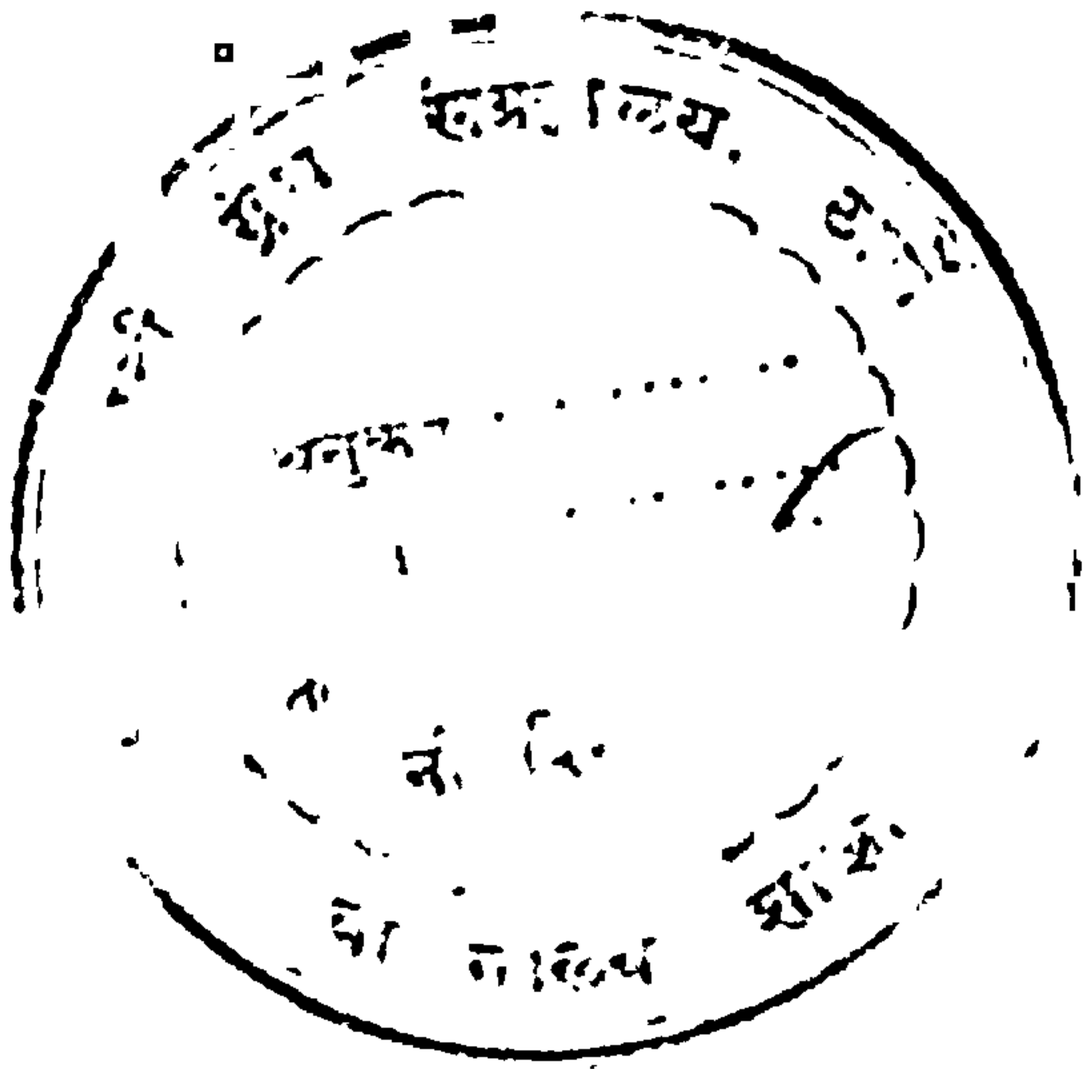
श्रीज्ञानदेवांचें
जीवनविषयक तत्त्वज्ञान

रा. ब. श्रीधर गणेश परांजपे – स्मारक व्याख्यानें १९५२

नागपूर विद्यापीठ

१९५५
म. ग्रं. सं. ठाणें
विषय निबंध
सं. क्र. ९०७२



REFBK-0008543

प्रा. शंकर वामन दांडेकर, एम्. ए.


अनुक्रम
क्र. कि.
नं. दि.

नागपूर विद्यापीठ

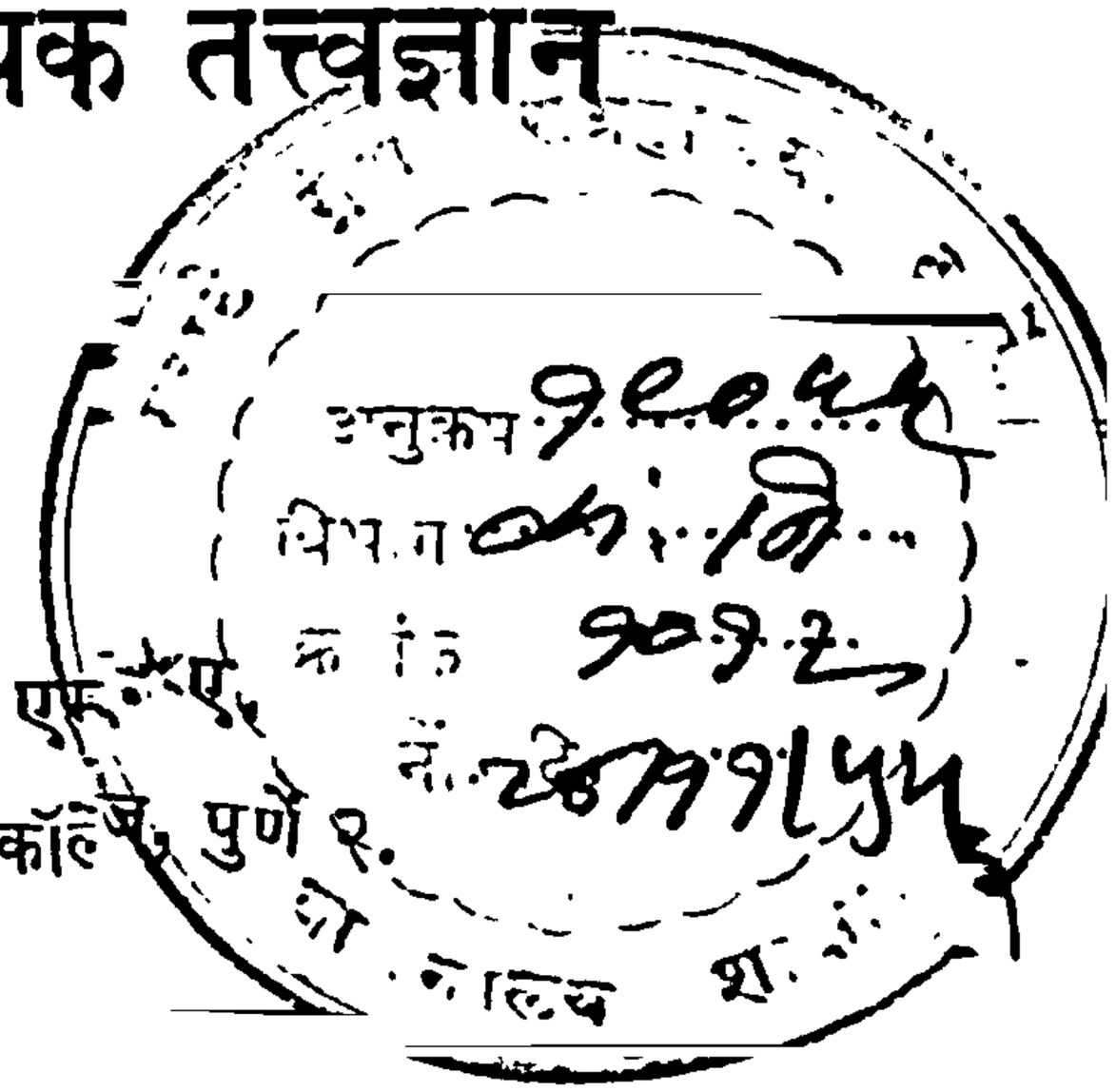
रा. ब. श्रीधर गणेश परांजपे-स्मारक व्याख्यानें १९५२

श्रीज्ञानदेवांचें जीवनाविषयक तत्त्वज्ञान

व्याख्याते :

प्रा. शंकर वामन दांडेकर, एम्. ए.,

सेवानिवृत्त प्राचार्य, सर परशुरामभाऊ कॉलेज, पुणे २.

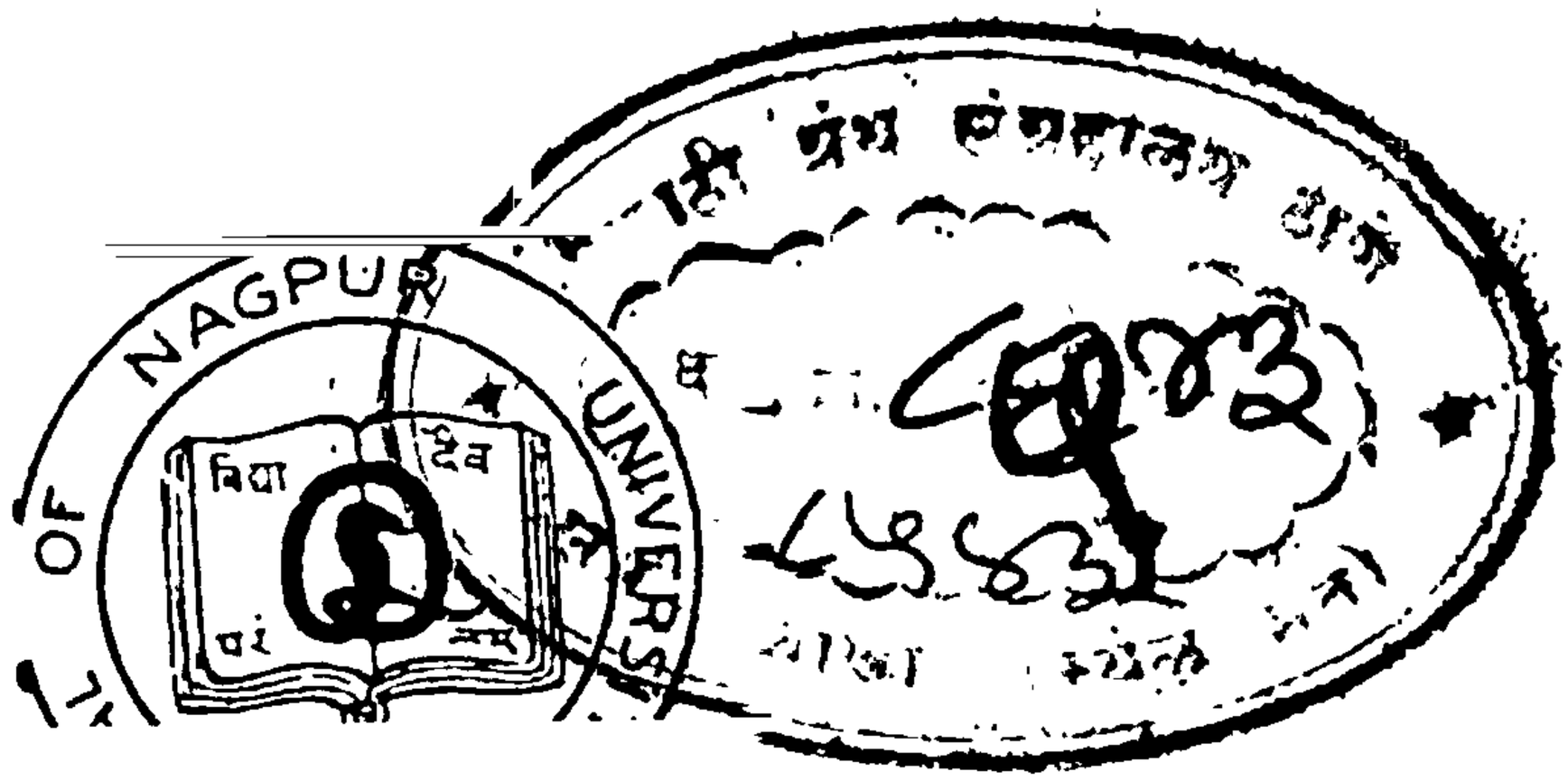


प्रस्तावना :

लेफ्टनंट कर्नल पंडित श्री. कुंजीलाल दुबे,

बी. ए., एल्एल्. बी., एम्. एल्. ए.,

उपकुलगुरु, नागपूर विद्यापीठ, नागपूर.



REFBK-0008543

१९५३

प्रकाशक :

श्री. यू. मिश्र,

कार्यवाह, नागपूर विद्यापीठ, नागपूर (मध्यप्रदेश)

सर्व हक्क स्वाधीन

★

किंमत चार रुपये

मुद्रक :

श्री. ज. गानू,

राजगुरु प्रेस,

४०५ नारायण पेठ, पुणें २.

अनुक्रमणिका

			पृष्ठ
व्याख्यात्यांचें निवेदन			५– ६
उपकुलगुरूंचें प्रास्ताविक (मराठी व इंग्रजी)			७– ८
विषयसूची			९–
प्रास्ताविक	...	...	१– २
व्याख्यान पहिलें	...	...	३– ६५
व्याख्यान दुसरें	...	...	६६– ९६
परिशिष्ट ' अ व आ '	...	...	९७–१०३
व्याख्यान तिसरें	...	...	१०४–१६४
व्याख्यान चौथें	...	...	१६५–२११
संदर्भग्रंथ	...	...	२१२–२१४
शुद्धिपत्र	...	...	२१५–२१६

नागपूर विद्यापीठ

रा. ब. श्रीधर गणेश परांजपे-स्मारक व्याख्यानें १९५२

कार्यक्रम

व्याख्याते :—प्रा. शंकर वामन दांडेकर, एम्. ए., पुणें.

स्थळ :—युनिव्हर्सिटी कॉन्व्होकेशन हॉल, नागपूर विद्यापीठ, नागपूर.

दिवस :—ता. २१, २२, २३, २४ फेब्रुवारी १९५४.

वेळ :—सायंकाळीं सहा वाजतां.

विषय :—(१) श्रीज्ञानदेवांची जीवनविषयक दृष्टि.

(२) ज्ञानेश्वरींतील आदर्श पुरुष.

(३) श्रीज्ञानदेवांचा आत्मसत्तावाद व त्याची इतर भारतीय व पाश्चात्य आत्मसत्तावादांशीं तुलना.

(४) ज्ञानेश्वरी व कांहीं आधुनिक समस्या.

अध्यक्ष :—

(१) ले. क. पंडित श्री. **कुंजीलाल दुबे**, बी. ए., एल्एल्. बी., एम्. एल्. ए., उपकुलगुरु.

(२) डॉ. **शं. दा. पेंडसे**, एम्. ए., एम्. ओ. एल्., पीएच्. डी.

(३) श्री. **श्री. ल. पांढरिपांडे**, एम्. ए.

(४) डॉ. **म. भवानीशंकर नियोगी**, एम्., ए., एल्एल्. एम्., एल्एल्. डी., केटी., सी. आय्. ई.

अनुक्रम
विभाग
क्र.
दि.

व्याख्यात्याचें निवेदन

या पुस्तकांत १९५४ फेब्रुवारीमध्यें नागपूर विश्वविद्यालयांत 'श्रीज्ञानदेवांचें जीवनविषयक तत्त्वज्ञान' या विषयावर 'रावबहादूर श्रीधरपंत गणेश पराजपे स्मारक व्याख्यानें — १९५२' या शीर्षकाखालीं मीं दिलेलीं चार व्याख्यानें विश्वविद्यालयाच्याच विद्यमानें प्रसिद्ध होत आहेत.

हीं व्याख्यानें देण्याकरितां मला बोलावून नागपूर विश्वविद्यालयानें माझा जो सन्मान केला त्याबद्दल विश्वविद्यालयाच्या कार्यकारी मंडळाचे आभार व्याख्यान-प्रसंगीं मीं मानलेच आहेत. येथेंहि माझी विश्वविद्यालयाविषयींची त्या बाबतींतील कृतज्ञता मी पुनश्च नमूद करतों.

अलीकडे ज्ञानदेवादि महाराष्ट्रीय संतांच्या वाङ्मयीन कृतींकडे महाराष्ट्रीय सुशिक्षित वर्गाचें लक्ष अधिकाधिक लागत चाललें आहे. यामुळें पूर्वी भाविक व श्रद्धावान् वर्गच ज्या वेळीं या संतवाङ्मयाचा वाचक होता त्या वेळीं ज्या रीतीचें एतद्विषयक वाङ्मय निर्माण होत होतें, त्यापेक्षां वेगळ्या प्रकारच्या वाङ्मयाची निर्मिति आतां होऊं लागली आहे. पूर्वी वाचकवर्ग भाविक असल्यानें टिप्पणी, शब्दार्थ, संपूर्ण अर्थ देणारे ग्रंथ असेंच पुष्कळसें वाङ्मय निर्माण होई. पण ह्या ग्रंथांचा अभ्यास विश्वविद्यालयांतून होऊं लागल्यानें या ग्रंथांस वाचकवर्ग वेगळ्या स्वरूपाचा लाभला; व हा वाचकवर्ग चिकित्सक असल्यानें त्याची गरज पुरविण्याकरितां संतांच्या ग्रंथांचा चिकित्सक पद्धतीनें अभ्यास होऊं लागला. या जुन्यानव्या ग्रंथांतून संतांच्या जीवनविषयक तत्त्वज्ञानाचा विचार थोडाबहुत झाला आहे. व यास ज्ञानदेवहि अपवाद नाहींत. कारण, संतांचें वाङ्मयच पारमार्थिक स्वरूपाचें असल्यानें त्यांच्या ग्रंथाच्या कोणत्याहि भागाविषयीं लिहावयाचें म्हटलें तरी त्यांत 'परतत्त्वस्पर्शाचा' म्हणजे जीवनाच्या स्वरूपाचा उल्लेख येणारच.

पण येवढी गोष्ट म्हणतां येईल कीं, याच विषयाचा म्हणजे विशेषतः श्रीज्ञानदेवांच्या जीवनविषयक तत्त्वज्ञानाचाच (Philosophy of Life) प्रामुख्यानें विचार करणारें लिखाण थोडेंच प्रसिद्ध झालें आहे. ज्ञानदेव हे जसे आत्मानुभवी संत होते तसेच ते मोठे तत्त्वज्ञ पंडितहि होते. ज्ञानदेवांच्या आत्मानुभवाचा व तत्त्वज्ञानाचा आणि आपल्याकडील व पाश्चात्य आत्मानुभवी

व तत्त्वज्ञ यांच्या विचारांचा तुलनात्मक अभ्यास करून ज्ञानदेवांच्या लिखाणाची मौलिकता ठरवणारें लिखाण तर फारच थोडें प्रसिद्ध झालें आहे. नाहीं म्हणावयास ज्ञानदेव व शंकराचार्य यांच्या तत्त्वज्ञानासंबंधीं गेल्या तीस-पसतीस वर्षांत तुलनात्मक लिखाण मधूनमधून प्रसिद्ध झालें आहे; व यामुळेंच या व्याख्यानांतून ज्ञानदेवांचें जीवनविषयक तत्त्वज्ञान मांडतांना प्रामुख्यानें पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाशीं तुलना करून तें मांडलें आहे. यामुळें वाचकांना, ज्ञानदेवांच्या तत्त्वज्ञानाचें इतर तत्त्वज्ञान्यांच्या विचारांशीं तुलना करून मूल्य ठरवण्याकरितां विचारास सामुग्री मिळेल अशी आशा आहे. या व्याख्यानांतून ज्ञानदेवांच्या आत्मानुभवासंबंधीं फारसें सांगितलेंच नाहीं. फक्त तत्त्वज्ञानासंबंधीं सांगितलें आहे व तेंहि या व्याख्यानाच्या मर्यादेंत सांगतां येईल इतकेंच सांगितलें आहे.

हीं व्याख्यानें दिल्यानंतर त्यांची छापण्याकरितां प्रत तयार करून ती छापून तयार होईपर्यंत पुष्कळांची मदत झाली आहे. त्यांत माझे विद्यार्थी श्री. रा. ग. जोग, एम्. ए., एम्. एड्. व साहित्यरत्न, साहित्यालंकार श्री. रा. गो. पाटील यांचा प्रामुख्यानें उल्लेख करणें अवश्य आहे. छापण्याकरितां प्रत लिहून काढणें, शुद्धिपत्र तयार करणें, विषयसूची तयार करणें हीं सर्व जिकिरीचीं कामें या दोघांनींच केलीं आहेत व याबद्दल मी त्यांचा आभारी आहें.

मी फिरता असल्यानें मुद्रणांत दोष बरेच राहिले आहेत. जर मुद्रितें तपासण्याच्या कामीं माझे स्नेही श्री. चिं. ग. कर्वे यांचें साहाय्य झालें नसतें तर ते यापेक्षांहि अधिक राहिले असते. त्यांच्या या साहाय्याबद्दल मी त्यांचा आभारी आहें.

या पुस्तकास नागपूर विद्यापीठाचे उपकुलगुरु ले. क. पंडित कुंजीलाल दुबे यानीं प्रास्ताविक शब्द लिहून मला उपकृत केलें आहे. त्याबद्दल मी त्यांचा आभारी आहें. नागपूर विद्यापीठाचे कार्यवाह श्री. यू. मिश्र यांनीं हें पुस्तक छापून प्रसिद्ध होण्याच्या बाबतींत जें सौजन्यपूर्वक साहाय्य केलें त्याबद्दलहि मी त्यांचा आभारी आहें.

शेवटीं राजगुरु छापखान्याचे व्यवस्थापक श्री. गानू व तेथील श्री. वझे प्रभृति काम करणारी मंडळी यांनीं प्रत छापण्यासाठीं जें साहाय्य केलें त्याबद्दल नागपूर विद्यापीठाच्या व माझ्या स्वतःच्या तर्फे त्यांचे मनःपूर्वक आभार मानतों.

पुणें,
वैशाख व. ११ शके १८७७
१८-५-५५

शं. वा. दांडेकर

प्रास्ताविक

इ. स. १९५२ सालासाठीं आयोजित केलेलीं श्रीधर गणेश परांजपे-स्मारक व्याख्यानें ह. भ. प. श्री. शं. वा. दांडेकर यांनीं फेब्रुवारी दि. २१, २२, २३ व २४, १९५४ रोजीं नागपूर विद्यापीठांत दिलीं. तीं व्याख्यानें ग्रंथरूपानें प्रकाशित करतांना नागपूर विद्यापीठाला अत्यंत आनंद होत आहे.

श्री. दांडेकर हे तत्त्वज्ञानाचे व्यासंगी, अभ्यासक आणि जनसमूहाच्या अंतःकरणाची पकड घेणारे लोकप्रिय वक्ते आहेत. या दोन्ही गुणांचें त्यांच्या ठिकाणीं सुंदर संमेलन झालेलें आहे. त्यांच्या नागपुरांतील व्याख्यानांना विशाल श्रोतृसमुदाय उपस्थित राहत असे, याचें श्रेय त्यांच्या निवेदनशैलीला आहे हें तर खरेंच, पण त्याचबरोबर भारतीय जनतेला आध्यात्मिक विषयाचें अजूनहि केवढें जबरदस्त आकर्षण वाटतें यांचेंहि तें गमक आहे.

श्रीमद्भगवद्गीतेवर भारतीय भाषांत जीं बोटांवर मोजण्याइतकीं थोडीं महाभाष्यें आहेत त्यांत श्रीज्ञानेश्वरीचा अंतर्भाव होतो. श्री. दांडेकर यांच्या या व्याख्यानांच्या द्वारां तिच्या भावार्थाचा सुंदर आविष्कार झाला आहे. त्यामुळें भारतीय तत्त्वज्ञानाचा अभिजात ग्रंथ जो भगवद्गीता त्याविषयीं जनतेच्या अंतःकरणांत अधिक आवड निर्माण होईल यांत शंका नाहीं. गेल्या अनेक वर्षांपासून उच्च शिक्षणासाठीं आणि सांस्कृतिक कार्यासाठीं भारतीय भाषांचा उपयोग करण्याच्या बाबतींत नागपूर विद्यापीठ पुष्कळ प्रयत्न करीत आहे. त्यानिमित्तानें प्रसिद्ध केलेल्या मराठी आणि हिंदी पुस्तकांत ज्ञानेश्वरी-वरील या व्याख्यानांची भर घालतांना विद्यापीठाला अभिमान वाटणें रास्त होईल.

कुंजीलाल दुबे,
उपकुलगुरु,
नागपूर विद्यापीठ.

FOREWORD

It is with much pleasure that Nagpur University is publishing this series of The Shridhar Ganesh Paranjpe Memorial Lectures for the year 1952 delivered in Marathi by Shri S. V. Dandekar in the University on 21st, 22nd, 23rd and 24th February, 1954.

The personality of Shri Dandekar combines the characteristic quality of a scholar of philosophy with that of a popular speaker with a mass appeal. The large audience that Shri Dandekar's lectures had at Nagpur is a tribute at once to his art of presentation as well as an indication of the great attraction which matters spiritual exercise on the people of India.

Shri Jnaneshwari is one of the few great commentaries on the Bhagwadgita in any Indian modern language and its exposition in the form of extension lectures is bound to create added interest in that great philosophical classic of India, the Bhagwadgita. With the part that Nagpur University has been increasingly taking in adapting Indian languages for purposes of higher education and culture, it can legitimately take pride in adding this series of lectures on Shri Jnaneshwari to its publications in Marathi and Hindi.

K. L. Dubey,
Vice-Chancellor,
Nagpur University.

विषयसूची

व्याख्यान पहिलें : श्रीज्ञानदेवांची जीवनविषयक दृष्टि

व्याख्यानवार विषयाची विभागणी पृ. ३. जीवन व तत्त्वज्ञान यांचा संबंध पृ. ३ ते ६. साधना व महाराष्ट्रपत्रिका यांतील ज्ञानदेवांसंबंधींचें लिखाण पृ. ७ ते ८. साधनेंतील मुद्द्यांचा विचार पृ. १० ते २३. महाराष्ट्र-पत्रिकेंतील मुद्द्यांचा विचार पृ. २३ ते २८. ज्ञानदेवांची जीवनविषयक दृष्टि–नीतिशास्त्राला अध्यात्मशास्त्राच्या बैठकीची आवश्यकता पृ. २८ ते २९. मानवाचीं वैशिष्ट्यें– विचाराची व कृतीची स्वतंत्रता पृ. ३० ते ३२. ज्ञानदेवांच्या मतें मानवाचें स्वरूप – देहाचें परमार्थांतील महत्त्व पृ. ३२ ते ४०. देहात्मवादी व इन्द्रियात्मवादी यांविषयीं ज्ञानदेवांचे विचार पृ. ४१ ते ४६. ज्ञानदेवांची सुखाची कल्पना पृ. ४६ ते ५०. ज्ञानदेवांच्या मतें आत्म्याचें स्वरूप पृ. ५० ते ५३. ज्ञानदेवांचें तृसात्म्याचें वर्णन पृ. ५३ ते ५६. ज्ञानदेवांचा आध्यात्मिक लोकोपकारवाद (Spiritual Altruism) पृ. ५६ ते ६५.

व्याख्यान दुसरें : ज्ञानेश्वरींतील आदर्श पुरुष

मानवी बुद्धीचा विशेष पृ. ६६ ते ६८. ऑरिस्टॉटलचा 'मानधन' पुरुष पृ. ७० ते ७२. ज्ञानेशांचें 'मानधन' पुरुषाबद्दलचें मत व मानधन पुरुषाची त्यांच्या उत्तम पुरुषाशीं तुलना पृ. ७२ ते ७७. स्टोइक यांचा जाणता पुरुष (Wise man) व त्याच्याशीं ज्ञानेशांच्या गुणातीताची थोडी तुलना पृ. ७७ ते ८१. नीट्झ्शेचा 'अतिमानुष' पुरुष व त्याच्याशीं उत्तम पुरुषाची थोडी तुलना पृ. ८२ ते ९०. ज्ञानेश्वरींतील आदर्श पुरुष पृ. ९० ते ९६.

