ते व्यक्तसूक्ष्मा गुणात्मानः ॥ १३ ॥

सूत्रार्थ — वर्तमानावस्थेंत असलेले धर्म व्यक्त होत आणि कार्य घडून आल्यामुळें शांत झालेले अतीत धर्म आणि उद्बोधक सामग्रीच्या अभावीं ज्यांस

व्यक्तावस्था प्राप्त झाली नाहीं ते अनागत धर्म. हे दोन्ही सूक्ष्म धर्म होत. अशा प्रकारचे हे व्यक्त आणि सूक्ष्म धर्म सत्त्व, रज आणि तम हे तीन गुण आहेत. आत्मा म्हणजे स्वरूप ज्यांचें असे आहेत. म्हणजे हे सर्व धर्म तत्त्वतः केवळ गुणस्वरूपच आहेत.

विवरण — ह्या सूत्रांत व्यक्त व सूक्ष्म वासनांचें स्वरूप सांगितलें आहे. सत्त्व, रज व तम हे त्रिगुण हाच सर्व वासनांचा आत्मा म्हणजे स्वरूप होय. वासनांचें हें स्वरूप कळल्यावर त्यांच्या उपशमाचा आणखी एक उपाय उपस्थित होतो. अकराव्या सूत्रांत सांगितलेल्या उपायानें वासनांचा स्वरूपतः नाश होत नसून त्या उद्बोधक सामग्रींच्या अभावीं अनागत म्हणजे अव्यक्त स्वरूपांत असतातच. ह्यामुळें अविद्यादि क्लेशांचा नाश होण्यापूर्वी प्रारब्धवशात् त्या वासनांना उद्बोधक सामग्री मिळाली तर त्या व्यक्तावस्थेला येऊन जीवाला भोग घडविल्याविना राहणार नाहींत. तपःसामर्थ्यानें प्रतिसृष्टि निर्माण करणाऱ्या तपोधन विश्वामित्रऋषींच्या पुढें मेनकेसारखी स्वर्गीय सौंदर्यानें संपन्न असलेली अप्सरा उपस्थित होतांच त्यांच्या अंतःकरणांतील प्रसुप्त वासना उसळून वर आली. पराशरमुनींचा तोच प्रकार झाला; नदीच्या पैलतीराला जाण्यासाठीं ते नावेंत बसले; पण तेथें एकान्त, स्ववश होऊं शकणाऱ्या तरुण क्षत्रिय स्त्रीचें वासनांची खळबळ उत्पन्न करणारें सान्निध्य आणि जात्यायुर्भोगरूपी कर्मविपाक फलोन्मुख झाला असल्यामुळें, स्ववीर्याच्या आश्रयानें जन्म घेऊं इच्छिणाऱ्या जीवात्म्याच्या अस्तित्वाचें तपःप्रभावामुळें झालेलें ज्ञान, ही उद्बोधक सामग्री प्राप्त होतांच त्यांचा संयम कोठच्या कोठेंच गेला आणि ते कामवश झाले. तेव्हां चित्तांत वासना सूक्ष्म रूपानें जरी असल्या तरी प्रसंगानें त्या व्यक्त होण्याचें भय असतेंच.

ह्यामुळें त्यांचा स्वरूपतः नाश करतां आला तर तोही एक वासनांपासून मुक्त होण्याचा उत्तम उपाय होय. व्यक्तावस्थेंत येणारे किंवा सूक्ष्मावस्थेंत असलेले सर्वच धर्म गुणस्वरूप आहेत हें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे. अर्थात् वासनारूप धर्मही गुणस्वरूपच होत हें उघडच होय. त्या गुणस्वरूप आहेत इकडे लक्ष दिलें कीं त्यांचा स्वरूपतः नाश कसा करावयाचा ही गोष्ट स्पष्ट होते. मागें तिसऱ्या पादाच्या चव्वेचाळिसाव्या आणि सत्तेचाळिसाव्या सूत्रांत प्रतिप्रसवाचा अभ्यास विस्तारानें वर्णिला

आहे. त्यावरून हें लक्षांत येतें कीं पंचीकृत स्थूल महाभूतांपासून उत्पन्न झालेल्या देहादिक जड पदार्थरूप कार्यांच्या संवेदनेचा उपशम त्यांच्या त्यांच्या उपादान कारणांत करीत करीत त्या संवेदनेला त्रिगुणांची जी महत्तत्त्वरूप अवस्था तेथपर्यंत नेतां येतें. त्याचप्रमाणें अपंचीकृत सूक्ष्म तन्मात्रांपासून उत्पन्न झालेल्या ज्ञानेंद्रियांचा आणि कर्मेंद्रियांचा तसाच प्रतिप्रसव करीत त्यांचाही महत्तत्त्वांत विलीनभाव साधतां येतो. विलीन-भाव साधला म्हणजे वासनांचा स्वरूपतः नाश आपोआपच साधतो. कारण इंद्रियें, मन आणि बुद्धि हें वासनांचें अधिष्ठान होय. हें अधिष्ठानच प्रतिप्रसवाच्या अभ्यासानें महत्तत्त्वांत विलीन झालें म्हणजे त्याच्यासह त्यावर अधिष्ठित असलेला वासनासमूहही महत्तत्त्वांत विलीन होतो. घट मातीपासून उत्पन्न झालेला असतो. त्यावर लहानपणा, मोठेपणा, वाटोळेपणा जडपणा, हलकेपणा, इत्यादि धर्म प्रतीत होत असतात. पण घट आपल्या मृत्तिकारूप उपादान कारणांत विलीन केला तर घटावर अधिष्ठित असलेल्या वरील सर्व धर्मांचाही विलीनभाव त्या मृत्तिकेंत होतो. प्रतिप्रसवाच्या अभ्यासानें असाच प्रकार घडत असतो. इंद्रियें, मन, बुद्धि हें वासनांचें अधिष्ठान असल्यामुळें ह्यांचा विलीनभाव अस्मितेंत आणि अस्मितेचा विलीनभाव महत्तत्त्वांत होतो. हा वासनांचा स्वरूपतः नाश होय. अशा प्रकारचा प्रतिप्रसवाचा अभ्यास साधकानें आत्मसात् करून ठेविला असला म्हणजे क्वचित् प्रसंगीं उद्बोधक सामग्री प्राप्त झाली असतां वासनांचा उदय होण्याचा संभव दिसतांच ध्यानबलानें त्या वृत्तीचा उपशम महत्तत्त्वांत करावा. असा उपशम करण्याला महत्तत्त्व कांहीं दूर नसतें. अहंकारादि भाव म्हणजे महत्तत्त्वरूप पाण्यावरील तरंगच होत. धारणा-ध्यान-समाधि ह्या त्रयीच्या नित्याभ्यासानें एका तत्त्वाचा विलीनभाव त्याहून सूक्ष्म असलेल्या तत्त्वांत करण्याची कला संपादन केलेली असली म्हणजे कोणत्याही निमित्तानें अशुभ वासनांचा उदय होतांच त्या महत्तत्त्वांत विलीन करतां येणें शक्य असतें. एवंच अशा रीतीनें वासनांचा स्वरूपतः उपशम शक्य आहे. ह्या पादाच्या शेवटच्या सूत्रांत पुरुषार्थशून्य गुणांचा प्रतिप्रसव हेंच कैवल्याचें स्वरूप, म्हणून सांगितलें आहे. हा प्रतिप्रसव स्थिरभावाला प्राप्त होईपर्यंत अस्मिता-राग-द्वेष, इत्यादि क्लेशसमूहरूप वासनांचा उदय होतांच त्यांचा उपशम त्यांच्या कारणांत करीत शेवटीं त्या वृत्ति त्यांचा आत्मा जे सत्त्व, रज

आणि तम हे तीन गुण त्यांत करावा. असा अभ्यास झाला म्हणजे 'गुणा गुणेषु वर्तन्ते इति मत्वा न सज्जते' गुणांच्या ठिकाणीं गुण प्रवृत्त होत आहेत असें जाणून तो पुरुष त्यांत आसक्त होत नाहीं. गुणातीताचें लक्षण हेंच सांगितलें आहे कीं

प्रकाशं च प्रवृत्तिं च मोहमेव च पांडव ।
न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि न निवृत्तानि कांक्षति ॥

'प्रकाश, प्रवृत्ति आणि मोह म्हणजे सत्त्व, रज आणि तम हे तीन गुण संप्रवृत्त झाले म्हणजे त्यांचे कार्यरूप परिणाम उत्पन्न झाले किंवा नाहींसे झाले तरी गुणातीत पुरुषाच्या चित्तांत राग किंवा द्वेष हे क्लेश उत्पन्न होत नाहींत.' तात्पर्य, वासना कधीं व्यक्त आणि कधीं सूक्ष्म असतात, तथापि त्या गुणस्वरूपच होत आणि द्रष्ट्याला गुण दृश्य असल्यामुळें त्याचा त्यांच्याशीं तत्त्वतः कांहींही संबंध नाहीं. ह्या प्रतीतीचें सतत अनुसंधान ठेवणें हाच असंख्य वासनांपासून मुक्त होण्याचा उपाय आहे.

आतां सर्व धर्म जर गुणस्वरूप आहेत आणि गुण तर तीन आहेत आणि ह्या तीन गुणांपासून प्रत्येक धर्मरूप परिणाम उत्पन्न होतो, तर मग वस्तूस उत्पन्न करणारे गुण मात्र तीन आणि त्यांपासून निर्माण झालेली वस्तु मात्र एकच असें कसें घडतें तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे. तें सूत्र येणेंप्रमाणें —

परिणामैकत्वाद्वस्तुतत्त्वम् ॥ १४ ॥

सूत्रार्थ — तीनही गुणांचा परिणाम एकच होत असल्यामुळें एकच वस्तुतत्त्व सिद्ध होतें.

विवरण — वस्तूच्या उत्पत्तीला मूळ कारण जर तीन गुण आहेत तर त्यांपासून एकच वस्तुरूप परिणाम कसा घडून येतो ह्या प्रश्नाचें उत्तर ह्या सूत्रांत दिलें आहे. हा प्रश्न उत्पन्न होण्याला कारण असें कीं सृष्टींत तीन पदार्थांपासून तीन भिन्न परिणाम घडून आल्याचें दृष्टीस पडतें. माती, सोनें आणि दूध असे तीन पदार्थ घेतले तर मातीचा घट, सोन्याचे अलंकार आणि दुधाचें दहीं असे तीन भिन्न परिणाम घडल्याचें दृष्टीस पडतें. ह्याप्रमाणेंच सत्त्वगुणाचा परिणाम वेगळा, रजोगुणाचा वेगळा आणि तमोगुणाचा वेगळा असें व्हावयास पाहिजे. पण तसें घडल्याचें दिसत नाहीं. ह्याचें कारण असें कीं जेथें तीन पदार्थांत अंगांगी असा भाव

असतो तेथें त्या तिहींपासून एकच परिणाम झालेला दृष्टीस पडतो. उदाहरणार्थ, तेल, वात आणि अग्नि ह्या तीन पदार्थांपासून दिवा हा एकच पदार्थ निर्माण होतो, ह्याचें कारण असें कीं त्या तीन पदार्थांत अंगांगीभाव आहे. त्यांतील अंगी म्हणजे मुख्य अग्नि हा आहे आणि तेल व वात हीं अंगें होत; म्हणजे तीं दोन्ही अग्नीचीं सहकारी होत. त्रिगुणांचा प्रकार असाच असतो. म्हणजे कोणत्या तरी एका गुणाला प्राधान्य असून दुसरे दोन गौणत्वानें असतात व ते त्या प्रधान गुणाचे केवळ सहकारी असतात. मागें तिसऱ्या पादाच्या चव्वेचाळिसाव्या सूत्रांत सृष्टीची उत्पत्ति कशी होते तें सांगितलें आहे. त्यावरून तामस अहंकारापासून पांच सूक्ष्म तन्मात्रा, त्यांच्यापासून स्थूल पंचमहाभूतें आणि स्थूल पंचमहाभूतांचेच विकार म्हणजे वनस्पतिरूप अन्न होय हें लक्षांत येतें. म्हणजे अन्न हें प्राधान्यानें तमोगुणप्रधान असल्यानें त्याच्या ठिकाणीं जडता हा तमोगुणाचा परिणाम प्राधान्यानें आणि प्रकटपणानें दिसतो, पण रज व सत्त्व हे दोन गुण अन्नांत गौणत्वानें आणि अप्रकटावस्थेंत नांदत असतात. ह्यामुळें कोणतेंही अन्न शरीरांत गेलें म्हणजे जरी त्याचा परिपाक शरीराचे घटक जे सप्तधातु ह्यांच्या रूपानें होत असला तरी त्या अन्नद्रव्यांत ज्या मानानें रज आणि सत्त्व कमीअधिक असतील त्या मानानें तें तें अन्न शरीरांतील क्रियाशक्ति वाढविणारें, किंवा ज्ञानशक्ति वाढविणारें असतें. ह्याच प्रकारें जें जें म्हणून वस्तुजात निर्माण झालें आहे तें तें त्रिगुणापासून निर्माण झालें असलें तरी त्यांत एक गुण प्रधान असतो आणि दुसरे दोन गौणत्वानें राहून मुख्य गुणाचे सहकारी होतात. तेव्हां गुण जरी तीन असले तरी त्यांचा परिणाम मुख्य गुणांस अनुसरून एकच होत असल्यानें वस्तुतत्त्व एकस्वरूपच असतें आणि दुसरे दोन गुण त्या वस्तुतत्त्वांत अप्रकटत्वानें आणि मुख्य गुणाचे सहकारी ह्या नात्यानें नांदत असतात. आपल्या चित्तांत कधीं सात्त्विक, कधीं राजस आणि कधीं तामस वृत्ति उत्पन्न होत असतात त्या वेळीं वरीलप्रमाणेंच घडत असतें. रज व तम ह्यांचा अभिभव करून जेव्हां सत्त्वगुण वाढलेला असतो म्हणजे त्याला प्राधान्य असतें तेव्हां चित्तांत सात्त्विक वृत्ति उमटतात, रजोगुण वाढलेला असतो तेव्हां राजस वृत्ति उत्पन्न होतात आणि तमोगुण वाढलेला असतो तेव्हां तामसवृत्ति उत्पन्न होतात. तात्पर्य, प्रधानावस्थेंत असलेल्या गुणांस अनुसरून एकच परिणाम होत असल्यामुळें परिणामभूत वस्तुतत्त्व एकच असतें.

आतां वस्तु एकच असूनही तिची प्रतीति भिन्न व्यक्तींना भिन्न प्रकारची कोणत्या कारणानें येते ह्याचा विचार पुढील सूत्रांत केला आहे —

वस्तुसाम्ये चित्तभेदात्तयोर्विभक्तः पन्थाः ॥ १५ ॥

सूत्रार्थ — वस्तु एकच असली तरी त्या वस्तूचें ग्रहण करणारीं चित्तें भिन्न असल्यानें ती वस्तु आणि तिचें ग्रहण करणारें चित्त ह्या दोहोंचा मार्ग भिन्न असतो. म्हणजे वस्तु आपल्या मार्गानें परिणाम पावत असते तर चित्त आपल्या स्वतंत्र मार्गानें परिणाम पावत असतें. वस्तु आणि चित्त ह्यांचे परिणामप्रवाह अगदीं स्वतंत्र असून ते आपापल्या स्वतंत्र मार्गानीं चाललेले असतात.

विवरण — गुण तीन असले तरी त्यांचा वस्तुरूप परिणाम एकच असतो असें मागील सूत्रांत सांगितलें आहे. पण ह्यावर अशी शंका येते कीं तो वस्तुरूप परिणाम जर एक असतो तर त्या पदार्थाची प्रतीति भिन्न व्यक्तींना भिन्न प्रकारानें काय म्हणून येते ? ज्या अर्थीं प्रतीति भिन्नत्वानें येते त्या अर्थीं ते वस्तुरूप परिणाम एक नसून अनेक मानायचे कीं काय ? रस्त्यांत मणि पडलेला ज्यानें उचलून घेतला त्याला तो मणि आनंददायक झाला, ज्याला तो आधीं येऊन घेतां आला नाहीं त्याला तो दुःखदायक झाला आणि तिसऱ्या एका विरक्त पुरुषानें तो मणि आधीं पाहिला असूनही तो त्याला उपेक्षणीय वाटला. अशा रीतीनें एकाला प्रिय, दुसऱ्याला अप्रिय आणि तिसऱ्याला उपेक्ष्य अशा तिघांना तीन प्रकारच्या प्रतीति जर आल्या तर मणिरूप परिणाम एकच न मानतां एकाला प्रियमणिरूप परिणाम, दुसऱ्याला अप्रियमणिरूप परिणाम आणि तिसऱ्याला उपेक्ष्यमणिरूप परिणाम असे तिघांस तीन भिन्न परिणाम प्रतीतीस आले असें मानण्यास काय अडचण आहे ? आणि तसें मानल्यास मागील सूत्रांत तिन्ही गुणांपासून एक परिणाम असें जें सांगितलें त्याचा प्रत्यक्षाशीं विरोध येतो, ह्या विरोधाचा परिहार कसा करावा, त्याचप्रमाणें तिघांस तीन भिन्न परिणामरूपानें जर मण्याची प्रतीति आली तर बाहेर मणि म्हणून स्वतंत्र पदार्थ न मानतां प्रत्येकाच्या चित्तांतील विज्ञानच मणिरूपानें प्रतीत होत असतें हा बौद्धांचा विज्ञानवाद मान्य कां करतां येत नाहीं ह्याचाही विचार ह्या आणि पुढील सूत्रांत केला आहे.

वरील विरोधाचा परिणाम असा कीं वर सांगितल्याप्रमाणें प्रतीति जरी तीन प्रकारची असली तरी ती ज्या वस्तूची येते तो वस्तुरूप परिणाम एकच असतो. म्हणजे त्या तिघांना जो मणि दिसला तो एकच होता, पण त्याची प्रियाप्रियोपेक्ष्य अशी त्रिविध रूपानें प्रतीति घेणारीं चित्तें तीन प्रकारचीं असल्यानें त्रिविध प्रतीति आली. सूर्याचें बिंब शुभ्र तेजोमय असतें, पण पांढऱ्या, तांबड्या आणि निळ्या आरशांत तें पांढरें, तांबडें आणि निळें दिसतें. तसाच प्रकार येथें आहे. मूळ वस्तु एकच असूनही त्या वस्तूची प्रतीति घेणारें चित्त त्या वस्तूच्या दर्शनामुळें ज्या वृत्तींनीं युक्त झालें त्या वृत्तींस अनुसरून तो मणि प्रिय, अप्रिय किंवा उपेक्ष्य असा भासला. डोळ्यांना ज्या रंगाची चाळशी लावावी त्या रंगानें युक्त बाहेरचा पदार्थ दिसतो हें खरें आहे, पण तो रंग त्या बाह्य वस्तूचा नसून त्या चाळशीचा असतो आणि तो त्या वस्तूवर आरोपित झालेला असतो इतकेंच. त्याचप्रमाणें बाहेर असलेल्या वस्तूंत साम्यच असतें, म्हणजे एकाला जी वस्तु इंद्रियद्वारा जसल्या वर्णाची आणि आकाराची गोचर होते तशीच दुसऱ्यालाही गोचर होत असते, परंतु त्या वस्तूची जाणीव इंद्रियद्वारा ज्या चित्ताला व्हावयाची त्या चित्तांत भेद असतो. प्रत्येक पाहणाऱ्याचें चित्त वेगवेगळें असतें, ह्यामुळें त्याचें चित्त ज्या गुणवृत्तींनीं युक्त असेल त्यांस अनुसरून ती वस्तु प्रिय, अप्रिय किंवा उपेक्ष्य अशी त्याला वाटते. तात्पर्य, वस्तुसाम्य असूनही चित्तांत भेद असल्यामुळें त्या वस्तूच्या प्रतीतींत भेद होतो. तत्त्वतः वस्तु आणि चित्त हीं दोन्ही अगदीं स्वतंत्र असून त्यांचे परिणामप्रवाह अगदीं विभक्त म्हणजे भिन्न मार्गांनीं होत असतात. त्यांचा परस्परांशीं तत्त्वतः कांहींही संबंध नसतो.

आतां ह्यावर आणखी एक प्रश्न संभवतो. चित्ताला अनुसरूनच जर वस्तूची प्रतीति येते तर बाहेर कांहीं वस्तु असते असें मानण्याचें काय कारण? वस्तु म्हणून जो प्रत्यय येतो तो जर चित्ताचाच वृत्तिरूप प्रत्यय असतो तर मग बाहेर वस्तु म्हणून कांहीं नसून चित्तच त्या वस्तूच्या आकारानें भासमान होत असतें असें मानण्यास काय अडचण आहे? ह्या प्रश्नाचें उत्तर पुढील सूत्रांत दिलें आहे—

न चैकचित्ततन्त्रं वस्तु तदप्रमाणकं तदा किं स्यात् ॥ १६ ॥

सूत्रार्थ — कोणत्याही वस्तूचें अस्तित्व एक-चित्त-तंत्र नसतें, म्हणजे कोणाही एका चित्तावर अवलंबून नसतें. जर तें त्या वस्तूला पाहणाऱ्याच्या चित्तावर अवलंबून असेल तर तें चित्त जेव्हां दुसऱ्या वस्तूची प्रतीति घेत असतें तेव्हां ही पहिली वस्तु अप्रमाणक होणार कीं काय ? म्हणजे प्रत्यक्षादि प्रमाणांनीं ती इतरांस ज्ञात होणार नाहीं कीं काय ? तशी ती अप्रमाणक होत असल्याचा अनुभव कधींच येत नाहीं. ह्यावरून ती एकचित्ततंत्र नसते हें उघडच आहे.

विवरण — वस्तूचें जें उपादानकारण असतें तें त्या वस्तूंत असल्याचें नेहमीं प्रतीतीस येतें, आणि ह्यावरूनच ती वस्तु त्या उपादान-कारणापासूनच झाली आहे असें ज्ञान आपल्याला होत असतें. कोणताही अलंकार पाहतांच आपल्यास सोन्याची प्रतीति येते म्हणून तो अलंकार सोन्याचा आहे असें आपण जाणतों. घटांत माती अनुस्यूत दिसते, किंवा वस्त्रांत कापूस अनुस्यूत दिसतो म्हणून तो घट मातीपासून झाला आहे किंवा तें वस्त्र कापसापासून झालेलें आहे असें आपण म्हणतों. त्याच न्यायानें आपल्यास बाह्य वस्तूचें जेव्हां जेव्हां ज्ञान होतें तेव्हां तेव्हां तें ही अमुक प्रकारची वस्तु आहे अशा प्रकारची जी चित्ताची जाणीव तिनें युक्त असें होत असतें. सोन्यानें रहित अलंकार नसतो किंवा कापूस, लोकर, इत्यादींनीं रहित वस्त्र नसतें. त्याप्रमाणेंच जाणीवरहित वस्तूंचें ज्ञान नसतें. तेव्हां सोनें, कापूस, इत्यादि जशीं त्या त्या वस्तूंचीं उपादानकारणें होत, त्याप्रमाणेंच चित्तच बाह्य वस्तूचें उपादानकारण मानण्यास काय अडचण आहे ? ह्या प्रश्नाचें उत्तर ह्या सूत्रांत दिलें आहे आणि तें असें कीं 'न च एकचित्ततन्त्रं वस्तु' बाह्य वस्तूचें अस्तित्व कोणाही एका चित्तावर अवलंबून नसतें. ह्या विधानाला कोणत्या प्रमाणाचा आधार आहे तें सूत्राच्या पुढील भागांत सांगितलें आहे. तें कसें तें आतां पाहूं.

बाह्य वस्तूचें अस्तित्व जर कोणा एका चित्तावर अवलंबून असतें तर तें चित्त दुसऱ्या पदार्थाचा प्रत्यय घेतांना पहिला पदार्थ नाहींसा झाला

पाहिजे होता. सोन्यापासून एक अलंकार केलेला असतो. त्याच सोन्याचा दुसरा अलंकार केला तर पहिला अलंकार जाऊन त्याच्या जागीं दुसरा अलंकार उत्पन्न होत असतो. अशा वेळीं पहिला अलंकार अप्रमाणक होतो, म्हणजे तो पूर्वी जसा प्रत्यक्षादि प्रमाणांनीं गोचर होत होता तसा पुनः गोचर होत नाहीं. ह्याप्रमाणें बाह्य वस्तु जर पाहणाराच्या चित्तांतून निर्माण झालेली असेल तर तें चित्त अन्य वस्तूची प्रतीति घेत असेल तेव्हां वस्तु अप्रमाणक व्हावयास पाहिजे. म्हणजे ती पहिली वस्तु इतर कोणांसही प्रत्यक्षादि प्रमाणांनीं गोचर होतां कामा नये. पण "तदा तत् अप्रमाणक स्यात् किम्" 'अशी अप्रमाणक ती कधीं होते का?' अशी अप्रमाणक झाल्याचा अनुभव कोणासही आणि केव्हांही येत नाहीं, तर मग ती वस्तु एकचित्ततंत्र नसून स्वतंत्रपणेंच असतें हें उघडच झालें.

पाहणाऱ्याला बाहेर जी वस्तु दिसते ती वस्तु म्हणजे बाहेर खरोखरीच एखादा पदार्थ असतो असें नसून पाहणाऱ्याच्या चित्तांतील विज्ञानच पदार्थाकारानें परिणत होत असतें हें बौद्धांच्या क्षणिक विज्ञानवादाचें थोडक्यांत स्वरूप आहे. 'पातंजलयोगदर्शन' ह्या स्वरूपांत योगशास्त्राची मांडणी झाली त्या काळांत बौद्धधर्माची कृष्णच्छाया जवळ जवळ सर्व भरतखंडभर पसरली होती. ह्यामुळें वैदिक धर्मानुयायी तत्त्वज्ञान्यांना बौद्धांच्या क्षणिक विज्ञानवादाचा परामर्श प्रसंगोपात्त घ्यावा लागे. म्हणूनच पतंजलींनींही आपल्या योगदर्शनांत त्याचा परामर्श घेतला आहे. हा विज्ञानवाद खरा असता तर म्हणजे बाह्य पदार्थ पाहणाऱ्याच्या चित्तांतील विज्ञानाचाच परिणाम होय अशीच जर वस्तुस्थिति असती तर काय घडावयास पाहिजे होतें, तें ह्या सूत्रांत सूचित केलें आहे ·आणि तसें ज्या अर्थीं घडत नाहीं त्या अर्थीं तो विज्ञानवाद चुकीचा आहे हें सहजच सिद्ध होतें. विज्ञानवाद जर यथार्थ असता, तर चित्तांतून निर्माण झालेला पहिला पदार्थ तें चित्त दुसऱ्या पदार्थाकडे लागतांच नाहींसा व्हावयास पाहिजे होता. पण तसें तर कधींच होत नाहीं. तो इतर माणसांना पूर्वीप्रमाणेंच प्रत्यक्षादि प्रमाणांनीं गोचर होत असतो. विज्ञानवादी अंधारांत एखाद्या वस्तूला अडखळून पडला तर ती वस्तु त्याच्या विज्ञानांतून अगोदरच उत्पन्न झाली असें म्हणणें शक्यच नाहीं; कारण त्याला त्या वस्तूचा धक्का अगोदरच बसतो व मग त्या धक्क्यामुळें त्याला त्या वस्तूचें ज्ञान होत असतें. म्हणजे ती वस्तु तेथें अगोदरच अस्तित्वांत होती, मग तिचा धक्का विज्ञानवाद्याला लागला आणि

मग त्याला त्या वस्तूचें ज्ञान झालें. त्याचप्रमाणें विज्ञानांतूनच जर पदार्थ उत्पन्न होत असतील तर मग अन्नवस्त्रादिकांच्या प्राप्तीसाठीं कांहीं धडपड करण्याची आवश्यकताच उरली नसती. कारण मग प्रत्येकानें आपापल्या विज्ञानांतून ते ते पदार्थ उत्पन्न केले असते. तेव्हां विज्ञानवाद हा सर्वथा अवास्तव आहे. तात्पर्य, एकाच्या चित्तांतील विज्ञानापासून जर वस्तु उत्पन्न झाली असेल तर तो मनुष्य तेथून दूर गेल्यावर, किंवा तो मेल्यावर किंवा त्याचें चित्त दुसऱ्या वस्तूकडे गेल्यावर पहिल्या वस्तूचें अस्तित्व उरतां कामा नये, पण तसें केव्हांही होत नाहीं आणि ती इतरांस पूर्वींप्रमाणेंच प्रत्यक्षादि प्रमाणांनीं ज्ञात होत असते. ह्यावरून बाह्य वस्तु एकचित्ततंत्र नसून सर्वथा स्वतंत्र असते हा सिद्धान्त होय.

आतां ह्यावर विज्ञानवाद्याच्या आणखी एक दोन शंका येण्याजोग्या आहेत त्यांचें उत्तर पुढील सतराव्या सूत्रांत दिलें आहे, तें सूत्र येणेंप्रमाणें—

तदुपरागापेक्षित्वात् चित्तस्य वस्तुज्ञाताऽज्ञातम् ॥ १७ ॥

सूत्रार्थ—इंद्रियद्वारा चित्तानें बाह्य विषयाकार धारण करणें म्हणजे बाह्य विषयाला व्यापणें हा चित्ताचा त्या विषयांशीं होणारा उपराग होय. वस्तूचें ज्ञान होण्याला चित्ताचा त्या वस्तूशीं असा उपराग होण्याची अपेक्षा असते. असा उपराग झाला म्हणजे ती वस्तु ज्ञात होते, म्हणजे तिचें ज्ञान आपणांस होतें. जोंपर्यंत असा उपराग झालेला नसतो तोंपर्यंत ती वस्तु अज्ञात असते म्हणजे तिचें ज्ञान आपणांला होत नाहीं.

विवरण—बाह्य वस्तु एकचित्ततंत्र नसून अगदीं स्वतंत्र आहे हें मागील सूत्रांत सांगितलें. ह्यावर विज्ञानवाद्यांकडून असा कोटिक्रम केला जाईल कीं बाह्य वस्तु कधीं अज्ञात असते व कधीं ज्ञात होत असते ह्याचें कारण असें कीं ती चित्तांतून निर्माण होत असल्यामुळें जेव्हां ती तशी निर्माण होते तेव्हां ती ज्ञात होते. त्याच्यापूर्वी ती अस्तित्वांतच नसते ह्यामुळें ती अज्ञात असणें स्वाभाविकच आहे आणि तुम्ही तर म्हणतां कीं बाह्य वस्तु स्वतंत्र आहे. मग ती चित्ताला नेहमींच ज्ञात कां होत नाहीं, कधीं ज्ञात तर कधीं अज्ञात असें काय म्हणून होतें ? विज्ञानवाद्यांचें दुसरें म्हणणें असें कीं बाह्य वस्तु जर चित्तांतून म्हणजे चित्तांतील विज्ञानांतून

उत्पन्न झालेली नाहीं तर सोनें – अलंकार ह्यांच्याप्रमाणें – विज्ञान आणि वस्तु ह्यांचा जो नित्यसंबंध दिसतो तो उत्पन्न कसा होणार ? विज्ञानवाद्यांच्या ह्या दोन्ही प्रश्नांचें उत्तर ह्या सूत्रांत दिलें आहे. हें उत्तर नीट समजण्यासाठीं आपल्याला पदार्थ ज्ञात होतो तेव्हां चित्ताच्या दृष्टीनें वास्तविकपणें काय काय घडत असतें त्याचें निरीक्षण प्रथम करावयास पाहिजे.

हें निरीक्षण करतांना प्रमाता किंवा माता, मान आणि मेय ह्या तीन पारिभाषिक शब्दांचे स्थूल अर्थ आपण नीट लक्षांत ठेविले पाहिजेत. वरील तिन्ही शब्द 'मा' म्हणजे माप घेणें, मोजणें, जाणणें ह्या धातूपासून साधलेले आहेत. ह्यांतील माता किंवा प्रमाता म्हणजे जाणणारा होय. ह्यालाच योगदर्शनांत प्रत्यक्चेतन, पुरुष, द्रष्टा, इत्यादि नांवें दिलीं आहेत. मान म्हणजे साभास अंतःकरणप्रवृत्ति. अंतःकरण वस्तुतः जडच आहे, पण तें सत्त्वगुणप्रधान असल्यामुळें आणि सत्त्वगुण निर्मल व प्रकाशक असल्यामुळें तें आत्म्याच्या ज्ञानाभासानें युक्त होऊन पदार्थमात्राला जाणतें. आरसा हा एक पृथ्वीचाच विकार होय, पण त्याचे घटक परमाणु निर्मळ असल्यानें त्यांत सूर्याचें प्रतिबिंब पडतें व तो आरसा सूर्यबिंबाप्रमाणेंच इतर अप्रकाशित पदार्थांना प्रकाशित करूं शकतो. असाच प्रकार अंतःकरणाचा असतो म्हणून मान म्हणजे साभास अंतःकरणवृत्ति असें वर म्हटलें आहे. तिसरें मेय म्हणजे वरील प्रमाता साभास अंतःकरणवृत्तिद्वारा ज्या बाह्य पदार्थाला जाणतो तो पदार्थ होय. माता, मान आणि मेय ह्या तीन संज्ञांचे हे अर्थ लक्षांत ठेवून आतां आपल्यास पदार्थाचें ज्ञान होत असतें तेव्हां कसकसा प्रकार घडतो हें पाहावयाचें आहे. बाह्य पदार्थांचें ज्ञान करून घेण्याची इच्छा होणें हें आंतर-उद्बोधक कारण किंवा बाह्य शब्दादि विषयांचा त्या त्या इंद्रियांस स्पर्श होणें हें बाह्य-उद्बोधक कारण. ह्यांपैकीं कोणतें तरी एक कारण घडून येतांच प्रमात्यापासून मानाची म्हणजे साभास अंतःकरणवृत्तीची उठावणी होते. नंतर ती वृत्ति इंद्रियद्वारा त्या बाह्य विषयाला व्यापते म्हणजे त्या वृत्तीला विषयाकारता प्राप्त होते. ह्याप्रमाणें मानाला मेयाकारता प्राप्त झाली म्हणजे प्रमात्याला हा अमुक विषय आहे असें ज्ञान होतें. म्हणजे ह्यावरून लक्षांत येईल कीं जेव्हां जेव्हां म्हणून प्रमात्याला मेयज्ञान होतें तेव्हां तेव्हां उद्बोधक निमित्तानें साभास चित्तवृत्ति उत्पन्न व्हावयास पाहिजे, ती इंद्रियद्वारा विषयांस मिडली पाहिजे व तिला

विषयाकारता प्राप्त झाली पाहिजे. अशा प्रकारें चित्ताला विषयाकारता प्राप्त होणें ह्यालाच ह्या सूत्रांत चित्ताचा विषयांशीं होणारा उपराग असें म्हटलें आहे. येणेंप्रमाणें चित्ताचा वृत्तिद्वारा विषयांशीं उपराग होतांच तेथें तो पदार्थ, अंत:करणवृत्ति आणि वर सांगितलेला ज्ञानस्वरूप आत्म्याचा त्या वृत्तींत प्रतिबिंबित असलेला चिदाभास, अशा दोहोंनीं व्याप्त होतो. ह्यांतील वृत्तीनें तो पदार्थ व्यापल्यामुळें अंत:करणांत त्या पदार्थाविषयीं जें अज्ञान असतें त्याचा नाश होतो आणि वृत्तींत प्रतिविंबित असलेल्या आभासानें ' हा पदार्थ अमुक आहे ' असें स्फुरण होतें. ह्यांतील वृत्तीनें तो पदार्थ व्यापणें ह्याला वृत्तिव्याप्ति आणि चिदाभासानें तो पदार्थ व्यापणें ह्याला फलव्याप्ति अशा पारिभाषिक संज्ञा आहेत. ह्या एकंदर विवेचनावरून बाह्य वस्तु ज्ञात होण्याला त्या वस्तूशीं चित्ताचा उपराग व्हावयाचा म्हणजे काय काय घडावें लागतें तें लक्षांत येतें. प्रथम बाह्य किंवा आंतरउद्बोधक सामग्रीमुळें साभास अंत:करणवृत्तीची उठावणी होते, नंतर इंद्रियद्वारा ती वृत्ति बाह्य पदार्थाशीं संलग्न होऊन त्याला व्यापते. ह्या वृत्तिव्याप्तीनें चित्ताचें त्या पदार्थाविषयींचें अज्ञान नष्ट होतें आणि वृत्तींत प्रतिबिंबित असलेल्या चिदाभासानें ' हा पदार्थ अमुक आहे ' असें स्फुरण होतें. इतका सर्व प्रकार घडणें हा चित्ताचा त्या वस्तूंशीं होणारा उपराग होय. वस्तु ज्ञात होण्याला ह्या उपरागाची अपेक्षा असते. असा उपराग होतांच वस्तु ज्ञात होते. अर्थात् असा उपराग नसेल तेव्हां वस्तु अज्ञात असते हें ओघानेंच आलें. ह्याप्रमाणें बाहेरचा विषय चित्ताहून अगदीं स्वतंत्र असूनही चित्ताच्या विषयांशीं होणाऱ्या उपरागाच्या अपेक्षेनें तो ज्ञात किंवा अज्ञात असतो हें विज्ञानवाद्याच्या पहिल्या प्रश्नाचें उत्तर झालें.

आतां विज्ञानवाद्याच्या दुसऱ्या प्रश्नाचा विचार करूं. त्याचें म्हणणें असें कीं सोनें हें अलंकाराचें उपादान कारण असल्यानें त्यांचा एकमेकांशीं नित्य संबंध असतो. विज्ञान आणि वस्तु ह्यांचाही असाच नित्यसंबंध दिसत असल्यानें विज्ञानच वस्तूचें उपादानकारण कां मानूं नये ? जर मानायचें नसेल तर ह्यांच्या नित्यासंबंधाची उपपत्ति सांगतां आली पाहिजे, ती कोणती ? ह्या प्रश्नाच्या उत्तराचा एक भाग वरील पंधरा आणि सोळा ह्या सूत्रांत येऊन गेला आहे. त्यावरून वस्तु म्हणजे विज्ञानाशीं संबंध नसलेला असा अगदीं स्वतंत्र पदार्थ असल्याचें सिद्ध झालेंच आहे. आतां येथें बाह्य वस्तूचें उपादानकारण विज्ञान होऊंच शकत नाहीं हें कसें तें प्रथम पाहूं. उपादान-

कारणाचे गुण त्यापासून झालेल्या कार्यांत अवश्यमेवच दिसून येत असतात. उदाहरणार्थ, सोन्याचे सर्व गुण अलंकारांत दिसून येत असतात. ह्याप्रमाणें विज्ञान जर बाह्य वस्तूचें उपादान कारण असतें तर बाह्य वस्तूंत विज्ञानाचे गुणधर्म उतरावयास पाहिजे होते, पण तसें कधींच घडत नाहीं. चित्तांतील विज्ञानांत वृत्ति स्वरूपतः जड असली तरी तिच्यांत आत्म्याचें ज्ञान प्रतिबिंबित असल्यामुळें ती सदा चिदाभासानें युक्त असते. बाह्य वस्तु जर विज्ञानापासून झालेली असती तर तीही अलंकार जसा आपलें उपादान-कारण जें सोनें त्यानें युक्त असतो तशी ती विज्ञानस्वरूपच दृष्टीस पडली असती, पण ती तर सदा विज्ञानरहित व जड अशीच दृष्टीस पडते, तेव्हां ती विज्ञानापासून झाली असणें शक्यच नाहीं. आतां विज्ञानाचा आणि वस्तूचा जो नित्य संबंध दिसतो त्याचें कारण इतकेंच कीं वस्तु ज्ञात होण्याला विज्ञानाचा संबंध जडावाच लागतो. तो जर न घडेल, तर ती वस्तु अज्ञातच राहील. ह्या सूत्रांत हेंच सांगितलें आहे कीं वस्तूशीं चित्ताचा उपराग होईल तरच ती वस्तु ज्ञात होते, अन्यथा अज्ञात राहते. वस्तूवर उजेड पडेल तरच ती वस्तु दिसेल, उजेड पडणार नाहीं तर ती वस्तु दिसणार नाहीं. ह्या ठिकाणीं वस्तु दिसण्याला उजेडाचा आणि वस्तूचा संबंध यावाच लागतो. तसा संबंध नित्य येतो एवढ्यावरून उजेडापासून ती वस्तु झाली असें मुळींच होत नाहीं. तद्वत् वस्तु अमुक आहे असें चित्तांत ज्ञान व्हावयाला चिदाभासयुक्त वृत्तीनें ती वस्तु व्यापली जावी लागतेच, पण त्यामुळें चित्ताच्या विज्ञानांतून ती वस्तु उत्पन्न झाली असें कधींही म्हणतां यावयाचें नाहीं.

आणखी एक उदाहरण घेऊन ही गोष्ट अधिक स्पष्ट करूं. खगोलशास्त्रज्ञ आकाशस्थ ज्योतींचा वेध घेतात, त्या वेळीं दुर्बिणीच्या टप्प्यांत तो तारा येईल अशा कोनांत ते आपली दुर्बीण लावीत असतात. ह्या टप्प्यांत तो तारा येईल तरच तो ज्ञात होईल, टप्प्याबाहेर राहील तर अज्ञात राहील. अशा रीतीनें दुर्बीण लावल्यावर तो शास्त्रज्ञ आपल्या दृष्टीनें ताऱ्याचा शोध घेतो व त्याच्या दृष्टीचा आणि ताऱ्याचा संयोग घडतांच तो तारा त्या शास्त्रज्ञांस दिसतो. ह्या ठिकाणीं तो तारा दिसण्याला दोन गोष्टी अवश्य असतात. पहिली गोष्ट म्हणजे तारा दुर्बिणीच्या टप्प्यांत येईल अशा कोनांत ती दुर्बीण लावणें आणि दुसरी गोष्ट म्हणजे त्या दुर्बिणींतून पाहणाऱ्या शास्त्रज्ञाच्या दृष्टीचा संयोग त्या ताऱ्याशीं होणें.

विशिष्ट कोनांत दुर्बीण लावली म्हणजे तिच्या टप्प्यांत येणारा प्रदेश तो ज्ञाततेचा प्रदेश होय आणि बाहेरचा सर्व प्रदेश हा अज्ञाततेचा प्रदेश होय. तारा अज्ञाततेच्या प्रदेशांतून ज्ञाततेच्या प्रदेशांत येईल अशा प्रकारें दुर्बीण प्रथम रोखावी लागली. ह्या रोखण्यानें तो तारा अज्ञाततेच्या कक्षेंतून ज्ञाततेच्या कक्षेंत आला व मग शास्त्रज्ञाच्या दृष्टीशीं ताऱ्याचा संयोग होतांच तो तारा त्याला दिसला असें आपण म्हणतों. आतां दुर्बिणीच्या ठिकाणीं आपण चित्त समजूं. दुर्बीण नीट कोनांत लावून तारा ज्ञाततेच्या कक्षेंत येईल असें करणें ही त्या चित्ताच्या वृत्तीची विषयोन्मुखता असें समजूं. दुर्बिणीमधून ताऱ्याशीं भिडणारी शास्त्रज्ञाची दृष्टि हा चित्तवृत्तींतील चिदाभास समजूं. दुर्बीण नीट लावतांच तारा अज्ञाततेच्या कक्षेंतून ज्ञाततेच्या कक्षेंत आला. त्याचप्रमाणें वृत्ति विषयोन्मुख होतांच तो विषय अज्ञाततेच्या कक्षेंतून ज्ञाततेच्या कक्षेंत आला. तारा दुर्बिणीच्या कक्षेंत आला तरी तो दिसण्याला शास्त्रज्ञाच्या दृष्टीची आणि त्या दृष्टीचा ताऱ्याशीं संयोग घडण्याची आवश्यकता असते. त्याचप्रमाणें इकडे वृत्ति विषयोन्मुख झाली तरी पदार्थज्ञान होण्यासाठीं चिदाभासाची आणि त्या चिदाभासानें तो पदार्थ व्यापण्याची आवश्यकता असते. अशा रीतीनें वृत्ति विषयोन्मुख होण्यानें तो विषय अज्ञाततेच्या कक्षेंतून ज्ञाततेच्या कक्षेंत येतो व वृत्तिस्थ चिदाभासानें तो अमुक पदार्थ आहे असें ज्ञान होतें. तेथें शास्त्रज्ञाच्या दृष्टीचा संयोग ताऱ्याचा बोध होण्याला ताऱ्याशीं व्हावाच लागतो, पण त्यामुळें शास्त्रज्ञाच्या दृष्टींतून तो तारा उत्पन्न झाला असें मुळींच नसतें, तर तो तारा आपल्या ठिकाणीं अगदीं स्वतंत्रपणें अस्तित्वांत असतो; तसेंच येथें पदार्थज्ञान होण्यासाठीं वृत्तींतील चिदाभासरूप विज्ञानानें जरी तो पदार्थ व्यापला जातो तरी त्या विज्ञानांतून तो पदार्थ उत्पन्न होतो अशी वस्तुस्थिति केव्हांही नसते तर बाह्य वस्तु विज्ञाननिरपेक्ष अगदीं स्वतंत्रपणें अस्तित्वांत असते व चित्ताच्या तिजशीं होणाऱ्या उपरागामुळें ती वस्तु ज्ञात होत असते इतकेंच.

येणेंप्रमाणें आरंभींच्या दोन्ही प्रश्नांचें सोपपत्तिक उत्तर दिल्यानंतर वरील विज्ञानवाद कोणत्या कारणानें उत्पन्न होतो ह्या दृष्टीनें त्याचा थोडा विचार करावयास पाहिजे तो करूं. मागें मण्याचा दृष्टान्त दिला आहे, त्या ठिकाणीं एकाला तो मणि सुखप्रद वाटला, दुसऱ्याला तो दुःखप्रद झाला आणि तिसऱ्याला तो मणि उपेक्ष्य असा वाटला. मण्याप्रमाणेंच इतर सर्व

वस्तूंची प्रतीतीसुद्धा प्रिय, अप्रिय किंवा उपेक्ष्य अशाच स्वरूपांत येत असते. एकच स्त्री पण तिच्याविषयींचीं ज्ञानें अनेक प्रकारांनीं होत असतात. सासुसासऱ्यांना ती आपली सून असें ज्ञान होतें. तीच पतीला पत्नी, दिराला भावजय, मुलांना आई, सुनेला सासू, भावाला बहीण, किंवा भाचीला मामी, इत्यादि अनेक नात्यांनीं ज्ञात होत असते. म्हणजे वस्तूच्या ठिकाणीं वाटणारी प्रिय, अप्रिय किंवा उपेक्ष्य हीं ज्ञानें किंवा स्त्रीच्या ठिकाणीं सून, पत्नी, भावजय, इत्यादि ज्ञानें हीं सर्व मनोमयच होत. म्हणजे वाहेर वस्तु म्हणून जरी कांहीं असलें, किंवा अशा असंख्य वस्तूंनीं भरलेली सृष्टि म्हणून कांहीं असली तरी त्या सर्वांची प्रतीति म्हणून जी आपल्या ठिकाणीं संवेदना होते ती केव्हांही मनोमयच असणार ! तेव्हां वस्तुमात्राची प्रतीति जर मनोमयच असणार तर मग येथें विज्ञानवाद आला असें कां म्हणूं नये? ह्या प्रश्नाचें उत्तर असें कीं वाह्य वस्तूची प्रतीति मनोमय आहे एवढ्यावरून विज्ञानवाद सिद्ध होऊं शकत नाहीं. कारण ही मनोमय प्रतीति येण्याला तरी वाह्य वस्तूची अपेक्षा असतेच. मणि प्रिय, अप्रिय किंवा उपेक्ष्य आहे ही मनोमय प्रतीति उत्पन्न होण्याला किंवा सून, पत्नी, इत्यादि भिन्न ज्ञानें होण्याला बाहेर मणि किंवा स्त्री हे पदार्थ प्रत्यक्षत्वानें असावे लागतात. ते पदार्थ बाहेर नसतील तर वरील प्रकारची मानसिक प्रतीतिच येऊं शकणार नाहीं. विज्ञान-वादाचा मुख्य मुद्दा बाहेर पदार्थ असा कांहीं नसून चित्तांतील विज्ञानच पदार्थरूपानें परिणाम पावतें असा आहे. आपल्याला येणारी प्रतीति जरी मनोमय असली तरी ती येण्याला बाहेर प्रत्यक्ष पदार्थ असतो आणि जेथें पदार्थ नसतो, तेथें मनोमय प्रतीतिच येणें शक्य नसतें. तेव्हां बाह्य पदार्थ मनोमय प्रतीतीला अवश्य असतो. ह्यामुळें विज्ञानवादांतील मुख्य मुद्दाच ढासळून पडल्यानें विज्ञानवादच गेला. आतां भ्रांति, स्वप्न, किंवा मनोराज्य ह्या अवस्थांत वाह्यवस्तुनिरपेक्ष मनोमय प्रतीति येते एवढ्यावरून विज्ञानवाद सिद्ध होत नाहीं, कारण एक तर ह्या अवस्थांत मनोमय प्रतीति येणें हें बाह्य वस्तु नाहीं हें सिद्ध करण्याला प्रमाण होऊं शकत नाहीं आणि दुसरें असें कीं ही मनोमय प्रतीतिसुद्धा चित्तांतील पूर्वसंस्कारामुळें उत्पन्न होत असते आणि ते संस्कार तर बाह्य पदार्थांशीं निगडित असलेल्या इच्छा, क्रिया, भोग, इत्यादिपासूनच झालेले असतात. तेव्हां भ्रांति, स्वप्न किंवा मनोराज्य ह्या अवस्थांत जी केवळ मनोमय

संवेदना असते तिला त्या वेळीं जरी बाह्य वस्तूचा साक्षात् आधार नसला तरी परंपरेनें तिला बाह्य वस्तूचा आधार असतोच.

आतां मनोमय प्रतीति येणें एवढ्यानें विज्ञानवाद सिद्ध होत नाहीं, कारण मनोमय प्रतीति येणें हें बाह्य वस्तु नाहीं असें सिद्ध करण्याला प्रमाण होऊं शकत नाहीं असें जें वर म्हटलें आहे त्याचा आणखी थोडा विचार करावयास पाहिजे. विज्ञानवाद्याचा मुख्य आग्रह असा असतो कीं बाहेर स्वतंत्र वस्तु म्हणून कांहीं नसतेंच, तर हें अमुक असा जो बौद्ध-प्रत्यय येतो तेंच जग. ह्यावर योगशास्त्राचें म्हणणें असें कीं विज्ञानवाद्याला मान्य असलेला बौद्ध-प्रत्यय योगशास्त्रालाही मान्य आहेच, पण विज्ञानवाद्यांचें म्हणणें बाह्य वस्तु नसते व बौद्ध-प्रत्ययच तेवढा असतो हें योगशास्त्राला मान्य नाहीं. योगशास्त्राला इतकेंच अधिक म्हणावयाचें असतें कीं बाह्य वस्तु आहे, त्या वस्तूचा वस्तुमात्रत्वानें प्रत्यय येत असतो आणि ह्याहून निराळा बौद्ध-प्रत्ययही येत असतो. हा प्रकार जागृतावस्थेंत घडतो, कारण 'इंद्रियैरर्थोपलब्धिर्जागरितम्' इंद्रियांच्या द्वारा बाह्य अर्थाची उपलब्धि हीच जागृतावस्था होय. भ्रांति, स्वप्न किंवा मनोराज्य ह्या अवस्थांत मात्र बाहेर प्रत्यक्षत्वानें वस्तु नसते व म्हणून तिची वस्तुमात्रत्वानें प्रतीति येण्याचा प्रसंगच नसतो. अर्थात् मग ह्या अवस्थांत केवळ बौद्ध-प्रत्यय तेवढा असतो. आतां जागृतींत बाह्य वस्तूचा वस्तुमात्रत्वानें एक प्रत्यय येतो व दुसरा बौद्ध-प्रत्यय असतो असें वर म्हटलें आहे तेव्हां एकाच अवस्थेंत व एकाच वेळीं नित्य प्रत्यय आल्यानें जगद्व्यवहार कसा घडणार असा प्रश्न उत्पन्न होतो. ह्या प्रश्नाचें उत्तर देण्यासाठीं ह्या दोन्ही प्रत्ययांचा अधिक विचार करावयास पाहिजे तो करूं.

आपल्याला बाहेरील वस्तूचें जें ज्ञान जागृतावस्थेंत होत असतें तें दोन प्रकारचें असतें. एक निर्विकल्प ज्ञान आणि दुसरें सविकल्प ज्ञान. निर्विकल्प ज्ञान हें केवळ वस्तुमात्राचें द्योतक असतें तर सविकल्प ज्ञान त्या पदार्थाचें नांव, गुणधर्म, इष्टानिष्टता, सुखदुःखात्मकता, इत्यादि विकल्पांनीं युक्त असतें. वस्तुमात्राचें द्योतक असलेलें निर्विकल्प ज्ञान हें केवळ त्या वस्तूचें द्योतक असल्यामुळें तें सर्वांस व सर्वकाळीं सारखेंच होत असतें. पण सविकल्प ज्ञान हें ती वस्तु पाहणाऱ्याच्या चित्तवृत्तीवर अवलंबून असल्यामुळें त्यांत विविधता असते. इतकेंच नव्हे तर एखाद्याला एखाद्या वस्तूचें सविकल्प ज्ञान एखाद्या वेळीं जसें होईल तसेंच दुसऱ्या वेळीं होईल असाही

नियम नाहीं. मागें मण्याचा दृष्टान्त घेतला आहे. तेथें मण्याचें वस्तुमात्रत्वानें ज्ञान सर्वांस सारखेंच होत असतें. म्हणजे एकाला मणि ज्या आकाराचा किंवा वर्णाचा दिसला, अगदीं त्याच आकाराचा किंवा वर्णाचा तो दुसऱ्यास व तिसऱ्यास दिसला, पण त्या मण्याचें सविकल्प ज्ञान मात्र तिघांस तीन प्रकारचें झालें. एकास तो मणि सुखदायक झाला, दुसऱ्यास दुःखदायक झाला आणि तिसऱ्यास तो सुखदायकही नाहीं किंवा दुःखदायकही नाहीं तर उपेक्ष्य असा वाटला. त्याचप्रमाणें एखाद्याला एखादा विषय आज सुखदायकसा वाटला तरी तो पुढल्या खेपेस त्यास दुःखदायकही होईल आणि आणखी एखाद्या प्रसंगीं उपेक्ष्यही वाटेल. प्रकृत सूत्रांत चित्ताचा इंद्रियद्वारा विषयाशीं उपराग होऊन तो ज्ञात होतो असें जें म्हटलें आहे तें त्या वस्तूच्या निर्विकल्प ज्ञानाविषयीं म्हणजे वस्तुमात्रत्वानें त्या वस्तूंचें जें ज्ञान होतें त्याविषयीं म्हटलें आहे. बाहेरचा पदार्थ वस्तुतः जसा आहे म्हणजे त्याचा आकार, रंग, रूप, इत्यादि गुणधर्मांनीं तो जसा युक्त असेल तसेंच त्याचें ज्ञान चित्ताला होत असतें. कोणतेंही ज्ञान चित्ताला होतें असें म्हटलें म्हणजे तें चिदाभासयुक्त चित्तवृत्तीला होतें हें वर सांगितलेंच आहे. वस्तूशीं चित्ताचा उपराग झाल्यामुळेंच ह्याप्रमाणें ती वस्तु चित्ताला यथार्थत्वानें 'ज्ञात' होत असते आणि असा उपराग जोंपर्यंत झालेला नसतो तोंपर्यंत ती वस्तु 'अज्ञात' असते. एवंच, वस्तूचें अशा प्रकारचें यथार्थ ज्ञान होण्याला चित्ताच्या वस्तूशीं होणाऱ्या उपरागाची अपेक्षा असल्यानें वस्तुज्ञान होणें किंवा ती वस्तु तत्पूर्वीं अज्ञात असणें ही वस्तूची ज्ञाताज्ञातता चित्ताच्या ठिकाणची होय. सोनें मुशींत घातलें म्हणजे त्याला जसा मुशीचा आकार प्राप्त होतो, किंवा बाहेरच्या पदार्थाचें प्रतिबिंब आरशांत पडल्यावर त्या पदार्थाचा आकार जसा आरशांत उमटतो त्याप्रमाणेंच बाह्य वस्तूला चित्त व्यापीत असल्यामुळें तें विषयाकार बनतें. चित्त विषयाकार बनतांच त्याच्यांत प्रतिबिंबित असलेल्या चिदाभासानें ती वस्तु स्फुरते, म्हणजे ही वस्तु अमुक व अशी अशी आहे असें वृत्तिज्ञान उत्पन्न होतें. ह्या एकंदर विवेचनावरून वस्तु यथार्थत्वानें चित्ताला गोचर होत असते, इतकें अगदीं स्पष्ट झालें म्हणजे वस्तूचें वस्तुमात्र-द्योतक असलेलें निर्विकल्प ज्ञान चित्ताला होत असतें इतकें सिद्ध झालें. आतां दुसरें जें सविकल्प ज्ञान तें केवळ साक्षिभास्य आहे. कारण मणि प्रिय, अप्रिय किंवा उपेक्ष्य असें जें ज्ञान होत असतें तें केवळ मनोमयच असतें.

कारण बाहेर लहान मणि, मोठा मणि, इत्यादि प्रकारचा जसा प्रत्यक्षत्वानें मणि असतो तसा प्रियमणि, अप्रियमणि किंवा उपेक्ष्यमणि असे वेगळे मणि नसतात, तर एकाच मण्याच्या ठिकाणीं पाहणाऱ्यांच्या चित्तभेदामुळें प्रियता, अप्रियता किंवा उपेक्ष्यता उत्पन्न झालेली असते. अर्थात् ती सर्वस्वीं मनःकल्पित आणि साक्षिभास्य असते. ह्या मनःकल्पित वृत्ति साक्षिभास्य कां असतात, ह्याचा विशेष विचार पुढील सूत्रांत केला आहेच. तूर्त सामान्यत्वानें इतकें लक्षांत घ्यावयाचें कीं वस्तूचें यथार्थज्ञान चित्ताला होत असतें, तर मनःकल्पित अयथार्थ ज्ञान साक्षिभास्य असतें. ह्या दोहोंतील पहिलें निर्विकल्प ज्ञान दुसऱ्या सविकल्प मनोमय ज्ञानाला निमित्त कारण होत असतें. जागृतींत आपल्यापुढें एखादा माणूस आला म्हणजे तो माणूस आहे इतकें ज्ञान चित्ताला होत असतें. नंतर त्या मनुष्याच्या दर्शनाच्या निमित्तानें त्या मनुष्याविषयींचा जो पूर्वानुभवाचा संस्कार चित्तांत असतो तो स्मृतिरूपानें जागृत होतो (पान ४, सूत्र ९). तो जागा होतांच हा मनुष्य आपला मित्र म्हणून प्रिय आहे किंवा तो आपला शत्रु म्हणून अप्रिय किंवा द्वेष्य आहे इत्यादि वृत्ति उत्पन्न होतात ह्यांतील मनुष्यत्वाचें ज्ञान चित्ताला झालें तेव्हां बाहेर प्रत्यक्ष मनुष्य असतो आणि त्या मनुष्याचें ज्ञान होणें ह्या निमित्तानें आपल्या मनांत शत्रुत्व, मित्रत्व, प्रियता, अप्रियता किंवा द्वेष्यता, इत्यादि भाव उत्पन्न होत असतात ते केवळ मनःकल्पित असून ते साक्षिभास्य असतात. भ्रांति, स्वप्न आणि मनोराज्य ह्या अवस्थांत बाहेरच्या वस्तूंची अपेक्षा नसतें, तर आंतर अथवा बाह्य निमित्तानें चित्तांतील ते ते संस्कार स्मृतिरूपानें जागृत होऊन ते ते मनःकल्पित भाव उदित होत असतात. ह्यावरून हें लक्षांत येईल कीं जागृतींत एक इंद्रियद्वारा चित्तास होणारें पदार्थज्ञान आणि दुसरें चित्ताच्या अवस्थेवर अवलंबून असणारें मनःकल्पित ज्ञान अशा दोन प्रकारच्या प्रतीति येत असल्या तरी पहिली प्रतीति दुसऱ्या प्रतीतीस बाधक न होतां साधकच होत असते व म्हणून सर्व जागतिक व्यवहार यथावत् चाललेले असतात.

आतां ह्या ज्या दोन प्रतीति आहेत त्यांतील दुसरी सर्वस्वीं मनःकल्पित असल्यामुळें तीच संसारबंधनाला कारण कशी होत असते ह्याचा विचार पुढील सूत्रांत व्हावयाचा असल्यानें येथें ह्यासंबंधीं अधिक विचार करावयास नको. येणेंप्रमाणें बाहेर वस्तु म्हणून स्वतंत्र पदार्थ असतो, जागृतींत त्या पदार्थाशीं चित्ताचा उपराग होतांच तो ज्ञात होतो, त्यापूर्वीं तो सहजच

अज्ञात असतो; तेव्हां वस्तुमात्राची ज्ञाताज्ञातता चित्ताच्या वस्तूशीं होणाऱ्या उपरागावर अपेक्षित असते व म्हणून येथें विज्ञानवादाला मुळींच स्थान नाहीं ही गोष्ट निःसंदेह स्पष्ट झाली.

पुढील सूत्रांत मनःकल्पित सविकल्पज्ञानवृत्ति नेहमीं ज्ञात होत असतात, त्या कोणत्या कारणानें ह्याचा विचार पुढील सूत्रांत केला आहे. तें सूत्र असें —

सदा ज्ञाताश्चित्तवृत्तयस्तत्प्रभोः पुरुषस्यापरिणामित्वात्॥१८

सूत्रार्थ — चित्ताचा प्रभु म्हणजे स्वामी पुरुष होय. तो अपरिणामी आहे म्हणजे चित्त ज्याप्रमाणें निरंतर परिणाम पावत असतें त्याप्रमाणें परिणाम पावणारा तो नाहीं म्हणून त्याला मात्र चित्ताच्या वृत्ति सदोदित ज्ञात असतात.

विवरण — चित्ताला वस्तु ज्ञात किंवा अज्ञात कां असते तें मागील सूत्रांत सविस्तर सांगितलें. ह्यावर शंकाकाराचा आणखी प्रश्न असा उत्पन्न होतो कीं आपल्याला चित्तांत उत्पन्न होणाऱ्या वृत्ति नेहमीं ज्ञात होत असतात. त्या कधीं ज्ञात तर कधीं अज्ञात असा प्रकार कधींच होत नाहीं. मग इतर वस्तु ह्याप्रमाणेंच सर्वदा ज्ञात कां होत नाहींत? त्या ज्ञात होण्याला उपरागाची आवश्यकताच कां असावी? ह्या प्रश्नाचें उत्तर ह्या सूत्रांत दिलें आहे. तें येणेंप्रमाणें —

चित्त सदोदित वृत्तिरूपानें परिणाम पावणारें आहे. तें कोणत्याही क्षणीं कोणत्या तरी एका वृत्तीनें परिणाम पावलेलें असतें. अर्थात् तें जेव्हां घटाकार झालेलें असतें तेव्हां तें पटाकार होऊं शकत नाहीं आणि म्हणून तें ज्या वेळीं जो आकार धारण करतें त्या वेळीं तो पदार्थ ज्ञात होतो, इतर वेळीं तो अज्ञात राहतो. द्रष्टा व्यवहारकालीं चित्तवृत्तीशीं सरूपता पावलेला असतो (पाद १, सूत्र ४). म्हणून चित्तास जेव्हां कोणताही पदार्थ ज्ञात होतो तेव्हां तो द्रष्ट्यालाही ज्ञात होत असतो आणि चित्तास जोंपर्यंत तो अज्ञात असतो तोंपर्यंत तो द्रष्ट्यासही अज्ञातच राहतो. ह्यावरून हें लक्षांत येईल कीं द्रष्ट्याला वस्तु ज्ञात अथवा अज्ञात असणें हें तीं वस्तु चित्ताला ज्ञात होणें अथवा अज्ञात असणें ह्यावर सर्वस्वीं अवलंबून असतें. पण साक्षात् चित्तवृत्ति द्रष्ट्याला ज्ञात होत असतांना असा कांहींच प्रकार नसतो. चित्त सदोदित वृत्तिरूपानें परिणाम पावत असतें आणि त्याचा स्वामी जो द्रष्टा तो स्वतः

अपरिणामी असल्यामुळें त्याला हे सर्व परिणाम ज्ञात होत असतात. एक नित्याच्या व्यवहारांतलें उदाहरण घेऊन हें कसें तें अधिक स्पष्ट करूं. एक दुकानदार आपल्या दुकानांत गिऱ्हाइकांना माल देत बसला आहे असें समजूं. अनेक गिऱ्हाइकें येतात, आपला माल त्या दुकानदाराकडून घेतात आणि निघून जातात. असा प्रकार सारखा चाललेला असतो. आतां येथें दुकानदार दुकानांत सर्वदा बसलेला असतो, ह्यामुळें त्याला सर्व गिऱ्हाइकें सर्वकाळ ज्ञात झालीं, पण गिऱ्हाइकांना मात्र त्या दुकानांत कोण कोण येऊन गेले हें ज्ञात असणार नाहीं. ह्या उदाहरणांतील दुकानदाराच्या ठिकाणीं आपण द्रष्टा पुरुष समजूं आणि चित्ताचे वृत्तिरूप परिणाम म्हणजे ये-जा करणारीं गिऱ्हाइकें समजूं. दुकानदार दुकानांत अखंडपणें बसलेला असतो म्हणून त्याला सर्व गिऱ्हाइकें ज्ञात झालेलीं असतात, त्याप्रमाणेंच द्रष्टा अखंडपणें विराजमान असल्यामुळें चित्तांत ज्या वृत्ति उठतात व नाश पावतात त्या त्याला सर्वदा ज्ञात होत असतात. उलटपक्षीं आपण असेंही म्हणूं कीं द्रष्ट्याला ज्या अर्थीं सर्व वृत्ति सर्वदा ज्ञात होत असतात त्या अर्थीं तो अपरिणामी असलाच पाहिजे. तात्पर्य, चित्त सदा परिणाम पावणारें असतें, ह्यामुळें तें जेव्हां ज्या बाह्य पदार्थाच्या आकारानें परिणाम पावतें तेव्हांच तो पदार्थ चित्तास ज्ञात होत असतो, अन्यथा तो अज्ञातच राहतो आणि द्रष्टा हा केव्हांच परिणाम पावत नसतो. ह्यामुळें चित्तांत ज्या ज्या म्हणून वृत्ति उठत असतात त्या त्या सर्व द्रष्ट्यास सर्वदा ज्ञात होत असतात.

पण चित्त जेव्हां वृत्तिरूपानें परिणाम पावत असतें तेव्हां द्रष्टा त्या वृत्तीशीं तद्रूप झालेला असतो (पाद १, सूत्र ४) आणि म्हणून चित्तांत क्रोधादि मनोविकार उत्पन्न झाले असतां त्याशीं सरूपता पावून तो ' मी रागावलों आहें ' असें मानीत असतो.