व्याख्यान तिसरें : श्रीज्ञानदेवांचा आत्मसत्तावाद व त्याची इतर भारतीय व पाश्चात्य आत्मसत्तावादांशीं तुलना

पाश्चात्यांचीं भारतीय तत्त्वज्ञानाबद्दलचीं मतें पृ. १०४ ते १०५. ज्ञानेशांच्या तत्त्वज्ञानावर पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाचा परिणाम नाहीं, असें असूनहि

तुलनेचा उपयोग पृ. १०५ ते १०८. 'आत्मसत्तावाद' या शब्दाचें स्पष्टीकरण पृ. १०८ ते १११. अनुभवामृतांतील आत्मसत्तावादाची मांडणी पृ. १११ ते ११५. ज्ञानदेव आणि देकार्त (Descartes) पृ. ११५ ते ११७. ज्ञानदेव व शून्यवादी पृ. ११७ ते ११९. ज्ञानदेव व विज्ञानवादी पृ. ११९ ते १२०. ज्ञानदेव व बर्क्ले (Berkeley) पृ. १२० ते १२५. ज्ञानदेवांचा अज्ञानाचा धांडोळा व बर्क्लेचा जडाचा धांडोळा यामधील साम्य व भेद पृ. १२७ ते १२९. ज्ञानदेव व कांट (Kant) पृ. १२९ ते १३०. ज्ञानदेव व हेगेल (Hegel) पृ. १३० ते १३२. ज्ञानदेव व ब्रॅड्ले (Bradley) साम्य व भेद पृ. १३२ ते १४५. ज्ञानदेव व शंकराचार्य–अनुभवामृताच्या शिकवणुकी-विषयीं मतभेद पृ. १४५ ते १५२. उपनिषदांकडे पहाण्याच्या दोन पद्धति पृ. १५२ ते १५६. ज्ञानदेवांचा तपशिलांतील वेगळेपणा पृ. १५६ ते १६१. शंकराचार्य व ज्ञानदेव यांच्या भूमिकांचा थोडक्यांत सारांश पृ. १६१ ते १६४.

व्याख्यान चौथें : ज्ञानेश्वरी व कांहीं आधुनिक समस्या

ज्ञानेश्वरीच्या अमरतेची मीमांसा पृ. १६५ ते १६८. ज्ञानेश्वरीनिर्मितीचा हेतु पृ. १६९ ते १७०. भारतीयांपुढील समस्यांचे चार प्रकार : त्यांतील पहिलीचा–समतेचा विचार पृ. १७० ते १७५. ज्ञानेश्वरींतील पसायदानाचें महत्त्व पृ. १७५ ते १७७. आत्मरूप धर्माच्या उदयाची आवश्यकता, सर राधाकृष्णन्‌चा धर्मविषयक उतारा, डॉ. बुचमनचे नैतिक पुनर्रचनेबाबत विचार पृ. १७८. रशियांतील धर्मनिर्बंध पृ. १७९ ते १८०. मानवाच्या प्रसिद्ध व्याख्या पृ. १८०. लॅमांटचे धर्मविषयक विचार पृ. १८२. टागोर, मार्क्स महात्माजी व ज्ञानेश्वर यांची 'समता' विषयक विचारसरणी पृ. १८२ ते १८६. ज्ञानेश्वरांच्या मतें धर्मप्रसाराचें साधन–भक्ति पृ. १८६ ते १८७. समस्या दुसरी–शान्ति; राष्ट्रांतील शान्तीचा विचार पृ. १८७ ते १८९. ज्ञानेशांच्या मतें शान्तीचें स्वरूप पृ. १९० ते १९२. ज्ञानेशांच्या मतें शान्ति नांदण्याचा उपाय पृ. १९२ ते १९४. 'समते' च्या समस्येचा आणखी थोडा विचार पृ. १९४ ते १९८. समस्या तिसरी–हिंसा–अहिंसा; ज्ञानदेवांच्या दृष्टीनें अहिंसेचा अर्थ पृ. १९९ ते २०३. समस्या चौथी–व्यक्ति व समाज यांचे संबंध पृ. २०३ ते २०६. ज्ञानेशांच्या मतांशीं सहमत होणारे डॉ. बुचमनचे

Remaking of the World मधील उतारे पृ. २०८ ते २०९. नागपूर विद्यापीठाचे आभार पृ. २१०. ज्ञानेशांचें पसायदान पृ. २१० ते २११.

परिशिष्ट अ—Nichomachean Ethics of Aristotle, Bk. IV High-mindedness (Translated by F. H. Peters, Pages 113–120) पृ. ९७ ते १०१.

परिशिष्ट आ— The Meaning of Stoicism (From A History of Ancient and Mediaeval Philosophy by Fredrick, Mayer, Pages 231–41) पृ. १०२ ते १०३.

श्रीज्ञानदेवांची आरती

आरती ज्ञानराजा । महाकैवल्यतेजा ॥ सेविती साधुसंत ।
मनु वेधला माझा ॥ धृ० ॥ लोपलें ज्ञान जगीं । हित नेणती कोणी ॥
अवतार पांडुरंग । नांव ठेवियलें ज्ञानी ॥ १ ॥ प्रगट गुह्य
बोले । विश्व ब्रह्मचि केलें ॥ रामयाजनार्दनीं । पायीं टकचि
ठेलें ॥ २ ॥ आरती० ॥

अनुक्रम.....
विभाग.....
क्रमांक .....

श्रीज्ञानदेवांचें जीवनविषयक तत्त्वज्ञान

प्रास्ताविक

नागपूर विश्वविद्यालयाच्या कार्यकारी मंडळानें 'रावबहादुर श्रीधर गणेश परांजपे-स्मारक' व्याख्यानमालेंत माझी या वर्षीं व्याख्याता म्हणून जी निवड केली तीबद्दल मी त्या मंडळाचे प्रथम अंत:करणपूर्वक आभार मानतों.

आपल्या या महाविदर्भात ज्ञानदेवांच्या वाङ्मयासंबंधीं अधिकारी वाणीनें बोलणारांचा व त्यावर मौलिक लिखाण करणारांचा तुटवडा आहे म्हणून कार्यकारी मंडळानें पांचशें मैलांपलीकडील पुण्याकडचा वक्ता आणला, असें मी समजत नाहीं. आपला मध्यप्रदेश जसा धनधान्यसमृद्ध आहे तसाच तो विद्वानांनीं समृद्ध असाच आहे. श्रीज्ञानेशांची कन्या असें स्वत:स समजणारे संत श्रीगुलाबराव-महाराज हे आपल्याकडीलच होत. ते जरी आज विद्यमान नाहींत तरी या प्रसंगीं त्यांचें स्मरण होणें हें अगदीं स्वाभाविक आहे. त्यांची परंपरा चालवणारे त्यांचे सच्छिष्य वेदान्तकेसरी ह. भ. प. महाभागवत बाबामहाराज पंडित, श्रीज्ञानेश्वर संस्थान, अमरावती, यांचा या बाबतींत अधिकार प्रसिद्धच आहे. आपल्या येथीलच हिस्लॉप कॉलेजांतील प्राध्यापक, 'श्रीज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान' या ग्रंथाचे कर्ते डॉ. शं. दा. पेंडसे हे तर सुप्रसिद्धच आहेत. गेल्या वर्षींच आमच्या स. प. कॉलेजकडून ज्ञानदेवांच्यावरच

व्याख्यान देण्याकरितां त्यांना बोलावण्यांत आलें होतें व त्यांनीं चार उत्कृष्ट व्याख्यानें नियोजित विषयावर देऊन पुणेंकरांसारख्या चोखंदळ श्रोत्यांकडून वाहवाहि मिळविली आहे. महानुभावी संप्रदायाचे संस्थापक चक्रधर व ज्ञानदेव यांचा अभ्यास असणारे डॉ. कोलते हेहि सुविख्यात आहेत. 'तरुण भारता'चे संपादक श्री. माडखोलकर व 'महाराष्ट्रा'चे संपादक श्री. ढवळे हे आपल्या पत्रांत दर आठवड्याला या विषयासंबंधीं उपयुक्त अशी चर्चा करतात. एवढेंच नव्हे तर ती आवडीनें वाचणारे वाचकहि येथें वाढत आहेत. याशिवाय डॉ. लोंढे, श्री. ना. के. बेहेरे, कविभूषण बा. ग. खापर्डे, डॉ. य. खु. देशपांडे, प्रा. बनहट्टी, श्री. पांढरीपांडे, श्री. ज्ञानदेवोपासक इत्यादि या विषयाचे व्यासंगी लोक येथें पुष्कळ आहेत. अशा प्रकारच्या संतवाङ्मयविषयक समृद्ध वातावरणांत व्याख्यान देण्यासाठीं मला बोलावण्यांत आलें हा माझा वैयक्तिक सन्मान आहे असें मी समजूं शकत नाहीं. माझ्या मतें महाराष्ट्रांत आपल्या तत्त्वज्ञानानें सर्वांना प्रिय असलेल्या वारकरी पंथाचा हा सन्मान आहे. वारकरी पंथाचाहि या ज्ञानदेवांच्या ग्रंथासंबंधींचा एक विशिष्ट दृष्टिकोन आहे व तोहि साकल्यानें विचारांत घेण्याइतका महत्त्वाचा आहे. हीच दृष्टि नागपूर विश्वविद्यालयाच्या मंडळानें मला व्याख्यानाला बोलावण्यांत ठेविली असावी, असें मी समजतों. असो. व्याख्यानापूर्वी पुनः एकदां नागपूर विश्वविद्यालयाच्या कार्यकारी मंडळाचे मी आभार मानतों व माझ्या व्याख्यानाच्या विषयाकडे वळतों.

व्याख्यान पहिलें (ता. २१ फेब्रुवारी १९५४)

श्रीज्ञानदेवांची जीवनविषयक दृष्टि

माझ्या नियोजित विषयाची माझ्या दृष्टीनें पद्धतशीर अशी मांडणी करण्यासाठीं म्हणून मीं माझा विषय चार व्याख्यानांतून विभागून घेतला आहे. हीं चारहि व्याख्यानें एकमेकांपासून अलग असतील, असें या विषयांतील थोडीफार माहिती असलेल्यांना वाटण्याचा संभव नाहीं. एकाच विषयाच्या संपूर्ण विवेचनासाठीं सोयीप्रमाणें केलेले हे चार भाग आहेत. मात्र प्रत्येक भागांत विषयाचा कांहीं विशिष्ट भाग प्रामुख्यानें श्रोतृसमाजासमोर मांडण्याचा हेतु आहे. पहिल्या व्याख्यानांत, श्रीज्ञानदेवांची जीवनविषयक दृष्टि कोणत्या प्रकारची आहे, हें सांगण्याचा मी प्रयत्न करणार आहें. दुसऱ्यांत, ज्ञानेश्वरींतील आदर्श पुरुष कोणत्या स्वरूपाचा आहे व इतर तत्त्वज्ञांनीं अथवा पंडितांनीं कल्पिलेल्या आदर्श पुरुषांच्या मानानें त्याचा दर्जा कोणता लागतो, हा विचार मी करणार आहें. तिसऱ्यांत, श्रीज्ञानदेवांचा आत्मसत्तावाद सांगून त्याची इतर भारतीय व पाश्चात्य आत्मसत्तावादाशीं तुलना करणार आहें व चौथ्या म्हणजेच शेवटच्या व्याख्यानांत, कांहीं आधुनिक समस्या मांडून, त्या सोडवण्याकरितां ज्ञानेश्वरीचा कसा उपयोग होईल हें मी स्पष्ट करणार आहें.

या व्याख्यानांचा 'श्रीज्ञानदेवांचें जीवनविषयक तत्त्वज्ञान' हा विषय ऐकून कित्येकांना थोडेंसें खटकल्यासारखें वाटेल. कारण,

अलीकडे आपल्या देशांत असा एक समज रूढ होऊं पाहात आहे कीं, तत्त्वज्ञानाचा व जीवनाचा फारसा कांहीं संबंध नाहीं. जीवन निराळें व तत्त्वज्ञान निराळें. तत्त्वज्ञान म्हणजे एक बुद्धीचा रिकामटेकडा खेळ आहे. यासाठीं प्रथमच एक गोष्ट स्पष्ट करून ठेवणें इष्ट आहे. ती म्हणजे, खरें तत्त्वज्ञान हें जीवनाला सोडून असूंच शकत नाहीं. जीवनाचा आणि तत्त्वज्ञानाचा एका दृष्टीनें अगदीं निकटचा संबंध आहे. थोडाफार समवाय संबंधच आहे असें म्हटलें तरी चालेल. भारतांतील तत्त्वज्ञानाचा तर हाच विशेष आहे कीं, त्याचा उगम जीवनाविषयक महत्त्वाच्या प्रश्नांतूनच झालेला आहे. याच त्याच्या विशेष लक्षणामुळें भारतीय तत्त्वज्ञान आध्यात्मिक (Spiritual) म्हणून ओळखलें जातें. हा निकटचा संबंध दाखवण्यासाठीं आम्ही भारतीय 'दर्शन' म्हणून जो शब्द उपयोगांत आणतों तिकडे आपली नजर वेधली म्हणजे पुरें होईल. कित्येक वेळां 'दर्शन' या शब्दाचें System म्हणून भाषांतर केलें जातें. पण तें तितकेंसें बरोबर नाहीं. कारण 'दर्शन' या शब्दांत अनुभवाला प्राधान्य आहे. 'दृश्यते अनेन इति दर्शनम् ।' ज्याच्या योगानें सत्य वस्तूचें दर्शन—नुसती कल्पना नव्हे—होतें तें 'दर्शन'. तात्पर्य, तत्त्वज्ञान हें जीवनाशीं निगडित आहे. आमच्याकडील उपनिषदें, गीता इत्यादि तत्त्वज्ञानाचे ग्रंथ जीवनाचा विचार करणारे आहेत. म्हणून महात्माजी म्हणत, 'Gita is a book of life—' गीता हा जीवन-ग्रंथ आहे.

ज्ञानेश्वरीचे कर्ते श्रीज्ञानेश्वरमहाराज हे तत्त्वज्ञानी, योगी व आत्मानुभवी संत होते. आपल्याकडील शंकराचार्य, रामानुजाचार्यादि

आचार्यांच्याप्रमाणें अथवा पाश्चात्य देशांतील एक्कार्ट, प्लॉटिनस यांच्याप्रमाणें ज्ञानेश्वरांच्या ठिकाणीं सामान्यतः इतरत्र क्वचितच आढळणारा तत्त्वज्ञान व आत्मानुभव यांचा सुंदर मिलाफ आढळून येतो. अशा ज्ञानराजांच्यासारख्या प्रचीतिवादी साधूच्या लेखणींतून उतरलेली व गीतेसारख्या जीवनविषयक ग्रंथावरील टीका असणारी ज्ञानेश्वरी जीवनाचें तत्त्वज्ञान सांगणारी आहे यांत आश्चर्य कसलें !]

ज्ञानेश्वरमहाराजांचा दुसरा तत्त्वज्ञानविषयक जो एक स्वतंत्र ग्रंथ आहे त्याचें नांवच 'अनुभवामृत' असें आहे. या नांवांतील मर्म न समजल्यानें 'अमृतानुभव' असें त्याचें नामाभिधान कोणीं तरी केलें व त्या नांवाचा अर्थ समजणें सुलभ असल्यानें तेंच नांव अधिक रूढ होऊन राहिलें. वास्तविक 'अनुभवामृत' हेंच नांव योग्य आहे. त्या नांवाचा अर्थ असा कीं, "बुद्धिरूपी रवीनें अनुभवाचें मंथन करून काढलेलें जें प्रमेयरूपी अमृत ज्ञानदेव श्रोत्यांना सेवनासाठीं देतात तें हें 'अनुभवामृत.'" तत्त्वज्ञानाचा विषय अनुभव हा आहे. या अनुभवांतूनच ईश्वर, आत्मा, ब्रह्म, वगैरे रत्नें पृथक्करण करून लाभलेलीं आहेत. अनुभवाच्या भरभक्कम पायावरच तत्त्वज्ञानाची टोलेजंग इमारत ज्ञानदेवांनीं उभारलेली आहे. मॅकेन्झी या आंग्ल तत्त्वज्ञान्यानें तर तत्त्वज्ञानाची उत्कृष्ट व्याख्या दिलेली आहे. तो म्हणतो, "Metaphysics may be provisionally defined as the science that seeks to deal with experience as a whole or rather as a systematic unity." *

---

* Mackenzie : Outlines of Metaphysics, B. I., Chapter 1, Page 1.

डॉ. राधाकृष्णन् यांची व्याख्याहि वरील विधानाला बळकटी आणणारीच आहे. ते एके ठिकाणीं म्हणतात, "Philosophy is the rational interpretation of our experience."

तत्त्वज्ञानाचा व जीवनाचा असा निकट संबंध असूनहि त्याच्या-संबंधानें गैरसमज आहेतच. मग प्रचीतिवादी ज्ञानदेवांच्या ग्रंथाचें नांव अनुभवामृत असलें तरी त्यांच्या तत्त्वज्ञानासंबंधीं गैरसमज असतील यांत आश्चर्य कसलें? तात्पर्य, संतांच्या तत्त्वज्ञानासंबंधीं पुष्कळच गैरसमज आहेत व त्यास ज्ञानदेवहि अपवाद नाहींत. म्हणून ज्ञानदेवांच्या तत्त्वज्ञानासंबंधींच्या गैरसमजांचाच प्रथम विचार करूं.

कोणी असें म्हणण्याचा संभव आहे कीं, ज्ञानेश्वरींत जीवन-विषयक तत्त्वज्ञान आहे हें आम्हांला मान्य आहे; पण त्याच्यावर नवीन व्याख्यानें कशाला? त्याचा विचार मागें झालाच आहे त्याची पुन्हां चर्चा करण्याचें कारण नाहीं. कारण, तें तत्त्वज्ञान काय स्वरूपाचें असणार याची आम्हांला चांगलीच कल्पना आहे. भारतीय तत्त्वज्ञानावर व विशेषतः संतांच्या वाङ्मयावर बुद्धाच्या "सर्वं क्षणिकं क्षणिकं", "सर्वं दुःखं दुःखं" या शिकवणुकीची मोठी छाप पडली आहे, हें प्रसिद्धच आहे. ज्ञानदेव तर या संतांचे राजे, मुकुटमणि. तेव्हां त्यांच्या तत्त्वज्ञानावर "सर्वं क्षणिकं, सर्वं दुःखं" याची छाप पडली असलीच पाहिजे व यामुळें तें तत्त्वज्ञान निराशावादी असलेंच पाहिजे, हें उघड आहे. तात्पर्य, संसार क्षणिक आहे व तो दुःखमूल आहे असें सांगणारें निराशावादी तत्त्वज्ञान ज्ञानेश्वरींत असणार; दुसरें काय? या तत्त्वज्ञानाचा स्वाभाविक परिणाम, जीवनांतील उल्हास व उत्साह नाहींसा करून उलट त्याविषयीं उबग

निर्माण करण्यांत मात्र होणार. तेव्हां या तत्त्वज्ञानाचें चर्वितचर्वण न होणेंच बरें !

सर्व संतवाङ्मयावर हा आक्षेप जुनाच आहे. पण ज्ञानेश्वरांच्या संबंधीं जें लिखाण अगदीं अलीकडे प्रसिद्ध झालें आहे, त्यामुळें हा प्रश्न निराळ्या रूपांत पुढें आलेला आहे. अगदीं अलीकडे 'साधनें'त व 'महाराष्ट्र पत्रिकें'त ज्ञानदेवासंबंधीं दोन नवीन महत्त्वाच्या मुद्दयांची चर्चा करण्यांत आली आहे. 'साधने'च्या ता. १९ सप्टेंबर १९५३ च्या अंकांत 'आनंद' या नांवाचा लेखक टागोर व ज्ञानदेव यांच्याविषयीं लिहितांना म्हणतो, "संतांना जीवनाविषयीं अनुरक्ति नसून उपरति आहे. त्यामुळेंच महाराष्ट्र संतमंडळाचे मुकुटमाणि असे अमृतानुभवी ज्ञानेश्वर देखील ऐन तारुण्यांत स्वेच्छेनें जिवंत समाधि घेतात आणि संतत्व पावलेलीं त्यांचीं तिन्ही भावंडें त्यांच्यामागून लागोपाठ तोच मार्ग अनुसरतात."

टागोर व संत यांच्यांतील फरक तो लेखक पुढीलप्रमाणें आणखी दाखवतो. तो म्हणतो, "मला संतांच्या आणि योग्यांच्या साधनेचें मूळ अधिष्ठान आणि टागोरांच्या साधनेचें मूळ अधिष्ठान यांतील फरक सांगावयाचा होता.....आणि संतांच्या व योग्यांच्या साधनेकडे अपुरेपणा पोहोंचतो हें खरें आहे, पण त्यांच्या या मर्यादेंतहि त्यांचा गौरवच आहे. मर्यादा आहे ती त्यांची नसून त्यांच्या काळाची आहे.....संतांचें दुःखविमोचन ही जीवनक्षेत्राची नांगरणी आहे आणि टागोरांची आनंदनिर्मिति ही त्यावरील पेरणी आहे. साधना–विकासांतले हे दोन टप्पे आहेत. त्यांचें एकमेकांशीं नातेंहि आहे. संत बुद्धाच्या एक पाऊल पुढें गेले.

त्यांनीं मुक्तीची अभिलाषा धरली नाहीं. ते म्हणाले, ईश्वराच्या नामसंकीर्तनानें धुंद होऊन भक्तीच्या भक्तिरसांत दुःखें पचवून टाकूं. भूतमात्राचें आर्त दूर करूं आणि या दुःखमय जीवनाला सुखाची ओज आणूं. त्यांनीं आपली ही घोषणा सार्थहि करून दाखवली. तरीहि जीवन दुःखमूल आहे हें विचारसूत्रच त्यांच्या साधनेच्या मूळाशीं होतें. 'सुख पाहतां जवापाडें । दुःख पर्वता-एवढें ॥' अशीच जगाकडे पाहण्याची बहुतेक संतांची दृष्टि आहे. अशा आशयाचे उद्गार संतांच्या काव्यांतून वैपुल्यानें आढळतात. टागोर संतांच्या एक पाऊल पुढें जातात. पण तें क्रांतिकारक पाऊल आहे. त्यांचा मूलाधार निराळ्या सूत्रावर आहे. तें त्यांनीं बुद्धाकडून घेतलेलें नसून उपनिषदांतून घेतलेलें आहे. सृष्टि आनंद तत्त्वापासून झालेली आहे, म्हणून ती आनंदमय आहे, अशी त्यांची धारणा असल्यानें ते सृष्टीवर अनुरक्त आहेत. जीवनाला दुःखाच्या अभिशापाचें लांछन नसून त्याच्या माथ्यावर आनंदाच्या वरदानाचा राजमुकुट आहे असें मनोमन ते मानतात आणि म्हणूनच जीवनाच्या विविध लीलांत ते उत्साहानें रंगून जातात."

'महाराष्ट्र पत्रिकें'त मांडलेल्या मुद्द्यांचें सार थोडक्यांत असें आहे कीं, "ज्ञानदेव योगी व इच्छामरणी. बरें, नुसते योगीच नव्हे तर जगाविषयीं कळकळ बाळगणारे व परोपकार करणारे. मग मुसलमानांचें आक्रमण समोर दिसत असतांना त्यांनीं लहानपणींच समाधि कां घेतली?"

'साधना' व 'महाराष्ट्र पत्रिका' यांतील लेखकांनीं ज्ञानदेवांच्या चरित्रांतील दोन वेगळ्या मुद्द्यांवर भर देऊन लिखाण

केलें आहे हें खरें. एकांत, दुःख–आनंद व ज्ञानदेवांची समाधि यांचा संबंध आहे, तर दुसऱ्यांत, योगसामर्थ्य व ज्ञानदेवांची समाधि यांचा संबंध आहे. दोघांचा ज्ञानदेवांच्या समाधीशीं (म्हणजे लवकर अवतार समाप्त करण्याशीं) संबंध असल्यामुळें दोन्ही मुद्दे चर्चेकरितां एकदमच घेतले आहेत.

ज्ञानेश्वरींत गीता अ. ९ श्लो. ३३ यांतील ' अनित्यं असुखम् ' या पदावर टीका करतांना जगत् कसें अनित्य व दुःखानें भरलेलें आहे याचें मोठें काव्यमय वर्णन ज्ञानदेवांनीं केलें आहे. तसेंच अ. ८ श्लो. १५ यांतील ' पुनर्जन्म दुःखालयमशाश्वतम् । ' या पदाच्या व्याख्यानांतहि त्यांनीं शरीराचें ' मग क्लेशतरूची वाडी ' (८–१४०) सारख्या १०।१५ ओंव्यांतून वर्णन केलें आहे. पण याचा अर्थ ज्ञानदेव निराशावादी होते व जग हें आनंदापासून निघालें व तें आनंदमय आहे असें संतांनीं सांगितलें नाहीं, तें कविवर्यांनींच प्रथम पुढें आणलें हें म्हणणें बरोबर नाहीं.

काळाच्या ओघांत मूल्यमापनाचे प्रकार कसे बदलतात, याचें ज्ञानदेवांनीं अल्पवयांत समाधि घेतली या प्रश्नाची चर्चा, हें एक उत्तम उदाहरण आहे. एक काळ असा होता कीं, अल्पवयांत व जिवंत समाधि घेतली म्हणून ज्ञानदेवादि चार भावंडें हीं मोठे संत समजले जात. जिवंत समाधि हें देहतादात्म्य पूर्ण सुटल्याचें लक्षण समजलें जाई, म्हणून ज्ञानदेवच काय, पण तदनंतर ज्यांनीं अशी समाधि घेतली असे मोरयागोसावी यांच्यासारखे थोर सत्पुरुष समजले जात. आतां काळ असा आहे कीं, ज्या गोष्टीमुळें ते मोठे समजले जात तीच त्यांच्या उणेपणाचें चिन्ह समजली

जात आहे. त्यांनीं जिवंत समाधि घेतली म्हणजे जगाला कंटाळून आत्महत्याचं केली असें म्हटलें जातें ! कालौघाची मौज आहे एवढेंच !

प्रथम आपण ' साधनें 'तील मुद्द्याचा विचार करूं. कारण तो ज्ञानदेवांच्या तत्त्वज्ञानाच्या मुळाशींच हात घालणारा आहे. तदनंतर ' महाराष्ट्र पत्रिकें 'तील मुद्द्याचा विचार करूं.

या दोन्ही चर्चेंत ज्ञानदेवांनीं समाधि लवकर घेतली या मुद्द्यावर जोर दिलेला आहे. त्याबाबत आतां एवढेंच सांगतों कीं, कारणाकडून कार्याकडे मनुष्य निर्धास्तपणें जाऊं शकतो ; पण कार्याकडून कारणाकडे जाणें हें तर्कशास्त्रांत अनिश्चित स्वरूपाचें असतें असें मानलें आहे. उदाहरणार्थ, विष खालें आहे, तेव्हां मनुष्य मरेल, हें निश्चितपणें सांगतां येईल. पण ' मेला ' असें ऐकलें म्हणजे तो निश्चितपणें अमक्याच कारणानें मेला हें सांगणें कठिण आहे. मनुष्य भाजून, बुडून, हृदयक्रिया बंद पडून इत्यादि अनेक कारणांनीं मरणें शक्य आहे. यामुळें ज्ञानदेवांनीं बाविसाव्या वर्षीं समाधि घेतली म्हणून त्यांचें तत्त्वज्ञान निराशावादी होतें असा निष्कर्ष काढणें, हें धोक्याचें आहे. त्यांच्या या तरुणपणांतल्या समाधीस अन्य कारणहि संभवणें शक्य आहे. तूर्त एवढेंच सांगून पुढें जातों. त्यांनीं समाधि लवकर कां घेतली याचें माझ्या मतें जें कारण आहे तें पुढें सांगेन. प्रथम ज्ञानदेव हे निराशावादी कसे नव्हते हें सांगतों.

या बाबतींत लक्षांत ठेवण्यासारखी पहिली गोष्ट म्हणजे ज्ञानदेवांची " अवघाचि संसार सुखाचा करीन । आनंदें भरीन तिन्ही लोक ॥ " ही प्रतिज्ञाच निराशावादाच्या विरुद्ध आहे. त्यांचें सर्व लिखाण जग आनंदानें भरून काढावें एवढ्याचसाठीं. ज्ञानेश्वरी

म्हणजे कांहीं विश्वविद्यालयाकडून मिळणाऱ्या पदवीकरितां तयार केलेला निबंध नव्हे, अथवा पांडित्य दाखविण्याकरितां लिहिलेला ग्रंथ नव्हे. ज्ञानेश्वरी कशाकरितां लिहिली हें सांगतांना ते म्हणतात कीं, " तैसा वाग्विलास विस्तारूं । गीतार्थें विश्व भरूं । आनंदाचें आवारूं । मांडूं जगा ॥ " (१३–११५९)–" संसारांत शिणलेले–भागलेले जे लोक आहेत त्यांच्यासाठीं ज्या ठिकाणीं मुबलक आनंद मिळेल असें घरच मी ज्ञानेश्वरीच्या निमित्तानें बांधीत आहें. " ज्ञानेश्वरीच्या शेवटीं ज्ञानदेव मागणें मागतात कीं, " किंबहुना सर्व सुखीं । पूर्ण होऊनि तिहीं लोकीं । भजिजो आदिपुरुखीं । अखंडित ॥ " (१८–१७९९).