वरील सर्व विवेचनावरून इतकें लक्षांत येईल कीं आपल्याला बाह्य पदार्थांची जी प्रतीति येत असते ती दोन प्रकारची असते. पहिली तो पदार्थ ज्या गुणधर्मांनीं युक्त असेल त्या गुणधर्मांसह यथार्थत्वानें होणारी प्रतीति आणि दुसरी मनोमय प्रतीति. अन्वय व्यतिरेकानें ही मनोमय प्रतीतिच जीवाला बंधनकारक असते असें दिसून येतें. ही मनोमय प्रतीति असेल तरच सुखदुःखादिक प्राप्त होत असतात हा अन्वय, होय आणि ती नसेल तेव्हां सुखदुःखादिक प्राप्त होत नाहींत हा व्यतिरेक

होय. स्वप्नांत मनुष्य जेव्हां भितो तेव्हां वाहेर तो पदार्थ प्रत्यक्षत्वानें नसूनही त्या भीतिदायक वस्तूची मनोमय प्रतीति येत असते म्हणून मनुष्याला भय वाटतें, पण समाधि, गाढ झोप किंवा मूर्च्छा ह्या अवस्थांत वाहेर आपल्या निकट प्रिय, अप्रिय, इत्यादि कसल्याही वस्तु असल्या तरी त्यांपासून आपल्यास कसल्याही प्रकारचीं सुखदु:खें होत नसतात, कारण ह्या अवस्थांत त्या वस्तु आपल्यास ज्ञात होत नसल्यानें त्यांची मनोमय प्रतीति नसते. एखाद्याचा लढाईवर गेलेला मुलगा तिकडे सुखरूप असूनही तो मेला अशी वार्ता जर त्याच्या कानीं आली तर तो मनुष्य दु:खानें व्याकुळ होऊन रडूं लागतो आणि तिकडे तो मेला असूनही ती वार्ता जोंपर्यंत त्याच्या कानीं पडलेली नसेल तोंपर्यंत तो आपले नित्याचे व्यवहार आनंदानें करीत असतो. अशा प्रकारच्या उदाहरणांवरून असें सिद्ध होतें कीं ही मनोमय प्रतीतिच जीवांना बंधनकारक होत असते.

विज्ञानवाद्याला आत्मा म्हणून कांहीं नसून सर्वच प्रत्यय मनोमय असल्यानें सर्वच क्षणिक विज्ञानमय असतें असें म्हणावयाचें असतें. ह्यावर उत्तर म्हणून योगसूत्रकारांनीं सतराव्या आणि अठराव्या सूत्रांत असें सिद्ध केलें कीं वाहेरील वस्तु स्वतंत्रपणानें असते; चित्ताचा तिच्याशीं उपराग झाला म्हणजे ती वस्तु ज्ञात होते आणि चित्ताच्या वृत्ति ज्या अर्थीं द्रष्ट्याला सर्वदा गोचर होत असतात त्या अर्थीं द्रष्टा निरंतर अपरिणामी असाच आहे.

पुढील सूत्रांत चित्ताला स्वत:चेंच अवभासकत्व असूं कां शकत नाहीं आणि त्याला पाहणारा म्हणजे अवभासक असलेला अन्य अपरिणामी द्रष्टा कशावरून आहे तें सांगितलें आहे. तें सूत्र येणेंप्रमाणें —

न तत्स्वाभासं दृश्यत्वात् ॥ १९ ॥

सूत्रार्थ — चित्ताच्या ठिकाणीं दृश्यत्व आहे म्हणजे तें दुसऱ्याकडून पाहिलें जात असतें. अशा प्रकारें जें दुसऱ्यास दृश्य असतें तें स्वाभास म्हणजे स्वत:चें प्रकाशक असत नाहीं.

विवरण — मागील सूत्रांतील सिद्धान्तावर विज्ञानवादाचें असें म्हणणें येण्याचा संभव आहे कीं चित्तवृत्ति ज्याच्यामुळें प्रकाशित होत असतात

असा चित्ताहून अन्य असलेला असा कोणी द्रष्टा आहे असें मानण्याचें कारण नाहीं. अग्नि ज्याप्रमाणें स्वतःचा व इतर प्रकाश्य वस्तूंचा प्रकाशक असतो त्याप्रमाणें सदा ज्ञात होणाऱ्या चित्तवृत्तींचें म्हणजेच वृत्तिरूपानें परिणाम पावणाऱ्या स्वतःचें आणि इतर वस्तूंचें प्रकाशक चित्तच आहे असें कां मानूं नये, म्हणजे इतरांचा प्रकाश करणाऱ्या अग्नीला ज्याप्रमाणें दुसरा कोणी प्रकाशक नसतो तर तो स्वतःच प्रकाशमान होत असतो; ह्याचप्रमाणें इतर वस्तूंचें प्रकाशक असलेलें चित्त स्वतःचेंही प्रकाशक असतें. अर्थात् मग त्याला प्रकाशक व अपरिणामी असलेला असा दुसरा कोणी मानण्याचें कारण नाहीं. म्हणजे मग क्षणिक विज्ञानवादच सिद्ध झाला. ह्या युक्तिवादावर ह्या सूत्रांत असें उत्तर दिलें आहे कीं चित्त स्वतःचें प्रकाशक होऊंच शकत नाहीं. कारण तें दृश्य आहे असा सर्वांस सर्वदा अनुभव येत असतो. तें दृश्य आहे ह्याचाच अर्थ असा कीं त्याला पाहणारा म्हणजे त्याचा प्रकाशक असा दुसरा कोणी तरी आहे. घटपटादि पदार्थ हे दृश्य आहेत, म्हणजे त्यांस पाहणारे आपण कोणी तरी त्याहून वेगळे असतों. तसेंच चित्तवृत्ति सर्वदा ज्ञात असतात म्हणजे त्या ज्ञेय झाल्या. अर्थात् मग त्यांचा ज्ञाता त्यांहून अन्य आहे हें ओघानेंच सिद्ध झालें आणि त्या ज्ञात्याला प्रतिक्षणाला परिणाम पावणाऱ्या चित्तवृत्तींचें ज्ञान जर सतत होत असतें तर तो स्वतः अपरिणामी असलाच पाहिजे. आतां चित्ताच्या स्वयंप्रकाशत्वासाठीं वर जो अग्नीचा दृष्टान्त शंकाकारानें दिला आहे तो प्रस्तुत गैरलागू आहे. कारण प्रकाश्य-प्रकाशक संबंध असण्याला दोन वस्तु असाव्या लागतात. अग्नि इतर वस्तूंचा प्रकाशक असें म्हणतां येईल. कारण येथें प्रकाश्य असलेली वस्तु आणि प्रकाशक अग्नि अशा दोन वस्तु असल्यामुळें त्यांच्यांत प्रकाश्य-प्रकाशक संबंध उपपन्न होतो, पण अग्नि स्वतःचाही प्रकाशक आहे असें म्हणण्यांत एकच अग्नि दोन वस्तु आहे असें म्हणण्यासारखें झालें. एक मनुष्य दुसऱ्याच्या खांद्यावर बसतो असें म्हटलें तर तें उपपन्न होईल, पण तो आपल्या स्वतःच्याच खांद्यावर बसतो असें म्हटलें तर तें उपपन्न कसें होणार! तसेंच प्रस्तुतच्या प्रकाश्य-प्रकाशक संबंधांत विवक्षित असलेला प्रकाश हा अग्नीच्या प्रकाशासारखा जड नसून ज्ञानरूप प्रकाश आहे. दृश्य हें ज्ञेय होय आणि त्याला जाणणारा पुरुष ज्ञाता होय. म्हणजे पुरुष हा चित्ताचा द्रष्टा म्हणजे ज्ञाता असून चित्त हें त्याला ज्ञेय होय. तेव्हां ह्या उभयतांमध्यें प्रकाश्य-प्रकाशक संबंध आहे ह्याचा

अर्थ त्यांच्यांत ज्ञातृज्ञेय संबंध आहे असा होय. ह्या अर्थानें अग्नि आणि त्याच्या प्रकाशानें प्रकाशित झालेला पदार्थ सारखेच जड आणि ज्ञेय होत. त्या दोहोंत ज्ञातृज्ञेयसंबंध केव्हांही नसतो. अग्नि, त्याचा प्रकाश आणि त्यानें प्रकाशित पदार्थ सारखेच जड आणि ज्ञेय असून त्या तिहींचा ज्ञाता त्यांच्याहून भिन्न असतो. तेव्हां अग्नि जर त्या प्रकाशित पदार्थाचा ज्ञाता असता तरच अग्नीचा दृष्टान्त उपपन्न झाला असता. पण ज्ञाता म्हणून अग्नि कोणाचाच प्रकाशक नसल्यानें हा दृष्टान्तसुद्धा येथें सर्वथा अनुपपन्न होय. अर्थात् चित्त दृश्य असल्यामुळें त्याचा द्रष्टा त्याहून कोणी अन्य आहे आणि सतत परिणममान असलेलें चित्त ज्या अर्थी त्याला सर्वदा ज्ञात होत असतें त्या अर्थी तो स्वतः अपरिणामी आहे हेंही सिद्ध झालें.

चित्त स्वतःचें प्रकाशक होऊं शकत नाहीं ह्याविषयीं आणखी एक उपपत्ति आहे ती पुढील सूत्रांत सांगितली आहे. तें सूत्र येणेंप्रमाणें —

एकसमये चोभयानवधारणम् ॥ २० ॥

सूत्रार्थ — आणि एकाच वेळीं चित्त स्वतःला आणि बाह्य पदार्थाला अशा उभयतांना अनुभवूं शकत नाहीं आणि ज्या अर्थी एकाच वेळीं बाह्य पदार्थ आणि चित्ताच्या वृत्ति ज्ञात होत असतात त्या अर्थी बाह्य वस्तु चित्ताला ज्ञात होत असतात आणि चित्तवृत्ति अपरिणामी जो द्रष्टा त्याला ज्ञात होत असतात हें सिद्ध होतें.

विवरण — बाह्य वस्तूंशीं चित्ताचा उपराग होतांच ती वस्तु चित्ताला ज्ञात होत असते, त्याचप्रमाणें चित्ताच्या वृत्ति ज्या सदा ज्ञात होत असतात त्याही चित्तालाच ज्ञात होतात असें जें शंकाकारांचें म्हणणें तें आणखी एका उपपत्तीमुळें कसें चुकीचें ठरतें तें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे. ती उपपत्ति अशी कीं बाह्य वस्तु अमुक आहे असें जेव्हां ज्ञान होत असतें तेव्हां हें ज्ञान मला होत आहे असेंही ज्ञान होत असतें. हीं दोन ज्ञानें स्वभावतःच इतकीं परस्परविरोधी आहेत कीं तीं एकाच वेळीं चित्ताला होणें शक्यच नाहीं. बाह्य विषय नेहमीं 'युष्मत्प्रत्ययगोचर' असतो म्हणजे तो 'इदं' 'हें' ह्या रूपानें प्रतीत होत असतो. आणि 'हें ज्ञान मला होत आहे' असें जें दुसरें ज्ञान होत असतें तें 'अस्मत्प्रत्यय गोचर'

असें असतें, म्हणजे तें 'मला' ह्या स्वरूपानें प्रतीत असल्यानें 'अहं' 'मी' ह्यावर तें प्रतिष्ठित असतें. पहिलें ज्ञान विषयनिष्ठ असतें तर दुसरें विषयीनिष्ठ असतें. विषय आणि विषयी ह्यांच्यांत अंधार व उजेड ह्यांच्यांत जसा अत्यंत स्वाभाविक विरोध आहे तसा विरोध आहे, ह्यामुळें चित्त एकाच वेळीं विषयाचा आणि विषयीचा अनुभव घेतें असें म्हणणें म्हणजे एकाच वेळीं आपण अंधार व उजेड पाहत असतों असें म्हणण्यासारखें आहे. चित्त परिणाम पावणारें असल्यामुळें तें वरील प्रकारच्या परस्परविरोधी असलेल्या वृत्तिरूपानें परिणाम पावणें शक्यच नाहीं. चित्त जेव्हां बहिर्मुख असतें तेव्हांच तें 'इदंतया' म्हणजे 'हें' ह्या रूपानें बाह्य वस्तूचें ग्रहण करीत असतें आणि तें 'अहंस्फुरणाकार' होतें. तेव्हां निश्चयेंकरून अंतर्मुख होत असतें. तेव्हां एकाच वेळीं चित्त बहिर्मुख होऊन 'इदमाकार' होतें आणि अंतर्मुख होऊन 'अहमाकार' ही होतें असें म्हणणें म्हणजे मनुष्य एकाच वेळीं पुढेंही जातो व मागेंही येतो किंवा डोळे उघडून एक वस्तु पाहतो व त्याच वेळीं डोळे मिटून ती वस्तु पाहत नाहीं असें म्हणण्यासारखें होईल. तात्पर्य, एकाच वेळीं चित्त परस्परांशीं अत्यंत विरुद्ध असलेले दोन व्यापार करीत असतें असें म्हणणें केव्हांही युक्तिसिद्ध नसल्यानें त्याला एकाच वेळीं विषयज्ञान व चित्तवृत्तिज्ञान होतें असें केव्हांही म्हणतां येणार नाहीं. अर्थात् विषयाशीं उपराग झाल्यामुळें चित्ताला विषयज्ञान होतें व चित्ताला अमुक ज्ञान झालें असें जें ज्ञान असतें तें साक्षिभास्य असतें हें सिद्ध झालें.

विज्ञानवादाच्या मतीनें आणखी एक कल्पना पुढें येण्याजोगी आहे. ती कोणती व तिचा निरास कसा करावयाचा हें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे. तें सूत्र असें —

चित्तान्तरदृश्ये बुद्धिबुद्धेरतिप्रसङ्गः स्मृतिसंकरश्च ॥ २१ ॥

सूत्रार्थ — चित्तवृत्तीचें जें ज्ञान होत असतें तें अपरिणामी असलेल्या द्रष्ट्याला नसून तें चित्तान्तरदृश्य म्हणजे निराळ्याच चित्ताला दृश्य म्हणजे ज्ञात होत असतें असें मानलें तर त्या निराळ्या चित्ताला म्हणजे बुद्धीला पाहणारें असें तिसरें चित्त मानावें लागेलच व मग तिसऱ्याला पाहणारें चौथें, चौथ्याला पांचवें,

अशा प्रकारचा अतिप्रसंग प्राप्त होतो, इतकेंच नव्हे, तर ह्या अनेक चित्तांतून उत्पन्न होणाऱ्या स्मृतींचा संकर म्हणजे गोंधळही होईल म्हणून चित्तवृत्तींना जाणणारा अपरिणामी पुरुषच होय.

विवरण — विज्ञानवादी वैनाशिक पक्षाला अपरिणामी द्रष्टा मान्य करावयाचा नसतो, कारण तो मान्य केला कीं विज्ञानवाद संपला. ह्यास्तव तो जितक्या शंका काढूं शकेल तितक्या सर्व लक्षांत घेऊन, त्यांची समाधानकारक उत्तरें देऊन योगदर्शनकार, चित्तवृत्ति ज्याला ज्ञात होत असतात असा अपरिणामी द्रष्टा आहे, असा आपला पक्ष स्थापित करीत आहेत. ह्या ठिकाणीं पूर्वपक्षाचें म्हणणें येणेंप्रमाणें आहे : मला अमुक वस्तु ज्ञात झाली हें जसें वृत्त्यात्मक ज्ञान आहे तसेंच कामक्रोधादि वृत्ति मला ज्ञात होतात हेंही ज्ञान वृत्त्यात्मकच आहे; म्हणून वस्तूचें ज्ञान ज्याला होतें तें जसें एकचित्त आहे तसेंच कामक्रोधादिकांचें वृत्त्यात्मक ज्ञान ज्याला होतें असें दुसरें चित्त मानावें. मग अपरिणामी द्रष्टा मानण्याचें कारणच उरलें नसल्यानें आणि दुसरें चित्तही परिणाम पावणारें असल्यानें विज्ञानवाद सिद्ध झालाच. ह्या युक्तिवादाचें निरसन ह्या सूत्रांत केलें आहे. तें असें—

कामक्रोधादि वृत्तींचें ज्ञान मला सर्वदा होत आहे अशा प्रकारचा जो परामर्ष असतो तो ज्याचा असें दुसरें चित्त मानलें तर पुढें अतिप्रसंग प्राप्त होतो. कारण मग ह्याच युक्तिवादानें त्या दुसऱ्या चित्ताला पाहणारें तिसरें चित्त मानावें लागेल. मग तिसऱ्याला पाहणारें चौथें आणि चौथ्याला पांचवें असें मानावेंच लागणार. म्हणजे गणितशास्त्रांत आवर्तभागाकार जसा कधींच संपत नाहीं त्याप्रमाणें एका चित्ताला पाहणारें दुसरें चित्त, दुसऱ्याचें तिसरें, अशी ही मालिका अखंड चालू राहणार! हा जो दोष उत्पन्न होतो त्याला अतिप्रसंग असें म्हणतात. एखादें विधान केल्यानंतर त्यांत व्याघात, अन्योन्याश्रय चक्रिकापत्ति, अतिप्रसंग, इत्यादींपैकीं कोणताही दोष उत्पन्न होत असेल तर तें विधान सिद्धान्त म्हणून ग्राह्य होऊं शकत नाहीं. ह्या ठिकाणीं वरीलप्रमाणें अतिप्रसंग हा दोष उत्पन्न होत असल्यानें शंकाकारांचा पूर्वपक्ष सिद्धान्त म्हणून ग्राह्य होऊं शकत नाहीं.

इतक्याही उपर पूर्वपक्ष सिद्धान्त म्हणून मान्य केल्यास आणखी कोणती अडचण उत्पन्न होते तें ह्या सूत्राच्या पुढील भागांत सांगितलें आहे. चित्ताला अमुक वस्तु ज्ञात झाली हें ज्यास ज्ञान झालें तें दुसरें चित्त

मानावें असा पूर्वपक्ष आहे. चित्त जेव्हां निश्चयात्मक ज्ञानरूप वृत्तीनें युक्त असतें तेव्हां त्याला बुद्धि अशी संज्ञा देण्यांत येते. प्रस्तुत ठिकाणीं वरील ज्ञानें निश्चयात्मक असल्यानें तीं ज्यांस झालीं त्यांना बुद्धि अशा नांवानें ह्या सूत्रांत उल्लेखिलें आहे. वरील दोन ज्ञानें ज्यांस झालीं त्या दोन बुद्धि असून पहिल्या बुद्धीनें विषय जाणला आणि दुसऱ्या बुद्धीनें पहिल्या बुद्धीला जाणलें असें मानावें असा पूर्वपक्ष आहे. तो मान्य केला तर वरीलप्रमाणें अतिप्रसंग प्राप्त होतो हें वर सांगितलें आहे. तो अतिप्रसंग पतकरला तरी पूर्वपक्ष सिद्ध होऊं शकत नाहीं ह्याचें कारण असें कीं एका बुद्धीला जाणणारी दुसरी, दुसरीला जाणणारी तिसरी अशा अनंत बुद्धि आहेत हें मान्य केल्यास अनंत बुद्धींतून अनंत स्मृति उत्पन्न होणार हें ओघानेंच आलें. प्रत्येक बुद्धि वेगळी असल्यानें त्या सर्वांच्यामधून एकाच वेळीं आणि परस्परविरोधी अशा अनंत स्मृति उत्पन्न व्हावयास पाहिजेत. तशा उत्पन्न होतील तर त्या सर्वांचा संकर होणार म्हणजे सर्व स्मृतींचा एकच गोंधळ होणार व मग कोणताच व्यापार यथासांग घडणें शक्य नाहीं. पण असें तर कधींच घडत नाहीं हें सर्वांच्याच अनुभवाचें आहे. सर्वांचे सर्व व्यापार सुसूत्रपणें चाललेले असतात व त्यांत स्मृतिसंकर केव्हांही दृष्टीस पडत नाहीं. ह्यावरून अनेक स्मृति उत्पन्न होत नाहींत हेंच सिद्ध आहे. अनेक स्मृति नाहींत तेव्हां अनेक बुद्धिही नाहींत. तात्पर्य, बुद्धि एकच असून तिला विषयोपरागामुळें विषयज्ञान होत असतें आणि बुद्धीला विषयज्ञान झालें हें ज्ञान साक्षिभास्य असतें हा योगशास्त्रकारांचा सिद्धान्तच अबाधित आहे.

बुद्धि दृश्य असल्यामुळें ती स्वप्रकाशक नाहीं, दुसऱ्या बुद्धीनें ती प्रकाशित होत नाहीं हें तुम्हीं वर सांगितलेंच आहे. बुद्धि विषयाशीं उपरक्त झाल्यामुळें तिला विषयज्ञान होतें त्याप्रमाणें द्रष्टा बुद्धीशीं उपरक्त झाल्यामुळें त्याला बुद्धि ज्ञात होते असेंही म्हणतां येत नाहीं, कारण मग तो बुद्धीप्रमाणेंच परिणामी आहे असें मानावें लागेल! तेव्हां चित्तवृत्ति द्रष्ट्याला ज्ञात होतात असें तुम्ही म्हणतां तें कसें संभवतें ह्या शंकेचें उत्तर पुढील सूत्रांत दिलें आहे. तें सूत्र येणेंप्रमाणें —

चितेरप्रतिसंक्रमायास्तदाकारापत्तौ स्वबुद्धिसंवेदनम् ॥२२॥

सूत्रार्थ — चिति म्हणजे चेतन पुरुष हा नेहमींच अप्रतिसंक्रम असा आहे. प्रतिसंक्रम म्हणजे दुसऱ्याकडे

जाणें. द्रष्टा अप्रतिसंक्रम आहे म्हणजे बुद्धि जशी इंद्रियद्वारा विषयाकडे जाऊन त्याला व्यापते त्याप्रमाणें चेतन द्रष्टा अपरिणामी असल्यामुळें तो बुद्धि ज्ञात व्हावी म्हणून तिच्याकडे प्रतिसंक्रांत होत नाहीं तर आपल्या ठिकाणींच तो सुप्रतिष्ठित असतो. तत्त्वतः तो असा असूनही बुद्धि जेव्हां वृत्तिरूपानें परिणाम पावत असते तेव्हां तो अविद्येमुळें तिच्या आकाराला प्राप्त झाल्यासारखा होत असतो आणि मग मी असज्जदुःखात्मक देहादिक नव्हून मी सच्चिदानंदरूप आत्मा आहें असें वृत्त्यात्मकविशेषज्ञानरूप स्वसंवेदन होतें आणि साक्षिभास्य बुद्धिसंवेदनही होतें.

विवरण — बुद्धीला बाह्य विषयाचें ज्ञान व्हायच्या वेळीं प्रथम चिदाभासयुक्त वृत्तीची उठावणी होते, नंतर ती वृत्ति ज्ञानेंद्रियांच्या द्वारा त्या विषयांशीं संलग्न होऊन विषयाकार होते. एवढ्यानें तो विषय अज्ञाततेच्या प्रदेशांतून ज्ञाततेच्या प्रदेशांत येतो आणि मग वृत्तींतील चिदाभासामुळें हा अमुक विषय आहे, असें स्फुरण अथवा ज्ञान होतें. ह्यावरून विषयज्ञान होतांना काय काय घडतें हें स्पष्ट झालें. आतां चितीला म्हणजे चेतन द्रष्ट्याला स्वबुद्धिसंवेदन होतांना असाच प्रकार घडतो असें प्रथमदर्शनीं वाटणें संभवनीय आहे, पण थोडा विचार केला म्हणजे असें लक्षांत येतें कीं असें होणें शक्य नाहीं. कारण बुद्धि परिणामी असल्यामुळें ती वृत्तिरूपानें परिणाम पावून ती विषयाकार बनते, पण आत्मा तर अपरिणामी, तेव्हां तो बुद्धीला व्यापणार कसा ? आणि जर तो तिला व्यापीत नसेल, तर त्याला बुद्धि व तिच्या वृत्ति ज्ञात कशा होतात ? ह्या प्रश्नाचें उत्तर प्रकृत सूत्रांत दिलें आहे. चिति अप्रतिसंक्रमा आहे म्हणजे बुद्धीप्रमाणें आपल्या ज्ञेय विषयाकडे ती संक्रमण करणारी नाहीं हें खरेंच आहे. परंतु प्रतिबिंबरूपानें चिति बुद्धीला व्यापीत असते. उन्हांत असलेल्या आरशांत सूर्य जसा प्रतिबिंबित होतो, त्याप्रमाणें बुद्धि सत्त्वगुणापासून झालेली असल्यानें व सत्त्वगुणाच्या ठिकाणीं स्वभावतःच निर्मलत्व व प्रकाशकत्व असल्यानें तिच्यांत चेतन आत्मा प्रतिबिंबित होत असतो. हें प्रतिबिंब म्हणजेच चिदाभास होय. ह्यावरून लक्षांत येईल कीं चेतन पुरुष स्वतः जरी अपरिणामी असला तरी प्रतिबिंबरूपानें तो बुद्धीला व्यापीत असतो, म्हणजे

तदाकारतेला प्राप्त होत असतो. अर्थात् तिकडे चिदाभासामुळें ज्याप्रमाणें 'हा अमुक विषय' असें स्फुरण होतें त्याप्रमाणें येथेंही 'अमुक वृत्तिरूपानें परिणाम पावलेली ही बुद्धि' असें स्फुरण होतें. मागें दुर्बिणीचा दृष्टान्त दिला आहे. तेथें आकाशस्थ गोल पाहण्याला दुर्बीण विशिष्ट कोनांत बसविणें व तिच्यांतून शास्त्रज्ञाच्या दृष्टीनें ताऱ्यांकडे पाहणें इतकी सामग्री आवश्यक होती. येथें दुर्बिणीच्या ठिकाणीं बुद्धि, दुर्बीण ताऱ्याच्या रोखानें लावणें म्हणजे बुद्धिवृत्तीनें विषय व्यापणें आणि शास्त्रज्ञाच्या दृष्टीनें 'हा तारा' असें जाणणें म्हणजे बुद्धिस्थ चिदाभासामुळें 'हा अमुक पदार्थ' असें स्फुरण होणें होय. तारा पाहण्याला वरीलप्रमाणें सर्व सामग्री पाहिजे, पण जिच्या साहाय्यानें ताऱ्याचें ज्ञान होतें ती दुर्बीण पाहण्याला वरील आटापीट मुळींच लागत नाहीं. त्याप्रमाणेंच बाह्य वस्तु पाहण्यासाठीं वरीलप्रमाणें सर्व प्रकार घडणें जरी आवश्यक असलें तरी बुद्धीचें संवेदन होण्याला त्या सर्वांची आवश्यकता नसते. शास्त्रज्ञाच्या दृष्टीला ती दुर्बीण दिसते आणि ही दुर्बीण आहे असें ज्ञान होतें. त्याचप्रमाणें चिदाभासाला बुद्धि गोचर होते व मग 'अमुक वृद्धिरूपानें परिणाम पावलेली ही बुद्धि आहे' असें ज्ञान स्फुरतें. शास्त्रज्ञाच्या दृष्टीला दुर्बीण जशी सदाच ज्ञात तशी बुद्धि चिदाभासाला सदाच ज्ञात असते, कारण बुद्धि आणि तत्स्थ चिदाभास ह्यांचा नित्य संबंधच असतो.

कोणतेंही ज्ञान होतांना चिदाभासयुक्त बुद्धिवृत्तीची ज्ञेयार्थीं जी तन्मयता होते ती समापत्ति होय हें प्रथम पादांत सांगितलेंच आहे. कोणताही ज्ञानपूर्वक व्यवहार होत असतां एक बाह्य जग, दुसरें चित्त आणि तिसरा चेतन पुरुष अशा त्रिपुटींची आवश्यकता असते. बाह्य जग म्हणजे तदंतर्गत कोणतीही वस्तु जेव्हां ज्ञात होते तेव्हां ग्राह्य समापत्ति होते. ज्याच्या योगानें बाह्य वस्तूंचें ज्ञान होतें तें चित्तच जेव्हां ज्ञेय असतें व त्याचें ज्ञान होतें तेव्हां होणारी ती ग्रहणसमापत्ति होय आणि बुद्धि अंतर्मुख होऊन ती जेव्हां आत्म्याला जाणते तेव्हां होणारी ती ग्रहितृसमापत्ति होय. ह्या तिन्ही समापत्तींच्या वेळीं बुद्धिवृत्ति आणि तिच्यांत आत्म्याचें प्रतिबिंब असलेला चिदाभास ह्यांची अवस्था कशा प्रकारची असते तें सूक्ष्मपणें पाहावयास पाहिजे. वस्तुविषयक अज्ञान नाहींसें होण्याकरितां वृत्तीनें त्या वस्तूस व्यापणें ह्याला वृत्तिव्याप्ति अशी संज्ञा आहे. त्याचप्रमाणें चिदाभासामुळें 'हा अमुक पदार्थ आहे' असें स्फुरण होणें ह्याला फलव्याप्ति अशी संज्ञा आहे. वाह्य

वस्तु प्रथम अज्ञात असते. तिच्याविषयींच्या अज्ञानाचा नाश होण्याकरितां वृत्तिव्याप्तीची आवश्यकता असते आणि ती वस्तु अमुक आहे हें स्फुरण होण्याकरितां चिदाभासाची म्हणजे फलव्याप्तीची आवश्यकता असते. म्हणजे बाह्य जगतांतील कोणत्याही वस्तूच्या ज्ञानाला वृत्तिव्याप्ति आणि फलव्याप्ति ह्या दोहोंची आवश्यकता असते. हा ग्राह्य समापत्तीचा विचार झाला. दुसरी जी ग्रहणसमापत्ति तिच्यांत चित्त ज्ञेय असतें. बाह्य वस्तु ज्याप्रमाणें प्रथम अज्ञात असते व मागाहून ती चित्ताला ज्ञात होते तसा प्रकार चित्ताचा नसतो, कारण ज्याचा तो स्वत:ला प्रथम अज्ञात असतो व नंतर तो स्वत:लाच ज्ञात होतो असें घडणें कधींच शक्य नाहीं, तर तो स्वत:चा स्वत:ला सर्वदा ज्ञातच असतो. म्हणून ग्रहणसमापत्तींत स्वत:विषयींच्या अज्ञानाच्या नाशाची अपेक्षा चित्ताच्या ठिकाणीं नसते म्हणून येथें अज्ञाननाशार्थ आवश्यक असलेल्या वृत्तिव्याप्तीची गरजच उरत नाहीं. परंतु 'हें चित्त' असें स्फुरण होण्याला चिदाभासाची म्हणजे फलव्याप्तीची आवश्यकता असते. म्हणून ह्या ग्रहणसमापत्तींत चित्त व चिदाभास हीं दोन्ही प्रतिक्षणाला विद्यमान असल्यामुळें 'अमुक वृत्तिरूपानें परिणाम पावलेलें हें चित्त आहे' असें स्फुरण सदोदित होत असतें. वर अठराव्या सूत्रांत 'चित्तवृत्ति सदा ज्ञात असतात' असें म्हटलें आहे तें ह्याच अभिप्रायानें होय.

ह्यानंतर तिसरी जी ग्रहीतृसमापत्ति तिचा विचार करूं. ग्रहीतृसमापत्तींत द्रष्टा जो चेतन पुरुष तो ज्ञेय असतो. येथें चेतन पुरुष ज्ञेय असतो असें म्हणतांच एक शंका उद्भवते तिचें निराकरण प्रथम करावयास पाहिजे. ती शंका अशी कीं जो पदार्थ बुद्धीला ज्ञेय असतो त्याचा प्रकाश बुद्धीनें होत असल्यामुळें तो स्वयंप्रकाश नसून जड असतो. चेतन पुरुष जर ज्ञेय म्हणायचा तर तो इतर ज्ञेय वस्तूंप्रमाणें अप्रकाश म्हणजे जडच झाला. म्हणजे इकडे तो चेतन पुरुष म्हणावयाचें आणि तिकडे तो ज्ञेय आहे असें म्हणण्यानें त्याचें जडत्व सूचित करायचें ! ह्या व्यापांत दोषाचें निरसन असें कीं वर द्रष्टा जो चेतन पुरुष तो ज्ञेय असतो असें जें म्हटलें आहे तें कांहीं विशेष अर्थानेंच होय. त्याच विशेष अर्थानें श्रुतिसुद्धा 'तमेव धीरो विज्ञाय प्रज्ञां कुर्वीत ब्राह्मण:', 'आत्मानं चेद्विजानीयात्', 'दृश्यते त्वग्र्यया बुद्ध्या सूक्ष्मया सूक्ष्मदर्शिभि:', इत्यादि अनेक वचनांनीं आत्मा ज्ञेय असल्याचें सांगत आहेत. तेव्हां ग्रहीतृसमापत्तींत

आत्मा ज्ञेय असतो असें जें वर म्हटलें आहे तें कोणत्या अभिप्रायानें ह्याचा प्रथम विचार करूं. प्रतिबिंब व्यवहारतः जरी आरशांतलें असतें तरी तें तत्त्वतः सूर्यचिंच असतें, त्याप्रमाणें बुद्धीच्या ठिकाणीं 'अहं' 'अहं' असें जें अखंड स्फुरण असतें, तें व्यवहारतः जरी बुद्धिस्थ चिदाभासाचें असलें तरी तें तत्त्वतः आत्म्याचेंच स्फुरण असतें, अर्थात् ह्यामुळें बुद्धीला आत्मा सर्वथा अपरिचित असतो असें नसून तो तिला सामान्यत्वानें सर्वदा ज्ञात असतोच, मात्र तिला तो विशेषत्वानें ज्ञात व्हावयाचा असतो. आत्मा सच्चिदानंदरूप आहे म्हणजे सत, चित् आणि आनंद एतद्रूप आहे. जागृति, स्वप्न आणि सुषुप्ति ह्या अवस्था येतात व जातात पण आपण मात्र ह्या अवस्था साक्षित्वानें सर्वदा पाहत असतों. त्याचप्रमाणें देहाला क्रमानें बाल्य, शैशव, कौमार्य, तारुण्य, वार्धक्य, इत्यादि अवस्था जरी प्राप्त झाल्या तरी त्यांचेही साक्षी आपण असतोंच. तेव्हां जागृति, स्वप्न आणि सुषुप्ती ह्या तीन बुद्धीच्या अवस्था व शैशवादि शरीराच्या अवस्था ह्या साक्षित्वानें पाहणारे आपण सर्वदा विद्यमान आहों ही सामान्य प्रतीति सर्वांस सर्वदा असते. बुद्धि विशेष सुसंस्कृत असेल तर बाल्यादि अवस्था जशा आपल्यास प्राप्त होत असतात त्याप्रमाणेंच आपल्यास अनेक देह प्राप्त होत असतात व त्या त्या देहांत आपण सर्वदा विद्यमान असतों इतकें सामान्य ज्ञान आपल्याला असतें. ह्यावरून इतकें दिसून येतें कीं आत्म्याची सद्रूपता विचारवान् माणसाला सामान्यतः ज्ञात असते. त्याचप्रमाणें आत्म्याच्या चेतनत्वाचीही सामान्य प्रतीति सर्वांस आहेच. देह, इंद्रियें फार काय बुद्धिसुद्धा जडच आहे व हीं सर्व आत्म्याच्या चेतनत्वानें चेतनशीं भासतात ही प्रतीति सर्व विचारक्षम मानवांना आहे. म्हणजे आत्म्याचें चेतनत्व विचारी मानवांस सामान्यत्वानें ज्ञात असतेंच. आत्म्याची आनंदरूपताही सर्वांस सामान्यपणें ज्ञात असते असें म्हणतां येतें. ज्यापासून आपणांस सुखसंवेदना होते त्यावर आपलें प्रेम असतें. ह्याच्या उलट असाही आपल्यास अनुभव आहे कीं ज्यावर आपलें प्रेम असतें, त्या पदार्थाच्या सुखरूपतेचा प्रत्यय आपल्यास आलेला असतो. प्रत्येकाचें स्वतःवर आत्यंतिक प्रेम असतें ही गोष्ट सर्वप्रसिद्ध आहे. 'मा न भूवं हि भूयासम्' 'मीं नसावें असें कधींही न होवो, मीं सर्वदाच असावें' असें जें सर्व जीवांस वाटत असतें तेंच त्यांच्या आत्मप्रेमाचें चिन्ह होय. बाह्य वस्तूंवर जें जीवमात्राचें प्रेम असतें तें आत्म्याकरितांच असतें, परंतु स्वतःवर जें प्रेम असतें तें कांहीं बाह्य

वस्तूंकरितां नसतें हें जें सर्वांचें स्वत:वर प्रेम असतें तें आत्म्याच्या ठिकाणीं आनंदरूपता आहे म्हणूनच असतें. सुषुप्तींत बाह्य विषय किंवा त्यांचें ग्रहण करणारीं इंद्रियें नसतात. त्या वेळीं आपल्याला निर्विषय आनंद प्राप्त होत असतो. आत्म्याच्या ठिकाणीं आनंदरूपता आहे ह्याचें हें बलवत्तर प्रमाण होय. तात्पर्य, आत्म्याची जी आनंदरूपता ती वरीलप्रमाणेंच जीवांना सामान्यत्वानें भासमान होत असली तरी ती विशेषत्वानें त्यांस ज्ञात नसतेच. ती जर विशेषत्वानें प्रतीत झाली असती तर जीवमात्र विषय-सुखाकरितां कधींच धडपडला नसता. ह्या सर्व विवेचनावरून इतकें स्पष्ट होतें कीं आत्म्याच्या ठिकाणची सच्चिदानंदरूपता सर्वांस सामान्यत्वानें प्रतीत होत असते. म्हणजे सर्वजण आत्मस्वरूपास सामान्यत्वानें जाणत असतात. तथापि त्यांस आत्म्याचें विशेषत्वानें दर्शन झालेलें नसतें. वस्तूचें सामान्य ज्ञान होत असूनही तिचें विशेषज्ञान न होण्याचें कारण तेथें कांहीं प्रतिबंध असतात हें होय. एखादी वस्तु जशी आहे तशी न भासतांना ती अन्यरूपानें ज्या कारणामुळें भासते त्या कारणाला प्रतिबंध असें म्हणतात.

आत्म्याचें यथार्थत्वानें ज्ञान न होण्याला कारण अविद्यारूप प्रतिबंध होय. मागें (पाद २, सूत्र ५ मध्यें) अनित्य, अशुचि, दु:ख आणि अनात्म अशा देहादिकांच्या ठिकाणीं नित्य शुचि, सुख व आत्मा अशी ख्याति होणें ही अविद्या असें अविद्येचें लक्षण सांगितलें आहे. ह्या अविद्यारूप प्रतिबंधामुळें आत्मा सामान्यत्वानें सर्वांस प्रतीत होत असूनही सर्वांस देह म्हणजेच मी असें वाटत असतें. परंतु निष्काम कर्माचरणानें चित्तशुद्धि झाली, परिप्रश्न, सेवा, इत्यादिकांमुळें सद्गुरूचा प्रसाद झाला, नवविधाभक्तींमुळें ईश्वराचा अनुग्रह झाला, किंवा अष्टांगयोगाच्या अनुष्ठानानें विवेकख्याति झाली, म्हणजे ह्यांपैकीं एक किंवा अनेक उपायांनीं अविद्येचा प्रतिबंध नाहींसा झाला म्हणजे आत्म्याची सच्चिदानंदरूपता विशेषत्वानें प्रतीत होते. वर उल्लेखिलेल्या ग्रहीतृसमापत्तींत आत्म्याचा विशेषत्वानें साक्षात्कार होत असतो व ह्याच दृष्टीनें 'तमेवैकं विजानीय', 'आत्मानं चेत् विजानीयात्', 'तमेव धीरो विज्ञाय', इत्यादि श्रुतींत आत्म्याच्या वि-ज्ञानाचा म्हणजे विशेषज्ञानाचा उल्लेख करण्यांत आला आहे.

येणेंप्रमाणें वर ग्रहीतृसमापत्तींत आत्मा ज्ञेय असतो असें जें म्हटलें आहे तें कसें उपपन्न होतें ह्याचा विचार झाला. आतां हा विशेषत्वानें

साक्षात्कार कसा होतो तो पाहूं. चित्त ग्राह्य वस्तूवरून ग्रहणसमापत्तींत येतांना अंतर्मुख झालेलें असतें, म्हणजे तें क्षिप्तावस्थेंतून निरुद्धावस्थेंत आलेलें असतें. निरुद्धावस्थेची पराकाष्ठा म्हणजे चित्ताची पूर्णतया आत्मोन्मुखता होय. आतांपर्यंत बुद्धिवृत्तींत आत्म्याचें विशेषत्वानें ज्ञान झालेलें नसतें. म्हणजे बुद्धीला आत्म्याच्या विशेषत्वाविषयीं अज्ञान असतें. ह्या अज्ञानाच्या नाशास्तव वृत्तिव्याप्तीची आवश्यकता असते हें आपण वर पाहिलेंच आहे. प्रस्तुतच्या ग्रहीतृसमापत्तींत बुद्धि बाह्य पदार्थापासून सर्वथा निरुद्ध असल्यामुळें ती आत्माभिमुखच असते. तेव्हां ह्या ठिकाणीं वृत्तिव्याप्ति अवश्यमेव आलीच. ह्या वृत्तीनें ज्या आत्म्याला विशेषत्वानें जाणावयाचें तो आत्माच सर्वदा स्फुरद्रूप असल्यामुळें बाह्य वस्तूंच्या प्रकाशनाला जशी चिदाभासाची आवश्यकता असते तशी येथें नसते. येथें बुद्धींतील चिदाभास आत्म्याच्या स्फुरणांत विलीन होतो. आरशांतील प्रतिबिंबाच्या प्रकाशानें अप्रकाशित वस्तु प्रकाशित होतात, परंतु तो आरसा सूर्याकडे वळविला म्हणजे त्यांत सूर्याचें प्रतिबिंब असतेंच, पण तेजोमय सूर्यबिंबाचा प्रकाश करण्याला त्या प्रतिबिंबाच्या किरणांची मुळींच अपेक्षा नसते, ह्यामुळें तीं किरणें सूर्यबिंबाच्या प्रकाशांत विलीन होतात. ह्याप्रमाणेंच बुद्धिस्थ चिदाभास आत्मस्फुरणांत विलीन होत असल्यामुळें ह्या अवस्थेंत बुद्धीला अर्थमात्र निर्भासता आलेली असते. ह्या अवस्थेंत केवळ आत्म्याचा विशेषत्वानें साक्षात्कार होत असतो. पण येथें चित्ताला केवळ अर्थमात्र निर्भासता प्राप्त झाली असल्यानें येथें ध्याता, ध्यान व ध्येय ही त्रिपुटी विद्यमान नसते व म्हणून येथें आत्म्याच्या विशेष ज्ञानाचा वृत्तिरूपानें परामर्श नसतो. रखरखलेल्या उन्हाळ्याच्या दिवसांत ऐन मध्यान्हीला सूर्य आला असतां एखाद्यानें नदीच्या थंडगार प्रवाहांत बुडी मारली असतां किती आराम वाटत असतो ह्याचा साक्षात् अनुभव तो घेत असतो, परंतु त्या वेळीं त्याचें वर्णन ज्याप्रमाणें तो करूं शकत नाहीं, त्याचप्रमाणें वरील निर्विकल्प समाधींत योग्याची बुद्धि जरी आत्म्याच्या सच्चिदानंदरूपत्वार्शी एकाकार झालेली असली तरी ती निरुद्धावस्थेंत असल्यानें कैवल्यानुभवाचा वृत्तिरूपानें परामर्श घेऊं शकत नाहीं. गाढ झोपेंत जो निद्रानंद अनुभवला :जातो त्याचा वृत्तिरूप परामर्श जसा झोपेंतून उठल्यावर ' सुखमहमस्वाप्सम् ' ' मी अगदीं सुखांत निजलों होतों ' असा वृत्तिरूपानें आपण प्रकट करीत असतों त्याप्रमाणें निर्विकल्प

समाधींतून योग्याचें व्युत्थान झाल्यावर समाधिकालांत अखंड स्फुरद्रूप आत्मस्वरूपांत बुद्धि व चिदाभास कसे विलीन झाले होते ह्याबद्दलची स्मृतिवृत्ति उत्पन्न होते. निद्राकालीं निद्रेची प्रतीति नसते, पण निद्रेनंतर 'न किंचिदवेदिषम्' 'मला कांहींसुद्धा कळत नव्हतें' असा अनुभव आपण सांगतों. त्याप्रमाणेंच समाधिविसर्जन झाल्यावर 'माझी बुद्धि व चिदाभास हीं आत्मानुभवांत विलीनभावास प्राप्त झालीं होतीं' हें समाधिकालांत आलेल्या अनुभवाचें स्मृतिवृत्तिरूप स्फुरण होत असतें. झोप व समाधि ह्या अवस्थांत एक प्रकारें सादृश्यच असतें; दोहोंत भेद इतकाच कीं झोपेंत अज्ञानानुभव असतो तर समाधींत ज्ञानानुभव असतो.

आतां वरील विवेचनाच्या अनुषंगानें एका गोष्टीचें आणखी थोडें विवेचन करावयास पाहिजे तें करूं. बुद्धीला वस्तु ज्ञात होत असते आणि बुद्धीला वस्तु ज्ञात झाली हें ज्ञान साक्षिभास्य आहे असें मागेंच सांगितलें आहे. ह्यांतील 'साक्षिभास्य' म्हणजे काय ह्याचें थोडें स्पष्टीकरण करूं. सूर्य सर्व पदार्थांचा प्रकाशक आहे असें म्हटलें म्हणजे वस्तूस प्रकाशित करण्याची कांहीं विशेष क्रिया सूर्याकडून होत असते असें नसतें, तर सूर्याच्या प्रकाशानें सर्व वस्तु स्वयमेवच प्रकाशित होत असतात, तद्वत् येथें बुद्धिवृत्ति साक्षिभास्य आहेत, म्हणजे अपरिणामी पुरुषाला ज्ञात होतात असें म्हटलें म्हणजे तो साक्षी बुद्धिवृत्तींना भासविण्याची कांहीं क्रिया करीत असतो असा अर्थ नसून प्रकाशमान आत्म्याच्या प्रकाशानें बुद्धिवृत्ति प्रकाशित होत असतात इतकेंच समजावयाचें असतें. 'तमेव भांतमनुभाति सर्वं तस्य भासा सर्वमिदं विभाति' ह्या श्रुतिवचनाचें तात्पर्य हेंच होय. तात्पर्य, ज्ञेय म्हणून जें कांहीं आहे तें ह्या विशेष ज्ञानाच्या दृष्टीनें त्रिप्रकार आहे; बाह्य वस्तु, चित्त आणि चेतन द्रष्टा हे ते तीन प्रकार होत. ह्यांतील बाह्य वस्तु, चिदाभासयुक्त चित्तवृत्तीचा उपराग त्या वस्तूशीं होऊन मग ज्ञात होत असतात. ह्या वेळीं वस्तुविषयक अज्ञान जाण्यासाठीं बुद्धिवृत्तीची अपेक्षा असते आणि 'ही अमुक वस्तु आहे' असें स्फुरण होण्यासाठीं चिदाभासाची अपेक्षा असते, म्हणजे येथें वृत्तिव्याप्ति आणि फलव्याप्ति अशा दोन्ही व्याप्ति असतात. ह्या दोहोंच्या साहाय्यानें बाह्य वस्तूंचें जें ज्ञान होतें तें वर सतराव्या सूत्रांत सांगितलें. ह्यानंतर अपरिणामी पुरुषाला सदा ज्ञात होणारें चित्त कसें ज्ञात होत असतें, म्हणजे 'बुद्धिसंवेदन' कसें होतें, तें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे. ह्या बुद्धिसंवेदनांत

बुद्धिविषयक अज्ञान बुद्धीच्या ठिकाणीं संभवत नसल्यानें वृत्तिव्याप्तीची अपेक्षा नसते आणि बुद्धीचें ज्ञान चिदाभासाच्या स्फुरणानें होत असतें म्हणजे येथें केवळ फलव्याप्ति असते. तिसरें जें स्वसंवेदन म्हणजे आम्याचें विशेषत्वानें ज्ञान तें कसें होतें तेंही ह्याच सूत्रांत सांगितलें आहे. बुद्धीला आत्म्याच्या विशेषत्वाचें अज्ञान असतें. त्याचा नाश होण्यासाठीं विशेषत्व-ज्ञानवृत्तीची अपेक्षा असते. पण आत्मा स्वतः स्फुरणरूप असल्यानें चिदाभासाची अपेक्षा नसते. म्हणून आत्मसाक्षात्कार होतांना वृत्तिव्याप्ति असते आणि फलव्याप्ति नसते. एवंच, चेतनपुरुष स्वरूपतः अप्रतिसंक्रम असूनही चिदाभासाच्या रूपानें तो बुद्धींत संक्रमित होऊन तदाकार होत असतो व म्हणून स्वसंवेदन म्हणजे आत्म्याचा विशेषत्वानें साक्षात्कार आणि बुद्धिसंवेदन, हीं होत असतात.

ह्याप्रमाणें सर्व प्रकारचीं ज्ञानें कशीं होतात ह्याची शास्त्रीय उपपत्ति सांगिल्यानंतर सर्व लोकांस प्रत्यक्ष असलेली स्थितिही अशीच आहे हें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे. तें सूत्र असें—

द्रष्टृदृश्योपरक्तं चित्तं सर्वार्थम् ॥ २३ ॥

सूत्रार्थ — चेतनपुरुष हा द्रष्टा आणि बाह्य जगांतील पदार्थजात हे दृश्य ह्या दोहोंशीं चित्त उपरक्त होत असतें म्हणजे तदाकारतेला प्राप्त होत असतें, ह्यामुळें तें सर्वार्थ असतें म्हणजे द्रष्टा, दर्शन व दृश्य ह्या सर्व अर्थांचें ग्रहण अशा चित्ताच्या योगानें होऊं शकतें.

विवरण — इतर सर्व पदार्थांप्रमाणें चित्तसुद्धा वस्तुतः जडच आहे. परंतु मागील सूत्रांत सांगितल्याप्रमाणें तें निर्मल व प्रकाशक अशा सत्त्वगुणापासून उत्पन्न झालेलें असल्यामुळें आरसा जसा सूर्यप्रतिबिंबानें युक्त होतो त्याप्रमाणें तें आत्म्याच्या चिदाभासरूप प्रतिबिंबानें युक्त होऊन, चेतनसें होतें. अशा प्रकारें चेतनयुक्त होणें हा त्याचा द्रष्ट्याशीं होणारा उपराग होय. ह्या उपरागामुळें तें चेतन नसूनही चेतन असल्यासारखें भासतें. अयस्कांत मण्याच्या शेजारीं लोखंड आलें म्हणजे त्यांत गति उत्पन्न होते. त्याचप्रमाणें चेतन द्रष्ट्याच्या सान्निध्यानें चित्तही एक प्रकारें सचेतनसें होतें. हें चित्त इंद्रियद्वारा बाह्यविषयाकार होतें हा त्याचा दृश्याशीं म्हणजे विषयांशीं होणारा उपराग होय. अशा रीतीनें चित्त एकीकडून आत्म्याशीं

आणि दुसरीकडून विषयाशीं उपरक्त होत असल्यामुळें त्याच्या विद्यमानें अंतर्बाह्य सर्व अर्थांचें ग्रहण होतें व म्हणून त्याला ह्या सूत्रांत सर्वार्थ असें म्हटलें आहे.

अशा रीतीनें योगदर्शनांत दोन चिच्छक्ति मानल्या आहेत. एक नित्योदिता व दुसरी अभिव्यङ्ग्या. नित्योदिता चिच्छक्ति म्हणजे सतत स्फुरद्रूप असलेला चेतनपुरुष आणि अभिव्यङ्ग्या चिच्छक्ति म्हणजे चेतनपुरुषाच्या सान्निध्यानें सचेतनरूपानें अभिव्यक्त होणारें चित्त ह्याच चेतनचित्ताला व्यापारभेदानें मन आणि बुद्धि अशा संज्ञा प्राप्त होत असतात. प्राणापानादि पांच प्राणवृत्ति आपल्या स्वाधीन ठेवून हें चित्त कर्मेंद्रियांच्या द्वारा विविध कर्मे घडवून आणतें आणि पांच ज्ञानेंद्रियांच्या द्वारा शब्दादि विषयांचें ग्रहण करतें. मन, बुद्धि, पंचप्राण, पंचकर्मेंद्रियें व पंचज्ञानेंद्रियें अशा एकूण सतरा तत्त्वांचें मिळून सूक्ष्म शरीर होय. ह्या सर्वांचें अधिष्ठान असलेला चेतन आत्मा, हें सूक्ष्म शरीर आणि चेतन आत्म्याचें चित्तांतील प्रतिबिंब ह्या सर्वांस मिळून जीव ही व्यावहारिक संज्ञा आहे. जीव ही अभिव्यङ्ग्या चिच्छक्ति आणि साक्षी असलेला चेतनपुरुष ही नित्योदिता चिच्छक्ति हेंच वेदान्तदर्शनांत वर्णिलेले जीव व शिव होत. कठोपनिषदांत 'ऋतं पिबन्तौ सुकृतस्य लोके गुहां प्रविष्टौ' 'केलेल्या कर्मांचें फळ भोगणारे आणि बुद्धिरूप गुहेंत प्रविष्ट झालेले दोघे' असें ज्यांचें वर्णन आहे, त्याच योगशास्त्रांतील वरील दोन शक्ति होत. मुण्डक व श्वेताश्वतर ह्या उपनिषदांत ह्याच दोहोंना 'सुपर्णौ' 'सुंदर पंखांनीं युक्त असलेले दोन पक्षी' असें म्हटलें आहे. हे दोघे शरीररूपी वृक्षाचा आश्रय करून राहिले आहेत. पक्षी वृक्षावर बसून ज्याप्रमाणें फल खातो त्याप्रमाणें जीवात्मा शरीररूपी वृक्षाच्या आश्रयानें 'पिप्पलं खादुअत्ति' कर्मापासून उत्पन्न झालेलें सुखदुःखलक्षण फल खातो म्हणजे त्याचा उपभोग घेतो आणि दुसरा जो परमात्मरूपी पक्षी तो 'अनश्नन् अभिचाकशीति' तें कर्मफल न खातां केवळ साक्षिरूपानें सर्व पाहत असतो. जीवात्मारूपी पक्षी शरीररूपी वृक्षांत 'निमग्न' होतो म्हणजे देहादिकाशीं तादात्म्य पावून स्वतःला आपण देहादिकच आहोंत असें मानतो आणि मग 'मुह्यमान' अविद्येनें मोह पावणारा असा तो 'अनीशया शोचति' बिंबभूत परमात्म्याचा ईशित्व, सर्वज्ञत्व, इत्यादि गुणांना विसरून स्वतःला अनीश, किंचिज्ज्ञ, इत्यादि मानून शोक करतो. पण 'जुष्टं अन्यं ईशं यदा

पश्यति ' अनेक जन्मांतील पुण्यपरिपाकामुळें अहिंसा, सत्य, इत्यादिकांनीं युक्त होऊन अनेक योगमार्गांनीं आणि कर्मांनीं आराधना केल्या जाणाऱ्या व स्वत:हून अगदीं विलक्षण असलेल्या अशा ईश्वराला जेव्हां तो पाहतो तेव्हां तो ' वीतशोक ' होतो.

ह्या विवेचनावरून इतकें स्पष्ट होतें कीं सत्त्वगुणप्रधानत्वामुळें चिच्छाया संक्रांत होते. ह्या चिच्छायेनें युक्त असलेलें चित्त स्वत: जड असूनही सचेतनसें होतें. सूक्ष्म देहांत हें चित्त वावरत असल्यानें सूक्ष्म देह सचेतन होतो व सूक्ष्म देहानें स्थूल देहाला व्यापिलें असल्यामुळें तो स्थूल देह सुद्धा सचेतनसा भासतो. सचेतन देह म्हणजेच अनंत योनींतील प्राण्यांचीं शरीरें होत. चिदाभासयुक्त चित्त अविद्येमुळें देहालाच ' मी ' असें मानतें आणि जन्ममरणरूप चक्रांत भ्रमण करीत असतें. नदींत पडलेले कीटक जसे एका भोवऱ्यांतून दुसऱ्या भोवऱ्यांत वाहत जात असतात त्याचप्रमाणें हे प्राणी एका योनींतून दुसऱ्या योनींत जन्म घेत असतात. मनुष्येतर भोगयोनींत असे असंख्य जन्म घेत असतां सृष्टिनियमानुसार त्यांच्यांतील ज्ञानकला वृद्धिंगत होत असते. ज्ञानकलेच्या वृद्धीसह त्यांच्या स्थूल शरीरांचा विकास होत असतो, म्हणजे ज्ञानकलेच्या वाढीस अनुकूल अशा श्रेष्ठ योनींत त्यांस जन्म मिळतात. असें होत होत केव्हां तरी तो जीव थोडेंबहुत स्वातंत्र्य असलेल्या कर्मयोनींत येतो. म्हणजे त्यास मनुष्यदेह प्राप्त होतो. येथें म्हणजे कर्मयोनींत अनेक जन्म घेत असतांही त्याच्या ज्ञानशक्तीचा विकास होत असतोच आणि ह्या विकासानुरूप त्याला मनुष्ययोनींतील श्रेष्ठ, श्रेष्ठतर आणि श्रेष्ठतम जातींत जन्म प्राप्त होत असतो. मनुष्ययोनींत असतां मिळणाऱ्या कर्मस्वातंत्र्याचा दुरुपयोग केल्यास ह्या विकासक्रमांत थोडा व्युत्क्रमही होतो, म्हणजे वर्तनस्वातंत्र्याचा दुरुपयोग झाला असेल या मानानें त्या जीवाला पुन: कांहीं काळ भोगयोनींत जन्म घ्यावे लागतात. कित्येक प्रसंगीं वर्तनस्वातंत्र्याच्या दुरुपयोगामुळें त्याला श्वानसूकरादिकांचे देह प्राप्त होतात किंवा क्वचित् ' यथाकर्म, यथाश्रुतं ' त्या जीवांना अहल्येप्रमाणें स्थाणुभावही प्राप्त होत असतो. पण हा व्युत्क्रम दीर्घकाळ टिकत नाहीं. अधर्माचरणामुळें प्राप्त झालेल्या योनींत प्राप्त भोग भोगून सरल्यावर तो जीव पुन: श्रेष्ठ योनींत जन्म पावतो. ह्या ठिकाणीं त्याच्या चित्तांत मागें ह्या पादाच्या नवव्या सूत्रांत सांगितल्याप्रमाणें पूर्वीं केव्हां तरी अनुभविलेल्या शुभ वासनांचे संस्कार स्मृतिरूपानें जागे होतात व तो पुन:

शुभकर्मांत प्रवृत्त होतो. नदींत वाहत चाललेल्या कीटकाला पाहून त्या एखाद्या सदय माणसाच्या अंत:करणांत करुणा उत्पन्न होऊन तो माणूस कीटकाला पाण्यांतून काढून एखाद्या झाडापाशीं नेऊन सोडतो. त्याचप्रमाणें ह्या जीवानें पूर्वींच्या अनेक जन्मांत केलेल्या शुभ कर्मांचा परिपाक होऊन त्याची आणि एखाद्या महापुरुषाची गांठ पडते व तो ह्या प्राण्याला मोक्षसाधनभूत योगशास्त्र, अध्यात्मशास्त्र, इत्यादिकांच्या मार्गाला लावतो. त्रिगुणांच्या ठिकाणीं असलेली जी भोगापवर्गार्थतारूप प्रेरकशक्ति त्यांतील भोगार्थता येथपर्यंत प्राधान्यानें प्रेरक होती, तिला आतां गौणत्व येतें आणि अपवर्गार्थतेला आतां प्राधान्य येतें.

येथून त्या जीवाच्या सुखदु:खाविषयींच्या कल्पना बदलूं लागतात. त्याच्या ठिकाणीं विवेकशक्तीची जागृति होते आणि मग त्याला संसारांतील सुखेंसुद्धा दु:खरूपच आहेत असें वाटूं लागतें (पाद २, सूत्र १५) व नंतर त्याच्या स्वेच्छापूर्वक असणाऱ्या सर्व प्रवृत्ति विषयत्यागपूर्वक म्हणजे मोक्षाच्या उद्देशानेंच होऊं लागतात. क्वचित् प्रसंगीं त्याचें आचरण मोक्षाला विरोधी असें घडतेंही, पण तें केवळ अनिच्छापूर्वक किंवा परेच्छाप्रारब्धानुसारच घडत असतें. अशा वेळीं " काय करावें, माझ्या हातून माझी इच्छा नसतांही हें आचरण घडत आहे, मला हे भोग मनापासून नको असतांही माझें मन कृपण जनांनींच ज्यांचा स्वीकार करावा असल्या क्षुद्र आणि स्वप्नोपम भोगांकडे धावत आहे, तस्मात् मला धिक्कार असो ! तृष्णाक्षय झाला असतां चित्त अंतर्मुख झाल्यानें जें सुख मिळतें त्याच्यापुढें सर्व प्रकारचीं विषयोपभोगापासून मिळणारीं ऐहिक किंवा पारलौकिक सुखेंही केवळ तुच्छ आहेत. ह्याची मला थोडीबहुत प्रतीति येत असूनही ज्या अर्थीं माझें मन असल्या सुखांकडे धावत आहे त्या अर्थीं माझ्या पूर्व संचित-दुरितांचा क्षय झाला नाहीं हेंच खरें !" अशा प्रकारचा खेद त्याच्या चित्तांत उत्पन्न होत असतो. हा खेद दु:खरूप असला तरी सांसारिक दु:खाहून ह्या दु:खाची जात अगदीं भिन्न असते. सांसारिक दु:खें भ्रांतिमूलक असतात म्हणून सांसारिक सुखें जशीं देहात्मबुद्धि दृढ करणारीं असतात, त्याप्रमाणेंच सांसारिक दु:खें हीं देहात्मबुद्धि दृढ करणारीं असतात. वरील प्रकारचा खेद होत असतो तो भ्रांतिमूलक नसून विवेकमूलक असतो व ह्यामुळें असा खेद वाटल्यानें विवेकशक्ति अधिकाधिक जागृत होऊं लागते व चित्तांत वैराग्यच बाणूं लागतें. रात्रीच्या गाढ अंधकारानंतर प्रभातकालचा

देदीप्यमान सहस्ररश्मि उदयास येण्यापूर्वी पहाटेच्या उषःकाळांत चढत्या वाढत्या कलांनीं ज्याप्रमाणें प्रकाश आविर्भूत होत जातो व अंधकाराचा नाश होत असतो, त्याप्रमाणेंच येथें घडूं लागतें. निर्विकल्प समाधिरूपी प्रभातकाळीं आत्मसूर्य उदित होण्याचा समय जवळ आला असतां अज्ञानरूपी अंधकार नाहींसा होत असतो आणि वैराग्यरूपी उषःकालाचा प्रकाश यतमान, व्यतिरेक, एकेंद्रिय आणि वशीकार अशा चढत्या पायऱ्यांनीं प्रकट होत असतो (१।१५). अंतःकरणांत विषयवैतृष्ण्य पूर्णतया बाणलें म्हणजे प्रत्ययान्तररहित निर्विकल्प समाधि दीर्घकाल सुस्थित होऊन आत्म्याच्या कैवल्यभावाचा साक्षात्कार होतो. अशा समाहित अवस्थेंतून व्युत्थानावस्था पुनः प्राप्त होण्याचें एकच कारण उरतें आणि तें म्हणजे जीवन्मुक्तिसुखाचा भोग घडणें हें होय. आजपर्यंतच्या अहंकारपूर्वक केलेल्या सत्कर्मांचा केवळ परिपाकच अशा प्रकारची ही जीवन्मुक्तावस्था असते. अर्थात् ह्या अवस्थेंतील सुखानुभव म्हणजे एकप्रकारें प्रारब्धभोगच असतो, ह्यामुळें त्याचा भोगून क्षय व्हावयाचा असल्यानें योग्याचें निर्विकल्प समाधींतून व्युत्थान घडतें.

समाधींतून भानावर येतांच योग्याला आपला जगाकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन आमूलाग्र बदलल्याचा अनुभव येतो. पूर्वी त्याला बाह्य जगत् आपल्याहून वेगळें आणि जडरूपसें भासत होतें, आतां स्वात्मानुभवानंतर आत्मवस्तूच्या बाहेर आणि जड असें कांहींच नाहीं अशी प्रतीति त्यास येऊं लागते. तो म्हणतो,

क्व गतं केन वा नीतं कुत्र लीनमिदं जगत् ।
अधुनैव मया दृष्टं नास्ति किं महदद्भुतम् ॥

'समाधीपूर्वी मला जगत् म्हणून जें कांहीं भासत होतें तें कोणीकडे गेलें? माझ्या डोळ्यांपुढून तें कोणीं नेलें? अंधकार जसा तेजांत विलीन होतो त्याप्रमाणें आत्म्याच्या सत्तेंत आणि स्फुरणांत जगताची सत्ता आणि स्फुरण विलीन झालीं हेंच खरें! समाधिकालापूर्वी नुकतेंच तें माझ्या दृष्टीस पडलें होतें आणि आतां समाधींतून उठल्यावर पाहतों तों तें कोठेंच दिसत नाहीं ही केवढी अद्भुत गोष्ट आहे!' समाधींतून व्युत्थानदशेंत आल्यावर जीवन्मुक्ताच्या चित्तांत वरील प्रकारच्या वृत्तिलहरी उत्पन्न होत असतात ह्याचें कारण आत्मसाक्षात्कार झाल्यामुळें वर सांगितल्याप्रमाणें

जगताकडे पाहण्याचा त्याचा दृष्टिकोनच बदललेला असतो हें होय. चित्तांत संक्रांत झालेली चिच्छाया वस्तुतः चेतनपुरुषाची असते. म्हणजे चित्तांत प्रतिबिंबित असलेल्या चिदाभासाचें साधर्म्य वस्तुतः चेतन द्रष्ट्यापाशीं असतें. तथापि अविद्या-दोषामुळें देहादि जड व अनात्मभूत पदार्थच मी आहें असें स्फुरण चित्तांत होत असतें. अविद्येच्या म्हणजे अज्ञानाच्या आवरण आणि विक्षेप अशा दोन शक्ति आहेत. ह्यांतील आवरणामुळें चित्तांतील चिदाभासाचें चेतन द्रष्ट्याशीं असलेलें साधर्म्य झाकलें जातें. आणि विक्षेपशक्तीमुळें अनात्मभूत असे जे देहादिक तेच मी आहें असें स्फुरण चित्तांत होत असतें. हाच विक्षेप होय. अशा अवस्थेंत सहस्रावधि जन्म गेल्यानंतर वर सांगितल्याप्रमाणें अनेक जन्मांतील पुण्याचरणाचा परिपाक झाल्यामुळें त्या जीवाला सत्संग, सच्छास्त्र ह्यांचा लाभ घडतो. सत्संगामुळें, सच्छास्त्रश्रवणामुळें आणि यथाशक्ति केलेल्या अष्टांगयोगाच्या अनुष्ठानामुळें त्याची बुद्धि निर्मळ आणि सूक्ष्म वस्तूंचें ग्रहण करण्यास समर्थ होते. नंतर तो आपल्या विशुद्ध प्रज्ञेच्या बळावर 'मी कोण आहें, हें विश्व कसें उत्पन्न झालें, ह्याचा कर्ता कोण, ह्या विश्वाचें उपादान कारण कोणतें', इत्यादि गहन प्रश्नांचा विचार शास्त्रांच्या साहाय्यानें करूं लागतो. त्यांत त्याला असें दिसून येतें कीं पिंडांत काय किंवा ब्रह्मांडांत काय एक प्रज्ञानच सर्वांतर्यामीरूपानें सर्व कांहीं आहे. पिंडामध्यें हें प्रज्ञानच जागृति, स्वप्न आणि सुषुप्ति ह्या तिन्ही अवस्थांत साक्षित्वानें वर्तत असतें. जागृतींत हें प्रज्ञान शब्दस्पर्शादि विषयांना सर्वदा जाणीत असतें. हे विषय भिन्न असले तरी त्या सर्वांस जाणणारें प्रज्ञान एकरूपच असतें. स्वप्नांतही हाच प्रकार असतो. जागृतींत वेद्य पदार्थांना सापेक्ष स्थिरता असते तर स्वप्नांतील वेद्य पदार्थ अस्थिर असतात पण त्यांना जाणणारें प्रज्ञान मात्र सर्वदा एकरूपच असतें. ह्याचप्रमाणें निजून उठल्यानंतर 'न किंचिदवेदिषम्' 'मला झोपेंत कशाचेंही भान नव्हतें' अशा प्रकारें 'जो सुषुप्तिकालीन अज्ञानानुभवाचा वृत्तिरूप परामर्ष आपण प्रकट करीत असतों तो सुषुप्तींत अज्ञानाचा अनुभव घेणारें प्रज्ञान अखंडपणें जागृत असतें म्हणूनच करीत असतों. याचप्रमाणें जागृति, स्वप्न व सुषुप्ति ह्या तीन अवस्था आणि त्या अवस्थांत वेद्य असलेले विषय ह्यांच्यांत भेद असला तरी त्या सर्वांस जाणणारें प्रज्ञान सर्वदा एकरूपच असतें.

श्रद्धापूर्वक सच्छास्त्रांचें दीर्घकाल श्रवण व मनन झालें म्हणजे जीवाच्या बुद्धीचा असा निश्चय होतो कीं शास्त्रानें प्रतिपादिलेलें ब्रह्म म्हणून जें कांहीं आहे तें ह्या प्रज्ञानाव्यतिरिक्त दुसरें कांहीं नाहीं. जागृतींत बाह्य जगतांतील यच्चयावत सर्व विषयांचें ज्ञान इंद्रियांच्या द्वारा जसें ह्या प्रज्ञानास होत असतें तसेंच त्यांस चित्ताच्या प्रेप्सा, जिहासा, चिकीर्षा व जिज्ञासा ह्या कार्यनिष्ठ प्रेरणा आणि शोक, भय व अतृप्ति ह्या स्वरूपनिष्ठ प्रवृत्ति (पाद २, सूत्र २७) सर्वदा ज्ञात होत असतात (पाद ४, सूत्र १८). जागृतींतील संस्कारापासून उत्पन्न होणारे स्वप्नांतील सर्व मनोमय विषय ह्याच प्रज्ञानाला गोचर होत असतात. सुषुप्तीमधील अज्ञानाचा प्रकाशही ह्याच प्रज्ञानाला होत असतो. ' जो मी काल रात्रीं जागृतावस्थेंत अनेक विषयांचा अनुभव घेत होतों त्याच वेळीं मला अगदीं गाढ झोप लागली होती आणि त्या अवस्थेंत कसल्याही वस्तूचें भान होत नव्हतें आणि त्याच मला पहाटे एक विलक्षण स्वप्न पडलें व तोच मी आतां पूर्णपणें जागा होऊन पूर्ववत् जागृतींतील सर्व व्यवहार अनुसंधानपूर्वक करीत आहें ' अशा प्रकारचा जाग्रत्स्वप्नसुषुप्तींतील अनुभव आपल्यास नेहमीं येत असतो. ह्या अनुभवावरून इतकें निःसंदेहपणें सिद्ध होतें कीं ह्या तिन्ही अवस्था आणि त्यांत प्रतीयमान होणारे विषय ह्या सर्वांना प्रकाशित करणारी संवित् तिन्ही अवस्थांत एकच असून ती प्रज्ञातरूपानें स्वयंप्रकाशमान असते. अवस्थात्रयांत जशी ती एकरूपच आहे तशी ती पळें, घटका, प्रहर, दिवस, अहोरात्र, पक्ष, मास, ऋतु, अयन, वर्ष, युग किंवा कल्प हे सर्व कालखंड आणि त्यांत घडून येणाऱ्या उत्पत्ति-स्थिति-संहारांनीं व्यापलेल्या सर्व जागतिक घडामोडी ह्या सर्वांत एकरूप असून तिच्याच प्रकाशानें ह्या सर्वांचा प्रकाश होत असतो. हें जें सच्चिद्रूप प्रज्ञान तेंच ब्रह्म होय असा मनाचा निश्चय होणें म्हणजेच परोक्षज्ञान होय. योगशास्त्रांत प्रतिपादिलेली जी भोगापवर्गार्थता (पाद २, सूत्र १८) तींतील भोगार्थतेंत बंध आणि अपवर्गार्थतेंत मोक्ष सिद्ध होत असतो. बंधांत वर सांगितलेल्या अज्ञान, आवरण आणि विक्षेप ह्या तीन अवस्था येतात आणि मोक्षांत परोक्षज्ञान, अपरोक्षज्ञान, शोक-भय-निवृत्ति आणि निरंकुश तृप्ति ह्या चार अवस्था येतात. वर सांगितल्याप्रमाणें शास्त्राच्या साहाय्यानें ' प्रज्ञानं ब्रह्म ' म्हणजे प्रज्ञान हेंच ब्रह्म होय असा मनाचा निश्चय होणें हें परोक्षज्ञान होय. हें ज्ञान म्हणजेच शास्त्र-प्रतीति होय. कैवल्यसाक्षात्काराविषयीं शास्त्रप्रतीति,

गुरुप्रतीति आणि आत्मप्रतीति हीं उत्तरोत्तर अधिक महत्त्वाचीं प्रमाणें होत. प्रज्ञान हेंच ब्रह्म होय असा मनाचा निश्चय झाला, म्हणजे जीवात्म्याला शास्त्रप्रतीतिरूप प्रमाणानें प्रज्ञानस्वरूप आपण ब्रह्मच आहों असें निःसंदेह परोक्ष शब्दज्ञान झालें असें समजावें.

नंतर तो जीवात्मा गुरुप्रतीतीच्या मार्गाला लागतो. ह्या मार्गाला लागतांना त्याला दोन गोष्टींविषयीं सावधान राहावें लागतें. ह्यांतील पहिली गोष्ट म्हणजे स्वतः साधनचतुष्टयानें संपन्न होणें आणि दुसरी गोष्ट म्हणजे ज्यांना सद्गुरु म्हणून शरण जावयाचें ते स्वतः शब्दज्ञानांत निष्णात म्हणजे श्रोत्रिय असलेले आणि आत्मसाक्षात्कारी म्हणजे ब्रह्मनिष्ठ असलेले असे असतील अशांनाच शरण जाणें ही होय. स्वतःच्या ठिकाणीं साधनचतुष्टयसंपत्ति नसेल तर सद्गुरूंनीं सांगितलेला उपदेश चित्तांत ठसणार नाहीं आणि आत्मसाक्षात्कार होणार नाहीं. नित्यानित्यवस्तुविवेक, इहामुत्रफलभोगविराग, शमादि षट्कसंपत्ति आणि मुमुक्षत्व ह्या चारांच्या समुच्चयाला साधनचतुष्टय-संपत्ति म्हणतात. ह्या संपत्तीचें स्वरूप थोडक्यांत येणेंप्रमाणें आहे. सृष्टींतील सर्व विषय आणि त्यांपासून प्राप्त होणारे सुखदुःखभोग हे सर्व विनाशी असून ह्या सर्वांचें अधिष्ठानभूत तत्त्व तेवढें सत्य आहे, म्हणजे त्याच्या ठिकाणीं काय ती त्रिकालाबाधित नित्यता आहे असा विवेक चित्तांत उत्पन्न होणें हा नित्यानित्यवस्तुविवेक होय. विषय अनित्य आहेत असा शास्त्राच्या व अनुभवाच्या साहाय्यानें निश्चय झाल्यामुळें सर्व ऐहिक व पारलौकिक विषयांविषयीं चित्तांत अनासक्ति वाटूं लागते हा इहामुत्रफलभोग-विराग होय. शम, दम, उपरति, तितिक्षा, समाधान आणि श्रद्धा ह्या सहांस शमादि षट्कसंपत्ति असें म्हणतात. विषयांविषयीं दोषदृष्टि उत्पन्न झाल्यामुळें त्यांतून चित्त मुरडून क्षणाक्षणानें आत्म्याकडे लागणें ह्याला शम म्हणतात. ज्ञानेंद्रियें आणि कर्मेंद्रियें आपापल्या व्यापारांतून निवृत्त करून त्यांच्या त्यांच्या गोलकांत स्थिर करणें हा दम होय. शम व दम ह्यांचा दृढ अभ्यास झाला म्हणजे चित्तवृत्ति बाह्य विषयांकडे स्वभावतःच जाईनाशी होते, ह्या अवस्थेला चित्ताची उपरति असें म्हणतात. शम, दम व उपरति ह्यांचा समावेश प्रत्याहार ह्या पांचव्या योगांगांत झाला असल्यानें त्याचें अनुष्ठान केलें म्हणजे वरील तिन्हींचें अनुष्ठान केल्यासारखें होतें. ह्यांच्या पुढचें साधन तितिक्षा. जीवनयात्रा कंठीत असतां जीं दुःखें अपरिहार्यत्वानें प्राप्त होतील तीं आपल्याच पूर्व कर्मांचीं फलें आहेत, तेव्हां तीं भोगून सारणें हेंच

अधिक श्रेयस्कर होय असें जाणून त्यांच्या प्रतिकारार्थ व्यर्थ धडपड न करितां चिंताविलापरहित मनानें तीं सहन करणें ही तितिक्षा होय. विषय उपस्थित झाले असतांही अंत:करणांत त्याविषयीं लोलुपता उत्पन्न होऊं न देतां चित्त आत्माचिंतनांत गुंतवून ठेवणें हें समाधान होय. शास्त्र आणि गुरु सांगतात तेंच सत्य आहे असा मनाचा निश्चय झाल्यामुळें शास्त्रानें व गुरूंनीं सांगितलेल्या मार्गाचें आचरण करायला प्रेरक होणारी जी भावना ती श्रद्धा होय. ह्याप्रमाणें शम, दम, उपरति, तितिक्षा, समाधान आणि श्रद्धा ह्या सहांची मिळून शमादि षट्कसंपत्ति होय. ह्या संपत्तीनंतरचें चौथें साधन म्हणजे मुमुक्षत्व होय. मोक्ष मिळावा ह्या सामान्य इच्छेनें मनुष्य परमार्थमार्गाकडे वळतो, पण ह्या वेळीं त्यास मोक्षाचें स्वरूप काय ह्याची शास्त्रीय कल्पना मुळींच नसते. पण शास्त्रांच्या साहाय्यानें त्याला ती येते. अहंकारापासून देहापर्यंतच्या अनात्मभूत वस्तूंना आपण 'मी, मी' असें म्हणत असतों हाच अज्ञानकल्पित बंध होय. स्वस्वरूपाचें ज्ञान होतांच ह्या बंधाची निवृत्ति होते. तेव्हां स्वस्वरूपाचें ज्ञान करून घेऊन आपण ह्या अज्ञानकल्पित बंधांतून मुक्त व्हावें अशी जी अत्युत्कट इच्छा हें मुमुक्षत्व होय. येणेंप्रमाणें नित्यानित्यवस्तुविवेक, इहामुत्रफलभोगविराग, शमादिक षट्कसंपत्ति आणि मुमुक्षत्व ह्या चार साधनांनीं संपन्न होऊन तत्त्वजिज्ञासु जीव सद्गुरूंना शरण जातो.

आध्यात्मिक वाङ्मयांत जेथें जेथें सद्गुरूंचा उल्लेख येतो तेथें तेथें त्यांना दोन विशेषणें सहेतुक लावलेलीं असतात. सद्गुरू 'श्रोत्रिय' आणि 'ब्रह्मनिष्ठ' असले पाहिजेत, किंवा ते 'शाब्दे प च निष्णात' पाहिजेत किंवा ते 'ज्ञानी आणि तत्त्वदर्शी' असावयास पाहिजेत. शिष्याच्या चित्तांत ज्या ज्या म्हणून शंका उत्पन्न होतील त्या सर्वांचें निरसन व्हावयास पाहिजे असल्यानें सद्गुरु श्रोत्रिय – शाब्देनिष्णात – ज्ञानी पाहिजेत आणि त्यांना स्वत:लाच आत्मसाक्षात्कार झालेला नसेल तर 'अन्धेनैव नीयमाना यथान्धा:' म्हणजे आंधळ्यानें आंधळ्यांना न्यावें अशी स्थिति होऊं नये म्हणून ते ब्रह्मनिष्ठ - परे निष्णात - तत्त्वदर्शी पाहिजेत. तात्पर्य, अध्यात्मप्रवासांत सद्गुरूंना शरण जाणें ही गोष्ट जरी अत्यंत महत्त्वाची व आवश्यक असली तरी साधकानें शब्दज्ञान व आत्मसाक्षात्कार हीं दोन्ही ज्यांच्या ठिकाणीं असतील त्यांसच शरण जावें. एक वेळ शब्दज्ञान नसलें तरी चालेल, पण ज्यांच्या ठिकाणीं आत्मसाक्षात्कार नसेल अशांस सद्गुरु म्हणून शरण जाणें व्यर्थ होय!

कारण ज्या दिव्याची ज्योत पेटली नसेल त्यानें दुसरा दिवा लागणें कधींच शक्य नसतें, त्याप्रमाणें ज्याला स्वत:ला आत्मसाक्षात्कार झालेला नसेल त्याच्या हृदयांतील अंधकार तसाच स्थिर असतांना तो दुसऱ्यांच्या हृदयांतील अज्ञानांधकार कसा नाहींसा करणार ! पण अशा प्रकारचे शब्दज्ञानांत निष्णात व आत्मसाक्षात्कारी सद्गुरु शोधण्यासाठीं साधकानें कोठें जावयास पाहिजे असें मात्र नाहीं. कारण मोक्षाला अधिकारी असलेल्या जीवाला आत्मज्ञानाचा उपदेश करून त्यास अविद्येपासून मुक्त करणें हेंच ज्यांच्या जीवनाचें प्रयोजन असतें असे महात्मे पृथ्वीतलावर असतात आणि साधक तितका अधिकारी होतांच ते कोणत्या तरी रूपानें आणि प्रसंगानें त्याजकडे येऊन त्यास पुढील मार्गाला लावतात. तेव्हां साधकानें सद्गुरु केव्हां भेटतील ह्याविषयीं अगदीं निश्चिंत असावें. त्यानें वेदविहित कर्माचरणानें चित्त अधिकाधिक शुद्ध करीत असावें, उपासनेनें चित्तैकाग्र्य संपादन करीत असावें आणि सच्छास्त्राच्या श्रवण-मननरूप परिशीलनानें आपलें 'परोक्ष' ज्ञान दृढ करीत असावें. असें करीत असतां जेव्हां साधक पुढील उपदेशाला पात्र होतो तेव्हां ज्या ईश्वराच्या कृपेमुळें तो ह्या अवस्थेस येऊन पोंचलेला असतो. त्या ईश्वराच्या प्रेरणेनेंच श्रोत्रिय आणि ब्रह्मनिष्ठ असलेले सद्गुरु त्या सच्छिष्याला शोधीत येतात. आंब्याला पाड आला कीं पोपट त्याला हुडकीत येतो, किंवा केवड्याचें कणीस फुललें कीं भुंगा तिकडे धाव घेत येतो, तसाच येथें प्रकार घडत असतो. तेव्हां सद्गुरु कसे भेटतील ह्याची चिंता न करतां साधकानें चित्त शुद्ध व एकाग्र करून, शास्त्र-सिद्धान्तांचें श्रवण-मनन सतत चालू ठेवून, परोक्षज्ञान दृढ करीत असावें. असा कांहीं काळ गेल्यावर सर्वांतर्यामींच्या प्रेरणेनें सच्छिष्याला सद्गुरु भेटतात व ते त्याला 'तत् त्वम् असि' ह्या महावाक्यानें ज्ञानोपदेश करितात. मागें साधकाला शास्त्राच्या साहाय्यानें 'प्रज्ञानं ब्रह्म' ह्या महावाक्याच्या अनुरोधानें परोक्ष ज्ञान होऊन शास्त्रप्रतीति झाली होती. आतां सद्गुरूंनीं उपदेशिलेल्या 'तत्त्वमसि' म्हणजे सर्वाधिष्ठानभूत प्रज्ञान हें जें ब्रह्म, तेंच तुझ्या ठिकाणींही आहे म्हणून 'तत् त्वम् असि' 'तें तूं आहेस' ह्या महावाक्यानें आत्म्याच्या ब्रह्मत्वाविषयीं गुरुप्रतीति आली. येणेंप्रमाणें शिष्याला शास्त्रप्रतीति व गुरुप्रतीति ह्या दोन्ही द्वारांनीं नि:संदेह परोक्ष ब्रह्मज्ञान झालें म्हणजे आत्मप्रतीतिद्वारा कैवल्यसाक्षात्कार होऊन

तो जीव कृतार्थ व्हावा म्हणून सद्गुरु त्याला धारणा, ध्यान व समाधि ह्या योगाच्या अंतरंग साधनांत प्रविष्ट करतात.

तेथें तो मग झपाझप प्रगत होऊं लागतो. त्याचे जन्मांतरींचे योगसंस्कार जागे होतात आणि तो सवितर्क - निर्वितर्क - सविचार - निर्विचार ह्या संप्रज्ञात समाधीच्या पहिल्या पायऱ्या लवकर आक्रमितो. निर्विचार समाधि पक्कावस्थेस गेला म्हणजे त्याला ऋतंभरा प्रज्ञेचा लाभ होतो (पाद १, सूत्र ४८). ह्या प्रज्ञेच्या साहाय्यानें तो सानंद व सास्मित संप्रज्ञात समाधिप्रांत ओलांडून असंप्रज्ञात समाधींत प्रविष्ट होतो. येथें सर्व चित्तवृत्तींचा निरोध झाल्यानें आत्मा केवळ स्वरूपावस्थेंत राहतो (पाद १, सूत्र ३). येथें त्याला ' अयमात्मा ब्रह्म ' ह्या महावाक्याची साक्षात् प्रतीति येते. येथून तिसऱ्या आत्मप्रतीतीचा प्रांत लागतो. निर्विकल्प समाधींत आत्म्याच्या ब्रह्मत्वाविषयींचें केवळ स्वानुभवैकगम्य अपरोक्ष ज्ञान होतें. त्याचा वृत्तिरूप परामर्श समाधींतून व्युत्थानावस्थेंत आल्यावर ' अहं ब्रह्मास्मि ' ह्या महावाक्याच्या रूपानें प्रस्फुट होऊं लागतो. निर्विकल्प समाधिद्वारा साक्षात्कार होण्यापूर्वी आत्मा आत्मस्वरूपानें असूनही अनात्मदेहादिकांशीं अध्यास होऊन देहादिकांस उद्देशून ' अहं ' ' अहं ' असें स्फुरण होत होतें, पण आतां आत्म्याच्या शुद्ध स्वरूपाला उल्लेखूनच ' अहं ब्रह्मास्मि ' असें स्फुरण होत असतें. क्वचित् भोगदायक कर्मांच्या पूर्वसंस्कारांमुळें बुद्धींत विक्षेप उत्पन्न होऊन अनात्मवस्तूंवर अध्यास मधून मधून उत्पन्न होतो, पण समाधीच्या अभ्यासबलानें बुद्धि चटकन् समाहित होते आणि तिच्यांत ' मी ' हा अनात्मभूत वस्तु नसून ' ब्रह्मैवाहमस्मि ' ब्रह्मच मी आहें, अशी ज्ञानवृत्ति उत्पन्न होते. ह्याप्रमाणें मधून मधून अनात्मवृत्ति उत्पन्न व्हाव्यात आणि लागलीच आत्मवृत्ति उत्पन्न होऊन अनात्मवृत्तींचा अभिभव व्हावा हा धर्मपरिणाम कांहीं काळ टिकल्यावर अनात्मवृत्तींचा सर्वथा क्षय होऊन निर्बाधपणें आत्माकारवृत्तींचा अखंड प्रवाह सुरू होतो. हीच जीवन्मुक्ति होय. ह्या ठिकाणीं जीवन्मुक्ताला असंप्रज्ञात समाध्यवस्थेंतल्याप्रमाणें इंद्रियद्वारा जगद्भान होत नसतें असें नाहीं, परंतु जगत् म्हणून चैतन्याहून अन्य पदार्थ आहे असें भान न होतां ' सर्वं खल्विदं ब्रह्म ' हें सर्व प्रतीयमान् जगत् खरोखर ब्रह्मच आहे असा त्यास अनुभव येत असतो. तरंग, फेस किंवा बुडबुडे इत्यादि भिन्न नामरूपांचे पदार्थ तत्त्वार्थानें जसे सर्वदा जलरूपच

असतात, किंवा दोरीवर :भासलेला साप नीट ज्ञान झाल्यानंतर जसा दोरींत विलीनभावास प्राप्त होतो, त्याप्रमाणें हें नामरूपात्मक जगत् तत्त्वार्थानें ब्रह्मरूपच असल्याचें प्रत्ययास येतें, किंवा जगत् ब्रह्मभावांत विलीन होऊन जातें. अशा जीवनमुक्ताला

ब्रह्मैवेदममृतं पुरस्तात् । ब्रह्म पश्चाद्ब्रह्म दक्षिणतश्चोत्तरेण ।
अधश्चोर्ध्वं च प्रसृतं । ब्रह्मैवेदं विश्वमिदं वरिष्ठम् ॥

' हें अमृत ब्रह्मच माझ्या पूर्वेला आहे. पश्चिमेकडे ब्रह्मच आहे. ब्रह्म दक्षिणेकडे आणि उत्तरेकडेही आहे. खालीं आणि वर तें पसरलें आहे. हें विश्व सर्वश्रेष्ठ ब्रह्मच आहे. ' असाच अनुभव येत असतो. ही ज्ञानाची चरमावस्था होय. अशा रीतीनें ' प्रज्ञानं ब्रह्म ' ह्या महावाक्याच्या विचारानें प्रथम शास्त्रप्रतीति, नंतर सद्गुरूच्या उपदेशानें ' तत्त्वमसि ' ह्या महावाक्याच्या द्वारा गुरुप्रतीति आणि ' अयमात्मा ब्रह्म ', ' अहं ब्रह्मास्मि ', ' ब्रह्मैवाहमस्मि ', ' सर्वं खल्विदं ब्रह्म ' ह्या महावाक्यांनीं आत्मप्रतीति, अशा तिन्ही प्रतीति पदरांत पडल्या म्हणजे त्या जीवाचा परिच्छिन्न अहंभाव सर्वथा विलीन होऊन तो जीव ' **ब्रह्मवेदं ब्रह्मैव भवति** ' ब्रह्म अपरोक्षत्वानें जाणून ब्रह्मच होतो. येथील जीवन्मुक्तावस्थेंत चैतन्य-सागरावरील वृत्तिलहरींत अशीही वृत्तिरूप लहर उत्पन्न होते कीं ' काय हो हा चमत्कार ! ' आज अज्ञानहृदयग्रंथीचा निःशेष विलय झाल्यानंतर जेव्हां मी स्वानुभवाचा विचार करतों, तेव्हां मला आतां असें दिसतें कीं आतां जसा मी आहें तसाच मी पूर्वीही होतोंच. पूर्वी माझ्यांत कांहीं कमी नव्हतें, आतां माझ्यांत कांहीं अधिकही आलें नाहीं आणि जसा मी पूर्वी होतों, तसा आतांही आहेंच. तेव्हां ह्या चरमदृष्टीनें

न विरोधो न चोत्पत्तिर्नबन्धो न च साधकः ।
न मुमुक्षुर्नवैमुक्त इत्येषा परमार्थता ॥

अशी वस्तुस्थितिच खरी आहे ! अशा चरमावस्थेंत चित्तांतील शोक व भय ह्यांची निवृत्ति होऊन (पाद २, सूत्र २७) जीवन्मुक्ताच्या चित्तांत निरंकुशा-तृप्ति नांदूं लागते. ह्याप्रमाणें जीवन्मुक्तावस्थेंत चित्ताचा विलय चेतन-पुरुषाच्या ठिकाणीं होऊन जीवन्मुक्तिसुखाचा प्रारब्धभोग संपल्यावर त्या चित्ताला कारण असलेल्या त्रिगुणांच्या परिणामक्रमाची समाप्ति होते आणि जीवाला विदेहमुक्ति प्राप्त होते.

वरील एकंदर विवेचन लक्षांत घेतलें म्हणजे चित्त 'सर्वार्थ' कसें आहे तें स्पष्ट होतें. बंध व मोक्ष ह्या चित्ताच्याच अवस्था होत. अज्ञान, आवृत्ति व विक्षेप ह्या बंधरूप अवस्था होत, तर परोक्ष ज्ञान, अपरोक्ष साक्षात्कार, शोकभयनिवृत्ति आणि निरंकुशातृप्ति ह्या चार अवस्था मोक्षांत अंतर्भूत होणाऱ्या आहेत. ह्यांनाच योगशास्त्रांत भोगापवर्गार्थता असें म्हणतात. वरील पहिल्या तीन म्हणजे अज्ञान, आवृत्ति आणि विक्षेप ह्या अवस्था भोगार्थतेंत पडतात आणि पुढील चार म्हणजे परोक्ष ज्ञान, अपरोक्ष ज्ञान, शोकभयनिवृत्ति आणि तृप्ति ह्या अवस्था अपवर्गार्थतेंत येतात. अशा प्रकारें जीवांचा अनादिमोक्षान्त संसार भोगापवर्गार्थतेंत समाविष्ट झालेला आहे आणि ही भोगापवर्गार्थता चित्ताच्या ठिकाणींच सिद्ध होते. ह्या चित्ताचा आंतून द्रष्ट्याशीं उपराग होतो व म्हणून तें बाह्य विषयांचें ग्रहण करून त्यापासून प्राप्त होणाऱ्या सुख, दुःख, कर्तृत्व, भोक्तृत्व, इत्यादींचा अभिमान धारण करितें. एवंच, हा सर्व संसार भोगापवर्गार्थतेंतच समाविष्ट होत असल्यानें आणि भोगापवर्गार्थता सर्वस्वीं चित्तनिष्ठच असल्यानें चित्ताला प्रकृत सूत्रांत 'सर्वार्थ' असें म्हटलें आहे तें योग्यच आहे.

तसेंच आणखीही एका अर्थानें चित्त सर्वार्थ आहे. धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष ह्या चारांना चतुर्विध पुरुषार्थ मानण्यांत येतें. संसारांतील बंधरूप अवस्थेंत असतांना चित्ताची ओढ इंद्रियजन्य सुखाकडे असते व तीं सुखें मिळावींत म्हणून तो अर्थांकडे म्हणजे त्या सुखांच्या साधनांकडे वळत असतो. तेव्हां भोगांकडे जोंपर्यंत चित्ताची धाव असते तोंपर्यंत तें काम व अर्थ ह्या दोहोंतच गुरफटलेलें असतें, पण चित्त जेव्हां अपवर्गाकडे प्रविष्ट होतें तेव्हां तें धर्मावर अधिष्ठित असलेल्या अर्थकामांचा स्वीकार करतें व क्रमशः विकास पावत अंतीं कैवल्यरूप मोक्षावस्थेंत उपशांत होतें. अशा प्रकारें धर्म-अर्थ-काम-मोक्ष हे चारही अर्थ चित्ताच्या ठिकाणींच सिद्ध होत असल्यामुळें ह्या दृष्टीनेंही चित्ताला सर्वार्थ म्हटलें आहे तें योग्यच होय.

अशा प्रकारच्या सर्वार्थचित्ताच्या ठिकाणींच जर बंधादि मोक्षांत सर्व व्यवहार सिद्ध होतात, तर मग त्याच्यापासून वेगळा असा चेतन द्रष्टा मानण्याची आवश्यकताच कोणती ह्याचें उत्तर पुढील सूत्रांत दिलें आहे. तें सूत्र असें —

तदसंख्येयवासनाभिश्चित्रमपि परार्थं
संहत्यकारित्वात् ॥ २४ ॥

सूत्रार्थ — अनेक जड पदार्थांच्या संहतीमुळें म्हणजे एकत्र येण्यानें कांहीं कार्यनिष्पत्ति होणें हें त्या पदार्थांचें संहत्यकारित्व होय. ज्यांच्या ठिकाणीं असें संहत्यकारित्व दिसून येतें ते जड पदार्थ दुसऱ्या कोणाच्या तरी भोगाकरितां असतात ही त्यांची परार्थता होय. चित्त आपल्या ठिकाणीं असलेल्या असंख्य वासनांमुळें जरी अनेक आकारांस प्राप्त होणारें असलें तरी त्याच्या ठिकाणींही संहत्यकारित्व असल्यामुळें तेंही पर म्हणजे चेतन द्रष्टा तदर्थच म्हणजे त्याच्याकरितांच आहे.

विवरण — अनेक पदार्थ एकत्र येणें ही त्या पदार्थांची संहति होय. अशा प्रकारच्या संहतीपासून जर एखादें कार्य घडून येत असेल तर तें त्या पदार्थांचें संहत्यकारित्व होय. शरीराशीं चित्ताचा संयोग झाला असल्यामुळें सर्व प्राण्यांचीं शरीरें सचेतनशीं व्यवहारतः मानण्यांत येतात. ह्या चेतन शरीराच्या अपेक्षेनें चित्ताचा प्रवेश ज्यांच्यांत झालेला नाहीं अशा सर्व पदार्थांना व्यवहारांत जड असें आपण मानतों. येणेंप्रमाणें सृष्टींतील सर्व पदार्थांत जड व चेतन असे दोन प्रकार आहेत. ह्यांतील चेतन समजले जाणारे प्राणी एकत्र आले म्हणजे त्यांची संहति घडून आली व त्या योगानें जर कांहीं कार्यनिष्पत्ति झाली तर त्या प्राण्यांच्या ठिकाणचें तें संहत्यकारित्व होय. सचेतन प्राण्यांच्या ठिकाणचें हें संहत्यकारित्व स्वार्थ असतें म्हणजे स्वतःचें असें कांहीं प्रयोजन मनांत ठेवून ते प्राणी आपली संहति बनवितात व तिच्या योगानें प्रत्येक व्यक्ति आपलें स्वतःचें प्रयोजन साध्य करून घेते. उदाहरणार्थ, अनेक व्यक्तींची संहति म्हणजे समाज बनत असतो, तेव्हां अशा संहतीनें प्रत्येक व्यक्तीचें जीवन अधिक सुखावह व्हावें हा प्रत्येक व्यक्तीचा हेतु असतो व अशा व्यक्तीच तो समाज बनल्यामुळें सफलही होतो. ह्यावरून हें स्पष्ट होतें कीं सचेतन प्राण्यांचें संहत्यकारित्व स्वार्थ म्हणजे स्वतःचा कांहीं अर्थ साधण्याकरितां असतें. पण जर अनेक जड वस्तूंच्या संहतीपासून कांहीं नियत

कार्य घडून येईल तर ते त्या जड वस्तूकरितां नसून त्यांच्याहून पर म्हणजे अन्य असलेला असा जो कोणी चेतनपुरुष तो आपल्या स्वत:च्या प्रयोजनसिद्धींसाठीं ती संहति घडवून आणून आपलें कार्य साधून घेत असतो. उदाहरणार्थ, दगड, माती, चुना, वाळू, लाकूड व लोखंड हे सर्व पदार्थ जड होत. ह्या सर्वांच्या संहतीमुळें घर निर्माण होतें. म्हणजे ह्या सर्व पदार्थांच्या ठिकाणीं संहत्यकारित्व आलें. पण हे सर्व पदार्थ जड असल्यानें त्यांचें हें संहत्यकारित्व स्वार्थ नसून परार्थ आहे. म्हणजे ह्या जड पदार्थांच्या संहतीपासून घर निर्माण होण्यांत दगड, माती, इत्यादि जड वस्तूंचा स्वार्थ म्हणजे स्वत:चें असें कांहीं प्रयोजन साधावयाचें नसतें, तर त्या जड पदार्थांहून पर म्हणजे अन्य असलेला जो घरधनी त्याच्याकरितां तें असतें. ह्याच न्यायानें चित्ताच्या ठिकाणींसुद्धा संहत्यकारित्व आहे म्हणून तें चित्ताहून पर असलेला जो चेतन द्रष्टा त्याच्याकरितांच आहे. चैतन्याच्या प्रतिबिंबानें युक्त असलेलें चित्त चेतनसें भासमान होत असतें. असंख्य जन्मांतील असंख्य वासनांच्या योगानें हें चित्त अनेक आकारांस प्राप्त होत असतें. तें कधीं स्थूलादि देहाशीं एकरूप होऊन मी स्थूल आहें, बाल आहें, कृश आहें, काणा आहें, ब्राह्मण आहें, क्षत्रिय आहें, ब्रह्मचारी आहें किंवा गृहस्थ आहें, इत्यादि अनेक विकल्पांच्या आकाराला प्राप्त होतें. कधीं तें प्राणमय कोषाशीं एकाकार होऊन मी भुकेलेला आहें किंवा तहानेलेला आहें, अशा प्रकारच्या वृत्त्याकारांना प्राप्त होतें. तसेंच तें मनोमय कोषाशीं एकरूप होऊन कामक्रोधादि नाना वृत्त्याकारांना प्राप्त होत असतें. कधीं तें विज्ञानमय कोषाकार होऊन मी ज्ञाता, कर्ता किंवा भोक्ता आहें अशा प्रकारचें वृत्त्याकार धारण करितें आणि तें पूर्वी केलेल्या पुण्यकर्मांचा किंवा उपासनांचा सुखात्मक फलोपभोग आनंदमय कोषांत भोगीत असतां मी मोठ्या सुखांत आहें अशा प्रकारचा सुखात्मक वृत्त्याकार धारण करितें. अशा प्रकारें अनेक वासनांमुळें तें अनेकाकार होत असतें म्हणून त्याला 'चित्र' असें ह्या सूत्रांत म्हटलें आहे. ह्या त्याच्या चित्रतेमुळें तें चेतनायुक्त आणि स्वार्थ म्हणजे स्वत:चें कांहीं तरी प्रयोजन धारण करणारें असावें असें वर वर पाहतां वाटतें. पण तत्त्वत: तें जड आहे व त्याच्या ठिकाणीं संहत्यकारित्व असल्यामुळें तें स्वार्थ नसून पर म्हणजे चेतन असा जो पुरुष त्याच्याकरितांच आहे. त्याचप्रमाणें भोगापवर्गार्थता हें दृश्याचें प्रयोजन असल्याचें (पाद २,

सूत्र १८ मध्यें) पूर्वीं सांगितलें आहे आणि चित्ताचा अंतर्भाव दृश्यांत होत असल्यामुळें त्याचेंही भोगापवर्गार्थता हें प्रयोजन आहेच. हा भोग आणि अपवर्ग चित्ताचा नसून पुरुषाचा आहे. ह्या दृष्टीनें चित्त परार्थ असल्याचें सिद्ध होतेंच. ह्या सूत्रांत तें परार्थ असण्याला त्याचें संहत्यकारित्व हा आणखी एक हेतु सांगितला आहे. अर्थात् तें परार्थ असल्यामुळें पुरुषाला सुखदुःखांचा भोग घडवीत अंतीं त्याला कैवल्यसाक्षात्काररूप अपवर्ग प्राप्त करून द्यावा हेंच त्याचें प्रयोजन होय.

आतां चित्ताच्या ठिकाणीं संहत्यकारित्व कसें आहे ह्याचा थोडा विचार करूं. मागें (पाद ३, सूत्र ४४ च्या विवरणांत) महत्तत्त्वापासून नामरूपात्मक पांचभौतिक स्थूल पदार्थांचा प्रसव कसा झाला आहे तें सांगितलेंच आहे. त्यावरून हें स्पष्ट झालें आहे कीं सत्त्व, रज व तम हे तीन गुण प्रकृतीचे घटक असून त्यांच्यांत साम्यावस्था असणें हें अव्यक्त होय आणि ह्या गुणांत क्षोभ झाला म्हणजे पहिली व्यक्तावस्था जें महत्तत्त्व तें निर्माण होतें. अर्थात् महत्तत्त्वांत व तेथून पुढील सर्व प्राकृतिक विकारांत वरील तीन गुण सर्वदा अनुस्यूत असतातच आणि त्याप्रमाणें ते चित्तांतही असतातच. हे गुण तीन असले तरी त्यांतील कोणता तरी एक विवृद्धावस्थेंत असतो व इतर दोन त्याच्या अंगभूत राहतात (पाद ४, सूत्र १४). रज व तम ह्यांचा अभिभव करून सत्त्वगुण प्रवृद्ध होतो. रज व सत्त्व ह्यांचा अभिभव झाला असतां तमोगुण विवृद्धावस्थेंत येतो आणि सत्त्व व तम ह्यांचा अभिभव झाला म्हणजे रजोगुण विवृद्ध होतो. सत्त्वगुण निर्मल, प्रकाशक आणि अनामय असल्यानें तो जीवाला सुखसंगानें आणि ज्ञानसंगानें बांधून टाकतो. रजोगुण रागात्मक असल्यानें तो जीवाला विषयप्राप्त्यर्थ कर्मांत प्रवृत्त करतो. तमोगुण मोहरूप असून तो जीवाला प्रमाद, आळस किंवा झोप ह्यांत प्रवृत्त करतो. अशा रीतीनें हे तीन गुण गौणप्रधानभावानें कार्यरूप एकच परिणाम घडवून आणीत असतात, हेंच त्यांचें संहत्यकारित्व होय. चित्ताचे घटक हे तीन गुण असल्यामुळें त्यांचें संहत्यकारित्व हेंच चित्ताचें संहत्यकारित्व होय. चित्तांतील वासना असंख्य असल्या आणि त्यामुळें चित्ताला सात्त्विक, राजस व तामस, इत्यादि वृत्तींचे असंख्य आकार जरी प्राप्त होत असले तरी हे तीन गुण व त्यांपासून निर्माण झालेलें चित्त हीं स्वतः जडच आहेत, म्हणून त्यांच्या ह्या संहत्यकारित्वांत त्यांचें स्वतःचें कांहीं प्रयोजन असणें शक्यच नाहीं. तीं जीं आपापल्या कार्यांत प्रवृत्त

होत असतात तीं चित्ताहून पर म्हणजे अन्य असलेला जो त्यांचा स्वामी त्याच्या भोगापवर्गार्थताकरितांच प्रवृत्त होत असतात हें सिद्ध होय.

येणेंप्रमाणें क्षणिक विज्ञानवादाचें दोन्ही अंगांनीं निरसन झालें. चित्ताचें क्षणिक स्पंदन म्हणजेच जगद्भान आणि ह्या क्षणिक स्पंदनाव्यतिरिक्त बाहेर जग म्हणून कांहीं वस्तु नाहीं किंवा ह्याहून वेगळा आत्मा म्हणून कोणी नाहीं ह्या दोनही मुद्द्यांचें खंडन योगशास्त्रानें असें केलें कीं चित्तस्पंदा-व्यतिरिक्त बाहेर जगत् म्हणून कांहीं आहे आणि हें चित्तस्पंदन ज्याच्या भोगापवर्गाकरितां आहे तो चित्ताहून पर असा चेतन पुरुषही कोणी आहे. अशा प्रसंगानें उपस्थित झालेल्या विज्ञानवादाचें समर्पकपणें खंडन केल्यावर पुढील सूत्रापासूनच्या दहा सूत्रांत ह्या पादांतील मुख्य प्रतिपाद्य जें कैवल्य त्याचा विचार योगदर्शनकारांनीं केला आहे.

चित्त पूर्ण अंतर्मुख झालें म्हणजे त्या चित्तांत आत्म्याचा विशेषपणें साक्षा-त्कार कसा होतो हें वरील बावीस आणि तेवीस ह्या सूत्रांत स्पष्ट झालें. आतां आत्म्याचें अशा प्रकारें विशेष दर्शन झालें म्हणजे चित्ताच्या ठिकाणीं कोणत्या अवस्था प्रकट होत असतात त्याचें पुढील सूत्रांतून वर्णन केलें असून शेवटच्या म्हणजे चौतिसाव्या सूत्रांत कैवल्याचें स्वरूप सांगितलें आहे. आत्म्याचें विशेष दर्शन होतांच अगदीं प्रथम काय घडतें तें पंचविसाव्या सूत्रांत सांगितलें आहे. तें सूत्र येणेंप्रमाणें —

विशेषदर्शिन आत्मभावभावनाविनिवृत्तिः ॥ २५ ॥

सूत्रार्थ — मी पुरुष सत्-चित्-आनंदरूप असून चित्ताहून वेगळा आहें अशी प्रतीति चित्तांत आरूढ होणें हें आत्म्याचें विशेष दर्शन होय. मी चेतन आहें, आनंदरूप आहें, चित्ताहून वेगळा आहें अशा प्रकारचें वृत्त्यात्मक अनुसंधान राखणें ही आत्मभावभावना होय. ज्याला वरील प्रकारचें आत्म्याचें विशेषदर्शन झालेलें असतें त्याच्या ठिकाणची आत्मभावभावना नाहींशी होते, म्हणजे तशा प्रकारची भावना न करतांही आत्मस्फुरण सहजपणानें होऊं लागतें.

विवरण — आत्म्याचें सामान्य दर्शन सर्वांनाच असतें, आत्म्याच्या सत्, चित् व आनंद ह्या तीन धर्मांपैकीं सत्तेचा अनुभव सर्व प्राण्यांना

असतोच. मनुष्याच्या चित्तांत 'अहमस्मि' 'मी आहें' हें स्फुरण वृत्तिरूपानें स्फुट झालेलें असतें तर इतर प्राण्यांच्या ठिकाणीं तें अस्फुट असतें. तसें जर नसतें तर भूकतहान लागली असतां अन्न-पाण्याकडे त्यांची प्रवृत्तीच झाली नसती. कारण देहरूप मी कोणीतरी आहें, त्या मला भुकेची किंवा तहानेची पीडा होत आहे अशी जाणीव चित्तांत जेव्हां स्फुरते तेव्हांच तो प्राणी त्या पीडेची निवृत्ति व्हावी म्हणून अन्नपाण्याकडे प्रवृत्त होत असतो. त्याचप्रमाणें आपल्या ठिकाणीं 'चित्' म्हणजे चेतनत्व हा धर्म असल्याची जाणीव मनुष्यांना स्फुटत्वानें असते व इतर प्राण्यांना अस्फुटत्वानें असते. सत् व चित् ह्या दोन धर्मांची स्फुटत्वानें किंवा अस्फुटत्वानें असलेली जी प्रतीति तेंच आत्म्याचें सामान्य दर्शन होय. सर्वसामान्य अज्ञानावस्था आणि आवृत्ति व विक्षेप ह्या अज्ञानाच्या विशेष अवस्था ह्या तीन अवस्थांत सर्व जीवांना आपलें स्वत:चें सत्तारूपानें व चेतनत्वरूपानें वरील सामान्य आत्मज्ञान असतें पण तें देहादिकांवरील अध्यासानें युक्त असतें. अशा अवस्थेंत अनेक जन्म गेल्यावर जीवांचा भोगभागीय प्रवास संपून त्यांच्या अपवर्ग-भागीय प्रवासास आरंभ होतो. अपवर्गभागीय प्रवासाच्या प्रारंभाची मुख्य खूण म्हणजे चित्तांत शुभेच्छेचा प्रादुर्भाव होणें ही होय. इंद्रियें स्वभावत:च बहिर्मुख असल्यानें आजपर्यंतच्या असंख्य जन्मांत त्यांचा ओढा स्वाभाविक-पणेंच बाह्य विषयांकडेच होता, पण शुभेच्छेचा प्रादुर्भाव होतांच इंद्रियांच्या ह्या बहिर्मुखतेला धक्का बसतो. इंद्रियांचा विषयांशीं संस्पर्श झाल्यानें जें सुख होतें असें वाटतें तें कांहीं खरें सुख नव्हे, कारण तें पराधीन असतें, अपूर्ण असतें, अनित्य असतें आणि दु:खमिश्रितही असतें. अशा अनेक दोषांनीं युक्त असल्यामुळें विषयसुख हें कांहीं खरें सुख नव्हे, तर तो केवळ सुखाभास आहे असे विचारतरंग चित्तांत उत्पन्न होऊं लागले म्हणजे 'शुभेच्छा' ह्या पहिल्या ज्ञानभूमीवर चित्त येऊन पोहोंचलें असें समजावें. अंत:करणांत उत्पन्न होणाऱ्या सर्व कामना संकल्पप्रभव असतात म्हणजे ह्यांच्याविषयीं सम्यक्त्वाची म्हणजे चांगलेपणाची जी आपली अविद्यामूलक कल्पना असते तिच्यामुळें कामनांची उत्पत्ति होत असते. पण विषयसुखांतील अनेक दोष अनुभवास आले म्हणजे स्वाभाविकपणेंच विषयांविषयीं एक प्रकारचें वैरस्य उत्पन्न होऊं लागतें. मग चित्तांत असें वाटूं लागतें कीं विषयसुख जर अनेक दोषांनीं युक्त आहे तर दोषरहित

सुख तरी कोणतें तें आपण शास्त्र व सज्जन ह्यांच्या साहाय्यानें समजून घेऊं आणि ते सांगतील त्या साधनांनीं तें प्राप्त करून घेण्याचा प्रयत्न करूं. एवंच, " सुखप्राप्तीसाठीं आपण आजपर्यंत स्वीकारलेला विषयोपभोगाचा मार्ग चुकलेला आहे व आतां आपण शास्त्रांचें अवलोकन व सज्जनांचा सहवास आणि उपदेश ह्यांच्या साहाय्यानें खऱ्या व श्रेष्ठ सुखप्राप्तीला लागूं या " असें मनःपूर्वक वाटूं लागणें हें 'शुभेच्छा' नामक पहिल्या ज्ञानभूमीवर आरूढ झाल्याचें लक्षण होय. ह्या भूमिकेपासून जीवाच्या आत्मज्ञानाकडील म्हणजेच मोक्षाकडील प्रवासास प्रारंभ होतो. आत्मज्ञानाच्या दृष्टीनें चित्तविकासाच्या सात प्रमुख अवस्था योगवासिष्ठांत आणि श्रीमच्छंकराचार्यांनींही सांगितल्या आहेत. त्यांतील वर सांगितलेली शुभेच्छा, तिच्या पुढील विचारणा आणि तनुमानसा अशा तीन भूमिका परोक्षज्ञानाशीं संलग्न असतात, तर पुढील सत्त्वापत्ति, असंसक्ति,पदार्थाभाविनी आणि तुर्यगा ह्या चार अपरोक्ष ज्ञानाशीं संलग्न असतात. वर सांगितलेली शुभेच्छा अगदीं प्रारंभीं दुर्बळच असते, पण तिचा एकदा चित्तांत उदय झाला म्हणजे ती हळुहळू बलवत्तर होत जाते. शेवटीं ती इच्छा इतकी बलिष्ठ होते कीं ती चित्तांत केवळ इच्छा ह्या स्वरूपांत न राहतां तिचें पर्यवसान प्रत्यक्ष क्रियेंत होऊं लागतें. मग तो मनुष्य शास्त्रांचें परिशीलन आणि सज्जनांचा सहवास मोठ्या आदरानें करूं लागतो आणि शास्त्र व सज्जन ह्यांनीं उपदेशिलेल्या साधनक्रमाचें प्रत्यक्ष अनुष्ठान करूं लागतो. ह्याप्रमाणें मनुष्य प्रत्यक्ष साधनमार्गाला लागला म्हणजे तो विचारणा ह्या दुसऱ्या पायरीवर आला असें समजावें. ह्या भूमिकेवर तो जें साधनानुष्ठान करतो त्यामुळें त्याच्या चित्तांतील रजस्तमोमल नाहींसे होत जातात व त्या मानानें चित्तांतील सत्त्वगुण विवृद्धावस्थेंत येऊं लागतो. ह्या भूमिकेवर असतांना साधक अध्यात्मग्रंथांचें परिशीलन म्हणजे श्रवणमनन करीत असतो आणि साधनानुष्ठानही करीत असतो. पण हें सर्व तो त्यांत प्रत्यक्ष गोडी वाटते म्हणून करीत नसून भविष्यकालीन सुखाशेनें प्रेरित होऊन करीत असतो. पण वर सांगितल्याप्रमाणें त्याचें चित्त जसजसें अधिक सत्त्वसंपन्न होईल तसतशी त्यास श्रवण-मनन-ध्यान-धारणा, इत्यादिकांविषयीं गोडी वाटूं लागते. सच्छास्त्रांच्या श्रवणमननांत आणि ध्यानधारणादिकांच्या अनुष्ठानांत मनुष्याला खरोखरी गोडी वाटूं लागली म्हणजे तो विचारणा भूमीवरून तनुमानसा ह्या भूमीवर येऊन पोंचला असें समजावें. अज्ञान,

आवृत्ति आणि विक्षेप ह्या अवस्थांत असतांना त्याला प्रपंचविषयक गोष्टी बोलण्यांत जी आस्था किंवा गोडी वाटत असे तीच गोडी त्याला आतां मोक्षमार्गविषयक गोष्टी बोलण्यांत वाटूं लागते. मोक्षमार्गाचें श्रवण करीत असतां कित्येक वेळां त्याचें अंत:करण सद्गदित होतें, डोळ्यांतून आनंदाश्रु स्रवूं लागतात आणि सगळ्या शरीरावर रोमांच उभे राहूं लागतात. तापलेल्या भूमीवर एक दोन पाऊस पडतांच तेथें तृणांकुर उत्पन्न झालेले दृष्टीस पडतात ह्यावरून तेथें त्या तृणांचीं बीजें पडलेलीं होतीं असें अनुमान करतां येतें; त्याचप्रमाणें मोक्षमार्गश्रवणानें ज्याच्या ठिकाणीं वरील प्रकारचे अष्टभाव प्रकट होतात त्याच्या चित्तांत आत्म्याच्या विशेषदर्शनाचें प्रसुप्तावस्थेंत असलेलें बीज अंकुरित होऊं लागलें आहे असें समजावें. चित्तांत असलेल्या भोगार्थतेच्या खालीं अपवर्गार्थता दडपली गेली असल्यानें ती आजपर्यंत प्रसुप्तावस्थेंत होती, पण वर सांगितल्याप्रमाणें भोगार्थता क्षीण होऊं लागल्यानें अपवर्गार्थता हळूच डोकें वर काढूं लागते. कोणत्याही वृत्तीच्या प्रसुप्त, तनु, विच्छिन्न आणि उदार अशा उत्तरोत्तर अधिक स्फुट होत जाणाऱ्या अवस्था असतात (पाद २, सूत्र ४). आजपर्यंत मोक्षाकडील मन:प्रवृत्ति प्रसुप्तावस्थेंत होती ती आतां जागी होऊन मनुष्याला मोक्षमार्गाकडे नेऊं लागली म्हणून ह्या भूमीला तनुमानसा असें नांव देण्यांत आलें आहे. आत्म्याच्या विशेषदर्शनाचे म्हणजे साक्षात्काराकडील मनोधर्माचे अंकुर एकदा वाढूं लागले म्हणजे ती वाढ स्थगित न होतां झपाट्यानें व्हावी म्हणून ह्या भूमिकेंत श्रवण, मनन आणि निदिध्यासन हीं मोठ्या आदरानें, खंड पडूं न देतां आणि दीर्घकाल करावीं लागतात. आत्मा देहादिक जड पदार्थांहून अत्यंत भिन्न असून तो सच्चिदानंदस्वरूप आहे हें मोक्षशास्त्राचें प्रमेय होय आणि हें प्रमेय आपल्यास पटवून देणारी प्रथमचीं प्रमाणें म्हणजे शास्त्र आणि गुरु हींच होत. ह्या प्रमाणांच्या विषयींच्या संशयाची निवृत्ति होईपर्यंत म्हणजे शास्त्र व सद्गुरु जें सांगतात तेंच सर्वांशीं खरें आहे अशी मनाची पुरी निश्चिती होईपर्यंत श्रवण अखंडपणें चालू ठेवलें पाहिजे आणि मी देहादिकांहून भिन्न असून सच्चिदानंदरूप आहें हें प्रमेय मनाला नि:संदेहपणें पटेपर्यंत मनन चालू ठेवावयास पाहिजे. अशा प्रकारें प्रमेयप्रमाणांविषयींच्या संशयाचा सर्वथा निरास झाला म्हणजे परोक्ष-ज्ञान पूर्णतेला गेलें असें समजावें. येथें 'तनुमानसा' ह्या तिसऱ्या ज्ञानभूमीची पूर्वावस्था संपते

व येथून तिच्या निदिध्यासनरूप उत्तरावस्थेस प्रारंभ होतो. प्रकृत सूत्रांत सांगितलेली आत्मभावभावना म्हणजेच ही निदिध्यासनरूप उत्तरावस्था होय. शब्दतः झालेलें परोक्षज्ञान अपरोक्षज्ञानांत म्हणजे आत्मसाक्षात्कारांत पर्यवसित व्हावें म्हणून हें निदिध्यासन करावयाचें असतें. चित्तांतील चिदाभासरूप प्रतिबिंबाचें चेतनपुरुषाशीं वास्तविकपणें सजातीयत्व आहे, परंतु अविद्येच्या आवरणरूप शक्तीमुळें हें सजातीयत्व झाकलेलें असतें, इतकेंच नव्हे, तर विक्षेपशक्तीमुळे विजातीय असलेलीं देहादिकच मी आहें असें त्यास वाटत असतें. पण 'तनुमानसा' ह्या ज्ञानभूमीवर आल्यावर जीं श्रवणमननादिक साधनें साधकाकडून अनुष्ठिलीं जातात त्यांच्या योगानें वरील प्रमेय चित्तांत परोक्षत्वानें ठसतें. मग शास्त्रप्रतीति आणि गुरुप्रतीति ह्यांच्या जोडीला आत्मप्रतीतीची म्हणजे स्वानुभवाची जोड मिळावी म्हणून निदिध्यासनाची आवश्यकता उत्पन्न होते. विजातीय असलेल्या देहादिकांस अनुलक्षून हीं देहादिकच मी आहें असें स्फुरण जेव्हां जेव्हां होईल तेव्हां तेव्हां त्याचा निरास करून 'मी देहादिकांचा साक्षी चेतन पुरुष आहें' अशा प्रकारच्या सजातीय वृत्तिप्रवाह चित्तांत उत्पन्न करणें ह्याला निदिध्यासन म्हणतात. अशा प्रकारें आत्म्याचा जो स्वभाव आहे तद्विषयक भावना करणें ही प्रकृत सूत्रांत उल्लेखिलेली आत्मभाव-भावना होय. निदिध्यासनाच्या अगदीं प्राथमिक अवस्थेंत ही आत्मभाव-भावना करणें फार कठीण जातें; किंबहुना ती मुळींच उत्पन्न होत नाहीं. अशा वेळीं ती प्रत्यक्षपणें उत्पन्न न झाली तरी साधकानें न कंटाळतां किंवा निराश न होतां 'अहमात्मा साक्षी केवलश्चिन्मात्रस्वरूपः नाऽज्ञानं नापि तत्कार्यं' इत्यादि प्रकारची निदिध्यासनपर वाक्येंच नुसतीं अर्थानुसंधानपूर्वक म्हणत जावीं म्हणजे कांहीं कालानें ती भावना चित्तांत उदित झाल्याविना राहणार नाहीं. 'अशक्तश्चेद्भावयितुं वाक्यमेतत्सदा पठेत्' असें श्रीशंकराचार्यांनीं ह्याच अभिप्रायानें म्हटलें आहे.

ही आत्मभाव-भावना उत्पन्न होण्याला साधकानें ध्यानधारणादिकांचा अभ्यासही चालू ठेवणें अवश्य असतें. वर सांगितलेंच आहे कीं मोक्षमार्ग-श्रवणानें ज्याच्या चित्तांत अष्टभाव उत्पन्न होतात त्याच्या ठिकाणीं आत्म्याच्या विशेष दर्शनानें बीज अनुमित होतें असे अष्टभाव उत्पन्न होणें हा एक प्रकारचा आत्मानंदाविर्भाव असतो. ह्यामुळें अशा साधकानें

ध्यानाभ्यासास प्रारंभ केल्यावर त्याला पहिल्या पादांतील सतराव्या सूत्रांत वर्णिलेला सानंदसंप्रज्ञात समाधि लवकर साध्य होतो आणि त्यानें आपला निर्विकल्प समाधिविषयक संवेग मंद होऊं दिला नाहीं तर त्याला सास्मित संप्रज्ञात समाधिही लवकर साधून, उपाय-प्रत्यय निर्विकल्प समाधींत तो साधक प्रवेश करूं शकतो. निर्विकल्प समाधीच्या धारणा व ध्यान ह्या दोन अवस्थांच्या अभ्यासांत साधकाला क्षणाक्षणानें निर्विकल्पानुसंधान घडत असतें. ह्यामुळें येथें साधकाला ' अहमात्मा साक्षी केवलश्चिन्मात्रस्वरूपः नाज्ञानं नापि तत्कार्यम् ' अशा प्रकारच्या आत्मभाव-भावनेची क्षणमात्र कां होईना पण प्रतीति येते. ही प्रतीति क्षणाक्षणानें जरी येत असली तरी तिचें महत्त्व अपरंपार असतें. कारण ही क्षणमात्र अनुभवास येणारी आत्मप्रतीतीच असते व म्हणूनच त्या क्षणापुरती तरी शास्त्रप्रतीति, गुरुप्रतीति आणि आत्मप्रतीति ह्यांची एकरूपता होते. येथून पुढें खऱ्या निदिध्यासनाला प्रारंभ होतो. व्युत्थानदशेंत असतांना वरील निदिध्यासनरूप वाक्य म्हणतांच निर्विकल्पानुसंधान स्मृतिरूपानें चित्तांत उदित होऊं लागतें आणि ह्या निदिध्यासनाचे संस्कार निर्विकल्प समाधीचा काल क्षणाक्षणानें वाढविण्यास कारणीभूत होतात. अशा रीतीनें व्युत्थान दशेंतील निदिध्यासन निर्विकल्प समाधीस पोषक होतें आणि निर्विकल्प समाधींतील क्षणाक्षणानें अधिक टिकत जाणारी आत्मप्रतीति निदिध्यासनास पोषक होत जाते. म्हणजे थोडक्यांत सांगायचें तर मागें एके ठिकाणीं म्हटल्याप्रमाणें व्युत्थानावस्था आणि समाहित अवस्था ह्यांतील भेद तत्त्वतः मावळत जातो आणि देहेंद्रियादिक स्वस्वकार्यांत वावरत असलीं तरी चित्तांत निर्वाकल्पानुसंधान स्फुरत असतें, म्हणजे येथें समाहित अवस्था आणि व्युत्थित अवस्था ह्यांच्या बाह्य स्वरूपांतच तेवढा भेद दृष्टीस पडतो. पहिल्या अवस्थेंत योगी स्नान-शौच-भोजनादि कर्में देहेंद्रियांकडून करवीत आहे असें दिसतें, तर दुसऱ्या अवस्थेंत तीं कर्में व इंद्रियें उपशांत झालेलीं दिसून येतात. दोन्ही प्रसंगीं योग्याची आंतरस्थिति अगदीं एकरूपच असते आणि ती म्हणजे चित्तांत घडून येणारें निर्विकल्पानुसंधान होय. आंतरस्थिति एकरूप असूनही आसनस्थित होऊन निर्विकल्प समाधीचा अभ्यास चालू ठेवण्याची आवश्यकता मात्र अजून संपलेली नसते. कारण येथें चालू असलेलें निर्विकल्पानुसंधान अजून ध्यानावस्थेंत असतें, समाध्यवस्थेंत होणाऱ्या

अर्थमात्रनिर्भासतेला पोचलेलें नसतें आणि चित्त अर्थमात्रनिर्भासतेला प्राप्त होण्यासाठीं आसन, प्राणायाम, इत्यादिकांची अद्यापि आवश्यकता असते. अशा प्रकारें व्युत्थित व समाहित अशा दोन्हीही अवस्थांत क्षणाक्षणानें होणाऱ्या निर्विकल्पानुसंधानानें असंख्य जन्मांतील असंख्य पापें जळून भस्म होत असतात. चित्तांतील असंख्य प्रतिबंध ह्याप्रमाणें नाहींसे होत असतां एक क्षण असा येतो कीं त्या वेळीं जीवाच्या ठिकाणीं अविद्येमुळें प्राप्त झालेला देहादिकांवरील अध्यास पूर्णपणें निवृत्त होतो आणि चित्त संस्कारशेष होऊन त्याला अर्थमात्रनिर्भासता प्राप्त होते. येथें आत्मसाक्षात्कार पूर्णावस्थेला जातो. मागें तिसऱ्या पादाच्या शेवटच्या म्हणजे पंचावन्नाव्या सूत्रांत वर्णिलेल्या शुद्धिसाम्यास चित्ताचें उपादानभूत सत्त्व आणि चेतन पुरुष हीं दोन्ही येऊन पोहोंचतात व म्हणून येथें कैवल्यावस्था सिद्ध होते. ही अवस्था म्हणजेच सत्त्वापत्ति नामक चौथी ज्ञानभूमि होय.

ह्या अवस्थेंत आत्म्याचें विशेष दर्शन म्हणजे साक्षात्कार घडत असल्यामुळें अशा विशेषदर्शनसंपन्न योग्याला ह्या सूत्रांत 'विशेषदर्शिन्' असें म्हटलें आहे. ह्या सत्त्वापत्ति नामक चौथ्या ज्ञानभूमीवर प्राप्त होणाऱ्या विशेषदर्शी योग्याची आत्मभावना विशेषत्वानें निवृत्त होत असते. निवळीची बी पाण्यांत उगाळून तें गंध गढूळ पाण्यांत कालवून ठेवलें म्हणजे कांहीं काळानें पाण्यांतील गाळ तळाशीं बसून वरील पाणी अगदीं स्वच्छ होतें, म्हणजे त्यांतील विजातीय पदार्थ नाहींसे झाल्यामुळें तें आपल्या मूळच्या शुद्ध स्वरूपाला प्राप्त होतें, पण त्या विजातीय पदार्थासमवेत त्या निवळीच्या बीचे सूक्ष्म रेणुसुद्धा त्या पाण्यांतून नाहींसे होतात व खालीं तळाशीं बसतात. ह्याचप्रमाणें चित्तांतील अविद्यादि क्लेशांमुळें 'मी देहादिकच आहें' असें वाटणें हें जें चित्ताचें कालुष्य तें 'देहादिक जड व साक्ष्य पदार्थ मी नसून सच्चिदानंदरूप चेतन आत्माच मी आहें' अशा प्रकारच्या विरोधी वृत्तींनीं नाहींसें होतें व मग चित्तांतील अज्ञानवृत्तींसह ह्या ज्ञानवृत्तीही नाहींशा झाल्यानें चित्त संस्कारशेष होऊन केवळ स्वरूपाकारतेला प्राप्त होतें. हीच त्या चित्ताची अर्थमात्रनिर्भासता होय. येथें निर्विकल्प समाधि पूर्णावस्थेला जातो. श्रुतीनें 'त्या परावराचें दर्शन झालें असतां हृदयग्रंथाचा भेद होतो, सर्व संशयाचा छेद होतो आणि सर्व कर्में क्षीण होतात, असें जिचें वर्णन केलें आहे तीच ही निर्विकल्प समाध्यवस्था होय. जीवन्मुक्ति-

सुखाचा प्रारब्धभोग फलोन्मुख झाल्यामुळें त्या योग्याचें ह्या अवस्थेंतून व्युत्थान संभवतें, पण हें व्युत्थान लोकदृष्टीनेंच केवळ असतें. योग्याच्या दृष्टीनें तो समाहित असला काय किंवा व्युत्थित असला काय तो सर्वदा मुक्तच असतो.

समाधिमथ कर्माणि मा करोतु करोतु वा ।
हृदयेनास्तसर्वास्थो मुक्त एवोत्तमाशयः ॥

अशीच त्याची स्थिति असते. व्युत्थानावस्थेंत लोकदृष्टीनें त्याच्या हातून कर्में घडत असल्याचें जरी दिसलें तरी 'नैव किंचित् करोमीति युक्तो मन्येत तत्त्ववित्' तो तत्त्ववेत्ता योगी 'मी कांहींच करीत नाहीं' असें मानीत असतो. कारण 'गुणा गुणेषु वर्तन्ते' किंवा 'इंद्रियाणीन्द्रियार्थेषु वर्तन्ते' हीच खरी वस्तुस्थिति असते आणि कैवल्याचा साक्षात्कार झाल्यामुळें त्याच्या चित्तांतील द्रष्टृदृश्यसंयोगाची म्हणजेच देहेंद्रियांवरील अध्यासाची निवृत्ति झालेली असते. ह्यामुळें देहेंद्रियादिकांना तो आपणाहून वेगळेपणानें पाहत असतो. अर्थात् 'देहेंद्रियादिकच मी आहें' ही भावनाच नसल्यामुळें "मी नसून त्यांचा द्रष्टा चेतनपुरुष आहें' अशा प्रकारची आत्मभावभावनाही निष्प्रयोजनत्वामुळें चित्तांत उदित होत नाहीं.