या बाबतींत दुसरी विचार करण्यासारखी गोष्ट म्हणजे ज्ञानदेव हे ग्रंथ लिहावयास बसले ते पूर्णकाम झाल्यावर. ही आपली उच्च स्थिति ते पुढीलप्रमाणें सांगतात : " कां चिंतामणि जालया हातीं । सदा विजयवृत्ति मनोरथीं । तैसा मी पूर्णकामनिवृत्ती । ज्ञानदेवो म्हणे ॥ " (१–२४). अनुभवामृतांताहि ते असेंच म्हणतात, " शिवा-शिवा समर्था स्वामी । येवढिये आनंदभूमि । घेपे दीजे एकें आम्हीं । ऐसें केलें ॥ " (९–६५) (हे गुरुराया, तुम्हीं मला अशा आनंदाच्या राशीवर बसवलें आहे कीं, मी दोन्ही हातांनीं त्याची देवघेव करूं शकतों.) जर जगत् हें केवळ दुःखरूप आहे असाच त्यांचा ठाम सिद्धान्त असता तर जगाला आनंदरूप करण्याची एवढी आटाटी त्यांनीं केली नसती. कारण ज्याचा जो स्वभाव आहे तो बदलत नाहीं हें त्यांना ठाऊक नव्हतें असें भारीच आहे ! जग दुःखरूप समजणारा निराशावादी असली खटपट करील कशाला !

या बाबतींत त्यांच्या जीवनांतली आणखी एक महत्त्वाची गोष्ट लक्षांत ठेवण्यासारखी आहे. वडील व मातोश्री त्यांना सोडून गेल्यावर ज्ञानदेवादि भावंडांनीं आळंदीकर ब्रह्मवृंदापुढें आपली अर्जी मांडली. तेथील ब्राह्मणांनीं त्यांना सांगितलें, " तुम्ही दाक्षिण काशी जें पैठणक्षेत्र तेथें जा व शुद्धिपत्र आणा. " निवृत्तिनाथ या गोष्टीस तयार होईनात. हस्तामलकाप्रमाणें ते जन्मत:च निवृत्त होते. ज्ञानदेवांनीं अनुभवामृताच्या दुसऱ्या प्रकरणांत त्यांचें " निवृत्ति जया नांव। निवृत्ति जया बरव। जया निवृत्तीची राणीव। निवृत्तीचि॥ वांचोनि प्रवृत्तिविरोधें। कां निवृत्तीचेनि बोधें। आणिजे तैसा वादें। निवृत्ति नव्हे॥ " (७०–७१) असें वर्णन केलें आहे. निवृत्तिनाथ म्हणाले, " आपण शुद्धस्वरूपच आहोंत. करायचें काय आपणांस शुद्धिपत्र ? " त्यावर ज्ञानदेवांनीं त्यांची समजूत घालण्याकरितां जें सांगितलें तें फार महत्त्वाचें आहे. ज्ञानदेवांचे समकालीन, त्यांच्या संप्रदायांत समाविष्ट झालेले व त्यांच्या समाधिसमयीं उपस्थित असलेले श्रीनामदेव यांच्याच शब्दांत तें सांगतों. ज्ञानदेव म्हणाले, " विधि वेदविरुद्ध संपर्कसंबंध। नाहीं भेदाभेद स्वस्वरूपीं॥ १॥ " हें जें तुम्ही म्हणतां तें खरें, पण " अविधि आचरण परम दूषण। वेदो नारायण बोलियेला॥ २॥ स्वधर्म अधिकार जातीपरत्व भेद। उचित तें शुद्ध ज्याचें तया॥ ३॥ म्हणोनिया संतीं अवश्य आचरावें। जनां दाखवावें वर्तूनिया॥ ४॥ कुळींचा कुळधर्म अवश्य पाळावा। सर्वथा न करावा अनाचार॥ ५॥ प्रत्यवाय आहे अशास्त्रीं चालतां। पावन अवस्था जरी झाली॥ ६॥ ज्ञानदेव म्हणे ऐका जी निवृत्ति। बोलिली पद्धति धर्मशास्त्रीं॥ ७॥ " (आवटेगाथा, नामदेवमहाराजांचे अभंग ९०३).

ज्ञानदेव हे लोकसंग्रहाकरितां जन्मलेले अलौकिक पुरुष होते. लोकसंग्रह याचा अर्थ आपल्या भोंवतीं लोक गोळा करणें असा नव्हे. आजच्या जगांत नुसते लोक गोळा व्हायला अगर करायला अलौकिक पुरुषाची जरुरी आहे असें मुळींच नाहीं. आज कुणाहि माणसाच्या मागें समाज मोठ्या प्रमाणांत जातो हें पाहावयाला फार दूर जायला नको. हिन्दी चित्रपटसृष्टींतील पार्श्वगायिका पाहायला नागपूर स्टेशनवर अलोट गर्दी जमली; पण तिला अगोदरच्या स्टेशनवरच उतरून घेतल्यानें लोकांची दारुण निराशा झाली, असें वृत्त आपल्यापैकीं पुष्कळांच्या वाचनांत आलेंच असेल. लोकसंग्रह याचा खरा अर्थ, रस्ता सोडून अनीतीनें वागणाऱ्या लोकांना रस्त्यावर आणणें, असा आहे. ज्ञानदेवांना हें आपलें जीवितकार्य वाटत होतें. त्यांनीं ज्ञानेश्वरींतसुद्धां असेंच म्हटलें आहे, "जे पुढतपुढती पार्था । हे सकळ लोकसंस्था । रक्षणीय सर्वथा । म्हणऊनियां ॥ मार्गाधारें वर्तावें । विश्व हें मोहरें लावावें । अलौकिक नोहावें । लोकांप्रति ॥" (३. १७०–७१). तात्पर्य, उन्मार्गाला जाणारे जे लोक आहेत त्यांना सन्मार्गाला लावणें हें आपलें कार्य आहे असें ज्ञानदेव समजत होते. त्यासाठींच ते पैठणास गेले व त्यांनीं जी ग्रंथरचना केली तीहि एवढ्याकरितांच. "फिटो विवेकाची वाणी। हो कानामनाची जिणी । देखो आवडे ते खाणी । ब्रह्मविद्येची ॥" (१३–११६०). देववाणी जी संस्कृत तींत ग्रंथरचना करण्याचें अंगीं सामर्थ्य असतांना व तसा ग्रंथ करणें हें त्या काळीं पांडित्याचें लक्षण समजलें जात असतांना ज्ञानदेवांनीं गीतेवर टीका केली ती कशाकरितां ?

सर्व जगाला अध्यात्माचा लाभ होऊन त्याला आनंद मिळावा एवढ्यासाठींच हा खटाटोप. त्याचप्रमाणें अनुभवामृतांत ते म्हणतात, "म्हणोनि ज्ञानदेवो म्हणे। अनुभवामृतें येणें। सणु भोगिजे सणें। विश्वाचेनि॥" (१०—३१). जग दुःखरूप आहे, त्यांत आनंद-निर्मिति होऊं शकत नाहीं, असले निराशावादी ते असते तर त्यांनीं आनंदाची पेरणी करण्याचा हा खटाटोप केलाच नसता.

तात्पर्य, ज्ञानेश्वरांना जग दुःखमय वाटत नव्हतें; उलट 'पूर्ण-काम' झाल्यानें लोकांना आनंद देण्याचें सामर्थ्य असल्याचा आत्म-विश्वास त्यांच्या ठायीं होता. त्यांचा प्रयत्नवाद आणि 'सकल लोक-संस्था' रक्षणीय समजून तें करण्याचा उत्साह या गोष्टी त्यांची जीवनदृष्टि स्पष्ट करतात. वर म्हटल्याप्रमाणें 'आनंदाचे आवारू मांडूं जगा' अशी भावना ज्ञानेश्वरीमागें आहे. 'विश्वाचा सण विश्वानें भोगावा' म्हणून अनुभवामृत लिहिला. तेव्हां जगांत दुःख दिसत असलें तरी प्रयत्नांनीं आनंदाची निर्मिति होऊं शकते. कारण, जग मूळांत दुःखरूप नाहीं हीच त्यांची भूमिका होती हें उघड आहे.

आणखी एक गोष्ट अशी आहे कीं, जगांत दुःख आहे असें एकाद दोन ठिकाणीं म्हटल्यानें ज्ञानदेव निराशावादी होत नाहींत. कारण, येथें एक गोष्ट लक्षांत ठेवली पाहिजे कीं, सर्व विचारवंतांनीं जगांत दुःख आहे हें सांगून लोकांना हालवून जागें केलें आहे व त्यास कविवर्य रवीन्द्रनाथहि अपवाद नाहींत. खुद्द त्यांच्या बाबतींतहि हें विधान संपूर्ण खरें आहे, असें शांति-निकेतनमधील प्राध्यापक श्री. बिनय गोपाल रे आपल्या The Philosophy of Rabindranath Tagore या पुस्तकांत लिहि-

तात. ते म्हणतात, ' The starting point in Rabindranath is pessimism. Like those oriental sages who compiled the six systems of Indian philosophy he starts from pain but it is surely not the last word of his philosophy. Sāmkhya, Yoga, Nyāya, Vaishesika and Mīmāmsā philosophies aim at ameliorating the pains and sufferings of the world. Lord Buddha's only mission was to find out the remedy for pains and evils. In Sandhyā-Sangīt the poet is overwhelmed by pain, sorrow, doubt and disappointment and he finds no relief whatsoever. To him the entire universe is only a mine of infinite sorrow and pain. None-the-less the poet unites them to take possession of his heart which is all alone.

" दुःख तुइ आय तुइ आय
नितान्त एकेला ए हृदय "—संध्यासंगीत

It should be borne in mind that his pessimism is only a means and never an end, while to Schopenhauer it is both a means and an end. Pessimism as means leading to optimism, is characteristically an Indian idea and in Rabindranath we only hear its echo. '

तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत खरा निराशावादी म्हणजे जर्मन तत्त्वज्ञ शॉपेनहॉवेर हा होय. तो म्हणतो, " Whatever one may say, the happiest moment of the happy man is the moment of his falling asleep and the unhappiest moment of the unhappy that of his waking. "

प्रयत्नवाद सांगणाऱ्या नीट्झेलाहि मान्य करावें लागलें आहे

कीं, जगांत दुःख आहे. तात्पर्य, जगांत दुःख आहे एवढें म्हणण्यानें मनुष्य निराशवादी होत नाहीं. आपल्याला जें जगत् अनुभवास मिळतें त्याचें तें एक दिसणारें अंग आहे. तें पाहून तत्त्वज्ञ त्यापासून निष्कर्ष काय काढतो, यावरच त्याच्या तत्त्वज्ञानाचें स्वरूप ठरवणें योग्य आहे.

जसें दुःखाचें तसेंच क्षणभंगुरत्वाचेंहि आहे. जीवित हें क्षणभंगुरच आहे, मृत्यु हा यायचाच आहे; आपण म्हातारे होणारच आहोंत; इंद्रियें सदोदित समर्थ राहणें अशक्य आहे, म्हणून तीं सिद्ध आहेत तोंच व मृत्यु अद्याप समीप नाहीं तेव्हांच जें आपल्या भागाला आलेलें कर्तव्य आहे तें करून पार पाडा, असा उपदेश जर कोणीं केला तर त्याला निराशेचा संदेश कसा म्हणतां येईल? तत्त्वविचार करणारा कोणीहि सृष्टि क्षणभंगुरच आहे हेंच सांगणार. जीवित क्षणभंगुरच आहे हें वस्तुकथन आहे. तो यावरून कोणता निष्कर्ष काढतो यालाच महत्त्व आहे. जीवनाचें क्षणभंगुरत्व जोरानें प्रतिपादन करण्यांतील संतांचा हेतु, मानवानें त्याला मिळणारा प्रत्येक क्षण सत्कार्यांत घालवावा, हा आहे. जगाला सत्कर्मप्रवृत्त करणाराचा हा संदेश नाहीं का? ज्ञानदेव तर "जयां ऐहिक घड नाहीं। तयांचें परत्र पुससी काई।" (ओंवी ४–१५५) असें म्हणून इहलोकांत राहा एवढाच उपदेश करीत नाहींत, तर "जगीं कीर्ति रूढवीं। स्वधर्माचा मान वाढवीं।" (अ. ३–१९०) असें म्हणतात. भीकमागणेपणा ज्ञानेश्वरांना त्याज्य वाटतो. तात्पर्य, नुसतें क्षणभंगुरत्व सांगितलें एवढ्यावरून सांगणारा निराशावादी आहे असा निष्कर्ष काढणें बरोबर होणार नाहीं. स्पष्ट सांगावयाचें तर

उपनिषद्द्रष्टे ऋषि, भगवान् श्रीकृष्ण, बुद्ध यांच्यापासून तों नुकतेच होऊन गेलेल्या महात्माजींच्यापर्यंत सर्वांनीं आपलें आयुष्य क्षणभंगुर आहे असेंच सांगितलें आहे. मग ज्ञानदेवांनाच वेगळें काढण्याचें काय कारण ? याबाबत महात्माजींच्या लेखांतील एक उतारा देऊन ही क्षणभंगुरत्वाच्या आक्षेपाची चर्चा पुरी करतों.

महात्माजी म्हणतात :—" आपलें या पृथ्वीवरचें आयुष्य स्त्रियांच्या हातांतील काचेच्या बांगड्यांपेक्षां देखील ठिसूळ आहे. त्या बांगड्या जर तिजोरींत घालून ठेवून दिल्या आणि त्यांना कधींच हात लावला नाहीं, तर त्या हजारों वर्षें देखील राहतील. परंतु आपलें या लोकींचें अस्तित्व इतकें चंचल आहे कीं, निमिषमात्रांत तें नाहींसें होईल. म्हणून आपल्याला मध्यंतरीं जी थोडी सवड सांपडली आहे, तेवढ्यांत आपण श्रेष्ठ आणि कनिष्ठ अशा भेदांपासून मुक्त होऊं या, स्वतांचीं अन्तःकरणें शुद्ध करूं या, आणि जेव्हां धरणीकंप किंवा अशीच एखादी नैसर्गिक आपत्ति किंवा मृत्यु आपल्यावर झडप घालील त्या वेळीं परमेश्वरापुढें उभें राहण्याची आपली तयारी ठेवूं या. "*

ज्ञानेश्वर हे निराशावादी नाहींत, व ज्ञानेश्वरांच्या ग्रंथांतील निराशावादासारखा निराशावाद कविवर्य टागोरांच्या ग्रंथांतहि सांपडतो, येवढें जरी वरील चर्चेनें सिद्ध झालें तरी तेवढ्यानें 'साधनें 'तील लेखकानें काढलेल्या मुद्द्यास पुरेसें उत्तर होत नाहीं. त्याच्या दृष्टीनें महत्त्वाचा प्रश्न आहे तो हा कीं, संतांचें मूळ सूत्र त्यांनीं बुद्धापासून घेतलें व टागोरांनीं उपनिषदांपासून घेतलें.

---

* 'गांधीजींचें मानस ' पान २०८ सुलभ राष्ट्रीय ग्रंथमाला : पुष्प ४५ वें.

यास उत्तर असें आहे कीं, ज्ञानदेवांचें मूळ सूत्र जग दुःखरूप आहे हें नाहीं, तर जगाचें मूळ आनंद आहे, असें आहे.

कविसम्राटांच्या तत्त्वज्ञानावर उपनिषदांचा जितका परिणाम झाला तितका, किंबहुना त्याहून अधिक ज्ञानदेवांच्या तत्त्वज्ञानावर औपनिषदिक तत्त्वज्ञानाचा परिणाम झालेला होता. ज्ञानेश्वरीच्या प्रारंभीं गणपतीच्या रूपकात्मक वर्णनांत, " उपरि दशोपनिषदें । जियें उदारें ज्ञानमकरंदें । तियें कुसुमें मुगुटीं सुंगधें । शोभतीं भलीं ॥ " (१–१८) असें उपनिषदांविषयीं अत्यंत गौरवाचे उद्गार ते काढतात. ' जो उपनिषदांकडे न वचे । ' त्याला ते अज्ञानी समजतात. आपल्या अनुभवांत आलें व श्रीशिवांनीं अथवा श्रीवल्लभांनीं सांगितलें नसलें तरी तें आपण मानूं, असें म्हणणारे स्वतंत्रप्रज्ञ ज्ञानदेव उपनिषदें प्रमाण मानतात. " विभातिं यस्य भासा । सर्वमिदं हा ऐसा । श्रुति काय वायसा । ढेकरू देती ॥ " (अनु. ७–२९०) अथवा, " एवं दशोपनिषदें । पुढारी न ढळती पदें । देखोनि वुडी बोधें । येथेंचि दिधली ॥ " (अनु. १०–१८) असें म्हणतात. ज्ञानदेव हे बौद्धांच्या छापाचें तत्त्वज्ञान सांगणारे संत नव्हेत. बौद्धांची झूल रवींद्रनाथांनीं प्रथम झुगारली हें म्हणणें बरोबर नाहीं. ज्ञानदेवांनीं त्यांच्या आधींच ' आनंदाध्येव खल्विमानि भूतानि जायन्ते । ' (तै. ३–६) या औपनिषदिक बैठकीवर आपल्या विचाराची इमारत उभारली. पण ज्ञानदेव हे संतांच्या मालिकेंतील राजे म्हणून मानले गेले म्हणून बहुधा त्यांच्या या विचाराकडे अभ्यासूंचें लक्ष जावें तसें गेलेलें दिसत नाहीं.

ज्ञानदेव हे जगाचें मूळ आनंदरूप मानतात यांस एक-दोन

पुरावे देतां येण्यासारखे आहेत. ज्ञानदेव हे पूर्वपक्ष उत्तरपक्ष करणारे गीतेचे टीकाकार नाहींत. पूर्वपक्ष उत्तरपक्ष करून व्याख्यान केलेलीं दोन-तीन अपवादादाखल स्थळें आहेत. त्यांपैकीं दोन स्थळें पंधराव्या अध्यायांतच आहेत. त्यांपैकीं एक 'अहं वैश्वानरो भूत्वा' या श्लोकावरील टीकेंत आहे. पंधराव्या अध्यायांत भगवन्तांनीं आपली जडाजडांतील व्याप्ति सांगितली. ती सांगून झाल्यावर ज्ञानदेवांनीं स्वत:च एक प्रश्न उपस्थित करून त्यास उत्तर दिलें आहे. ते विचारतात, ज़र एकच देव सर्व ठिकाणीं भरलेला आहे तर जगांत कांहीं दु:खी व कांहीं सुखी असें कां असावें ? त्यांचाच दृष्टान्त सांगायचा तर "जैसी सगळिये पाटणीं । एकेंचि दीपें दिवेलावणी । ज़ालिया कां न देखणी । उरली एकें" ॥ (१५–४१३) कांहीं माणसांचे चेहरे म्हणजे प्रफुल्ल कमलेंच; तर कांहीं माणसांचीं तोंडें "मोडली गोंवरी । तैसी दिसे तोंडावरी ॥" अशीं, असें कां ? ज्ञानदेवांचें त्यावर निश्चित स्वरूपाचें उत्तर आहे. ते म्हणतात, एकच मी सर्व ठिकाणीं भरलेला आहें यांत शंका नाहीं: "पैं आघवा मीचि असें । येथ नाहीं कीर अनारिसें । परि प्राणियांचिया उल्लासें । बुद्धी ऐसा ॥" (१५–४१५). ज्या उपाधीच्या द्वारां मी आविष्कृत होतों ती उपाधि गुणाधिक्यांतील फरकांमुळें भिन्न भिन्न प्रकारची होते, म्हणून मी भिन्न दिसतों. भिन्न उपाधीमुळें एकाच वस्तूचा भिन्न प्रकारचा आविष्कार कसा होतो यांचीं ज्ञानदेवांनीं उत्कृष्ट उदाहरणें दिलीं आहेत. आकाशाचा गुण शब्द हा एकच. पण भिन्न प्रकारच्या उपाधींतून तो बाहेर पडतो त्या वेळीं भिन्न भासतो. सारंगी, सतार, पेटी, तबला, पखवाज यांतील स्वर एकच पण प्रकार भिन्न हें आपण पाहतोंच. सर्वच प्राण्यांना गळे

आहेत. पण प्रत्येकाच्या गळ्यांतून निघणाऱ्या आवाजांत केवढी भिन्नता आढळते ! कांहींचा गळा अतीव मधुर व म्हणून सतत श्रवणीय तर कांहींचा आवाज इतका कर्कश कीं, न बोलायला काय घ्याल, असें विचारायची पाळी ! जीवन म्हणजे पाणी. तें सर्व ठिकाणीं एकच; पण मिरच्यांच्या आळ्याला गेलें तर तिखट, उलट उंसाच्या मळ्याला गेलें कीं गोड, असेंच भिन्न रूपानें परिणमत नाहीं का ? यापेक्षांहि पुढील दोन दृष्टान्त अधिक समर्पक आहेत. सायंकाळच्या वेळीं रस्त्यानें जाणाऱ्या दोन माणसांना रस्त्यांत पडलेला नील-मण्यांचा हार दिसला. एकाला तो हार न दिसतां साप वाटून तो भीतीनें गडबडून गेला. दुसऱ्याला तो हार आहे असें यथार्थ ज्ञान झाल्यामुळें त्याचा परिणाम त्याला सुख वाटण्यांत झाला. हार हाररूपानेंच होता. पण एकांत अज्ञान व दुसऱ्यांत ज्ञान असल्या-मुळें दुःख व सुख अशी त्याची भिन्न परिणति झाली. स्वाती नक्षत्राचें पाणी सापाच्या तोंडांत पडलें तर त्याचें विष बनतें, पण तेंच समुद्रां-तील शिंपल्यांत पडलें कीं त्याचें सुरेख मोतीं बनतें. त्याचप्रमाणें देव म्हणतात, मी सदा सुखरूपच आहें; पण हें ज्यास कळत नाहीं ते अज्ञानानें दुःख भोगतात व मी जसा सुखरूप आहें तसा त्यांना अनुभवायला आला म्हणजे ते आनंद भोगतात.

या चर्चेंतील सर्व ओंव्या महत्त्वाच्या असल्यानें त्या संपूर्ण सांगतों :—

"जैसी सगळिये पाटणीं। एकेंचि दीपें दिवेलावणी। जालिया कां न देखणीं। उरलीं एकें ॥ ऐसी हन उखीविखी। करीत आहासी मानसीं कीं। तरी पारिस तेही निकी। शंका फेडी ॥ पैं आघवा मीचि

असें। येथ नाहीं कीर अनारिसें। परी प्राणियांचिया उल्लासें। बुद्धी ऐसा ॥ जैसें एकाचि आकाशध्वनी। वाद्यविशेषीं आनानीं। वाजावें पडे भिन्नीं। नादान्तरीं ॥ कां लोकचेष्टीं वेगळाला। जो हा एकचि भानु उदैला। तो आनानीं परी गेला। उपयोगासी ॥ नाना बीज-धर्मानुरूप। झाडीं उपजवी आप। तैसें परिणमलें स्वरूप। माझें जीवां ॥ अगा नेणा आणि चतुरा। पुढां निळयांचा दुसरा। नेणा सर्पत्वें जाला येरा। सुखालागीं ॥ हें असो स्वातीचें उदक। शुक्तीं मोतीं व्याळीं विख। तैसा सज्ञानांसी मी सुख। दुःख तो अज्ञानांसी ॥"

(ज्ञा. अ. १५–४१३ ते ४२०.)

तात्पर्य, यांत ज्ञानदेव 'आनंदाध्येव खलु इमानि भूतानि जायन्ते।' हीच गोष्ट प्रामुख्यानें मांडतात. जग आनंदरूपच आहे. पण माणसें आपल्या कल्पनेनेंच तें दुःखरूप बनवितात.

जगत् आनंदरूप आहे व त्यांत आनंद भोगतां येतो याविषयींच्या ज्ञानेशांच्या मताचा आणखी एक पुढील पैलू विचार करण्यासारखा आहे. जगांत आनंद समाधिसुखांतच भोगतां येतो असें म्हणणारे लोक आहेत. पण ज्ञानदेव म्हणतात, हा असीम आनंद तीनहि अवस्थांत भोगतां येतो.

त्यांनीं सांगितलेल्या मार्गानें प्राप्त होणारा आनंद हा समाधि-अवस्थेपुरताच नसून प्रवृत्तींतील व्यवहारांतहि तो मिळावयाला हवा, अशी त्यांची नुसती समजूत नव्हती तर तसा त्यांचा अनुभव होता. " प्रवृत्तीचिये राजबिदीं। अवस्थाभेदप्रमदीं। कीजत आहे प्रतिपदीं सुखाचें लोण ॥" (१८–१०६९). साधक प्रवृत्तीच्या राजरस्त्यावरून चालला असतां जागृति, स्वप्न, सुषुप्ति या अवस्था याच कोणी तरुण

स्त्रिया पाउलागणिक त्या सुखाचें साधकाला निंबलोण करतात. त्यांच्या मार्गानें जाणारा साधक हा नुसता समाधींतच आनंद भोगतो असें नव्हे, तर जागृति—स्वप्न—सुषुप्तींतहि आनंदच भोगतो. तो स्वतःच फक्त आनंद भोगतो असें नाहीं तर तो आनंद जगाला मिळावा म्हणून त्याचा प्रयत्न चालू असतो. त्यांचा आदर्श पुरुष हा जे दीन, दुबळे, हीन आहेत त्यांना सुखी करण्यासाठीं सर्वस्वाचा होम करतो. ज्ञान? देवांनीं एका अतीव सुंदर अशा दृष्टान्तानें वरील कल्पना स्पष्ट केली आहे. " पैं जगीं जीवनासारिखें । वस्तु अंगवरी उपखे । परी जातें जीवित राखे । तृणाचेंही ॥ " (१६—१५५). पाणी स्वतःचा जीव देतांना द्राक्षें, आंबे, मोसंबीं, अशीं किंमतवान् झाडें आहेत का, असें पाहत नाहीं. गवताच्या काडीइतकी अल्प मोलाची वस्तुहि पाणी जीवाचें दान करून जगवतें. ज्ञानदेवांचा आदर्श पुरुषहि अगदीं हेंच करण्याचा अविरत प्रयत्न करीत असतांना आढळतो.

ज्ञानेश्वरमहाराज हे जीव आनंदरूप कसा मानीत होते याचें मोठें उत्कृष्ट दिग्दर्शन त्यांच्या अनुभवामृताच्या दहाव्या प्रकरणांत पाहावयाला मिळतें. ते लिहितात, " नित्य चांदू होये । परि पुनवे आनु आहे । हें का मी म्हणो लाहे । सूर्यदृष्टी ॥ प्रिया सावयिली होये । तैं अंगींचें अंगीं न समाये । येन्हवीं तेथेंचि आहे । तारुण्य कीं ॥ वसन्ताचा आला । फळीं फुलीं आपुला । गगनाचिया डाळा । पेलती झाडे ॥ ययालागीं हें बोलणें । अनुभवामृतपणें स्वानुभूतिपर—गुणें । वोगरिलें ॥ ..... म्हणोनि ज्ञानदेवो म्हणे । अनुभवामृतें येणें । सणु भोगिजे सणें । विश्वाचेनि ॥ " (ओं. २१ ते ३१).

वरील ओंव्यांचा विचार केला तर ज्ञानदेवांच्या विचाराची

बैठक कोणची व त्यांचें विचारसूत्र कोणतें यांचा स्वच्छ उलगडा होईल.

हा इतका प्रपंच करण्याचें कारण असें कीं, संतांनीं दुःखाची नांगरणी केली व रवींद्रनाथांनीं पेरणी केली हें विधान बरोबर नाहीं. ज्ञानदेवांचा जगाकडे बघण्याचा दृष्टिकोन हा बौद्धांपेक्षां वेगळा आहे, हें त्यांच्या ग्रंथांत सहज दृष्टीस पडतें. ज्ञानेश्वर जसें आरंभीं जग 'अनित्यं असुखं' असें म्हणतात तसें टागोरहि म्हणतात हें मागें दाखविलेंच आहे. फक्त लौकिक दृष्टया ज्याला भोग म्हणतात त्यांतील रस चाखण्याची ज्ञानदेवांना गरजच भासली नाहीं. भोग भोगणें हाच जगाला आनंदरूप समजणें असा अर्थ असल्यास ज्ञानदेवांना बौद्धांच्याच पंक्तींत बसवणें अवश्य आहे. महात्माजी पंचा नेसत म्हणून त्यांचें जीवन अपूर्ण होतें हें म्हणणें जितकें अज्ञानीपणाचें द्योतक ठरेल तितकेंच ज्ञानदेव भोगी नव्हते, त्यांनीं लवकर देह ठेवला यावरून ते प्रपंच दुःखरूप मानीत, असें समजणें अडाणीपणाचें आहे. भोगप्रवण जीवन हें खरें जीवन नव्हे. भोगाचा त्याग करूनहि पूर्ण जीवन जगतां येतें. जीवनांतील कार्य संपलें व अन्तकाळहि समजला तेव्हां योग्याच्या निराग्रही वृत्यनुसार जीवनाचा मोह ज्ञानदेवांनीं धरला नाहीं एवढेंच.