निर्विकल्प समाधिद्वारा आत्म्याचें विशेष दर्शन झाल्यावर आत्मभावभावना निवृत्त झाल्याची जी ही अवस्था ती अपरोक्षानुभवांतील पहिली सत्त्वापत्ति नांवाची पायरी होय हें वर सांगितलेंच आहे. सात ज्ञानभूमींतील ही चौथी भूमि होय. हिच्या पुढील पांच, सहा व सात ह्या जीवन्मुक्तावस्थेंतील विश्रांति तारतम्यानें सिद्ध होणाऱ्या पुढील भूमि होत. देहादिकांवरील अध्यास आत्मसाक्षात्कारानें सर्वथा निवृत्त झाला असल्यानें ह्या सर्व भूमिकांत आत्मभावभावनानिवृत्ति टिकूनच असते. ह्यांतील पांचव्या भूमिकेला 'असंख्यसक्ति' हें नांव आहे. ह्या भूमीवरील योग्याच्या ठिकाणीं योगसिद्धि सहजपणें प्रकट होत असतात, पण तो योगी मात्र त्या सिद्धींत संसक्त होत नाहीं, म्हणून ह्या भूमिकेला असंसक्ति असें नांव आहे. सत्त्वापत्ति ह्या चतुर्थ भूमीवर स्थिर झालेल्या आत्मसाक्षात्कारामुळें परिच्छिन्न अहंभावाचा त्याग घडून पूर्णाहंभावाचा लाभ असंसक्ति ह्या पांचव्या भूमीवर होतो. आपल्यापुढें असलेलें अन्न आपण खाल्ल्ें म्हणजे जसें तें आपण

आत्मत्वानें पाहतों व अनुभवतों त्याप्रमाणेंच ह्या असंसक्ति भूमीवर जीवन्मुक्त पुरुषाच्या ठिकाणच्या परिच्छिन्न अहंभावाची पूर्णतया निवृत्ति झालेली असल्यामुळें हें सर्व विश्व तो पूर्णाहंताकवलित असेंच पाहत व अनुभवीत असतो. अशा अवस्थेंत असतांना तो योगी विश्वांतील शक्तींशीं तादात्म्य पावलेला असल्यानें त्याच्या चित्तांत एखादा संकल्प स्फुरण्याचा अवकाश कीं लागलीच त्या संकल्पानुसार सर्व गोष्टी घडून येतात. छांदोग्योपनिषदांत "स यदि अन्नपानलोककामो भवति संकल्पादेवास्यान्नपाने समुत्तिष्ठतः" म्हणजे तो जर अन्नपानलोककाम झाला तर त्याच्या नुसत्या संकल्पानेंच त्याच्याशीं अन्नपान संबद्ध होतें, इत्यादि प्रकारचें जें वर्णन आहे तें असंसक्ति नामक पांचव्या ज्ञानभूमीवर असलेल्या योग्यांचेंच होय. शें-दोनशें लोकांकरितां शिजविलेलें अन्न सहस्रावधि लोक जेवून गेले तरी संपलें नाहीं अशीं उदाहरणें क्वचित् घडल्याचें आपण पाहतों किंवा ऐकतों, त्यांची उपपत्ति अशीच आहे. हेंचसें काय, पण ह्या भूमिकेवरचा योगी 'यं यं कामं कामयते सोऽस्य संकल्पादेव समुत्तिष्ठति' म्हणजे ज्या ज्या कामाची कामना तो करितो तो तो काम किंवा इच्छा ह्यांच्या केवळ संकल्पानेंच ह्याच्याशीं संबद्ध होतो. अशा रीतीनें सत्त्वापत्तीमध्यें आत्मसाक्षात्कार पूर्णतेला पोंचतो आणि असंसक्ति नामक पुढील भूमिकेंत योग्याच्या अंगचें सिद्धिवैभव सहजपणें प्रकट होत असतें. ह्या दोन्ही अवस्थांत योग्याला जगद्भान असतें, म्हणून ही जीवन्मुक्ताची जागृतावस्था होय. ह्याच्या पुढच्या सहाव्या भूमीला पदार्थाभाविनी असें नांव आहे आणि तुर्यगा ही सातवी ज्ञानभूमि होय. जीवन्मुक्तींतील स्वप्नतुल्य अवस्था म्हणजे पदार्थाभाविनी होय आणि तुर्यगा ही सुषुप्तावस्था होय. स्वप्नांत कांहीं तरी भास असतो म्हणून ती झोप नव्हे आणि बाह्य जगताचें भान नसतें म्हणून ती जागृतीही नव्हे. अशीच स्थिति पदार्थाभाविनी ह्या भूमिकेवर येऊन पोचलेल्या योग्याची होत असते. एखादा झोपाळू माणूस बाह्य व्यवहार करीत असला तरी त्याच्या डोळ्यांवर झांपड असल्यानें ते व्यवहार त्याच्या हातून नीट होत नाहींत, त्याचप्रमाणें हा योगी 'अंतर्मुखतया नित्य वहिर्वृत्तिपरोऽपि सन्, उपशांततया नित्यं निद्रालुरिवलक्ष्यते' म्हणजे बाह्य व्यापार करीत असला तरी त्याचें चित्त अंतर्मुख होऊन आत्म्याच्या ठिकाणीं उपशांत झालेलें असल्यामुळें झोपाळू माणसाप्रमाणें तो सर्व जगद्व्यवहार करीत असतो. तो समाधींत आहे म्हणावें तर तो

जगद्व्यवहार करीत आहे असें बाह्यतः दिसतें आणि त्याला जगद्भान आहे म्हणावें तर झोपेमुळें एखाद्या सुंद झालेल्या माणसाप्रमाणें त्याचें वर्तन दिसून येतें. श्रीमच्छंकराचार्यांनीं अशा भूमिकेवरील विशेषदर्शी पुरुषाचें वर्णन केलें आहे, तें येणेंप्रमाणें —

बाह्याकारतया सदास्थिततया निर्मुक्त बाह्यार्थधीः
अन्यावेदित भोग्यभागकलनो निद्रालुवद्धालवत् ।
स्वप्नालोकितलोकवज्जगदिदं पश्यन्क्वचिल्लुब्धधीः
आस्ते कश्चिदनन्तपुण्यफलभुग्धन्यः स मान्यो भुवि ।।

' अशा प्रकारचा जीवन्मुक्त पुरुष सदा ब्रह्माकारतेनें राहत असल्यामुळें त्याची बुद्धि बाह्य अर्थांतून मुक्त झालेली असते. तो एखाद्या निद्रालु माणसाप्रमाणें किंवा तान्ह्या मुलाप्रमाणें इतरांच्या प्रेरणेनें योग्य पदार्थांचा उपभोग घेत असतो.. त्याला जगद्भान झालेंच तर अगदीं क्वचित् होतें आणि त्या वेळीं तो ह्या सृष्टीकडे स्वप्नांत पाहिलेल्या सृष्टीप्रमाणें पाहत असतो. आपल्या अनंत पुण्याच्या फळांचा उपभोग घेणारा अशा प्रकारचा जीवन्मुक्त योगी धन्य होय ! तो पृथ्वीवर सर्वांना मान्य होतो हेंही योग्यच होय. असा योगी बहुधा समाध्यवस्थेंतच असतो. त्या अवस्थेंतूनच तो देहभानावर आलाच तर महत्प्रयासानेंच येतो आणि पुनः लागलीच तो समाध्यवस्थेंत जातो. अशा रीतीनें त्याच्या दृष्टीनें बाह्य जगतांतील पदार्थांचा अभावच जणुं झालेला असतो. म्हणून ह्या भूमीस पदार्थाभाविनी असें म्हटलें आहे. शिखिध्वजाला देहभानावर आणण्याला चूडालेला जे महत्प्रयास करावे लागले, किंवा प्रल्हादाची समाधि उतरण्यासाठीं श्रीविष्णूंना अत्यंत मोठ्यानें पांचजन्य शंख जो फुंकावा लागला त्याचें कारण म्हणजे ते दोघे ह्या पदार्थाभाविनी नामक सहाव्या ज्ञानभूमीवर पोचलेले होते हें होय. सातवी ज्ञानभूमि तुर्यगा ही जीवन्मुक्तींतील सुषुप्तिसदृश अवस्था होय. ह्या भूमिकेस पोचलेल्या योग्याचें स्वतः किंवा परतः व्युत्थानच नाहीं. तो सर्वदा जगत्प्रतिभासरहित अशा अवस्थेंतच असतो. त्याचे देहव्यवहार चाललेले असतात. पण ते ईश्वरप्रेरित प्राणवायूनें चाललेले असतात. त्या व्यवहारांशीं त्याच्या चित्ताचा लेशही संबंध नसतो. छांदोग्यांत ' नोपजनं स्मरन्निदं शरीरं स यथा प्रयोग्य आचरणे युक्त एवमेषायमस्मिन्शरीरे प्राणो युक्त, असें जें वर्णन केलें आहे तें ह्या तुर्यगावस्थित योग्याचेंच

होय. अशा आत्मज्ञान्याला 'लोकांच्या समीप वावरणाऱ्या आपल्या शरीराचें स्मरण नसतें. प्रयोग्य म्हणजे शिकविल्यामुळें रथाला किंवा गाडीला जुंपण्यास योग्य झालेला घोडा किंवा बैल त्या रथाला किंवा गाडीला जुंपल्यावर सारथ्याच्या किंवा गाडीवानाच्या सूचनेची अपेक्षा न करितांच ज्याप्रमाणें तो रथ किंवा ती गाडी उद्दिष्ट स्थलीं नेऊन पोंचवितो त्याप्रमाणें ईश्वरानें जीवन्मुक्ताच्या शरीरांत नियुक्त केलेला प्राणवायु योगी प्रयत्नांवांचूनच त्याचे देहव्यवहार घडवून आणीत असतो. भागवतांतही तुर्यगावस्थित योग्याचें अशाच प्रकारचें वर्णन आहे.

देहं विनश्वर मवास्थित मुत्थितं वा
सिद्धो न पश्यति यतोऽध्यगमत्स्वरूपम् ।
दैवादुपेतमथ दैववशादपेतं
वासो यथा परिकृतं मदिरामदान्धः ॥

'मद्य पिऊन धुंद झालेल्या मनुष्याला आपलें वस्त्र अंगावर असलें काय किंवा तें दैववशात् सुटून पडलें काय ह्याचें जसें भान असत नाहीं, त्याप्रमाणें ह्या सिद्ध पुरुषाला आपलें नश्वर शरीर बसलें आहे, कां उठलें आहे ह्याचें भान असत नाहीं. कारण त्या योग्याचें चित्तच स्वरूपाकार झालेलें असतें.' अशा प्रकारचा सिद्ध महात्मा ज्या शरीराच्या द्वारा ह्या थोर पदवीस पोचला तें शरीर जीवमान असल्यामुळें ह्या अवस्थेला जीवन्मुक्तींतील भूमिका म्हणावयाचें तें केवळ लोकदृष्टीनेंच होय. त्या सिद्ध पुरुषाच्या दृष्टीनें ही विदेहमुक्तीच असते.

सारांश, त्रिगुणांची जी भोगापवर्गार्थतारूप प्रेरक शक्ति तिच्यांतील भोगार्थता जोंपर्यंत प्रभावी असते तोंपर्यंत प्रत्येक जीव अज्ञान, आवृत्ति आणि विक्षेप ह्या तीन अवस्थांत अडकलेला राहून अनेक योनींतील जन्ममरणरूप संसारचक्रांत भ्रमण करीत असतो. पुढें भोगार्थता कृतकार्य झाल्यावर अपवर्गार्थता प्रभावी होते आणि मग जीवाचा प्रवास मोक्षाच्या दिशेनें सुरू होतो. शुभेच्छा आणि विचारणा ह्या दोन भूमिका त्यानें क्रमानें आक्रमिल्या म्हणजे त्याला परोक्षज्ञान होतें. 'तनुमानसा' ह्या तिसऱ्या भूमीवर त्याच्याकडून निदिध्यासन घडून निर्विकल्प समाधीच्या धारणा आणि ध्यान ह्या पूर्वावस्थांत त्याचा प्रवेश होतो. सत्त्वापत्ति ह्या चौथ्या भूमिकेवर त्याला निर्विकल्प समाधिद्वारा आत्मसाक्षात्कार

होतो. येथून त्याला "अंतर्बहिः सर्वत एव सर्वदा स्वरूपविस्फूर्तिरयत्नतः स्यात्" आंतून बाहेरून अशा सर्व बाजूंनीं स्वरूपस्फुरण प्रयत्नावांचून सर्व काल होऊं लागतें. हेंच' ह्या सूत्रांत विवक्षित असलेलें विशेष दर्शन होय. विशेषदर्शी झाल्यामुळें मागील भूमिकेवर कराव्या लागणाऱ्या निदिध्यासनरूप आत्मभावभावनेची येथून पुढें निवृत्ति होते. पांचव्या असंसक्ति नामक भूमिकेवरील योग्यांच्या ठिकाणीं अनेक सिद्धींचे चमत्कार सहजपणें प्रकट होऊं लागतात. पुढील पदार्थाभाविनी ह्या भूमिकेवर योगी गेला म्हणजे तो बहुतेक समाधितंद्रींतच असतो व त्याला जगद्भान अगदीं क्वचित् होतें. सातव्या तुर्यगा भूमीवर गेलेल्या योग्याची अखंड समाध्यवस्था असते. ही साक्षात् विदेहमुक्तीच असते. कारण ह्या अवस्थेंतून त्याला स्वतः किंवा परतः कोणाकडूनच व्युत्थानदशा येऊं शकत नाहीं. ज्या कर्मामुळें अशा जीवनन्मुक्ताला देह उत्पन्न झालेला असतो त्या कर्माचा क्षय होतांच त्याच्या शरीरांतील व्यष्टिभूत प्राणादि तत्त्वें आपापल्या समष्टिभूत तत्त्वांत विलीन होतात आणि तो योगी लोकदृष्टीनेंही 'जेथें गेला असतां योगी पुनः परत येत नाहीं असें जें परं धाम' म्हणजे विदेहमुक्ति तिला प्राप्त होतो. व्यष्टिभूत चित्तांतील भोगापवर्गार्थतारूप शक्ति कृतकार्य झाल्यामुळें त्रिगुणांच्या परिणामक्रमाची समाप्ति होऊन जन्ममरणरूप संसारचक्रांतून त्या जीवाची अंतिम स्वरूपाची मुक्तता होते.

ह्या सूत्राचें एकंदरींत तात्पर्य असें कीं चौथ्या भूमिकेवर निर्विकल्प समाधिद्वारा साधकाला आत्म्याचें विशेष दर्शन म्हणजे आत्मसाक्षात्कार झाला म्हणजे मी आत्मा हें ज्ञान त्याच्या बुद्धींत अगदीं सहजपणें स्फुरूं लागतें व मग 'मी देहादिक नसून त्यांचा साक्षी आहें' अशा प्रकारची आत्मभावभावना निवृत्त होते. सहजपणें स्वरूपस्फुरण जोंपर्यंत होत नाहीं तोंपर्यंत आपल्याला स्वतःचें विशेषदर्शन झालें नाहीं असें पक्कें समजून साधकानें निदिध्यासन आणि निर्विकल्प समाधीचा अभ्यास हीं आत्मसाक्षात्कार होईपर्यंत अखंडपणें चालू ठेवावींत.

आत्म्याचें विशेष दर्शन झाल्यानंतर चित्ताचा प्रवाह कसा वाहत असतो तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे, तें सूत्र येणेंप्रमाणें —

तदा विवेकनिम्नं कैवल्यप्राग्भारं चित्तम् ॥ २६ ॥

सूत्रार्थ — आत्म्याचें विशेष दर्शन झाल्यामुळें आत्मभावभावना निवृत्त झाली असतां त्या योग्याच्या

चित्ताचा प्रवाह कैवल्यरूपी उंच प्रदेशाकडून विवेकरूपी निम्न म्हणजे सखल प्रदेशाकडे वाहत राहातो.

विवरण — सत्त्वापत्तिनामक चौथ्या भूमीवर कैवल्यसाक्षात्कार होतो म्हणून मागील सूत्रांत सांगितलें आहे. साक्षात्कार होतांच चित्त स्वरूपतः नष्ट होतें असें मुळींच नाहीं आणि जोंपर्यंत तें स्वरूपतः उर्वरित राहतें तोंपर्यंत तें व्युत्थानावस्थेंत आलें असतां त्याचा वृत्तिरूप परिणाम चालू होणारच. ज्ञानोत्तर हा वृत्तिरूप परिणाम कशा प्रकारचा असतो तें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे. चित्त स्वभावतः बहिर्मुख असल्यामुळें तें ज्ञानपूर्वकालीं विषयाकार होत असे हें स्वाभाविकच होतें. तें विषयाकार झालें म्हणजे

विषयेष्वाविशत्येतः संकल्पयति तद्गुणान् ।
सम्यक्संकल्पनात्कामः कामात्पूंसः प्रवर्तनम् ॥

'विषयांत शिरणारें तें चित्त त्या विषयांतील गुणांविषयीं संकल्प करतें. विषयांच्या ठिकाणीं सम्यकत्व आहे अशी कल्पना होतांच त्या विषयाविषयीं काम उत्पन्न होतो आणि चित्तांत कामाचा उदय होतांच मनुष्याची त्या विषयाकडे प्रवृत्ति होते.' विषयसेवनाच्या निमित्तानें आपल्यास सुख वाटलें म्हणजे विषयांतच सुख आहे हा अज्ञानमूलक भ्रम दृढ होतो. अशा प्रकारें आत्मदर्शन होण्यापूर्वीं चित्त 'विषयप्राग्भारं अज्ञाननिम्नम्,' 'विषयरूपी उंच प्रदेशावरून अज्ञानरूपी सखल प्रदेशाकडे वाहत जात असतें.' पण कैवल्यसाक्षात्कार झाल्यावर चित्ताचा वृत्तिप्रवाह अगदीं वेगळ्या रीतीनें म्हणजे कैवल्यरूपी उंच प्रदेशावरून विवेकरूपी सखल प्रदेशाकडे वाहत जातो. दृश्य चित्ताच्या द्रष्ट्याशीं जो संयोग झालेला असतो (पाद २, सूत्र २३) तो अविद्येमुळें झालेला असतो. आत्म्याच्या यथार्थ दर्शनानें अविद्येची निवृत्ति होते आणि मग संयोगाचीही निवृत्ति होते. संयोगाची म्हणजेच अध्यासांची निवृत्ति झाली म्हणजे चित्तांत वृत्तिस्फुरणच होत नाहीं असें नाहीं. सत्त्वापत्ति आणि असंसक्ति ह्या दोन ज्ञानभूमींवर योग्याच्या चित्तांत इतर प्राकृत जनांच्या चित्तांतल्याप्रमाणें वृत्तिस्फुरण होत असतेंच. म्हणून ज्ञान्यांचें वृत्तिस्फुरण कशा प्रकारचें असतें तें येथें सांगितलें आहे. ह्या सूत्रांत उंच प्रदेश आणि सखल प्रदेश हे जे दोन शब्द योजले आहेत ते लाक्षणिक अर्थानेंच घ्यायचे हें उघडच आहे. नदीप्रवाहाप्रमाणें वृत्तिप्रवाहही अखंडपणें वाहत असतो ; वृत्तिप्रवाहाचें नदीप्रवाहाशीं हें साम्य

असल्यामुळें ही शब्दयोजना केलेली आहे, म्हणून ह्या सूत्राचें तात्पर्य इतकेंच कीं आत्मज्ञान झाल्यावर वृत्तिप्रवाह लागलीच बंद होतो असें नसून तो पूर्वीसारखाच चालू राहतो, पण त्याचें स्वरूप बदललेलें असतें. एक उदाहरण घेऊन हें स्पष्ट करूं. एखाद्या माणसाचा पाय अंधारांत दोरीवर पडतो. अज्ञानामुळें त्याला दोरीचें यथार्थ ज्ञान होत नाहीं आणि तिला साप समजून तो भीतिग्रस्त होतो. पुढें कोणीं दिवा आणल्यावर तो नीट निरखून पाहतो आणि त्याला दोरीचें 'हा साप नव्हे, ही दोरी आहे' असें विशेष ज्ञान होतें. हें विशेष ज्ञान होतांच त्याची सर्पभ्रान्ति दूर होते. एकदा ती भ्रान्ति नाहींशी झाली म्हणजे ती दोरी तो उचलूनही घेतो आणि त्या वेळीं त्याला भय, इत्यादि मुळींच वाटत नाहीं. ह्याचें कारण म्हणजे दोरीच्या यथार्थ ज्ञानामुळें त्याच्या बुद्धीवर 'हा सर्प नव्हे, रज्जु आहे' असें जें विवेक ज्ञान आरूढ झालेलें असतें तें स्थिर राहिलेलें असतें हें होय. आतां ह्या दृष्टान्ताचा दार्ष्टांतिकाशीं कसा मेळ बसतो ह्या दृष्टीनें विचार करूं. दोरीवर सर्पभ्रम होत असतो तेव्हां दोरीचा कांहीं अंश आपल्या इंद्रियांस गोचर होत असतो. तसा जर तो न होईल, म्हणजे दोरी जर सामान्यत्वानें गोचर होणार नाहीं तर सर्पभ्रमच होणार नाहीं. तेव्हां सर्पभ्रमसमयीं दोरीचें सामान्य ज्ञान आपल्याला असतें हें निर्विवाद आहे. त्याचप्रमाणें दोरीचें विशेष ज्ञान झालें नाहीं तोंपर्यंत भ्रान्तिकृत सर्प दोरीवर भासत असतो आणि दोरीचें विशेष ज्ञान होतांच दोरीवरील तो सर्प कोणीकडे नाहींसा होतो. त्याचप्रमाणें इकडे आपल्याला साक्षात्कारापूर्वी आत्म्याचें सामान्य ज्ञान असतें, कारण आपण स्वत:च आत्मरूप असल्यामुळें आपलें स्वत:चें सामान्य ज्ञान आपल्याला सर्वदा असणारच. दोरीच्या ज्ञात असलेल्या सामान्य अंशावरच हा सर्प आहे असा भ्रम होत असतो, तसा येथें अधिष्ठानभूत आत्म्याच्या सामान्य ज्ञानरूप अंशावर 'मी देहादिक आहें' असा भ्रम होतो. तेथें दिव्याच्या साहाय्यानें दोरीच्या स्वरूपाचें विशेषज्ञान होतांच सर्पभ्रम दूर होतो. येथें निर्विकल्प समाधिद्वारा आत्म्याचें विशेष दर्शन होतांच 'मी देहादिक आहें' हा भ्रम दूर होतो. सर्पभ्रम रज्जुज्ञानानें एकदा दूर झाला म्हणजे तो पुन: होत नाहीं त्याप्रमाणें 'मी देहादिक आहें' हा भ्रम आत्मज्ञानानें दूर झाला म्हणजे तो पुन: होत नाहीं, म्हणजे 'मी देहादिक आहें' असें पुन: कधींही वाटत नाहीं.

'मी सच्चिदानंदरूप आत्मा आहें' हें जें अखंड स्फुरण हेंच कैवल्य होय आणि हें स्फुरण चित्तांत अखंड स्फुरणें हीच चित्ताची कैवल्यप्राग्भारता आणि 'अहंकारादि देहांत पदार्थ साक्षिज्ञानाला गोचर होत असले तरी हे पदार्थ दृश्य आणि जड असल्यामुळें ह्यांचा माझ्याशीं कसलाही संबंध नाहीं आणि मी केवळ सच्चिदानंदरूप आहें,' असा विवेक चित्तांत निरंतर जागरूक असणें हीच त्या चित्ताची विवेकनिम्नता होय. अशा प्रकारें आत्म्याचें विशेष दर्शन सत्त्वापत्ति ह्या ज्ञानभूमींवर झालें तरी त्या योग्याला बाह्य जगत्प्रतीति यथापूर्व होत असते आणि त्याच्या चित्तांत वृत्तींचा प्रवाहही चालू राहतो, पण आतां त्या वृत्तींत कैवल्यसाक्षात्कारामुळें उत्पन्न झालेला विवेक सर्वदा जागरूक असतो आणि त्यामुळें 'मी जड देहादिक नसून चेतन आत्मा आहें' अशा प्रकारचें स्फुरण चित्तांत प्रयत्नंविना नांदत असतें.

वर दिलेला रज्जुसर्पदृष्टान्त वरीलप्रमाणें जरी समर्पक वाटला तरी त्यावरून एका शंकेची निवृति होत नाहीं. ती शंका अशी – अधिष्ठानाचें विशेष ज्ञान जोंपर्यंत झालेलें नसतें तोंपर्यंतच त्यावर भ्रान्ति होत असते. विशेष ज्ञान होतांच भ्रान्ति नष्ट होते. दोरीचें यथार्थ ज्ञान जोंपर्यंत झालेलें नसतें तोंपर्यंतच तिच्यावर सर्प भासत असतो आणि दोरीचें यथार्थ ज्ञान होतांच तिच्या अंशमात्रावर भासणारा भ्रांतिकृत सर्प नाहींसा होतो. ह्याचप्रमाणें आत्म्याचें विशेष ज्ञान झालें नाहीं तोंपर्यंत त्याच्यावर अध्यस्त झालेले अहंकारादि देहान्त पदार्थ भासतात हें ठीक आहे, पण सत्त्वापत्ति आणि असंसक्ति ह्या दोन्ही भूमींवर अधिष्ठानभूत आत्म्याचें विशेष ज्ञान झालें तरी त्या पदार्थांचा रज्जुसर्पाप्रमाणें नाश होत नाहीं तर ते पदार्थ यथापूर्व भासमान होत असतातच. तेव्हां अहंकारादि-देहान्त सर्व पदार्थ जर यथापूर्व भासतात तर येथें आत्म्याचें विशेष ज्ञान झालें असें कसें म्हणतां येणार! अर्थात् मग ह्या दोन्ही भूमि अपरोक्ष ज्ञानाच्या न समजतां परोक्ष ज्ञानाच्याच समजणें योग्य आहे आणि मग ह्यावरून दुसरेंही एक विधान सयुक्तिक होईल कीं जोंपर्यंत हे सर्व पदार्थ भासमान होत असतांत तोंपर्यंत आत्म्याचें विशेष ज्ञान झालेंच नाहीं असें जर मानलें तर मग जीवन्मुक्ति म्हणून कांहीं अवस्था आहे असें मानण्याचें कांहींच कारण नाहीं. पदार्थाभाविनी किंवा तुर्यगा ह्या अवस्थांत जगद्भान नसल्यामुळें ह्याच मुक्तीच्या अवस्था होत. पण येथें जगद्भानच नाहीं तर जीवन्मुक्तिसुखाचा भोगही

नाहीं. तेव्हां ह्या अवस्थाही जीवन्मुक्तींत येत नसून विदेहमुक्तींतच येतात म्हणजे तात्पर्य असें कीं जीवन्मुक्ति म्हणून कांहीं अवस्थाच नाहीं. जोंपर्यंत जगद्भान आहे, चित्त आहे, चित्तांत वृत्ति उत्पन्न होत आहेत तोंपर्यंत आत्म्याचें यथार्थ ज्ञानच झालें नाहीं असें समजावयास पाहिजे. प्रथमदर्शनीं ही शंका योग्य आहे असें वाटतें, पण जरा खोलवर विचार केला म्हणजे ती टिकूं शकत नाहीं. कसें तें आतां पाहूं.

अगदीं प्रथमतः हें सांगावयास पाहिजे कीं वरील शंकाकारास रज्जुसर्पदृष्टान्त नीट समजलाच नाहीं. कारण अधिष्ठानाचें विशेष ज्ञान जोंपर्यंत झालेलें नसतें तोंपर्यंतच भ्रांति टिकते, विशेष ज्ञान होतांच ती दूर होते आणि मग पुनः ती भ्रांति होत नाहीं हें विषद करण्यासाठीं हा दृष्टान्त घेतलेला आहे आणि हें दृष्टान्तानें पूर्णपणानें स्पष्ट होत आहे. आत्म्याचें विशेष ज्ञान झालेलें नसतें तोंपर्यंत 'अहंकारादि देहांत पदार्थ मीच आहें' असा भ्रम चित्तांत होत असतो. आत्मसाक्षात्कार झाला म्हणजे चित्तांतील भ्रांति दूर होते आणि पुनः ही भ्रांति चित्तांत उत्पन्न होत नाहीं. रज्जूचें यथार्थ ज्ञान झाल्यावर तें ज्यास झालें तो मनुष्य असतोच आणि जिच्यावर सर्पभ्रांति झाली ती दोरीही असतेच. केवळ भ्रांति तेवढी दूर झालेली असते. येथें अगदीं असेंच घडतें. चिदाभासानें युक्त असलेल्या चित्तांत 'मी देहादिक आहें' ही भ्रांति झालेली असते. निर्विकल्प समाधि ही चित्ताचीच पूर्ण निरोधावस्था होय. चित्ताच्या ह्या निरुद्धावस्थेंत आत्म्याचें विशेष ज्ञान चित्ताच्या ठिकाणींच होत असतें आणि ह्यामुळें 'मी देहादिक आहें' ही चित्तांतील भ्रांति दूर होते व पुनः व्युत्थानदशेंत चित्तामध्यें ही भ्रांति होत नाहीं, तर ह्या सूत्रांत सांगितल्याप्रमाणें तें चित्त 'कैवल्यप्राग्भारं' आणि 'विवेकनिम्नं' असें राहतें. म्हणजे जें जातें तो चित्तांतील भ्रम जातो. सर्पभ्रम झाला माणसाला, भ्रमनिवृत्ति झाली माणसाचीच, तसेंच 'मी देहादिक आहें' हा भ्रम चिदाभासयुक्त चित्ताला झाला आणि भ्रमनिवृत्ति झाली चित्ताचीच. भ्रमकालीं माणूस होताच, भ्रमनिवृत्तीनंतरही तो असतोच, तद्वतच भ्रमकालीं चित्त असतें आणि भ्रमनिवृत्ति झाल्यावरही चित्त असतेंच. जी निवृत्ति व्हायची असते ती चित्तांतील भ्रमाची व्हायची असते, चित्ताची नव्हे. शंकाकाराच्या मनाप्रमाणें आत्मज्ञानानें चित्ताचाच नाश व्हावयास पाहिजे असें जर मान्य केलें तर ती भ्रमनिवृत्ति नसून चित्ताचा नाश होय.

म्हणजे आत्मज्ञान म्हणजे चित्ताचा नाश करणारा एक रोगच असें म्हटलें पाहिजे. सर्पभ्रम झाला असतां दिव्याच्या साहाय्यानें दोरीचें यथार्थ ज्ञान होतांच जर त्या माणसाचा नाश होत असेल तर भ्रमनिवृत्तीकरितां इतकी खटपट कशाला व कोण करील ! सावकारींत गुंतविलेल्या पैशावर व्याज तर येणार नाहींच, उलट भांडवलही जर बुडणारें असेल तर असला आंतबट्ट्याचा व्यापार कोण करील ? तात्पर्य, अधिष्ठानाच्या विशेषज्ञानानें भ्रमाची निवृत्ति होत असते, तो भ्रम ज्याला झाला किंवा ज्याची भ्रमनिवृत्ति झाली त्याचीच निवृत्ति होत नसते. अर्थात् मागील सूत्रांत सांगितलेलें आत्म्याचें विशेष दर्शन झालें म्हणजे ह्या सूत्रांत सांगितल्याप्रमाणें योग्याचें चित्त कैवल्यप्राग्भार असतें म्हणजे त्याच्या चित्तांत कैवल्यानुभव सतत जागरूक असतो आणि तें विवेकनिम्न असतें म्हणजे मी सच्चिदानंदरूप आत्मा असून हीं देहादिक असज्जडदुःखरूप आहेत. म्हणून मी त्यांच्याहून अत्यंत भिन्न आहें,' अशा प्रकारचा विवेक त्याच्या चित्तांत सतत आणि सहजस्फूर्तपणें नांदत असतो. अर्थात् सत्त्वापत्ति ही जीवन्मुक्तींतीलच पहिली अवस्था होय आणि असंसक्ति ही दुसरी अवस्था होय. ह्या दोन्ही भूमींवर जीवन्मुक्ताचें चित्त वृत्तिरूपप्रवाहानें परिणाम पावत असतें. त्या चित्ताच्या ठिकाणीं जगद्भान आहे, अर्थात् विषय आहेत, किंबहुना विषयसेवनही आहे. जें कांहीं नाहीं तो अविद्यामूलक 'मी देहादिक आहें, मी कर्ता, ज्ञाता किंवा भोक्ता आहें,' अशा प्रकारचा भ्रम नाहीं. कैवल्यसाक्षात्कारामुळें अविद्येची निवृत्ति होतांच तन्मूलक अस्मितादि पुढील सर्व क्लेशांची निवृत्ति होते आणि मग योगी व्युत्थित अवस्थेंत असेल तेव्हां त्याच्या चित्ताचा वृत्तिप्रवाह यथापूर्व चालू राहतो, पण त्या वृत्ति क्लिष्ट नसून अक्लिष्ट होत. प्रथम पादाच्या पांचव्या सूत्रांत वृत्तीचे क्लिष्ट आणि अक्लिष्ट असे दोन अवस्थाविशेष सांगितले आहेत. त्यांतील क्लिष्ट वृत्ति प्राकृत जनांच्या असतात आणि अक्लिष्ट वृत्ति जीवन्मुक्तांच्या असतात. तात्पर्य, ज्ञानोत्तर चित्त स्वरूपतः विद्यमान असतें, तें कधीं समाहित तर कधीं व्युत्थित असतें. व्युत्थित असतांना त्या चित्ताला इंद्रियद्वारा बाह्य विषयांचे स्पर्श होत असतात आणि त्यामुळें सुखदुःखसंवेदनासुद्धा होत असतात ; म्हणजे सर्व कांहीं यथापूर्वच असतें. केवळ भ्रमनिवृत्ति झाली असल्यामुळें, 'मी–माझें' ची म्हणजे 'अहंता–ममता' ह्या दोहोंची निवृत्ति झालेली असते. ह्यामुळें तो मनुष्य 'गुणा गुणेषु वर्तन्त इति मत्वा न सज्जते।'

'गुणच गुणांच्या ठिकाणीं वर्तत आहेत हें जाणून कशांतच आसक्त होत नाहीं' हीच जीवन्मुक्तावस्था होय. सत्त्वापत्ति आणि असंसक्ति ह्या दोन्ही अवस्थांत अशीच वस्तुस्थिति असते ह्यामुळें ह्या दोन्ही अवस्था जीवन्मुक्तावस्थाच होत हें निःसंदेहपणें सिद्ध झालें.

आतां शंकाकाराच्या दृष्टीनें त्याची शंका अगदींच अनाठायीं आहे असें म्हणतां येत नाहीं. कारण वेदान्तदर्शनांत 'अज्ञानप्रभवं सर्वं ज्ञानेन प्रविलीयते।' 'हें सर्व अज्ञानप्रभव म्हणजे अज्ञानामुळेंच किंवा अज्ञानापासूनच उत्पन्न होत असतें आणि त्याचा ज्ञानानें विलय होत असतो' अशीं वचनें आढळतात. तेव्हां जीवन्मुक्तावस्थेंत ज्ञान झालेलें असतें: असें जर म्हणावयाचें झालें तर मग ज्ञानानें अज्ञानाचा नाश होतांच ह्या सर्वांचा प्रविलय होत नाहीं. तो कां ह्याचा विचार करावयास पाहिजे, तो आतां करूं. वरील वचनांत 'अज्ञानप्रभवं सर्वं' असें म्हटलें आहे, तें जरा व्यापक अर्थानें म्हटलें आहे. येथें अज्ञान म्हणजे जीवाच्या ठिकाणचें व्यक्तिगत अज्ञान नसून समष्टि अज्ञान म्हणजे प्रकृति घ्यावयाची. एकंदर विश्व, त्यांतील असंख्य जीव आणि त्यांचे जन्ममरणरूप संसार हा सर्व पसारा ह्या प्रकृतीपासूनच उत्पन्न होत असतो. मागें तिसऱ्या पादाच्या चव्वेचाळिसाव्या सूत्रांत सांगितलेंच आहे कीं प्रकृतीचे घटक जे त्रिगुण त्यांच्यांत जेव्हां साम्यावस्था असते तेव्हां सर्व विश्व अव्यक्त स्थितींत असतें, म्हणून प्रकृतीच्या ह्या अवस्थेला अव्यक्त असें म्हणतात. अव्यक्तांतील त्रिगुण जेव्हां कार्यरूपानें परिणाम पावूं लागतात तेव्हां ह्या अवस्थेला गुणक्षोभिणी अशी संज्ञा आहे. त्रिगुणांच्या तारतम्यानें गुणक्षोभिणीरूप प्रकृतींत तीन प्रकार होतात. शुद्धसत्त्वप्रधान प्रकृति, मलिनसत्त्वप्रधान प्रकृति आणि तमप्रधान प्रकृति हे ते तीन प्रकार होत. सत्त्वगुणाचा परमोत्कर्ष असलेली जी शुद्धसत्त्वप्रधान प्रकृति तिलाच माया असें म्हणतात. माया ज्याची उपाधि तो जगदुत्पत्तिस्थितिसंहारकर्ता ईश्वर होय. मायोपाधींत सत्त्वगुणाचाच प्रकर्ष असल्यानें ईश्वराच्या ठिकाणीं सर्वज्ञत्वादि गुण असून तो मायेला आपल्या स्वाधीन ठेवितो आणि आपल्या अध्यक्षत्वाखालीं तिच्याकडून जगदुत्पत्ति स्थितिसंहार करीत असतो. मलिन सत्त्वप्रधान प्रकृति म्हणजेच समष्टिभूत मायेंतील व्यष्टिभूत अंश होय. हिलाच अविद्या असें म्हणतात. ही अविद्या ज्यांची उपाधि तेच असंख्य जीव होत. सत्त्वांत रज आणि तम ह्यांच्या तारतम्यानें अनेक मिश्रणें

होत असल्यानें ह्या विविध अविद्योपाधींमुळें जीवांतसुद्धा देव, तिर्यक्, मनुष्य, इत्यादि असंख्य जीवकोटी आहेत. अविद्येंत मलिनसत्त्वप्रधानता म्हणजे रजस्तमोयुक्त सत्त्वगुण नांदत असल्यामुळें जीवांच्या ठिकाणीं ज्ञानाचा प्रकर्ष नाहीं म्हणूनच जीव किंचिज्ज्ञ आणि अविद्यावशग असे आहेत. तिसरी जी तमःप्रधान प्रकृति तिच्यापासून महदादि पांचभौतिक साकार पदार्थांत सर्व विश्वपसारा निर्माण होतो. हा सर्व प्रसव तमःप्रधान प्रकृती-पासून कोणत्या क्रमानें होतो हें तिसऱ्या पादाच्या चव्वेचाळिसाव्या सूत्राच्या विवरणांत सांगितलेंच आहे. तमःप्रधान प्रकृतींतून महत्तत्त्वापासूनचा पुढील सर्व विश्वपसारा निर्माण होतो तो 'बहुस्यां प्रजायेय,' किंवा 'स ईक्षत लोकान्नुसृजां इति' असा जो मायावृत्त्यात्मक ईशसंकल्प, त्यांतून निर्माण होतो. ह्यावरून लक्षांत येईल कीं मन, बुद्धि, चित्त, अहंकार पंचतन्मात्रा, पंचमहाभूतें, पंचप्राण, पंचज्ञानेंद्रियें, पंचकर्मेंद्रियें आणि पंचविषय, हीं सर्व तत्त्वें मायोपाधिक ईश्वराकडून निर्मित आहेत. ईश्वराच्या अध्यक्षत्वाखालीं विविध सृष्टि निर्माण करण्याची शक्ति जशी मायेच्या ठिकाणीं आहे, तशीच तिच्या ठिकाणीं मोहशक्ति आहे. ह्या मोहशक्तीच्या योगानें जीवांना भुरळ पडून ते अहंकारादि देहान्त पदार्थ वस्तुतः आत्मतत्त्वाहून भिन्न असूनही, ते पदार्थच मी आहें अशा भ्रमांत पडतात. ह्याप्रमाणें अनात्म्याला आत्मा म्हणणें हीच अविद्या होय असें योगदर्शन सांगतें (पाद २, सूत्र ५). ह्या अविद्येमुळें जाग्रदादि विमुक्त्यन्त सर्व संसार जीवांवर लादला जातो. ह्यावरून लक्षांत येईल कीं मायोपाधि ईश्वरानें सृष्ट्युत्पादनार्थ ईक्षण केल्यापासून तो सृष्टींत उत्पन्न केलेल्या अनेकविध शरीरांत जीवरूपानें प्रवेश करीपर्यंतची सर्व सृष्टि मायोपाधि ईश्वरानें निर्मिलेली आहे आणि जागृत्यादि अवस्थांपासून तों मुक्त्यवस्थेपर्यंतचा अविद्यामूलक सर्व संसार जीवांनीं आपापल्या मनांनीं कल्पिलेला आहे. ईश्वरनिर्मित पदार्थ एकविधच असतो, पण भोक्त्या जीवांचें मन त्रिगुणांच्या मिश्रणामुळें अनेकविध असल्यामुळें त्या पदार्थापासून होणारे भोग अनेकविध घडतात. निर्विकल्प समाधिद्वारा आत्मसाक्षात्कार होईपर्यंत अविद्येचा नाश होत नसल्यामुळें अविद्यामूलक क्लिष्ट वृत्तींचा प्रवाह अखंडपणें चालू राहतो, हाच जीवांचा संसार होय. तात्पर्य, सर्व सृष्टि समष्टि अज्ञानरूप मायावृत्त्यात्मक ईशसंकल्पांतून निर्माण झाली आहे, तर जीवांचा सर्व संसार व्यष्टि अज्ञानरूप अविद्यावृत्त्यात्मक जीवसंकल्पांतून निर्माण झाला आहे.

तेव्हां वेदान्तदर्शनांत 'अज्ञानप्रभवं सर्वं' असें जें म्हटलें आहे तें ह्या अर्थानें होय हें स्पष्ट झालें. आतां 'ज्ञानेन प्रविलीयते' ह्याचा अर्थ काय तें पाहूं. मागील विवेचनावरून जीवांचा जाग्रदवस्थेपासून मोक्षावस्थेपर्यंतचा सर्व संसार अविद्यामूलक आहे ही गोष्ट स्पष्ट झालीच आहे. तेव्हां कैवल्यसाक्षात्कारानें म्हणजेच आत्मज्ञानानें अविद्येचा नाश होतांच तन्मूलक संसारभ्रमाचा प्रविलय व्हावा हें क्रमप्राप्तच आहे. सत्त्वापत्ति ह्या भूमिकेवर हा नाश होत असल्यामुळें ही भूमिका जीवन्मुक्तावस्थाच होय. येथें ज्ञान होतांच भ्रमरूप संसार नाहींसा होत असल्यामुळें त्यापुरतें, 'ज्ञानेन प्रविलीयते' हें विधान सार्थच आहे. आतां 'सर्व' ह्या पदानें सर्व सृष्टि विवक्षित असल्यानें ती 'ज्ञानेन प्रविलीयते' कशी ह्याचा विचार करूं. ह्या संबंधांत प्रथम सामान्यपणें इतकें सांगावयास प्रत्यवाय नाहीं कीं ज्ञानोत्तर बाह्य सृष्टीचा प्रविलय तात्काळ होत नसतो. व्यष्टिगत अविद्यामूलक संसाराचा प्रविलय ज्ञान होतांच तत्काळ होतो तर मायानिर्मित सृष्ट वस्तूंचा युक्त व्यक्तीपुरता प्रविलय कालान्तरानें घडून येत असतो इतकाच दोहोंत भेद आहे. असा भेद असण्याचें कारण असें कीं अविद्यामूलक अहंताममतारूप भ्रमरूप संसार असल्यानें त्याला प्रातिभासिक सत्ता आहे. व्यावहारिक सत्ता नाहीं आणि मायामूलक सृष्टीला प्रातिभासिक सत्ता नसून व्यावहारिक सत्ता आहे. सत्ता तीन प्रकारची असते. प्रातिभासिक सत्ता, व्यावहारिक सत्ता आणि पारमार्थिक सत्ता, हे ते तीन प्रकार होत. भ्रमकालीं भ्रमोत्पन्न वस्तूला जी सत्ता असते तीं प्रातिभासिक सत्ता होय. मायावृत्त्यात्मक ईशसंकल्पापासून उत्पन्न झालेल्या सर्व सृष्ट पदार्थांच्या ठिकाणीं जी सत्ता आहे ती व्यावहारिक सत्ता होय आणि वस्तु पूर्वीं होती, आतां आहे आणि पुढेंही असणार अशा वस्तूची जी सत्ता ती पारमार्थिक सत्ता होय. पहिल्या प्रातिभासिक सत्तेंत पुनः दोन भेद पडतात. भ्रमाला नेहमीं कांहीं तरी अधिष्ठान लागतें. पहिल्या पादाच्या आठव्या सूत्रांत ह्या भ्रमरूप मिथ्याज्ञानाला विपर्यय हा पारिभाषिक पर्याय सांगितला आहे. 'अतद्रूपप्रतिष्ठं' असें त्याचें लक्षण सांगितलें आहे. सापावरच तो साप आहे असें ज्ञान झालें तर तें मिथ्याज्ञान नव्हे, पण दोरी सापाचें 'अतद्रूप' असल्यामुळें त्या दोरीवर जेव्हां सर्पाचा भास होतो तेव्हां तें ज्ञान 'अतद्रूपप्रतिष्ठं' झालें आणि म्हणून तें मिथ्याज्ञान म्हणजे भ्रमरूप ज्ञान होय. ह्या ठिकाणीं सर्पभ्रमाला अधिष्ठान असलेल्या दोरीला व्यावहारिक सत्ता आहे. पण तिच्यावर भासलेल्या

सापाला भ्रमकालीं जी सत्ता असते ती प्रातिभासिक सत्ता होय. ह्या उदाहरणावरून सामान्यतः हें दिसून येईल कीं प्रातिभासिक सत्ता असलेल्या वस्तूचें अधिष्ठान व्यावहारिक सत्ता असलेला पदार्थ असतो. पण कित्येकदा हें अधिष्ठान म्हणजे दुसरा प्रातिभासिक सत्तावान् पदार्थच असतो. एखाद्या जादुगाराचें इंद्रजाल पाहत असतां पाहणाऱ्याला भ्रम होतो किंवा मृगजल पाहून तेथें खरेंच पाणी असल्याचा भ्रम होतो हीं उदाहरणें दुसऱ्या प्रकारच्या भ्रमाचीं होत. येथें ह्या भ्रमाला अधिष्ठान असलेल्या इंद्रजालाला किंवा मृगजलाला प्रातिभासिक सत्ता असते. तथापि अधिष्ठानाचें विशेष ज्ञान होतांच त्यावर झालेल्या भ्रमाची निवृत्ति होते हा सिद्धान्त येथेंही लागू पडतोच. मृगजल पाहून हें खरेंच पाणी आहे असें हरिणाला वाटतें, मनुष्याला मृगजलाचें विशेषज्ञान नसेपर्यंत हें खरेंच पाणी आहे असें प्रथम वाटेल, पण दुसऱ्यानें मृगजलाचें प्रातिभासिक स्वरूप नीट समजावून दिल्यावर आणि आपण प्रत्यक्ष अनुभव घेतल्यावर आपल्या भ्रमाची निवृत्ति होते. येथें भ्रमनिवृत्ति झाली तरी मृगजल दिसण्याचें कांहीं थांबत नाहीं. ह्याचें कारण असें कीं मृगजलाचा प्रतिभास आपल्याला त्याचें यथार्थ ज्ञान होण्यावर अगर न होण्यावर अवलंबून नसतो, तर आपल्यापासीं संबंध नसलेल्या विशिष्ट बाह्य परिस्थितीवर अवलंबून असतो. उखरभूमि, आपल्या दृष्टीच्या अपेक्षेनें विशिष्ट कोनांत पडणारे सूर्यकिरण आणि डोळ्यांची रचना ह्या सामग्रीमुळें मृगजलाचा भास निर्माण होत असतो. अर्थात् हें मृगजल म्हणजे खरें पाणी नव्हे असें यथार्थ ज्ञान झालें म्हणजे त्यामुळें 'हें पाणी आहे' ह्या भ्रमाचीच तेवढी निवृत्ति होते, मृगजलाचा आभास निर्माण करणाऱ्या सामग्रीची निवृत्ति होत नसते आणि म्हणून जोंपर्यंत ही सामग्री सिद्ध असते तोंपर्यंत भ्रमनिवृत्ति झालेली असूनही मृगजल मात्र पूर्वींप्रमाणेंच दिसत असतें. तेव्हां भ्रमाचें अधिष्ठान रज्जुसर्पाच्या दृष्टान्तांतील रज्जूप्रमाणें एखादा व्यावहारिक सत्तावान् पदार्थ असो किंवा मृगजलाप्रमाणें प्रातिभासिक सत्तावान् पदार्थ असो, त्या अधिष्ठानाचें विशेष ज्ञान होतांच भ्रमाची निवृत्ति व्हावयाचीच. हा सिद्धान्त लक्षांत ठेवून आपण जीवांच्या अविद्यामूलक संसारभ्रमाचा विचार करूं. ह्या भ्रमाला अधिष्ठान आत्मा होय. संसाराला कारण असलेल्या अज्ञानाचा विषय आत्माच आहे आणि त्याचा आश्रयही आत्माच आहे. आत्म्याचा बाध केव्हांही होत नाहीं म्हणजे तो त्रिकालाबाधित आहे म्हणून आत्म्याची

सत्ता पारमार्थिक सत्ता होय. आत्म्याचें विशेष ज्ञान होतांच अज्ञानाची निवृत्ति होते आणि त्याच क्षणीं जीवाचा अज्ञानमूलक संसारभ्रमही पण नाहींसा होतो. मृगजलाविषयीं ' हें खरेंच पाणी आहे ' अशा प्रकारचा भ्रम मृगजलाच्या यथार्थ ज्ञानानें जरी नाहींसा झाला तरी मृगजल दिसतच असतें. त्याप्रमाणें जीवन्मुक्तावस्थेंत संसारभ्रमाची निवृत्ति झाली असली तरी चित्त, त्याच्या वृत्ति आणि जगदाभास हीं कांहीं काळ भासमान होत असतातच. सूर्यकिरणांचा दृष्टिसापेक्ष कोन बदलेपर्यंत मृगजलाचा आभास तसाच होत राहतो आणि तो कोन बदलतांच मृगजल दिसेनासें होतें. म्हणजे मृगजलाचा आभास उत्पन्न होण्याला जी सामग्री लागते तिच्यांत न्यूनता येतांच तो आभास नाहींसा होतो. तद्वत् येथेंही त्रिगुणांच्या ठिकाणची भोगापवर्गार्थता जोंपर्यंत कृतार्थ झाली नाहीं तोंपर्यंत योग्याचें चित्त, त्याच्या वृत्ति आणि जगद्भान हीं असणार आणि तीं कृतकार्य होतांच त्यांचा प्रतिप्रसव आपापल्या उपादान कारणांत होऊन योग्याच्या जीवन्मुक्तीचें पर्यवसान विदेहमुक्तींत होत असतें. ह्यावरून लक्षांत येईल कीं जीवकृत संसारभ्रमाची निवृत्ति ज्ञानसमकालींच होऊन त्याच्या सत्त्वापत्तिनामक जीवनन्मुक्तावस्थेला प्रारंभ होत असतो आणि तो जीव आपल्या पुण्याचा उपभोग जीवन्मुक्तिसुखाच्या रूपानें घेत घेत पुढील असंसक्ति, पदार्थाभाविनी आणि तुर्यगा ह्या भूमिकांत क्रमशः प्रविष्ट होत असतो व अंतीं दृश्याच्या ठिकाणची भोगापवर्गार्थता पूर्णतया कृतार्थ झाल्यावर सर्व दृश्याचा स्वकारणांत प्रतिप्रसव होऊन योगी विदेहमुक्तीला प्राप्त होतो. एवंच, अविद्याकृत संसारभ्रमाचा प्रविलय ज्ञानसमकालींच होतो आणि भोगापवर्गार्थता पूर्णतया कृतकार्य झाल्यावर चित्तोपादानभूत त्रिगुणांचा प्रविलय महत्तत्त्वांत कालांतरानें होतो. अशा प्रकारें ' अज्ञानप्रभवं सर्वं ज्ञानेन प्रविलीयते ' हा वेदान्तशास्त्राचा सिद्धान्त योगशास्त्राच्या दृष्टीनेंही सर्वथा उपपन्नच होय. तेव्हां ह्या सूत्राचा एकंदरींत निष्कर्ष असा कीं जीवन्मुक्तीच्या सत्त्वापत्तिनामक पहिल्या अवस्थेंत चित्तांत कैवल्यानुभव नांदत असल्यामुळें तें चित्त कैवल्यप्राग्भार असतें आणि चित्ताच्या द्वारा सृष्टींतील अनात्मभूत पदार्थांचें भान होत असलें तरी तें सर्व मज आत्म्याहून भिन्न पदार्थ आहेत आणि मी सच्चिदानंदरूप आत्मा त्यांचा केवळ साक्षीमात्र आहें हा विवेक जीवन्मुक्ताच्या चित्तांत सदैव नांदत असल्यामुळें तें चित्त विवेकनिम्न असतें.

पुढील सूत्रांत आत्मसाक्षात्कारवान् पुरुषाच्या चित्तांत भिन्न प्रत्यय येऊं शकतात ते काय कारणानें येतात तें सांगितलें आहे. तें सूत्र येणेंप्रमाणें —

तच्छिद्रेषु प्रत्ययान्तराणि संस्कारेभ्यः ॥ २७ ॥

सूत्रार्थ — चित्ताच्या सात्त्विकवृत्तिप्रवाहांत मधून मधून खंड पडतो हींच छिद्रें होत. ह्या छिद्ररूप अंतरालांत मधून मधून पूर्वसंस्कारांमुळें भिन्न प्रत्ययही निर्माण होतात.

विवरण — मागील सूत्रांत साक्षात्कार एकदा झाला म्हणजे चित्त विवेकनिम्न असतें असें सांगितलें. ह्या अवस्थेंतील चित्ताची ही विवेकनिम्नता सत्त्वगुणाच्या प्रकर्षामुळें उत्पन्न होत असल्यामुळेंच ह्या अवस्थेला सत्त्वापत्ति असें नांव देण्यांत आलें आहे. येथें निर्माण होणाऱ्या चित्तवृत्तींत प्राधान्यानें सत्त्वगुणप्रवाह चालू असला तरी मधून मधून त्यांच्यांत राजस आणि तामस वृत्तींचे प्रत्ययही येत असतात आणि ही वस्तुस्थिति समाहित आणि व्युत्थित अशा दोन्ही अवस्थांतील होय. मागें सांगितलेंच आहे कीं एकदा आत्मसाक्षात्कार झाला म्हणजे लोकदृष्ट्या योगी कधीं समाहित अवस्थेंत आणि कधीं व्युत्थित अवस्थेंत असतो खरा, पण तत्त्वतः त्याच्या ह्या दोन्ही अवस्था एकरूपच झालेल्या असतात; कारण

देहाभिमाने गलिते विज्ञाते स्वात्मवस्तुनि ।
यत्र यत्र मनो याति तत्र तत्र समाधयः ॥

देहाभिमान गेलेला असला आणि स्वात्मवस्तूचा साक्षात्कार झालेला असला म्हणजे जेथें जेथें मन जातें तेथें तेथें समाधिच असतो. मागील सूत्रांत सांगितल्याप्रमाणें चित्ताची कैवल्यप्राग्भारता आणि विवेकनिम्नता नेहमींच राहत असल्यामुळें चित्त बाह्यतः बहिर्मुखसें दिसत असलें तरी तें तत्त्वतः समाहितच असतें. तेव्हां चित्तांत ह्याप्रमाणें विवेकनिम्नता दिसत असली तरी कित्येक वेळां पूर्वीच्या व्युत्थानकालांतील वासनांच्या किंवा कर्माचरणाच्या संस्कारामुळें जीवन्मुक्तावस्थेंतही त्या त्या वासनांचे प्रत्यय येऊं शकतात किंवा त्यांना अनुरूप असें कर्माचरणही योग्याच्या हातून घडूं शकतें, असें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे. आतां असें कां घडतें ह्याचा विचार करूं.

मागें तिसऱ्या पादाच्या नवव्या सूत्रांत चित्ताच्या निरोधरूप धर्मपरिणामाचा विचार झालेला आहे त्याकडे येथें थोडें अनुसंधान द्यावयास पाहिजे. पूर्वधर्माचा अभिभव होऊन नवीन धर्माचा प्रादुर्भाव होऊं लागणें हा धर्मपरिणाम होय असें तेथें सांगितलें आहे. व्युत्थानसंस्कारांचा अभिभव होणें आणि निरोधसंस्कारांचा प्रादुर्भाव होणें आणि कांहीं क्षण निरोधावस्थेंत चित्त राहणें हा निरोधरूप धर्मपरिणाम होय. म्हणजे ह्यावरून दिसून येईल कीं व्युत्थान आणि निरोध ह्या दोन अवस्थांतील संस्कारांचा झगडा म्हणजेच निरोधरूप धर्मपरिणाम होय. अर्थात् त्याचें स्वरूपच असें आहे कीं कांहीं काळ चित्त निरुद्धावस्थेंत राहावें, पुनः तें व्युत्थित व्हावें, पुनः समाहित व्हावें आणि पुनः कांहीं क्षणांनीं व्युत्थानावस्थेंत यावें, असा प्रकार होत असतां व्युत्थानसंस्कार प्रत्येक खेपेस क्षीण होत जातात आणि निरोधसंस्कार प्रबल होत जातात. कोणत्याही धर्मपरिणामाचें हेंच लक्षण होय. प्रस्तुत ज्या अवस्थेंत कैवल्यसाक्षात्कार होतो त्या सर्वनिरोधरूप असंप्रज्ञात समाधीचा विचार चालू आहे. कैवल्यसाक्षात्काराच्या इच्छेनें योगी आसनस्थित होऊन असंप्रज्ञात समाधीच्या अभ्यासासाठीं धारणा आणि ध्यान ह्यांचें अनुष्ठान करीत असतो. ध्यानाभ्यास पक्व झाला म्हणजे एखादी वेळ अशी येते कीं त्या वेळीं कांहीं क्षणच त्या ध्यानाला अर्थमात्रनिर्भासता प्राप्त होते (पाद ३, सूत्र ३) आणि तेवढ्या क्षणापुरता असंप्रज्ञात समाधि साधल्यामुळें तेथें कैवल्यसाक्षात्कार प्रथमच घडतो. येथून पूर्वकालांतील व्युत्थानसंस्कार आणि येथें ज्याचा प्रथमच प्रत्यय आला त्या कैवल्याचा संस्कार ह्यांचा झगडा सुरू होतो. कांहीं क्षण कैवल्यानुभवांत गेल्यानंतर पुनः चित्तांत कांहीं काळ व्युत्थानसंस्कार जागृत होतात. कांहीं क्षण. तशा अवस्थेंत गेल्यावर पुनः कांहीं क्षण चित्त निरोधावस्थेंत जाऊन त्याला कैवल्यानुभव घडतो. अशा प्रकारें कांहीं क्षण निरोधसंस्कार तर कांहीं क्षण पुनः व्युत्थानसंस्कार जागृत होत असतां प्रत्येक खेपेस व्युत्थानसंस्कार दुर्बळ होत जातात तर निरोध-संस्कार दृढ होत जातात. निरोधसंस्कारांच्या कोणत्याही दोन वेळच्या जागृतींतील अंतरालांत जे क्षण जातात तींच ह्या सूत्रांत उल्लेखिलेलीं छिद्रें होत. व्युत्थानावस्थेंतील संस्कार ह्या क्षणांत जागे झाल्यामुळें योग्याला ह्या वेळांत अन्य प्रत्यय येऊं शकतात. म्हणजे योगी दीर्घकाल निर्विकल्प समाधि टिकावा ह्या उद्देशानें जेव्हां आसनस्थित होऊन त्या

समाधीचा अभ्यास करीत असतो तेव्हां कांहीं क्षण निर्विकल्पानुसंधान टिकल्यावर तो, व्युत्थानसंस्कार जागृत झाल्यामुळें कांहीं क्षण ध्यानावस्थेंत उतरतो. तेथें ध्याता, ध्येय आणि ध्यान ह्या त्रिपुटीची जागृति असते आणि म्हणून कांहीं क्षण व्युत्थानविषयक ' मी-मला-माझें ', इत्यादि प्रकारच्या वासनोर्मि त्याच्या चित्तांत उठूं लागतात. एकदा अशा ऊर्मि उठूं लागल्यावर तेथें सत्त्वगुणाचाच परिणामप्रवाह टिकेल असें नाहीं. कधीं रजोगुणाच्या ऊर्मि उठतील तर केव्हां तमोगुणाच्याही ऊर्मि उठतील ; जशा प्रकारचे व्युत्थानसंस्कार असतील आणि आहारविहार असतील तदनुकूल वासनांच्या ऊर्मि चित्तांत उत्पन्न होतील. ह्या सूत्रानें ही वस्तुस्थिति सांगण्यांत हेतु असा कीं येथपर्यंत येऊन पोंचलेल्या योग्याला हें समजावें कीं असा प्रकार घडूं लागल्यास त्यांत अस्वाभाविक कांहीं नाहीं. तो वस्तुस्वभाव असल्यानें त्यासंबंधीं न बिचकतां ह्या प्रत्ययांतरांचा पुढील सूत्रांत सांगितलेल्या उपायांनीं निरास करण्याच्या उद्योगास साधकानें लागावें. समाहित अवस्थेंत उत्पन्न होणाऱ्या प्रत्ययांतरांविषयीं हा विचार झाला. आतां योगी लोकदृष्ट्या प्रारब्धानुसार व्युत्थानदशेंत असतां त्याच्या चित्तांत जीं प्रत्ययांतरें उत्पन्न होतात त्यांचा विचार करूं.

जीवन्मुक्तीच्या पहिल्या आणि दुसऱ्या भूमिकांवर योगी आरूढ झाला म्हणजे त्याच्या चित्तांत जीं प्रत्ययांतरें उत्पन्न होतात त्यांचें स्वरूप काय ह्याविषयीं थोडा अधिक विचार येथें करणें अवश्य आहे. संप्रज्ञात समाधीचे वितर्कादि जे भेद आहेत त्यांचा सविस्तर विचार पहिल्या पादांत झाला आहे. तेथें निर्विचार समाधि पक्कावस्थेस गेला असतां ऋतंभरा प्रज्ञेचा उदय होतो, असें सांगितलें आहे (पाद १, सूत्र ४८) आणि लागलीच पुढें पन्नासाव्या सूत्रांत ह्या प्रज्ञेचा संस्कार अन्य संस्कारांना प्रतिबंध करणारा असतो असेंही सांगितलें आहे. तेव्हां प्रज्ञेच्या संस्कारांमुळें अन्य संस्कारांना प्रतिबंध झाल्यावर ज्या संस्कारांच्या योगानें ह्या सूत्रांत सांगितलेलीं प्रत्ययांतरें उत्पन्न होतात ते संस्कार कोणते ह्याचें स्पष्टीकरण व्हावयास पाहिजे. तें स्पष्टीकरण येणेंप्रमाणें : प्रपंचासक्त मनुष्य योगाभ्यासाकडे वळतो तेव्हां त्याच्या चित्तांत प्रपंचविषयक असंख्य संस्कार असतात. हे संस्कार त्याच्या योगाभ्यासाला विघातक असतात. ते मोठ्या निग्रहानें आणि धैर्यानें एकीकडे सारून जर त्यानें चिकाटीनें योगाभ्यास चालू ठेविला आणि निर्विचार समाधीपर्यंत मजल गांठली तर त्याच्या चित्तांत ऋतंभरा

प्रज्ञेचा उदय होतो. नंतर ह्या प्रज्ञेचे संस्कार पूर्वीच्या प्रपंचविषयक संस्कारांना प्रतिबंध करतात आणि नंतर त्याचा पुढील योगाभ्यास निर्वेधपणें घडत असतो. अर्थात् ऋतंभरा प्रज्ञेचे संस्कार ज्या अन्य संस्कारांना प्रतिबंध करितात म्हणून वरील सूत्रांत सांगितलें आहे, ते योगाभ्यासाला लागण्यापूर्वीच्या काळांतील प्रपंचविषयक जे संस्कार त्याच्या चित्तांत होते ते होत. ह्या सूत्रांतील प्रत्ययांतरांना कारण होणारे संस्कार प्रज्ञेच्या उदयानंतरच्या काळांतील होत. प्रज्ञेच्या उदयाला कारणीभूत असणाऱ्या निर्विचार समाधीनंतर आनंद, अस्मिता, महत्, प्रकृति आणि आत्मा हीं आलंबनें आणि तिसऱ्या विभूतिपादांत सांगितलेलीं अनेक सूक्ष्म आलंबनें ह्यांपैकीं अनेक आलंबनांवर चित्त स्थिर करण्याचा अभ्यास योग्याकडून होत असतो. तो करीत असतां प्रसंगवशात् सिद्धि प्राप्त करून घ्याव्या अशी कामना योग्याच्या चित्तांत उत्पन्न होऊन त्यानें सिद्धि प्राप्त करून घेतल्यास किंवा सहजपणें सिद्धि प्राप्त झाल्या असतां योग्याच्या चित्तांत त्यांविषयीं संग किंवा स्मय उत्पन्न होणें संभवनीय असतें आणि त्यामुळें आत्मानुसंधानास प्रतिकूल असे संस्कार त्याच्या चित्तावर घडूं शकतात आणि हे संस्कार तो योगी समाहित अवस्थेंत असतांना त्याच्या चित्तांत प्रत्ययांतरें निर्माण करूं शकतात. तो योगी व्युत्थितावस्थेंत असेल तेव्हांही संस्कार जागे झाल्यास त्या योग्याला अनेक सिद्धींचा उपभोग घडत असल्याचें दिसून येतें (पाद ३, सूत्र ३७). जीवन्मुक्तीच्या पहिल्या सत्त्वापत्ति नामक भूमिकेंत योग्याकडून सिद्धींचे चमत्कार घडलेले दिसत नाहींत ह्याचें कारण असें कीं महत्प्रयासानें आत्मसाक्षात्कार झाल्यानंतर जीवन्मुक्तावस्थेंतील सुखाचा अनुभव चाखण्यांतच त्याचा कांहीं काळ जात असतो. पिंजऱ्यांतून उडून गेलेला पक्षी प्रथम एखाद्या झाडावर स्वस्थपणें ' क्षणभरिं निजदेहीं मुक्तिविश्रांति ' चाखत बसतो किंवा एखाद्या महाभयंकर स्वप्नांतून जागा झालेला मनुष्य आपण आपल्या शय्येवर अगदीं सुरक्षित असल्याचें पाहून तसाच कांहीं काळ त्या सुरक्षिततेच्या आनंदाचा आस्वाद घेत शय्येवर पडून राहतो, तसाच सत्त्वापत्ति नामक पहिल्या ज्ञानभूमीवरील योगी जीवन्मुक्तिसुखाचा आस्वाद घेण्यांत गढलेला असतो. तो आपल्याशींच म्हणतो, " माझें अज्ञान कोठच्या कोठेंच पळून गेलें आणि म्हणून आतां मला सांसारिक दुःख कोठेंच दिसत नाहीं. जें प्राप्तव्य होतें तें सर्व

मला मिळालें आणि म्हणून मला आतां कर्तव्य असें कांहींच उरलें नाहीं. खरोखरीच आतां मला जी तृप्ति प्राप्त झाली आहे तिला उपमाच नाहीं (पाद २, सूत्र २७). हा लाभ मला ज्यांच्या कृपेनें झाला तीं शास्त्रें आणि ते गुरूही धन्य होत आणि त्यांची कृपा मजवर होऊन मला ही जीवन्मुक्तावस्था प्राप्त झाली तेव्हां मीही धन्य होय." सांसारिक दु:खाला प्रतियोगी असलेले हे धन्योद्गार जोंपर्यंत चित्तांत स्फुरत असतात तोंपर्यंत ती सत्त्वापत्ति नामक पहिलीच भूमिका असते. पण आपल्याला आपलें स्वत:चेंच विशेष ज्ञान झाल्यामुळें आपण आतां सर्व सांसारिक दु:खांतून पूर्ण मुक्त झालों ही बुद्धि स्थिर झाली म्हणजे तो योगी असंसक्ति नामक दुसऱ्या भूमिकेवर येतो. वर सांगितल्याप्रमाणें ह्या भूमिकेवरील योग्याकडून सिद्धींचे अनेक चमत्कार घडून येतात म्हणून ह्या भूमिकेचें वर्णन 'रूढसत्त्वचमत्कारा' असें करण्यांत येतें. येथें एक विशेष गोष्ट ध्यानांत ठेवावयास पाहिजे ती अशी कीं ह्या भूमिकेवरील योगी सिद्धींच्या चमत्कारांत वावरतोसा दिसत असला तरी त्यांत त्याचें वैयक्तिक प्रयोजन कोणतेंच नसतें आणि म्हणून त्या सिद्धींमुळें त्याला बंधन उत्पन्न होत नाहीं. आत्मज्ञान झाल्यावर जोंपर्यंत वृत्तिस्फुरण होत असतें तोंपर्यंत जीवन्मुक्ताच्या ठिकाणीं व्यष्टयहंभाव स्फुरत नसून समष्टिभूत पूर्णाहंभाव स्फुरत असतो. जनक, राम, कृष्ण ह्यांसारखे क्षत्रियश्रेष्ठ किंवा शंकराचार्य, ज्ञानेश्वर, रामदास ह्यांसारखे ब्राह्मणश्रेष्ठ हीं अशा जीवन्मुक्तांचीं उदाहरणें होत. ह्यांच्या रूपानें ईश्वरच जगदुद्धारक कामें करीत असतो. ह्या भूमिकेवरचे सर्वच योगी राम-कृष्णादिकांप्रमाणें मोठ्या कर्तृत्वाचे किंवा शंकराचार्य-ज्ञानेश्वरांसारखे विशाल बुद्धिमत्तेचे असतात असें नाहीं, तथापि त्यांच्या ठिकाणींही पूर्णाहंभावच स्फुरत असल्यामुळें त्यांची व्युत्थानदशा समष्टीला उपकारकच होत असते. ते आपापल्या शक्तिबुद्धीप्रमाणें निग्रहानुग्रहद्वारा जगदुपकारक कर्में करीत असतात. निग्रहानुग्रह झाले म्हणजे रागद्वेषादि आलेच, फार काय वर सांगितल्याप्रमाणें सत्त्व, रज किंवा तम ह्या तीन गुणांपैकीं कोणताही गुण विवृद्धावस्थेंत येणें शक्य असतें. असें असूनही त्या योग्याला त्यापासून बंधन उत्पन्न होत नाहीं ह्याचें कारण असें कीं तो

प्रकाशं च प्रवृत्तिं च मोहमेव च पाण्डव ।
न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि न निवृत्तानि कांक्षति ॥

अंतःकरणांत प्रकाश, प्रवृत्ति किंवा मोह उत्पन्न झाले किंवा ते अंतःकरणांतून निवृत्त झाले तरी त्याला राग-द्वेष वाटत नाहींत, म्हणजे तो बाह्य दृष्टया 'रागद्वेषभयादीनामनुरूपं चरन्नपि', राग-द्वेष-भय, इत्यादिकांस अनुरूप असें आचरण करीत असूनही 'यो ऽन्तर्व्योमवदत्यच्छः स जीवन्मुक्त उच्यते' अंतर्दृष्टीनें तो आकाशाप्रमाणें अत्यंत निर्लेप असतो व म्हणूनच तो जीवन्मुक्त होय. ह्यावरून असें दिसून येईल कीं हा जीवन्मुक्त योगी बाह्यतः जगद्व्यवहार करीत असला किंवा सिद्धींचा उपभोग स्वतः घेत असला, किंवा इतरांस देत असला तरी तें त्याचें केवळ नाट्य असतें. एखादा बहुरूपी आपल्या उदरंभरणासाठीं वाघाचें सोंग घेतो आणि अज्ञानी पोरासोरांना भीति दाखवीत असतो, पण ही बतावणी करीत असतां आपण खरोखरचे वाघ आहों असें वाटून तो माणसांना किंवा जनावरांना केव्हांच खात नाहीं; किंवा एखाद्या स्त्रीवेषधारी नटाला, आपण खरोखरची स्त्री असून आपल्याला एखाद्या पुरुषाच्या समवेत संसार थाटावयाचा आहे असें ज्याप्रमाणें केव्हांही वाटत नाहीं, असाच प्रकार असंसक्ति भूमिकेवरील योग्याचा असतो. तो जगद्व्यवहार करतो, सिद्धींचा उपभोग स्वतः घेतो किंवा इतरांस घडवितो, पण ह्यांत त्याचा व्यष्टिगत हेतु कोणताच नसून समष्टींतील अज्ञानी जनांचें कल्याण व्हावें हाच हेतु असतो. म्हणजे त्याचें चित्त मागील सूत्रांत सांगितल्याप्रमाणें सर्वकाल कैवल्यप्राग्भार आणि विवेकनिम्न असतें म्हणून तो शरीरेंद्रियद्वारा घडणाऱ्या कर्मांपासून 'इंद्रियाणीन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन्', 'इंद्रियें आपापल्या विषयांत वर्तत आहेत हें जाणून सर्वथा अलिप्त राहतो.' ह्या भूमिकेला असंसक्ति हें नांव सर्वथा उचित कसें आहे हें ह्यावरून दिसून येईल. तात्पर्य, जीवन्मुक्ताला समाहित अवस्थेंत किंवा व्युत्थानावस्थेंत येणाऱ्या प्रत्ययांतरांपासून बंधन उत्पन्न होत नाहीं हें खरें असलें तरी जोंपर्यंत प्राचीन संस्कार त्याच्या चित्तांत नांदत असतील तोंपर्यंत लोकोपकारक वासना त्याच्या चित्तांत उत्पन्न होऊन त्याचें व्युत्थान होणार आणि व्युत्थान झाल्यावर लोकोपकारक कर्मेंही त्याच्याकडून घडणार.

वरील सूत्रांत सांगितलेले प्रत्यय आणि त्यांस कारण असलेले संस्कार ह्या दोहोंची निवृत्ति करण्याचे उपाय पुढील सूत्रांत सांगितले आहेत. तें सूत्र येणेंप्रमाणें —

हानमेषां क्लेशवदुक्तम् ॥ २८ ॥

सूत्रार्थ — मागील सूत्रांत सांगितलेले प्रत्यय आणि त्यांचे संस्कार चित्तांतून नाहींसे होणें हें त्यांचें हान होय. हें हान साधण्यासाठीं मागें क्लेशांच्या निवृत्तीसाठीं जे उपाय सांगितले आहेत तेच ह्या ठिकाणीं उक्त आहेत.

विवरण — चित्तांत वृत्ति उत्पन्न झाल्या तरी त्यांपासून बंध उत्पन्न न होणें हा चित्ताचा एक प्रकारें नाशच होय. पण येथें चित्त असल्यामुळें त्याचा सरूप नाश होय. पौरुषप्रयत्नाची पराकाष्ठा दाखविण्याकरितां योगशास्त्र प्रवृत्त झालें असल्यानें जीवन्मुक्तीच्या पदार्थाभाविनी आणि तुर्यगा ह्या सहाव्या आणि सातव्या भूमिका आत्मसात् करून आणि चित्ताचा अरूप नाश साधून विदेहमुक्ति कशी प्राप्त करून घ्यावी हें सांगणें योगशास्त्राला क्रमप्राप्तच होय. अर्थात् त्यासाठीं असंसक्ति भूमिकेवर असतांना चित्तांत जे प्रत्यय येतात ते प्रत्यय आणि त्यांचे संस्कार ह्यांचा नाश करण्याचे उपाय सांगणें अवश्यच आहे म्हणून ते ह्या सूत्रांत सांगितले आहेत.

ह्या नाशाचे उपाय म्हणजे दुसरे कोणते नसून मागें पाद २, सूत्रें १०-११, ह्यांत अविद्यादि क्लेशांच्या नाशाकरितां जे उपाय सांगितले आहेत तेच होत. तेथें वृत्तिरूपानें परिणाम पावलेल्या क्लेशांचा नाश ध्यानानें करावा (पाद २, सूत्र ११) आणि संस्काररूपानें सूक्ष्मावस्थेंत ते असतांना त्यांचा नाश प्रतिप्रसवानें करावा (पाद २, सूत्र १०) असे दोन उपाय सांगितले आहेत. ह्या ठिकाणीं चित्तांत प्रकट होणाऱ्या प्रत्ययांच्या आणि त्यांना कारण असलेल्या संस्कारांच्या नाशाकरितां तेच उपाय योजावयाचे असें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे. योगी आसनस्थित होऊन निर्विकल्प समाधि दृढ होण्यासाठीं अभ्यासांत प्रवृत्त झाला असतां चित्तांत प्रत्ययांतर उत्पन्न होऊन समाधिविच्छेद होत असल्याचें जर आढळून येईल तर कांहीं काळ मागें सांगितलेल्या प्रतिप्रसवाच्या अभ्यासानें प्रत्ययांतरास कारण होणाऱ्या संस्कारांचा नाश करावा. ह्या ठिकाणीं प्रतिप्रसव करायचा म्हणजे निर्विकल्पानुसंधान करीत असतां अनवधानामुळें जेव्हां जेव्हां प्रत्ययांतर उत्पन्न होईल तेव्हां तेव्हां तें

उत्पन्न होण्यास कारण असलेली त्या प्रत्ययाविषयींची अति सूक्ष्म आसक्ति संयमजनित प्रज्ञाबलानें ओळखावी आणि ती प्रत्ययरूपानें व्यक्त होऊं न देतां निर्विकल्पानुसंधानांतच विरून जाईल असा अभ्यास योग्यानें करावा. अशा प्रकारें अभ्यास केल्यावर प्रत्ययांचे संस्कार क्षीण होत जातात आणि मग कालांतरानें हे संस्कार दग्धबीजप्राय होतात. म्हणजे भाजलेलें बीज पुनः अंकुर निर्माण करण्यास जसें असमर्थ होतें त्याचप्रमाणें हे संस्कार प्रत्ययांतर उत्पन्न करण्यास असमर्थ होतात.

आतां व्युत्थानसमयीं वृत्तिरूपानें प्रकट होणाऱ्या प्रत्ययांतराचा नाश कसा करावयाचा त्याचा विचार करूं. हे प्रत्यय प्राधान्यानें लोकसंग्रहार्थ आणि लोककल्याणाच्या हेतूनें केल्या जाणाऱ्या कर्मांना प्रेरक असतात हें जरी खरें आहे तरी क्वचित् प्रसंगीं जीवन्मुक्ताचे वैयक्तिक प्रारब्धभोग निष्पादन करण्यासाठींसुद्धा ते उदित होत असतात. अशा प्रकारें ते प्रत्यय व्यष्टिनिष्ठ भोग निष्पादन करण्यासाठीं उत्पन्न होवोत किंवा समष्टीच्या हितास्तव उत्पन्न होवोत, जीवन्मुक्त त्यांच्याकडे 'गुणा गुणेषु वर्तन्ते' अशाच दृष्टीनें पाहत असल्यामुळें त्याला ते प्रत्यय किंवा त्यांना अनुसरून योग्याच्या हातून घडणारीं सर्व कर्मे कांहींच बंधन उत्पन्न करूं शकत नाहींत. तथापिही जोंपर्यंत हे प्रत्यय चित्तांत उत्पन्न होत राहतील आणि तदनुरूप कर्मे घडत राहतील तोंपर्यंत तो योगी पुढल्या दोन भूमिकांवर मात्र जाऊं शकणार नाहीं. आतां सर्वच जीवन्मुक्त पुढील दोन भूमिकांवर जातात असेंही नाहीं. कोणी सत्त्वापत्ति आणि असंसक्ति ह्या दोन भूमिकांवर आपलें जीवितकार्य करीत राहतात, कारण देहपातानंतर त्यांनाही विदेहमुक्ति निश्चित् असतेच ; कारण

देहात्मज्ञानवज्ज्ञानं देहात्मज्ञान बाधकम् ।
आत्मन्येव भवेद्यस्य स नेच्छन्नपि मुच्यते ॥

'प्राकृत जनांना देहच मी आहें हें ज्ञान जितकें निःसंदेह असतें तितकें निःसंदेह ज्ञान जर आत्म्याविषयीं होईल तर तें देहात्मबुद्धीचा निरास करणारें असल्यामुळें त्या साधकाची इच्छा नसली तरीही तो मुक्त होणारच.' 'तुका म्हणे गर्भवासी, सुखें घालावें आम्हांसी' असे उद्गार तुकाराममहाराजांनीं काढले आहेत ते ह्यामुळेंच होत. तथापि कांहीं जीवन्मुक्त असे असतात कीं त्यांना हे प्रत्ययही नाहींसे करून पुढील भूमिकांवर जावें असें वाटतें. अशा योग्यांनीं ह्या प्रत्ययांचा आणि त्यांच्या संस्कारांचा निरास समाहित

अवस्थेंत कसा करावा तें वर सांगितलें आहे. व्युत्थानावस्थेंत प्रकट होणाऱ्या प्रत्ययवृत्तींचा निरास ध्यानानें करावयाचा असतो. प्रत्ययैकतानता हें ध्यानाचें लक्षण होय (पाद ३, सूत्र २), अर्थात् जीवन्मुक्तावस्थेंत निर्विकल्पानुसंधानाव्यतिरिक्त जीं प्रत्ययांतरें चित्तांत उदित होतील त्यांचा लागलीच निर्विकल्पानुसंधानांत विलय करावा आणि निर्विकल्पानुसंधानप्रत्ययाची एकतानता राखावी. अशा रीतीनें प्रत्ययांतरांस कारण असणारे सूक्ष्म संस्कार आणि त्यांच्यापासून उत्पन्न होणाऱ्या प्रत्ययवृत्ति ह्या दोहोंचा दोन्ही बाजूंनीं निरास झाल्यावर निर्विकल्पानुसंधान निर्बंधपणें घडून येतें आणि तो योगी पदार्थाभाविनी ह्या तिसऱ्या भूमिकेवर आरूढ होतो.

प्रत्ययांतरें आणि त्यांचे संस्कार ह्यांचा वरील उपायांनीं निरास झाल्यावर जो विच्छेदरहित समाधि प्राप्त होतो त्याचें स्वरूप पुढील सूत्रांत विशद केलें आहे. तें सूत्र येणेंप्रमाणें —

प्रसंख्यानेऽप्यकुसीदस्य सर्वथा विवेकख्यातेर्धर्ममेघः समाधिः ॥ २९ ॥

सूत्रार्थ — यथाक्रम व्यवस्थित असलेल्या तत्त्वांहून चेतन आणि द्रष्ट्रूरूप असलेला आत्मा म्हणजे आपण अत्यंत विलक्षण आहों असें निःसंदेह ज्ञान होणें हें प्रसंख्यान होय. ह्या प्रसंगाख्यानाविषयींही जो योगी अकुसीद म्हणजे सावकारी न करणारा म्हणजे विरक्त होतो अशा योग्याच्या ठिकाणीं प्रत्ययांतररहित अशी विवेकख्यातिरूप आत्मसाक्षात्कारावस्था प्रकट होते आणि मग ह्या विवेकख्यातीमुळें धर्मामृतधारांचा वर्षाव करणारा जणुं मेघच असलेला समाधि सिद्ध होतो.

विवरण — ह्या सूत्रांत पदार्थाभाविनी ह्या जीवन्मुक्ताच्या तिसऱ्या अवस्थेचें वर्णन आहे. आत्मसाक्षात्कारापूर्वीं निर्विकल्पसमाधीसाठीं ध्यानाभ्यास करीत असतां, तो अभ्यास पक्व दशेस आला म्हणजे कांहीं क्षण निर्विकल्पाच्या अर्थमात्र निर्भासतेंत जातात आणि त्या वेळीं 'तदा द्रष्टुः स्वरूपेऽवस्थानं (पाद १, सूत्र ३), ह्या सूत्रांत सांगितल्याप्रमाणें जीवात्मा आपल्या वास्तविक स्वरूपांत अवस्थित असतो.

हाच आत्मा साक्षात्कार होय. येथून सत्त्वापत्ति नामक पहिल्या ज्ञानभूमीस प्रारंभ होतो. ह्या अवस्थेंत समाहित असतां व्युत्थानसंस्कारांचा अभिभव आणि निरोधसंस्कारांचा प्रादुर्भाव झालेला असतो, चित्त क्षणाक्षणानें निरोधावस्थेंत अधिकाधिक काळ राहूं लागतें आणि क्षणाक्षणांनीं व्युत्थानसंस्कार दुर्बळ होत जाऊन निरोधसंस्कार दृढ होत असतात. ह्या अवस्थेंत योगी व्युत्थानदशेंत असेल तेव्हां समाध्यवस्थेंत असतांना त्याला जो आत्मानुभव येतो त्याच्या एक प्रकारच्या धुंदींत तो असतो. हीच त्याच्या चित्ताची कैवल्यप्राग्भारता होय. ह्या अनुभूतीमुळें तो इतःपर देहादि अनात्मवस्तु दृष्टीस पडतांच 'हीं देहादिक मीच आहें' असें केव्हांही मानीत नाहीं, तर मी सच्चिदानंदघन आत्माच आहें' असें सर्वदा जाणीत असतो. हीच त्या चित्ताची विवेकनिम्नता होय. तेव्हां चित्ताची कैवल्यप्राग्भारता आणि विवेक-निम्नता हें सत्त्वापत्ति भूमिकेचें मुख्य लक्षण होय. हीं लक्षणें चित्तांत स्थिरावलीं म्हणजे जीवन्मुक्ताच्या ठिकाणीं दुसरी असंसक्ति नामक भूमिका प्रकट होऊं लागते. ह्या भूमिकेवर योग्याच्या ठिकाणीं व्युत्थानसमयीं सिद्धींचे चमत्कार दिसूं लागतात आणि समाधिकालांत निष्प्रतिबंधपणें निर्विकल्पानु-संधान न घडतां त्यांत प्रत्ययांतरें उत्पन्न होतात. मागील सूत्रांत सांगितल्याप्रमाणें अभ्यास करून त्या प्रत्ययांचा आणि त्यांना कारण असलेल्या संस्कारांचा नाश केला असतां योगी तिसऱ्या पदार्थाभाविनी नामक ज्ञानभूमीवर आरूढ होतो. ह्या भूमिकेचें मुख्य लक्षण म्हणजे योग्याच्या ठिकाणीं ह्या सूत्रांत सांगितलेला प्रत्ययांतररहित असा धर्ममेघ समाधि सिद्ध होतो हें होय. तेव्हां आतां ह्या समाधीचा विचार करूं.

आत्मसाक्षात्कार झाल्यामुळें पाद २, सूत्र १९ मध्यें पूर्वी जीं गुणपर्वें सांगितलीं आहेत त्यांत अंतर्भूत होणाऱ्या तत्त्वांहून आत्मा वेगळा असा अनुभव येणे हें प्र-सं-ख्यान होय. ह्या तत्त्वांत उपासनेनें अत्यंत शुद्ध झालेलें चित्तोपादानभूत सत्त्वही येतें. अर्थात् प्रसंख्यान झालें म्हणजे सत्त्व आणि पुरुष हीं परस्परांहून अन्य आहेत ह्या ज्ञानाचा त्यांत अंतर्भाव असतोच. ह्या ज्ञानाला पाद ३, सूत्र ९ मध्यें सत्त्वपुरुषान्यताख्याति असें म्हटलें असून ह्या अन्यताख्यातीचीं सर्वभावाधिष्ठातृत्व आणि सर्वज्ञातृत्व अशीं फलें त्या सूत्रांत सांगितलीं आहेत. प्रसंख्यान झालें असतांही ह्या दोन फलांविषयीं जो अकुसीद म्हणजे सावकारी न करणारा असतो त्याला धर्ममेघ समाधि साध्य होतो, असें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे.

असंसक्ति भूमिकेवर योग्याच्या ठिकाणीं ज्या सिद्धि प्रकट झाल्याचें दिसतें ती एक प्रकारची सावकारीच असते. मुद्दलावर मिळणाऱ्या व्याजाचा उपभोग ज्याप्रमाणें एखादा सावकार घेतो त्याप्रमाणें आपल्या योगानुष्ठानरूप तपस्येचें फल सिद्धींच्या योगानें योगी जेव्हां भोगतो तेव्हां ती सावकारीच होय. पण योगसिद्धींच्या प्रत्ययांना कारण असलेल्या संस्कारांचा नाश मागील सूत्रांत सांगितलेल्या उपायांनीं झाला म्हणजे साहजिकच ते प्रत्यय चित्तांत उठत नाहींत. अशी अवस्था झाली म्हणजे तो योगी प्रसंख्यानाविषयीं अकुसीद म्हणजे सावकारी न करणारा झाला, म्हणजे आतां ह्या अवस्थेंत त्या योग्याच्या चित्तांत प्रत्ययांतररहित असा कैवल्य-साक्षात्कारच केवळ स्फुरत असतो. मागील असंसक्ति भूमिकेवर असतां योगसिद्धि म्हणजे कांहीं विशेष चीज आहे आणि लोककल्याणार्थ आपण तिचा अनासक्त उपयोग करावा इतकी तरी सूक्ष्म आसक्ति त्या सिद्धींविषयीं त्या योग्याच्या मनांत वसत होती. पण आतां तो त्या सिद्धींविषयीं पूर्णपणें अकुसीद म्हणजे विरक्त झालेला असतो. त्यामुळें त्याच्या चित्तांत सिद्धींची वांछाच उत्पन्न होत नाहीं आणि यदाकदाचित् त्यांची आठवण चित्तांत स्फुरलीच तर त्याला त्यांच्याबद्दल विस्मय असा वाटतच नाहीं. एखाद्या प्रसंगीं सूर्याचे किरण थंडगार झाले किंवा चंद्राच्या किरणांत प्रखर ताप उत्पन्न झाला किंवा अग्निज्वाळा वर न जातां खालींच पसरू लागलेल्या दिसल्या तरी असलीं आश्चर्यें पाहून त्यांचें कुतूहल त्याला मुळींच वाटणार नाहीं. तो म्हणतो, " ह्यांत विशेष असें काय आहे ? चिदात्म्याच्या ठिकाणीं अनंत शक्ति आहेत, त्यांतल्याच कांहीं ह्या रूपानें स्फुरण पावत आहेत ! " अशा प्रकारें सिद्धींचे प्रत्ययच अंत:करणांत उमटत नाहींत आणि कदाचित् ते स्मृतिरूपानें उत्पन्न झालेच तर त्यांजबद्दल त्या योग्याला मुळींसुद्धा कुतूहल न वाटल्यानें ते तत्काल विलीनभावास प्राप्त होतात ! अशी स्थिति झाल्यामुळें ह्या अवस्थेंत विवेकख्याति पूर्णतेला जाते म्हणून ह्या सूत्रांत सर्वथा असें पद घातलें आहे. सत्त्वापत्ति आणि असंसक्ति ह्या भूमिका जीवन्मुक्तीच्याच असल्यानें तेथें विवेकख्याति असतेच, किंवा असेंही म्हणावयास अडचण नाहीं कीं तेथें विवेकख्याति असते म्हणूनच त्या जीवन्मुक्तीच्या भूमिका होत. पण त्या ठिकाणीं विवेकख्याति प्रत्ययांतरमिश्रित असते आणि प्रकृत सूत्रांतल्या भूमिकेवर ती प्रत्ययांतरशून्य असते, ह्यामुळें तिची पूर्णावस्था दिसून येते. अशा प्रकारें विवेकख्याति

सर्वथा निष्प्रतिबंधपणें सिद्ध झाली म्हणजे चित्तांत केवळ सत्त्वगुणाचीच विवृद्धि होते आणि तें चित्त विक्षेपरहित झाल्यानें ह्या भूमिकेवरील समाधि दीर्घकाल टिकतो; चित्तांत प्रत्ययांतरशून्यता असल्यानें स्वतः व्युत्थान सहसा नसतें, परतः असतें, पण तेंही मोठ्या कष्टानेंच असतें. शिखिध्वजाचा समाधि उतरण्याला चूडालेला किंवा प्रल्हादाचा समाधि उतरण्यास श्रीविष्णूंना आयास पडले हें मागें सांगितलें आहे. असें घडतें तें वरील कारणांमुळेंच होय. अशा प्रकारें परतः व्युत्थान झालें तरी तें लोकांच्या दृष्टीनेंच असतें. कारण ह्या योग्याला चित्तविक्षेप होण्याला कांहीं कारण नसल्यानें तो जागृतींत येऊनही गाढ झोपीं गेल्यासारखाच दिसतो. सामान्यजनांना जागृतींत जें ज्ञान होतें तें अनेक कल्पनांनीं युक्त असलेलें सविकल्प ज्ञानच असतें. पण ह्या अवस्थेंतील योग्याच्या चित्तांत कसल्याच वासना उरलेल्या नसल्याकारणानें इंद्रियद्वारा चित्ताचा इंद्रियार्थांशीं संयोग झाला तरी त्याच्या चित्तांत केवळ निर्वासनबोधच स्फुरत असतो. सृष्टींत जे जे भाव प्रकाशित होत असतात आणि स्फुरत असतात त्यांच्या ठिकाणचा तो प्रकाश आणि तें स्फुरण म्हणजे आत्म्याचा प्रकाश आणि स्फुरण होत अशीच केवळ प्रतीति चित्तांत येत राहणें हेंच त्या निर्वासन बोधाचें स्वरूप होय. ह्यामुळें हा योगी लोकदृष्टीनें जागृतींत वावरत असल्यासारखा दिसत असला तरी त्याचे सर्व व्यापार त्याला कशाचीच आस्था नसल्यासारखे चाललेले दिसतात. त्याला सामान्य जनांप्रमाणें तहानभूक लागते पण अन्न कसें मिळेल ह्याची तो कधींच चिंता करीत नाहीं आणि 'मला भुकेची पीडा होत आहे, मला कोणीतरी अन्न द्या' अशी दैन्यवाणीची याचना तो कोणाजवळ करीत नाहीं भुकेच्या वेळीं यदृच्छया जें कांहीं ज्या कोठून मिळेल तें खाऊन तो क्षुधा शमवितो आणि नदीचें पाणी हस्तपात्रानें पिऊन तहान भागवितो. ज्या ज्ञानोन्मुख जीवांना ह्या ब्रह्मनिष्ठांकडून ज्ञानोपदेश होण्याचा योग असेल त्यांच्या दिशेनें अंतर्यामींच्या प्रेरणेनें हा जीवन्मुक्त निरंकुशपणें चालला असतां वाटेंत देह थकला तर तेथें स्मशान असो, किंवा अरण्य असो, तो तेथें सुखानें झोप घेत पडतो. जें वस्त्र कधीं मळत नसल्यानें धुवावें लागत नाहीं किंवा वाळवावें लागत नाहीं असें दिशारूपी वस्त्र तो परिधान करीत असतो आणि भूमितल हा त्याचा बिछाना असतो. एवंच, त्याचें लक्ष देह व्यापाराकडे मुळींच नसतें. कारण त्याचें मन आत्मानुभवांत पूर्णपणें

गढून गेलें असल्यामुळें त्याच्या देहाकडून प्राणप्रेरणेनें क्रिया घडत असल्या तरी मनानें तो सर्वथा आत्मक्रीड, आत्मरति असाच असतो.

ह्या भूमिकेला पदार्थाभाविनी ही संज्ञा कां दिली आहे हें ह्या भूमीवरील योग्यांच्या वरील वर्णनावरून लक्षांत येईल. त्या योग्यांच्या दृष्टीला जगांतील बाह्य पदार्थांचें म्हणजे जगाचें भानच नसतें, म्हणजे त्यांच्या दृष्टीनें पदार्थांचा अभावच असतो म्हणून ह्या भूमिकेचें पदार्थाभाविनी हें नांव अगदीं यथार्थच होय. मात्र असें कां होतें म्हणजे ह्या अवस्थेंत जगद्भान कां नसतें ह्याविषयींची उपपत्ति योग आणि वेदान्त ह्या दोन्ही दर्शनांची भिन्न आहे. ती भिन्न कशी आहे ह्याचा विचार करणें प्रसंगोचित असल्यानें तो येथें थोडासा करूं. पदार्थाभाविनी किंवा तुर्यगा ह्या दोन्ही भूमिकांवर चित्त निरुद्ध असल्यानें तें आत्माकार झालेलें असतें. चित्त एकाच वेळीं दोन पदार्थांस व्यापूं शकत नाहीं. तें जेव्हां विषयाकार असतें तेव्हां आत्माकार नसतें आणि जेव्हां आत्माकार असतें तेव्हां विषयाकार नसतें. वरील दोन्ही अवस्थांत चित्ताचा निरोध झालेला असतो व म्हणून तें विषयाकार नसून आत्माकार झालेलें असतें (पाद १, सूत्र ३). अर्थात् ह्या अवस्थांत चित्ताला जगद्भान नसतें ह्याचें कारण चित्त आत्म्याच्या ठिकाणीं निरुद्ध असल्यामुळें तें विषयाकार होऊंच शकत नाहीं हें होय. एखाद्या माणसाला खोलींत कोंडून घातल्यावर त्याला बाह्य जग दिसणार नाहीं, अशासारखाच प्रकार येथें होत असतो. ही योगशास्त्राच्या दृष्टीनें उपपत्ति झाली. वेदान्तशास्त्राची उपपत्ति युक्तितः ह्यापेक्षां. सरस आणि स्वानुभवैकगम्य आहे. ह्या शास्त्राचा सिद्धान्त असा आहे कीं,

आत्मसत्तैव सत्तैषां भावानां न ततोधिका ।
तथैव स्फुरणं चैषां नात्मस्फुरणतोऽधिकम् ॥

पदार्थमात्राच्या ठिकाणीं जी सत्ता आहे ती आत्म्याचीच सत्ता असून त्याचें स्फुरण म्हणजे आत्मस्फुरणाहून अधिक कांहीं नसतें. 'तमेव भान्तमनुभाति सर्वं तस्य भासा सर्वमिदं विभाति' इत्यादि श्रुति ह्याविषयीं प्रमाण आहेतच. हा सिद्धान्त युक्तितः लक्षांत येण्याला रज्जुसर्पाचा दृष्टान्त अगदीं समर्पक आहे. रज्जूवर जो सर्प भासतो आणि स्फुरतो त्याचें तें भान आणि स्फुरण वस्तुतः रज्जूच्याच भानावर किंवा स्फुरणावर अधिष्ठित असतें. पण रज्जूविषयीं अज्ञान असल्यामुळें तेथें सर्पाचें भान आणि स्फुरण होत असतें.

सर्पाधिष्ठानभूतरज्जूचें यथार्थज्ञान होतांच सर्पाचें भान आणि स्फुरण रज्जूच्या भानांत आणि स्फुरणांत विलीन होऊन जातें. ह्याप्रमाणेंच आत्मसाक्षात्कार प्रत्ययांतररहित अशा अवस्थेला पोंचला म्हणजे त्या अवस्थेंत जगाचें भान आणि स्फुरण हीं दोन्ही आत्मभावांत आणि आत्मस्फुरणांत विलीन होतात. ह्या विवेचनावरून पातञ्जल-योग-दर्शन आणि शांकर-वेदान्त-दर्शन ह्यांच्यांतील भेद स्पष्ट होत आहे. पहिल्याचें म्हणणें असें कीं चित्त विरुद्ध असतें म्हणून त्याला जगद्भान नसतें, पण बाहेर जगत् म्हणून कांहीं वस्तु आहे आणि दुसऱ्याचें म्हणणें असें कीं आत्मविषयक अज्ञानामुळें रज्जूवरील सर्पाप्रमाणें जगत् भासमान होत असतें आणि रज्जुज्ञान होतांच जसा सर्प नाहींसा होतो तद्वत् जगदधिष्ठानभूत आत्म्याचा साक्षात्कार होतांच जगदभ्रांतिच नष्ट होते आणि म्हणून जगद्भान नसतें. इतरांना जगद्भान असतें ह्याचें कारण त्यांच्या अविद्येचा ज्ञानानें नाश झालेला नसतो हें होय. ह्या विवेचनावरून पातञ्जलयोगदर्शन हें द्वैतदर्शन आणि शांकर-वेदान्त-दर्शन हें अद्वैत-दर्शन असें कां मानण्यांत येतें तेंही स्पष्ट होत आहे. योगदर्शनाला अद्वैत-दर्शनाची दृष्टि मुळींच नाहीं असें मात्र म्हणतां येणार नाहीं, कारण पुढें ह्या पादाच्या शेवटच्या सूत्रांत 'वा' असें पद घालून अद्वैतदर्शनाला मान्य होईल असेंही कैवल्याचें स्वरूप सांगितलें आहे. ह्याविषयींचा विचार त्या सूत्राच्या विवरणांत पुनः करावयाचा असल्यानें येथें त्याचा विस्तार नको.

आतां ह्या भूमीवरील समाधीला ह्या सूत्रांत 'धर्ममेघः समाधिः' असें कां म्हटलें आहे ह्याचा विचार करूं. मेघांमधून जलधारांचा जसा वर्षाव होतो त्याप्रमाणें ह्या समाधीपर्यंत चित्त प्रगत झालें असतां त्या चित्तांतून धर्मामृताचा वर्षाव होऊं लागतो म्हणून ह्या समाधीला 'धर्ममेघ समाधि' असें म्हटलें आहे. ह्या अवस्थेंत चित्ताच्या उपादानभूत त्रिगुणांपैकीं रज आणि तम हे दोन गुण अत्यंत अभिभूत झालेले असतात आणि सत्त्वगुणाचा अतिशय उद्रेक झालेला असतो. सत्त्वोद्रेक झाला असतां जीवन्मुक्ताच्या देहांत मनासह सर्व ज्ञानेंद्रियांच्या द्वारा प्रकाश आणि ज्ञान हीं अगदीं ओसंडून जात असतात आणि त्यायोगें प्राण आणि कर्मेंद्रियें ह्यांच्या यदृच्छेनें होणाऱ्या सर्व प्रवृत्ति अत्यंत सात्त्विक, धर्मानुकूल आणि व्यष्टीला कल्याणप्रद अशाच होत असतात. ह्यामुळें त्या

जीवन्मुक्ताचें जीवन इतर जीवांनासुद्धा धर्मप्रवण करणारें आपोआपच होत असतें. असे योगी हेतुपूर्वक दुसऱ्यांना ज्ञानोपदेश करण्याइतके देहभानावर नसले तरी प्राणप्रेरणेनें होणारे त्यांचे देहेन्द्रियमनोव्यापार इतके धर्म्य असतात कीं त्यांच्या द्वारा धर्माचे सिद्धान्तच जणुं प्रकाशित होत असतात. अशा योग्याचें नुसतें दर्शन घडलें किंवा त्यांचें सहज घडणारें धर्म्य वर्तन दृष्टीस पडलें तरी तें लोकांस सन्मार्गाकडे खेंचून नेणारें होत असतें. अशा प्रकारें ह्या समाध्यवस्थेस प्राप्त झालेल्या योग्यांकडून धर्मामृतधारांचा वर्षाव सर्व जीवांवर होत असल्यामुळें त्यांच्या ह्या भूमिकेवरील समाधीला ' धर्ममेघ समाधि ' म्हटलें आहे तें योग्यच होय.

ह्या धर्ममेघ समाधीचें फल पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे. तें सूत्र येणेंप्रमाणें —

ततः क्लेशकर्मनिवृत्तिः ॥ ३० ॥

सूत्रार्थ — धर्ममेघ समाधि सिद्ध झाला असतां अविद्यादि पांच क्लेश आणि शुभ, अशुभ आणि मिश्र अशीं त्रिविध कर्मे ह्यांची पूर्णत्वानें निवृत्ति होते.

विवरण — वरील धर्ममेघ समाधि सिद्ध झाला असतां अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष आणि अभिनिवेश (पाद २, सूत्र ३) हे पांच क्लेश आणि शुभ, अशुभ आणि मिश्र अशीं त्रिविध कर्मे (पाद ४, सूत्र ७) ह्यांची निवृत्ति चित्तांतून पूर्णपणें होते. मागील सूत्रांत सांगितल्याप्रमाणें सर्वज्ञातृत्व आणि सर्वभावाधिष्ठातृत्व अशांसारख्या अत्युच्च फलांविषयींही वैराग्य उत्पन्न झालें असल्यानें आणि प्रत्ययांतररहित आत्मसाक्षात्कार झालेला असल्यामुळें ह्या योग्याच्या चित्तांत अविद्यादि पांच क्लेशांपैकीं कोणताही क्लेश उदित होण्याला कारणच उरत नाहीं आणि म्हणून त्या क्लेशांची सर्वथा निवृत्ति होते. क्लेशांची निवृत्ति झाली म्हणजे ओघानेंच कर्माचीही निवृत्ति होते, कारण कर्माशयाचें मूळ क्लेश हेच होत (पाद २, सूत्र १२) आणि म्हणून वृक्षाचें मूळच तोडलें म्हणजे तो जसा नष्ट होतो त्याप्रमाणें क्लेशरूप मूळ नष्ट झाल्यामुळें कर्माशयरूप वृक्षही पूर्णपणें नष्ट होतो. अशा अवस्थेंत प्राणवायूनें प्रेरित झाल्यामुळें त्या योग्याच्या देहेन्द्रियद्वारा कर्मे घडत असल्याचें जरी लोकदृष्टीला दिसलें तरी त्यांचा त्या योग्याशीं कसलाच संबंध नसतो. तो वास्तवदृष्ट्या विदेहमुक्तीलाच प्राप्त झालेला

असतो. लोकांना त्याचें शरीर दिसत असतें आणि त्या शरीरद्वारा जगन्मांगल्यकारक कांहीं क्रियाही घडलेल्या दिसतात, ह्यामुळें लोक आपल्या दृष्टीनें त्याला जीवन्मुक्त म्हणतात इतकेंच.

ह्याप्रमाणें पदार्थभाविनी ह्या तिसऱ्या ज्ञानभूमीवर धर्ममेघसमाधि सिद्ध होत असतो आणि त्या समाधींतून योग्याचें स्वतः व्युत्थान नसतें, पण क्वचित् परतः व्युत्थान संभवतें म्हणून सांगितलें. आतां असें परत व्युत्थान झालेंच तर त्या योग्याला बाह्य जगत् ज्ञेय कशा प्रकारें होत असतें हें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे. तें सूत्र असें—

तदा सर्वावरणमलापेतस्य ज्ञानस्याऽऽनन्त्याज्ज्ञे-
यमल्पम् ॥ ३१ ॥

सूत्रार्थ— धर्ममेघ समाधीमुळें चित्तांतील ज्ञानाला आवरक असलेले जे क्लेशकर्मरूप मल, त्यांपासून मुक्त झालेल्या ज्ञानाला आनन्त्य प्राप्त होत असतें आणि त्याच्या अपेक्षेनें ज्ञेय अगदीं अल्प उरतें.

विवरण— तन्मात्रांतील सत्त्वांशापासून चित्त उत्पन्न झालें असल्यानें तें स्वाभाविकपणेंच सत्त्वगुणभूयिष्ठ असतें. परंतु अविद्यादि पांच क्लेश आणि तन्मूलक कर्माशय ह्या चित्तमलांनीं त्या सत्त्वगुणाचा ज्ञानरूप धर्म आवृत झालेला असल्यामुळें त्या ज्ञानाच्या ठिकाणीं परिच्छिन्नत्व, अल्पत्व, इत्यादि प्रकारचा संकोच उत्पन्न झालेला असतो. परंतु, धर्ममेघ समाधीमुळें मागील सूत्रांत सांगितल्याप्रमाणें चित्तांतील ज्ञानाला आवरण घालणाऱ्या वरील मलांचा नाश झाला असतां तें निष्प्रतिबंधपणें प्रकाशमान होऊं लागतें. अर्थात् मग त्या ज्ञानाचे परिच्छिन्नत्व, अल्पत्व, इत्यादि संकुचित धर्म जाऊन त्याच्या ठिकाणीं आनन्त्य हा धर्म येतो; किंवा तो नवीन येतो असें नसून मूळचेंच असलेलें आनन्त्य आवरक मलांचा नाश होतांच पुनः प्रकट होतें. अशा परिस्थितींत ह्या ज्ञानभूमीवरील योग्याचें प्रारब्धवशात् परतः व्युत्थान झालें तर त्याच्या चित्तांतील ज्ञान सर्वतः द्योतमान असल्यामुळें त्याला ज्ञेय असलेले पदार्थ अल्पसे होतात.

आवरणमलापेत ज्ञानाचें आनन्त्य आणि त्या ज्ञानाला ज्ञेय असलेल्या पदार्थांचें अल्पत्व ह्या दोहोंचें आणखी थोडें स्पष्टीकरण व्हावयास पाहिजे

तें करूं. समष्टिभूत महत्तत्त्वांत व्यष्टिभूत असलेलें ' अस्मि ' म्हणजे ' मी आहें ' असें जें स्फुरण तोच मूळचा जीवभाव होय. वस्तुतः ह्या स्फुरणाचें सारूप्य महत्तत्त्वाधिष्ठानभूत चेतनाशीं असूनही तमोगुणमूलक अविद्यादि दोषांमुळें तें देहेन्द्रियांदिकांस अनुलक्षून होत असतें आणि म्हणून त्यांस परिच्छिन्नता प्राप्त झालेली असते. आकाशांत ढग आले असतां सूर्य सर्वतः प्रकाशमान् असूनही तो मेघांनीं आवृत झाल्यासारखा होतो आणि मग मेघांच्या अंतरालांतूनच काय ते सूर्यकिरण बाहेर पडून वस्तु प्रकाशित करीत असतात. सामान्यतः सर्वच वस्तु सूर्यप्रकाशानें प्रकाशित होत असल्या तरी मेघांच्या अंतरालांतून बाहेर पडणारे किरण ज्या वस्तूंशीं संलग्न होतात त्या वस्तु विशेषपणें प्रकाशित होत असतात. अशा प्रसंगीं ऊन पडून विशेषपणें प्रकाशित झालेल्या वस्तु अल्प असून अविशेषपणें प्रकाशित असलेल्या आणि म्हणून प्रकाश्य असलेल्या वस्तु असंख्य असतात. नंतर सृष्टिनियमानुसार मेघांची सर्वथा निवृत्ति झाली असतां सूर्यबिंब सर्वतः प्रद्योतमान होतें. वास्तविकपणें सूर्यबिंब सर्वतः प्रद्योतमान असतेंच. मेघांच्या आवरकत्वामुळें कांहीं वस्तूंवर साक्षात् सूर्यकिरण पडूं शकत नसतात. चित्ताच्याविषयीं असाच प्रकार घडत असतो. सत्त्वगुणापासून चित्त उत्पन्न झालें असल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं प्रकाशशीलता स्वभावतःच आहे. चित्तगत अविद्यादि पांच क्लेश आणि शुभादि त्रिविध कर्माशय ह्यांच्या आवरणामुळें ती प्रकाशशीलता झाकलेली असते. अशा वेळीं पांच ज्ञानेंद्रियांच्या द्वारा चित्तांतील प्रकाश-किरण ज्या पदार्थांना व्यापतात तेवढेच ' ज्ञात ' होत असतात. त्या ' ज्ञात ' कक्षेच्या बाहेर ' ज्ञेय ' पदार्थ अनंत असतात. म्हणजे, चित्त क्लेशकर्मरूप मलांनीं व्याप्त झालें असतां त्यांतील ज्ञान अल्प असतें आणि ज्ञात पदार्थही अल्प असून त्यांव्यतिरिक्त ज्ञेय पदार्थ अनंत असतात. परंतु धर्ममेघ समाधि साध्य झाला असतां क्लेशकर्में निवृत्त होतात, तीं निवृत्त होतांच चित्तांतील व्यष्टिभूत परिच्छिन्न अहंभावही निवृत्त होतो आणि समष्टिभूत पूर्णाहंभाव स्फुरूं लागतो. चित्त ह्या व्यष्टीची महत्तत्त्व ही समष्टि होय; म्हणून पूर्णाहंभावस्फुरण म्हणजे महत्तत्त्वाधिष्ठानभूत चैतन्याचेंच स्फुरण होय. अर्थात् हें चैतन्य महत्तत्त्वांतर्गत सर्व भावांचें अधिष्ठान असतेंच. म्हणून ह्या चैतन्याला सर्व भावांचें ज्ञानही असतेंच. व्यष्टिभूत चित्त समष्टिभूत महत्तत्त्वांशीं समरस होतांच व्यष्ट्यहंभावाची

निवृत्ति होते आणि पूर्णाहंभाव स्फुरूं लागतो. नंतर त्या स्फुरणाला प्रशांतवाहिता प्राप्त होतांच त्या चित्ताच्या ठिकाणीं सर्वभावाधिष्ठातृत्व आणि सर्वज्ञातृत्व ह्या सिद्धि स्वभावतःच प्रकट होतात (पाद ३, सूत्र ४९). म्हणजे येथें ह्या सूत्रांत सांगितलेलें 'सर्वावरणमलापेतस्य ज्ञानस्य' आनन्त्य सिद्ध झालें.

आतां ज्ञानाच्या आनन्त्यामुळें ज्ञेय अल्प कसें उरतें तें पाहूं. ज्ञान सर्व ज्ञेय पदार्थांना व्यापणारें असतें. म्हणजे ज्ञान व्यापक असून सर्व ज्ञेय पदार्थ व्याप्त होत. व्याप्त पदार्थ व्यापक पदार्थापुढें अल्पच असतात. आकाश व्यापक असून इतर सर्व पदार्थ त्यानें व्यापलेले असल्यामुळें ते व्याप्त होत आणि म्हणून आकाशाच्या अपेक्षेनें ते अल्प होत. त्याचप्रमाणें सर्व वस्तूंचा प्रकाश ज्ञानानें होत असल्यानें ज्ञान व्यापक आणि अनंत असून ज्ञानानें प्रकाशित होणारे सर्व पदार्थ व्याप्य आणि अल्प होत. ह्या दृष्टीनें ज्ञान अनंत असून ज्ञेय अल्प हें सिद्ध झालेंच, तथापि आणखी एका हेतूस्तव ज्ञेय अल्प होतें तो हेतु असा : चित्तांतील ज्ञान जोंपर्यंत क्लेशकर्मरूप मलांनीं आवृत असतें तोंपर्यंत इंद्रियद्वारा ज्ञात होणाऱ्या ज्ञेय वस्तूंचें ज्ञान अनेक विकल्पांनीं युक्त असतें. अर्थात् हें सविकल्पज्ञान अनंत प्रकारांनीं संभवत असल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं एक प्रकारचें आनन्त्य असतें ; पण चित्तांतील क्लेशादि मल नाहींसे होतांच तन्मूलक सर्व विकल्पज्ञानें निर्विकल्पज्ञानांत विलीन होतात. ज्ञेय पदार्थनिष्ठ विकल्पज्ञानें जितक्या मानानें विलीन होतील त्या मानानें त्या ज्ञेय पदार्थांत अल्पता आलीच. मडकें, लोटा, खुजा, घागर, डेरा, रांजण, इत्यादि सर्व मातीचेच विकार होत. हे सर्व पदार्थ पृथक्त्वानें जाणणें हीं विकल्पज्ञानें होत. हीं सर्व ज्ञानें मृत्तिका ह्या एकाच पदार्थावर भासमान होत असतात. अगदीं लहान मुलाला हे सर्व पदार्थ पृथक्त्वानेंच प्रतीत होत असतात. कारण त्याच्या ठिकाणीं अज्ञान असतें. पण हे सर्व पदार्थ मातींतून निर्माण होतात असें ज्ञान प्रौढ माणसांस असतें म्हणून तीं ह्या सर्व पदार्थांस मृण्मयत्वानेंच जाणतात म्हणजे अज्ञानकालीं विकल्पयुक्त ज्ञानें अनेक असलीं तरी जों जों ज्ञानाचा उदय होईल तों तों त्या विकल्पज्ञानाचा उपशम त्यांच्या उपादानकारणांच्या ज्ञानांत होत जातो. दागिन्यांचे आकार म्हणजे रूप आणि त्यांचीं नांवें ह्यांतच ज्यांचें मन गुरफटलेलें असतें त्यांस निरनिराळ्या दागिन्यांविषयीं रागद्वेषयुक्त पृथग्ज्ञानें

अनेक प्रकारचीं असतात म्हणून एकाला एक दागिना आवडतो तर दुसऱ्याला तो न आवडतां दुसराच दागिना आवडतो. पण सोन्यावरच ज्याची दृष्टि असते त्या सराफाला भिन्न नामरूपांच्या दागिन्यांविषयीं रागद्वेष कांहींच नसल्यानें तो त्या सर्वांकडे तें केवळ सोनें एवढ्या एकाच दृष्टीनें पाहून त्याचें मूल्य ठरवीत असतो. आपल्याला मृत्युलोकांत किती मानतात हे अजमावण्याकरितां एकदा देवगुरु बृहस्पति मनुष्यरूप घेऊन पृथ्वीवर हिंडत असतां त्यांनीं एका कुंभाराच्या दुकानांत, पशु, पक्षी, मनुष्यें, देवता, इत्यादि मातीचीं चित्रें पाहिलीं. देवतांच्या चित्रांत देवगुरूंचेंही एक चित्र होतें. इतरांच्या मानानें आपलें महत्त्व किती मानलें जातें हें पारखण्याला हें उत्तम साधन आहे, असा विचार मनांत धरून देवगुरु तेथें थांबले आणि त्या कुंभाराला त्या चित्रांतील पशू, पक्षी आणि मनुष्य अशा तिघांच्या चित्रांचें मूल्य त्यांनीं विचारलें. तें त्यानें सांगितल्यावर देवतांच्या चित्रांत देवगुरूंचेंही चित्र होतें त्याचेंही मूल्य काय म्हणून त्यांनीं त्यास विचारलें. त्यावर कुंभारानें उत्तर दिलें, " आपण जर पशु, पक्षी आणि मनुष्य अशा तिघांचीं तीन चित्रें एकदम विकत घेतलींत तर देवगुरूंचें चौथें चित्र मी आपल्यास सवलत म्हणून तसेंच विनामूल्य देईन ! " ह्या उदाहरणांत देवगुरूंच्या ठिकाणीं उच्चनीच, इत्यादि कल्पनांनीं युक्त असलेलीं विकल्पज्ञानें असल्यामुळें त्यांना पशु, पक्षी, मनुष्य आणि देवता ह्यांच्यांत भेद आणि अनेकत्व हीं दिसलीं, परंतु कुंभाराच्या ठिकाणीं तीं मातीचीं चित्रें एवढी एकच दृष्टि असल्यानें त्यानें त्या दृष्टीनेंच उत्तर दिलें. योग्याची दृष्टि अशीच बाह्य विशेषस्वरूपावरून आंतर सामान्यावर येत येत आत्मसाक्षात्कारावर येऊन पोंचलेली असते. मागें तिसऱ्या पादाच्या चव्वेचाळिसाव्या सूत्रांत अत्यंत स्थूल ज्ञानांतील विकल्प चित्तांतून काढून टाकीत टाकीत अत्यंत सूक्ष्म अशा सर्वविकल्पशून्य म्हणजेच निर्विकल्प स्थितींत चित्त कसें न्यावयाचें ह्याची दिशा दाखविली आहे. ह्यावरून हें लक्षांत येईल कीं सर्व विकल्प मनःकल्पित असतात आणि चित्तांतील अज्ञान जितकें अधिक तितके ते विकल्प अधिक असतात. अज्ञान अधिक म्हणजे तितक्या प्रमाणांत ज्ञान कमी म्हणजे चित्तांत जोंपर्यंत अज्ञान अधिक तोंपर्यंत ज्ञान अल्प असतें आणि विकल्पयुक्त ज्ञेय पुष्कळ असतें. पण योगाभ्यासानें चित्तांतील क्लेशकर्मरूप मलावरण जों जों विरळ होत जातें तों तों चित्तांतील अज्ञान आणि तज्जन्य विकल्प कमी होत जातात आणि

त्या मानानें सत्त्वगुणाची वृद्धि होते आणि त्याचा ज्ञानरूप धर्म अधिकाधिक प्रकाशमान होऊं लागतो. अज्ञानमूलक सर्व विकल्प भ्रमरूप असतात. भ्रमाच्या अधिष्ठानाचें विशेषज्ञान होतांच भ्रमनिरास होऊन सर्व विकल्पांची निवृत्ति होते. दोरीचें विशेषज्ञान होतांच तिच्यावर भासलेला भ्रमरूप सर्प आणि तन्मूलक भयकंपादिक सर्व विकल्प नाहींसे होतात. असा प्रकार घडत घडत जीवनन्मुक्त योगी सत्त्वापत्ति आणि असंसक्ति ह्या मागें वर्णिलेल्या ज्ञानभूमींवरून प्रकृतच्या पदार्थाभाविनी ह्या भूमिकेवर आलेला असतो. ह्या अवस्थेंतील धर्ममेघ समाधींतून योग्याचें स्वतः व्युत्थान नसतें. परतः व्युत्थान संभवतें पण तेंही लोकदृष्टीनेंच म्हणावयाचें. कारण त्यांना हा योगी कधीं समाहित तर कधीं व्युत्थित अवस्थेंत असल्यासारखा दिसतो. पण योग्याची दृष्टि कैवल्यसाक्षात्कारावर स्थिर झालेली असल्यानें तो व्युत्थितसा दिसला तरी समाहित असल्या-सारखाच दिसतो. तूप घट्ट थिजून एका जागींच स्थिर राहिलें तरी तें तूपच आणि पातळ होऊन इकडे तिकडे पसरूं लागलें तरी तें तूपच, त्याप्रमाणें हा योगी व्युत्थित असला काय, किंवा समाहित असला काय, त्याच्या चित्ताची कैवल्यप्राग्भारता (पाद ४, सूत्र २६) अखंडितच असते. तथापिही लोकदृष्टीनेंही कां होईना, पण योगी कधीं समाहितसा दिसतो तर कधीं व्युत्थितसा दिसतो. कधीं तो आसनस्थित होऊन निश्चल देहस्थितींत असतो तर कधीं स्थूल देहाच्या द्वारा स्नान, शौच, भिक्षा, इत्यादि व्यापार करीत असलेला दिसतो. तेव्हां हे व्यापार करीत असतां त्यास क्वचित् प्रसंगीं गजप्रतीति म्हणून कांहींतरी येत असलीच पाहिजे. म्हणजे त्यास वाह्य पदार्थ ज्ञेय असतात, त्यांचें ज्ञान त्यास होत असतें आणि त्यांचा तो ज्ञाता असतो. म्हणजे पदार्थाभाविनी ह्या भूमीवरील योग्याचें परतः व्युत्थान झालें असतां ज्ञाता, ज्ञान आणि ज्ञेय ही त्रिपुटी थोड्यातरी प्रमाणानें असतेच. ह्या त्रिपुटीचें स्वरूप ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे.

योग्याचें चित्त योगाकडे वळण्यापूर्वी गाढ अज्ञानांत गुरफटलेलें असतें. तेव्हांपासून तों तें महत्तत्त्वांत विलीन होऊन विदेहमुक्ति प्राप्त होईपर्यंत ज्ञानाच्या सात भूमिकांमधून तें जात असतें, असें मागें सांगितलेंच आहे. ह्या सात भूमिकांत चित्ताचा विकास होत असतां क्लेशकर्मरूप चित्तमल हळुहळू विरल होत असतात आणि त्या मानानें सत्त्वगुण वाढत जातो. ज्ञान आणि सत्त्व ह्यांचा, 'सत्त्वात् संजायते ज्ञानं' ह्या सिद्धान्तानुसार

कार्यकारणभावसंबंध असल्यानें सत्त्ववृद्धि होतांच ज्ञानवृद्धि होते. आत्मा वस्तुतः प्रज्ञानघनच आहे. पण चित्तांतील क्लेशकर्मरूप मलांच्या आवरणामुळें 'मेघच्छन्नांशुमालीव' तें ज्ञान प्रतिहत झाल्यासारखें असतें. एखादा दिवा अत्यंत दैदीप्यमान असूनही त्यावर जर एखादा घट पालथा घातला तर त्याचे किरण बाहेर येऊं शकणार नाहींत, त्याला पांच लहान लहान भोकें ठेविलीं तर त्या भोकांतून त्याचे किरण बाहेर पडून त्यांच्या कक्षेंत येणारे पदार्थ तेवढे प्रकाशित होतील. इतर सर्व अप्रकाशित राहतील. आत्म्याचे ज्ञानरूप किरण अशाच प्रकारें 'चक्षुरादिकरणद्वारा' बाहेर परिस्पंदित होत असतात. हे ज्ञानरूप किरण ज्या पदार्थांशीं संलग्न होतील तेवढे ज्ञात झाले तरी त्यांहून इतर अनेक पदार्थ ज्ञेय असतात. म्हणजे देहरूपी घटाच्या इंद्रियरूपी सूक्ष्म छिद्रांतून जे ज्ञानरूपी किरण बाहेर परिस्पंदित होतात ते अल्प असून त्यांच्या मानानें अप्रकाशित ज्ञेय पदार्थ अनेक असतात. ही अज्ञानकालांतील स्थिति झाली. पण वर सांगितल्याप्रमाणें सातही ज्ञानभूमींत चित्ताचा क्रमशः विकास होत असतां चित्तांतील आणि इंद्रियांतील रजस्तमोमूलक क्लेशकर्मरूप मल कमी कमी होत असतात आणि त्या मानानें सत्त्ववृद्धि होऊन त्याचे प्रकाश आणि ज्ञान हे धर्म अधिकाधिक प्रकट होऊं लागतात. दिव्यावरील घटाचीं छिद्रें मोठीं होत गेल्यावर किरणांचा प्रकाश मोठा होत जावा तसाच हा प्रकार घडत जातो. ह्या विकासकालांतच अशुद्धिक्षयामुळें 'कायेन्द्रिय सिद्धि' निर्माण होत असते. अशा रीतीनें एका बाजूनें सत्त्वगुणाच्या वाढीमुळें 'सर्वद्वारेषु देहेऽस्मिन् प्रकाश उपजायते' अशी स्थिति होत असते, तर दुसऱ्या बाजूनें ज्ञानशक्ति विशुद्ध झाल्यामुळें अनेक विकल्पज्ञानांचा उपशम होत जातो आणि चित्त कार्यावरून कारणावर येत येत अंतीं आत्म्यावर स्थिरावतें. ह्याप्रमाणें आत्मज्ञान झालें असतां सत्त्वापत्ति आणि असंसक्ति ह्या भूमिकांवर अविद्येच्या निवृत्तीमुळें मनःकल्पित विकल्पज्ञानांचा उपशम झाला असला तरी जगत् म्हणून कांहीं भास होत असतो, पण 'गुणा गुणेषु वर्तन्ते' हें अनुसंधान चित्तांत जागरूक असल्यानें अहंकारापासून देहापर्यंत कोणत्याही पदार्थावर अध्यासःतेवढा होत नसतो. पण पदार्थाभाविनी ह्या भूमीवर विकल्प ज्ञानांचा जवळ जवळ सर्वार्थानें उपशम झालेला असतो. ह्यामुळें ह्या भूमीवरील योग्याचें परतः व्युत्थान झालेंच तर

आत्मसत्तैव सत्तैषां भावानां न ततोधिका ।
तथैव स्फुरणं चैषां नात्मस्फुरणतोऽधिकम् ।।

हीच अखंड प्रतीति त्याला येत असते. पाण्यावर उत्पन्न होणारे लहान तरंग, मोठ्या लाटा, फेस, बुडबुडे किंवा पाण्यांतील भोवरे, इत्यादि सर्व प्रकार स्वरूपतः ज्याप्रमाणें केवळ पाणीच असल्याची आपल्यास प्रतीति येते, त्याप्रमाणें त्या योग्याला, 'चिदेवदेहाद्यहमन्तमेतत्सर्वं चिदेवैकरसं विशुद्धम्' म्हणजे देहापासून अहंकारापर्यंतचे सर्व पदार्थ विशुद्ध आणि एकरस चैतन्यमात्रच आहेत, इतकेंच नव्हे तर

सर्वेषु भूतेष्वहमेव संस्थितो ज्ञानात्मनान्तर्बहिराश्रयः सन् ।
भोक्ता च भोग्यं स्वयमेव सर्वं यद्यत्पृथग्दृष्टमिदं तया पुरा ।।

ज्ञानरूपानें सर्वांना आंत बाहेर माझाच आश्रय असल्यानें सर्व भूतांच्या ठिकाणीं मीच नांदतों आहें. म्हणून सर्वत्र मीच असून पूर्वी 'इदं' म्हणजे 'हें' ह्या रूपानें जे जे भोग्य पदार्थ मजहून वेगळे असे मला भासले, ते सर्व मीच आहें अशीच अखंड प्रतीति त्याला येत असते. म्हणजे ह्या भूमीवर योग्याची अशी स्थिति असते कीं तो जेव्हां समाहित अवस्थेंत असतो तेव्हां निवात प्रदेशांत ठेविलेल्या दिव्याच्या निश्चल ज्योतीप्रमाणें त्याच्या चित्ताच्या आत्माकारवृत्तींचा प्रशांत प्रवाह चालू असतो आणि यदाकदाचित् तो लोकदृष्ट्या व्युत्थानावस्थेंत आलासा दिसला तरी त्या अवस्थेंत बाह्य वस्तूंच्या दर्शनाच्या निमित्तानें आत्म्याचेंच स्फुरण त्याला होत असतें. म्हणजे तो लोकदृष्टीनें व्युत्थितसा दिसला तरी तो त्याच्या दृष्टीनें समाहितच असतो. अशा रीतीनें ह्या भूमीवर चित्तांतील सर्व आवरणमल नाहींसे झाल्यानें आत्मज्ञान सर्वतः प्रद्योतमान झालेलें असतें आणि चित्तांतील विकल्पांचा बहुंशानें निरास झालेला असून जी अल्पशी जगत्प्रतीति येत असते ती येतांच चित्त आत्मस्फुरणाकार होत असतें. म्हणजे योग्याच्या चित्तांत एक आत्मभावच सर्वदा उदित झालेला असल्यामुळें बाह्य पदार्थांचा जवळ जवळ अभावच झालेला असतो आणि म्हणूनच ह्या भूमीला पदार्थाभाविनी हें नांव अगदीं यथार्थत्वानें दिलें आहे. ह्या एकंदर विवेचनावरून ह्या सूत्राचें तात्पर्य लक्षांत येईल कीं चित्तांतील आवरणमल नाहींसें झाल्यानें ज्ञानाला आनन्त्य प्राप्त झालेलें असतें आणि जगन्निष्ठ सर्व विकल्पांचा उपशम झालेला असल्यानें आणि आत्मस्फुरणाला निमित्तमात्र होण्यापुरताच जगद्ज्ञानरूप विकल्प उरलेला असतो म्हणून ज्ञेयाला अल्पत्व आलेलें असतें.

ह्यापुढील अवस्थेंत काय घडून येतें तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे. तें सूत्र असें —

ततः कृतार्थानां परिणामक्रमसमाप्तिर्गुणानाम् ॥ ३२ ॥

सूत्रार्थ — मागील सूत्रांत सांगितल्याप्रमाणें योग्याच्या चित्तांतील ज्ञानाच्या ठिकाणीं आनन्त्य आणि ज्ञेयाच्या ठिकाणीं अल्पता आल्यानें प्रकृतीचे घटक असलेले सत्त्व, रज आणि तम हे तिन्ही गुण कृतार्थ होतात आणि म्हणून त्या योग्याच्या चित्तांतील सूक्ष्म अस्मितेपासून स्थूलदेहापर्यंतचा जो त्रिगुणांचा परिणामक्रम, तो समाप्त होतो.

विवरण — मागें (पाद २, सूत्र १८ मध्यें) प्रकाशशील सत्त्वगुण, क्रियाशील रजोगुण आणि स्थितिशील तमोगुण ह्यांच्यापासून निर्माण झालेलें दृश्यजात, पुरुषाला सुखदुःखांचे भोग घडवून अंतीं त्याच्या चित्तांतील अविद्येचा नाश होऊन त्याला अपवर्ग प्राप्त व्हावा म्हणूनच आहे असें सांगितलें आहे. म्हणून त्रिगुणांचा अस्मितेपासून देहापर्यंत होणारा परिणामक्रम हा भोगापवर्गार्थतारूप प्रेरकशक्तीमुळें घडून येत असतो. योगी पदार्थाभाविनी ह्या ज्ञानभूमीवर आरूढ झाला असतां त्याला आजपर्यंतच्या अनेक जन्मांत सुखदुःखांचे भोग मिळालेले असतातच आणि ह्या भूमीवर त्याचें चित्त अपवर्गांत इतकें स्थिर झालेलें असतें कीं बाहेरील जगाचें ज्ञान आत्मस्फुरणाला निमित्तमात्र होण्याइतपतच उरलेलें असतें. म्हणजे त्रिगुणांच्या ठिकाणीं असलेली भोगापवर्गार्थतारूप प्रेरकशक्ति योगी ह्या भूमीवर येऊन पोचला असतां कृतार्थ होते, म्हणजे कृत आहे अर्थ जिचा अथवा सिद्ध झालें आहे प्रयोजन जिचें अशी होत असते. अर्थात् मग त्रिगुणांच्या परिणामक्रमाची समाप्ति होते, म्हणजे त्रिगुणस्वरूप महत्तत्त्वांतून अहंकार, अहंकारांतून पंचतन्मात्रा, त्यांच्यांतून अंतःकरण, पंचप्राण, पंचकर्मेंद्रियें, पंचज्ञानेंद्रियें आणि पांच भौतिक स्थूल देह, इत्यादि परिणामस्पंद ज्या क्रमानें होत असतात, त्या परिणामक्रमाची परिसमाप्ति होते. अशा अवस्थेला चित्त पोंचल्यावर त्या योग्याचें परतःही व्युत्थान होऊं शकत नाहीं. कारण व्युत्थान व्हावयाचें म्हणजे चित्तांत कांहीं तरी परिणामस्पंद

व्हावयास पाहिजे असतात, पण त्यांना प्रेरक हेतु कांहींच उरला नसल्यानें ते होऊंच शकत नाहींत आणि म्हणून त्या योग्याचें परतः सुद्धा व्युत्थान होत नाहीं. हीच 'तुर्यगा' नांवाची चित्तविकासाची शेवटची सातवी आणि आत्मसाक्षात्काराची चौथी ज्ञानभूमि होय. येथें स्थूल, सूक्ष्म आणि कारण अशा तीनही देहांतून मुक्त होऊन ह्या तुरीय किंवा तुर्य म्हणजे चौथ्या उन्मनी अवस्थेवर योगी गेलेला असतो. म्हणून ह्या भूमीला 'तुर्यगा' असें नांव आहे. मागें पाद ३, सूत्र २२ मध्यें कर्माचे सोपक्रम आणि निरुपक्रम म्हणजे शीघ्रविपाकी आणि चिरविपाकी कर्म असे दोन प्रकार सांगितले आहेत. संपूर्ण निरोधरूप समाधि साध्य व्हावा म्हणून योग्याच्या चित्तांतील जो अधिमात्रतीव्रसंवेग असतो तो सोपक्रमकर्माचें फल होय, (पाद १, सूत्र २१।२२). ह्याच्या सामर्थ्यामुळेंच योगी ह्या तुर्यगा भूमीवर आरूढ झालेला असतो. पण योग्याचें स्थूल शरीर ज्या कर्माशयापासून निर्माण झालेलें असतें तो कर्माशय निरुपक्रम म्हणजे चिरविपाकी कर्मात अंतर्भूत होतो. नवीन देह निर्माण होण्याला कर्माशयच उरलेला नसतो, कारण कर्माशयाचें मूळ क्लेश होत (पाद २, सूत्र १२), आणि ते तर धर्ममेघ समाधीनें निवृत्त झालेले असतात (पा. ४, सू. ३०). ह्यामुळें ह्या भूमीवर गेलेल्या योग्याला पुनर्जन्म अर्थात् नसतो. परंतु ज्या कर्माशयामुळें त्याचा प्रकृत देह निर्माण झालेला असतो तो निरुपक्रमांत अंतर्भूत होत असल्यामुळें त्या देहाचें अस्तित्व त्या कर्माचा परिपाक होईपर्यंत राहत असतें. म्हणून हा योगी व्युत्थानरहित अशा गाढ समाध्यवस्थेंत जरी गेला असला तरी त्याचें शरीर कांहीं काळ इतर लोकांना दिसत असतेंच. हीच तुर्यगावस्था होय. ह्याप्रमाणें येथें त्रिगुणांच्या परिणामक्रमाची समाप्ति झाल्यामुळें त्या योग्याचें चित्त समाधींत संपूर्णपणें निरुद्ध असतें आणि त्याचें शरीर मात्र सृष्टीच्या नियमानुसार त्याची विघटना होत होत त्या शरीराचा आणि प्राणाचा वियोग होईपर्यंत जीवमा अवस्थेंत राहतें. प्राणवियोग होतांच शरीर मृत होतें आणि तो योगी लोकदृष्टीनेंही विदेहमुक्तीला प्राप्त होतो.

वरील सूत्रांत परिणामक्रमसमाप्ति होते असें सांगितलें आहे. ह्या परिणामक्रमाचें स्वरूप पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे. तें सूत्र असें ---

क्षणप्रतियोगी परिणामापरान्तनिर्ग्राह्यः क्रमः ॥ ३३ ॥

सूत्रार्थ — हा परिणामक्रम क्षणप्रतियोगी असतो, म्हणजे एका क्षणाहून तो विलक्षण आणि अनेक क्षणांच्या प्रचयाच्या आश्रयानें राहणारा असा असतो. हेंच त्याचें क्षणप्रतियोगित्व होय. त्याचप्रमाणें तो विशिष्टपरिणामप्रवाहाच्या अपरान्तापर्यंत म्हणजे शेवटच्या क्षणापर्यंत निःशेषत्वानें ग्रहण केला जातो.