यानंतर ज्ञानदेवांनीं बाविसाव्या वर्षीं समाधि कां घेतली या प्रश्नाकडे वळूं. या बाबतींत 'महाराष्ट्र-पत्रिकें'त बरीच भवति न भवति झालेली आहे, हें आपल्यासारख्या व्युत्पन्न श्रोत्यांना माहीत असेलच. ज्ञानदेव हे योगी होते व त्यांचे चहाते म्हणतात त्याप्रमाणें त्यांना जगाच्या कल्याणाची अतीव कळकळ होती, ही जर गोष्ट

खरी तर मग त्यांनीं मुसलमानांचीं मनें कां बदलीं नाहींत ? अथवा मुसलमानांच्या स्वाऱ्या भारतावर होतात हें पाहात असतांना त्याचा प्रतिकार करण्याकरितां ते कां राहिले नाहींत ? आपलें कार्य बहुत वर्षें करीत राहण्याची जी गोष्ट त्यांच्या स्वाधीन होती ती तरी त्यांनीं निदान करावयाला काय हरकत होती ? असा कित्येकांचा आक्षेप आहे. दुसरे कांहीं त्यांनीं लवकर समाधि घेतली याचा अर्थ ते जगाला खरोखर आनंदरूप समजत नव्हते असा लावतात; पण यासंबंधीं विचार मागेंच झाल्यामुळें आपण पहिल्या आक्षेपांत कितपत तथ्य आहे तें पाहूं.

ज्ञानेश्वरांनीं मुसलमानांचीं मनेंच कां वळविलीं नाहींत वगैरे प्रश्न माझ्या प्रस्तुतच्या चर्चेंत येत नसल्यानें येथें त्यांचा विचार करून वेळ घेण्याचें कारण नाहीं. मात्र जातां जातां एवढेंच त्या बाबतींत म्हणतां येईल कीं, हा प्रश्न भगवान् श्रीकृष्णालाहि थोड्याशा फरकानें विचारतां येईल. भारतीय युद्धांत झालेला अपरिमित नाश व हानि टाळण्यासाठीं श्रीकृष्णांनीं दुर्योधनाचेंच मन योगसामर्थ्यानें बदलून कां टाकलें नाहीं ? भगवान् श्रीकृष्णांनीं तसें कांहीं केलें नाहीं हें सर्वांनाच माहीत आहे. दोन्ही सैन्यांच्या मध्यभागीं रथ नेऊन उभा केल्यावर अर्जुन, " देवा हे देख देख । गोत्रगुरु अशेख । " असें म्हणूं लागला. त्या वेळींहि देवांनीं त्याचें म्हणणें ऐकूनहि मौनच धरलें. ज्ञानदेव म्हणतात, " तो आपणयां आपण म्हणे । एथ कायी कवण जाणे । हें मनीं धरिलें येणें । परी कांहीं आश्चर्य वेळीं ॥ ऐसी पुढील से घेतु । तो सहजें जाणे हृदयस्थु । परि उगा असे ~ । तिये वेळीं ॥ " (ज्ञा. १,१७८–१७९). शहाणीं माणसें

पुढें काय होईल हें कळलें तरी सामान्याप्रमाणें बोलून टाकीत नाहींत. आतां ज्ञानदेवांच्या प्रश्नाकडे वळूं.

ज्ञानदेवांसारखे योगी अधिक वर्षें कां राहिले नाहींत हा प्रश्न योग्यासंबंधीं असलेल्या अवास्तव कल्पना ज्या समाजांत रूढ आहेत त्यांवर उभारलेला वाटतो. ' Faith moves mountains, ' या बायबलमधील वचनाचा अक्षरशः अर्थ खरा समजून हिमालय दूर होण्यासाठीं श्रद्धेनें त्याच्या पायथ्याशीं बसणाऱ्याला काय शहाणा म्हणतां येईल ? ' Early to bed and early to rise, makes a man healthy, wealthy & wise. ' (लवकर निजे व लवकर उठे। तया ज्ञान आरोग्य संपत्ति भेटे ॥) या वचनावरहि असाच विश्वास ठेवणाऱ्या एका मुलानें आपण दोन वर्षें सतत लवकर निजून व लवकर उठत असतांहि आपली माधुकरी कां सुटूं नये, असा एका पत्रांतून प्रश्न केला होता; नव्हे, या म्हणीच्या सत्यत्वाबद्दल संशय प्रदर्शित केला होता. थोडीशी अशीच स्थिति या प्रश्नाची चर्चा करणाऱ्या कांहीं लोकांची झालेली दिसते. योगी आपलें आयुष्य वाढवूं शकतो, एकाच जन्मांत अनेक जन्मांचे भोग भोगून प्रारब्ध संपवून टाकतो. असे उल्लेख योगिक ग्रंथांतून आढळतात. पण याचा अर्थ योगी मरतच नाहीं असा नव्हे, हें सर्व जाणतात. कांहीं मृत्यूच्या वेळा त्याला टाळतां येतात येवढाच त्याचा अर्थ आहे. अटळ मृत्यु हा टाळणेंच शक्य नाहीं. येन्हवी योगी हा अमरच होईल !

ज्ञानदेवांच्या बाबतींत तर आणखी एक लक्षांत ठेवण्यासारखी गोष्ट अशी आहे कीं, ते असल्या जगण्यास फारशी किंमत देत

नव्हते. ज्ञानदेव-चांगदेव यांच्या भेटीस जें महत्त्व आहे त्यांतील एक भाग असा आहे कीं, चांगदेव हे चौदाशें वर्षें जगले तरी कोरेच राहिले ! नुसत्या जगण्याला उपयोगी पडणाऱ्या योगापेक्षां योगाचा अधिक उच्च प्रकार व उपयोग आहे. ज्ञानदेवांच्याजवळ तो योग होता हेंच त्या भेटीचें सार आहे. अर्थात् ज्ञानदेव योगी होते मग ते अधिक कां जगले नाहींत याचें उत्तर असें आहे कीं, शरीर टिकवणारा हटयोगी वेगळा, व आत्मज्ञान व योग यांचा मिलाफ ज्याच्या ठिकाणीं झाला तो ज्ञानी व योगी वेगळा ! ज्ञानेश्वर हे राजयोगी, ज्ञानयोगी होते.

ज्ञानयोगी हा ज्ञानसंपन्न असतो. तो ईश्वराशीं समरस झालेला असल्यानें त्याची अहंता वेगळी अशी उरलेली नसते. म्हणून ईश-संकल्पाच्या आड येण्याचा तो प्रयत्नच करीत नाहीं अशी वस्तु-स्थिति आहे.

शिवाय, योग्याला पुढें काय घडणार याचें ज्ञान अगोदरच होतें. त्याला जगाचें भविष्य जसें कळतें तसें स्वतःचें प्रारब्ध संपत आलें हेंहि कळतें. उत्कृष्ट ब्रह्मचारी अगर तपी याला सुद्धां स्वतःचें प्रारब्ध संपल्याचें ज्ञान होतें. त्याकरितां ज्ञानेश्वरांइतके मोठे योगी असा-वयास पाहिजे असें नाहीं. माझे गुरुजी वैकुंठवासी हरिभक्तिपरायण विष्णुबोवा जोग यांनीं मला आपला देह ठेवण्यापूर्वी पंधरा दिवस अगोदर आपणाला पुण्यांत राहावयाचें नाहीं, एवढेंच नव्हे तर अमक्या तिथीला सूर्योदयाला आपण आळंदींतच असायला हवें, असें निक्षून सांगितलें होतें. स्वत: पायानें पुण्यांतील घराचा जिना उतरून दोन घोड्यांच्या गाडींतून ते आळंदीस गेले. इन्द्रायणीच्या पुलावरून

गाडी जाऊं लागली असतां आळंदी आली, अशी खात्री त्यांनीं आम्हांला विचारून करून घेऊन, 'आतां मरायला हरकत नाहीं', असे उद्गार काढले. तरीहि त्या वेळीं मला कल्पना आली नाहीं. पण गवतवाल्याच्या धर्मशाळेंत गेल्यावर थोड्याच वेळांत ते उत्तरेकडे तोंड करून मांडी घालून बसले व मला "जातों!" एवढें सांगून त्यांनीं इहलोकचें जीवन संपविलें.

तात्पर्य, तपी अथवा योगी मनुष्यास आपला मृत्यु आगाऊ कळतो, प्रारब्ध संपत आलें हें त्याला कळतें. व म्हणून तो आग्रहशून्य होतो.

शिवाय, योग्याला स्वभावतःच देहाची आसक्ति कमी असते. ज्ञानदेवांनीं एकदोन ठिकाणीं या योगी पुरुषांच्या देहासक्तीच्या अभावाचा व त्यांच्या बोधाचा उल्लेख केलेला आहे. "आणि भक्तां तरी देहीं। विशेष एकवंकीचा ठाव नाहीं। म्हणऊनि अव्हेरु करितां कांहीं। वियोगु ऐसा न वाटे॥" ज्ञा. ८।१३६॥ कारण ते पुरुष देहांत असतांनाच आपण शरीर आहोंत या बोधानें वावरत नसतात. "ऐसें सबाह्य ऐक्य संचलें। मीचि होऊनि असतां रचिलें। बाहेरीं भूतांचीं पांचही खवलें। नेणतांचि पडिलीं॥ उभयां उभेपण नाहीं जयाचें। मा पडिलिया गहन कवण तयाचें। म्हणोनि प्रतीतीचिये पोटींचें। पाणी न हाले॥" ज्ञा. ८,६२–६३ "तरी आतां देह असो अथवा जावो। आम्ही तों केवळ वस्तूचि आहों।" ज्ञा. ८–२४८.

अशा बोधानें राहणारीं ज्ञानदेवादि भावंडें असल्यानें ज्ञानदेवांनीं दक्षिणायनांतच देह ठेवला. त्यांना काळशुद्धीचीहि गरज भासली नाहीं.

या सर्व गोष्टींचा विचार केला तर मुसलमानांच्या वृत्ती ज्ञान-

देवांनीं कां बदलल्या नाहींत, ते अधिक कां जगले नाहींत, असले प्रश्न उत्पन्न होणार नाहींत. जगासाठीं आनंदाचें आवारू बांधण्याची कळकळ बाळगणारे ज्ञानदेव जर होते तर मग त्यांना जर शक्य असतें तर ते कार्य करीत राहिले नसते का ? एवढी साधी गोष्ट लक्षांत घेतली तरी सुद्धां याबाबतींत पुरें असें मला वाटतें.

येथवर विस्तृतपणें ज्ञानदेवांसंबंधींच्या नव्या जुन्या गैरसमजुतींचा विचार केला. यावरून एकगोष्ट सहज लक्षांत येईल कीं, ज्ञानदेवांचें तत्त्वज्ञान निराशावादी नाहीं. कर्तृत्वपूर्ण जीवन जगावें असें सांगणारेंच त्यांचें आशावादी तत्त्वज्ञान आहे. त्यांनीं समाधि लवकर घेतली तें जीविताला दुःखाचें लांछन आहे व त्यांतून शक्य तितक्या लवकर पलायन करावें म्हणून नव्हे. ते तर ' शिवा शिवा समर्था-स्वामी । एवढिये आनंदभूमि । घेपें दीजे आम्ही । ऐसे ' होऊन राहिले होते. वेळ आली हें जाणून त्यांनीं कार्यभाग आटोपला येवढेंच.

आतां आपण ज्ञानदेवांच्या जीवनविषयक दृष्टीच्या विचाराकडे वळूं.

ज्ञानदेवांच्या जीवनदृष्टीचा साकल्यानें विचार करूं लागलें असतां जी पहिली गोष्ट प्रामुख्यानें लक्षांत येते ती ही कीं, त्यांनीं मनुष्याच्या कर्तव्याची अथवा मानवी जीवनाच्या साफल्याची जी कल्पना मांडली आहे त्याच्यामागें तत्त्वज्ञानाची बैठक आहे. पाश्चात्य देशांतील स्पिनोझा, ग्रीनसारखे नीतिशास्त्रावर लिहिणारे पंडित नीतिशास्त्राच्या पूर्णतेस तत्त्वज्ञानाच्या अथवा अध्यात्माच्या बैठकीची जरुरी आहे असेंच प्रतिपादतात. अशा बैठकीविना असणारें नीतिशास्त्र हें अपूर्ण होय. हाच विचार थोडा स्पष्ट करण्याकरितां एक

उदाहरण घेणें इष्ट आहे. माझें कर्तव्य काय ? हा जो नीतिशास्त्रांतील साधा पण महत्त्वाचा प्रश्न त्याचें बरोबर उत्तर द्यावयला 'मी' कोण हेंच प्रथम ठरलें पाहिजे. त्या 'मी' च्या ठरण्यावरच कर्तव्याची निश्चिति होणार आहे. मी म्हणजे जर हा 'स्थूल देह' एवढेंच ठरलें तर चार्वाक म्हणतो त्याप्रमाणेंच,

यावत् जीवं सुखं जीवेत् ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत् ।
भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः ॥

हेंच आपलें ध्येय ठरेल. 'Take the cash and let the credit go,' हेंच युक्त म्हणावें लागेल. पण या देहाव्यतिरिक्त गीतेंत सांगितल्याप्रमाणें (वासांसि जीर्णानि यथा विहाय नवानि गृह्णाति नरोऽपराणि ।) दुसरे जन्म घेणारा जीवात्मा म्हणजेच 'मी' असें मान्य झालें तर माझें कर्तव्य निराळें होईल. याहिपुढें जाऊन मी म्हणजे 'तीनहि देहांचा साक्षी अजर, अमर असा जो आत्मा' असें ठरलें तर माझें कर्तव्य आणखी कांहीं वेगळेंच होईल. मॅकेन्झी आपल्या नीतिशास्त्रविषयक पुस्तकांत म्हणतो, "We thus see how it is that the science of Ethics is incomplete in itself and stretches out its hands to metaphysics." A Manual of Ethics, page 47.

याचा मथितार्थ एवढाच कीं, नीतिशास्त्र हें स्वतंत्र शास्त्र नाहीं. त्याचप्रमाणें त्याचा पाया नुसता मानसशास्त्र अगर समाजशास्त्र हाहि नाहीं. ज्ञानदेवांना अध्यात्म व धर्म यांवर उभारलेली नीति मान्य होती असें दिसतें. 'नीतिरस्मि जिगीषताम् ।' अ. १० श्लोक ३८ या पदावर लिहितांना ते म्हणतात :—

पैं सारासार निर्धारितयां । धर्मज्ञानाचा पक्षु धरितयां ।
सकळ शास्त्रामाजीं यया । नीतिशास्त्र तें मी ॥

८८ म्हणूनच ज्ञानदेवांची जीवितसाफल्याची कल्पना काय होती तिचा विचार करण्यापूर्वी त्यांची मानवी जीवनाविषयींची कल्पना काय होती हें पाहणें युक्त होईल. व त्या दृष्टीनें पाहतांना प्रथमच ध्यानांत येणारी गोष्ट म्हणजे त्यांच्या मतें प्रत्येक मनुष्यास आपलें ध्येय ठरविण्याची व तें गांठण्याची स्वतंत्रता आहे. तशी स्वतंत्रता त्याला आहे म्हणूनच त्याच्या पाठीमागें विधिनिषेध आहेत. सर्व शास्त्रें जीं निर्माण झालीं आहेत तीं मानवासाठींच आहेत, इतरांसाठीं नाहींत. ज्ञानदेव म्हणतात, " आणि वेदत्रयीचिया पाना । नये अन्यत्र लागो अर्जुना । जे मनुष्यावांचूनि विधाना । विषो नाहीं ॥ " ज्ञा. १५–१७८ ॥ उपनिषदांतील 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः' अथवा 'जुहुयात्' इत्यादि आज्ञाहि माणसासाठींच आहेत.]]

स्वर्गांत गेलेले देव, फार काय ब्रह्मदेवहि मानवजन्माची आशा धरतात तें काय 'तत्रं शक्रस्य दुर्लभम्' म्हणून ? मुळींच नाहीं. त्यांना तेथें कर्म करण्याची स्वतंत्रता नाहीं म्हणून. देवादिकांचे देह हा भोगभूमि आहेत. मानवदेह ही कर्मभूमि आहे. येथें स्वतंत्र कर्तृत्वाला वाव आहे.

ज्ञानदेव मानवदेहाचें पुढीलप्रमाणें वर्णन करतात —

हें चोविसांही तत्त्वांचें । कुटुंब घर वस्तीचें ।
तुटे बंधमोक्षाचे । गुंतलें एथ ॥ ज्ञा. १८–३१९.

अशी स्वतंत्रता या कर्मभूमींत असल्यानेंच भगवंतांनीं अर्जुनाला तूं आपलें नियत कर्म कर असा उपदेश केला आहे.

"मयि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्याध्यात्मचेतसा। निराशी-र्निर्ममो भूत्वा युद्धचस्व विगतज्वरः॥" (गीता अ. ३–३०) या श्लोकावरील टीकेंत जणुं कांहीं आपल्या शिकवणुकीचें सारच ज्ञानदेवांनीं ओतलें आहे. हें व्याख्यान अतीव सुंदर असें आहे.

ज्ञानेश्वरी जरी सर्वच सुरस असली तरी कांहीं प्रसंगांत ज्ञानदेवांच्या प्रतिभेची गोडी कांहीं अवर्णनीय अशीच आहे. एकाच माणसानें लिहिलेल्या ग्रंथांत असें होणें यांत अस्वाभाविक कांहीं नाहीं. ज्ञानदेवांच्याच शब्दांत सांगायचें तर "अहो गूळा साखरे मालेयाचें। हे बांधे तरी एकाचि रसाचे। परी स्वाद गोडियेचे। आनआन जैसे॥" ज्ञा. १०–३३.

गूळ व साखर हीं जरी दोन्ही एकाच रसाचीं बनलेलीं असलीं तरी त्यांची गोडी एक नसते. तसें असतें तर लढाईच्या दिवसांत साखरेच्या दुर्मिळतेमुळें स्टेशनवर व विश्रांतिगृहांत 'साखरेचा चहा' म्हणून ओरडणारीं पोरें अगर तशा रंगविलेल्या पाट्या पहायला मिळत्या ना.

तिसऱ्या अध्यायांतील वर लिहिलेल्या श्लोकावर ज्ञानदेव लिहितात :—

तुवां शरीरपरा नोहावें। कामनाजात सांडावें। मग अवसरोचित भोगावे। भोग सकळ॥ आतां कोदंड घेऊनि हातीं। आरूढ पां इयें रथीं। देई आलिंगन वीरवृत्तीं। समाधानें॥ जगीं कीर्ति रूढवीं। स्वधर्माचा मानु वाढवीं। यया भारापासोनी सोडवीं। मेदिनी हे॥ ज्ञा. अ. ३, १८८–१९०.

ज्ञानेश्वर हे पलायनवादाचे पुरस्कर्ते नव्हते. मनुष्याला पुरुषार्थ

साधणें शक्य आहे व त्यासाठीं त्यानें अवश्य प्रयत्न करावा असें त्यांचें म्हणणें होतें. ज्ञानेश्वरीच्या बाराव्या अध्यायांतील " अभ्यास-योगेंन ततो मामिच्छाप्तुं धनंजय । " या श्लोकावरील टीकेंत त्यांनीं प्रयत्नवादाची महती गायिली आहे. ते म्हणतात, ' म्हणोनि अभ्यासासी कांहीं। सर्वथा दुष्कर नाहीं ॥ '. ' कसें करूं, काय करूं ' या अष्टाक्षरी मंत्राचा जप करीत बसण्याचें कारण नाहीं. जीवित-साफल्यासाठीं करावे लागणारे प्रयत्न करण्याची स्वतंत्रता मानवाला आहे. पाश्चात्य शार्मण्यदेशीय तत्त्ववेत्ता कान्ट याच्या 'Ought implies Can,' या उक्तींतहि प्रयत्नाची स्वतंत्रता मानवाला आहे हेंच सांगावयाचें आहे. मानवाला अशी ध्येय ठरविण्याची स्वतंत्रता आहे याचें कारण त्याच्या ठिकाणीं स्वसंविदता (Self-Consciousness) आहे. माणसांना पापपुण्य, धर्माधर्म, बरेंवाईट या गोष्टींची जाणीव आहे. पशूंना तशी ती नाहीं व म्हणूनच माणसांवर नीतियुक्त आचरणाची जबाबदारी आहे तशी ती जनावरांवर नाहीं. ही व्यक्तिगत व सामाजिक जबाबदारीची जाणीव लक्षांत घेऊनच आपण माणसांचा ' समाज ' व पशूंचा ' कळप ' असे शब्दप्रयोग करतों. एकनाथांनीं हाच विचार पुढील ओवींत सांगितला आहे—

बाहुल्यें मनुष्यदेहीं । निजज्ञान घातलें पाही ।
जेणें ज्ञानें देहीं । विदेह पाही पावती ॥ ए. भा. अ. ९–३२६.

तात्पर्य, ज्ञानदेवांच्या मतें अशी विचाराची व कृतीची स्वतंत्रता मानवाला आहे म्हणूनच मनुष्य आपलें ध्येय ठरवूं शकतो व म्हणून शास्त्रहि त्याचें ध्येय सांगतें व तें कसें गांठतां येईल तो मार्ग सांगतें.

आतां मानवी जीविताचें ध्येय ज्ञानदेवांच्या दृष्टीनें कोणतें आहे तें पहावयाचें म्हणजे मानवाचें स्वरूप ज्ञानदेव काय ठरवतात तेंच प्रारंभीं लक्षांत घेतलें पाहिजे.

उपनिषदांची मूळगंगा बहुजनसमाजासाठीं मराठींत शुद्ध स्वरूपांत आणून सोडण्याची महनीय कामगिरी महाराष्ट्रीय संतांनीं केली आहे. ज्ञानदेवांना उपनिषदांसंबंधीं केवढा आदर होता व त्यांच्या लिखाणावर उपनिषदांतील तत्त्वज्ञानाचा केवढा मोठा परिणाम झालेला आहे हें मागें सांगितल्यामुळें तें पुनः इथें सांगण्याची जरूरी नाहीं.

ज्ञानदेवांची मानवी जीवनाची कल्पना कठोपनिषदांतील खालील प्रसिद्ध ऋचांवर उभारली आहे :

आत्मानं रथिनं विद्धि शरीरं रथमेव तु ।
बुद्धिं तु सारथिं विद्धि मनः प्रग्रहमेव च ॥
इन्द्रियाणि हयानाहुर्विषयांस्तेषु गोचरान् ।
आत्मेंद्रियमनोयुक्तं भोक्तेत्याहुर्मनीषिणः ॥ वल्ली २,३—४.

" आत्मा हा रथी, शरीर हा रथ, बुद्धि हा सारथी व मन हा लगाम होय. या शरीररूपी रथाला इन्द्रियरूपी घोडीं जुंपलेलीं आहेत. व तीं विषयरूपी रस्त्यावरून (या रथाला घेऊन) दौडत आहेत. शरीर, मन व बुद्धि यांनीं युक्त जो जीवात्मा त्याला भोक्ता असें ज्ञाते म्हणतात." हेंच रथाचें उपमान वापरून प्लेटोनें आपल्या ' फीड्रस ' या संवादांत शरीर व शरीरान्तस्थ जीवाचें वर्णन केलें आहे. कै. प्राध्यापक म. म. जोशी, प्लेटोचा देह ग्रीक पण आत्मा

भारतीयच होता, असें जें म्हणत त्या म्हणण्याला त्यानें केलेल्या या रूपकानें बळकटी येते.

ज्ञानदेवांनीं पंधराव्या अध्यायांत जीवाची केलेली व्याख्याहि अशीच आहे—

ऐसेनि देहेंद्रियनायकें । धरूनि मन जवळिकें ।
भोगिजती शब्दादिकें । विषय भरणें ॥ अ. १५, ३६०.

पण हा भोग त्याला त्याच वेळीं होतो कीं जेव्हां तो एखाद्या स्थूल देशांत प्रवेश करतो.

परी कर्ता भोक्ता ऐसें । हें जीवाचें तैंचि दिसे ।
जैं शरीरीं कां पैसे । येकाधिये ॥
जैसा आथिला आणि विलासिया । तैंचि वोळखों ये धनंजया ।
जैं राजसेव्या ठाया । वस्तीसि ये ॥
तैसा अहंकर्तृत्वाचा वाढु । कां विषयेंद्रियाचा धुमाडु ।
हा जाणिजे तैं निवाडु । जैं देह पावे ॥ अ. १५, ३६१–३६३.

[परंतु कर्ता, भोक्ता अशी जीवाची स्थिति जेव्हां तो जीव (कर्मानुसार) एखाद्या स्थूल देहांत प्रवेश करतो तेव्हांच दिसते (३६१). अर्जुना, जसा एखादा पुरुष ऐश्वर्यसंपन्न व विलासी आहे हें तो एखाद्या प्रसिद्ध अशा राजधानींत राहावयास येतो त्या वेळींच ओळखतां येतें (३६२). त्याचप्रमाणें अहंकाराचें आधिक्य अथवा विषय व इंद्रियें यांचा धुमाकूळ यांची स्पष्टता ज्या वेळीं जीवाला (कर्मानुसार एखादा) स्थूल देह प्राप्त होतो त्याच वेळीं दिसून येते (३६३).]

विषयोपभोगाची हीच गोष्ट किंचित् फरक करून पण रथाच्याच रूपकानें याच प्रसंगांत पुढीलप्रमाणें वर्णिली आहे :—

किंबहुना आत्मा चोखटु । होऊनि प्रकृतीसी एकवटु । बांधे प्रकृतिधर्माचा पाटु । आपणपयां ॥ पैं मनादि साही इंद्रियें । श्रोत्रादि प्रकृतिकार्यें । तियें माझीं म्हणौनि होये । व्यापारारूढ ॥ जैसें स्वप्नीं परिव्राजें । आपणपयां आपण कुटुंब होईजे । मग तयाचेनि धांविजे । मोहें सैरा ॥ तैसा आपलिया विस्मृती । आत्मा आपणचि प्रकृती—। सारिखा गमोनि पुढती । तियेसीचि भजे ॥ मनाचां रथीं वळघे । श्रवणाचां द्वारें निघे । मग शब्दाचिया रिघे । रानामाजीं ॥ तोचि प्रकृतीचा वागोरा । करी त्वचेचिया मोहरा । आणि स्पर्शाचिया घोरा । वना जाय ॥ कोणे एके अवसरीं । रिघोनि नेत्राचां द्वारीं । मग रूपाचां डोंगरीं । सैरा हिंडे । कां रसनेचिया वाटा । निघोनि गा सुभटा । रसाचा दरकुटा । भरोंचि लागे ॥ ना तरी येणेंचि घ्राणें । देहेंशु करी निघणें । मग गंधाचीं दारुणें । आडवें लंघी ॥ ऐसेनि देहेंद्रियनायकें । धरूनि मन जवळिकें । भोगिजती शब्दादिकें । विषय भरणें ॥

ज्ञा. अ. १५, ३५१—३६०.

हें सांगण्याचें तात्पर्य असें आहे कीं, ज्ञानदेव कर्ता—भोक्ता जो जीव त्याचें स्वरूप म्हणजे (१) देह, (२) इन्द्रियें व प्राण, (३) मन, (४) बुद्धि, (५) आत्मा यांचा संघात असें समजतात. अर्थात् ज्याला पूर्ण जीवन म्हणतात त्यांत या सर्वांचा समावेश होणें अवश्य आहे. पूर्ण जीवन म्हणजे हवा तो भोग भोगीत बसणारें भोगी जीवन नव्हे; तर हा जो संघात आहे त्याचा

पूर्ण विकास होणें याला पूर्ण जीवन असें म्हणतात. ज्ञानेश्वर या पूर्ण जीवनाचा जोरदार पुरस्कार करणारे होते.

ज्ञानेश्वरमहाराज आत्मानुभवी, योगी व स्वतः अपरिग्रही होते. याचा अर्थ ते जीवितसाफल्याचें स्वरूप ठरवितांना शरीरास तुच्छ लेखून त्याचे हाल करावेत, त्याची तडामोडी करावी असलें तापसी (Ascetic) तत्त्वज्ञान सांगणारे होते असा नव्हे. ते याच्या अगदीं उलट सांगतांना दिसतात.