विवरण — योगदर्शनाच्या अगदीं शेवटच्या निर्वाणीचीं आणि म्हणून अत्यंत महत्त्वाचीं सूत्रें प्रतिपादित केलीं जात असतां, परिणामक्रमाचें स्वरूप सांगणारें हें सूत्र येथें मध्यंतरींच सांगण्यांत आलें आहे. शास्त्रकारांची नेहमींची पद्धति अशी कीं कोणत्याही पदार्थाचें स्वरूप, लक्षण किंवा व्याख्या सांगणें अवश्य असल्यास ती आधीं सांगून मग सिद्धान्तचर्चा करावयाची. योगदर्शनकारांनींही योग, चित्तवृत्ति, अभ्यास, वैराग्य, संप्रज्ञातासंप्रज्ञात समाधि, इत्यादींचें स्वरूप अगदीं प्रथम पादांतच सांगून टाकलें आहे आणि आतां शेवटच्या पादांत अगदीं अंतिम सूत्रांतून कैवल्य, जीवन्मुक्ति, विदेहमुक्ति, इत्यादींविषयीं अत्यंत महत्त्वाची चर्चा चालली असतां येथें मध्येंच परिणामक्रमाचें स्वरूप सांगितलें आहे. ह्याचें कारण असें कीं मागील सूत्रांवरून एक महत्त्वाची शंका उत्पन्न होत आहे आणि तिचें निराकरण करण्याकरितां हें सूत्र येथें सांगितलें आहे. मागें आत्मज्ञानावस्थेंत अविद्येचा नाश झाला असूनही अविद्यामूलक सर्व जगत् नष्ट कां होत नाहीं अशी शंका उपस्थित करून तिचें निराकरणही केलेलें आहे. येथील शंका तशाच स्वरूपाची आहे. बत्तिसाव्या सूत्रांत असें सांगितलें कीं त्रिगुण कृतार्थ झाल्यानें त्यांच्या परिणामक्रमाची समाप्ति होत असते. येथें शंका अशी कीं त्रिगुणांच्या परिणामक्रमाची जर येथें समाप्ति झाली तर मग त्याच क्षणीं जीवनन्मुक्ताच्या शरीराचा प्राणांदिकांशीं वियोग होऊन तें शरीर अचेतन होऊन कां पडत नाहीं आणि व्युत्थानरहित गाढ समाध्यवस्थेंत चित्तांत आत्माकारतुल्य प्रत्ययांचे जे परिणामस्पंद कांहीं काळ तरी चालू असतात ते कां चालू असतात ? परिणाम आणि परिणामक्रम ह्या दोहोंतील भेद नीट लक्षांत घेतल्यानें ही शंका नाहींशी होणारी असल्यानें परिणामक्रमाचें स्वरूप ह्या सूत्रानें

अगोदर सांगितलें आहे. 'प्रतिक्षणपरिणामिनो हि भावा ऋते चितिशक्तेः' ह्या सिद्धान्ताप्रमाणें समाधिकालांतही योग्याच्या स्थूलसूक्ष्म शरीरांत तुल्य परिणामस्पंद चालू असतात. अर्थात् ते चालू असतात तोंपर्यंत स्थूलसूक्ष्म देह जीवमान अवस्थेंत राहणारच. मागील सूत्रांत समाप्ति होते असें जें सांगितलें आहे ती समाप्ति परिणामाची नसून परिणामक्रमाची आहे. परिणाम क्षणोपजीवी आहेत किंवा एका परिणामाचें स्पंदन म्हणजेच क्षण होय. परिणामक्रम हा एकाच क्षणावर अवलंबून नसतो, तर तो अनेक क्षणांच्या प्रचयाच्या आश्रयानें असतो. अर्थात् तो कोणत्याही एका क्षणाहून विलक्षण असतो हें उघडच आहे. तसेंच तो अनेक क्षणांच्या प्रचयाच्या आश्रयानें असला तरी त्या प्रचयाचें स्वरूपही इतर कोणत्याही पदार्थांच्या प्रचयाहून भिन्न असतें. पदार्थांचा प्रचय असा असतो कीं त्यांत, तो ज्यांचा प्रचय, ते पदार्थ विद्यमान असतात. उदाहरणार्थ, अनेक माणसांचा प्रचय म्हणजे समूह म्हटला म्हणजे त्यांत तीं सर्व माणसें एकाच वेळीं विद्यमान असतात. परंतु अनेक क्षणांचा प्रचय म्हटला म्हणजे ते सर्व क्षण एकाच वेळीं विद्यमान असतात असें मुळींच नाहीं. कारण कोणत्याही पूर्वक्षणाचा अभाव होऊनच उत्तरक्षण उदित होत असतो. म्हणजे हा प्रचय एकामागून एक उदित होणाऱ्या आणि पुढील क्षणीं नाश पावणाऱ्या क्षणांच्या आधारावर प्रतिष्ठित असतो. म्हणून हा परिणामक्रम अनेक क्षणांच्या प्रचयावर आश्रित असतो असें व्यवहाराकरितां म्हटलें तरी तत्त्वतः तो क्षणांच्या अभावप्रचयावर अधिष्ठित असतो. आतां क्षण आणि क्षणांचा अभाव हे परस्परांचे प्रतियोगी होत. प्रतियोगी हा शब्द अनेक ठिकाणीं अनेक अर्थांनीं वापरला जातो. ह्या ठिकाणीं तो, एक पदार्थ असतां दुसरा पदार्थ तेथें नसावयाचा आणि दुसरा असतांना पहिल्याचा अभाव असावयाचा असे जे दोन पदार्थ, ते परस्परांचे प्रतियोगी होत अशा अर्थानें वापरला आहे. उदाहरणार्थ, जेथें प्रकाश असेल तेथें अंधार नसावयाचा आणि जेथें अंधार असेल तेथें प्रकाश नसावयाचा, कारण अंधार म्हणजे प्रकाशाचा अभावच होय. तेव्हां प्रकाश आणि प्रकाशाचा अभाव म्हणजे अंधार हे परस्परांचे प्रतियोगी होत. आतां प्रत्येक क्षण उदित होण्यापूर्वी त्या क्षणाचा अभाव होताच, पण तो त्या क्षणाचा प्रागभाव आहे. येथें जो क्षणाचा अभाव विवक्षित आहे तो, त्या क्षणाचा प्रागभाव नसून त्या क्षणाचा उदय झाल्यानंतर होणारा जो त्याचा अभाव

म्हणजे प्रध्वंसाभाव, तो होय. अशा प्रकारें ज्या परिणामक्रमाची समाप्ति येथें विवक्षित आहे तो परिणामक्रम, कोणत्याही क्षणाहून विलक्षण आणि त्या क्षणाचा प्रतियोगी असलेला जो त्याचा प्रध्वंसाभाव, अशा अनेक क्षणांच्या प्रध्वंसाभावांच्या प्रचयावर अधिष्ठित असतो, म्हणून त्याला ह्या सूत्रांत क्षणप्रतियोगी असें म्हटलें आहे.

आतां ' परिणामपरांतनिर्ग्राह्यः ' ह्या विशेषणाचा विचार करूं. मागें तिसऱ्या पादाच्या नवव्या सूत्रांत निरोधपरिणामाचें स्वरूप सांगितलें आहे. त्या परिणामांत व्युत्थानसंस्कारांचा अभिभव आणि निरोधसंस्कारांचा प्रादुर्भाव होऊन निरुद्धावस्थेंत चित्त कांहीं क्षण टिकूं लागतें. चित्त निरुद्ध झालें असतां द्रष्टा स्वरूपांत अवस्थित असतो (पाद १, सूत्र ३), म्हणजे हीच आत्मसाक्षात्काराची प्रथमावस्था होय. येथून सत्त्वापत्ति, असंसक्ति, पदार्थाभाविनी आणि प्रकृत सूत्रांतील तुर्यगा ह्या सर्व अवस्थांत व्युत्थानसंस्कारांचा अधिकाधिक अभिभव सतत होत चाललेला असतो आणि त्या प्रमाणांत निरोधसंस्कार बळावत जात असतात. व्युत्थान आणि निरोध ह्या विरोधी संस्कारांचा झगडा हाच ' धर्मपरिणाम ' होय (पाद ३, सूत्र १३). हा परिणाम चालू असतां व्युत्थानसंस्कारांचा क्रमशः अधिकाधिक अभिभव चाललेला असल्यानें समाधींतून व्युत्थानावस्थेंत येणें उत्तरोत्तर अधिकाधिक कठीण होत जातें. सत्त्वापत्तींत चित्तांतील प्रत्ययांतरांमुळें आपोआप समाधिभंग होऊन व्युत्थानावस्था प्राप्त होते. असंसक्तिमध्यें लोकोद्धार, लोकोपकार किंवा लोकसंग्रह अशांसारख्या सद्धेतूमुळें योगी समाधींतून व्युत्थानावस्थेंत येतो. पदार्थाभाविनी ह्या भूमीवर योग्याच्या चित्तांतील व्युत्थानसंस्कार इतके क्षीण झालेले असतात कीं त्यामुळें योग्याच्या समाधीचा भंग स्वतः होण्याची फारशी शक्यता नसते. पण सबळ बाह्य कारण घडल्यास म्हणजेच परतः व्युत्थान घडतें. मागें पाद ३, सूत्र १३ मध्यें भूतेंद्रियांत म्हणजेच स्थूलसूक्ष्म देहांत धर्म, लक्षण आणि अवस्था असे तीन परिणाम होत असल्याचें सांगितलें आहे. धर्मपरिणाम संपतांच पुढील क्षणांत लक्षणपरिणाम सिद्ध होतो आणि त्या क्षणापासून पुढें प्रत्ययांतररहित असा जो तुल्य परिणामप्रवाह तो अवस्थापरिणाम होय. धर्मपरिणामाची पूर्ण निवृत्ति झाली म्हणजेच तुल्यपरिणामरूप अवस्थापरिणामास प्रारंभ होत असतो. कांहीं काळ अवस्थापरिणाम टिकल्यानंतर ह्या तुल्यपरिणामाचा अभिभव होऊन आणखी

एखाद्या नव्या धर्माचा प्रादुर्भाव होतो आणि पुनः नव्या धर्मपरिणामाला आरंभ होतो. भोपळ्याच्या बीचें उदाहरण मागें घेतलें आहे. बी परिपक्वावस्थेस आल्यानंतर तिच्यांत प्रतिक्षणास तुल्यपरिणाम होत असतो. हा तुल्यपरिणामप्रवाह जोंपर्यंत चालू असतो तोंपर्यंत ती बी एकाच बी ह्या रूपानें प्रतीत होत असते. हा बी ह्या धर्माचा अवस्थापरिणाम होय. पण पुढें माती, पाणी आणि उष्णता ही बाह्य सामग्री मिळतांच बी ह्या धर्माचा अभिभव होऊन अंकुर ह्या धर्माचा प्रादुर्भाव होतो. येथें नव्या धर्मपरिणामास प्रारंभ होतो. येथून पुढें प्रतिक्षणास पूर्वीप्रमाणें तुल्यपरिणाम होत नसून बी ह्या धर्माचा अधिकाधिक अभिभव आणि अंकुर ह्या धर्माचा अधिकाधिक प्रादुर्भाव होत असतो. ह्यामुळें बी हा धर्म हळुहळू नाहींसा होत असतो आणि अंकुर हा धर्म अधिकाधिक प्रकट होत असतो. असें होतां होतां शेवटीं त्या बीचीं टरफलें खालीं पडतात आणि 'बी' ह्या धर्माचा संपूर्णपणें क्षय होतो आणि अंकुर ह्या धर्माचा संपूर्णपणें उदय होतो. अंकुरधर्माच्या उदयाचा पहिला क्षण हा लक्षणपरिणाम होय. ह्या क्षणापासून पुढें अंकुर ह्या धर्माचा तुल्यपरिणामप्रवाह हा अवस्थापरिणाम होय. प्रकृत सूत्रांतील तुर्यगा ह्या भूमीचें स्वरूप यथार्थपणें ध्यानांत येण्यास वरील उदाहरणांतील अंकुर ह्या धर्माचा अथपासून इतिपर्यंतचा सर्व प्रवास सूक्ष्मपणें पाहावयास पाहिजे. अगदीं प्रथम ज्या क्षणीं अंकुर ह्या धर्माचा प्रादुर्भाव झाला तो त्या धर्माचा आरंभ होय. येथून पुढें त्या धर्माचा संपूर्णपणें क्षय ज्या क्षणीं होतो तत्पूर्वक्षणापर्यंत अंकुर हा धर्म प्रतीत होत असतो. अंकुर-स्वरूप प्रादुर्भूत झाल्यापासून त्याचा क्षय होईपर्यंत अंकुर हा जो धर्म प्रतीत होत असतो त्याला दोन अंत म्हणजे मर्यादा असतात. अंकुर ह्या धर्माचा ज्या पहिल्या क्षणीं प्रादुर्भाव झाला तो त्या अंकुरपरिणामाचा पूर्व अंत होय आणि अंकुर हा धर्म पूर्णपणें नष्ट होऊन तो अतीतावस्थेंत जाण्याच्या क्षणापूर्वीच्या क्षणीं अंकुराचा जो शेवटचा प्रत्यय येतो तो त्याचा अपर अंत होय. अंकुररूप परिणामप्रवाहाला ह्याप्रमाणें पूर्वान्त आणि अपरान्त अशा दोन मर्यादा झाल्या. ह्या दोन मर्यादांत अंकुररूप परिणामप्रवाह वाहत असतो. प्रथम अंकुरधर्माचा प्रादुर्भाव होतो, नंतर तेथून त्याचा आणि पूर्वीच्या 'बी-' रूप धर्माचा झगडा सुरू होतो. त्यांत बी हा पूर्वधर्म क्षीणबल होत जातो आणि अंकुर हा धर्म अधिकाधिक प्रकट होत जातो. पुढें बी हा धर्म पूर्णपणें अतीतावस्थेंत

गेल्यावर अंकुर ह्या धर्माचा तुल्यपरिणाम कांहीं काळ सारखा टिकून राहतो, नंतर पुढील धर्म हळूच प्रादुर्भूत होतो. त्याच्यापुढें अंकुर ह्या धर्माचा अभिभव होऊं लागतो आणि तो हळुहळू क्षीणबल होत जाऊन शेवटीं त्याचा क्षय होऊन तो, वी हा धर्म जसा अतीतावस्थेंत गेला त्याप्रमाणें अतीतावस्थेंत जातो. ह्याप्रमाणें अंकुर हा धर्म प्रथम प्रकट झाल्यापासून जो त्याचा परिणामप्रवाह सुरू होतो तो, तो धर्म अतीतावस्थेंत जाण्याच्या क्षणाच्या पूर्वक्षणापर्यंत विद्यमान असतो. हाच अंकुररूप धर्माचा परिणामक्रम होय. ह्या धर्माच्या विद्यमानत्वाचा आरंभक्षण हा त्याचा पूर्वान्त होय आणि शेवटचा क्षण हा त्याचा अपरान्त होय. ह्यावरून हें लक्षांत येईल कीं कोणत्याही धर्माचा परिणामक्रम म्हटला म्हणजे त्याच्यांत त्या परिणामाचा जो अपरान्त, तो निःशेषत्वानें ग्रहण केला जातो म्हणजेच तो ह्या सूत्रांत सांगितल्याप्रमाणें ' परिणामापरान्तनिर्ग्राह्य ' असतो.

आतां हें सर्व विवेचन लक्षांत घेऊन प्रकृत प्रश्नाकडे वळूं. मागील सूत्रांत सांगितलेली परिणामक्रमसमाप्ति होतांच योग्याचा देह अचेतन होऊन कां पडत नाहीं आणि जींत व्युत्थान नाहीं अशा तुर्यगाभूमीवर चित्त आरूढ झालें असतां त्या निरुद्धावस्थेंत चित्ताचा आत्माकारवृत्तींचा प्रवाह बंद न होतां प्रत्ययांतररहित चालू राहतो तो कां अशी आपली मूळ शंका आहे. वर परिणामाचें जें विवेचन केलें आहे तें लक्षांत घेतलें म्हणजे ह्या शंकेचें निराकरण होतें. वरील वीच्या उदाहरणांत वीपणा हा पूर्व धर्म आणि अंकुर हा उत्तर धर्म, ह्या दोहोंच्या स्थानीं व्युत्थानसंस्कार हा पूर्व धर्म आणि निरोधसंस्कार हा उत्तर धर्म, असे दोन धर्म आहेत. आत्मसाक्षात्कार सर्वनिरोधरूप निर्विकल्प समाधींत होत असतो. म्हणून व्युत्थानसंस्कारांचा अभिभव होऊन आणि निरोधसंस्कारांचा प्रादुर्भाव होऊन जेव्हां चित्त कांहीं क्षण निरोधावस्थेंत टिकतें (पाद ३, सूत्र ९), तेव्हां प्रथमच आत्मसाक्षात्कार होतो. नंतर व्युत्थानसंस्कार क्षीण, क्षीणतर आणि क्षीणतम होतात आणि निरोधसंस्कार बलवत्, बलवत्तर आणि बलवत्तम होतात. ह्या स्थितितारतम्यानें सत्त्वापत्ति, असंसक्ति आणि पदार्थाभाविनी ह्या अवस्था योग्याला प्राप्त होतात. ह्या अवस्थांत व्युत्थानसंस्कार ज्या मानानें क्षीण आणि निरोधसंस्कार ज्या मानानें प्रबल होत जातात त्या मानानें योगी समाधींतून जागृतींत येणें अधिक कठीण असतें. असें चाललें असतां एक क्षण असा येतो कीं व्युत्थानावस्थेचा संपूर्ण क्षय होतो आणि निरोधावस्थेचा

पूर्णतया उदय होतो. म्हणजे वरील उदाहरणांतील बीपणा हा धर्म पूर्णपणें नाहींसा होऊन अंकुर हा धर्म पूर्णत्वानें प्रकट झाल्यासारखी ही अवस्था होय. एकदा बीपणा नाहींसा झाल्यावर पुनः तो धर्म प्रकट होऊं शकत नाहीं; कारण तो वर्तमानावस्थेंतून अतीतावस्थेंत गेलेला असतो. त्याचप्रमाणें एकदा व्युत्थानसंस्कारांचा पूर्णतया क्षय होऊन ते अतीतावस्थेंत गेले म्हणजे पुनः ते वर्तमानावस्थेंत येणें शक्यच नाहीं, अर्थात् मग येथून पुढें सर्वनिरोधरूप निर्विकल्पसमाधीच अखंडपणें टिकून राहतो. हीच तुर्यगा नांवाची अंतिम ज्ञानभूमि होय. ह्या भूमीवरील योग्याचें स्वतः किंवा परतः व्युत्थान होत नाहीं ह्याचें कारण असें कीं योग्याच्या चित्तांतील व्युत्थानसंस्कार अतीतावस्थेंत गेलेले असतात म्हणजे सर्वथा उपशांत झालेले असतात. अर्थात् मग निरोधपरिणामाचा प्रशांत प्रवाह अखंडपणें चालू असतो हें सहजच होय. निरोधपरिणामाची ही प्रशांतवाहिता मागील सूत्रांत सांगितलेली त्रिगुणांची परिणामक्रमसमाप्ति होईपर्यंत चालू राहते. ह्या निर्विकल्पावस्थेंत सत्त्वगुणाचा उद्रेक असतो आणि 'सत्त्वं सुखे संजयति' ह्या सिद्धान्तानुसार येथें चित्त आत्मसुखांत निमग्न झालेलें असतें. ही अवस्था असेपर्यंत सत्त्वगुण कृतार्थ झालेला नसतो किंवा उलट असेंही म्हणण्यास प्रत्यवाय नाहीं कीं सत्त्वगुण कृतार्थ होईपर्यंत ही अवस्था टिकते. आतांपर्यंत जीवाला रजोगुण आणि तमोगुणमिश्रित सत्त्वगुणामुळें अनेक जन्मांत अनेकविध सुखदुःखांचे भोग घडले असल्यानें ते गुण तितक्यापुरते कृतार्थ झालेले असतात. म्हणजे भोगापवर्गार्थतेंतील भोगार्थता पूर्ण झालेली असते. आतां जीवाला अपवर्गाचें सुख घडवून देणें हें शुद्धसत्त्वगुणाचें कार्य व्हावयाचें राहिलेलें असतें. ह्यामुळें अनेकजन्मकृत-पुण्यपुंजपरिपाकभूत अशी ही सहजानंदाची अखंडस्वरूपस्थिति कांहीं काळ टिकून राहते. जीव योगाकडे कैवल्यसुखाच्या अपेक्षेनेंच आकृष्ट झालेला असतो, तेव्हां कांहीं काळ ह्या समाधिसुखाचा अनुभव घडल्यानंतर मग तो शुद्धसत्त्वगुणही कृतार्थ होतो. ही कृतार्थता उत्पन्न होईपर्यंत चित्त निरुद्धाकारतेनें परिणाम पावतच असतें. अशा प्रकारें चित्तांत प्रथम निरोधसंस्कारांचा प्रादुर्भाव व्हावा, ते संस्कार कांहीं क्षण सतत टिकून आत्मसाक्षात्कार व्हावा, हळुहळू निरोधसंस्कार बलवत्तर होत जाऊन व्युत्थानसंस्कार क्षीण होत जावेत आणि चित्त सत्त्वापत्ति, असंसक्ति आणि पदार्थाभाविनी ह्या भूमिकांवर क्रमानें आरूढ व्हावें, नंतर

चित्तांतील व्युत्थानसंस्कार पूर्णत्वानें नाश पावून निरोधसंस्कार पूर्णत्वानें उदित व्हावे आणि चित्त तुर्यगा नांवाच्या अखंडसमाधींतील आनंदानुभवांत समरसता पावून कांहीं काळ राहावें हा निरोधसंस्काराचा परिणामक्रम होय. ज्या प्रारब्धकर्मामुळें जीवाला हा सुखभोग घडतो त्या प्रारब्धकर्माचा ह्या सुखोपभोगानें क्षय झाला म्हणजे चित्तांतील विशुद्धसत्त्वगुणसुद्धां कृतार्थ होतो. अशा प्रकारें तीनही गुण कृतार्थ होतांच चित्ताचे परिणामस्पंद चालू राहण्यास प्रेरक हेतु कोणताच उरला नसल्यामुळें चित्तांतील निरोधसंस्कारांचे स्पंदसुद्धा उपशांत होतात. नंतर पुनः व्युत्थान शक्य नसल्यामुळें धर्म, लक्षण आणि अवस्था अशा प्रकारचा परिणामक्रमही समाप्त होतो. हींच मार्गील सूत्रांत सांगितलेली परिणामक्रमसमाप्ति होय. तात्पर्य, निरोधसंस्कारांचा प्रथम प्रादुर्भाव होतो तो त्या निरोधपरिणामाचा पूर्वान्त होय आणि त्रिगुण कृतार्थ झाल्यानें निरोधसंस्कारांचा पूर्णपणें क्षय ज्या क्षणीं होतो त्याच्या पूर्व क्षणीं त्या निरोधसंस्कारांची अत्यंत क्षीण स्वरूपांत जी विद्यमानता तो त्या निरोधसंस्कारांचा अपरान्त होय. पूर्वान्तापासून अपरान्ताचें निःशेषत्वानें ग्रहण हा निरोधपरिणाम होय. त्रिगुण कृतार्थ झाले म्हणजे निरोधरूप परिणामसमाप्ति होते आणि त्या समाप्तीनंतर पुनः नवा धर्म उदित व्हावा व पुनः धर्म, लक्षण आणि अवस्था असे परिणाम व्हावेत हा क्रम समाप्त होतो. अर्थात् मग येथें तुर्यगा अवस्थेचीही समाप्ति होते.

तुर्यगा अवस्थेनंतर चित्ताची अवस्था काय होते तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे. तें सूत्र येणेंप्रमाणें —

पुरुषार्थशून्यानां गुणानां प्रतिप्रसवः कैवल्यं स्वरूपप्रतिष्ठा वा चितिशक्तिरिति ॥ ३४ ॥

सूत्रार्थ — जीवाला भोग आणि अपवर्ग हीं प्राप्त करून दिल्यामुळें त्रिगुणांना आतां साधावयाचा असा कोणताच अर्थ राहिलेला नसतो, ही त्याची पुरुषार्थशून्यता होय. अशा रीतीनें पुरुषार्थशून्य झालेले गुण प्रयोजनाभावीं आपापल्या उपादान कारणांत विलीन होतात. हा त्यांचा प्रतिप्रसव होय. हीच कैवल्यावस्था होय, किंवा चितिशक्ति म्हणजे चेतनपुरुष

अविद्येच्या नाशामुळें वृत्तीशीं सारूप्य पावत नाहीं आणि अशा प्रकारें तो आपल्या नित्यसिद्ध स्वरूपानें प्रतिष्ठित असतो हीच कैवल्यावस्था होय. 'इति' हें पद शास्त्र समाप्त झाल्याचें निदर्शक म्हणून योजिलें आहे.

विवरण — त्रिगुणांच्या भोगापवर्गार्थतारूप प्रेरकशक्तींत धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष असे चतुर्विध पुरुषार्थ येतात. ह्यांतील अर्थ आणि काम हे दोन प्रामुख्यानें भोगार्थतेंत येतात आणि धर्म आणि मोक्ष हे प्रामुख्यानें अपवर्गार्थतेंत येतात. 'प्रामुख्यानें' असें म्हणण्याचें कारण असें कीं योगशास्त्राच्या मतें सर्व दृश्य द्रष्ट्याच्या भोगापवर्गार्थच असल्यानें जीव भोगांत आसक्त असला तरी त्या आसक्तींतूनच वैराग्य उत्पन्न होतें आणि पुढें मोक्ष प्राप्त होतो, म्हणून अर्थ आणि काम गौणत्वानें अपवर्गार्थतेंत येतात आणि धर्म आणि मोक्ष ह्यांपासूनही सुखभोग मिळतो म्हणून हे दोन्ही पुरुषार्थ गौणत्वानें भोगार्थतेंत येतात. 'इदं मे स्यात्' 'मला हें असावें,' अशा प्रकारची जी इच्छा तो काम होय. इंद्रियें स्वभावतः बहिर्मुख असल्यानें तीं बाह्य विषयांकडे धावत असतात. म्हणून चित्तविकासाच्या आरंभींच्या काळांत म्हणजे पश्वादि भोगयोनींत किंवा मनुष्ययोनींतही गाढ अज्ञानावस्थेंत 'मला हें असावें' ही इच्छा बाह्य विषयांस अनुलक्षून असते. विषयोपभोगासाठीं उपभोगाचीं साधनें म्हणजेच अर्थ साधावा लागतो. असे अनेक जन्म गेल्यावर 'सुखं तु न विना धर्मात् तस्माद्धर्मपरो भवेत्' हा बोध मनांत उत्पन्न होतो. नंतर धर्माचरणापासून मिळणारें सुखही विनाशीच आहे अशी अनेक जन्मांतील अनुभवानें निश्चिती होते आणि मग अविनाशी अशा मोक्षाच्या उद्देशानें मनुष्य योग, वेदान्त, इत्यादि अध्यात्मशास्त्रांकडे वळतो. अशा प्रकारें मनुष्याच्या सर्व प्रवृत्ति धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष ह्या ह्या चतुर्विध पुरुषार्थसिद्धींकरितां असतात. मागील दोन सूत्रांत सांगितलेल्या तुर्यगा ह्या भूमीवर जीव येऊन पोंचला म्हणजे त्याचे हे सर्व पुरुषार्थ सिद्ध झालेले असतात. कारण त्यास येथें प्रत्ययांतररहित 'अविप्लवा विवेकख्याति' होऊन त्याची प्रज्ञा सात प्रकारच्या प्रांतभूमीला पोंचलेली असते. म्हणजे येथें प्रेप्सा, जिहासा, जिज्ञासा, चिकिर्षा, शोक, भय आणि अतृप्ति ह्या सर्व प्रेरक शक्ति कृतकार्य झाल्या असल्यामुळें त्या चित्तांतून नाहींशा झालेल्या असतात आणि चित्त केवळ सत्त्वगुणभूयिष्ठ बनलेलें असतें. मागील सूत्रांत सांगितल्या-

प्रमाणें चित्तांतील व्युत्थानसंस्कार अतीत ह्या अवस्थेंत गेलेले असतात ह्यामुळें ह्या तुर्यगा अवस्थेंत समाधींतून स्वतः किंवा परत व्युत्थान नसतें. ह्या समाधिसुखाला कारण असलेलें प्रारब्ध त्या सुखाच्या उपभोगानें क्षीण होतें. ह्या अवस्थेंत जो सुखोपभोग घडतो त्याला सुखोपभोग हें नांवही निरुपायानें द्यावें लागतें. कारण तो केवळ निर्विषय आणि अतींद्रिय आनंद असतो. गाढ झोपेंत जसा आपल्याला निर्विषय आनंदाचा उपभोग घडत असतो, तसाच हा निर्विषय आनंद असतो. दोहोंत भेद इतकाच कीं झोपेंत अज्ञान असतें आणि येथें अज्ञानाचा लेशही उरलेला नसतो. तेव्हां येथील सुखात्मतेनें जीवन्मुक्ताच्या प्रारब्धकर्माचा क्षय झाला असतां, चित्तांतील निरोधसंस्कारही उपशांत होतात. हे निरोधसंस्कार ह्याप्रमाणें उपशांत झाले म्हणजे त्या चित्ताचें काय होतें तें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे. मागें (पाद ३, सूत्र १३ मध्यें) धर्म, लक्षण आणि अवस्था हा परिणामक्रम सर्व दृश्यजातांत कसा निरंतर चालू असतो तें सांगितलें आहे. दृश्य पदार्थांतील अवस्थापरिणाम उपशांत झाला कीं त्याच्यांत पुनः नवीन धर्म प्रादुर्भूत होत असतो आणि त्या धर्माचे पुनः धर्म, लक्षण आणि अवस्था हे परिणाम क्रमानें घडतात. तुर्यगा अवस्थेंतील योग्याचा समाधी हा चित्ताचा अवस्थापरिणाम होय. वरील नियमाप्रमाणें हा अखंडसमाधिरूप धर्म उपशांत होतांच, येथें बी धर्म उपशांत होतांच, अंकुर हा एक नवा धर्म जसा प्रादुर्भूत होतो त्याप्रमाणें एक नवा धर्म उत्पन्न व्हावयास पाहिजे. पण असा नवा धर्म उत्पन्न होणें म्हणजे निरोधावस्थेला विरोधी असलेली व्युत्थानदशा येणें होय. पण त्रिगुणांचे सर्व पुरुषार्थ सिद्ध झालेले असल्यानें व्युत्थानदशेच्या प्रादुर्भावाला प्रेरक हेतुच उरलेला नसतो आणि म्हणूनच व्युत्थानदशेला अतीतावस्था प्राप्त झालेली असते. अर्थात् येथें व्युत्थानदशा तर येत नाहीं आणि निरोधाकाररूप समाध्यवस्था तर संपलेली असते म्हणून पुरुषार्थशून्यगुणांचा येथें प्रतिप्रसव होतो असें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे. प्रतिप्रसव म्हणजे आपल्या उपादान कारणांत विलीन होणें. एकांतून दुसरा पदार्थ उत्पन्न होणें, दुसऱ्यांतून तिसरा उत्पन्न होणें, अशा क्रमानें होणारी उत्पत्ति हा प्रसव होय आणि ह्याच्या उलट क्रमानें कार्यरूप पदार्थ कारणांत परत विलीन होणें म्हणजेच तिसरा दुसऱ्यांत, दुसरा पहिल्यांत परत विलीन होणें हा प्रतिप्रसव होय. ह्या ठिकाणीं सत्त्व, रज आणि तम ह्या तीन गुणांचा परिणामप्रवाह चालू राहण्यास प्रेरक हेतु कोणताच न

राहिल्यानें ते पुरुषार्थशून्य झालेले असतात आणि म्हणून आतां निरोध-संस्कारांचा गाढसमाधिरूप परिणाम समाप्त होतांच, त्या त्रिगुणांचा प्रतिप्रसव होतो म्हणजे त्रिगुणांपासून जो कार्यसंधानरूप परिणामप्रवाह निर्माण झालेला असतो तो आपापल्या कारणांत विलीन होत होत शेवटीं त्रिगुणांत विलीन होतो; हे त्रिगुण म्हणजेच महत्तत्त्व होय. ह्या समष्टि महत्तत्त्वांतून सात्त्विक, राजस आणि तामस अहंकार निर्माण झालेले असतात. त्यांतील सात्त्विक अहंकारांतून अंत:करण आणि पंचज्ञानेंद्रियें, राजस अहंकारांतून पंचप्राण आणि पंचकर्मेंद्रियें आणि तामस अहंकारांतून पंचतन्मात्रा आणि त्यांपासून पांच स्थूल भूतें निर्माण झालेलीं असतात. आतां निरोधसंस्काररूप परिणामप्रवाह समाप्त होतांच ही सर्व कार्यभूत व्यष्टि सृष्टि आपल्या समष्टिरूप उपादान कारणांत विलीन होते. म्हणजे ज्या सतरा तत्त्वांचा सूक्ष्म देह बनलेला असतो तीं तत्त्वें ज्यांतून निर्माण झालेलीं असतात त्यांत तीं विलीन होतात. अंत:करण आणि ज्ञानेंद्रियें म्हणजे डोळे, कान, इत्यादि स्थूल इंद्रियगोलकांत राहून रूप, ध्वनि, इत्यादींचें ग्रहण करणारीं सूक्ष्म ज्ञानेंद्रियें सात्त्विक अहंकारांत विलीन होतात आणि पांच प्राण आणि हात, पाय, इत्यादि स्थूल इंद्रियगोलकांत राहून देणें-घेणें-चालणें, इत्यादि व्यापार करणारीं पांच कर्मेंद्रियें राजस अहंकारांत विलीन होतात. अशा प्रकारें हे सात्त्विक आणि राजस अहंकार क्रमानें सत्त्व आणि रज ह्यांत म्हणजेच महत्तत्त्वांत विलीन होतात. ह्याप्रमाणें जीवभावाची उपाधि असलेला आणि सतरा तत्त्वांनीं बनलेला असा जो सूक्ष्म देह तो स्वकारणांत विलीन होतांच त्याचा अर्थात् स्थूल देहाशीं संबंध न राहिल्यानें तो स्थूल देह अचेतन होऊन पडतो. मग सृष्टिनियमानुसार असलेल्या कालक्रमानें आणि निमित्तांनीं त्या देहांतील व्यष्टिभूत पृथ्वी, आप, तेज वायु आणि आकाश हीं आपापल्या समष्टिभूत पृथ्व्यादि महाभूतांत विलीन होतात. अशा प्रकारें त्या जीवाची जन्ममरणरूप संसारयात्रा समाप्त होते. विदेहमुक्ति ती हीच होय. येथें जीवभावास कारण होणाऱ्या चित्ताचा स्वोपादानभूत सात्त्विकाहंकारांत जो प्रविलय होतो तो त्याचा अरूपनाश होय. अविद्यावस्थेंत चित्तांत देहावर अहंता, तदितर विषयांवर ममता आणि रागद्वेषमूलक असंख्य वासना आणि शुभाशुभ कर्माशय, इत्यादिकांची वसति चित्तांत असते.अपरोक्ष साक्षात्काराच्या सत्त्वापत्ति ह्या प्राथमिक भूमिकेवर आरूढ होतांच चित्ताची ही व्यावहारिक अवस्था नाश पावते, पण येथें चित्त स्वरूपत: मात्र नष्ट होत नाहीं, तर तें

'विवेकनिम्नं कैवल्यप्राग्भारं' असतें (पाद ४, सूत्र २६). म्हणून येथें चित्ताचा सरूपनाश होत असतो असें म्हणावयाचें. जीवन्मुक्तावस्थेंत हा सरूपनाश होत असतो. वर सांगितल्याप्रमाणें चित्त स्वकारणांत लीन होतांच त्याचा अरूपनाश होतो म्हणजे चित्ताचें रूपच येथें नष्ट होत असतें. चित्त, ज्ञानेंद्रियें, प्राण आणि कर्मेंद्रियें स्वस्वकारणांत विलीन होतांच देहही अचेतन होऊन पडतो आणि त्या स्थूल देहांतील पांचभौतिक घटक आपापल्या स्थूल समष्टिमहाभूतांत सृष्टिक्रमानुसार विलीन होतात. अशा रीतीनें जीवन्मुक्त योग्याचा स्थूल सूक्ष्म देहाशीं कसलाही संबंध राहत नाहीं म्हणून ह्या अवस्थेला विदेहमुक्ति असें म्हणतात. जीवांना प्रत्येक जन्मांत मृत्युरूप स्थूल देहवियोगावस्था प्राप्त होत असते, पण ह्या अवस्थेंत त्यांचा सूक्ष्म देहाशीं असलेला संबंध तुटत नसतो. त्या वेळीं चित्त ज्ञानेंद्रियें आणि कर्मेंद्रियें ह्यांच्या सूक्ष्म संस्कारांनीं युक्त असलेला प्राण स्थूल देहांतून उत्क्रान्त होत असतो म्हणून स्थूल देह अचेतन होऊन पडला तरी त्या सूक्ष्मदेहाशीं असलेला जीवाचा संबंध तसाच राहिलेला असतो. पण ह्या सूत्रांत सांगितल्याप्रमाणें गुणांचा प्रतिप्रसव होतांच देह आणि इंद्रियें ह्यांचा प्रवर्तक असलेला प्राण त्यांपासून विमुक्त होऊन आपल्या उपादानभूत समष्टि रजोगुणांत विलीन होतो. अज्ञानावस्थेंत जीवांना मृत्यु प्राप्त झाला असतां हा प्राण सूक्ष्म देहाच्या संस्कारांनीं युक्त होऊन परलोकास गमन करतो. पण ह्या विदेहमुक्त्यवस्थेंत त्या योग्याच्या शरीरांतील पांचही प्राण असल्या ठिकाणींच स्वोपादानभूत रजोगुणांत विलीन होतात. 'न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति' इत्यादि श्रुति ह्याच वस्तुस्थितीचें वर्णन करीत आहे.

व्यवहारांत ज्याला आपण चमत्कार म्हणतों अशा एका चमत्काराची शास्त्रीय उपपत्ति येथें अनुषंगानें सांगावयास पाहिजे. हा चमत्कार म्हणजे तुकाराममहाराजांचा देह, शेकडों लोकांसमवेत ते इंद्रायणीच्या वाळवंटांत भजन करीत असतां, एकाएकीं अदृश्य झाला ही गोष्ट होय. ह्यासंबंधीं भाविक भक्तांनीं तुकाराममहाराज सदेह स्वर्गास गेले अशी कल्पना केली, इतिहासज्ञ पण योगशास्त्रानभिज्ञ बुद्धिवाद्यांनीं महाराजांनीं जलसमाधि घेतली असली पाहिजे असा तर्क लढविला आणि कांहीं आपमतलबी धूर्तांनीं महाराज भजनानंदांत निमग्न असतां त्यांचा द्वेष करणाऱ्यांनीं त्यांस इंद्रायणींत नेऊन बुडविलें, असा पुकारा केला आहे. ह्या तिन्ही उपपत्ति कशा

चुकीच्या आहेत ह्याचा विचार करणें येथें अप्रस्तुत असल्यानें तो विचार सोडून देऊन, प्रकृत योगसूत्राच्या आधारानें ह्या चमत्काराचा उलगडा कसा होत आहे तें आपण पाहूं.

योगदर्शनांत ईश्वरप्रणिधानाचें म्हणजेच भक्तियोगाचें माहात्म्य मान्य केलेलें आहे. दुसऱ्या पादांत 'समाधिभावनार्थ' आणि 'क्लेशतनूकरणार्थ' जो क्रियायोग सांगितला आहे त्याचें ईश्वरप्रणिधान हें एक अंग सांगितलें आहे (पाद २, सूत्र १।२). त्याचप्रमाणें पहिल्या पादांत संस्कारशेज असंप्रज्ञात समाधि ईश्वरप्रणिधानानेंही सिद्ध होतो असें तेविसाव्या सूत्रांत सांगितलें आहे. म्हणजे योगदर्शनाचें साध्य जी जीवन्मुक्ति वा विदेहमुक्ति ती भक्तियोगानेंही मिळते ह्या सिद्धान्ताला योगशास्त्राची मान्यता आहे आणि ती सर्वथा सयुक्तिकही आहे. कारण भक्तियोगाच्या अनुष्ठानांत अष्टांगयोगाचें अनुष्ठान सहजपणेंच घडत असतें. भक्तियोगाचा पाया महाराष्ट्रांत ज्ञानोबारायांनीं घातला आणि पुढील तीन चार शतकांत महाराष्ट्रीय साधुसंतांनीं हें भक्तियोग-रूपी देवालय बांधून पुरें केल्यावर तुकाराममहाराज त्याच्या कळसाच्या ठिकाणीं विराजमान झाले. हा सर्व प्रकार स्वतः तुकाराममहाराजांनीं 'ज्ञानदेवें रचिला पाया. ..भजन करा सावकाश, तुका झालासे कळस' ह्या अभंगांत वर्णिला आहे. भक्तियोगाच्या अनुष्ठानानें महाराजांस आत्मज्ञान झालें होतें ही गोष्ट त्यांच्या अनेक अभंगरूप उद्गारांवरून सिद्ध होते. म्हणजे ते सत्त्वापत्ति ह्या ज्ञानभूमीवर आले होते. त्याचप्रमाणें त्यांच्या ठिकाणीं अनेक सिद्धि प्रकट होत असत हें सर्वप्रसिद्ध आहे. ह्यांतील कांहीं सिद्धींचें अस्तित्व भोळ्याभाबड्या भाविकांच्या भावनेंतून निघालें असेल असें जरी गृहीत धरलें, तरी त्यांच्या अंगीं कांहीं तरी सिद्धि प्रकट झाल्या होत्या ही गोष्ट त्यांचे कांहीं अभंगच सांगतात. तेव्हां ते 'रूढसत्त्वचमत्कारा' ह्या असंसक्ति नामक दुसऱ्या ज्ञानभूमीवर जाऊन पोंचले होते ह्याविषयीं संदेह राहत नाहीं. भजनानंदांत निमग्न होऊन ते कित्येकदा देहभानावरही नसत आणि देहभानावर जेव्हां येत तेव्हां ते 'विष्णुमय जग, वैष्णवांचा धर्म' ह्याचा अनुभव घेत असत. ह्यावरून ते पदार्थाभाविनी ह्या तिसऱ्या ज्ञानभूमीवर गेले होते ही गोष्टही सिद्ध होत आहे. इंद्रायणीच्या वाळवंटांत भजनानंदांत त्यांची वृत्ति सर्व बाह्य वृत्तींचा निरोध घडून केवळ आत्माकार बनली होती म्हणजे ते ह्या वेळीं, 'आतां नाहीं येणें जाणें सहज खुंटलें बोलणें' अशा प्रकारच्या व्युत्थानावस्थातीत तुर्यगाभूमीवर गेलेले होते. अशा समयीं

जीवन्मुक्तिसुखोपभोगानें प्रारब्धकर्माचा क्षय होतांच त्यांच्या स्थूल सूक्ष्म देहांतील त्रिगुणांची परिणामक्रमसमाप्ति होऊन त्यांचा प्रतिप्रसव होण्याचा क्षण समीप आला. जेव्हां हा क्षण प्राप्त झाला तेव्हां त्यांच्या सूक्ष्म देहांतील सतरा तत्त्वें सकारणांत लीन झालीं आणि प्राण, अपान, व्यान, उदान आणि समान ह्या पंचविध मुख्य प्राणवृत्तींच्या तीव्र संवेगमूलक विलयाबरोबर त्याच क्षणीं त्यांवर अवलंबून असलेले नाग, कूर्म, कृकर, देवदत्त आणि धनंजय ह्या पांच उपप्राणांच्या वृत्तिसुद्धा स्वकारणीभूत रजोगुणांत अंतर्धान पावल्या. मृतशरीरांत स्थौल्य, आकार, इत्यादि धर्म धनंजय ह्या उपप्राणवृत्तीमुळें कांहीं काळ टिकून राहत असतात. पण ह्या ठिकाणीं मुख्य प्राणवृत्ति आणि गौण उपप्राणवृत्ति ह्या सर्वांचा प्रविलय एकाच क्षणीं झाल्यामुळें स्थूल देहांतील पांच भौतिक परमाणूंना मृत शरीराकारानें एकत्र ठेविणारी कोणतीच शक्ति उरली नाहीं ह्यामुळें त्या परमाणूंचाही प्रविलय समष्टिभूत स्थूल भूतांत त्याच क्षणीं झाला आणि महाराजांचें शरीर पूर्वक्षणीं भक्तगणांस दिसत होतें तें उत्तरक्षणीं एकाएकीं दिसत नाहींसें झालें! आणि भक्तगणांना वाटलें कीं ज्या अर्थीं महाराजांचें शरीर पाहतां पाहतां अदृश्य झालें त्या अर्थीं ते सदेहच वैकुंठाला गेले असले पाहिजेत! अर्थात् ही उपपत्ति लक्षांत घेतल्यावर लाक्षणिक अर्थानें महाराज सदेह वैकुंठास गेले असें म्हणण्यास कांहींच प्रत्यवाय नाहीं. कारण वरील प्रतिप्रसव होतांच, तुकोबारायांच्या स्थूल सूक्ष्म देहांतील परमाणु ईश्वराच्या विराट् स्वरूपांत विलीन झाले आणि चित्त ही उपाधि नष्ट होतांच तिच्यांतील उपहित चैतन्य सर्वाधिष्ठानभूत चैतन्यांत विलीन झालें. आरसा फुटतांच आरशाचे परमाणु ज्या पृथ्वींतून उत्पन्न झाले त्या पृथ्वीला जाऊन मिळाले आणि त्यांतील प्रतिबिंबभूत तेज तेजोनिधि सूर्यांत विलीन झालें म्हणजे एकंदरींत अष्टांगयोगानुष्ठानानें योग्याला पौरुष प्रयत्नाच्या बलावर जी गति मिळते तीच गति सर्व भार ईश्वरावर टाकणारास भक्तियोगानें प्राप्त होते ही गोष्ट योगशास्त्रालाही मान्यच आहे. योगी स्वसामर्थ्यावर अवलंबून भवनदी ओलांडून जातात आणि भक्त भक्तियोगरूप नावेचा आश्रय करतात आणि ईश्वररूप नावाडी त्यांस भवनदीच्या पैलतीरावर नेऊन पोंचवितो. तात्पर्य, योगी आणि भक्त दोघेही आपापल्या मार्गानीं 'यद्गत्वा न निवर्तन्ते' अशा एकाच परमधामाला जाऊन पोहोंचतात.

हा आनुषंगिक विचार करून आतां आपण प्रकृत सूत्राचा राहिलेला विचार करूं. वर सांगितलेला प्रतिप्रसव घडून येतांच जीवाचा जीवभाव संपतो हीच विदेहमुक्ति होय. ह्या अवस्थेला कैवल्य असें योगशास्त्रांत संबोधिलें आहे. आतां येथें आणखी एक शंका अशी उपस्थित होते कीं त्रिगुणांचा प्रतिप्रसव म्हणजेच जर कैवल्य :तर मग जीवन्मुक्ति म्हणून कांहीं अवस्था मानतां येणार नाहीं. कारण कैवल्य प्राप्त होतांच प्रतिप्रसव होणार ! मग जीवन्मुक्ति कशी संभवणार ! पण ह्या पादाच्या पंचविसाव्या सूत्रापासून एकतिसाव्या सूत्रापर्यंतचीं सूत्रें तर जीवन्मुक्त्यवस्थेलाच लागू आहेत. त्याचप्रमाणें दुसऱ्या पादाच्या पंचविसाव्या सूत्रांत कैवल्याचें स्वरूप सांगितलें आहे, तेथें त्रिगुणांचा प्रतिप्रसव म्हणजे कैवल्य असें सांगितलेलें नाहीं ! ह्या शंकेचा आणि विरोधाचा परिहार करण्याकरितां ह्या सूत्रांतील 'स्वरूपप्रतिष्ठा वा चितिशक्तिः' हीं पदें घातलीं आहेत, तेव्हां आतां ह्या पदांनीं त्या शंकेचा आणि त्या विरोधाचा परिहार कसा होतो तें पाहूं.

पंचविसाव्या सूत्रापासून जीवन्मुक्तावस्थेच्या स्वरूपाचा विचार चालू झाला. ह्यांत क्रमानें सत्त्वापत्ति, असंशक्ति, पदार्थाभाविनी आणि तुर्यगा ह्या अवस्थांचा विचार झाल्यावर त्रिगुणांच्या परिणामक्रमाची समाप्ति झाली असतां पुढें कोणती अवस्था प्राप्त होते हें सांगणें ओघालाच आलें असल्यामुळें तुर्यगा अवस्थेनंतर त्रिगुणांचा वर सांगितल्याप्रमाणें प्रतिप्रसव होतो असें सांगितलें. असा प्रतिप्रसव होतांच जीवाची:सर्व उपाधींपासून मुक्तता होते. जीवन्मुक्तावस्थेंत तत्त्वतः जरी योग्याला मुक्तावस्था प्राप्त झालेली असते तरी त्याचे स्थूल सूक्ष्म देह विद्यमान असतात. तो त्यांना साक्षिभावानें म्हणजे आपल्याहून पृथक्त्वानें पाहत असतो आणि त्यांच्या द्वारें होणारे जगद्व्यवहार 'गुणा गुणेषु वर्तन्ते' ह्या न्यायानें होत असतात. हें तो जाणत असतो आणि म्हणून तो 'उदासीनवदासीनो गुणैर्यो न विचाल्यते' ह्या अवस्थेंत असतो. एवंच, त्याला जरी मुक्तावस्था प्राप्त झालेली असते तरी त्याचे सूक्ष्म स्थूल देह विद्यमान असतात म्हणून ही सदेहमुक्ति होय. ह्या सदेहमुक्तींतील शेवटची तुर्यगा अवस्था होय, पण ही अवस्था संपतांच गुणांचा प्रतिप्रसव म्हणजे प्रकृत्यापूरानें (पाद ४, सूत्र २) जे स्थूल सूक्ष्म देह निर्माण झालेले असतात ते उत्पत्तीच्या उलट क्रमानें स्वकारणांत लीन होतात. म्हणजे जीवाला प्रकृतीकडून भोगापवर्गार्थ जी उसनी सामग्री मिळालेली असते तिचें प्रयोजन संपल्यामुळें ती सामग्री प्रकृतीकडे परत

केली जाते. लग्नकार्यांत लोकांकडून कार्याकरितां आणि कार्यापुरते म्हणून आणलेले जिन्नस जसे ज्याचे त्याला परत करण्यांत येतात तसाच प्रकार येथें होत असतो. तेव्हां अशा प्रकारें भोगापवर्गार्थ प्रकृतीकडून जी सामग्री आणलेली असते ती प्रकृतीकडे परत होणें म्हणजेच गुणांचा प्रतिप्रसव होय. अर्थात् असा प्रतिप्रसव झाल्यामुळें योग्याचे दोनही देह नाश पावतात आणि योगी विदेहमुक्तीला जातो. म्हणजे ह्या ठिकाणीं विषयविवेचनाचा ओघच असा आला आहे कीं येथें तुर्यगाअवस्थेनंतर येणाऱ्या विदेहमुक्तीचें स्वरूप सांगणें अवश्य होतें, म्हणून तें तेथें सांगितलें. विदेहमुक्ति म्हणजे कैवल्यावस्थाच होय, म्हणून 'पुरुषार्थशून्यानां गुणानां प्रतिप्रसवः' म्हणजे 'कैवल्यं' असें सांगितलें. पण मग ह्या अवस्थेच्या पूर्वीच्या ज्या सत्त्वापत्ति, असंसक्ति, पदार्थाभाविनी आणि तुर्यगा ह्या ज्ञानभूमि त्यांत गुणांचा प्रतिप्रसव होत नसल्यानें त्या कैवल्यावस्थेंत येत नाहींत कीं काय म्हणजे जीवन्मुक्ति म्हणून अवस्थाच नाहीं कीं काय असा संदेह उत्पन्न होतो आणि त्याच्या निवृत्तीसाठीं 'स्वरूपप्रतिष्ठा वा चितिशक्तिः' असें जीवन्मुक्ति आणि विदेहमुक्ति ह्या दोन्ही अवस्थांस लागू पडेल अशा शब्दांत कैवल्याचें स्वरूप सांगितलें आहे. चितिशक्ति म्हणजे चेतनपुरुष. तो स्वरूपप्रतिष्ठा असणें म्हणजे कैवल्य होय. म्हणजे ह्या पदांनीं असें व्यक्त केलें कीं गुणाचा प्रतिप्रसव म्हणजेच कैवल्य असें नसून चेतनपुरुषाचें स्वरूपावस्थान म्हणजे मुख्यार्थानें कैवल्य होय. असें कैवल्याचें स्वरूप सांगितल्यानें तें जीवन्मुक्ति आणि विदेहमुक्ति ह्या दोन्ही अवस्थांना लागू पडतें आणि पूर्वी पाद ३, सूत्र २५ मध्यें कैवल्याचें जें स्वरूप सांगितलें आहे त्याच्याशींही संगति लागते. अविद्येचा नाश झाला असतां द्रष्टा आणि दृश्य ह्यांच्या संयोगाचा अभाव होतो ह्याला हान म्हणतात आणि हेंच दृशिस्वरूप आत्म्याचें कैवल्य होय असें त्या सूत्रांत सांगितलें आहे. 'द्रष्टृदृश्यसंयोगाभाव' म्हणजेच 'स्वरूपप्रतिष्ठा चितिशक्तिः' होय, हें निराळें सांगणें नकोच. सूत्रांतलें शेवटचें 'इति' हें पद, योगशास्त्र येथें समाप्त झालें ह्याचें द्योतक म्हणून घातलें आहे.

ह्याप्रमाणें 'सार्थ आणि सविवरण' पातञ्जल्योगदर्शनाचा चौथा कैवल्यपाद समाप्त झाला.

॥ ॐ तत्सत् ॥

शरण न भवति जननी न पिता न सुता न सोदरा चान्ये।
परमं शरणमिदं स्याच्चरणं मम मूर्ध्नि देशिकन्यस्तम् ॥ १ ॥
आस्ते देशिकचरणं निरवधिरास्ते तदीक्षणे करुणा।
आस्ते किमपि तदुक्तं किमतः परमास्ति जन्मसाफल्यम् ॥ २ ॥
कारुण्यसारसान्द्राः कांक्षितवरदानकल्पकविशेषाः।
श्रीगुरुचरणकटाक्षाः शिशिराः शमयन्ति चित्तसंतापम् ॥ ३ ॥
कवलितचञ्चलचेतोगुरुतरमण्डूकजातपरितोषा।
शेते हृदयगुहायां चिरतरमेकैव चिन्मयी भुजगी ॥ ४ ॥
मयि सुखबोधपयौधौ महति ब्रह्मांड बुद्बुदसहस्रम्।
मायाम येन मरुता भूत्वा भूत्वा पुनस्तिरोधत्ते ॥ ५ ॥
गुरुकरुणयव नावा प्राक्तनप्राग्यानुकूलमारुतया।
दुःसहदुःखतरंगस्तुंगः संसारसागरस्तीर्णः ॥ ६ ॥
सति तमसि मोहरूपे विश्वमपश्यं तदेतदित्यखिलम्।
उदितवति बोधभानौ किमपि न पश्यामि किंन्विदं चित्रम् ॥ ७ ॥

—स्वात्मनिरूपणम्

स्नातं तेन समस्ततीर्थसलिले सर्वा च दत्तावनिः।
यज्ञानां च सहस्रमिष्टमखिला देवाश्च संपूजिताः।
संसाराच्च समुद्धृताः स्वापितरस्त्रैलोक्यपूज्योऽप्यसौ।
यस्य ब्रह्मविचारणे क्षणमपि स्थैर्यं मनः प्राप्नुयात् ॥ ८ ॥

कुलं पवित्रं जननी कृतार्था
विश्वंभरा पुण्यवती च तेन।
अपारसंवित्सुखसागरेऽस्मिन्
लीनं परे ब्रह्माणि यस्य चेतः ॥ ९ ॥

—जीवन्मुक्तिविवेकः

॥ ॐ तत्सत् ॥

परिशिष्टें

योगाभ्यासी साधकाच्या दृष्टीनें ह्या ग्रन्थांतील विषयप्रतिपादनास उपकारक होतील अशीं परिशिष्टें पुढें दिलीं आहेत. प्रत्येक परिशिष्टाचें वैशिष्ट्य अगर स्वारस्य त्या त्या परिशिष्टाच्या आरंभीं दिलें आहे. हीं परिशिष्टें सात असून तीं येणेंप्रमाणें—

१. पातञ्जलयोगसूत्रांचा क्रमपाठ ... ७४२–७५०

२. योगसूत्रांची वर्णानुक्रमानुसार सूचि ... ७५१–७५७

३. सूत्रांतील पदांची व पारिभाषिक
शब्दांची वर्णानुक्रमवार सूचि ... ७५८–७६४

४. कपिलमहामुनिप्रणीत भगवान्
श्रीविष्णूंचें सगुण ध्यान ... ७६५–७७०

५. अजपाजप-विधि-विधान ७७१–७७२

६. श्रीमत् शंकराचार्यविरचित समाधिविधि ७७३–७७४

७. प्राणायामविषयक एक अनुभव ... ७७४–७७७

८. प्राणायामासंबंधीं एक अनुभव ... ७७८–७८७

परिशिष्ट पहिलें

पातञ्जलयोगसूत्रांचा क्रमपाठ

योगदर्शनांतील सूत्रें येथें एकत्र दिलीं आहेत. कोठेंही एकान्त सांपडला कीं तेथें ह्या सूत्रांवर मनन करीत तो काळ योग्य कारणीं लागावा म्हणून योगाभ्यासूंनीं हीं सर्व सूत्रें मुखोद्गत करावींत अशी त्यांस आग्रहपूर्वक विनंती आहे.

ॐ

श्रीपरमात्मने नमः

श्रीपातञ्जलयोगदर्शनम्

समाधिपादः

१ अथ योगानुशासनम् ।
२ योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः ।
३ तदा द्रष्टुः स्वरूपेऽवस्थानम् ।
४ वृत्तिसारूप्यमितरत्र ।
५ वृत्तयः पञ्चतय्यः क्लिष्टाक्लिष्टाः ।
६ प्रमाणविपर्ययविकल्पनिद्रास्मृतयः ।
७ प्रत्यक्षानुमानागमाः प्रमाणानि ।
८ विपर्ययो मिथ्याज्ञानमतद्रूपप्रतिष्ठम् ।
९ शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः ।
१० अभावप्रत्ययालम्बना वृत्तिर्निद्रा ।
११ अनुभूतविषयासंप्रमोषः स्मृतिः ।
१२ अभ्यासवैराग्याभ्यां तन्निरोधः ।
१३ तत्र स्थितौ यत्नोऽभ्यासः ।
१४ स तु दीर्घकालनैरन्तर्यसत्कारासेवितो दृढभूमिः ।
१५ दृष्टानुश्रविकविषयवितृष्णस्य वशीकारसंज्ञा वैराग्यम् ।
१६ तत्परं पुरुषख्यातेर्गुणवैतृष्ण्यम् ।

१७ वितर्कविचारानन्दास्मितारूपानुगमात् संप्रज्ञातः ।
१८ विरामप्रत्ययाभ्यासपूर्वः संस्कारशेषोऽन्यः ।
१९ भवप्रत्ययो विदेहप्रकृतिलयानाम् ।
२० श्रद्धावीर्यस्मृतिसमाधिप्रज्ञापूर्वक इतरेषाम् ।
२१ तीव्रसंवेगानामासन्नः ।
२२ मृदुमध्याधिमात्रत्वात्ततोऽपि विशेषः ।
२३ ईश्वरप्रणिधानाद्वा ।
२४ क्लेशकर्मविपाकाशयैरपरामृष्टः पुरुषविशेष ईश्वरः ।
२५ तत्र निरतिशयं सार्वज्ञबीजम् ।
२६ स एष पूर्वेषामपि गुरुः कालेनानवच्छेदात् ।
२७ तस्य वाचकः प्रणवः ।
२८ तज्जपस्तदर्थभावनम् ।
२९ ततः प्रत्यक्चेतनाधिगमोऽप्यन्तरायाभावश्च ।
३० व्याधिस्त्यानसंशयप्रमादालस्याविरतिभ्रान्तिदर्शनालब्धभूमि-
कत्वानवस्थितत्वानि चित्तविक्षेपास्तेऽन्तरायाः ।
३१ दुःखदौर्मनस्याङ्गमेजयत्वश्वासप्रश्वासा विक्षेपसहभुवः ।
३२ तत्प्रतिषेधार्थमेकतत्त्वाभ्यासः ।
३३ मैत्रीकरुणामुदितोपेक्षाणां सुखदुःखपुण्यविषयाणां भावनात-
श्चित्तप्रसादनम् ।
३४ प्रच्छर्दनविधारणाभ्यां वा प्राणस्य ।
३५ विषयवती वा प्रवृत्तिरुत्पन्ना मनसः स्थितिनिबन्धनी ।
३६ विशोका वा ज्योतिष्मती ।
३७ वीतरागविषयं वा चित्तम् ।
३८ स्वप्ननिद्राज्ञानालम्बनं वा ।
३९ यथाभिमतध्यानाद्वा ।
४० परमाणुपरममहत्त्वान्तोऽस्य वशीकारः ।
४१ क्षीणवृत्तेरभिजातस्येव मणेर्ग्रहीतृग्रहणग्राह्येषु तत्स्थतदञ्जनता-
समापत्तिः ।

४२ तत्र शब्दार्थज्ञानविकल्पैः संकीर्णा सवितर्का समापत्तिः ।
४३ स्मृतिपरिशुद्धौ स्वरूपशून्येवार्थमात्रनिर्भासा निर्वितर्का ।
४४ एतयैव सविचारा निर्विचारा च सूक्ष्मविषया व्याख्याता ।
४५ सूक्ष्मविषयत्वं चालिङ्गपर्यवसानम् ।
४६ ता एव सबीजः समाधिः ।
४७ निर्विचारवैशारद्येऽध्यात्मप्रसादः ।
४८ ऋतम्भरा तत्र प्रज्ञा ।
४९ श्रुतानुमानप्रज्ञाभ्यामन्यविषया विशेषार्थत्वात् ।
५० तज्जः संस्कारोऽन्यसंस्कारप्रतिबन्धी ।
५१ तस्यापि निरोधे सर्वनिरोधान्निर्बीजः समाधिः ।

इति श्रीपातञ्जले योगशास्त्रे समाधिनिर्देशो नाम प्रथमः पादः ॥ १ ॥

साधनपादः

१ तपःस्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि क्रियायोगः ।
२ समाधिभावनार्थः क्लेशतनूकरणार्थश्च ।
३ अविद्यास्मितारागद्वेषाभिनिवेशाः क्लेशाः ।
४ अविद्या क्षेत्रमुत्तरेषां प्रसुप्ततनुविच्छिन्नोदाराणाम् ।
५ अनित्याशुचिदुःखानात्मसु नित्यशुचिसुखात्मख्यातिरविद्या ।
६ दृग्दर्शनशक्त्योरेकात्मतेवास्मिता ।
७ सुखानुशयी रागः ।
८ दुःखानुशयी द्वेषः ।
९ स्वरसवाही विदुषोऽपि तन्वनुबंधोऽभिनिवेशः ।
१० ते प्रतिप्रसवहेयाः सूक्ष्माः ।
११ ध्यानहेयास्तद्वृत्तयः ।
१२ क्लेशमूलः कर्माशयो दृष्टादृष्टजन्मवेदनीयः ।
१३ सति मूले तद्विपाको जात्यायुर्भोगाः ।
१४ ते ह्लादपरितापफलाः पुण्यापुण्यहेतुत्वात् ।

१५ परिणामतापसंस्कारदुःखैर्गुणवृत्तिविरोधाच्च दुःखमेव सर्वं विवेकिनः ।

१६ हेयं दुःखमनागतम् ।

१७ द्रष्टृदृश्ययोः संयोगो हेयहेतुः ।

१८ प्रकाशक्रियास्थितिशीलं भूतेन्द्रियात्मकं भोगापवर्गार्थं दृश्यम् ।

१९ विशेषाविशेषलिङ्गमात्रालिङ्गानि गुणपर्वाणि ।

२० द्रष्टा दृषिमात्रः शुद्धोऽपि प्रत्ययानुपश्यः ।

२१ तदर्थ एव दृश्यस्यात्मा ।

२२ कृतार्थं प्रति नष्टमप्यनष्टं तदन्यसाधारणत्वात् ।

२३ स्वस्वामिशक्त्योः स्वरूपोपलब्धिहेतुः संयोगः ।

२४ तस्य हेतुरविद्या ।

२५ तदभावात्संयोगाभावो हानं तद्दृशेः कैवल्यम् ।

२६ विवेकख्यातिरविप्लवा हानोपायः ।

२७ तस्य सप्तधा प्रान्तभूमिः प्रज्ञा ।

२८ योगाङ्गानुष्ठानादशुद्धिक्षये ज्ञानदीप्तिरा विवेकख्यातेः ।

२९ यमनियमासनप्राणायामप्रत्याहारधारणाध्यानसमाधयोऽष्टावङ्गानि ।

३० अहिंसासत्यास्तेयब्रह्मचर्यापरिग्रहा यमाः ।

३१ जातिदेशकालसमयानवच्छिन्नाः सार्वभौमा महाव्रतम् ।

३२ शौचसन्तोषतपःस्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि नियमाः ।

३३ वितर्कबाधने प्रतिपक्षभावनम् ।

३४ वितर्का हिंसादयः कृतकारितानुमोदिता लोभक्रोधमोहपूर्वका मृदुमध्याधिमात्रा दुःखाज्ञानानन्तफला इति प्रतिपक्षभावनम् ।

३५ अहिंसाप्रतिष्ठायां तत्संनिधौ वैरत्यागः ।

३६ सत्यप्रतिष्ठायां क्रियाफलाश्रयत्वम् ।

३७ अस्तेयप्रतिष्ठायां सर्वरत्नोपस्थानम् ।

३८ ब्रह्मचर्यप्रतिष्ठायां वीर्यलाभः ।

३९ अपरिग्रहस्थैर्ये जन्मकथन्तासंबोधः ।
४० शौचात्स्वाङ्गजुगुप्सा परैरसंसर्गः ।
४१ सत्त्वशुद्धिसौमनस्यैकाग्र्येन्द्रियजयात्मदर्शनयोग्यत्वानि च ।
४२ संतोषादनुत्तमसुखलाभः ।
४३ कायेन्द्रियसिद्धिरशुद्धिक्षयात्तपसः ।
४४ स्वाध्यायादिष्टदेवतासंप्रयोगः ।
४५ समाधिसिद्धिरीश्वरप्राणिधानात् ।
४६ स्थिरसुखमासनम् ।
४७ प्रयत्नशैथिल्यानन्तसमापत्तिभ्याम् ।
४८ ततो द्वन्द्वानभिघातः ।
४९ तस्मिन्सति श्वासप्रश्वासयोर्गतिविच्छेदः प्राणायामः ।
५० स तु बाह्याभ्यन्तरस्तम्भवृत्तिर्देशकालसंख्याभिः परिदृष्टो दीर्घसूक्ष्मः ।
५१ बाह्याभ्यन्तरविषयाक्षेपी चतुर्थः ।
५२ ततः क्षीयते प्रकाशावरणम् ।
५३ धारणासु च योग्यता मनसः ।
५४ स्वविषयासंप्रयोगे चित्तस्वरूपानुकार इवेन्द्रियाणां प्रत्याहारः ।
५५ ततः परमा वश्यतेन्द्रियाणाम् ।

इति श्रीपातञ्जले योगशास्त्रे साधननिर्देशो नाम द्वितीयः पादः ॥ २ ॥

विभूतिपादः

१ देशबन्धश्चित्तस्य धारणा ।
२ तत्र प्रत्ययैकतानता ध्यानम् ।
३ तदेवार्थमात्रनिर्भासं स्वरूपशून्यमिव समाधिः ।
४ त्रयमेकत्र संयमः ।
५ तज्जयात्प्रज्ञालोकः ।

६ तस्य भूमिषु विनियोगः ।
७ त्रयमन्तरङ्गं पूर्वेभ्यः ।
८ तदपि बहिरङ्गं निर्बीजस्य ।
९ व्युत्थाननिरोधसंस्कारयोरभिभवप्रादुर्भावौ निरोधक्षण-
चित्तान्वयो निरोधपरिणामः ।
१० तस्य प्रशान्तवाहिता संस्कारात् ।
११ सर्वार्थतैकाग्रतयोः क्षयोदयौ चित्तस्य समाधिपरिणामः ।
१२ शान्तोदितौ तुल्यप्रत्ययौ चित्तस्यैकाग्रतापरिणामः ।
१३ एतेन भूतेन्द्रियेषु धर्मलक्षणावस्थापरिणामा व्याख्याताः ।
१४ शान्तोदिताव्यपदेश्यधर्मानुपाती धर्मी ।
१५ क्रमान्यत्वं परिणामान्यत्वे हेतुः ।
१६ परिणामत्रयसंयमादतीतानागतज्ञानम् ।
१७ शब्दार्थप्रत्ययानामितरेतराध्यासात् संकरस्तत्प्रविभागसंयमा-
त्सर्वभूतरुतज्ञानम् ।
१८ संस्कारसाक्षात्करणात्पूर्वजातिज्ञानम् ।
१९ प्रत्ययस्य परचित्तज्ञानम् ।
२० न च तत्सालम्बनं तस्याविषयीभूतत्वात् ।
२१ कायरूपसंयमात्तद्ग्राह्यशक्तिस्तम्भे चक्षुःप्रकाशासंयोगेऽन्तर्धा-
नम् ।
२२ सोपक्रमं निरुपक्रमं च कर्म तत्संयमादपरान्तज्ञान-
मरिष्टेभ्यो वा ।
२३ मैत्र्यादिषु बलानि ।
२४ बलेषु हस्तिबलादीनि ।
२५ प्रवृत्त्यालोकन्यासात्सूक्ष्मव्यवहितविप्रकृष्टज्ञानम् ।
२६ भुवनज्ञानं सूर्ये संयमात् ।
२७ चन्द्रे ताराव्यूहज्ञानम् ।
२८ ध्रुवे तद्गतिज्ञानम् ।
२९ नाभिचक्रे कायव्यूहज्ञानम् ।

३० कण्ठकूपे क्षुत्पिपासानिवृत्तिः ।
३१ कूर्मनाड्यां स्थैर्यम् ।
३२ मूर्धज्योतिषि सिद्धदर्शनम् ।
३३ प्रातिभाद्वा सर्वम् ।
३४ हृदये चित्तसंवित् ।
३५ सत्त्वपुरुषयोरत्यन्तासंकीर्णयोः प्रत्ययाविशेषो भोगः परार्थात्स्वार्थसंयमात्पुरुषज्ञानम् ।
३६ ततः प्रातिभश्रावणवेदनादर्शास्वादवार्ता जायन्ते ।
३७ ते समाधावुपसर्गा व्युत्थाने सिद्धयः ।
३८ बन्धकारणशैथिल्यात्प्रचारसंवेदनाच्च चित्तस्य परशरीरावेशः ।
३९ उदानजयाज्जलपङ्ककण्टकादिष्वसङ्ग उत्क्रान्तिश्च ।
४० समानजयाज्ज्वलनम् ।
४१ श्रोत्राकाशयोः संबन्धसंयमाद्दिव्यं श्रोत्रम् ।
४२ कायाकाशयोः संबन्धसंयमाल्लघुतूलसमापत्तेश्चाकाशगमनम् ।
४३ बहिरकल्पिता वृत्तिर्महाविदेहा ततः प्रकाशावरणक्षयः ।
४४ स्थूलस्वरूपसूक्ष्मान्वयार्थवत्त्वसंयमाद्भूतजयः ।
४५ ततोऽणिमादिप्रादुर्भावः कायसंपत्तद्धर्मानभिघातश्च ।
४६ रूपलावण्यबलवज्रसंहननत्वानि कायसंपत् ।
४७ ग्रहणस्वरूपास्मितान्वयार्थवत्त्वसंयमादिन्द्रियजयः ।
४८ ततो मनोजवित्वं विकरणभावः प्रधानजयश्च ।
४९ सत्त्वपुरुषान्यताख्यातिमात्रस्य सर्वभावाधिष्ठातृत्वं सर्वज्ञातृत्वं च ।
५० तद्वैराग्यादपि दोषबीजक्षये कैवल्यम् ।
५१ स्थान्युपनिमन्त्रणे सङ्गस्मयाकरणं पुनरनिष्टप्रसङ्गात् ।
५२ क्षणतत्क्रमयोः संयमाद्विवेकजं ज्ञानम् ।
५३ जातिलक्षणदेशैरन्यतानवच्छेदात् तुल्ययोस्ततः प्रतिपत्तिः ।

५४ तारकं सर्वविषयं सर्वथाविषयमक्रमं चेति विवेकजं ज्ञानम् ।
५५ सत्त्वपुरुषयोः शुद्धिसाम्ये कैवल्यम् ।

इति श्रीपातञ्जले योगशास्त्रे विभूतिनिर्देशो नाम तृतीयः पादः ॥ ३ ॥

कैवल्यपादः

१ जन्मौषधिमन्त्रतपःसमाधिजाः सिद्धयः ।
२ जात्यन्तरपरिणामः प्रकृत्यापूरात् ।
३ निमित्तमप्रयोजकं प्रकृतीनां वरणभेदस्तु ततः क्षेत्रिकवत् ।
४ निर्माणचित्तान्यस्मितामात्रात् ।
५ प्रवृत्तिभेदे प्रयोजकं चित्तमेकमनेकेषाम् ।
६ तत्र ध्यानजमनाशयम् ।
७ कर्माशुक्लाकृष्णं योगिनस्त्रिविधमितरेषाम् ।
८ ततस्तद्विपाकानुगुणानामेवाभिव्यक्तिर्वासनानाम् ।
९ जातिदेशकालव्यवहितानामप्यानन्तर्यं स्मृतिसंस्कारयोरेकरूपत्वात् ।
१० तासामनादित्वं चाशिषो नित्यत्वात् ।
११ हेतुफलाश्रयालम्बनैः संगृहीतत्वादेषामभावे तदभावः ।
१२ अतीतानागतं स्वरूपतोऽस्त्यध्वभेदाद्धर्माणाम् ।
१३ ते व्यक्तसूक्ष्मा गुणात्मानः ।
१४ परिणामैकत्वाद्वस्तुतत्त्वम् ।
१५ वस्तुसाम्ये चित्तभेदात्तयोर्विभक्तः पन्थाः ।
१६ न चैकचित्ततन्त्रं वस्तु तदप्रमाणकं तदा किं स्यात् ।
१७ तदुपरागापेक्षित्वाच्चित्तस्य वस्तु ज्ञाताज्ञातम् ।
१८ सदा ज्ञाताश्चित्तवृत्तयस्तत्प्रभोः पुरुषस्यापरिणामित्वात् ।
१९ न तत्स्वाभासं दृश्यत्वात् ।
२० एकसमये चोभयानवधारणम् ।

२१ चित्तान्तरदृश्ये बुद्धिबुद्धेरतिप्रसङ्गः स्मृतिसंकरश्च ।

२२ चितेरप्रतिसंक्रमायास्तदाकारापत्तौ स्वबुद्धिसंवेदनम् ।

२३ द्रष्टृदृश्योपरक्तं चित्तं सर्वार्थम् ।

२४ तदसंख्येयवासनाभिश्चित्रमपि परार्थं संहत्यकारित्वात् ।

२५ विशेषदर्शिन आत्मभावभावनाविनिवृत्तिः ।

२६ तदा विवेकनिम्नं कैवल्यप्राग्भारं चित्तम् ।

२७ तच्छिद्रेषुप्रत्ययान्तराणिसंस्कारेभ्यः ।

२८ हानमेषां क्लेशवदुक्तम् ।

२९ प्रसंख्यानेऽप्यकुसीदस्य सर्वथा विवेकख्यातेर्धर्ममेघः समाधिः ।

३० ततः क्लेशकर्मनिवृत्तिः ।

३१ तदा सर्वावरणमलापेतस्य ज्ञानस्यानन्त्याज्ज्ञेयमल्पम् ।

३२ ततः कृतार्थानां परिणामक्रमसमाप्तिर्गुणानाम् ।

३३ क्षणप्रतियोगी परिणामापरान्तनिर्ग्राह्यः क्रमः ।

३४ पुरुषार्थशून्यानां गुणानां प्रतिप्रसवः कैवल्यं स्वरूपप्रतिष्ठा वा चितिशक्तिरिति ।

इति श्रीपातञ्जले योगशास्त्रे कैवल्यनिरूपणं नाम चतुर्थः पादः ॥ ४ ॥

॥ समाप्तं योगदर्शनम् ॥

हरिः ॐ तत्सत्। हरिः ॐ तत्सत्। हरिः ॐ तत्सत्।

परिशिष्ट दुसरें

योगसूत्रांची वर्णानुक्रमानुसार सूचि

पातञ्जलयोगाचा अभ्यास करणाऱ्याला योगसूत्रांवर मनन करीत असतां किंवा त्यांची चिन्तनिका करीत असतां एखाद्या सूत्राविषयीं शंका येते किंवा त्या सूत्राचा नीट अर्थबोध होत नाहीं. अशा वेळीं त्या सूत्राचें विवरण ह्या ग्रंथांत चटकन् पाहतां येण्यास सुलभ व्हावें म्हणून सर्व सूत्रांची वर्णानुक्रमवार सूचि येथें दिली आहे.

अ	पाद	सूत्र
अतीतानागतं स्वरूपतोऽस्त्यध्वभेदाद्धर्माणाम् ।	४	१२
अथ योगानुशासनम् ।	१	१
अनित्याशुचिदुःखानात्मसु नित्यशुचिसुखात्मख्यातिरविद्या ।	२	५
अनुभूतविषयासंप्रोषः स्मृतिः ।	१	११
अपरिग्रहस्थैर्ये जन्मकथंतासंबोधः ।	२	३९
अभावप्रत्ययालंबना वृत्तिर्निद्रा ।	१	१०
अभ्यासवैराग्याभ्यां तन्निरोधः ।	१	१२
अविद्यास्मितारागद्वेषाभिनिवेशाः क्लेशाः	२	३
अविद्या क्षेत्रामुत्तरेषां प्रसुप्ततनुविच्छिन्नोदाराणाम् ।	२	४
अस्तेयप्रतिष्ठायां सर्वरत्नोपस्थानम् ।	२	३७
अहिंसाप्रतिष्ठायां तत्सन्निधौ वैरत्यागः ।	२	३५
अहिंसासत्यास्तेय ब्रह्मचर्यापरिग्रहा यमाः ।	२	३०
ई		
ईश्वरप्रणिधानाद्वा ।	१	२३
उ		
उदानजयाज्जल पङ्ककण्टकादिष्वसङ्ग उत्क्रांतिश्च ।	३	३९
ऋ		
ऋतंभरा तत्र प्रज्ञा ।	१	४८
ए		
एकसमये चोभयानवधारणम् ।	४	२०
एतयैव सविचारा निर्विचाराच सूक्ष्मविषया व्याख्याता ।	१	४४
एतेन भूतेंद्रियेषु धर्मलक्षणावस्थापरिणामा व्याख्याताः ।	३	१३
क		
कंठकूपे क्षुत्पिपासानिवृत्तिः ।	३	३०
कर्माशुक्लाकृष्णं योगिनस्त्रिविधमितरेषाम् ।	४	७

	पाद	सूत्र
कायरूपसंयमात्तद्ग्राह्यशक्तिस्तंभे चक्षुष्प्रकाशासंयोगेऽन्तर्धानम् ।	३	२१
कायाकाशयोः संबंधसंयमाल्लघुतूलसमापत्तेश्चाऽऽकाशगमनम् ।	३	४२
कायेन्द्रियसिद्धिरशुद्धिक्षयात्तपसः ।	२	४३
कूर्मनाड्यां स्थैर्यम् ।	३	३१
कृतार्थं प्रति नष्टमप्यनष्टं तदन्यसाधारणत्वात् ।	२	२२
क्रमान्यत्वं परिणामान्यत्वे हेतुः ।	३	१५
क्लेशकर्मविपाकाशयैरपरामृष्टः पुरुषविशेष ईश्वरः ।	१	२४
क्लेशमूलः कर्माशयो दृष्टादृष्ट जन्मवेदनीयः ।	२	१२
क्षणतत्क्रमयोः संयामाद्विवेकजं ज्ञानम् ।	३	५२
क्षणप्रतियोगी परिणामापरान्तनिर्ग्राह्यः क्रमः ।	४	३३
क्षणिवृत्तेरभिजातस्येव मणेर्ग्रहीतृग्रहणग्राह्येषु तत्स्थतदञ्जनतासमापत्तिः ।	१	४१
ग		
ग्रहणस्वरुपास्मितान्वयार्थवत्त्वसंयमादिन्द्रियजयः ।	३	४७
च		
चंद्रेताराव्यूहज्ञानम् ।	३	२७
चित्तान्तरदृश्ये बुद्धिबुद्धेरतिप्रसंगः स्मृतिसंकरश्च ।	४	२१
चितेरप्रतिसंक्रमायास्तदाकारापत्तौ स्वबुद्धिसंवेदनम्	४	२२
ज		
जन्मौषधिमन्त्रतपः समाधिजाः सिद्धयः ।	४	१
जातिदेशकालव्यवहितानामप्यानंतर्यं स्मृतिसंस्कारयोरेकरूपत्वात् ।	४	९
जातिदेशकालसमयानवच्छिन्नाः सार्वभौमा महाव्रतम् ।	२	३१
जार्तिलक्षणदशैरन्यतानवच्छेदातुल्ययोस्ततः प्रतिपत्तिः ।	३	५३
जात्यंतरपरिणामः प्रकृत्यापूरात् ।	४	२
त		
तच्छिद्रेषु प्रत्ययान्तराणि संस्कारेभ्यः तज्जपस्तदर्थभावनम् ।	१	२८
तज्जयात्प्रज्ञालोकः ।	३	५
तज्जः संस्कारोऽन्यसंस्कार प्रतिबन्धी	१	५०
ततः कृताथानाम् पारिणामक्रमसमाप्तिर्गुणानाम् ।	४	३२
ततः क्लेशकर्मनिवृत्तिः ।	४	३०
ततः परमा वश्यतेन्द्रियाणाम् ।	२	५५
ततः पुनः शान्तोदितौ तुल्यप्रत्ययौ चित्तस्यैकाग्रता परिणामः ।	३	१२
ततः प्रत्यक्चेतनाधिगमोऽप्यंतराया भावश्च ।	१	२९
ततः प्रातिभश्रावणवेदनादर्शा स्वादवार्ता जायन्ते ।	३	३६

	पाद	सूत्र
ततस्तद्विपाकानुगुणानामेवाभि व्यक्तिर्वासनानाम् ।	४	८
ततः क्षीयते प्रकाशावरणम् ।	२	५२
ततोणिमादि प्रादुर्भावः कायसंपत् तद्धर्मानभिघातश्च ।	३	४५
ततो द्वंद्वानभिघातः ।	२	४८
ततो मनोजवित्वं विकरणभावः प्रधानजयश्च ।	३	४८
तत्परं पुरुषख्यातेर्गुणवैतृष्ण्यम् ।	१	१६
तत्प्रतिषेधार्थमेक तत्त्वाभ्यासः ।	१	३२
तत्र प्रत्ययैकतानता ध्यानम् ।	३	२
तत्र ध्यानजमनाशयम् ।	४	६
तत्र निरतिशयम् सार्वज्ञबीजम् ।	१	२५
तत्र शब्दार्थज्ञानविकल्पैः संकीर्णा सवितर्का समापत्तिः ।	१	४२
तत्र स्थितौ यत्नोऽभ्यासः ।	१	१३
तदर्थ एव दृश्यस्याऽऽत्मा ।	२	२१
तदपि बहिरंगं निर्बीजस्य ।	३	८
तदभावात् संयोगाभावो हानं तद्दृशेः कैवल्यम् ।	२	२५
तदसंख्येयवासनाभिश्चित्रमपि पदार्थं संहत्यकारित्वात् ।	४	२४
तदा द्रष्टुः स्वरूपेऽवस्थानम् ।	१	३
तदा विवेकनिम्नं कैवल्यप्राग्भारं चित्तम् ।	४	२६
तदा सर्वावरणमलापेतस्य ज्ञानस्याऽऽनंत्याज्ज्ञेयमल्पम् ।	४	३१
तदुपरागापेक्षित्वाच्चित्तस्य वस्तु ज्ञाताज्ञातम् ।	४	१७
तदेवार्थ मात्र निर्भासं स्वरूपशून्यमिव समाधिः ।	३	३
तद्वैराग्यादपि दोषबीजक्षये कैवल्यम् ।	३	५०
तपःस्वाध्यायेश्वर प्रणिधानानि क्रियायोगः	२	१
तस्मिन् सति श्वासप्रश्वासयोर्गतिविच्छेदः प्राणायामः ।	२	४९
तस्य प्रशांतवाहिता संस्कारात् ।	३	१०
तस्य भूमिषु विनियोगः ।	३	६
तस्य वाचकः प्रणवः ।	१	२७
तस्य सप्तधाप्रांतभूमिः प्रज्ञा ।	२	२७
तस्य हेतुरविद्या ।	२	२४
तस्यापि निरोधे सर्व निरोधान्निर्बीजः समाधिः ।	१	५१
ता एव सबीजः समाधिः ।	१	४६
तारकं सर्वविषयं सर्वथा विषयमक्रमं चेति विवेकजं ज्ञानम् ।	३	५४
तासामनादित्वं चाऽऽशिषो नित्यत्वात् ।	४	१०
तीव्र संवेगानामासन्नः ।	१	२१

	पाद	सूत्र
ते प्रतिप्रसवहेयाः सूक्ष्माः ।	२	१०
ते ल्हादपरितापफलाः पुण्यापुण्यहेतुत्वात् ।	२	१४
ते व्यक्तसूक्ष्मागुणात्मानः ।	४	१३
ते समाधावुपसर्गा व्युत्थाने सिद्धयः ।	३	३७
त्रयमंतरंगं पूर्वेभ्यः ।	३	७
त्रयमेकत्र संयमः ।	३	४
द		
दुःखदौर्मनस्याङ्गमेजयत्वश्वासप्रश्वासाविक्षेपसहभुवः ।	१	३१
दुःखानुशयी द्वेषः ।	२	८
दृग्दर्शनशक्त्योरेकात्मतेवास्मिता ।	२	६
दृष्टानुश्रविकविषयवितृष्णस्य वशीकारसंज्ञा वैराग्यम् ।	१	१५
देशबन्धश्चित्तस्य धारणा	१	१
द्रष्टा दृशिमात्रः शुद्धोपि प्रत्ययानुपश्यः ।	२	२०
द्रष्टृदृश्ययोः संयोगो हेयहेतुः ।	२	१७
द्रष्टृदृश्योपरक्तं चित्तं सर्वार्थम् ।	४	२१
ध		
धारणासु च योग्यता मनसः ।	२	५१
ध्यानहेयास्तद्वृत्तयः ।	२	११
ध्रुवे तद्गतिज्ञानम् ।	३	२८
न		
न च तत्सालंबनं तस्याविषयीभूतत्वात् ।	१	२०
न चैकचित्ततन्त्रं वस्तु तदप्रमाणकं तदा किं स्यात् ।	४	१६
न तत्स्वाभासं दृश्यत्वात् ।	४	१९
नाभिचक्रे कायव्यूहज्ञानम् ।	१	२९
निमित्तमप्रयोजकं प्रकृतीनां वरणभेदस्तु ततः क्षेत्रिकवत् ।	४	३
निर्माणचित्तान्यस्मितामात्रात् ।	४	४
निर्विचारवैशारद्येऽध्यात्मप्रसादः	१	४७
प		
परमाणुपरममहत्त्वान्तोऽस्य वशीकारः	१	४०
परिणामतापसंस्कारदुःखैर्गुणवृत्तिनिरोधाच्च दुःखमेव सर्वं विवेकिनः ।	२	१५
परिणामत्रयसंयमादतीतानागतं ज्ञानम् ।	३	१६
परिणामैकत्वाद्वस्तुतत्त्वम् ।	४	१४
पुरुषार्थशून्यानां गुणानां प्रतिप्रसवः कैवल्यं स्वरूपप्रतिष्ठा वा चितिशक्तिरिति ।	४	३४

	पाद	सूत्र
प्रकाशक्रियास्थितिशीलं भूतेन्द्रियात्मकं भोगापवर्गार्थं दृश्यम् ।	२	१८
प्रच्छर्दनविधारणाभ्यां वा प्राणस्य ।	१	३४
प्रत्यक्षानुमानागमाः प्रमाणानि ।	१	७
प्रत्ययस्य परचित्तज्ञानम् ।	३	१९
प्रमाणविपर्ययविकल्पनिद्रास्मृतयः ।	१	६
प्रयत्नशैथिल्यानन्तसमापत्तिभ्याम् ।	२	४७
प्रवृत्तिभेदे प्रयोजकं चित्तमेकमनेकेषाम् ।	४	५
प्रवृत्त्यालोकन्यासात्सूक्ष्मव्यवहितविप्रकृष्टज्ञानम् ।	३	२५
प्रसंख्यानेऽप्यकुसीदस्य सर्वथा विवेकख्यातेर्धर्ममेघः समाधिः ।	४	२९
प्रातिभाद्वा सर्वम् ।	३	३३
ब		
बन्धकारणशैथिल्यात्प्रचारसंवेदनाच्च चित्तस्य परशरीरावेशः ।	३	३८
ब्रह्मचर्यप्रतिष्ठायां वीर्यलाभः ।	२	३८
बलेषु हस्तिबलादीनि ।	३	२४
बहिरकल्पिता वृत्तिर्महाविदेहा ततः प्रकाशावरणक्षयः ।	३	४३
बाह्याभ्यंतरविषयाक्षेपी चतुर्थः ।	२	५१
भ		
भवप्रत्ययो विदेहप्रकृतिलयानाम् ।	१	१९
भुवनज्ञानं सूर्ये संयमात् ।	३	२६
म		
मूर्धज्योतिषि सिद्धदर्शनम् ।	३	३२
मृदुमध्याधिमात्रत्वात्ततोऽपि विशेषः ।	१	२२
मैत्रीकरुणामुदितोपेक्षाणां सुखदुःखपुण्यापुण्यविषयाणां भावनातश्चित्तप्रसादनम् ।	१	३३
मैत्र्यादिषु बलानि ।	३	२३
य		
यथाभिमतध्यानाद्वा ।	१	३९
यमनियमासनप्राणायामप्रत्याहारधारणाध्यानसमाधयोऽष्टावङ्गानि ।	२	२९
योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः ।	१	२
योगाङ्गानुष्ठानादशुद्धिक्षये ज्ञानदीप्तिराविवेकख्यातेः ।	२	२८
र		
रूपलावण्यबलवज्रसंहननत्वानि कायसंपत् ।	३	४६
व		
वस्तुसाम्ये चित्तभेदात्तयोर्विभक्तः पन्थाः ।	४	१५

	पाद	सू. क्र.
वितर्कबाधने प्रतिपक्षभावनम् ।	२	३३
वितर्कविचारानंदास्मितारूपानुगमात्संप्रज्ञातः ।	१	१७
वितर्का हिंसादयः कृतकारितानुमोदिता लोभक्रोधमोहपूर्वका मृदुमध्याधिमात्रा दुःखाज्ञानानन्तफला इति प्रतिपक्षभावनम् ।	२	३४
विपर्ययो मिथ्याज्ञानमतद्रूप प्रतिष्ठम् ।	१	८
विरामप्रत्ययाभ्यासपूर्वः संस्कारशेषोऽन्यः ।	१	१८
विवेकख्यातिरविप्लवा हानोपायः ।	२	२६
विशेषदर्शिन आत्मभावभावनानिवृत्तिः ।	४	२५
विशेषाविशेषलिङ्गमात्रालिङ्गानि गुणपर्वाणि ।	३	१९
विशोका वा ज्योतिष्मती ।	१	३६
विषयवती वा प्रवृत्तिरुत्पन्ना मनसः स्थितिनिबन्धिनी ।	१	३५
वीतरागविषयं वा चित्तम् ।	१	३७
वृत्तयः पंचतय्यः क्लिष्टाक्लिष्टाः ।	१	५
वृत्तिसारुप्यमितरत्र ।	१	४
व्याधिस्त्यानसंशयप्रमादालस्याविरतिभ्रान्तिदर्शनालब्धभूमिकत्वानवस्थित्वानि चित्तविक्षेपास्तेऽन्तरायाः ।	१	३०
व्युत्थानविरोधसंस्कारयोरभिभवप्रादुर्भावौ निरोधक्षणचित्तान्वयो निरोधपरिणामः ।	३	९
श		
शब्दज्ञाननुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः ।	१	९
शब्दार्थप्रत्ययानामितरेतराध्यासात्संकरस्तत्प्रविभाग - संयमात्सर्वभूतरुतज्ञानम् ।	३	१७
शान्तोदिताव्ययदेश्यधर्मानुपाती धर्मी ।	३	१४
शौचसंतोषतपःस्वाध्याये धरप्रणिधानानि नियमाः ।	२	३२
शौचात्स्वाङ्गजुगुप्सा परैरसंसर्गः ।	२	४०
श्रद्धावीर्यस्मृतिसमाधिप्रज्ञापूर्वक इतरेषाम् ।	१	२०
श्रुतानुपमानप्रज्ञाभ्यामन्यविषया विशेषार्थत्वात्	१	४९
श्रोत्राकाशयोः संबंधसंयमाद्दिव्यं श्रोत्रम् ।	३	४१
स		
स एष पूर्वेषामपि गुरुः कालेनानवच्छेदात् ।	१	२६
सति मूले तद्विपाको जात्यायुभोगाः ।	२	१३
स तु दीर्घकालनैरन्तर्यसत्कारासेवितो दृढभूमिः ।	१	१४
स तु बाह्याभ्यन्तस्तंभवृत्तिर्देशकालसंख्याभिः परिदृष्टो दीर्घसूक्ष्मः ।	२	५०
सत्यप्रतिष्ठायां क्रियाफलाश्रयत्वम् ।	२	३६

	पाद	सूत्र
सत्त्वपुरुषयोरत्यन्तासंकीर्णयोः प्रत्ययाविशेषो भोगः परार्थात्स्वार्थ संयमात्पुरुषज्ञानम् ।	२	३५
सत्त्वपुरुषयोः शुद्धिसाम्ये कैवल्यमिति ।	३	५५
सत्त्वपुरुषान्यताख्यातिमात्रस्य सर्वभावाधिष्ठातृत्वं सर्वज्ञातृत्वं ।	३	४९
सत्त्वशुद्धिसौमनस्यैकाग्र्येंद्रियजयात्मदर्शनयोग्यत्वानि च ।	२	४१
सदा ज्ञाताश्चित्तवृत्तयस्तत्प्रभोः पुरुषस्यापरिणामित्वात् ।	४	१८
समाधिभावनार्थः क्लेशतनूकरणार्थश्च ।	२	२
समाधिसिद्धिरीश्वरप्रणिधानात् ।	२	४५
समानजयाज्ज्वलनम् ।	३	४०
संतोषादनुत्तमः सुखलाभः ।	२	४२
संस्कारसाक्षात्करणात्पूर्वजातिज्ञानम् ।	३	१८
सर्वार्थतैकाग्रतयोः क्षयोदयौ चित्तस्य समाधिपरिणामः ।	३	११
सुखानुशयी रागः ।	२	७
सूक्ष्मविषयत्वं चालिङ्गपर्यवसानम् ।	१	४५
सोपक्रमं निरुपक्रमं च कर्म तत्संयमादपरान्तज्ञानमरिष्टेभ्यो वा ।	३	२२
स्थान्युपनिमन्त्रणे सङ्गस्मयाकरणं पुनरनिष्टप्रसंगात् ।	३	५१
स्थिरसुखमानसम् ।	१	४६
स्थूलस्वरूपसूक्ष्मान्वयार्थवत्त्वसंयमाद्भूतजयः ।	३	४४
स्मृतिपरिशुद्धौ स्वरूपशून्येवार्थमात्रनिर्भासा निर्वितर्का ।	१	४३
स्वप्ननिद्राज्ञानालंबनं वा ।	१	३८
स्वरसवाही विदुषोऽपि तन्वनुबन्धोऽभिनिवेशः ।	२	९
स्वविषयासंप्रयोगे चित्तस्वरूपानुकार इवेन्द्रियाणां प्रत्याहारः ।	२	५४
स्वस्वामिशक्त्योः स्वरूपोपलब्धिहेतुः संयोगः ।	२	२३
स्वाध्यायादिष्टदेवतासंप्रयोगः ।	२	४४
ह		
हानमेषां क्लेशवदुक्तम् ।	४	२८
हृदये चित्तसंवित् ।	३	३४
हेतुफलाश्रयालम्बनैः संगृहीतत्वादेषामभावे तदभावः ।	४	११
हेयं दुःखमनागतम्	२	१६

पातञ्जलयोगसूत्रांची वर्णानुक्रमसूचि समाप्त

परिशिष्ट तिसरें

योगसूत्रांतील पदांची व पारिभाषिक शब्दांची वर्णानुक्रमवार सूचि

योगसूत्रान्तर्गत विषयावर मनन किंवा चिंतन करीत असतां सूत्रांतील एखाद्या पदाचा किंवा पारिभाषिक शब्दाचा नीट अर्थबोध होत नाहीं. अशा वेळीं त्या पदाचा किंवा पारिभाषिक शब्दाचा अर्थबोध होण्यासाठीं तें पद अगर तो शब्द मूळ ग्रन्थांतील विवरणांत पाहण्याची आवश्यकता वाटते. अशा वेळीं तें पद किंवा तो शब्द सूत्रामध्यें कोठें कोठें आला आहे हें चटकन् सापडावें व साधकाचा वेळ वांचावा म्हणून ही सूचि दिली आहे.

अक

°अकरण – ३·५१ ;
°अकल्पिता – ३·४३ ;
°अक्रम – ३·५४ ;
°अक्लिष्ट – १·५ ;
°अङ्ग – १·३१ ; २·२८।२९ ;
°अङ्गमेजयत्व – १·३१ ;
°अंजनता – १·४१ ;
°अज्ञात – ४·१७ ;
°अज्ञान – २·३४ ;
°अणिमा – ३·४५ ;
°अतद्रूप – १·८ ;
°अतिप्रसंग – ४·२१ ;
°अतिशय – १·२५ ;
°अतीत – ३·१६ ; ४·१२
°अदृष्ट – २·१२ ;
°अधिगम – १·२९ ;
°अधिमात्र – १·२२ ; २·३४ ;
°अधिष्ठातृत्व – ३·९। ४९ ;
°अध्यास – ३·१७ ;
°अश्वभेद – ४·१२ ;

अनु

°अनंत – २·३४ ; २·४७ ;
°अनंत समापत्ति – २·४७ ;
°अनभिघात – २·४८ ; ३·४५ ;
°अनवच्छिन्न – २·३१ ;
°अनवच्छेद – १·२६ ; ३·५३ ;
°अनवधारण – ४·२० ;
°अनवस्थितत्व – १·३० ;
°अनष्ट – २·२२ ;
°अनागत – २·१६ ; ३·१६ ; ४·१२ ;
°अनात्मन् – २·५ ;
°अनादित्व – ४·१० ;
°अनाशय – ४·६ ;
°अनित्य – २·५ ;
°अनिष्ट – ३·५१ ;
°अनुकार – २·५४ ;
°अनुगम – १·१७ ;
°अनुगुण – ४·८ ;
°अनुपश्य – २·२० ;
°अनुपातिन् – १·९ ; ३·१४ ;
°अनुबंध – २·९ ;

अनु

°अनुभूत – १·११ ;
°अनुमान – १·७ ; १·४९ ;
°अनुमोदित – २·३४ ;
°अनुशयी – २·७ ; २·८ ;
°अनुशासन – १·१ ;
°अनुत्तम – २·४२ ;
°अनुश्रविक – १·१५ ;
°अनुष्ठान – २·२८ ;
°अन्तराय – १·२९ ; १·३० ;
°अन्तर्धान – ३·२१ ;
°अन्यता – ३·४९ ;
°अन्यताख्याति – ३·४९ ;
°अपरान्त – ३·२२ ; ४·३३ ;
°अपरामृष्ट – १·२४ ;
°अपरिग्रह – २·३० ; २·३९ ;
°अपरिणामित्व – ४·१८ ;
°अपवर्ग – २·१८ ;
°अपुण्य – १·३३ ; २·१४ ;
°अपेत – ४·३१ ;
°अप्रतिसंक्रमा – ४·२२ ;
°अप्रमाणकं – ४·१६ ;
°अप्रयोजक – ४·३ ;
°अभाव – १·१० ; १·२९ ; २·२५ ;
४·११ ;
°अभिजात – १·४१ ;
°अभिनिवेश – २·३ ; २·९ ;
°अभिभव – ३·९
°अभिमत – १·३९
°अभिव्यक्ति – ४·८
°अभ्यंतर – २·५० ; २·५१ ;
°अभ्यास – १·१२।१३।१८।३२ ;
°अलब्धभूमिकत्व – १·३० ;
°अलिङ्ग – १·४५ ; २·१९ ;
°अवच्छिन्न – २·३१

आक्षे

°अवच्छेद – १·२६ ; ३·५३
°अवस्था – ३·१३ ;
°अवस्थान – १·३ ;
°अवस्थापरिणाम – ३·१३ ;
°अविद्या – २·३ ; २·४ ; २·५ ;
२·२४ ;
°अविप्लवा – २·२६ ;
°अविरति – १·३० ;
°अविशेष – २·१९ ; ३·३५ ;
°अविषयीभूतत्व – ३·२० ;
°अव्यपदेश्य – ३·१४ ;
°अरिष्ट – ३·२२ ;
°अर्थभावन – १·२८ ;
°अर्थमात्र – १·४३ ; ३·३ ;
°अर्थमात्रनिर्भास – ३·३ ;
°अर्थवत्व – ३·४४ ; ३·४७ ;
°अशुक्ल – ४·७ ;
°अशुक्लकृष्ण – ४·७ ;
°अशुचि – २·५ ;
°अशुद्धिक्षय – २·२८ ; २·४३ ;
°असङ्कीर्ण – ३·५ ;
°असंख्येय – ४·२४ ;
°असंग – ३·३९ ;
°असंप्रमोष – १·११ ;
°असंयोग – २·५४ ; ३·२१ ;
°असंसर्ग – २·४० ;
°अस्तेय – २·३० ; २·३७ ;
°अस्मिता – १·१७ ; २·३ ; २·६ ;
३·४७ ; ४·४ ;
°अस्मितामात्र – ४·४ ;
°अहिंसा – २·३० ; २·३५ ;
°आकार – ४·२२ ;
°आकाश – ३·४१ ; ३·४२ ;
°आक्षेपिन् – २·५१ ;

आगम

°आगम – १·७ ;
°आत्मन् – २·२१ ; २·४१ ; ४·१३ ;
°आत्मक – २·१८ ;
°आत्मख्याति – २·५ ;
°आत्मदर्शन – २·४१ ;
°आत्मभावभावना – ४·२५ ;
°आनन्तर्य – ४·९ ;
°आनन्त्य – ४·३१ ;
°अनुश्रविक – १·१५ ;
°आपत्ति – ४·२२ ;
°आपूर – ४·२ ;
°आयाम – २·२९ ; १·४९ ;
°आभास – ४·१९ ;
°आलम्बन – १·१० ; १·३८ ३·२० ४·११ ;
°आलस्य – १·३० ;
°आलोक – ३·५ ; ३·२५ ;
°आवरण – २·५२ ; ३·४३ ; ४·३१ ;
°आवेश – ३·३८ ;
°आशय – १·२४ ; २·१२ ; ४·६
°आशिः – ४·१० ;
°आश्रय – ४·११ ;
°आश्रयत्व – २·३६.
°आसन – २·२९ ; २·४६
°आसन्न – १·२१ ;
°आसेवित – १·१४ ;
°आस्वाद – ३·३६ ;
°इंद्रिय – २·१८ ; २·४१ ; २·४३ ; २·५४ ; २·५५ ; ३·१३ ; ३·४७ ;
°ईश्वर – १·२३ ; १·२४ ; २·१ ; २·३२ ; २·४५ ;
°उत्तरेषां – २·४ ;
°उदय – ३·११ ;

क्रोध

°उदान – ३·३९ ;
°उदित्त – ३·१२ ; ३·१४ ;
°उपराग – ४·१७ ;
°उपरागापेक्षितत्वात् – ४·१७ ;
°उपनिमन्त्रण – ३·५१ ;
°उपरक्त – ४·२३ ;
°उपलब्धि – २·२३ ;
°उपस्थान – २·३७ ;
°ऋतंभरा – १·४८ ;
°एकचित्ततन्त्र – ४·१६ ;
°एकतानता – ३·२ ;
°एकत्व – ४·१४ ;
°एकरूपत्व – ४·९ ;
°एकाग्रता – ३·११ ; ३·१२ ;
°एकात्मता – २·६ ;
°औषधी – ४·१ ;
°कण्ठ – ३·३० ;
°कथंता – २·३९ ;
°कर्म – १·२४ ; २·१२ ; ३·२२ ; ४·७ ; ४·३० ;
°क्रम – ३·५२ ; ४·३२ ; ४·३३ ;
°काय – २·४३ ; ३·२१ । २९ । ४२ । ४५ । ४६ ;
°कारित – २·३४ ;
°काल – १·१४ । २६ ; २·३१ । ५० ; ४·९ ;
°कुसीद – ४·२९ ;
°कूप – ३·३० ;
°कूर्मनाडी – ३·३१ ;
°कृत – २·२२ । ३४ ;
°कैवल्य – २·२५ ; ३·५०।५५ ; ४·२६ ।३४ ;
°क्रिया – २·१ ; २·३६ ;
°क्रोध – २·३४ ;

क्लेश

°क्लेश – १·२४ ; २·२।३।१२ ; ४·२८।
३० ;
°क्लेशमूलः – २·१२ ;
°क्षण – ३·९।५२ ;
°क्षणप्रतियोगी – ४·३३ ;
°क्षुत् – ३·३० ;
°क्षेत्र – २·४ ;
°क्षेत्रिक – ४·३ ;
°ख्याति – १·३६ ; २·५।२६।२८ ;
४·२९ ;
°गतिविच्छेद – २·४९ ;
°गुण – १·१६ ; २·१५।१९ ; ४·३२।
३४ ;
°ग्राह्यशक्तिस्तंभ – ३·२१ ;
°चक्षुस् – ३·२१ ;
°चित्त – १·२।३०।३३। ३७। ; २-५४ ;
३·१।९। ११।१२। १९। ३४।
३८ ; ४·४ ; ५।.१५। १७।
१८।२१।२३।२६ ;
°चिति – ४·२२।३४ ;
°चेतन १·२९ ;
°च्छिद्र – ४·२७ ;
°जन्मकथंता – २·३९ ;
°जप – १·२८ ;
°जय – २·४१ ; ३·५।३९। ४०।४४ ;
४७।४८ ;
°जाति – २·१३।३१ ; ३·१८।५३ ; ४·२।
९ ;
°जुगुप्सा – २·४० ;
°ज्ञान – १·३८।४२ ; २·२८ ; ३·१६।१७।
१८।१९।५२।५४ ; ४·३१ ;
°ज्ञानदीप्ति – २·२८ ;
°ज्ञेय – ४·३१ ;

निरुपक्रम

°तत्स्थ – १·४१ ;
°तदञ्जनता – १·४१ ;
°तनूकरण – २·२ ;
°तप – २·१।३२।४३ ; ४·१ ;
°ताराव्यूह – ३·२७ ;
°तीव्र – १·२१ ;
°तीव्रसंवेग – १·२१ ;
°तुल्यप्रत्यय – ३·१२ ;
°दर्शनशक्ति – २·६ ;
°दीप्ति – २·२८ ;
°दीर्घ – १·१४ ; २·५० ;
°दुःख – १·३१।३३ ; २·५।८।१५।१६
३४। ;
°दृक्शक्ति – २·५ ;
°दृढभूमि – १·१४ ;
°दृश्मात्र – २·२० ;
°दृश्य – २·१७।१८।२१ ; ४·१९।२३ ;
°दृष्ट – १·१५ ; २·२२ ;
°देवता – २·४४ ;
°देश – २·३१।५० ; ३·१।५३ ; ४·९ ;
°दोष – ३·५० ;
°दौर्मनस्य – १·३१ ;
°धर्म – ३·१३।१४ ; ४·१२ ;
°धर्ममेघ – ४·२९ ;
°धर्मी – ३·१४ ;
°धारणा – २·२९।५३ ; ३·१ ;
°ध्यान – १·३९ ; २·११।२९ ; ३·२ ;
४·६ ;
°नाभिचक्र – ३·२९ ;
°निद्रा – १·६।१०।३८ ;
°निबन्धिनी – १·३५ ;
°निम्न – ४·२६ ;
°निरतिशय – १·२५ ;
°निरुपक्रम – ३·२२ ;

निरोध

°निरोध – १·२।१२।५१ ; ३·९ ;
°निर्ग्राह्य – ४·३३ ;
°निर्भास – १·४३ ; ३·३ ;
°निर्विचारवैशारद्य – १·४७ ;
°निर्विचारा – १·४४ ;
°निर्वितका – १·४३ ;
°नैरन्तर्य – १·१४ ;
°पञ्चतयी – १·५ ;
°पन्थाः – ४·१५ ;
°पर – १·१६ ; २·४० ; ३·१९ ;
°पराभृष्ट – १·२४ ;
°परार्थ – ४·२४ ;
°परार्थत्व – ३·३५ ;
°परिणाम – २·१५ ; ३·९।११।१२।१३
।१५।१६ ; ४·२।१४।३२।३३ ;
°परिताप – २·१४ ;
°परिदृष्ट – २·५० ;
°पर्यवसान – १·४५ ;
°पिपासा – ३·३० ;
°पुण्य – १·३३ ; २·१४ ;
°पुरुष – १·१६।२४ ; ३·३५।४९।५५ ;
४·१८ ;
°पुरुषार्थ – ४·३४ ;
°पूर्वक १·२० ; २·३४ ;
°प्रकृति – १·१९ ; ४·२।३ ;
°प्रचार – ३·३८ ;
°प्रच्छर्दन – १·३४ ;
°प्रज्ञा – १·२० ; १·४८ ; १·४९
२·२७ ; ३·५ ;
°प्रणव – १·२७ ;
°प्रणिधान – १·२३ ; २·१।३२।४५ ;
°प्रतिपत्तिः – ३·५३ ;
°प्रतिप्रसव – ४·३४ ;
°प्रतिबन्ध १·५० ;

योग्यता

°प्रतियोगी – ४·३३ ;
°प्रतिषेध – १·३२ ;
°प्रतिष्ठा – २·३५।३६।३७।३८ ; ४·३४ ;
°प्रतिसंक्रम – ४·२२ ;
°प्रत्यक – १·२९ ;
°प्रत्याहार – २·२९।५४ ;
°प्रधान – ३·४८ ;
°प्रयोजक – ४·५ ;
°प्रविभाग – ३·१७ ;
°प्रवृत्ति – १·३५ ; ३·२५ ; ४·५ ;
°प्रश्वास – १·३१ ; २·४९ ;
°प्रसंख्यान – ४·२९ ;
°प्रसव – २·१० ; ४·३४ ;
°प्रसादन – १·३३ ;
°प्रसुप्त – २·४ ;
°प्राग्भार – ४·२६ ;
°प्राण – १·३४ ;
°प्रातिभ – ३·३३। ३६ ;
°प्रादुर्भाव – ३·९ ;
°बाधन – २·३३ ;
°बीज – १·२५। ४६। ५१ ; ३·५० ;
°भव – १·१९ ;
°भावन – १·२८ ; १·३३ ; २·२ ;
२·३३ ; २·३४ ;
°भूमि – १·१४। ३० ; २·२७ ; ३·६ ;
°भ्रान्तिदर्शन – १·३० ;
°मणि – १·४१ ;
°मनस् – १·३१। ३५ ; २·५३ ; ३·४८ ;
°मन्त्र – ४·१ ;
°मिथ्याज्ञान – १·८ ;
°मूर्धज्योति – ३·३२ ;
°मेजयत्व – १·३१ ;
°यम – २·२९। ३० ;
°योग्यता – २·५३ ;

राग

°राग – १·३७ ; २·३ ; २·७ ;
°रुत – ३·१७ ;
°लय – १·१९ ;
°लावण्य – ३·४६ ;
°लिङ्ग – २·१९ ;
°लोभ – २·३४ ;
°वज्र – ३·४६ ;
°वरण – ४·३ ;
°वशीकार – १·१५; १·४० ;
°वश्यता – २·५५ ;
°वासना – ४·८ ; ४·२४ ;
°वाहिता – ३·१० ;
°विकरणभाव – ३·४८ ;
°विकल्प – १·६ ; १·९ ; १·४२ ;
°विक्षेप – १·३० ; १·३१ ;
°विच्छिन्न – २·४ ;
°वितर्क – १·१७।४२।४३ ;
२· ३३।३४ ;
°वितृष्ण – १·१५ ;
°विदेह – १·१९ ;
°विद्वस् – २·९ ;
°विधारण – १·३४ ;
°विनियोग – ३·६ ;
°विनिवृत्ति – ४·२५ ;
°विपर्यय – १·६।८ ;
°विपाक – १·२४ ; २·१३ ; ४·८ ;
°विप्रकृष्ट – ३·२५ ;
°विप्लव – २·२६ ;
°विवेक – २·२६।२८ ; ३·५२।५४ ;
४·२६।२९ ;
°विशेषार्थत्व – १·४९ ;
°विषय – २·५१।५४ ;
°विषयवती – १·३५ ;
°वीतराग – १·३७ ;

सम्प्रयोग

°वृत्ति – १·२।४।५।१०।४१ ;
२·११।१५।५० ;
३·४३ ; ४·४८ ;
°वेदन – ३·३६ ;
°वैतृष्ण्य – १·१६ ;
°वैराग्य – १·१२।१५ ; ३·५० ;
°वैशारद्य – १·४७ ;
°व्यवहित – ३·२५ ; ४·९ ;
°व्याख्यात – १·४४ ; ३·१३ ;
°व्युत्थान – ३·९ ; ३·३७ ;
°शब्द – १·९ ; १·४२ ; ३·१७ ;
°शान्त – ३·१२ ; ३·१४ ;
°शुद्ध – २·२० ;
°शुद्धि – २·४१ ; ३·५५ ;
°शून्य – १·९ ; १·४३ ; ३·३ ; ४·३४ ;
°शैथिल्य – ३·३८ ; २·२७ ;
°शौच – २·३२ । ४० ;
°श्रुत – १·४९ ;
°श्रोत्र – ३·४१ ;
°श्वास – १·३१ ; २·४९ ;
°सबीज – १·४६ ;
°समाधि – १·२०।४६।५१ ; २·२।२९।
४५। ; ३·३।११।३७ ; ४·१।२९ ;
°समान – ३·४० ;
°समापत्ति – १·४१।४२ ; २·४७ ;
३·४२ ;
°सविचारा – १·४४ ;
°सवितर्का – १·४२ ;
°सहभू – १·३१ ;
°सन्तोष – २·३२।४२ ;
°समधा – २·२७ ;
°सम्प्रज्ञात – १·१७ ;
°सम्प्रमोष – १·११ ;
°सम्प्रयोग – २·४४।५४ ; ३·२१ ;

सत्त्वशुद्धि

°सत्त्वशुद्धि – २·४१ ;
°सर्वार्थ – ४·२३ ;
°सर्वार्थता – ३·११ ;
°साक्षात्करण – ३·१८ ;
°साधारणत्व – २·२२ ;
°साम्य – ३·५५ ;
°सारुप्य – १·४ ;
°सालंबन – ३·२० ;
°सिद्ध – ३·३२ ;
°सिद्धि – २·४३।४५ ; ३·३७ ; ४·१ ;
°सुख – १·३३ ; २·५।७ । ४२। ४६ ;
°सूक्ष्म – १·४४; १·४५; २·१० ; ३·२५।
४४ ; ४·१३ ;
°सेवित – १·१४ ;
°सोपक्रम – ३·२२ ;
°सौमनस्य – २·४१ ;
°सङ्कट – ३·१७ ;
°सङ्कीर्ण – १·४२ ;
°सङ्ख्या – २·५० ;
°सङ्ग – ३·५१ ;
°संज्ञा – १·१५ ;
°संबोध – २·३९ ;
°संयम – ३·४।१६।१७।२१।२२।२६।
३५। ४१।४२।४४।४७।५२ ;
°संयोग – २·१७ ; २·२३।२५ ;
°संवित् – ३·३४ ;
°संवेदन – ३·३८ ; ४·२२ ;
°संसर्ग – २·४० ;
°संशय – १·३० ;

ह्लाद

°संहत्यकारित्व – ४·२४ ;
°संहननत्व – ३·४६ ;
°संस्कार – १·१८।५० ; २·१५ ; ३·९।
१०।१८ ; ४·९।२७ ;
°स्तंभ – २·५० ;
°स्त्यान – १·३० ;
°स्थानिन् – ३·५१ ;
°स्थिर – २·४६ ;
°स्थूल – ३·४४ ;
°स्थैर्य – २·३९ ; ३·३१ ;
°स्मय – ३·५१ ;
°स्मृति – १·६।११ ; ४·९ ;
°स्व – २·२३ ;
°स्वप्न – १·३८ ;
°स्वरसवाही – २·९ ;
°स्वरूप – १·३।४३ ; २·२३।५४ ; ३·३।
४४।४७। ; ४·३४ ;
°स्वरूपतः – ४·१२ ;
°स्वरूपप्रतिष्ठा – ४·३४ ;
°स्वाङ्ग – २·४० ;
°स्वाध्याय – २·१।३२।४४ ;
°स्वामिन् – २·२३ ;
°हस्तिन् – ३·२४ ;
°हान – २·२५ ; २·२६ ; ४·२८ ;
°हृदय – ३·३४ ;
°हेतु – २·१४।१७।२३ ;३·१५ ;४·११ ;
°हेतुत्व – २·१४ ;
°हेय – २·१०।११।१६।१७ ;
°हिंसा – २·३४ ;
°ह्लाद – २·१४.

परिशिष्ट चौथें

कपिलमहामुनिप्रणित भगवान् श्रीविष्णूचें सगुण ध्यान

श्रीमत् भागवताच्या तिसऱ्या स्कंधांत २८ व्या अध्यायांत श्लोक २१ ते ३४ मध्यें सांख्यशास्त्राचे प्रणेते कपिलमहामुनि ह्यांनीं आपली माता देवहूती हिला जो ज्ञानोपदेश केला आहे त्यांत भगवान् श्रीविष्णूचें पादादिकेशान्तध्यान काव्यमय भाषेंत अत्यंत हृदयस्पर्शी असें वर्णिलें आहे, ते श्लोक येथें दिले आहेत. त्यांचा अर्थ नीट बसावा म्हणून त्या श्लोकांचा अन्वयही येथें दिला आहे. ह्या श्लोकांच्या साहाय्यानें भगवद्ध्यान केल्यास मन इतकें रमून जातें कीं भगवंताच्या ह्या सौंदर्यापुढें जगांत अधिक सौंदर्य नाहींच अशी भावना होते. किंवा जर एखादे वेळीं जगांतील सौंदयर्युक्त पदार्थांकडे चित्त गेलें तर ईश्वराच्या अगाध सौंदर्यांतील लेशमात्रावरच त्या वस्तूंतील सौंदर्य विलसत आहे असा भाव चित्तांत उत्पन्न होतो. त्याचप्रमाणें समाधिपादांतील १७ व्या सूत्रांत संप्रज्ञात समाधीचे जे प्रकार वर्णिले आहेत त्यांतील वितर्क आणि विचार ह्या दोहोंच्या अभ्यासाला हें भगवद्ध्यान अतिशय उपयोगी पडतें. ह्या दोन समाधींचा अभ्यास करीत असतांना ह्या श्लोकांच्या साहाय्यानें अत्यंत सावकाशपणें आणि एकाग्रमनानें भगवंताचें ध्यान करावें म्हणजे लौकरच त्या ध्यानाला अर्थमात्र निर्भासता येऊन सवितर्क आणि सविचार समाधि पूर्णावस्थेस जातात. इतकेंच नव्हे, तर चित्तांत आनंदाविर्भाव होऊन तें पुढील सानंद. संप्रज्ञात समाधीच्या अभ्यासाला पात्र होतें.

संचिन्तयेद्भगवतश्चरणारविन्दं ।
वज्राङ्कुशध्वजसरोरुहलाञ्छनाढ्यम् ॥
उत्तुंगरक्तविलसन्नखचक्रवाल-
ज्योत्स्नाभिराहतमहद्हृदयान्धकारम् ॥ १ ॥

अन्वय — वज्राङ्कुशध्वजसरोरुहलाञ्छनाढ्यम्, उत्तुंगरक्तविलसन्नखचक्रवा-लज्योत्स्नाभिः, आहतमहद्हृदयान्धकारम्, भगवतः चरणारविन्दम् सांचिन्तयेत् ॥ १ ॥

अर्थ — साधक पुरुषानें प्रथम आपल्या हृदयांत श्रीहरीच्या चरणकमलांचें ध्यान करावें आणि तें करतांना त्या चरणकमलांवर वज्र, अंकुश, ध्वज, कमल, हीं चिन्हें आहेत, त्यांच्या बोटांचीं नखें उंच, आरक्त व सुशोभित आहेत आणि त्या नखांच्या किरणांनीं साधक पुरुषाच्या हृदयांतील सर्व अन्धकार अगदीं नाहींसा होऊन गेला आहे, अशी मनांत भावना ठेवावी. ॥ १ ॥

यच्छौचनिःसृतसरित्प्रवरोदकेन
तीर्थेन मूर्ध्न्यधिकृतेन शिवः शिवोऽभूत ॥
ध्यातुर्मनः शमलशैलनिसृष्टवज्रं
ध्यायेच्चिरं भगवतश्चरणारविन्दम् ॥ २ ॥

अन्वय — मूर्ध्नि अधिकृतेन तीर्थेन यच्छौचनिःसृतसरित्प्रवरोदकेन शिवः शिवः अभूत् (तत्) ध्यातुः शमलशैलनिसृष्टवज्रम् भगवतः चरणारविन्दं चिरम् ध्यायेत् ॥ २ ॥

अर्थ — श्रीहरीचें चरणकमल क्षालन केलेल्या उदकापासून उत्पन्न झालेली श्रेष्ठ नदी भागीरथी, तिचें पवित्र उदक मस्तकावर धारण केल्यामुळें प्रत्यक्ष शंकरही कृतकृत्य झाले, तें पदकमल म्हणजे ध्यान करणाऱ्या पुरुषाच्या अंतःकरणांतील पापरूपी पर्वतावर फेंकलेलें जणूं काय वज्रच होय. अशा ह्या चरणकमलाचें योगाभ्यासूनें प्रथम चिरकाल ध्यान करावें. ॥ २ ॥

जानुद्वयं जलजलोचनया जनन्या
लक्ष्म्याखिलस्य सुरवन्दितया विधातुः ॥
ऊर्वोर्निधाय करपल्लवरोचिषा यत् ।
संलालितं हृदि विभोरभवस्य कुर्यात् ॥ ३ ॥

अन्वय — अखिलस्य विधातुः जनन्या जलजलोचनया सुरवंदितया लक्ष्म्या यत् ऊर्वोः निधाय करपल्लवरोचिषा संलालितम् अभवस्य विभोः जानुद्वयम् हृदि कुर्यात् ॥ ३ ॥

अर्थ — नंतर भगवंताच्या गुडघ्यांचें ध्यान करावें आणि अशी भावना करावी कीं देवांनींही नेहमीं वंदित केलेली अशी कमल-नयना मोक्षदायक लक्ष्मीच भगवंताचे ते गुडघे आपल्या मांडीवर घेऊन कान्तिमय कोमल हस्तांनीं चुरीत आहे. ॥ ३ ॥

ऊरू सुपर्णभुजयोराधिशोभमाना
वोजोनिधी अतसिकाकुसुमावभासौ ।
व्यालम्बिपीतवरवाससि वर्तमान -
काञ्चीकलापपरिरम्भि नितम्वबिम्बम् ॥ ४ ॥

अन्वय — सुवर्णभुजयोः आधि शोभमानौ ओजोनिधि अतसिकाकुसुमानभासौ ऊरू(च) व्यालम्बिपीतवरवासासि वर्तमानकाञ्चीकलापपरिरम्भि नितम्बबिम्बम् ॥ ४ ॥

अर्थ — नंतर गरुडाच्या खांद्यावर बसलेल्या अशा श्रीहरीच्या सुंदर मांड्यांचें ध्यान करावें आणि असें मनांत आणावें कीं त्या मांड्या बलाचा आधार असून त्यांची कांति जवसाच्या फुलासारखी श्यामल आहे. नंतर योग्यानें कटिप्रदेशाचें ध्यान करावें व तें करतांना कटिप्रदेशाच्या सभोंवतीं घोट्यापर्यंत लोंबणारा पिवळा पीतांबर भगवंतानें परिधान केलेला असून त्या पीताम्बरावर घातलेला कमरपट्टा फारच शोभायमान दिसत आहे, अशी कल्पना करावी. ॥ ४ ॥

नाभिन्हदं भुवनकोशगुहोदरस्थं ।
यत्रात्मयोनिधिषणाखिललोकपद्मम् ॥
व्यूढं हरिन्मणिवृषस्तनयोरमुष्य ।
ध्यायेद्द्वयं विशदहारमयूखगौरम् ॥ ५ ॥

अन्वय — अमुष्य यत्र आत्मयोनिधिषणाखिललोकपद्मम् व्यूढम् (तत्) भुवनकोश गुहोदरस्थम् नाभिन्हदम् विशदहारमयूखगौरम् हरिन्मणिवृषस्तनयोः द्वयम् ध्यायेत् ॥ ५ ॥

अर्थ — त्यानंतर भुवनसमुदायाला आधारभूत असलेल्या उराच्या मध्य-भागीं शोभणाऱ्या भगवंताच्या नाभिविवराचें ध्यान करावें. त्या नाभीपासूनच स्वयंभू ब्रह्मदेवाचें उगमस्थान असें सकललोकरूपी कमल उत्पन्न झालें. नाभिकमलानंतर भगवंताच्या दोन स्तनांचें स्तवन करावें आणि ते पाचेच्या उत्तम मण्यांसारखे असून गळ्यांतील निर्मळ हाराच्या कान्तीनें ते गौरवर्ण दिसत आहेत, अशी भावना ध्यान करितांना मनांत ठेवावी. ॥ ५ ॥

वक्षोधिवासमृषभस्य महाविभूतेः ।
पुंसां मनोनयननिर्वृतिमादधानम् ।
कण्ठं च कौस्तुभमणेराधिभूषणार्थं ।
कुर्यान्मनस्यखिललोकनमस्कृतस्य ॥ ६ ॥

अन्वय — ऋषभस्य महाविभूतेः अधिवासम् पुंसाम् मनोनयननिर्वृतिम् आदधानम् वक्षः च अखिललोकनमस्कृतस्य कौस्तुभमणिः अधिभूषणार्थम् कण्ठम् मनसि कुर्यात् ॥ ६ ॥

अर्थ — स्तनांच्या ध्यानानंतर, भगवंताच्या वक्षस्थलाचें ध्यान करावें. ज्याला सर्व लोक नमस्कार करितात अशा श्रेष्ठ श्रीहरीचें वक्षस्थल म्हणजे महालक्ष्मीचें वसतिस्थानच होय. भक्तांच्या मनाला आणि नेत्रांना तें अत्यंत समाधान उत्पन्न करणारें आहे. कौस्तुभ मण्यालाही विशेष शोभा आणणाऱ्या अशा श्रीहरीच्या कंठाचें मनांत ध्यान करावें. ॥ ६ ॥

बाहूंश्च मंदरगिरेः परिवर्तनेन
निर्णिक्तबाहुवलयानधिलोकपालान् ॥
संचिन्तयेद्दशशतारमसह्यतेजः
शङ्खंच तत्करसरोरुहराजहंसम् ॥ ७ ॥

अन्वय — मन्दरगिरेः परिवर्तनेन निर्णिक्तबाहुवलयान् अधिलोकपालान् बाहून् च असह्य तेजः दशशतारम् च तत्करसरोरुहराजहंसम् शंखम् संचिंतयेत् ॥ ७ ॥

अर्थ — नंतर ज्या बाहूंच्या आश्रयानें सर्व लोकपाल राहतात, अशा त्या परमेश्वराच्या बाहूंचें ध्यान करावें व त्या वेळीं समुद्रमंथनाच्या प्रसंगीं मंदर-

पर्वताच्या परिभ्रमणामुळें त्या बाहूंतील भूषणें अधिक उज्ज्वल झालीं आहेत, अशी कल्पना करावी. तसेच मग, ज्याचें तेज शत्रूंना सहन करवत नाहीं, अशा त्या श्रीहरीच्या सुदर्शनचक्राचें आणि त्याच्या कमलासारख्या हातावर राजहंसाप्रमाणें शोभणाऱ्या शंखाचें ध्यान करावें. ॥ ७ ॥

कौमादेकीं भगवतो दयितां स्मरेत
दिग्धामरातिभटशोणितकर्दमेन ।
मालां मधुव्रतवरूथगिरोपघुष्टां
चैत्यस्य तत्त्वममलं मणिमस्य कण्ठे ॥ ८ ॥

अन्वय — अरातिभटशोणितकर्दमेन दिग्धाम् भगवतः दयिताम् कौमोदकीम् मधुव्रतवरूथगिरा उपघुष्टाम् मालाम् (च) अस्य कण्ठे चैत्यस्य तत्त्वम् अमलं मणिम् स्मरेत् ॥ ८ ॥

अर्थ — नंतर शूर शत्रूच्या रक्तपंकानें भरलेल्या भगवान् श्रीहरीच्या आवडत्या कौमोदकी नामक गदेचें स्मरण करावें. मग भ्रमरसमूहाच्या गुंजारवानें निनादित झालेल्या कंठांतील वनमालेचें ध्यान करावें व त्याच्या कंठांतील जीवाचें निर्मल तत्त्व जो कौस्तुभ मणि त्याचें स्मरण करावें. ॥ ८ ॥

भृत्यानुकम्पितधियेह गृहीतमूर्तेः
संचिंतयेद्भगवतोः वदनारविन्दम् ॥
यद्विस्फुरन्मकरकुण्डलवल्गितेन
विद्योतितामलकपोलमुदारनासम् ॥ ९ ॥

अन्वय — भृत्यानुकम्पितधियो इह गृहीतमूर्तेः भगवतः यत् विस्फुरन्मकर-कुण्डलवल्गितेन विद्योदितागलकपोलम् उदारनासम् वदनारविंदं सांचिन्तयेत् ॥ ९ ॥

अर्थ — नंतर आपल्या भक्तांविषयीं करुणा उत्पन्न झाल्यामुळें ज्यानें जगांत अवतार धारण केला आहे अशा भगवंताच्या उत्तम नासिकायुक्त मुखकमलाचें योग्यानें ध्यान उत्तम प्रकारें करावें आणि तें करतांना कानांतील चकचकीत मकराकार कुंडलें हालत असल्यामुळें त्याच्या निर्मल कपोलांवर विशेष कान्ति आली आहे अशी भावना धरावी. ॥ ९ ॥

यच्छ्रीनिकेतमलिभिः परिसेव्यमानं
भूत्या स्वया कुटिलकुंतलवृन्दजुष्टम् ।
मीनद्वयाश्रयमधिक्षिपदब्जनेत्रं
ध्यायेन्मनोमयमतन्द्रित उल्लसद्भ्रु ॥ १० ॥

अन्वय — यत् स्वया भूत्या अलिभिः परिसेव्यमानं मीनद्वयाश्रयं कुटिलकुन्तलवृन्दजुष्टम् श्रीनिकेतं अधिक्षिपत् उल्लसद्भ्रु मनोमयं अब्जनेत्रम् अतान्द्रितः ध्यायेत् ॥ १० ॥

अर्थ— भ्रमर आपल्या साऱ्या वैभवानें ज्याची नित्य सेवा करीत असतात व जे दोन मत्स्यांनीं आश्रय केलेलें आहे, अशा त्या लक्ष्मीचें निवासस्थान असलेल्या कमलाला, भगवंताचें मुखकमल मागें सारणारें असून, त्याचे नेत्र कमलासारखे व त्याच्या भुवया अत्यंत तेजस्वी आहेत, अशी कल्पना करावी व आळस टाकून भगवंताच्या ह्या मुखाचें योग्यानें ध्यान करावें; कारण योगानें शुद्ध झालेल्या मनांत तें प्रगट होणारें आहे. ॥ १० ॥

तस्यावलोकमधिकं कृपयातिघोर-
तापत्रयोपशमनाय विसृष्टमक्ष्णोः ।
स्निग्धास्मितानुगुणितं विपुलप्रसादं
ध्यायेच्चिरं विपुलभावनया गुहायाम् ॥ ११ ॥

अन्वय— तस्य अधिकं कृपया अतिघोरतापत्रयशमनाय निसृष्टम् स्निग्ध-स्मितानुगुणितं विपुल प्रसादं अक्ष्णोः अवलोकं गुहायां चिरं ध्यायेत् ॥ ११ ॥

अर्थ— मुखकमलानंतर श्रीहरीच्या नेत्रकटाक्षांचें अत्यंत प्रेमानें हृदयांत ध्यान करावें व भक्तांवर अत्यंत दया करून त्याच्या अतिभयंकर अशा तिन्ही प्रकारच्या तापांची शांति करण्यासाठीं तो भगवान् आपले कृपाकटाक्ष त्यांच्यावर सोडीत आहे व मंदहास्याच्या योगानें हृदयांतील प्रसन्न भावना द्विगुणित झालेली आहे, अशी भावना मनांत धरावी. ॥ ११ ॥

हासं हरेरवनताखिललोकतीव्र-
शोकाश्रुसागरविशोषणमत्युदारम् ॥
संमोहनाय रचितं निजमाययास्य ।
भूमंडलं मुनिकृते मकरध्वजस्य ॥ १२ ॥

अन्वय— हरेः अवनताखिललोकतीव्रशोकाश्रु सागरविशोषणम् अत्युदारम् हासम् मुनिकृते निजमायया मकरध्वजस्य संमोहनाय रचितम् अस्य भूमण्डलम् ध्यायेत् ॥ १२ ॥

अर्थ— नंतर सर्व दुःखें दूर करणाऱ्या अशा त्या भगवान् श्रीहरीच्या हास्याचें ध्यान करावें. (कारण) तें हास्य नम्र झालेल्या लोकांना दुःसह शोक प्राप्त होऊन त्यांच्या डोळ्यांतून अश्रूंचे समुद्र उत्पन्न झाले, तरी त्यांना सुकवून टाकते. हास्यानंतर श्रीहरीच्या भ्रुकुटिमंडलाचें ध्यान करावें व मुनिजनांना मदन पीडा देऊं लागला असतां त्याला मोहित करण्याच्याच हेतूनें कीं काय, भगवंतानें हें भ्रुकुटिमंडल आपल्या मायेच्या योगानें निर्माण केलें आहे, अशी कल्पना करावी. ॥ १२ ॥

ध्यानायनं प्रहसितं बहुलाधरोष्ठ-
भासारुणायिततनुद्विजकुन्दपङ्क्ति ॥
ध्यायेत्स्वदेहकुहरेऽवसितस्य विष्णो-
र्भक्त्यार्द्रयार्पितमना न पृथग्दिदृक्षेत् ॥ १३ ॥

अन्वय — स्वदेहकुहरे अवसितस्य विष्णोः बहुलाधरोष्ठभासा अरुणायि-ततनुद्विजकुन्दपङ्क्ति ध्यानायनं प्रहसितं ध्यायेत् आर्द्रया भक्त्या अर्पितमनाः पृथक् न दिदृक्षेत् ॥ १३ ॥

अर्थ — नंतर आपल्या शरीरांतील हृदयरूपी विवरामध्यें वास करणारा असा तो श्रीहरि मोठ्यानें हसत आहे आणि हसतांना त्याच्या अधरोष्ठाची कान्ति दंतांवर पडल्यामुळें कुन्दाच्या कळ्यांसारखी ती बारीक दंतपंक्ति तांबूस दिसत आहे, अशी कल्पना करून त्या हास्याचें ध्यान करावें. हें हास्य ध्यानाचा विषय असल्यामुळें त्यावर एकाग्रतेनें व प्रेमयुक्त भक्तीनें योग्यानें आपलें अन्तःकरण स्थिर ठेवावें, दुसरीकडे पाहण्याची इच्छा धरूं नये. ॥ १३ ॥

एवं हरौ भगवति प्रतिलब्धभावो
भक्त्या द्रवद्धृदय उत्पुलकः प्रमोदात् ।
औत्कंठ्यबाष्पकलया मुहुरर्द्यमान-
स्तच्चापि चित्तबडिशं शनकैर्वियुङ्क्ते ॥ १४ ॥

अन्वय — एवम् भगवति हरौ प्रतिलब्धभावः भक्त्या द्रवद्धृदय प्रमोदात् उत्पुलकः च औत्कंठ्यबाष्पकलया (मुनिः) तत् चित्तबडिशं अपि शनैः वियुङ्क्ते ॥ १४ ॥

अर्थ — ह्या रीतीनें ध्यान केलें म्हणजे त्या साधकाचें ईश्वरावर प्रेम जडेल, भक्तीमुळें त्याच्या अन्तःकरणाला द्रव उत्पन्न होईल, आनंदानें त्याच्या अंगावर रोमाञ्च उभे राहतील, उत्कंठेनें उत्पन्न झालेल्या आनंदाश्रूंनीं वारंवार आनंद-सागरांत तो मग्न होईल आणि मग भगवंताला वश करून घेण्याचें साधन अतःकरणरूपी गळ, त्यालाही भगवन्मूर्तीपासून हळुहळू सोडवील. ॥ १४ ॥

परिशिष्ट पांचवें

अजपाजपविधिविधान

अजपाजपविधीचें हें विधान वाई येथील प्राज्ञपाठशाळेच्या कृपेनें मिळालें आहे. ह्या संस्थेच्या संग्रहांत ह्या विधीच्या पांच सहा पोथ्या आहेत. त्यांत उपांगांत भेद आहेत पण मुख्य विधीसंबंधीं सर्वांत एकवाक्यता आहे. त्यांपैकीं एका पोथीवरून पुढील अजपाजपविधि उतरला आहे—

हा अजपाजपविधि अत्यंत प्राचीन काळापासून चालत आला आहे, अशी सांप्रदायिकांची भावना आहे. भारतवर्षांत अतिप्राचीन काळीं जेव्हां हंस हा एकच वर्ण होता त्या वेळीं ह्या अजपाजपद्वाराच विराड उपासना ऋषीमुनी करीत असत अशीही समजूत आहे.