" अथवा आग्रहाचिये बांदोडी । क्षुधा तृषा कोंडी ।
आहारातें तोडी । मारूनियां ॥
निद्रेचियां वाटा न वचे । ऐसा दृढिवेचेनि अवतरणें नाचे ।
तें शरीरची नव्हे तयाचें । मा योगु कवणाचा ॥

ज्ञा. ६, ३४६–४७.

भगवत्प्राप्तीसाठीं डोळे काढावेत, जिह्वा तोडावी, तात्पर्य, शरीराचे हाल हाल करावेत असें सांगणारा प्रचीतिवाद्यांमध्यें एक तापसीवर्ग आहे. ज्ञानेश्वरांचा वाद हा शरीराची तोडमोड करणें अवश्य (Mortification of the flesh) असें सांगणाऱ्या प्रचीति-वादासारखा नव्हे. त्यांचा योग याउलट शरीर बळकट, दृढ, तेजःपुंज व कार्यक्षम करणारा आहे.

ज्ञानदेवांनीं अध्याय ६ मध्यें जो कुंडलिनीयोग सांगितला आहे त्यांत कुंडलिनी जागृत झाली असतां इन्द्रियांचें सामर्थ्य कसें वाढतें हें सांगितलें आहे. इतर योगांपेक्षां कुंडलिनीयोगाचा हा विशेष आहे. या योगानें कायापालट होतो. ज्ञानदेव म्हणतात :—

" तातलिये मुसे। मेण निघोनि जाय जैसें। मग कोंदली राहें रसें। वोतलेंनि ॥ तैसें पिंडाचेनि आकारें। ते कळाचि कां अवतरे। वरी त्वचेचेनि पदरें। पांगुरली असे ॥ जैसी आभाळाची बुंथी। करुनि राहे गभस्ती। मग फिटलिया दीप्ति। धरूं नये ॥ तैसा आहाचवरि कोरडा। त्वचेचा असे पातवडा। तो झडोनि जाय कोंडा। जैसा होय ॥ मग काश्मीराचे स्वयंभ। कां रत्नबीजा निघाले कोंभ। अवयवकांतीची भांब। तैसी दिसे ॥ नातरी संध्यारागींचे रंग। काढूनि वाळिलें तें आंग। कीं अंतर्ज्योतीचें लिंग। निर्वाळिलें ॥ कुंकुमाचें भरींव। सिद्धरसाचें वोतीव। मज पाहतां सावेव। शांतिचि ते ॥ तें आनंदचित्रींचे लेप। ना तरी महासुखाचें रूप। कीं संतोषतरूचें रोप। थांवलें जैसें ॥ तो कनकचंपकाचा कळा। कीं अमृताचा पुतळा। नाना सासिन्नला मळा। कोंवळिकेचा ॥ हो कां जे शारदियेचिये वोले। चंद्रबिंब पाल्हेलें। कां तेजाचि मूर्त बैसलें। आसनावरी ॥ तैसें शरीर होये। जे वेळीं कुंडलिनी चंद्र पिये।...."

(ज्ञा. ६, २४९–२५९.)

तात्पर्य, ज्ञानेश्वरमहाराजांच्या पूर्णयोगांत इंग्रजींत ज्याला Total Self (संपूर्ण जीवन) म्हणतात त्याचे जे वेगवेगळे अंश आहेत त्या सर्वांच्या विकासाची कल्पना आहे. त्यांचें सांगणें एवढेंच आहे, " तुवां शरीरपरां नोहावें "— शरीर टिकवून तें गोंजारणें एवढेंच जीवितसाफल्य समजूं नये. शरीर हें साधन आहे, पण तें अधिष्ठान आहे. तें जर समर्थ नसेल तर साधना होणार नाहीं. एवढ्यासाठीं त्याची योग्य ती काळजी घेतली पाहिजे इतकेंच. ते स्पष्टच म्हणतात, " आहार तरी सेविजे। परी युक्तीचेनि मापें

माविजे ॥ क्रियाजात आचरिजे । तयाची स्थिती ॥ मापितला बोली बोलिजे । मितलां पाउलीं चालिजे । निद्रेही मानु दीजे । अवसरें एकें ॥ जागणें जरी जाहलें । तरी व्हावें तें मितलें । येतुलेनि धातु-साम्य संचलें । असेल सुखें ॥ ऐसें युक्तिचेनि हातें । जैं इंद्रियां वोपिजे भातें । तैं सन्तोषासी वाढतें । मनचि करी ॥" ६, ३४९ ते ३५२.

हा विचार नीट लक्षांत यावा म्हणून घोड्याचा दृष्टान्त दिल्यास अप्रस्तुत होणार नाहीं. घोड्याला मुळींच खायला घातलें नाहीं तर तो उठणार नाहीं व आपलें काम त्या वेळीं अडून राहील. याउलट, फार खायला घातलें तर तो मस्त होऊन आपल्या ताब्यांत राहणार नाहीं, अनावर होईल. अशा परिस्थितींत ज्याप्रमाणें या दोन्ही गोष्टी ज्या रीतीनें टळतील इतकेंच खाणें घोड्याला द्यावयाचें, तसेंच या शरीराच्या बाबतींत आपलें वागणें हवें. तुकारामबोवाहि असें म्हणतात :—

"शरीरा सुख नेदावा भोग । न द्यावें दुःख न करीं त्याग । नव्हे वोखटें ना चांग । तुका म्हणे वेग करीं हरिभजनीं ॥"

शरीर हें अधिष्ठान असल्यानें त्याच्या साहाय्याविना परमार्थ जवळजवळ अशक्यच आहे. शरीराकडे आपला पहिला व उत्तम मित्र म्हणूनच आपण पाहिलें पाहिजे. कल्पना करा कीं, सर्व आधुनिक सुखसोयीनें संपन्न अशा आगगाडीच्या डब्यांतून एखाद्याचा प्रवास सुरू झाला आहे. जवळ प्रेमाचीं नातेवाईक माणसें आहेत, हुकमी नोकर आहेत; पण, पोटांत जर कळ आली तर ती

थांबविण्याचें सामर्थ्य कांहीं तेथील गाद्यांत, पंख्यांत नाहीं. तें जवळच्या नातेवाइकांजवळाहि नाहीं. अर्थ इतकाच कीं, परमार्थ करायचा असो, नाहीं तर व्यवहार करायचा असो, तो शरीराच्या अधिष्ठानावर होणारा आहे, हें जाणूनच ज्ञानेश्वर शरीरास तुच्छ लेखीत नाहींत. शरीराच्या क्षणभंगुरतेचें, नश्वरतेचें जें वर्णन आपणांला आढळतें तें शरीर दंडावें म्हणून नाहीं. उलट, शक्य तेवढा त्याचा उपयोग परमार्थाकडे लवकर करून घ्यावा असें शिकविण्यासाठीं आहे.

ईश्वरप्राप्तीकरितां करावयाच्या तपाची व्याख्या करतांना त्यांनीं

" तैसा स्वरूपाचिया प्रसरा —। लागीं प्राणेंद्रिय शरीरां ।
आटणी करणें जें वीरा । तेंचि तप ॥ ओ. १६, १०८.

असें सांगितलें आहे. पण त्याच्याच पुढें तपाचें दुसरें स्वरूप सांगण्याची खबरदारी घेतात. ते म्हणतात :—

" तैसें देहजीवाचिये मिळणी । जो उदयजत सूयें पाणी ।
तो विवेक अन्तःकरणीं । जागवीजे ॥ पाहतां आत्मयाकडे ।
परी बुद्धीचा पैसु सांकडे । सनिद्र स्वप्न बुडे । जागणीं जैसें ॥
तैसा आत्मपर्यालोचु । प्रवर्तें जो साचु । तपाचा हा निर्वेचु ।
धनुर्धरा ॥ " १६, ११०–११२.

शरीराहून आत्मा भिन्न आहे असा आत्मानात्मविवेक अन्तःकरणांत सदा जागृत ठेवणें हेंच तपाचें स्वरूप आहे. हें सांगून व्रतें वगेरे करण्याचा हेतु त्यांनीं फार चतुराईनें सूचवला आहे.

तात्पर्य, ज्ञानेश्वरांच्या जीवितसाफल्याच्या कल्पनेंत शरीराचा

झिडकार केलेला नाहीं. त्याला त्याचें योग्य तें स्थान दिलें गेलें आहे. पण ते देहाला साधन समजत असल्यानें 'देहचि आपणपें' मानून त्यावर उभारलेली नीति त्यांना पसंत नाहीं. त्यांच्या दृष्टीनें शरीराला महत्त्व शरीरासाठीं नाहीं तर त्या देहांत राहणाऱ्या आत्मतत्त्वाच्याकरितां आहे.

वर उपनिषदांतील रथाच्या रूपकाचा जो भाग दिलेला आहे त्यांत सुद्धां जीव म्हणजे 'रथी' (रथांत बसलेला) म्हटला आहे, 'रथ' नव्हे हें लक्षांत ठेवणें अवश्य आहे.

याच आधारावर उभारलेलें व्यवहारांतील उदाहरण द्यावयाचें तर मुलें माणसें असलेली गाडी सुखरूप पोंचव, असें एखाद्यास सांगावें व त्यानें फक्त गाडीच सुखरूप पोंचविण्याची खबरदारी घ्यावी. मग आंतील माल, व मुलें-माणसें यांचें कांहींहि होवो, असें खुशाल समजावें! हें जसें अडापणीपणाचें आहे तसेंच आत्मतत्त्वाला डावलून शरीराला शरीरासाठीं जपणें हें अडाणीपणाचेंच लक्षण आहे.

नुसती शरीराची आयुर्मर्यादा वाढविणें हें ध्येय होऊं शकत नाहीं. कारण, कांहीं वृक्ष तर शेंकडों वर्षें जगतात. ज्ञानेश्वर या समजुतीला तामस ज्ञान म्हणतात. ते म्हणतात, 'हें ज्ञान कसलें? हें अज्ञानच. हा ज्ञानाचा अंधकारच!'

परी देहाहंमानभुली । जयाची बुद्धि देहींच आतली ।
जयां आत्मविषयीं जाली । मध्यरात्री ॥ अ. १८–३८१.

ज्ञानेश्वरांना देहात्मवाद व त्यावर उभारलेली नीति कधींच मान्य नव्हती. 'असत्यमप्रतिष्ठं ते जगदाहुरनीश्वरम् ।'

या अध्याय १६ श्लोक ८ वर व्याख्यान करतांना विसाव्या शतकां-तील जडवादी जे हिरीरीनें मांडतांना दिसतात तेंच सहाशें वर्षांपूर्वी ज्ञानदेवांनीं लिहून ठेविलें आहे. कुठला पुढचा जन्म आणि कुठला ईश्वर ? कसलें पाप आणि कसलें पुण्य ? शरिराला दुःख देत नाहीं, पोलिस अगर मॅजिस्ट्रेटच्यासमोर जाऊन तुरुंगवास भोगावा लागत नाहीं, किंवा प्रतिष्ठाहि जात नाहीं, असलें कुठलेंहि कर्म हें पापाचर-णांत कां गणलें जावें असा जडवादावर उभारलेल्या सुखवादाचा (Materialistic or Sensational Hedonism) दावा आहे. शरिराला सुख होतें, संपत्ति वाढते हें पुण्याचेंच फळ नव्हे का ? मग हें ज्याच्या योगानें होईल तेंच पुण्य !

ज्ञानेश्वरमहाराजांनीं जणुं त्यांचीच बाजू घेऊन मांडली आहे, असें पुढील ओळी वाचल्यास वाटेल :

" बळी अबळातें खाय । हेंचि बाधित जरी होय । तरी मासया कां न होये । निसंतान ॥ .... चोरियेचें धन आलें । तरी तें कोणासि विष झालें । " १६, ३०२ व ३०५.

येरवड्याच्या तुरुंगांतील कैद्यांनीं नैतिक जीवनाकडे वळावें म्हणून मी त्यांना नीतिधर्म यांवर व्याख्यान देण्यासाठीं जात असें त्यावेळची गोष्ट आहे. त्या वेळीं तेथें असलेले अधिकारी मेजर डॉइल यांनीं, मी कैद्यांना काय सांगणार, अशी सहज विचारणा केली. मी त्या कैद्यांना फक्त दोनच गोष्टी ऐकवणार आहें, असें त्यांना सांगितलें. त्यांपैकीं एक, —साधूंचें भूतकालीन जीवन हें नेहमींच चांगलें होतें अगर असतें असें नाहीं; आणि आज पापी समजले जाणारे लोक

भविष्यकालीं साधु होणारच नाहींत असें नाहीं. (Saints have a past and sinners have a future.) दुसरी गोष्ट म्हणजे या तुरुंगाच्या आंत असलेले तेवढेच लोक पापी अपराधी म्हणून शिक्षेला पात्र आहेत असें नाहीं. ज्यांचीं कृत्यें पाहून त्यांना दोनदां फांशीं दिलें तरी कमीच होईल असे लोकाहि सत्ता आणि संपत्ति यांच्या जोरावर तोऱ्यानें बाहेर प्रतिष्ठित म्हणून मिरवत आहेत !

या असल्या लोकांची नीति ही देहात्मवाद्यांची आहे. ज्ञानेश्वरांच्या वरच्या ओंवीची ते लोक म्हणजे उदाहरण आहेत. त्यांचा पुढील दुसरा विचार सुद्धां पाहण्यासारखा आहे :

" वालभें परद्वार केलें । कोढी कोणी होय ॥" प्रेमानें व्यभिचार केला म्हणून अंगावर कोड उठतें असें थोडेंच आहे !

जॉन मिलच्या बहुतांचे बहुत सुख (Greatest good of the greatest number) या तत्त्वाचा त्याला स्वप्नांतहि सुचला नसेल असा उपयोग केलेला माझ्या वाचनांत आलेला आहे. त्याची समस्या अशी — एका विवाहितास आपली पत्नी जिवंत असतां परस्त्रीसमागम करावासा वाटला व तोहि परस्त्रीच्या पूर्ण संमतीनें; मग या अशा करण्यांत वाईट अगर अनैतिक असें काय आहे ? नीतिशास्त्र दृष्ट्या यांत कांहींच गैर नाहीं. कारण, ' बहुतांचें बहुत सुख ' हा दंडक लावला असतां असेंच वागणें जास्त श्रेयस्कर नाहीं का ? दोन जीवांना आनंद आणि एका जीवाला दुःख. मग हें आचरण अनैतिक ठरणें कसें शक्य आहे ! यावर तें खोडून काढण्याइतकेंहि लिहिणें हें त्याच्या म्हणण्याला वाजवीपेक्षां जास्त किंमत देण्यासारखें होईल म्हणून अधिक लिहीत नाहीं.

आणि कुळें शोधोनि दोन्ही । कुमारेंचि शुभ लग्नीं ।
मेळवीजती प्रजासाधनीं । हेतु जरी ॥
तरी पशुपक्ष्यादि जाती । जया मिती नाहीं संतती ।
तयां कोणें प्रतिपत्ती । विवाह केले ॥ २०२–२०४.

ज्ञानदेवांच्या दृष्टीनें ही अत्यंत निकृष्ट दर्जाची किंबहुना नीति म्हणण्याच्याहि योग्यतेची नाहीं अशी वागणूक आहे. कारण यांत माणसाचा जो निकृष्ट अंश त्याच्याच संतोषाचा विचार केलेला आहे.

" अंगा मनासि रुचि यावें । येतुलेनि कृत्याकृत्य नाठवे । " (ज्ञा. १३–७७७) अशा मनुष्यास आपलें कुटुंब, आपला समाज, आपलें स्वतःचें भवितव्य याचीहि खबर राहात नाहीं. असला मनुष्य ' शेळियेचेनि तोंडें सैंघ चारी । ' येवढेंच जीवन घालवितो.

ज्ञानदेवांना देहात्मवादी जीवनाप्रमाणेंच इंद्रियात्मवादी जीवनहि मान्य नाहीं. या बाबतींत त्यांची एक ओंवी मोठी लक्षांत ठेवण्यासारखी आहे :

आणि इंद्रियांचे वोइरिलें । चरोनि राखे जो जियालें ।
बैलातळीं लागले । गोचीड जैसें ॥ (१८–६६८)

ज्ञानेश्वर शब्द कसे तोलून वापरतात त्याची ही ओंवी मोठें उत्कृष्ट उदाहरण आहे. ' चरोनि ' व ' वैरिलें ' हे शब्द माणसाच्या क्रियांना लावीत नाहींत. गाई, बैल यांना ' चरणें ' हा शब्द आपण लावतों. त्यांनाच आपण ' वैरण ' घाला असें म्हणतों. माणसाच्या बाबतींत " दादा, चरायला चला " असें कोणी म्हणणार नाहीं. अगर दादांच्यापुढें ' वैरण टाक ' असेंहि आपण म्हणत नाहीं. ज्ञान-

देवांना इंद्रियाधीन लोकांचें जीवन यापेक्षां अधिक उच्च नाहीं असें दाखवावयाचें आहे म्हणून त्यांनीं हे शब्द हेतुपूर्वक वापरले आहेत. इन्द्रियांनीं आणून सोडलेली विषयांची वैरण चरणारीं हीं दोन पायांचीं मानवाच्या आकाराचीं पण जनावरेंच होत असें त्यांना सुचवायचें आहे ! या जीवनाची फलप्राप्तीहि ज्ञानदेवांनीं स्पष्ट शब्दांत ओंवीच्या उत्तरार्धांत सांगून टाकली आहे. ते म्हणतात, " बैलातळीं लागलें गोचीड जैसें ॥" ज्ञानदेवांची टीका म्हणजे सेफ्टी रेझरच ! सफाईची धार म्हणून कापतांना कळणार नाहीं. रक्ताच्या थेंबावरूनच कापलें हें समजणार ! ज्ञानदेवांनीं चिमण्या-कावळ्यांच्या रूपानें मानवाच्या आचरणावर केलेली विदारक टीका ही विचारान्तींच कळणारी आहे. वर वर पहाणाराला ती ध्यानांतसुद्धां येणार नाहीं.

ज्ञानेश्वरांना ऐंद्रियिक सुखवाद ज्याला म्हणतात तो पसंत नव्हता. अध्याय १८ श्लोक २८।२९ यांवरील टीकेंत त्यांनीं अशा सुखवादाचें उत्कृष्ट मंडण व खंडण केलें आहे. ते म्हणतात, "आणि अपेयाचेनि पानें । अखाद्याचेनि भोजनें । स्वैरस्त्रीसंनिधानें । होय जें सुख ॥" (१८-८०६) हें सुख म्हणण्याच्याहि योग्यतेचें नाहीं. कारण, 'जयाचां आद्यंतीं भुलिजे । आपुली वाट' असें तें आहे. त्याच-प्रमाणें ज्याला राजस सुख असें म्हणतात त्याचेंहि सांगतां येईल. त्याची जीवनांतील मौलिकता ज्ञानदेवांनीं पुढील ओंव्यांतून सुरेख मांडली आहे —

"आणि विषयेंद्रियां । मेळु होतां धनंजया । जें सुख जाय थडिया । सांडोनि दोन्ही ॥" असा आरंभ करून त्याचा परिणाम पुढें दाख-विला आहे. अनुकूल विषयांचा व इन्द्रियांचा संयोग झाला असतां जी

संवेदना होते तिला सुख म्हणतात. नदीला पूर यावा तसा सुखाला पूर आल्यासारखा वाटतो हें कुणीच नाकबूल करणार नाहीं. पण याला सुख ही संज्ञा योग्य आहे का? कारण हें सुख टिकाऊ नाहीं. जोंपर्यंत विषयेंद्रियांचा संयोग तोंपर्यंतच हें सुख !

ज्ञानदेवांनीं पुढील दृष्टान्तांनीं हीच गोष्ट सुरेख वर्णिली आहे.

अधिकारिया रिगतां गावो । होय जैसा उत्साहो । कां ऋणावरी विवाहो । विस्तारिला ॥ नाना रोगिया जिभेपासी । केळें गोड साखरेसी। कां बचनागाची जैसी। महुरता पहिली ॥ पहिलें संवचोराचें मैत्र । हाटभेटीचें कलत्र । कां लाघवियाचे विचित्र। विनोद ते ॥ तैसें विषयेंद्रियदोखीं । जें सुख जीवातें पोखीं । मग उपडिला खडकीं । हंसु जैसा ॥ १८, ७९५ ते ७९८.

ज्ञानेश्वरांनीं याचा परिणामहि स्पष्ट शब्दांत शेवटीं दिला आहे. ते म्हणतात :—

" पैं नामें विष महुरें । परि मारूनि अन्तीं खरें । तैसें आदि जें गोडिरें । अन्तीं कडू ॥ "

यापेक्षांहि जास्त. महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे या सुखांत पूर्ण तृप्ति देण्याचें सामर्थ्य नाहीं. कारण, उत्तम जेवण भरपूर व प्रेमानें वाढून जर जेवणाला खरी तृप्ति आली असती तर जेवून हात पुसल्याबरोबर त्यानें तंबाखूची पृच्छा केली नसती. विषयोपभोगांत कायमची तृप्ति देण्याचें सामर्थ्य नाहीं हाच त्याचा अर्थ. शिवाय, हें सुख परतंत्र आहे; आणि " यत् स्वायत्तं तत् सुखम् । यत्परायत्तं तत् दुःखम् ॥ " हें प्रसिद्धच आहे.

या सर्व कारणांमुळें इन्द्रियजन्य सुखास ज्ञानेश्वरमहारांज सुख म्हणायलाच राजी नाहींत.

'ये हि संस्पर्शजा भोगाः' या अ. ५ श्लोक २२ वरील पुढील ओव्या पाहाण्यासारख्या आहेत :

एऱ्हवीं विषयीं कांइ सुख आहे । हें बोलणेंचि सारिखें नोहे । तरी विद्युत्स्फुरणें कां न पाहे । जगामाजी ॥ सांगें वातवर्षआतपु धरे । ऐसें अभ्रच्छायाचि जरी सरे । तरी त्रिमाळिकें धवळारें । करावीं कां ॥ म्हणोनि विषयसुख जें बोलिजे । तें नेणतां गा वायां जल्पिजे । जैसें मद्दूर कां म्हणिजे । विषकंदातें ॥ नातरी भौमा नाम मंगळु । रोहिणीतें म्हणती जळु । तैसा सुखप्रवादु बरळु । विषयिकु हा ॥ हें असो आवघी बोली । सांग पां सर्पफणीची साउली । ते शीतल होईल केतुली । मूषकासी ॥ जैसा आमिषकवळु पांडवा । मीनु न सेवी तंवाचि बरवा । तैसा विषयसंगु आघवा । निभ्रान्त जाणे । ओव्या ११३–११८.

ज्ञानदेवांचें म्हणणें असें आहे कीं, सुखांत जाती आहेत. सर्व सुखें सारख्या जातीचीं अथवा मोलाचीं नाहींत. मिलनें लिहिलेल्या Utilitarianism या पुस्तकांतहि त्यानें सुखांच्या प्रकारांत नुसता अंशात्मक फरक नसून जातीचा आहे असेंच मान्य करावें लागतें असें म्हटलें आहे. सर्व सुखें एका जातीचीं नसल्यानें त्यांची एकमेकांशीं तुलनाच करतां येत नाहीं. केळ्यांचा दर दिला असतां आंब्याची किंमत काढतां येत नाहीं. या बाबतींत त्याचें पुढील वाक्य सुप्रसिद्ध आहे : 'It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to

be Socrates dissatisfied than a fool satisfied'. (समाधानी डुक्कर होण्यापेक्षां असमाधानी मानव बरा.) याहिपुढें जाऊन डॉ. रानडे म्हणत, 'It is still better to be a mystic dissatisfied than a Socrates satisfied.' (समाधानी व्यवहारी माणसापेक्षां देवासाठीं तळमळणारा साधक अधिक श्रेष्ठ होय.) वरील सर्व लिखाणाचा उद्देश इतकाच कीं, ज्ञानेश्वरांच्या मतें ऐंद्रियिक सुख हें इतक्या हलक्या दर्जाचें आहे कीं, त्याला सुख म्हणणेंहि बरोबर ठरणार नाहीं.

पण येथें ही गोष्ट लक्षांत ठेवणें अवश्य आहे कीं, त्यांच्या जीवित-साफल्यांत सुखास जागाच नाहीं असें मात्र नाहीं. त्यांच्या जीवित-साफल्याच्या कल्पनेंत सुखाला जागा निश्चित आहे. अन्तिम प्राप्तव्य सुखच आहे असें तेच प्रतिपादितात. पण तें सुख जीवाला आत्मानुभवांत मिळतें असें त्यांचें म्हणणें आहे. त्यांची सुखाची व्याख्या यामुळें थोडी वेगळी आहे. जीव-परमात्म्याच्या संगमालाच ते सुख म्हणतात.

किंबहुना सोये । जीव आत्मयाची लाहे ।
तेथ जें होये । तया नाम सुख ॥
आणि ऐसी हे अवस्था । न जोडतां पार्था ।
जीजे तेंचि सर्वथा । दुख जाणें ॥ ज्ञा. १३, १३१–१३२.

दुसऱ्या एका ठिकाणीं ते सुखाची व्याख्या अशीच करतात.

तरी सुख तें गा किरीटी । दाविजेल तुज दिठी ।
जें आत्मयाचिये भेटी । जीवासि होय ॥ १८, ७७३.

या सुखानुभूतीचा परिणाम खालीलप्रमाणें आहे :—

.....जेणें एकेंचि अशेख । विसरे जीवु ॥
मना वाचें काये । जें आपुली आण वाये ।
देहस्मृतीची त्राये । मोडित जें ये ॥
जयाचेनि जालेपणें । पांगुळा होईजे प्राणें ।
सात्त्विकांसी दुणें । वरीही लाभु ॥
कां आघवियाची इन्द्रियवृत्ती । हृदयाचां एकान्तीं ।
थापटूनि सुषुप्ती । आंणी जें गा ॥ १३, १२७–१३०.

मागें म्हटल्याप्रमाणें जो आत्मानुभूतीला प्राप्त झाला त्याला तिन्ही अवस्था आनंदाची आरति ओंवाळतात. ज्ञानेश्वरांची ही सुखाची कल्पना आरिस्टॉटलनें सुखाला जें जीवनांत स्थान दिलें आहे त्याच्याशीं तोलून बघण्यासारखी आहे. आरिस्टॉटल् म्हणतो, 'Happiness is the crowning grace of moral life.'

ज्ञानदेवांची सुखाची अशी उच्च कल्पना असल्यामुळें मनुष्यानें जन्मभर विषयकर्दमांत मरूं नये तर अवीट अविनाश सुखाचा अनुभव घ्यावा, असा या संतश्रेष्ठाचा उपदेश आहे. ज्ञानेश्वरींत विषय-सुखाच्या अतोनात हावेचें एका ओंवींत फार सुंदर चित्र रेखाटलें आहे :

दर्दुर सापें गिळिजतु आहे उभा । कीं तो मासिया वेटाळी जिभा ।
तैसे प्राणिये कवणा लोभा । वाढविती तृष्णा ॥ ९, ५१४.

वयाला साठ वर्षें झालीं तरी 'शुभमंगल सावधान' हें ऐकून घ्यायला लोक उत्सुकच व वर्तमानपत्रांत अभिनंदनीय विवाह म्हणून बातमी छापणारच !

ज्ञानदेवांनीं अशा सुखाला सुख म्हटलेंच नाहीं. गीता ही 'अनित्यं असुखं' असेंच संसाराचें वर्णन करते. ह्यावर लिहितांना ज्ञानेश्वर-महाराज, "बाप दुःखाचें केणें सुटलें।" म्हणतात. अथवा तुकाराम-महाराज, "दुःख बांदवडी आहे हा संसार। सुखाचा विचार नाहीं कोठें॥" असेंच वर्णितात. याचा अर्थ ते ज्याला सुख म्हणतात तें या संसारांत नाहीं. संसारांत मुळींच सुख नाहीं असा त्याचा अर्थ नव्हे. सन्तांना विवाहानें अथवा पुत्रजन्मानें लोकांना सुखाचा अनुभव मिळतो हें न कळण्याइतके कां ते अडाणी होते? संसार दुःखरूप आहे हें पुनः पुनः सांगण्याचा त्यांचा उद्देश एकच कीं, हें सुख विषय-जन्य व म्हणून अल्प आणि अल्पकाळ टिकणारें व परमात्म-सुखाहून वेगळ्या जातीचें आहे. विषयसुखांत आपल्या निकृष्ट आत्म-भावाची तृप्ति होते. साधु ज्याला सुख म्हणतात त्यांत आपला खरा आत्मा तृप्त होतो.

प्रत्येक मानवांत देह, इन्द्रियें, प्राण, मन, बुद्धि यांच्यापलीकडे आत्मा आहे. ज्ञानेश्वरांचें वैशिष्ट्य कशांत आहे म्हणून कोणीं विचा-रलें, तर उत्तम व्याख्या बनविण्यांत त्यांचें एक वैशिष्ट्य दिसून येतें असें म्हणण्यास मुळींच हरकत नाहीं. अर्वाचीन शास्त्रांच्या कसोटीला पूर्ण उतरतील अशाच त्यांच्या कांहीं व्याख्या आहेत. "वायां मन हें नांव। एऱ्हवीं कल्पनाचि सावेव।" ही मनाची व्याख्या; अथवा "तरी कंदर्पाचेनि बळें। इंद्रियें वृत्तीचेनि मेळे। विभांडूनि येती पाळे। विषयांचे॥ तो सुखदुःखांचा नागोवा। जेथ उमाणों लागे जीवा। तेथ दोहींसीही बरवा। पाडु जे धरी॥" (१३, ८४–८५) वगैरे जें

बुद्धीचें वर्णन आहे तें शास्त्रीय दृष्ट्या कसें उत्तम आहे हें पाहाण्यासारखें आहे. अर्वाचीन मानसशास्त्रज्ञ, जिकडे आपलें लक्ष असतें तें आपणांस दिसतें (We see what we attend to), अथवा क्रियेचें मूळ आपल्यांत आहे, असें म्हणतात. ज्ञानेश्वरमहाराजांनींहि ' कंदर्पाचेनि बळें ' — वासनेच्यामुळें वृत्ति बाहेर जाते, असेंच सांगितलें आहे.

ऐंद्रियिक सुखापेक्षां बौद्धिक सुख अधिक श्रेष्ठ हें जरी मान्य, तरी खरें सुख ज्याला म्हणतात तें ' आत्मबुद्धिप्रसादजं ' हेंच होय, असेंच ते सांगतात. या आत्म्याचें स्वरूप काय, तो मानणें कां भाग पडतें, वगैरे गोष्टी सांगण्यापूर्वी एक गोष्ट लक्षांत ठेवणें जरूर आहे. ज्ञानदेव म्हणतात, सदसद्विवेकबुद्धीची मार्गदर्शन करण्याची शक्ति मर्यादित आहे. कारण, सदसद्विवेकबुद्धि ही उपाधीचें कार्य असल्यानें तिची कमीअधिक वाढ संभवते. तिच्यांत बदल होऊं शकतो व म्हणूनच सामान्य माणसानें " कार्याकार्यविवेकीं । शास्त्रींचि करावीं पारखीं । " (अ. १६–४६६) असें ज्ञानदेवांनीं आग्रहानें सांगितलें आहे. थोर व्यक्तींच्या सर्वच गोष्टी निराळ्या असतात. ' जयांचिये लीलेमाजी नीति । जियाली दिसे ॥ ' (अ. ९–१९२) अशी त्यांची स्थिति असते.

ज्ञानेश्वरांनीं ' शास्त्रांना अनुसरावें ' हें सांगण्यांत त्यांचें साधुत्व दृग्गोचर होतें. ज्ञानदेवांना त्या काळच्या शास्त्रावर श्रद्धा ठेवणाऱ्या ब्रह्मवृंदांकडून अज्ञानामुळें केवढा त्रास झाला ही गोष्ट प्रसिद्ध आहे. अशा स्थितींतहि शास्त्राबद्दल ज्ञानदेवांनीं नितान्त श्रद्धा व आदर व्यक्त केला आहे. ते म्हणतात, " पैं अहितापासोनि काढिती । हित

देऊनि वाढविती। नाहीं श्रुतिपरौति। माउली जगा ॥" (१६–४६२)
आणि म्हणून " या कारणें पैं बापा । जया आथी आपुली कृपा ।
तेणें वेदांचिया निरोपा । आन न कीजे ॥" (१६–४५५). असा
उपदेश करायला अंगीं साधुत्वच हवें. मुक्ताबाईनें म्हटल्याप्रमाणें,
" विश्व रागें झालें वन्हि । सन्तीं सुखें व्हावें पाणी ॥ ". याउलट
आपणांस त्रास झाला म्हणून स्मृतीस जाळून टाकणारी मंडळी
आपणांस ठाऊक आहेतच.

ज्ञानदेवांच्या मतें बुद्धि झाली तरी ती भूतांच्या गुणांचें कार्य असल्यानें भौतिक व म्हणून जडच आहे. सत्त्वगुणांची ती मांदी असल्यामुळें तिच्यांत काचेप्रमाणें पारदर्शकत्व आहे व त्यामुळें चैतन्याचा प्रकाश ती परावर्तित करते एवढेंच. मातीच्या मडक्याप्रमाणें झांकत नाहीं. पण ज्ञानाचा प्रकाश हा चैतन्याचा आहे. काचेंतून प्रकाश बाहेर आला तरी प्रकाश आंतील दिव्याचा असतो. काच शुद्ध उपाधि असल्यामुळें तो प्रकाश बाहेर पडतो इतकेंच. तात्पर्य, बुद्धि जड असल्यानें तिच्याहिपलीकडे ' यो बुद्धेः परतस्तु सः ' मानावा लागतो. तोच बुद्धीचा प्रकाश-आत्मा होय. कांहीं अर्वाचीन मानसशास्त्रज्ञांनीं आत्मा मानण्याचें कारण नाहीं, असें म्हटलें असलें तरी तो कां मानावा लागतो हा विचार तिसऱ्या व्याख्यानाच्या वेळीं करूं.

तूर्त एवढेंच सांगतों कीं, " बुद्धीची जे बुद्धी। जीवाचा जीवु " ॥ (ज्ञा. १३–९२८) असा आत्मा ज्ञानदेव मानतात. विषयत्वें-करून त्याचें ज्ञान होत नाहीं, म्हणून ह्यूम व त्याचे अनुयायी कांहीं मानसशास्त्रज्ञ आत्माच मानीत नाहींत. पण उपनिषद्द्रष्टे

ऋषि म्हणतात, " विज्ञातारमरे केन विजानीयात् । " कार्लाइल-सारखे पंडित आत्मा मानतात. त्यानें एके ठिकाणीं म्हटलें आहे, " Man's unhappiness comes of his greatness. It is because there is an Infinite in him which with all his cunning he cannot quite bury under the finite. "

मनुष्यामध्यें एक अनंत वस्तु आहे. आपणांस त्या अनंताचा व्यवहारांतसुद्धां एखाद्या प्रसंगीं अनुभव येतो. येरवड्याच्या तुरुंगांत मी जात असें हें मीं आपणांस सांगितलेंच आहे. एकदां असा प्रसंग आला कीं, मी गेलों असतांना मेजर डॉइल मला म्हणाले कीं, तुम्ही वेगवेगळ्या कोठडींत ठेवलेले जे दहा-पांच कैदी आहेत त्यांना भेटा व कांहीं उपदेशाच्या गोष्टी सांगा. मीं विचारलें, काय झालें ! त्यावर मेजर डॉइल म्हणाले कीं, मागच्या आठवड्यांत प्रान्ताधिपति तुरुंगास भेट देण्यास येणार होते. तेव्हां मी त्यांना या दादा-लोकांच्या कोठडीवरून नेणार होतों. पण ही वार्ता त्यांना कळली. तेव्हां त्यांनीं मला बोलावून बजावलें, " तुम्ही आम्हांला काय पिंजऱ्यांतील जनावरें समजतां ? आमच्या खोलीवरून जर तुम्हीं प्रान्ताधिपतींना नेलें तर आम्ही त्यांच्या अंगावर थुंकूं. " मेजर डॉइल म्हणाले, हें त्यांचें बोलणें ऐकल्यावर माझी त्यांच्या खोल्यांजवळून प्रान्ताधिपतींना नेण्याची छाती झाली नाहीं. तेव्हां तुम्ही त्यांना कांहीं उपदेशाच्या गोष्टी सांगा, असें त्यांनीं सांगिल्यावर मी त्या लोकांच्याकडे गेलों व त्यांना जेव्हां उपदेश करूं लागलों तेव्हां ते मला म्हणाले, ' पंडितजी, आपण आम्हांला काय सांगतां ? आत्मा स्वतंत्र आहे. " याचा अर्थ असा आहे कीं, मनुष्याच्या आंत

एक अशी अनंत वस्तु आहे कीं, ती व्यावहारिक मोजमापांत बसत नाहीं.

आपलें राष्ट्र ज्या वेळेला स्वराज्याकरितां धडपडत होतें त्या वेळेला इंग्रज सरकारनें हजारों लोकांना तुरुंगांत टाकलें. तेव्हां कित्येकांनीं तुरुंगांतील अडचणी दूर करण्याकरितां अन्नसत्याग्रह केला, पुढें आलेलें अन्न न खातां देह ठेवण्याची तयारी केली. काय त्यांना भूक लागली नसेल? पण त्यांनीं पुढें आलेलें अन्न स्वीकारलें नाहीं. याचा अर्थच असा आहे कीं, या देहापेक्षां एक मौल्यवान् वस्तु आंत आहे. तीच आत्मा. उपनिषदें या वस्तूचें वर्णन "यः अंतरतमः स आत्मा।" "यः प्रीयतमः स आत्मा" असें करतात. ज्ञानेश्वरमहाराजहि "तेथ प्रियाची परम सीमा। तो भेटे माउली आत्मा।" (अ. १६–४४३) असें वर्णन करतात.

तात्पर्य, देह, इंद्रियें, मन, बुद्धि यांच्यापलीकडे 'आत्मा' आहे; त्याचा अनुभव घेऊन वागणें हें ज्ञानेश्वरांच्या दृष्टीनें जीविताचें साफल्य आहे. ऐंद्रियक सुखवाद अथवा देहात्मवादावर उभारलेला सुखवाद हा त्याज्य आहे. कारण, यांत आपल्या निकृष्ट आत्म्याची तृप्ति आपण चाहतों. पण ती कधीं घडून न येणारी गोष्ट आहे. कारण, या इंद्रियांना चेतवणारा काम "तरी जाळ पाणियें न भरे। आगी इंधन न पुरे। तयां दुर्भरांचिये धुरे। भुकाळु जो" (१६–३२३) असा दुर्भर आहे. उलट ज्याला आत्मदर्शन झालें त्याला अपरिमित आनंद प्राप्त होतो. ज्ञानदेव म्हणतात :—

तेव्हां सागरीं गंगा जैसी। आत्मा मीनल्या बुद्धि तैसी।
अद्वयानंदाची आपैसी। खाणी उघडे॥ ज्ञा. अ. १८–७९२.

तैसा विश्वस्वप्नेंसी माया । नीद सांडूनि धनंजया । सहसा चेइला अद्वया– । नंदपणें जो । अ. १८–४०५.

नदी समुद्राला मिळाली म्हणजे तिची अपूर्णता नाहींशी होऊन ती जशी समुद्र होते, तसें जीव परमात्म्यास जाऊन मिळाला कीं त्याची अपूर्णता नाहींशी होते व त्याला 'पूर्ण जीवन' प्राप्त होतें.

पैं सरितेचेनि ओघें । सिंधुजळा मीनलें घोघें । तें काय वर्तत आहे मागें । म्हणोनि पाहों येती । ना तें समुद्रचि होऊन ठेलें । तोविं चित्ताचें चैतन्य जाहालें । जेथ यातायात निमालें । घनानंद जें ॥ " ज्ञा. अ. ८, ८४–८५.

तुकारामबोवा आपला अनुभव असाच सांगतात —

आतां कोठें धांवें मन । तुमचे चरण देखलिया ॥ १ ॥
भाग गेला शीण गेला । अवघा झाला आनंदु ॥ २ ॥

ज्ञानेश्वरमहाराजांनीं या सुखाचें वर्णन करतांना म्हटलें आहे कीं, गीता ज्या इंद्रियांचें ' यततो ह्यपि कौंतेय पुरुषस्य विपश्चितः । इंद्रियाणि प्रमाथीनि हरन्ति प्रसभं मनः ॥ ' (अ. २–६०) असें वर्णन करते अशीं दुर्दमन इंद्रियें पण आत्मसुख प्राप्त झाल्यावर ती विषयसंग विसरतात, प्राण पांगळा होतो. समुद्राला भरती आली म्हणजे खाड्या ओतप्रोत जशा पाण्यानें भरून जातात तसा आत्मानंद का आंत प्रकट झाला कीं इंद्रियरूपी खाड्या त्या आनंदानें भरून जातात व तीं तृप्त होतात. त्यांची कसमस मोडते. अशा महात्म्याचें वर्णन "जे आघवांचि करणीं । लेइले शांतीचीं लेणीं ।" (९–१९३) असें ज्ञानेश्वरमहाराजांनीं केलें आहे. ज्ञानदेवांच्या मतें हें पूर्ण जीवन

होय. जीव हा मूळचा परमात्माच आहे. ते म्हणतात, "नें परब्रह्मा त्माचि परी दुसरा". स्वामी विवेकानंद म्हणत, 'Man is potentially divine.' असा हा जीव मूळचा अजर, अमर, नित्य, शुद्धबुद्ध, अनंत आहे. त्यानें या अनुभवावर येऊन पूर्णरूप होऊन पूर्णाचा अनुभव घेणें हीच जीवनाची सफलता आहे. ज्ञानदेवांची जीवनदृष्टि ती हीच. प्रत्येक जीवाचा हें स्वराज्य भोगण्याचा जन्म-सिद्ध हक्क आहे असें वेदांतशास्त्र गर्जना करून सांगतें. ज्ञानदेवांनीं हा अनुभव स्वतः घेतला होता. ते म्हणतात, " आणि पूर्ण अहंता वेठलों । सैंघ आम्हीच दाटलों । मा लोपलों ना प्रगटलों । कोणा होऊनि ॥ " (अनुभवामृत १०—१५) व याचा परिणाम आप-णांस इतका आनंद मिळाला कीं, " शिवा शिवा समर्था स्वामी । एवढिये आनंदभूमि । घेपे दीजे आम्ही । ऐसें केलें ॥ (अनु. ९—६५).

या पूर्ण जीवनाचें वर्णन ज्ञानदेवांनीं ठिकठिकाणीं केलें आहे : "तयां तो प्रयत्नुचि एके वेळे । मग समग्रें परब्रह्में फळे । जया पिकलेया रसु गळे । पूर्णतेचा ॥ ते वेळीं कृतकृत्यता जग मरें । तेथ अध्यात्माचें नवलपण पुरे । कर्माचें काम सरे । विरमे मन ॥" ज्ञा. ७, १७६—१७७.

हा पूर्णत्वाचा विचार ज्ञानेश्वरमहाराजांनीं एक दृष्टान्त देऊन फारच सुंदर रीतीनें सांगितला आहे. काव्यांत नाटक, नाटकांत शाकुंतल, त्यांतला चवथा अंक व त्यांतले कण्वमुनींनीं शकुंतलेला केलेले उपदेशाचे चार श्लोक हे उत्तम समजले जातात. तसेंच गीता सर्वच चांगली आहे. पण तिच्यांतील ' पुरुषोत्तम ' अध्याय व त्यांतील

'निर्मानमोहा :' हा पांचवा श्लोक यावरील ज्ञानदेवांचें काव्य उत्तमच आहे. एका एका ओंवीतच दृष्टान्त व द्राष्टान्त आहेत. ते म्हणतात, हा आत्मज्ञानी पुरुष म्हणजे—

चंद्रमा कळीं धाला । न दिसे कोणें आंगीं वोसावला ।
तेवीं अपेक्षेचा अवखळा । न पडे जयां ॥ ज्ञा. अ. १५—२०२.

पौर्णिमेचा चंद्र हा जसा सर्व कळांनीं परिपूर्ण असल्यानें कोणत्याच बाजूला त्यांत उणीव नसते; तो सर्व कळानीं परिपूर्ण असतो. तसा हा पुरुष परिपूर्ण असल्यानें याला अपेक्षेचा खळगा अथवा पोंच कोठेंच नाहीं. समर्थांनींहि अशा पुरुषाचें वर्णन 'दुराशागुणें जो नव्हे दैन्यवाणा' असें मनाच्या श्लोकांत केलें आहे.]

जो निजानंदें धाला । परिणाम आयुष्या आला ।
पूर्णते जाहला । वल्लभु जो ॥ अ. १२—१७१.

असा हा आत्मानुभवानें तृप्त झालेला पुरुष शान्त होतो म्हणजे निष्क्रिय होतो असें मात्र नव्हे. असा पुरुष हा स्वतः आनंदानें तृप्त असतो. पण इंद्रियांची तडामोड न करतां तो तृप्त झाला असल्यामुळें त्याच्या इंद्रियांचे व्यापार योग्य रीतीनें चालतच रहातात. अडाणी माणसांना वाटतें कीं, मनुष्य आत्मज्ञानी अथवा त्यांच्या भाषेंत 'साधु' झाला कीं लोकापेक्षां कांहीं तरी विचित्र वेगळा असा तो झाला पाहिजे. त्याची क्रिया इतरांपेक्षां वेगळी पाहिजे. दाढी, नखें वाढलीं आहेत, कोठें तरी गटारावर अथवा रानांत बसला आहे वगैरे. माझे गुरुजी कै. जोगमहाराज मोठे पहिलवान घराण्यांतले व महाराष्ट्रांत मोठे साधु म्हणून प्रसिद्ध. पहिलवानी शरीर, यामुळें त्यांचा आहार चांगला होता. एकदां एका अज्ञानी मनुष्यानें त्यांना म्हटलें, " महाराज, तुम्ही साधु

आहांत, मग तुम्हांला लोणी भाकर कां लागतें ?" ते मोठे विनोदी व हजरजबाबी होते. ते म्हणाले, " तुझें म्हणणें काय आहे ? आंबोण खाऊं ? " तात्पर्य, आत्मज्ञानी हा जगावेगळा कांहीं तरी वागतो असें नव्हे. आत्मज्ञान झाल्यावर त्याच्या इंद्रियांच्या शक्ति कमी होतात असें नव्हे, अथवा त्याचा देह पडतो असेंहि नव्हे. असें झालें तर आत्मज्ञान हा एक रोग होईल ! " ह्यांचे डोळे कशानें गेले ?" तर ' देवानें ' असें देवानें डोळे गेल्याविषयीं जसें म्हणतात तसें अशी म्हणण्याची पाळी येईल कीं, " हे गृहस्थ कशानें वारले ?" तर " आत्मज्ञानानें ! " पण असें होतें नाहीं.

आत्मज्ञान झाल्यावरहि आत्मज्ञानी पुरुषाचें शरीर राहतें व त्याच्या इंद्रियांचे योग्य व्यापार चालूच राहातात. त्याचें जर वैशिष्ट्य असेल तर तें याच्यांत आहे कीं, विषय समोर आला असतां आपली अंतःकरणवृत्ति इंद्रियद्वारां बाहेर जाऊन तदाकार होते व आपण तसें होतों तसें त्याचें होत नाहीं. आपली वृत्ति विषयाकार होते म्हणूनच वृत्ति आवरायला कठिण जातें. कारण आवरणाराच विषयाकार झाला ! दिसल्याबरोबर प्रेम उत्पन्न झालें (Love at first sight) व आंधळा झाला म्हणजे त्याला आवरणार कोण ! याच्या उलट आत्मज्ञानी पुरुषाची वृत्ति बाहेर गेली तरी तो तदाकार—विषयाकार—होत नाहीं, त्याची जागा सुटत नाहीं. ' विषयपासींहि आलियासे न रिघे । ' ज्ञा. ६—६३ अशी त्याची स्थिति असते.

गीतेच्या अ. ५ मधील ' नैव किंचित् करोमीति ' ह्या आठव्या व पुढील नवव्या श्लोकावर लिहितांना ज्ञानदेव म्हणतात :—

तोही नेत्रीं पाहे । श्रवणीं ऐकतु आहे ।
परि तेथींचा सर्वथा नोहे । नवल देखें ॥ ओ. ५–४१.

हाच विचार पुढें अठराव्या अध्यायांत विस्तृतपणें आला आहे. गंगा उगमापाशीं लहान आहे, पण कलकत्त्याजवळ समुद्राला मिळतांना सहस्र मुखांनीं मिळते व तींत नावा चालतात इतकी मोठी होते. ज्ञानेश्वरी या चिद्गंगेचेंहि असेंच आहे. ज्ञानेश्वरांचें व्याख्यान पहिल्या पहिल्या अध्यायांतून थोडें थोडें आहे. पण पुढें तें विस्तृत होत चाललें आहे. अठराव्या अध्यायाच्या १८०० ओंव्या आहेत. हें सांगण्याचा हेतु असा कीं, हा जो ज्ञानी पुरुषाच्या व्यवहाराचा विचार तिसऱ्या, चौथ्या, पांचव्या अध्यायांत थोडा थोडा सांगितला आहे तोच अ. १८ श्लोक १७ 'यस्य नाहंकृतो भावो' यावरील व्याख्यानांत सांगितला आहे. पण तेथें केवढा विस्तार केला आहे ! तो अवश्य वाचण्यासारखा आहे.

आतांपर्यंतच्या माझ्या सांगण्याचा अभिप्राय असा आहे कीं, ज्ञानेश्वरांच्या मतें आत्मज्ञानी पुरुष हा इतरांसारखाच वागतो. त्याचें वैशिष्ट्य तो ज्या बैठकीवरून आपले व्यापार करतो तिच्यांत आहे.

" जो अंतरीं दृढु । परमात्मरूपीं गूढु । बाह्य तरी रूढु ।
लौकिकु जैसा ॥ (अ. ३–६८)

" जिहीं विषयसंगु न सांडितां । इंद्रियातें न दंडितां ।
पंरि भोगिली निसंगता । कामेंविण ॥ (५–९७)
जिहीं लोकांचेनि आधारें । लौकिकेंचि व्यापारें ।
पण सांडिलें निदसुरें । लौकिकु हें ॥

जैसा जनामाजि खेचरु । असतुचि जना नोहे गोचरु ।
तैसा शरीरीं तो परि संसारु । नोळखे तयातें ॥
(अ. ५,९८–२९)

ज्ञानी पुरुषाच्या सूक्ष्मांत फरक झालेला असतो. बाह्य व्यवहार तो लोकांसारखेच करतो. त्याची अनुभवाची उंची वाढलेली असते. ज्ञानेश्वरांचा आवडता दृष्टान्त देऊन सांगावयाचें तर " नळिकेवरूनि उठिला । जैसा शुक शाखें बैसला । तैसा मूळ अहंते वेढिला । तो म्हणौनियां ॥" (१४–३०२) असा तो उंचीवर बसून त्याच्या संघाताच्या क्रिया होत असल्यामुळें त्या फार वरच्या पातळीवरून होतात; व म्हणूनच तो मुक्त. या पुरुषाच्या क्रिया ब्रह्मरूप.

असा हा पुरुष मुक्त असें म्हटल्यानंतर कोणास असें वाटण्याचा संभव आहे कीं, पापपुण्यातीत असा मुक्त झालेला हा पुरुष निष्क्रिय तरी होऊन राहील अथवा आपल्याच आनंदांत गर्क असेल. ज्ञानेश्वरमहाराजांचें या बाबतींतील म्हणजे मुक्त पुरुषाच्या क्रियेबाबतचें मत मोठें लक्षांत ठेवण्यासारखें आहे. असा हा पुरुष मुक्त झाला खरा. पण याचा अर्थ त्यानें कांहीं करूंच नये अथवा तो कांहीं करीत नाहीं या दोन्ही गोष्टी खऱ्या नाहींत. तुकारामबोवांनीं पुढील अभंगांत आंधळ्याच्या रूपकानें सांगितलेली स्वरूपस्थिति ज्ञानदेवांनाहि मान्य आहे —

" सहज मी आंधळा गा निज निराकारपंथें । वृत्ति हे निवृत्त झाली जन न दिसे तेथें । मी माझें हरपलें ठायीं जेथींच्या तेथें । अदृश्य तेंचि झालें कांहीं दृश्य जें होतें ॥ सुखें मी निजलों गा शून्य सारूनि तेथें.... "

या अवस्थेंत जगच नाहीं मग जगदुद्धार कोठला अशी शंका येईल, पण लक्षांत ठेवण्यासारखी गोष्ट अशी आहे कीं, तेथें जग नाहीं याचा अर्थ खाणें, पिणें, अथवा आपण जगतों हेंहि भान नाहीं. जग नाहीं याचा शब्दज्ञानी फायदा घेऊन जगाविषयींचें आपलें कर्तव्य न करतां स्वतः मात्र चैन करीत राहतात! हा आत्मानुभवाचा खरा अर्थ नव्हे. ज्या समाधिअवस्थेंत जग—दृश्य—नाहीं तेथें द्रष्टाहि नाहीं; मग स्वतःकरितां होण्याच्या क्रिया कोठून होणार!

ज्ञानेश्वरमहाराज व त्यांच्या पूर्वीचे अथवा मागून झालेले गीता-भागवतसंप्रदायी यांना मूढ होऊन पडणारी ही स्थिति अंतिम स्थिति वाटत नाहीं. गीता-भागवत व त्याचप्रमाणें ज्ञानेश्वरादि मंडळी यांची समाधीची कल्पना वेगळी आहे. गीतेंत अ. २ मध्यें अर्जुनाच्या प्रश्नावरून भगवंतांनीं समाधिस्थ अथवा स्थितप्रज्ञाचीं लक्षणें सांगितलीं आहेत तीं प्रसिद्धच आहेत. भागवत, स्कंद अकरा, अध्याय दोनमधील 'कायेन मनसा' या पस्तिसाव्या प्रसिद्ध श्लोका-वर टीका करतांना एकनाथांनीं स्पष्ट लिहिलें आहे, "कर्माचरणीं समाधि। एक म्हणती न घडे कधीं। ते पावले नाहीं निजात्मबोधीं। जाण त्रिशुद्धी उद्धवा॥"

नारद, याज्ञवल्क्यप्रभृतींचा बोध 'समाधिव्युत्थान' याच्या अतीत अखंड समाधीचा—ज्ञानेश्वरांच्या भाषेंत सांगावयाचें म्हणजे 'अव्यत्यया समाधी'चा—होता. यामुळें कर्म होत असतांनाहि समाधिच असते! एकनाथ म्हणतात, भगवंतांनीं अर्जुनाला ही 'समाधि' दिली:

" अर्जुना देऊनी समाधि । सवेंचि घातला महायुद्धीं ।
परी तो कृष्ण कृपानिधी । ताटस्थ्य त्रिशुद्धी नेदीच स्पर्शों ॥ "
(४२४)

अशा मुक्त पुरुषानें कर्म करावें कीं न करावें, तो करतो किंवा नाहीं हा एक मोठा चर्चेचा प्रश्न आहे हें प्रसिद्धच आहे. ज्ञानदेवांचीं याविषयींचीं मतें विचार करण्यासारखीं आहेत. मूळांत ते ज्ञानाचा व कर्माचा सामान्य लोक समजतात तसा विरोध मानीतच नाहींत. विरोध या अर्थानें आहे कीं, आत्मज्ञान झालें म्हणजे ' मी कर्ता ही बुद्धि ' जळते. कर्म थांबतें असें नव्हे. उलट ज्ञात्या पुरुषाकडून वरतीं म्हटल्याप्रमाणें अज्ञान्यापेक्षां अधिक चांगल्या रीतीनें कर्म घडतें. ज्ञानानें मनुष्य अधिक उत्तम रीतीनें कर्म करील कां पशूसारखा वागेल ? अर्जुनास भगवंताच्या उपदेशानें काय मिळालें हें अर्जुनानें ज्या श्लोकांत सांगितलें आहे त्यांतील ' करिष्ये वचनं तव ' यावर लिहितांना ज्ञानोबाराय म्हणतात :—

" आपणचि होऊनि ब्रह्म । सारिजे कृत्याकृत्यांचें काम ।
मग कीजे का निःसीम । सेवा जयाची ॥ (१८–१५७१)
तो तूं माझा जी निरुपचारु । श्रीकृष्णा सेव्यसद्गुरु ।
मा ब्रह्मतेचा उपकारु । हाचि कां मानी ॥
जें मज तुम्हां आड । होतें भेदाचें कवाड ।
तें फेडोनि केलें गोड । सेवासुख ॥ (१८,१५७३–७४)

तात्पर्य, ज्ञानाचा व कर्माचा छत्तिसाचा आंकडा नव्हे कीं आत्मज्ञान झालें म्हणजे कर्म थांबतें. उलट वस्तुस्थिति अशी आहे कीं, अडाणी मनुष्यास दुसऱ्यानें त्याच्या कर्तव्याची जाणीव करून

घ्यावी लागते; ज्ञात्या पुरुषास त्याची गरज नाहीं. त्याची स्वाभाविक क्रिया लोकोद्धाराची होते.