श्वसन करणाऱ्या प्राणिमात्रांच्या ठिकाणीं हा अजपाजप जन्माच्या क्षणापासून मरणाच्या क्षणापर्यंत अखंडपणें पण न कळत चाललेला असतो. ह्या विधीला अनुसरून त्याचा संकल्पपूर्वक उच्चार केला आणि असा क्रम नित्यनियमानें प्रत्यहीं ठेवला म्हणजे हा जप जाणिवेच्या कक्षेंत येऊन त्यावर सहजपणानें अनुसंधान राहूं लागतें. दीर्घ काळ असा क्रम चालविल्यास मनाशीं ह्या जपाचें इतकें तादात्म्य होतें कीं रिकाम्या असलेल्या कोणत्याही क्षणीं ह्या जपावर मन तात्काळ एकाग्र होतें आणि समाधिपादांतील २८ व्या सूत्रांत सांगितलेला अभ्यास सहजपणानें घडूं लागतो. ह्या अभ्यासानें चित्तांत प्रसुप्तावस्थेंत असलेले अनंत जन्मांतील पापसंस्कार धुवून जातात. चित्त स्वच्छ, शांत आणि प्रसन्न होतें आणि शारीरिक व्याधि आणि मानसिक आधि ह्यांची पीडा दूर होते. हा जप करीत असतांना प्रणवाचा म्हणजे ॐ काराचा जप अगदीं अनायासानें होतो, ह्यासंबंधींचें अधिक विवेचन समाधिपादांतील २७–२८ व २९ ह्या सूत्रांचे विवरणांत पाहावें. ह्या विधीसंबंधानें आग्रहपूर्वक असें सांगतां येईल कीं ह्या ग्रन्थाच्या वाचकांपैकीं ज्याला सूर्योदयापूर्वी पाव-अर्धी घटका वेळ सांपडेल त्या प्रत्येकानें ह्या विधीला अनुसरून ह्या जपाचें अनुष्ठान करावें. म्हणजे ह्या मन्त्राच्या विनियोगांत म्हटल्याप्रमाणें अशेषाघनाशनाचा क्रम चालू झाल्याची प्रतीति येते. पुढील विधानांत अजपाजप पंचवीस वेळच करण्याचें लिहिलें आहे. परंतु सवड असेल त्याप्रमाणें घटका अर्धी घटका जप केल्यास अधिक चांगलें. पंचवीस वेळां ही केवळ किमान मर्यादा होय.

श्रीगणेशाय नमः । अथ अजपाजपविधिः ॥ ॐ ॥

अथ जपसमर्पणम् —

पूर्वेद्युः अहोरात्राचरितोच्छ्वासनिश्वासात्मक षट्शताधिकैकविंशतिसहस्रसंख्यात् अजपाजपात् मूलाधारस्थ–गणपतये षट्शतानि समर्पयामि । स्वाधिष्ठानस्थ-

ब्रह्मणे षट्सहस्राणि समर्पयामि । मणिपूरस्थ–विष्णवे षट्सहस्राणि समर्पयामि । अनाहतस्थ-रुद्राय षट्सहस्राणि समर्पयामि । विशुद्धचक्रस्थ-जीवात्मने सहस्रं समर्पयामि । आज्ञाचक्रस्थ–परमात्मने सहस्रं समर्पयामि । सहस्रारस्थ–गुरवे सहस्रं समर्पयामि ।

अथ जपसंकल्पः—

अद्य सूर्योदयमारभ्य श्वः सूर्योदयपर्यन्त–षट्शताधिकैकविंशतिसहस्रसंख्याकं अजपामन्त्रजपं करिष्ये ।

अथ विनियोगः—

अस्य अजपामन्त्रस्य हंस ऋषिः, अव्यक्तगायत्री छन्दः, परमहंसो देवता, हं बीजं, सः शक्तिः, सोहं कीलकं, अशेषाघनाशनार्थं अजपामन्त्रजपे विनियोगः ।

अथ न्यासः—

हंसां अङ्गुष्टाभ्यां नमः । हंसीं तर्जनीभ्यां नमः । हंसूं मध्यमाभ्यां नमः । हंसैं अनामिकाभ्यां नमः । हंसौं कनिष्ठिकाभ्यां नम । हंसः करतलकरपृष्ठाभ्यां नमः ॥ हंसां हृदयाय नमः । हंसीं शिरसे स्वाहा । हंसूं शिखायै वषट् । हंसै कवचाय हुम् । हंसौं नेत्रत्रयाय वौषट् । हंसः अस्त्राय फट् । हंसः सोहं इति दिग्बंधः ।

अथ ध्यानम्—

द्यौर्मूर्धानं यस्य विप्रा वदन्ति । खं वै नाभिं चंद्रसूर्यौ च नेत्रे ॥ आकाशं श्रोत्रं यस्य पादौ क्षितिश्च । ध्यातव्योऽसौ सर्वभूतान्तरात्मा ॥

अथ पूजा —

लं पृथिव्यात्मकं गन्धं कल्पयामि । हं आकाशात्मकं पुष्पं कल्पयामि । यं वाय्वात्मकं धूपं कल्पयामि । रं अग्न्यात्मकं दीपं कल्पयामि । वं अमृतात्मकं नैवेद्यं कल्पयामि । सं सर्वात्मकं ताम्बूलं कल्पयामि । क्षं जीवात्मकं मन्त्रपुष्पं कल्पयामि ।

अथ जपः—

ततः 'हंसः सोहम्' इति पञ्चविंशतिवारं जपेत् ।

अथ प्रार्थना—

त्रैलोक्यचैतन्यमनादिदेव, श्रीनाथ विष्णो भवदाज्ञयैव । प्रातः समुत्थाय तव प्रियार्थं, संसारयात्रामनुवर्तयामि ॥ जानामि धर्मं नच मे प्रवृत्तिर्जानाम्यधर्मं च मे निवृत्तिः । त्वया हृषीकेश हृदिस्थितेन यथा नियुक्तोऽस्मि तथा करोमि ॥ समुद्रवसने देवि पर्वतस्तनमण्डले । विष्णुपत्नि नमस्तुभ्यं पादस्पर्शं क्षमस्व मे ॥

इति भूमिं प्रार्थ्य यथासुखं विहरेत् ।

॥ इति अजपाविधानं समाप्तम् ॥

परिशिष्ट सहावें

श्रीमत्शंकराचार्यविरचित समाधिविधि

योगदर्शनांत प्रतिप्रसवाच्या अभ्यासाचा उल्लेख अनेक ठिकाणीं आला आहे. अविद्यादि पांच क्लेश सूक्ष्मावस्थेंत असतांना प्रतिप्रसवाच्या अभ्यासानें ते क्षीण होतात असें साधनपादाच्या १० व्या सूत्रांत सांगितलें आहे. त्याचप्रमाणें विभूतिपादांतील ४४ व ४७ ह्या सूत्रांतील संयमांच्या अभ्यासांत प्रतिप्रसवाची माहिती अवश्य आहे. तसेंच कैवल्यपादांत पुरुषार्थशून्य गुणांचा प्रतिप्रसव म्हणजेच कैवल्य असें ३४ व्या सूत्रांत सांगितलें आहे. प्रतिप्रसवाचें असें माहात्म्य असल्यामुळें श्रीमंत्शंकराचार्यांनीं विशेषतः संन्याश्यांच्याकरितां म्हणून प्रतिप्रसवाच्या अभ्यासद्वारा कैवल्यसंपादनार्थ पुढील समाधिविधि आपल्या 'पञ्चीकरण' नामक प्रकरणग्रन्थांत सांगितला आहे. त्यावर त्यांचे शिष्य श्रीसुरेश्वराचार्य ह्यांचीं उत्कृष्ट वार्तिकेंही आहेत. पण ह्या परिशिष्टांत वार्तिकें न देतां मूळ समाधिविधि तेवढा दिला आहे. ह्या विधीच्या साहाय्यानें प्रतिप्रसवाचा अभ्यास करीत असतां प्रहर अर्धा प्रहर सहज निघून जातो. हा अभ्यास म्हणजे समाधिपादांतील २८ व्या सूत्रांतील अभ्यासच होय. मात्र शास्त्रमर्यादेचें रक्षण करण्यासाठीं ह्या समाधिविधीचा जप जे संन्यासाश्रमीं नसतील त्यांनीं वैखरीवाणीनें न करतां मनांतल्या मनांत करावा.

ॐ सच्छब्दवाच्यमविद्याशबलं ब्रह्म । ब्रह्मणोऽव्यक्तम् । अव्यक्तान्महत् । महतोऽहङ्कारः । अहंकारात्पंचतन्मात्राणि । पंचतन्मात्रेभ्यः पंचमहाभूतानि । पंचमहाभूतेभ्योऽखिलं जगत् ॥

ॐ पंचीकृतपंचमहाभूतानि तत्कार्यं च सर्वं विराडित्युच्यते । एतत् स्थूलशरीरमात्मनः । इन्द्रियैरर्थोपलब्धिर्जागरितम् । एतदुभयाभिमान्यात्मा विश्वः । एतत्त्रयमकारः ॥

अपंचीकृतपंचमहाभूतानि पंचतन्मात्राणि । तत्कार्यं च पंच प्राणाः दशेन्द्रियाणि मनो बुद्धिश्चेति सप्तदशकं लिंगं भौतिकं हिरण्यगर्भ इत्युच्यते । एतत्सूक्ष्मशरीरमात्मनः । करणेष्वपसंहृतेषु जागरितसंस्कारजः प्रत्ययः सविषयः स्वप्न इत्युच्यते । एतदुभयाभिमान्यात्मा तैजसः । एतत्त्रयमुकारः ॥

शरीरद्वयकारणमात्माज्ञानम् साभासमव्याकृतमित्युच्यते । एतत्कारण शरीरमात्मनः । तच्च न सत्, ना सत् नापि सदसत् । न भिन्नं, नाभिन्नं, नापि भिन्नाभिन्नं कुतश्चित् । न निरवयवं, नसावयवं, नोभयम् । किन्तु केवलब्रह्मात्मैकत्वज्ञानापनोद्यम् । सर्वप्रकारज्ञानोपसंहारे बुद्धेः कारणात्मनाऽवस्थानं सुषुप्तिः । एतदुभयाभिमान्यात्मा प्राज्ञः । एतत् त्रयं मकारः ॥

अकार उकारे, उकारो मकारे, मकार ओंकारे, ओंकारोऽहम्येव । अहमात्मा साक्षीकेवलश्चिन्मात्रस्वरूपः । ना ज्ञानं, नापितत्कार्यं, किन्तु नित्यशुद्धबुद्धमुक्तसत्य-

स्वभावं परमानदाद्वयं प्रत्यग्भूतचैतन्यं ब्रह्मैवाहमस्मीत्यभेदेनावस्थानं समाधिः। "तत्त्वमासि" (छां० ६-८-७) "ब्रह्माहमस्मि" (परमहं० ३) "प्रज्ञानमानन्दं ब्रह्म" (ऐ० बृ० ३-९) "अयमात्मा ब्रह्म" (बृह० २-५-१०) इत्यादि श्रुतिभ्यः॥ इति पंचीकरणम् भवति॥ ॐ॥

परिशिष्ट सातवें

प्राणायामविषयक एक अनुभव

साधनपादाच्या ४९ व्या प्राणायामविषयक सूत्राच्या विवरणांत अशी सावधगिरीची सूचना दिली आहे कीं, "साधकानें प्राणायामाचा वाढता अभ्यास अगदीं सावकाशीनें आणि अगदीं जपून करावा. औत्सुक्यामुळें जर घाई केली गेली किंवा एखादी चूक घडली तर त्या योगानें कांहीं विकृति जडल्यास पुढील योगाभ्यास वाजूलाच राहील आणि उलट त्या विकृतीशीं झगडण्यांतच पुढील आयुष्य काढावें लागेल." प्राणायामांत अशी चूक केली गेल्यामुळें कसे दुष्परिणाम होतात ह्याचें एक प्रत्यक्ष घडलेलें उदाहरण म्हणून माझे स्नेही श्री. गोविंद राजोपाध्ये ह्यांचा अनुभव ह्या परिशिष्टांत त्यांच्याच शब्दांत विस्तृतपणें दिला आहे. श्री. राजोपाध्ये आणि मी सहव्यवसायी म्हणून सातारा येथील वेस्टर्न इंडिया विमा कंपनींत २० वर्षें एकत्र काढिलीं. श्री. राजोपाध्ये हे मुंबई विद्यापीठाचे ग्रॅज्युएट असून आपला धर्म, तत्त्वज्ञान, वैदिक संस्कृति, इत्यादींचे गाढ व्यासंगी आहेत. विमा कंपनींतील त्यांच्या कामाबद्दल कंपनीच्या दफ्तरीं असा उल्लेख आहे कीं, "Mr. Rajopadhye was no statistical expert and yet his management of the statistical department evoked great admiration of eminent experts in that science. He was Mr. Chirmule's most valuable lieutenant." परिशिष्टांत दिलेल्या विकृतीमुळें ते जेव्हां कित्येक महिने रजेवर होते त्या वेळीं कंपनीचे प्रमुख चालक श्री. अण्णासाहेव चिरमुले ह्यांच्या तोंडून "राजोपाध्ये रजेवर आहेत तर माझा उजवा हात गळून पडल्यासारखें झालें आहे," असे उद्गार मीं स्वतः ऐकले आहेत. कंपनीच्या कारभारांत आमच्या अमदानींत तरी गुणानुसार पगार ही प्रथा नसून नोकराला अडचणींत गांठून जितका कमी पगार देणें शक्य असेल तितका द्यायचा अशी प्रथा असल्यामुळें माझा स्वतःचा ह्या बाबतींतला अनुभव कटु असला तर श्री. राजोपाध्यांचा ह्या बाबतींतला अनुभव कटुतरच नव्हे, तर कटुतमही होता. अशा परिस्थितींत अपमान, विषाद आणि मनःक्षोभ ह्यांचे अनेक प्रसंग उपस्थित झाले असतांही श्री. राजोपाध्ये

आपल्या मनाची समता केव्हांही ढळूं देत नसत. अशा तऱ्हेचा योगाभ्यासाला उत्तम अधिकारी असलेला साधक केवळ प्राणायामांतील एका चुकीमुळें योगाभ्यासाच्या दृष्टीनें वायां गेला ही त्या व्यक्तीचीच नव्हे तर समाजाचीही हानि झाली. प्राप्त परिस्थितींत संतोष मानणें हें जें योगांतील एक अंग तें श्री. राजोपाध्यांच्या ठिकाणीं उत्कटत्वानें वास करीत असल्यामुळें एका बाजूनें त्यांची जी हानि झाली ती "सन्तोषादनुत्तमः सुखलाभः" ह्या सूत्रानुसार त्यांनीं भरून काढली व ते ईश्वरप्राणिधान ह्या योगविहित मार्गाकडे वळले आणि म्हणूनच त्यांना "माझ्यावर ज्या आपत्ति आल्या त्यांनीं मला ऐहिक व्यवहारांत मागें खेचलें पण त्यांनीं आत्मश्रेयाचा निश्चित मार्ग अनुभवास आणून दिला ह्यांत मी समाधान मानतो," असे समाधानाचे शब्द काढतां आले.

प्राणायामांत रा. राजोपाध्ये ह्यांची चूक कोणती झाली आणि त्याचे दुष्परिणाम त्यांस कसे भोगावे लागले हें त्यांच्याच शब्दांत पुढें दिलेंच आहे. योगशास्त्राच्या दृष्टीनें ह्याबद्दलची चर्चा मीं ग्रन्थारंभीं भूमिकेंत केली आहेच. येथें पुढील निवेदनांत ज्या व्यक्तींचा संबंध आला आहे त्यांची थोडीशी माहिती देणें आवश्यक आहे ती येथें देतों.

(१) **नारायण रामचंद्र घमंडे.** हे माहुलीचे राहणारे. ह्यांनीं योगाभ्यासाची बरीच खटपट केली होती. विशेषतः हठयोगांतील बहुतेक सर्व आसनें हे कौशल्यानें व सहजपणें करीत असत. 'योगसोपानपूर्वचतुष्क' ह्या नांवाचें एक पुस्तक त्यांनीं लिहिलें असून त्यांत त्यांचे स्वतःचे आसनांचे फोटो देऊन त्याखालीं त्या त्या आसनांचीं वर्णनें व फलें दिलीं आहेत.

(२) **आनंदघनराम तथा रामचंद्र विनायक कुलकर्णी** (मिरज). हे तासगांवचे राहणारे. ह्यांचा व माझा दाट स्नेह होता. ह्यांनीं मानसशास्त्राचा सप्रयोग अभ्यास केला होता. असे दोन तीन प्रयोग नमुन्यादाखल म्हणून येथें देणें उचित असल्यानें देतों. (१) एकाच मोगऱ्याच्या वेलीचीं कलमें काढून तीं शेजारीं लावून त्यांस खत, पाणी, वगैरे अगदीं सारखें घालूनही, एका कलमाशीं बसून उत्तेजक भावनांचा परिणाम कलमावर करावयाचा आणि दुसऱ्या कलमाशीं बसून निरुत्साही भावनांचा परिणाम त्या कलमावर करायचा; असा कांहीं महिने प्रयोग केल्यावर पहिल्या कलमाला उन्हाळ्यांत फुलांचा तरारून बहर आला आणि दुसरें कलम शुष्क होत जाऊन त्याला चारदोनच फुलें आलीं. (२) शाळूच्या एका रोपावर बीजावस्थेपासून त्यांचीं कणसें पूर्ण होऊन वाळून जाई-पर्यंतच्या काळांत त्याच्या सर्व अवस्थांवर ह्यांनीं मनःसंयम केला आणि त्यामुळें त्या शाळूचें तें ताट दहा फुटांपेक्षां अधिक उंच झालें आणि त्याच्या प्रत्येक पेऱ्यागणिक पोटरी येऊन तिचें उत्तम कणीस बनलें. हें झाड कोल्हापुरला शेतकी प्रदर्शनांत प्रेक्षणीय वस्तु म्हणून पाठविण्यांत आलें होतें. (३) आपल्या मनांत जे जे विचार येतात त्यांना अतिसूक्ष्म आकार असतात आणि त्या

आकारांचे स्पंद बाहेरील वातावरणांत प्रसृत होत असतात. जर एखाद्या पदार्थावर मन स्थिर होईल तर त्या पदार्थांचे आकार–स्पंद बाहेरच्या वातावरणांत प्रसृत होतात आणि ते ग्रहण करण्याची ज्याच्या मेंदूंत पात्रता असेल त्याला ते आकार गोचर होतात. हे प्रयोगानें सिद्ध करण्याकरतां त्यांनीं एके प्रसंगीं मला कोणत्याही एका वस्तूचें मनांत ध्यान करावयास सांगितलें. सुमारें पांच मिनिटें मजप्रमाणेंच तेही चित्त एकाग्र करून बसले व नंतर मी ज्या एका देवतेचें ध्यान करीत होतों त्याचें बरोबर वर्णन त्यांनीं मला सांगितलें. ह्यांत आणखी एक मौज अशी झाली होती कीं प्रथम मिनिट अर्धें मिनिट माझ्यासमोर खुंटीवर एक पांढरा अंगरखा लोंबत होता तोच मी प्रथम अनुसंधानाकरतां घेतला होता पण मागून मला वाटलें, ध्यान करावयाचें तर अंगरख्याचें न करतां एखाद्या देवतेचें करूं म्हणून मी त्यावरून मन काढून देवतेची मूर्ति मनापुढें आणली होती. प्रयोगांतील मीं मनांत धरलेली देवता त्यांनीं ओळखल्यावर प्रयोग खरा आहे ही खूण पटण्याकरतां ते मला म्हणाले, "प्रथम तुम्हीं कांहीं तरी उभा लांब पांढरा पदार्थ मनापुढें धरला होता. त्या आकाराचे स्पंद माझ्या मेंदूंत भिडत होते. ती वस्तु काय आहे हें ओळखण्याचा प्रयत्न करीत असतां ते स्पंद नाहींसे झाले आणि निराळ्या आकाराचे स्पंद येऊं लागले. तीन चार मिनिटांत मला तो देवतेचा आकार गोचर झाला व मी तुम्हांला सांगितला." हा प्रयोग त्यांच्या दैनंदिनींत माझ्या स्वाक्षरीनिशीं उतरला आहे.

ह्या गृहस्थांचा एक विशेष असा कीं ह्यांनीं कित्येक वर्षांची स्वतःच्या आयुष्यक्रमाची दैनंदिनी प्रत्यहीं लिहून ठेवली आहे. त्यांत त्यांनीं वेळोवेळीं जे मानसशास्त्रांतील प्रयोग केले ते ज्यांच्या समक्ष केले त्यांच्या स्वाक्षऱ्यांनिशीं नोंदवून ठेवले आहेत. मेण्डेलचें संशोधन जसें कित्येक वर्षें अज्ञात राहून नंतर जनतेपुढें आलें तसेंच आनंदघनरामांचे हे मानसिक प्रयोग पुढें मागें जनतेपुढें येणें संभवनीय आहे. ह्यांनीं मानसशास्त्राशीं संलग्न असलेल्या अनेक विषयांवर छोटीं मोटीं पंचवीस तीस पुस्तकें लिहिलीं असून त्यांतील स्वप्नमीमांसा, संकल्पसामर्थ्य इत्यादि आठ दहा पुस्तकें प्रकाशित झालीं आहेत.

(३) **योगीराज विनायकबुवा फाटक** हे राहणारे मोरगांवचे. ह्यांनीं आसन व प्राणायाम ह्या दोन अंगांचें अनुष्ठान चांगलें केलें असल्यामुळें ह्यांचें शरीर भव्य, कणखर आणि सर्वसामान्य माणसापेक्षां अधिक तेजस्वी होतें. प्राणायामांत बरीच गति झाली असल्यामुळें पुढील निवेदनांत श्री. राजोपाध्ये ह्यांनीं सांगितल्याप्रमाणें ते कांहीं प्रयोगही करून दाखवीत असत. योगदर्शनाच्या विभूतिपादांत तिसाव्या सूत्रांत कंठकूपावर संयम सांगितला आहे. हा कण्ठकूप गळ्यांतील घाटीच्या घालच्या भागापासून वर मस्तकांतील ब्रह्मरंध्राच्या तळापर्यंत पसरलेला आहे. हे योगीराज घाटीखालचा भाग आंत नेऊन

कण्ठकूपाचा तळ स्पष्ट दाखवीत असत. अशांसारख्या प्रयोगांमुळें लोकांत ते योगीराज ह्या नांवानें प्रसिद्ध झाले होते. ह्यांच्या भेटीचा योग मीं एकदा साधला होता ; पण वरील दोन अंगांच्या अनुष्ठानामुळें त्यांस जें फल प्राप्त झालें होतें त्या भांडवलावर त्यांनीं व्यापार सुरू केला आहे असें मला दिसून आल्यामुळें मी पुन्हा त्यांची भेट घेण्याच्या नादाला लागलों नाहीं. रा. राजोपाध्यांच्या निवेदनावरूनही त्यांना कोणत्या कारणामुळें कोणती विकृति झाली व तिच्या परिहाराचा उपाय कोणता हें योगीराजांच्या लक्षांत आलें नाहीं असें दिसतें. तसेंच केशरकस्तुरीमिश्रित तेल अंगास चोळण्यासाठीं तयार करण्याकरतां योगीराजांनीं रा. राजोपाध्यांच्याकडे १०० रुपयांची मागणी केली आणि श्री. राजोपाध्ये शंभर रुपये दक्षिणाद्रव्य देऊन परत गेले. ह्यावरूनही योगीराजांचा व्यापार लक्षांत येईल. तथापि हें माझें मत थोड्या अनुभवावरून बनलें असल्यामुळें तें चुकीचें व उपेक्षणीय आहे असें त्यांच्या सांप्रदायांतील वाचकांनीं समजावें.

(४) **श्री. रामचंद्र राजोपाध्ये,** हे प्रस्तुतचा प्राणायामविषयक अनुभव लिहिणाऱ्यांचे वडील. गेल्या दोन तीन शतकांपेक्षां अधिक काळ पूर्वीपासून ह्यांच्या घराण्यांत महाराष्ट्रांतील सुप्रसिद्ध राजे भोसले ह्यांचें उपाध्येपण चालत आलें आहे. स्वाभाविकच रा. रामभाऊ राजोपाध्ये ह्यांच्या ठिकाणीं शिवाजी-महाराजांच्या कुलाविषयीं जाज्वल्य अभिमान वसत असे ; म्हणून त्यांनीं बाजीराव पेठेंतील स्वतःच्या मोकळ्या मैदानी जागेंत शिवाजी क्लब ह्या नांवाची संस्था स्थापून ती उत्कृष्टपणें चालविली होती. गांवांतील छानछुकी वृत्तीचीं माणसें जशीं 'युनिअन क्लब' मध्यें एकत्र येत तशी ह्या शिवाजी क्लबांत वीर वृत्तीचीं माणसें एकत्र येत असत. ह्या संस्थेंत शिवाजीमहाराजांचा उत्सवही दरवर्षी होत असे. ह्या उत्सवांत एकदां लो. टिळक, दे. भ. शिवरामपंत परांजपे वगैरेंची व्याख्यानें झालेलीं आहेत. ही जागा आपली कौटुंबिक गैरसोय सोसूनही येथील 'व्यायाम-मंडळ' ह्या सार्वजनिक संस्थेला अल्प किंमतीला विकत देण्याविषयीं मीं विनंती केली असतां राजोपाध्ये बंधूंनीं व्यावहारिक दृष्ट्या नुकसान व गैरसोय सोसूनही ती मान्य केली आणि अशा रीतीनें आपल्या वडिलांचें चिरंतन स्मारक त्यांनीं करून ठेवलें. रा. रामभाऊ राजोपाध्ये हे सार्वजनिक बाबतींतही चांगलें लक्ष घालीत असत. साताऱ्यांतील 'वृत्तसुधा' ह्या वर्तमान-पत्राचे ते बरेच दिवस सहसंपादक होते व वक्तृत्वोत्तेजक सभेचे चिटणीस होते. जिल्ह्यांतील राष्ट्रसभेच्या चळवळींतही ते भाग घेत असत. १९०८ सालीं तासगांवास तालुका कॉंग्रेस सभा झाली त्याचे ते अध्यक्ष होते.

परिशिष्ट आठवें

प्राणायामासंबंधीं एक अनुभव

लेखक – **गो. रा. राजोपाध्ये**, बी. ए., सातारा

आमचें घराणें मूळचें स्नानसंध्याशील. आमचे आजोबा प्रातःस्नान करून सकाळीं सात वाजतां संध्येला बसले कीं संध्या, ब्रह्मयज्ञ, रुद्र, पवमान व इतर जपजाप्य ह्यांतच त्यांना मध्यान्ह उलटून जात असे. आमच्या वडिलांची स्नानसंध्या इतकी दीर्घ नव्हती, कारण त्यांच्या मागें अनेक व्याप होते. तथापि इतक्या व्यापांतूनही त्यांचे आटोपशीर नेमनियम त्यांनीं कधीं चुकूं दिले नाहींत. त्यांचें लक्ष योगसाधनाकडे अधिक होतें. ते आसनें, प्राणायाम प्रत्यहीं नियमानें करीत. कै. नारायण रामचंद्र घमंडे हे योगाचे बाबतींत त्यांचे सहाध्यायी होते. घमंडे यांच्या आसनांचे घेतलेले फोटो त्या वेळीं प्रसिद्ध होते. आमच्या वडिलांनीं पातञ्जलयोगसूत्रांचा सभाष्य अभ्यास केला होता. प्रत्यहीं रात्रीं भोजन झाल्यावर रामविजय, भक्तविजय, दासबोध अशांसारखे ग्रन्थ वाचून घरांतील सर्व मंडळीस ऐकविण्याचा त्यांचा परिपाठ होता. अशा कुळांत जन्म व वाडवडिलांचे आचारविचार ह्यांचा संस्कार माझे मनावर लहानपणींच झाला होता. योगाच्या आठ अंगांतील यम, नियम, हीं जीं दोन पहिलीं महत्त्वाचीं पायाभूत अंगें तीं साधण्यास अशा संस्कारांचा फार उपयोग होतो. विद्यार्थिदशेंतच मलाही योगाचा नाद लागला. सचित्र योगासनांचें पुस्तक घेऊन त्यावरून मी आसनें करूं लागलों. तासगांवचे कै. रामचंद्र विनायक कुलकर्णी (आनंदघनराम) हे योगाभ्यासक होते. ते कांहीं काळ निकटवर्ती असल्यामुळें माझ्या योगाभ्यासांत थोडीशी भर पडली.

हायस्कूलमधील शिक्षण संपल्यावर कॉलेजशिक्षणासाठीं मी पुण्यास गेलों. त्यामुळें योगाभ्यास पुष्कळसा मागें पडला. कॉलेजशिक्षण पुरें झाल्यावर नोकरीचा विचार ; पण परकीय सरकारची नोकरी करणें हें देशाभिमानाच्या विरुद्ध आहे, असें लो. टिळकांनीं त्या वेळीं एका व्याख्यानांत सांगितलें व तें पटल्यामुळें व ती करणें यमनियमांच्या विरुद्ध आहे असें मला वाटल्यामुळें मीं सरकारी नोकरीचा नाद सोडला. राष्ट्रीय शिक्षणाचा प्रचार त्या वेळीं जोरांत चाललेला होता. तें शिक्षण कांहीं अंशानें खाजगी शाळांत आपल्यास विद्यार्थ्यांना देतां येईल ह्या इच्छेनें मीं प्रथम वर्ष दीड वर्ष जुन्नर हायस्कुलांत व नंतर भोर हायस्कुलांत नोकरी धरली. स्वतः विद्याभ्यासाच्या कैचींतून सुटून नोकरींत स्थिर झाल्यावर बरेच दिवस बंद पडलेला योगाभ्यास पुन्हा सुरू करण्याचे विचार माझ्या मनांत येऊं लागले, ते कृतींत उतरण्यास एक गोष्ट कारण झाली. मोरगांवचे योगीराज कै. विनायकबुवा फाटक हे योगाचा प्रचार करीत भोरास आले. त्यांनीं योगावर

कांहीं प्रवचनें करून योगाचे कांहीं प्रयोग करून दाखविले. बोटानें पोट दबलें न जाईल इतकें तें घट्ट करणें, मुखाकडे जाणारा रक्तप्रवाह थांबवून तें पांढरेंफट्ट करणें, इत्यादि त्यांचे प्रयोग होते. शरीर स्वाधीन ठेवणें हा सर्व पराक्रमांचा पाया आहे व तो योगानें साध्य होतो हा त्यांच्या प्रवचनाचा मुख्य मुद्दा होता. योगाभ्यास करण्यास कोण कोण तयार आहेत असा त्यांनीं प्रश्न करतांच त्यांत मीं आपलें नांव दिलें. लवकरच योगाभ्यासकांचा तेथें एक वर्ग बनला. ह्या वर्गास त्यांनीं जे पाठ दिले त्यांत दोन मुख्य होते. एक भस्त्रिकेचा आणि दुसरा कुंभकयुक्त प्राणायामाचा. कुंभक न करतां दोन्ही नाकपुड्यांनीं श्वासप्रश्वास भात्याप्रमाणें एकसारखे कांहीं वेळ पद्मासन घालून चालविणें हा पहिला पाठ होता व एका नाकपुडीनें पूरक करून थोडा वेळ कुंभक केल्यावर दुसऱ्या नाकपुडीनें रेचक करणें आणि तसेच पुन्हा उलट रेचक केलेल्या नाकपुडीनें पूरक करून कुंभक केल्यावर प्रथम पूरक केलेल्या नाकपुडीनें रेचक करणें, ह्याप्रमाणें कांहीं वेळ करीत राहणें हा दुसरा पाठ होता. प्राणायामांत पूरक, कुंभक, रेचक यांच्या मार्गांचें प्रमाण १:४:२ असें अनुक्रमें राहावयाचें असतें, त्याकरतां गायत्रीमंत्रजपाची योजना होती. ॐयुक्त तीन व्याहृति हा एक भाग, नंतर मुख्य मंत्राचे प्रथम आणि द्वितीय चरण हा दुसरा भाग आणि तिसरा चरण हा तिसरा भाग अशा भागांनीं गायत्रीमंत्राचा मानसिक जप पूरक, कुंभक, रेचक ह्यांत अनुक्रमें केला असतां वरील प्रमाण अनायासें साधलें जाऊन गायत्रीमंत्रजपफलप्राप्तिही होते असा त्यांचा उपदेश होता. ह्याप्रमाणें माझा अभ्यास वर्ष दोन वर्ष चालू होता. आंतील वायूची बाहेर जाण्याची गति थांबवणें, तसेंच बाहेरील वायूची आंत जाण्याची गति थांबविणें, हाही प्राणायामाचा एक प्रकार आहे. विनायकबुवांच्या पाठांत हा प्रकार सांगितला नव्हता, तथापि त्याचाही मीं थोडा थोडा अभ्यास केला.

असें चाललें असतां "बुद्धिः कर्मानुसारिणी" ह्या न्यायानें मला एक विलक्षण बुद्धि सुचली. प्रथम पहिल्या पाठांतील भस्त्रिका करावयाची, नंतर उलट सुलट नाकपुड्यांनीं नुसते पूरक रेचक, कुंभक न करतां करावयाचे आणि मग दुसऱ्या पाठांतील प्रमाणबद्ध प्राणायाम करावयाचा, असा अभ्यासाचा क्रम होता. ह्यांतील उलटसुलट नाकपुड्यांनीं नुसते पूरक रेचक जे करावयाचे ते शक्य तितके दीर्घ करावयाचे असा नियम असतांना मला ते एके दिवशीं ऱ्हस्व करण्याची भलतीच लहर आली व तसे ऱ्हस्व पूरक रेचक उलटसुलट नाकपुड्यांनीं मीं चारपांच वेळ केले. पहिला पूरक शक्यतोंवर वायु आंत घेऊन लगेच उलट नाकपुडीनें रेचक केला. अर्थात् तो रेचकही ऱ्हस्व झाला. पुन्हा त्याच्च उलट नाकपुडीनें पूरक केला तो पहिल्या पूरकापेक्षां ऱ्हस्व झाला. असें चारपांच वेळ केलें असतांना पूरक रेचक उत्तरोत्तर ऱ्हस्व

ऱ्हस्व होत गेले. मग हा प्रकार आपोआपच थांबला. पूरकाला वायु तर खेचतां येईनासा झाला. श्वासप्रश्वास दोन्ही कह्यांतून गेले. त्यांच्या स्वाभाविक सहनगतीपेक्षां ते ऱ्हस्वच झाले. शरीरांत अस्वस्थता उत्पन्न झाली. नाडीचे ठोके वाढले. हृदयाचे ठोके भासमान होऊं लागले. छातीखांदे हे भाग आंतून जखडल्यासारखे झाले. विसंवादित्व निर्माण झालें. योगाभ्यासाची भाषाच बंद झाली. ह्या आपण होऊन ओढवलेल्या आपत्तींतून निसटावयाचें कसें हा विचार येऊन पडला. वायु आंत अडकल्यासारखा वाटला. तो ढेकरांच्या रूपानें बाहेर पडूं लागला. पण शरीराला कोणतेही थोडेबहुत श्रम झाले तरी त्यानें आंतील वायूची गति विस्कळित होऊन तो हृदयाला धक्के देऊं लागला. हृदयकंप (Palpitation) वाढले. अग्नि प्रदीप्त झाला. दूध, तूप, गहूं, अशा अन्नाशिवाय स्वस्थता वाटेनाशी झाली. रोजचे व्यवसाय करून फिरावयास जाणें, इत्यादि नित्याचा कार्यक्रम मीं चालूच ठेवला पण शक्तीचा एकसारखा ऱ्हासच होत चालला. मध्यंतरीं एकानें सांगितलें कीं वायूची गति ऊर्ध्व होते, त्यावर शीर्षासन करावें व ढेकर येतात ते आंतल्या आंत दाबावे. पण ह्यानें उलटच परिणाम झाला. वायूचे धक्के हृदयावर अधिक जोरांत बसूं लागले. मग असें करणें सोडून दिलें. प्राणायामाची वरील विपरीत क्रिया मीं १९०९ सालीं केली. १९१५ सालीं भोर सोडून मी इंदूरला गेलों. फिरावयास गेलों असतां परत येतांना हृदयावर वायूचे धक्के इतके जोरांत बसूं लागले कीं पुढें पाऊलच टाकवेना. मग बरोबरीच्या मनुष्यानें मला टांग्यांतून घरीं पोहोचविलें. श्वासप्रश्वास भरभर जोरानें होऊं लागले. निजलेले उठून बसणेंही सहन होईनासें झालें, बोलणें बंद झालें, शरीरावर वरचेवर रोमांच येऊं लागले. शरीराचे अवयव तुटकतुटक, मध्यें कांहीं संबंध नाहीं, असे भासूं लागले. डॉक्टरांच्या औषधाचा ह्यावर कांहीं उपयोग होण्यासारखा नाहीं हें मला माहीत होतें. इतर मंडळींच्या आग्रहास्तव मी औषध घेऊं लागलों. मात्र काय विकार आहे हें डॉक्टरांना कळणें शक्य नव्हतें तरी ते औषध देत आणि इतरांच्यासाठीं त्यांनीं मला स्निग्ध अन्न देऊं नका असें घरच्या मंडळींना सांगितलें, पण त्यावांचून निभावयाचें नाहीं असें मीं खुणांनीं व्यक्त केल्यावरून घरच्या मंडळींनीं डॉक्टरांचें सांगणें न जुमानतां तें मला देण्याचें चालू ठेवलें.

इंदूर येथील कांहीं योगाभ्यासी लोकांना आणून त्यांना माझी प्रकृति दाखविण्यांत आली. पण कोणालाही कांहीं निश्चित उपाय सांगतां येईना. इतकें झाल्यावर ईश्वराला शरण जाणें हा एकच उपाय मला वाटला. मीं अंथरुणावर पडल्यापडल्या ईश्वराचें चिंतन केलें व माझे श्वास प्रश्वास वेडेवाकडे चालले होते त्यांवर मनाचा संयम केला तोंच त्यांची जलदगति किंचित् मंद होऊं लागल्याचें मला वाटलें. ही गति थोडी मंद झाली कीं संयम वाढवावयाचा व तो वाढला कीं गति कमी कमी व्हावयाची असा क्रम सुरू झाला. पण शरीराची

कोणतीही हालचाल झाली कीं लगेच ती गति वाढावयाची असा प्रकार होऊं लागला. एकीकडून शरीराच्या हालचाली व दुसरीकडून संयमाचा श्वास व प्रश्वास ह्यांच्या गतीवर उलटसुलट परिणाम होत होत संयमाचा जोर वाढण्यास सहा महिने लागले. इतक्या कालावधींत मी घरांत व थोडा घराच्या बाहेर हिंडूंफिरूं लागलों. संयम जसजसा वाढूं लागला तसतसा कोंडलेला व वरचेवर कोंडणारा वायु प्रत्यहीं शेकडों ढेकरांनीं बाहेर पडूं लागला. प्रथम बोलतां व अंथरुणावर बसतां येऊं लागलें. पुढें उभें राहतां येऊं लागलें व नंतर चालतां, फिरतां येऊं लागलें. कोणत्याही हालचालीपेक्षां बोलण्याचे श्रम कमी, पण तेवढ्याला जो श्वासाचा विरोध लागतो तो देखील सहन होईना व त्यामुळें बोलणें पुन्हा बंद झालें. बोलतांच येईनासें झालें. परन्तु मौज अशी कीं बोलण्यापेक्षां गिळतांना श्वासाचा विरोध अधिक लागत असतांना गिळतांना मात्र तो आपोआप होई. कदाचित् बोलतांना हृदयावर आघात होत असल्यामुळें बोलतां येत नसावें व गिळतांना तसा होत नसल्यामुळें गिळतां येत असावें, असेंही असेल. असो. वरील दुर्धर प्रसंगांतून एकदाचा निसटून मी साताऱ्यास आलों.

इंदुरास उठून चालतां येऊं लागल्यापासून वरील प्रकारचा संयम मागें पडला व शरीराच्या हालचाली वाढल्या. ह्याचा परिणाम सूक्ष्म रीतीनें श्वासप्रश्वासांची गति पुन्हा वाढविण्यांत होऊं लागला; पण तो लक्षांत आला नाहीं. वरील प्रसंगांतून आपण कायमचे सुटलों असें वाटून मी पुन्हा फिरावयास जाण्याचा कार्यक्रम पूर्ववत् चालू केला. त्याचा परिणाम थोडाथोडा जाणवूं लागला. एके दिवशीं इतर मंडळींच्या बरोबर फिरावयास गेलों असतां त्यांच्या आग्रहानें व थोडेंसें आपल्या मनानेंही टेकडीवर चढून गेलों. कसातरी घरीं परत आल्यावर पुन्हा इंदूरप्रमाणें—त्याहून जास्तीच उग्र प्रकार झाला. पुन्हा त्याच आपत्तीनें दुसऱ्यांदा अधिक तीव्र स्वरूपानें गांठलें, तिनें मला पुन्हा अंथरुणावर खिळवून टाकलें. माझी वाचा बंद केली. मागील खेपेला घास गिळतां येत असे तोही आतां येईनासा झाला. हालचाली पूर्वीपेक्षां मर्यादित झाल्या. श्वासांची व नाडीची गति वाढली. औषधावर माझा भरंवसा नव्हताच व घरच्या मंडळीचाही कमी झाला होता; पण कांहींतरी उपाय केला पाहिजे म्हणून वैद्यांचें व डॉक्टरांचें एकामागून एकाचें औषध चालू केलें. पुढें कोणाला कल्पना सुचली कीं विनायकबुवा फाटक ह्यांना बोलावून आणावें व त्यांच्याकडून उपचार करावा. विनायकबुवा मोरगांवास होते त्यांना बोलावणें पाठविलें व ते चार पांच दिवसांत आले. त्यांनीं एकदोन दिवस हातापायांच्या कांहीं शिरा दाबल्या व चोळल्या. परंतु त्याचा कांहीं उपयोग न होतां मला त्याचे अधिकच श्रम झाले व मीं मान टाकली. मागील खेपेला श्वासप्रश्वासावर मनाचा संयम करण्याचा प्रयोग केला होता, तो आतां करून पाहाण्याचें मनांत आलें. पण तोही

होईनासा झाला. कोणताही विचार करणें हेंही सहन होईना. माझें ईश्वराचें स्मरण मात्र चालू होतें. त्याचें चिंतन मला करतां येत नव्हतें. मला मोरगांवास घेऊन या असें सांगून विनायकबुवा निघून गेले. जातांना त्यांनीं एक गोष्ट मात्र सांगितली कीं माझे श्वास तोंडानें चालू होते ते मीं नाकानें करावेत. ही गोष्ट मला माहीत होती पण नाकानें श्वास घेण्यासोडण्याची मला शक्तीच नव्हती. तथापि अगदीं सूक्ष्म कां होईना तसा प्रयत्न करण्याचें विनायकबुवांचे सांगण्यावरून माझे मनांत येऊन ईश्वरस्मरणपूर्वक मीं तसा प्रयत्न केला. त्याबरोबर श्वासगतीला कलाटणी मिळाली. नाकानें श्वास घेण्याकरतां किंचित् तोंड दाबतांच तें लगोलग उघडें पडलें. पण पुन्हा पुन्हा दाबत असतां अधिक अधिक काळ मिटतां येऊं लागलें. कोंडलेला वायु अधिक अधिक ढेकरांच्या वाटेनें बाहेर पडूं लागला. ईश्वराचें स्मरण अधिक काळ टिकून त्याला चिन्तनाचें स्वरूप येऊं लागलें. हातापायांच्या बोटांच्या, मानेच्या व हातापायांच्या विलक्षण हालचाली होऊं लागल्या. तोंडावाटे अर्थशून्य अशीं कांहीं तरी अक्षरें आपोआप थोडीं थोडीं बाहेर पडूं लागलीं. कधीं कधीं ईश्वरनाम बाहेर पडे. इतरांना ही तऱ्हा फार विलक्षण वाटली; पण मला त्यापासून थोडा थोडा आराम वाटूं लागला. माझ्या विलक्षण तऱ्हेमुळें माझा प्रकृति बिघडतच आहे असें वाटून घरच्या मंडळींनीं मला मोरगांव येथें नेण्याचें ठरविलें. माझी प्रकृति सुधारत असल्यामुळें मोरगांव येथे जाण्याचें कारण नाहीं व उपयोग नाहीं असें मीं खुणांनीं सुचविलें. कारण मला बोलतां येत नव्हतें. पण माझें कोणींच ऐकलें नाहीं. मला मोटार, रेल्वे व डोली ह्यांत उचलून, बसवून मोरगांवला नेण्यांत आलें. माझेबरोबर चारपांच मंडळीही मोरगांवला राहिली. आम्ही तेथें स्वतंत्र बिऱ्हाड करून महिना दीड महिना मोरगांवास राहिलों. विनायकबुवांनीं तेथें कांहींच उपचार केले नाहींत, माझ्या क्रमानें माझी प्रकृति सूक्ष्म रीतीनें सुधारत होती. एके दिवशीं ते माझ्याकडे येऊन त्यांनीं असें सुचविलें कीं माझ्या अंगाला मर्दन करण्यास केशर, कस्तुरी, अशीं मूल्यवान् द्रव्यें घालून तेल सिद्ध करावें लागेल आणि त्याकरितां शंभरसव्वाशें रुपये खर्च येईल. ह्याचा अर्थ आम्ही समजलों आणि त्यांची पूजा केली तींत त्यांस शंभर रुपये दक्षिणा घालून आम्ही मोरगांवाहून निघून साताऱ्यास परत आलों. साताऱ्यास आल्यावर माझा क्रम चालूच होता. ईश्वरस्मरण आणि आंतून प्रेरणा होतील त्याप्रमाणें अंतर्बाह्य शारीरिक हालचाली हा त्याचा मुख्य भाग होता. ह्या हालचाली पाहून मला वेडच लागलें आहे असें इतरांस वाटे. आमच्या शेजारीं एक सबूजज्ज राहत होते, त्यांनीं असे वेडेचार करण्याबद्दल माझी बरीच निर्भर्त्सना केली, पण तिकडे लक्ष देऊन माझें चालण्यासारखें नव्हतें; कारण वरील अभ्यासक्रमाशिवाय मला गत्यंतरच नव्हतें. मी थंड पाण्यानें स्नान करीत असें आणि निरसें दूध मात्र शेर दोन शेर रोज घेत असें; दुसरें कांहीं घेत नसें. हाच माझा आहार कित्येक दिवस

होता. अंतःप्रेरणेनें मी सुधारत चाललों आणि तीवर माझा विश्वास बसूं लागला. साधारण बरें होण्यास मला जवळजवळ वर्ष लागलें.

कारणापुरता बरा झाल्यावर मीं १९१८ ह्या वर्षीं साताऱ्यांतील विमा कंपनींत नोकरी धरली. मी ज्या अभ्यासानें पहिल्या प्रसंगांतून निसटलों तो पुढें सोडून दिला, म्हणून दुसऱ्या प्रसंगांत सांपडलों. आतां ज्या अभ्यासानें मीं दुसऱ्या प्रसंगांतून निभावलों, तो न सोडण्याचें मीं ठरविलें. रोज सकाळ संध्याकाळ तास दोन तास निवान्त एकटें बसून ईश्वरचिन्तन करावयाचें आणि आंतून प्रेरणा येतील त्याप्रमाणें शरीराच्या अवयवांची अंतर्बाह्य हालचाल करावयाची असा मीं नियम केला. शरीराच्या सर्व दिवसभर कराव्या लागणाऱ्या इतर आवश्यक हालचालींमुळें प्राणवायूंच्या गतींत जो बेतालपणा येई तो ह्या नियमित प्रयोगानें कमी होऊन थोडथोडा अधिकाधिक समतोलपणा तींत यऊं लागला. पुन्हा मीं रोज फिरावयास जाण्यास प्रारंभ केला, पण आतां हें फिरणें आटोक्याच्या बाहेर जाऊं न देण्याचें मीं ठरविलें. रोज विमाकचेरींत जाऊन पुढें आलेलें काम करावयाचें, थोडेंसें फिरावयास जावयाचें आणि दोन वेळ वरीलप्रमाणें प्रयोग करावयाचे, हा माझा नित्यक्रम होऊन बसला. ह्याप्रमाणें बारा वर्षें व्यतीत झालीं. पुढें घरच्या आणि बाहेरच्या मंडळीबरोबर काशी-यात्रेला जाण्याचा योग आला. ह्याच्या पूर्वी मी कलकत्त्याला जाऊन आलों होतों. काशीयात्रेंत प्रयाग, काशी, गया, मथुरा, आग्रा, दिल्ली, हरिद्वार, जयपूर, सिद्धपूर, अजमीर, पुष्कर, नाथद्वार, उदेपूर, इन्दूर, इत्यादि ठिकाणीं जाऊन आलों. ह्या यात्रेंत सुमारें तीन महिने गेले. एवढ्या अवधींत माझा वरील नियम अगदींच सुटला आणि प्रवासांत चालणें वगैरेच्या शारीरिक हालचाली माझ्या अल्प प्रमाणापेक्षां फारच वाढल्या. यात्रेहून परत आल्यावर साताऱ्यांत प्लेग सुरू झाला त्यामुळें बाहेर खेड्यांत राहण्यास जावें लागलें. तेथून रोज साताऱ्यास जाण्यायेण्यास मोटारीची सोय होती, परंतु जाण्यायेण्यांत व त्याच्या व्यवधानांत अधिक वेळ खर्च होऊन, वरील प्रयोग मीं पुन्हा सुरू केला होता तरी त्याला फारच कमी वेळ मिळूं लागला. थोडथोडें फिरणेंही मी पुन्हा चालू केलें, पण प्रमाणाबाहेर झालेल्या वरील हालचालींचा परिणाम मला पुन्हा जाणवूं लागला, तो कमी करण्यास माझा रोजचा अल्पकालिक प्रयोग पुरा पडला नाहीं. एके दिवशीं वादाच्या भरांत मोठ्यानें बोलत असतां एकदम आवाज बंद होऊन बोलतां येईनासें झालें व पुढें दोनतीन दिवसांत चालतां येईनासें झालें! आपत्तीचा हा तिसरा प्रसंग! पुन्हा अंथरूण धरलें, पुन्हा श्वासप्रश्वासांची अनावर जलद गति, पुन्हा हृदयाची धडधड, पुन्हा सर्व कांहीं तोच प्रकार! पहिल्या प्रसंगांतल्याप्रमाणें श्वासप्रश्वासांवर मनाचा संयम करून पाहावा तर तो होईना. दुसऱ्या प्रसंगांतल्याप्रमाणें नाकानें श्वास घेण्याचा सूक्ष्म प्रयत्न करावा तर तोही अशक्य! ईश्वरस्मरण चालू होतें; तरी वरील उपद्रव

कमी होईनात. हा तिसरा प्रसंग तीव्रतम वाटला. श्वासाची गति इतकी वाढली कीं प्राण आतां निघून जातात असें झालें. नुसतें ईश्वरस्मरण ह्या वेळीं तितकेंसें उपयोगीं पडेना. लहानपणापासून माझी रामावर विशेष भक्ति होती. तो राम मला ह्या वेळीं आठवला आणि मी मनांतच रामाला आर्तपणें हाक मारली. त्याबरोबर माझ्या हातांची अशी हालचाल झाली कीं माझे प्राण बाहेर जाण्याचे थांबले असें मला वाटलें. मी मनात एकसारखा रामनामाचा जप करूं लागलों; तों तों माझे प्राण अधिक अधिक ताळ्यावर येऊं लागले. पुन्हा अंतःप्रेरणेनें शरीराच्या अंतर्बाह्य हालचाली सुरू झाल्या. त्या सर्व दिवसभर चालू असत. त्या पुऱ्या पडेनात म्हणून रात्रीही त्या चालू असत, पण ह्यामुळें झोपेला व्यत्यय येईल म्हणूनच जणूं काय एक दिवस एक रात्र व पुन्हा दुसरा दिवस अशा हालचालींत गेल्यावर दुसऱ्या रात्री झोप लागे. ह्याप्रमाणें दिवसभर हालचाली होऊन एक रात्र हालचालींची व दुसरी झोपेची अशी होऊं लागली. मेंदूवर इतका परिणाम झाला कीं हा मी कीं तो मी असा कधीं कधीं भ्रम होई! वेडच तें! पण मीं ईश्वरस्मरण सोडलें नाहीं व अशा वेडांतूनही पार पडलों. एरवीं श्वासप्रश्वासाची गति अनिवार, पण खाण्याच्या वेळेपुरती ती आपोआप निरुद्ध होई. दोन वेळेशिवाय कांहींएक खावयाचें नाहीं हा माझा नियम जवळजवळ पन्नास वर्षें चालू आहे. ह्या नियमांत वर्षांतून एखादे वेळींच ह्या नियमाचा भंग झाला असेल किंवा नसेलही! खाण्याच्या वेळीं श्वास आपोआप निरुद्ध होण्यास ह्या नियमाचा कदाचित् उपयोग झाला असेल. वरील तिसरा प्रसंग खेड्यांत असतांना घडला. त्यानंतर मीं घरीं राहण्यास आलों. सुमारें सहा महिन्यांनीं मी पूर्ववत् साधारण बरा होऊन आपल्या कामावर जाऊं लागलों. ह्यानंतर मीं बाहेर फिरावयास जाणें बंद केलें. सकाळसंध्याकाळ रामनामस्मरण करीत अंतःस्फूर्तीनें शरीरावयवांचें अंतर्बाह्य संचालन करीत तास दोन तास घालवूं लागलों. १९३९ सालीं मी सेवानिवृत्त झालों.

शरीरांत अनंत नाड्या असून त्यांत डावी व उजवी ह्या दोन व मधली एक अशा तीन मुख्य नाड्या आहेत. ह्याशिवाय इतर अनेक लहानलहान नाड्या आहेत. प्राण ऱ्हस्व करण्याच्या माझ्या भलत्याच क्रियेनें मधली एक सोडून बाकीच्या सर्व नाड्यांची गुंतागुत झाली ती इतकी कीं उजव्या हाताच्या मधल्या दोन बोटांना सूज आली होती. पोट इतकें नाजुक झालें कीं त्याला बोटाचा स्पर्शही सहन होईना. ही गुंतागुंत मला आंतूनही भासत होती. ती उकलण्याचा मार्ग दुसऱ्या कोणालाच नव्हे तर माझा मलाच अगम्य होता. अंतःप्रेरणा हेंच ती उकलण्याचें साधन होतें व ती प्रेरणा मला ईश्वरशरणागतीनें झाली. अंतःप्रेरणेनें मधल्या नाडीच्या द्वारा इतर नाड्या खेचून आणून श्वासाची गति थोडथोडी दीर्घ दीर्घ करीत नेली. मानेपासून हातापायांच्या बोटांपर्यंत डाव्या-उजव्या बाजूला जे सांधे आहेत त्यांपैकीं एका बाजूच्या एखाद्या सांध्यांत किंवा

कधीं कधीं त्याच्या जोडीला दुसऱ्या बाजूच्या एखाद्या सांध्यांत अंतःप्रेरणेनें संचालन होऊन ती गुंतागुंत उकलत असे आणि ती मला भासमान होत असे. पोटाच्या नाड्यांत हालचाल होऊन गुंता उकलण्यास पुष्कळ दिवस लागले. हालचाल होणाऱ्या सांध्यांत वरचेवर बदल होई, त्याचप्रमाणें त्यांच्या दिशांत वर, खालीं, डावीउजवीकडे असाही बदल होई आणि शरीराच्या ज्या आसनावर त्या होत त्यांतही बदल होई. कधीं कधीं नाकानें व कधीं कधीं तोंडानें आपोआप भस्त्रिका होई व कधीं कधीं तोंडांतून अर्थशून्य शब्द बाहेर पडत. हालचालींचे असे अनेक प्रकार होऊन गुंतागुंत उकले व त्यानंतर शेकडों ढेकर येऊन अडकलेला वायु बाहेर पडे. तात्पर्य, ह्या हालचाली कां व कशा करावयाच्या ही गोष्ट बुद्धीला अगम्य होती. अन्नाच्या बाबतींत वरचेवर पालट कोणते व कसे करावयाचे ही बुद्धि मला आपोआप सुचे व ते करून माझी प्रकृति ठीक राही. शरीरांत कोंठें दुखूं लागलें तर तें दुःख अशा हालचालीनेंच कमी होई. शोक, क्रोध, इत्यादिक मानसिक विचार उत्पन्न करणारे प्रसंग येऊन ते ते विकार उत्पन्न होत, परंतु आपोआप असे कांहीं विचार सुचत कीं त्यांनीं ते विकार शांत होत. ईश्वराचें स्मरण करून हालचाली सुरू झाल्यावर लक्ष दुसरीकडे गेलें तर थोड्या वेळानें त्या बंद पडत. पुन्हा स्मरण केल्यावर त्या पुन्हा चालू होत. नुसत्या ईश्वरस्मरणानें वरील शारीरिक–मानसिक परिणाम होत. पण त्यापेक्षां ते स्मरणभक्तियुक्त विनम्र अंतःकरणानें केले तर ते परिणाम अधिक उत्कटतेनें होत. कधीं कधीं आपल्याला कोडें वाटणारे प्रश्न आपोआपच सुटत. गायत्रीमंत्रांतील " धियो योनः प्रचोदयात् " ह्याचा हा सर्व एकप्रकारें मात्र अनुभव आला. ईश्वराच्या मोघम स्मरणापेक्षां त्याच्या नामस्मरणानें–रामनामस्मरणानें–हा अनुभव अधिक प्रचीतीस आला. नाम व नामी ह्यांत भेद नाहीं. नाम तोच राम–ईश्वर–अशी भावना मीं ठेवली. बुद्धींत प्रेरणा देणारें सवित्याचें–ईश्वराचें 'भर्ग' म्हणजे तेज त्याच्या नांवांत आहे, असा मला प्रत्यय आला.

प्राणानें मन जिंकण्याकरतां प्राणायामाची योजना आहे. मन जिंकण्यापेक्षां प्राण जिंकणें सोपें! मनापेक्षां प्राणावर मनुष्याचा जय अधिक, पण प्राणानें मन जिंकण्याच्या उद्योगांत मी प्राणांवर थोडाबहुत असलेला जय गमावून बसलों. तो गमावलेला जय मिळवणें हें माझें पहिलें काम होऊन बसलें. तो मिळविण्यास मनाशिवाय अन्य साधन नाहीं. पण मनाचा साधन म्हणून उपयोग करण्यास मनाला तरी कोठें सामर्थ्य होतें? अशा स्थितींत सर्व सामर्थ्याचें उगमस्थान जो ईश्वर त्याचा आश्रय करण्यावांचून सोय नव्हती. 'ईश्वरप्रणिधान' हें समाधीचें बलवत्तर साधन म्हणून सांगितलें आहे, पण मला साधनाचा प्राणजयाकडे उपयोग करावा लागला. ईश्वर ह्या वाच्याचा प्रणय ॐ कार हा वाचक आहे. 'वाच्य' तोच वाचक व वाचक तोच वाच्य!

प्राणिधान म्हणज ॐ कार जप व त्याच्या अर्थाचें चिन्तन. ॐ जप व रामनाम जप ह्यांत विशेष भेद नाहीं. ॐ काराचा जप व त्याच्या अर्थाचें चिंतन ज्ञानाला पोषक आहे. तर रामनामजप व त्याच्या अर्थाचें चिंतन भक्तीला पोषक आहे. भक्ति ही ज्ञानाची जननीच आहे. रामनामजप हें साधन मला गमावलेला प्राणजय मिळविण्यास उपयोगीं पडलें. तेंच समाधीपर्यंतच्या पुढील पायऱ्या जिंकण्यास उपयोगीं पडेल असा मला विश्वास वाटतो.

वेदान्ताच्या अभ्यासानेंच ज्ञानप्राप्ति होते. पण भक्ति नसेल तर नुसत्या बुद्धीला पटणाऱ्या ज्ञानानें तरणोपाय होत नाहीं. तें ज्ञान विज्ञानसहित–अनुभव-युक्त असलें तरच तें मोक्षाची प्राप्ति करून देतें. हा अनुभव भक्ति आणून देते; म्हणून भक्तीला महत्त्व आहे व तें योगशास्त्रालाही मान्य आहे. मोक्ष ही कोठून बाहेरून मिळविण्याची वस्तु नव्हे; ती आत्म्याची मूळ प्रकृतीच आहे. पण चित्तवृत्तीनें तीवर आवरणविक्षेप उत्पन्न होतात. त्या चित्तवृत्तीचा निरोध म्हंणजेच योग! तो केला असतां मोक्ष हें मूळचें आत्म्याचें सिद्धस्वरूप तें अनुभवसहित प्रगट होतें. चित्तवृत्तीचा निरोध झाल्याने तिच्या योगानें झालेले आवरण–विक्षेप दूर होऊन ईश्वर व जग हे समुद्र व तरंग ह्यांप्रमाणें भासूं लागतात व सर्वत्र चिद्विलास प्रत्ययास येतो. चित्त किंवा मन हें चंचल आहे. जड विषय व चैतन्य ईश्वर ह्यांमधील तों दुवा आहे. तें विषयांकडे वळलें असतां चंचल होतें. त्याचा वृत्तिनिरोध करून त्याची चंचलता मोडण्यासाठीं तें चैतन्य ईश्वराभिमुख करणें हा राजमार्ग आहे. ईश्वर हा स्थिर व चैतन्यमय असल्यामुळें तेथें मन एकाग्र केल्यानें तें स्थिर होऊन तेथें लीन होतें, हें कार्य भक्ति करते. ही भक्ति जितकी प्रेमयुक्त अनन्य असेल तितक्या मानानें मन मधल्या सुषुम्ना नाडींत प्रवेश करून समाधिसुखाचा अनुभव घेतें. भक्ति आणि योगसमाधि ह्यांचा हा असा संबंध आहे.

आधुनिक जग भौतिक सुधारणा व उत्क्रान्तिवाद ह्यांनीं भरलेलें आहे. उत्क्रान्तिवादाप्रमाणेंच जगाची पूर्णावस्था व तशीच मानवाची पूर्णावस्था अद्याप सिद्ध व्हावयाची आहे. म्हणजे उत्क्रान्तिवाद्याचा ईश्वर पुढें कव्हां तरी सिद्ध व्हावयाचा आहे. अर्थात् तो सिद्ध झाल्यावर उत्क्रान्ति संपणार म्हणजे जगाची गति संपणार! ह्या वादांत दोन आपत्ति निष्पन्न होतात. ईश्वर असिद्ध असल्यामुळें मानवापुढें त्याचें ध्येयच राहत नाहीं. मानव हा ध्येयशून्य राहतो. म्हणून तो भौतिक सुधारणेच्याच मागें लागून कलह, युद्धें, महायुद्धें ह्यांच्या द्वारा जगाच्या नाशास कारण होतो. दुसरी आपत्ति अशी कीं युद्धें, महायुद्धें ह्या मार्गानें ईश्वर सिद्धच होऊं शकणार नाहीं. ह्या मार्गानें जें काय सिद्ध होईल तें झाल्यावर जगाची गतीच खुंटणार असल्यामुळें तें ध्येय म्हणून मानण्यास कोणीच उरणार नाहीं व तें ध्येयही अनिष्टच होईल. सारांश, आधुनिक जगाची

दृष्टि चुकलेली आहे. ईश्वर हा स्वयंसिद्ध आहे हेंच खरें ! आर्य संस्कृतीचें हें तत्त्व आहे. आर्यसंस्कृतीनें ह्या स्वयंसिद्ध परिपूर्ण ईश्वराचें ध्येय मानवापुढें ठेविलें आहे. हें ध्येय साधुसंतांनीं आत्मसात् करून अनुभवून दाखविलें आहे. हें ध्येय मानवांना तारक झालें आहे व पुढेंही होईल. हें जगाला कल्याणाच्या मार्गाला नेणारें आहे.

माझ्यावर ज्या आपत्ति आल्या त्यांनीं मला ऐहिक व्यवहारांत मागें खेचलें पण त्यांनीं आत्मश्रेयाचा निश्चित मार्ग अनुभवास आणून दिला ह्यांत मी समाधान मानतों. "तुझे नामीं रामा । दिननिशि मम प्राण जडला ॥" ही स्थिति अल्पांशानें कां होईना मला ह्या प्रसंगानें प्राप्त करून दिली.

तेव्हां रामनामजपाचा व त्याबरोबर योगशास्त्रांत उपदेश केलेल्या साधनांचा प्रचार सर्वत्र वाढो व तो सर्वांना कल्याणकारक होवो अशी ईश्वराजवळ प्रार्थना करून हे अनुभवाचे चार शब्द संपवितों.

गोविंद रामचंद्र राजोपाध्ये

सातारा, रंगपंचमी, शक १८७०

REFBK-0007561