तुकारामबोवा पुढील अभंगांत स्वतःच्या ज्ञानोत्तर क्रियेचें हेंच कारण सांगतात :—

अधिकार तैसा दावियला मार्ग । चालतां हें मग कळों येतें ॥ १ ॥
जाळूं नये नाव पावलेनि पार । मागील आधार बहुतांचा ॥ २ ॥

ज्ञानेश्वरमहाराज हे ज्ञात्या पुरुषानें तर कर्म अवश्य करावें असें सांगतात. यासंबंधींच्या अ. ३ श्लोक २० । २१ यांवरील पुढील ओंव्या लक्षांत ठेवण्यासारख्या आहेत :—

याकारणें पार्था । होआवी कर्मीं आस्था ।
हे आणिकाहि एका अर्था । उपकारेल ॥
जे आचरतां आपणपेयां । देखी लागेल लोका यया ।
तरी चुकेल हा अपाया । प्रसंगींची ॥ (३,१५३–५४)

ज्ञानेश्वरमहाराज अपाय कसा चुकेल यावर आंधळ्याच्या मालिकेंतील पुढचा डोळस मनुष्य भराभर पाउलें टाकून मार्ग आक्रमण करण्याची स्वतःची शक्ति असली तरी तसें न करतां आंधळ्याच्या जोगतीं पाउलें टाकतो हा मोठा उत्कृष्ट दृष्टान्त देतात. ते म्हणतात :—

मार्गीं अंधासरिसा । पुढें देखणाहि चाले जैसा ॥
अज्ञाना प्रकटावा धर्मु तैसा । आचरोनि ॥
(कारण,) हा गा ऐसें जरी न कीजे । तरी अज्ञाना काय वोजे ।
तिहीं कवणेपरी जाणिजे । मार्गातें या ॥
एथ वडील जें जें करिती । तया नाम धर्मु ठेविती ।
तेंचि येर अनुष्ठिती । सामान्य सकळ ॥ (३,१५६–८)

यावरून ज्ञानेश्वरमहाराज पुढील निष्कर्ष काढतात :—

हें ऐसें असें स्वभावें । म्हणोनि कर्म न संडावें ।
विशेषें आचरावें । लागे संतीं ॥ (३,१५९)

असें कर्म करूनहि ज्ञाता कर्मबंधनापासून मुक्त असतो!

ज्ञानोबाराय म्हणतात :—

" तया लोकसंग्रहालागीं । वर्ततां कर्मसंगीं । तो कर्मबंधु आंगीं । वाजेल ना ॥ जैसी बहुरुपियांची रावोराणी । स्त्रीपुरुषभावो नाहीं मनीं । परी लोकसंपादणी । तैशीच करती ॥ " (अ. ३,१७५–७६)

ज्ञानदेवांनीं जसा आंधळ्याच्या मालिकेच्या डोळस पुढाऱ्याचा आपल्याकडील दृष्टान्त देऊन ज्ञात्या पुरुषापुढील कार्य व त्याची जबाबदारी दाखवली आहे त्याचप्रमाणें प्लेटोनें आपल्या रिपब्लिक या ग्रंथांत 'गुहेंतील गोष्ट' (Fable of the Den) सांगून अशाच पद्धतीची जबाबदारी दाखवली आहे.

ज्ञानेश्वरांची, ज्यानें जीवितसाफल्य मिळवलें आहे अशा पुरुषाची जी कल्पना आहे त्याचें वर्णन एकाच पुढील ओंवीनें करतां येईल— ' जे पुरुषार्थसिद्धि चौथी । घेऊनि आपुलां हातीं ।

रिगाला भक्तिपंथीं । जगा देतु ॥ " (अ. १२–२१९)

स्वतः मुक्त होऊन जगाला मुक्त करण्याचा, परमार्थधन वांटण्याचा, प्रयत्न करतो तो उत्तम पुरुष आहे. ज्ञानदेव हे **आध्यात्मिक लोकोपकारवाद** (Spiritual altruism) शिकवतात. यांत स्वार्थ व परार्थ यांचा उच्च पातळीवरून समन्वय होतो. अशा पुरुषाचें आणखी श्रेष्ठत्व असें आहे कीं, मुक्ताला हें करतांना म्हणजे लोकोद्धार

करतांना कष्ट पडत नाहींत. त्याच्या लीलेंत नीति जगते. " जयाचिये लीळेमाजीं नीति। जियाली दिसे ॥ " (अ. ९–१९२)

ज्ञानदेवांच्या याच कल्पनेचा पुढील सर्व भागवतसंप्रदायी साधूंवर परिणाम झाला आहे. नामदेवरायांचा एक उत्कृष्ट खेळिया आहे. त्यांत ते म्हणतात– " खेळ खेळें पण डाईं न सांपडे । तोचि एक जाण खेळिया रे ॥ "

येवढे थोर शुकाचार्य पण नामदेवांना त्यांचा पळपुटेपणा पसंत पडला नाहीं. ते शुकाचार्यांचें पुढीलप्रमाणें वर्णन करतात :—

" ब्राह्मणाचें पोर एक खेळासि भ्यालें । तें बारा वर्षें लपालें रे । कांपत कांपत बाहेर आलें । तें नागवेंचि पळून गेलें रे ॥ " (नामदेव अभंग) त्यांना कर्तव्यकर्म म्हणून राक्षसांना मारणारे व भक्ति करणारे मारुतिराय अथवा भगवान् श्रीकृष्ण परमात्मा कीं ' जो बहुतचि खेळ खेळला रे " हे पसंत !

तुकारामबोवा म्हणतात :—

" तुका म्हणे मुक्ती परिणली नोवरी । आतां दिवस चारी
खेळींमेळीं ॥ "

' आम्हीं मुक्तीशीं लग्न लावलें. कर्तव्य संपलें. आतां उरलेले चार दिवस खेळ खेळण्यांत घालवूं. ' ' खेळ खेळूं ' म्हणजे काय करूं तें दुसऱ्या ठिकाणीं सांगतात :—

" खेळ मांडियेला वाळवंटीं घाई । नाचती वैष्णव भाई रे । क्रोध अभिमान केला पावटणी । एक एका लागतील पायीं रे । "

अर्भकाचेसाठीं । पंतें हातीं धरली पाटी ॥ १ ॥
तैसे संत जगीं । क्रिया करोनी दाविति अंगीं ॥ २ ॥

बाळकाचे चाली । माता जाणोनि पाउल घाली ॥ ३ ॥
तुका म्हणे नाव । जनांसाठीं उदकीं ठाव ॥ ४ ॥

'आम्हां हें कौतुक जगा द्यावी नीत ।'

असा मुक्त पुरुष नुसतें व्याख्यानें देऊन मार्गदर्शन करीत नाहीं, स्वतः आचरण करून दाखवतों, हें लक्षांत ठेवण्यासारखें आहे. नुसतें मार्गदर्शन रस्त्यावरील मार्गदर्शक फलक असलेला खांबसुद्धां करीतच असतो ! तसें हें मार्गदर्शन नव्हे. हें प्रत्यक्ष क्रिया करून केलें जाणारें मार्गदर्शन आहे. ज्ञानदेव म्हणतात, " जीवन्मुक्त ज्ञानी जरी झाले पावन । देव तीर्थ भजन न संडिती ॥ " तात्पर्य, ज्ञानदेवांच्या दृष्टीनें ज्यानें जीवितसाफल्य गांठलें तो पुरुष म्हणजे स्वतः आत्म-ज्ञानसंपन्न म्हणजे मुक्त होऊन इतरांस आपल्या क्रियेनें मार्गदर्शन करीत राहणारा. तो जरी अशा उच्च स्थितीला पोंचलेला असला तरी आपणांला जगाचा सेवकच समजतो.

ज्ञानेश्वरांच्या पूर्ण जीवनाचें थोडक्यांत स्वरूप मांडून हें व्याख्यान पुरें करतों. [मानवी जीवनाचा पूर्ण विकासच ज्ञानदेवांनीं शिकवला. इंद्रियांचे सर्व व्यवहार पूर्णतया निर्दोष होऊनहि 'परि तेथींचा सर्वथा नोहे ।' हें त्यांच्या मतें पूर्ण जीवनाचें वर्म आहे. पूर्ण जीवन घालवणारा संत हा पंगु नव्हे. उलट तो सर्व सामर्थ्यांचा उच्च पातळीवरून उपयोग करणारा आदर्श पुरुष असतो.]

ज्ञानदेवांचा आदर्श पुरुष तो हाच. याचा अधिक विचार उद्यांच्या व्याख्यानांत करूं.

———

व्याख्यान दुसरें (ता. २२ फेब्रुवारी १९५४)

ज्ञानेश्वरींतील आदर्श पुरुष

माझ्या दुसऱ्या व्याख्यानाचा विषय ' ज्ञानेश्वरींतील आदर्श पुरुष ' असा आहे. पण या ज्ञानेश्वरींतिल उत्तम पुरुषाची माहिती देतांना ग्रीस, जर्मनी या देशांतील नीतिशास्त्रज्ञांनीं मांडलेल्या उत्तम पुरुषाच्या कल्पनाहि मी सांगणार आहें. कारण, त्यापासून दोन फायदे आहेत : एक, इतर देशांतील सामाजिक जीवनाची माहिती कळेल व दुसरा, तुलनेनें ज्ञानेश्वरींतिल आदर्श ज़ीवनाची महती लक्षांत येईल.

मनुष्याची व्याख्या, तो बुद्धिमान् प्राणी आहे, अशी आपण ऐकतों. पण त्याचा निश्चितार्थ सामान्य माणसास ठाऊक नसतो. कारण, हत्ती, घोडा, कुत्रें यांनासुद्धां कांहीं प्रमाणांत स्मृति, बुद्धि असते असें दाखविणाऱ्या गोष्टी आपण वाचतों व ऐकतों. आतां तर पॅव्हलोव्ह (Pavlov) सारखे मानसशास्त्रज्ञ कुत्रें, माकड यांना मनुष्याच्या बुद्धीसारखीच बुद्धि आहे व जनावरें व माणसें यांच्यांत या बाबतींत फारसा फरक नाहीं असें सिद्ध करूं पाहत आहेत. त्यांनीं चिंपँझी या जातीच्या माकडावर प्रयोग करून असें सिद्ध केलें आहे कीं, साध्य प्राप्त होण्याकरितां साधनांत फेरफार करणें हें माणसाच्या बुद्धीचें वैशिष्ट्य समजण्याचें आतां कारण नाहीं. चिंपँझी माकड हें सुद्धां उंच टांगलेल्या केळ्यांचा घड आपल्या हाताला आला नाहीं तर पायांखालीं दुसरी वस्तु घेऊन आपली उंची वाढवीत केळ्यांचा

घड हाताला लागेल असें करतें. या दृष्टीनें माणसें व जनावरें यांतील अंतर फार राहिलेलें नाहीं, असें दाखवण्याचा प्रयत्न करून, माणूस हा बुद्धिवान् प्राणी आहे ही माणसाची व्याख्या बदलणें अवश्य आहे, असें प्रतिपादिलें जात आहे.

तरीपण, अजून, एका अर्थानें बघितलें तर मानव व जनावरें यांत महदंतर आहे. कारण, माणसास एक विशेष प्रकारची बुद्धि असल्यामुळें माणूस हा मागेंपुढें पाहूं शकतो. मनुष्याला भूत, भाविष्य व वर्तमान या काळांचें ज्ञान आहे व यामुळें तो भूतकाळाचा अनुभव मनांत सांठवून भविष्यकाळाचीं चित्रें रंगवूं शकतो व तदनुसार वर्तमानकाळाच्या आचारविचारांस वळण देऊं शकतो. भविष्याची त्याला जाणीव असल्यानें तो पुढच्याची बरीवाईट काळजी वाहतो व त्याच्या निर्वाहाची तरतूद करण्याचा प्रयत्न करतो. एका रुपयाला दोन पेंढ्या इतका महागाईचा कडबा विकत घेतला तर त्यांतला निम्मा आतां खावा व निम्मा सायंकाळला ठेवावा ही चिंता म्हणजे हा विचार पशूंत नाहीं; माणसांत तो आहे. म्हणूनच मनुष्य वर्तमानकाळीं भविष्याची चिंता वाहतो. " We look before and after and pine for what is not." असें शेले म्हणतो. श्रीएकनाथांनींहि " सायंप्राताश्चिंता । पशूसी नाहीं सर्वथा ॥ " असें पशूसंबंधीं म्हटलें आहे. पशूला ज्याप्रमाणें ' सायंप्राताश्चिंता ' नाहीं त्याचप्रमाणें आपल्याजवळ पलीकडे आपली अर्धांगी आहे, तिच्या पलीकडे आपला वत्स आहे, त्यांना आपल्यांतलें द्यावें अथवा त्यांच्याकरितां सांठवावें, हाहि विचार त्याला नाहीं. माणसांत तो विचार करण्याचें सामर्थ्य आहे. म्हणूनच जनावरांचे ' कळप ' व

माणसांचा 'समाज' असा आपण भेद करतों. आणि म्हणूनच माणसाला नीति आहे, जनावरांस नाहीं.

जनावराच्या ठिकाणीं स्वसंविदता (Self-consciousness) मोठ्या प्रमाणांत नसल्यानें जनावर आपला, आपण ज्या जगांत आहोंत त्याचा अथवा त्याच्या कर्त्याचा विचार करूं शकत नाहीं. माणसांत ही शक्ति आहे, म्हणूनच माणसाला धर्म आहे, पापपुण्य आहे, नीति आहे, तत्त्वज्ञान आहे.

तात्पर्य, माणसांत विचारशक्ति आधिक्यानें वास करीत असल्यानें तो आज आपण कसें आहोंत हें जाणतो व पुढें कसें व्हावयाचें याचें चित्र रंगवतो. माणसास भविष्याचें चित्र रेखाटण्याचें कल्पनास्वातंत्र्य आहे, एवढेंच नव्हे तर त्याला इच्छा-स्वातंत्र्य आहे, आचार-स्वातंत्र्य आहे. म्हणूनच मागें सांगितल्याप्रमाणें सर्व विधिनिषेध व शास्त्रें माणसाकरितां आहेत. ज्ञानेश्वरमहाराज म्हणतात, "आणि वेदत्रयीचिया पाना । नये अन्यत्र लागो अर्जुना ।" (ज्ञा. १५–१७८) ।

या विधिनिषेध सांगणाऱ्या शास्त्राकडे आपण जर अर्वाचीन काळीं विशेषत्वानें रूढ असणाऱ्या पृथक्करण-पद्धतीनें पाहिलें तर असें आढळून येईल कीं, या शास्त्राचा एक भाग वास्तवतेचा अभ्यास करून वस्तूंचें स्वरूप निश्चित करतो. शील, वर्तन, इच्छा, बुद्धि इत्यादिकांचें स्वरूप ठरविणें, वेगवेगळ्या समाजांत प्रत्यक्ष रूढ असणारे रीति-रिवाज यांचा अभ्यास करणें, ते कसे बनत आले हें पाहणें, इत्यादि विषय या भागांत पडतात. दुसऱ्या भागांत प्रथम

भागाचा विचार करून आदर्श मानवी जीवनाचीं चित्रें रेखाटलीं जातात. हे दोन्ही भाग एकमेकांशीं संलग्न असे आहेत. तसेंच या शास्त्राचे नीति व धर्म असे दोन विभाग करतां येतात. पण धर्मशास्त्र व नीतिशास्त्र यांमध्यें एवढा फरक आहे कीं, धर्माचा आश्रय न घेतां उभारलेलें नीतिशास्त्र आदर्श जीवन हें कल्पनासृष्टींत सत्य आहे असें मानतें, तर धर्मावर उभारलेली नीति हे आदर्श जीवनांत आढळून येतात असें मानते व तसे आदर्श निर्माण करण्याकरितां काय करावें हें सांगते.

आणखी एक गोष्ट लक्षांत ठेवणें अवश्य आहे. आदर्श जीवनाची म्हणून मानवसमूह जी कल्पना करतो ती अशी कल्पना करणाऱ्याच्या परिस्थितिनिरपेक्ष अशी असूंच शकत नाहीं. तो ज्या मानववंशाची फांदी असेल, ज्या समाजाचा घटक असेल, ज्या कुटुंबाचा अवयव असेल, त्यांतील विचारांनीं संस्कारित असेंच त्यानें रंगविलेलें आदर्श जीवनाचें कल्पनाचित्र असणार हें निश्चित आहे. म्हणूनच वर असें म्हटलें आहे कीं, या आदर्श जीवनचित्रांचा जर अभ्यास केला तर वेगवेगळ्या देशांतील वेगवेगळ्या समाज-जीवनावर चांगला प्रकाश पडेल.

तसेंच, प्रारंभीं म्हटल्याप्रमाणें तुलनेनें आपल्या व्याख्यानाचा मुख्य विषय जो ज्ञानदेवांचा आदर्श पुरुष त्याची महतीहि लक्षांत येईल. शास्त्रीय बुद्धीनें केलेली तुलना ही वाईट असत नाहीं; त्यामुळें बऱ्या-वाइटाचें अधिक ज्ञान होतें.

माझ्या आजच्या व्याख्यानांत ग्रीस देशांतिल आरिस्टॉटल याचा 'मानघन' (High-souled), स्टोइक यांचा 'जाणता' (Wise)

व शार्मण्यदेशीय नीट्झ्शेचा 'अतिमानुष' (Superman) या नीति-श्रेष्ठांचीं वर्णनें सांगून, ज्ञानदेवांनीं उत्तम पुरुषाचें केलेलें वर्णन मी सांगणार आहें.

आरिस्टॉटलचा 'मानधन' पुरुष

इ. स. पूर्वीं सुमारें तीनशें वर्षें आरिस्टॉटलनें लिहिलेला जो 'Nichomachean Ethics' नांवाचा ग्रंथ त्यांत नीतिश्रेष्ठ पुरुषाचें जें वर्णन केलें आहे तें प्रथम पाहूं. आरिस्टॉटलचा नीतिशास्त्रावरचा हा ग्रंथ आजसुद्धां वाचण्याजोगा आहे. त्यांत त्यानें मैत्री वगैरे सद्-गुणांचें वर्णन केलें आहे. तसें करतांना सर्व सद्गुण ज्यांत सामावले जातात अशा सद्गुणांचें वर्णन करतांना हे गुण ज्याच्या ठिकाणीं आहेत अशा गुणश्रेष्ठ पुरुषाचें त्यानें वर्णन केलें आहे. या उत्तम गुणास तो Megalopsyuchia अथवा High-mindedness म्हणतो व हा गुण ज्याच्यांत आहे तो High-souled अथवा High-minded 'थोर मनाचा' पुरुष होय असें सांगतो. थोडक्यांत या थोर मनाच्या पुरुषाचें वर्णन करावयाचें तर असें म्हणतां येईल कीं, तो 'मानधन' असतो. आपण या 'मानधन' पुरुषाचें आरिस्टॉटलनें केलेलें थोडें चित्रण* पाहूं :

"थोर मनाच्या पुरुषाचा संबंध स्वभावतःच थोर गोष्टींशींच येणार. थोर मनाचा पुरुष तो कीं, ज्याची योग्यताहि मोठी व त्या योग्यतेप्रमाणें आपला मोठा इतमाम अथवा मोठेपणा राहावा अशी जो अपेक्षा करतो अथवा आपला हक्क गाजवतो. योग्यता नसतांना मोठ्याप्रमाणें मानलें जाण्याची अपेक्षा करतो तो मूर्ख. त्यास

*मूळ पाहण्याकरितां या प्रकरणाच्या शेवटचें परिशिष्ट अ पहा.

घमेंडानंदन, आढ्यतेखोर म्हणतां येईल. मोठा मनुष्य मूर्ख नसतो. ज्याची योग्यता बेताची व अपेक्षाहि बेताचीच हा आपला सामान्य मनुष्य. थोडासा बावळट म्हणाना ! हा मोठा नव्हे हें वेगळें सिद्ध करण्याचें कारण नाहीं.

मान ही आपल्या व्यावहारिक जगांतील सर्वांत मोठी मौल्यवान् वस्तु होय. यामुळें थोर मनाचा मनुष्य याच बाबतींत काळजी वाहतो. खरा मोठेपणा असल्याशिवाय मोठ्या मनाचा मनुष्य लोकांनीं आपल्याला मोठा म्हणावें अशी अपेक्षा करणार नाहीं. म्हणून अशा मनुष्याच्या ठिकाणीं खरोखरीच सर्व गुण एकत्र येणें अवश्य आहे. तो सर्व गुणांचा पुतळाच असतो.

चांगल्या माणसांनीं जरी त्याला मानलें तरी तो त्याला फारशी किंमत देणार नाहीं व फुगणार नाहीं. कारण तो जाणतो कीं, ते जो आपला मान ठेवतात त्यास आपण पात्र आहोंत. अशांनीं केलेल्या सन्मानाचा तो त्याग करणार नाहीं, स्वीकारच करील. कारण, मोठ्या लोकांनीं त्याचा मान केला तर त्याला थोडा संतोषच वाटेल. कारण, आपली तशीच योग्यता आहे याची त्याला चांगली जाणीव असते. पण सामान्य माणसांनीं हलक्यासलक्या गोष्टींत त्याला मान दिल्यास तो तें अगदीं तुच्छ लेखील. तो हलक्या माणसांना तुच्छ अथवा हलकें लेखतो याचें कारण, तो आपण फार मोठ्या योग्यतेचा मनुष्य आहोंत हें जाणतो. त्यांनीं केलेल्या अपमानालाहि तो किंमत देत नाहीं. कारण, तो जाणतो कीं, ह्यास आपण मुळींच पात्र नाहीं व आपली खरी योग्यता समजण्याची या हलक्या लोकांची पात्रताहि नाहीं. योग्यता

समजण्याचीच पात्रता नाहीं, मग त्यांनीं केलेल्या वर्णनाला काय किंमत द्यावयाची ?

ह्या पुरुषाची गति चालतांना मंद अथवा संथ असते. कारण, त्याला कोणतेंच काम उरकून टाकण्याची घाई नसते. रागद्वेषांच्या बाबतींत हा मनुष्य मोकळा असतो म्हणजे त्याचे रागद्वेष उघड असतात. तो ते झांकीत नाहीं. कारण, त्याला झांकण्याचें कारणच नाहीं. तो दुसऱ्याविषयीं सहसा वाईट बोलत नाहीं. पण ज्या वेळीं दुसऱ्याचा अपमान करावयाचा असेल त्या वेळीं तो अवश्य वाईट बोलतो. तो दुसऱ्याच्या उपयोगी पडतो. पण इतरांकडून आपला फायदा करून घेण्याची तो अपेक्षा करीत नाहीं. कोणीं उपकार केला तर तो अधिकच करतो. पण अशा थोर मनाच्या लोकांना त्यांच्यावर लोकांनीं केलेल्या उपकारापेक्षां त्यांनीं इतरांवर केलेल्या उपकारांची अधिक आठवण राहते. कारण, लोकांकडून उपकृत होण्यांत कमीपणा आहे व दुसऱ्यावर उपकार करण्यांत मोठेपणा आहे व या मनुष्यास तर मोठेपणा हवा असतो." आरिस्टॉटलनें केलेल्या मानधन पुरुषाचें एवढें वर्णन पुरें.

आपण आतां ज्ञानदेव अशा मनुष्यास काय समजतात हें त्यांचीं अशा मनुष्याच्या वागणुकीविषयींचीं जीं ज्ञानेश्वरींतील वर्णनें आहेत तीं पाहून ठरवूं. या मानधनाचें ज्ञानदेवांच्या शब्दांत थोडक्यांत वर्णन करावयाचें तर त्यांनीं गीता अ. १३ श्लोक ११ मधील 'अज्ञानं यदतोऽन्यथा' या पदाचें जें व्याख्यान केलें आहे त्यांतील 'जो संभावने जिये' (मानाकरितां जगतो) या शब्दांनीं करतां येईल. ज्ञानेश्वरमहाराज हे इहलोकांतील मूल्यांना किंमत देत नाहींत

असें नाहीं. उलट ते म्हणतात, ‘ जयां ऐहिक धड नाहीं । तयांचें परत्र पुससी काई ।” (ज्ञा. ४–१५५). एवढेंच नव्हे तर ‘ जगीं कीर्ति रूढवी ’ असेंच ते शिकवतात. याचा विचार मागच्या व्याख्यानांत झाल्यानें येथें पुनरुक्ति करीत नाहीं. सांगण्याचा हेतु असा कीं, मानवी जीवनांत मान, कीर्ति यांचें मूल्य काय आहे हें ते जाणत होते.

पण, मान प्राप्त होणें वेगळें व त्याकरितांच जगणें वेगळें. मान मिळतो, पाठीं लागून येतो. तुकारामबुवा एके ठिकाणीं म्हणतात, “ वाऱ्याहातीं माप चाले सज्जनांचें । कीर्तिमुख त्यांचें नारायण ॥” देव सज्जनांची कीर्ति पसरवतो. तात्पर्य, कीर्ति मागें लागून येते. पण, मानधन पुरुष हा त्याकरितांच जगतो. त्याच्या दृष्टीनें हेंच प्राप्तव्य, व हाच पुरुषार्थ असतो. ज्ञानेश्वरमहाराजांचा आदर्श अगदीं याच्या उलट. ते म्हणतात, “ तरि कवणेही विषयींचें । साम्य होणें न रुचे । संभावितपणाचें । वोझें जया ॥ आथिलेचि गुण वानितां । मान्यपणें मानितां । योग्यतेचें येतां । रूप आंगा ॥ तैं गजबजों लागे कैसा । व्याधें रुंधला मृगु जैसा । कां बाहीं तरतां वळसां । दाटला जेवीं ॥ पार्था तेणें पाडें । सन्मानें जो सांकडे । गरिमेतें आंगाकडे । येवोंचि नेदी ॥ पूज्यता डोळां न देखावी । स्वकीर्ती कानीं नायकावी । हा अमुका ऐसी नोहावी । सेचि लोकां ॥ तेथ सत्काराची गोठी । कें आदरा देईल भेटी । मरणेंसीं साटी । नमस्कारितां ॥ वाचस्पतीचेनि पाडें । सर्वज्ञता तरी जोडे । परि वेडिवेमाजीं दडे । महिमेभेणें ॥ चातुर्य लपवी । महत्त्व हारवी । पिसेंपण मिरवी । आवडोनी ॥ ” (ज्ञा. १३, १८४–१९१)

दुसऱ्याला टोंचून बोलणें तर बाजूलाच राहिलें, दुसऱ्याचें छिद्र ठाऊक असलें तरी त्यावर तो झांकण घालतो व त्याला सुधारण्यास मदत करतो. " आतां कदर्थवित व्याधी । बळीकरणाचिया आधीं । आपपरु न शोधी । सद्वैद्यु जैसा ॥ कां चिखलीं रुतली गाये । घड भाकड न पाहे । जो तियेचिया ग्लानी होये । काला भुला ॥ नाना बुडतयातें सकरणु । न पुसे अंत्यजु कीं ब्राह्मणु । काढूनि राखे प्राणु । हेंचि जाणे ॥ कीं महावनीं पापिये । उघडी केली विपायें । ते नेसविल्यावीण न पाहे । शिष्टु जैसा ॥ तैसे अज्ञानप्रमादादिकीं । कां प्राक्तनींही सदोखीं । निंद्यत्वाचां सर्वविखीं । खिळिले जे ॥ तयां आंगीक आपुलें । देऊनियां भलें । विसरविजती सलें । सलतीं तियें ॥ अगा पुढिलाचा दोषु । करूनि आपुलिये दिठी चोखु । मग घापे अवलोकु । तयावरी ॥ जैसा पुजूनि देवो पाहिजे । पेरूनि शेता जाइजे । तोषौनि प्रसादु घेईजे । अतिथिचा ॥ तैसें आपुलेनि गुणें । पुढिलाचें उणें । फेडुनियां पाहणें । तयाकडे ॥ वांचूनि न विंधिजे वर्मीं । नातुडविजे अकर्मीं । न बोलविजे नामीं । सदोषीं तिहीं । वरी कोणें एकें उपायें । पडिलें तें उभें होये । तेंचि कीजे परि घाये । नेदावें वर्मीं ॥ (ज्ञा. १६, १४१–१५१)

" पुढां स्नेह पाझरे । मागां चालती अक्षरें । शब्द पाठीं अवतरे । कृपा आधीं ॥ तंव बोलणेंचि नाहीं । बोलों म्हणे जरी कांहीं । तरी बोल कोणाही । खुपेल कां ॥ बोलतां अविकही निघे । तरी कोणाही वर्मीं न लगे । कोणासि न रिघे । शंका मनीं ॥ मांडिली गोठी हन मोडैल । वासिपैल कोणी उडैल । आइकोनिचि वोवांडिल । कोण्ही जरी ॥ तरि दुवाळी कोणा न व्हावी । कवणाची भंवई नुचलावी । ऐसा

भावो जीवीं। म्हणोनि उगा ॥ मग प्रार्थिला विपायें। जरि लोभें बोलों जाये। तरि परिसे तया होये। मायबापु ॥ कां नादब्रह्मचि मुसे आलें। कीं गंगापय असलेलें। पतिव्रते आलें। वार्धक्य कां ॥ तैसें साच आणि मवाळ। मितलें परि सरळ। बोल जैसे कल्लोळ। अमृताचें ॥ उरोधु वादुबळु। प्राणुपापढाळु। उपहासु चाळु ॥ वर्म-स्पर्शु ॥ आटु वेगु विंदाणु। आशा शंका प्रतारणु। हे संन्यसिले अवगुणु। जिया वाचा ॥" (ज्ञा. १३, २६२–२७१).

मानधन पुरुष दुसऱ्यास टोंचून बोलतो. गुणातीत पुरुष त्याला आपल्या दोषांची आठवण होणार नाहीं अशा मृदुतेनें बोलतो. मानधन पुरुष संथपणानें सावकाश चालतो तर हा वाऱ्यासारखा चालतो; असा कीं, जगाची दृष्टि आपल्यावर खिळूंच नये.

तात्पर्य, आरिस्टॉटलचा आदर्श पुरुष मानाकरितां जगतो तर ज्ञानेश्वरींतिल आदर्श पुरुष 'माझें असतेपण व नामरूप हारपो' असा वगतो. त्याला कीर्तीची अपेक्षा नसली तरी तुकारामबोवा म्हणतात त्याप्रमाणें त्याची कीर्ति इतकी वाढते कीं, ती त्याच्या मागेंहि राहते. ('उत्तम ती उरे कीर्ति मागें') मानधन पुरुष इतरांना हलकें समजतो, तुच्छ लेखतो तर ज्ञानेश्वरींत वर्णन केलेल्या ज्ञानी पुरुषाचा ईश्वरभाव इतका विकसित झालेला असतो कीं, तो सर्व सृष्टि ईश्वरमय पाहतो. तो जग सेव्य व आपण त्याचे सेवक समजतो.

जितका नीच हलका तितकी त्याच्या उद्धाराची काळजी त्याला अधिक. ज्ञानेश्वरीच्या शेवटीं ज्ञानेश्वरमहाराजांनीं आपल्या गुरूच्या-जवळ जें मागणें मागितलें आहे त्यांत त्यांना प्रथम आठवण

'खळाची' झाली. ते म्हणतात, "जे खळाची व्यंकटी सांडो। तया सत्कर्मीं रती वाढो। भूतां परस्परें पडो। मैत्र जीवाचें॥ (ज्ञा. १८-१७९४).

शेवटीं सांगावयाचें, आरिस्टॉटलचा पुरुष लोकांच्याकडून मानाची अपेक्षा करतो तर ज्ञानदेवांचा उत्तम पुरुष जगापुढें नम्र होतो. तो कसा व कां नम्र याचें ज्ञानेश्वरांनीं दोन दृष्टान्त देऊन केलेलें वर्णन देऊन ही तुलना संपवूं.

ज्ञानदेव म्हणतात, "सूर्योदय झाला म्हणजे रात्र जाते व तिच्या पोटांतील अंधार जसा जातो तसा आत्मज्ञानरूपी सूर्याचा का उदय झाला म्हणजे अविद्यारूपी रात्र संपते व अहंकाररूपी अंधार नाहींसा होतो. म्हणून आत्मज्ञानी पुरुष 'निर्मानमोह' असतो." 'सूर्योदयासरिसी। रात्री पळोनि जाय आपैसी। गेली देहअहंता तैसी। अविद्येसवें॥' (१५-२९०). अ. ९ मध्यें या आत्मज्ञानी पुरुषाच्या नम्रतेचें अनेक दृष्टान्त देऊन ज्ञानदेवांनीं वर्णन केलें आहे. यांतील एक दृष्टान्त स्पष्ट केला म्हणजे त्याच्या नम्रतेचें चित्र डोळ्यांसमोर सहज उभें राहील. 'कां फळलिया तरूची शाखा। सहजें भूमीसी उतरे देखा। तैसे जीवमात्रां अशेखां। खालावती ते॥' ज्यांनीं संत्र्याच्या अथवा मुसंब्याच्या झाडांना फळें आलेलीं पाहिलीं असतील त्यांना ही ओवी चटकन् समजेल. झाडाच्या फांदीला का फळें लागलीं म्हणजे ती वांकते. तसा ज्ञानी पुरुष भूतमात्रापुढें वांकतो, नम्र होतो.

यासंबंधांत पुढील ओवीसुद्धां लक्षांत ठेवण्याजोगी आहे. "म्हणोनि थोरपण पन्हांचि सांडिजे। व्युत्पत्ति आघवी विसरिजे। जैं जगा धाकुटें

होइजे । तैं जवळीक माझी ॥" (९—३७८) * थोरपण पन्हांचि सांडिजे. ' पण ' सांडिजे ' यासाठीं प्रथम ' थोरपण असिजै ' जरूर आहे. मोठेंपण अंगीं येईल असे गुण माणसांत असणें अवश्य आहे. असे गुण नसतील व मोठेपणाच अंगीं नसेल तर टाकणार काय ? तसेंच ' व्युत्पत्ति आघवी विसरिजे । ' यासाठीं पण प्रथम ' शिकिजे ' हें अवश्य आहे. नाहीं तर विसरायचें काय ? तसे ' स्वयंभू नेणते ' रगड आहेत. त्याचप्रमाणें जगानें डोक्यावर घ्यावें असा मोठेपणा असला तर लहान होतां येईल. मुळांतच लहान आहे त्याला लहान कसें होतां येईल ?

तात्पर्य, मोठा तो कीं, जो अंगीं मोठेपणा असूनहि आपणांस धाकटा समजतो. असो. इतका वेळ केलेल्या वर्णनावरून ज्ञानदेव मानधन पुरुषास काय समजतात त्याची कल्पना आली असेल. तुलनेनें ज्ञानेश्वरींतिल आदर्श कसा श्रेष्ठ आहे हेंहि आपल्या लक्षांत आलें असेल.

स्टोइक यांचा जाणता पुरुष (Wise Man) *

आरिस्टॉटलच्या ' मानधना ' नंतर स्टोइक यांच्या ' जाणत्या पुरुषा ' च्या कल्पनेचा विचार करूं. स्टोइक (Stoic) हा पंथ आरिस्टॉटलच्यानंतर ग्रीक राज्याच्या पडत्या काळांत उदयास आला. सॉक्रेटिसानंतर उदयास आलेला सिनिक (Cynic) म्हणून जो बुद्धिवादी, संन्यासी व तापसी वृत्तीचा पंथ होता त्याची ही सुधारून काढलेली आवृत्ति होय. याच काळांत उदयास आलेला एपिक्युरिअन् (Epicurean) पंथ भोगी वृत्तीचा होता, तर स्टोइक पंथ हा

---

* मूळाकारितां या प्रकरणाच्या शेवटचें आ परिशिष्ट पहा.

त्यागी, संन्यासी व तापसी वृत्तीचा होता. हा पंथ आपल्याकडील 'संन्यासी' पंथाप्रमाणें होता असें म्हटल्यास फारसें वावगें होणार नाहीं. या पंथीयांची नीतिश्रेष्ठ पुरुषाची कल्पना त्यांच्या 'जाणत्या' पुरुषाच्या वर्णनांत आढळते, म्हणून तिचा विचार करूं.

त्यांच्या कल्पनेप्रमाणें जाणत्या पुरुषांचे व्यवहार जीविताचें जें ध्येय ठरलेलें आहे त्यास अनुसरून होतात. ते भोगदृष्टीनें आपले व्यवहार करीत नाहींत. त्यांच्या ठिकाणीं दंभ अथवा ढोंग यांचा लवलेशसुद्धां नसतो. पोटापाण्याची फिकीर ते करीत नाहींत व आपल्या कर्तव्याशीं विरुद्ध दिसेल तें करण्याचा प्रसंग आल्यास तसें करण्यास ते कधीं तयार होणार नाहींत. प्रसंग पडल्यास ते दाहूहि पितील, पण त्यायोगानें कधीं मस्त होणार नाहींत. दुःख हें निसर्गाच्या विरुद्ध म्हणून बुद्धीला न पटणारें व आत्मसंकोच करणारें आहे हें जाणून जाणते कधीं दुःखी होत नाहींत. बुद्धीला भ्रंश पडणारे खेद, उद्विग्नता, वेड, असले प्रकार त्यांच्या ठिकाणीं क्वचितच आढळून येणार.

हे लोक कांहींसे देवासारखे असतात, असें म्हटलें तरी चालेल. कारण, त्यांच्यांत थोडासा दैवी अंश असतो. वाईट माणसें नास्तिक असतात. पण याचा अर्थ सर्वच वाईट माणसें देव मानीत नाहींत असा नव्हे.

स्टोइक पंथांतील हा ज्ञाता पुरुष जाणतो कीं, हें जगत् ईश्वराच्या सत्तेनें चालतें व यामुळें आपल्या मनोगताप्रमाणें जगांतील गोष्टी घडाव्यात अशी आशा तो बाळगत नाहीं. वागतांना व्यवहारांत फायद्याचें काय आहे हें तो बघत नाहीं. कर्तव्य काय आहे हें

निर्विकारबुद्धीनें जाणून घेऊन तो वागतो. जगाच्या बुडाशीं जाणतें सत्तत्त्व आहे व माणसांताहि त्याचाच अंश आहे म्हणून, माणसानें आपल्यांतील जाणती वस्तु जी बुद्धि ती मार्गदर्शन करील त्याप्रमाणें वागावें, पण वागतांना आंतील सर्व विकारांना फांटा देऊन निर्विकारपणानें वागावें, असें या पंथाचें मत आहे.

या पंथाचा विशेष म्हणजे त्यांतील उदारमतवादाची छटा. प्रत्येक स्टोइक हा आपणांस 'विश्वाचा नागरिक' (Citizen of the World) समजतो व आपण सर्व एकाच विश्वाचे नागरिक असल्यानें देवाच्या दृष्टीनें आपण सर्व सारखेच आहोंत, अशा समत्वबुद्धीनें तो वागतो. वर्गभेद हे सगळे कृत्रिम आहेत असें तो समजतो. समाजांत मिळणारा मान म्हणजे कांहीं अंतिम सत्य अथवा शाश्वत व खरें मूल्य नव्हे. मान मिळाला तरी ठीक, न मिळाला तरी ठीक, अशी त्याची वृत्ति असते. या जगांत लावण्य, मान्यता इत्यादि गोष्टी टिकाऊ नाहींत, आज आहेत उद्यां नाहींत, हें जाणून जाणता पुरुष सदा विनयसंपन्न, मदरहित राहतो. तात्पर्य, स्टोइक हा जगाचा नागरिक असल्यानें, हा नागर, हा खेडूत, हा जंगली, हा भेद त्याच्या ठिकाणीं राहत नाहीं. सर्वच सारखे. म्हणून या पंथांत समतेची व विश्वबंधुत्वाची कल्पना प्रामुख्यानें आढळून येते. आरिस्टॉटलचें तत्त्वज्ञान याहून अगदीं वेगळें. त्याच्यांत नागरी व जंगली असा भेद आहे. त्याचा श्रेष्ठ पुरुष हा मानधन आहे व तो ज्यांना ग्रीक संस्कार मिळाले नाहींत व सुसंस्कृतता प्राप्त झाली नाहीं अशांच्याकडे तिरस्कारदृष्टीनें बघतो. स्टोइक हे विश्वबंधुत्व व समता यांचे खरोखरीचे पुरस्कर्ते होत.

स्टोइकांना राजकारणाचें वावडें नव्हतें. होतकरू राजकारणी पुरुषांना साहित्याबरोबर राजकारणाचेहि धडे ते देत व त्यांना शिकवीत कीं, यशापेक्षां सत्याचें मोल अधिक आहे. नुसत्या मोठ्या घवघवीत वाक्पांडित्यापेक्षां उच्च व साधी राहणी हें सुशिक्षितपणाचें चिन्ह ते समजत.

विश्वबंधुत्व, समता, साधी राहणी, यांच्याप्रमाणें मानवतेची, सहृदयतेची छटा या पंथावर पडलेली आहे. त्यामुळें एपिक्टेटस अथवा सिनेका या लोकांनीं द्वंद्वयुद्धास बंध घातला व वादाचा निकाल करून घेण्याची द्वंद्वयुद्धापेक्षां दुसरी अशी कायद्याची पद्धत त्यांनीं पुरस्कारली. त्यांच्या मतें, प्रत्येक मनुष्यास स्वतंत्र असें जीवन आहे, व्यक्तिमत्त्व आहे. दुसऱ्याच्या भोगाकरितां त्याचा साधन म्हणून उपयोग करणें हें गैर आहे. तात्पर्य, व्यक्तिस्वातंत्र्य, विश्वबंधुत्व, समता, मानवतेचें प्रेम इत्यादि बाबी या स्टोइक पंथांत आपणांस दिसतात.

स्टोइक पंथ हा आपल्याकडील संन्यासी पंथासारखा त्यागावर उभारलेला असल्यानें, ज्ञानदेवांच्या आदर्श पुरुषांत व यांच्यांत कांहीं साम्यें आढळून येतात. सिनिक पंथाप्रमाणें स्टोइक हे शरीरभोगास तुच्छ समजतात. ज्ञानेश्वरमहाराजसुद्धां माणसाचें जीवनध्येय शरीर-भोग समजत नाहींत. पण ते शरीराला योग्य भोग देण्याची किंमत जाणतात. शरीराची योग्यता ते जाणतात. म्हणून ते फक्त " तुवां शरीरपरा नोहावें " असें लिहितात. कारण, त्यांना ठाऊक आहे कीं, शरीरच आपलें नसेल तर योग कोणाचा ?

ज्ञानदेवांच्या याविषयींच्या पुढील ओव्या मोठ्या विचारांत घेण्याजोग्या आहेत :—

" अथवा आग्रहाचिये बांदोडी । क्षुधा तृषा कोंडी । आहारातें तोडी । मारूनियां ॥ निद्रेचिया वाटा न वचे । ऐसा दृढिवेचेनि अवतरणें नाचे । तें शरीरचि नव्हे तयाचें । मा योगु कवणाचा ॥ " (अ. ६१·३४६–४८).

शिवाय ज्ञानेश्वरींतील गुणातीत पुरुष हा मद्यासारख्या गोष्टीस शिवणार नाहीं. ज्ञानदेव म्हणतात, उत्तम पुरुष तर सोडून द्या, पण सामान्य मनुष्यानें सुद्धां दारूस शिवूं नये. दारू वाईट आहे याला पुरावा कशाला हवा ? ' प्रत्यक्ष पाहे पां वीरा । जो सावध घे मदिरा । तो होऊनि ठाके माजिरा । तियेचि क्षणीं ॥ (अ. १७–११३) " नव्हे मदिरेचा घडा । पवित्र गंगे ॥ " (अ. १३–४७१) अथवा " गंगोदक जरि जालें । तरी मद्यभांडां आलें । तें घेवो ये कांहीं केलें । विचारी पां ॥ (अ. १७–५२)

स्टोइकांचा जाणता पुरुष व ज्ञानदेवांचा गुणातीत यांत मोठा फरक असा आहे कीं, ज्ञानदेवांचा आदर्श पुरुष हा ' आत्मानुभवी ' आहे. स्टोइकांचा नुसता बुद्धिवादी आहे. यामुळें त्यांच्या जाणत्या पुरुषाच्या त्यागांत एक प्रकारचा ' व्यक्तिवाद ' दिसून येतो, तर ज्ञानदेवांच्या आदर्श पुरुषाच्या चरित्रांत जगाच्या कल्याणाची तळमळ दिसून येते. एक निर्विकार कोरडा तर दुसरा ब्रह्मानंदानें डुलणारा पण दयेनें भरलेला. ' यस्मान्नोद्विजते लोको लोकान्नोद्विजते च यः । ' असा स्टोइकांचा जाणता पुरुष एकलकोंडेपणाकडे झुकणारा तर ज्ञानदेवांचा आदर्श पुरुष, " अवघाचि संसार सुखाचा करीन । आनंदें भरीन तिन्ही लोक ॥ " असा जगाचा उद्धारक.

नीट्झेचा अतिमानुष पुरुष

पाश्चात्य देशांतिल पुरातन संस्कृतीच्या उत्कर्षाच्या काळाचा प्रतिनिधि म्हणून आपण ग्रीस देशांतील आरिस्टॉटल या थोर तत्त्वज्ञाच्या नीतिश्रेष्ठ पुरुषाच्या कल्पनेचा विचार केला. तदनंतर पुरातन काळच्या संस्कृतीच्या अपकर्षाच्या काळांतील विभागाचा प्रतिनिधि म्हणून स्टोइक पंथाच्या नीतिश्रेष्ठ पुरुषाची कल्पना आपण पाहिली. आतां अर्वाचीन काळांतील एका तत्त्वज्ञाच्या श्रेष्ठ पुरुषाच्या कल्पनेचा विचार करूं. त्याकरितां शार्मण्यदेशीय नीट्झे याची नीतिश्रेष्ठ पुरुषाविषयींची कल्पना काय होती हें पाहूं.

नीट्झे हा एक थोर पण विक्षिप्त असा पंडित व तत्त्वज्ञ होऊन गेला (सन १८४४–१९००). जर्मनींत जें हुकूमशाही तत्त्वज्ञान फोफावलें त्याला कारण याची शिकवणूक होय.

अमेरिकन पंडित व लेखक विल् डचूरंट यानें नीट्झेच्या तत्त्वज्ञानाचें वर्णन एका वाक्यांत मोठें उत्कृष्ट केलें आहे. तो म्हणतो, "नीट्झे म्हणजे 'डार्विन' चें अपत्य व बिस्मार्कचा बंधु." (Nietzsche was the child of Darwin and the brother of Bismark.)* डार्विनच्या विकासवादाला बिस्मार्कच्या सोटेशाहीची (Militarism) जोड दिली कीं नीट्झेचें तत्त्वज्ञान तयार होतें, असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. नीट्झेनें इतिहास, विकासवाद, जीवनशास्त्र, ग्रीक भाषा इत्यादि विषयांचा मोठा अभ्यास केला होता. त्याच्या तत्त्वज्ञानावर वॅग्नर, शॉपेनहॉवर यांच्या विचा-

* The Story of Philosphy, Chapter 1, Page 435.

रांचाहि पण पगडा पुष्कळ बसला होता. त्यानें अनेक ग्रंथ लिहिले. त्यांमधून त्यानें आपल्या राष्ट्रासमोर उत्तम पुरुषाची (Superman) कल्पना प्रामुख्यानें मांडली.

नीट्झशेच्या तत्त्वज्ञानाचा मध्यबिंदु अथवा केंद्र Superman अथवा ' अतिमानुष पुरुष ' हा आहे. तो म्हणे, ' Man is born to surpass himself.' (मानव हा मानवतेचें उल्लंघन करून उच्च अशा अतिमानुष भूमिकेवर जाण्याकरितां जन्मास आलेला आहे.) मनुष्याचें आयुष्य ख्यालीखुशालींत, सुखोपभोगांत, चैनींत घालवण्याकरितां निर्माण झालेलें नव्हे. तो सुखवादाचा कट्टा शत्रु होता. स्पेन्सरनें विकासवाद सांगितला तर त्याबरोबर सुखवादहि मांडला. नीट्झशे हा सुखवाद सोडून नुसता विकासवाद मान्य करून, " अतिमानुष जात निर्माण करणें हें या विकासाचें ध्येय आहे " असें समजे. स्पेन्सरच्या कल्पनेचें मूळ चार्लस् डार्विन् यानें पुढें आणलेल्या ' Will to live '—' जगण्याची इच्छा ' जी प्रत्येक मानवांत असते तींत आहे. नीट्झशे म्हणतो कीं, या 'Will to live' मध्यें मानवाचें खरें स्वरूप सांपडत नाहीं. तें ' Will to power ' ' सत्ता गाजविण्याच्या इच्छें 'त आहे. ही इच्छा विश्वविकासाच्या बुडाशीं आहे. म्हणून तो एका दृष्टीनें मोठें आशापूर्ण असें तत्त्वज्ञान मांडतो. पण नीट्झशेचा उत्तम पुरुष म्हणजे ' बळी तो कान पिळी ' (' Might is right. ' अथवा ग्रीक पंडित थ्रॅसिमॅकस् याचें ' Justice is the interest of the stronger.') या तत्त्वज्ञानाचा मूर्तिमंत पुतळा. नीट्झशेचा श्रेष्ठ म्हणजे बलिष्ठ, निरंकुश सत्ता चालवणारा ; पण, त्याच्याजवळ दैवी संपत्तीचें बळ आहे म्हणून नव्हे,

तर आसुरी संपत्तीचें बळ आहे म्हणून. सामान्यपणें 'स्वयंनिर्णयानें (Self-determinism) आपलें आपण नियमन करणारा' याचा अर्थ आपण असा घेतो कीं, अशा मनुष्याची बुद्धि इतकी प्रगल्भ झाली आहे व त्याचा आत्मविकास एवढा थोर झाला आहे कीं, त्याला बाहेरून दुसऱ्यानें भीति दाखवून तर सोडून द्या, पण कायदा दाखवूनसुद्धां त्याच्या व्यवहाराचें नियमन करण्याचें कारण नाहीं. तो स्वतः सर्व जाणतो व स्वतःच स्वतःला नियम घालून घेतो. पण नीट्झेचा उत्तम पुरुष हा याहून अगदींच वेगळ्या अर्थानें व वेगळ्या कारणाकरितां स्वतंत्र असतो. तो इतका मस्त असतो कीं, त्याच्यावर आपली शक्ति चालवणारा कोणी नसल्यामुळें तो म्हणेल तो कायदा आणि म्हणून तो स्वतंत्र. एका गृहस्थानें म्हटल्याप्रमाणें 'He is a law unto himself but in a beastly sense.'

कार्लाइलनें थोर विभूतीची कल्पना मांडली आहे. कार्लाइल ज्याला थोर विभूति म्हणतो तो दैवी संपत्तीनें संपन्न असणारा पुरुष आहे. नीट्झेचा उत्तम पुरुष हा आसुरी संपत्तीचा ठेवा आहे. नीट्झेच्या अतिमानुष पुरुषाचा तोंडावळा देवाचा पण गुण असुराचे. तो त्याला Superman म्हणजे अतिमानुष म्हणतो; पण तो आहे अमानुष. जनावरांत सिंह हा जसा जंगलचा राजा, तसाच हा माणसांचा 'राजा.' नीट्झेची जी ही कल्पना आहे त्याच्या वुडाशीं त्याची मानवी समाजाची जी कल्पना आहे ती आहे. तो मानवी समाज एकजिनसी एकच स्वरूपाचा मानीत नाहीं. सर्व एका देवाचीं लेंकरें म्हणून ख्रिश्चन धर्म हा सर्वांना सारखें लेखून समतेचें तत्त्वज्ञान प्रतिपादन करतो. मात्र ख्रिश्चन राष्ट्रें हा धर्म किती

पाळतात ती गोष्ट अगदीं वेगळी ! पण ख्रिश्चन धर्म हा सर्व एका देवाचीं लेंकरें म्हणून आपण सर्व सारखे असें प्रतिपादन करतो हें खरें. भारतीय भक्तिमार्गी 'अवघी एकाचीच वीण' म्हणून व औपनिषदिक तत्त्वज्ञान सर्वांत 'एकच आत्मा' आहे म्हणून अद्वैताचें व समतेचें तत्त्वज्ञान कथन करतें. पण नीट्झ्शे समाज दुहेरी प्रकारचा आहे असें मानतो. त्याचें तत्त्वज्ञान उच्चनीच, बलिष्ठ व दीनदुबळे या द्वैतावर उभारलेलें आहे. समाजांत द्वैत मुळांतच आहे असेंच तो मानतो. यामुळें जे जन्मतः उच्च आहेत त्यांना स्वभावतःच कांहीं स्वतंत्र हक्क आहेत, तर जे दीनदुबळे आहेत त्यांच्यांत स्वभावतः हलकेपणा, नीचत्व आहे व त्यामुळें त्यांची दीनस्थिति पण आहे. याप्रमाणें समाजांत एक सबळ व दुसरा दुर्बळ, एक मालक व दुसरा गुलाम, असा भेद आहे. तो म्हणतो, यांतील पहिले दुसऱ्यावर सत्ता चालविण्यास योग्य होतील अशा प्रकृतीचे आहेत, तर दुसरे सदा नियम्य, ज्यांच्यावर सत्ता दुसऱ्यांनीं चालवावी अशा प्रकारचे आहेत. तात्पर्य, नीट्झ्शे हा सामाजिक बाबतींत द्वैत मानतो. तो म्हणतो, कांहीं लोक जन्मतःच गुलाम जन्मतात व कांहीं जन्मतःच मालक असतात. म्हणून या दोघांचीं वेगवेगळीं नीतिशास्त्रें हवींत. गुलमांची नीति वेगळी व मालकांची वेगळी. गुलामी लोकांना सदा गुलाम म्हणूनच ठेवण्याची शिकवणूक असावी. मालकांना असें शिकवलें पाहिजे कीं, ते गुलामांना त्यांच्या योग्यतेप्रमाणें वागवून त्यांना आपल्यापासून दूर ठेवतील.

जर असें हें जगांत घडत आहे एवढेंच नीट्झ्शे म्हणता तर त्यांत फारसा दोष नव्हता. पण त्याचें मत असें आहे कीं,

हा फरक राहण्यांतच जगाचें कल्याण आहे व याचमुळें आजची 'मालक' जात आहे. तिच्यांतून 'नीतिश्रेष्ठ' उत्तम पुरुष कालांतरानें विकासवादाच्या तत्त्वास अनुसरून निर्माण होणार आहे. त्याच्या मतें ही जात म्हणजे जर्मन लोक. त्यांच्यांतूनच अतिमानुषांची उत्पत्ति होणार असें तो मानी.

Ethical Dualism (नीतींतील भेदाचें तत्त्वज्ञान) चें हें जें तत्त्वज्ञान नीट्झ्शे सांगतो तें उत्तम रीतीनें समजण्याकरितां एका ग्रंथकारानें एक गोष्ट सांगितली आहे ती सांगतों: एक लष्करांतील शिपाई (Cadet) नोकरीवर ज्या वेळीं हजर राहावयास पाहिजे त्या वेळीं भटकतांना त्याच्या सोबत्यास आढळला. त्यास असें काम टाकून भटकतांना पाहून तो सोबती म्हणतो, "तूं काय कर्नल आहेस म्हणून असा काम टाकून भटकतो आहेस?" याचा आशय असा कीं, जो कर्नल आहे त्याचें नीतिशास्त्र वेगळें. तो भटकला तरी चालेल, पण शिपायानें तसें केलें तर तो मात्र दंडास पात्र आहे.

नीट्झ्शेचा हा उत्तम पुरुष इतर लोकांशीं कसा वागणार याची थोडीशी चुणूक आपल्याला त्याच्या वागणुकीचे एक-दोन प्रकार दाखवून हा भाग आटोपतों.

हा पुरुष जे गुलाम आहेत त्यांना तुच्छ लेखतो. त्यांची गुलामच राहाण्याची योग्यता जाणून त्यांना तो तसें वागवतो. त्यांच्या उद्धाराविषयीं दया दाखविणें हा मूर्खपणाचा प्रकार आहे व ही दया..हा एक प्रकारचा दुर्गुण आहे असें तो समजतो.

ख्रिश्चन धर्म दया (Sympathy), उदारबुद्धि (Charity) व समता (Equality) हे गुण शिकवीत असल्यामुळें त्यानें त्या धर्माविरुद्ध लिहिलें आहे. कारण त्याचें म्हणणें असें कीं, ज्या वेळेस 'मालक' जातीचा मनुष्य 'हलक्यांच्या' उद्धाराचा प्रयत्न करतो त्या वेळेस तो वेडेपणाचा प्रकार समजावा. 'लोकोद्धार' हा वेडेपणा आहे. तो जीझस् ख्राइस्टला वेडा म्हणे. मिल्, स्पेन्सर यांनीं सांगितलेला सुखवाद अथवा उपयुक्ततावाद; तसेंच दीनदुबळ्यांना जगविणारा ख्रिश्चन धर्म हे म्हणजे दुर्बळांची नीति आहे असें तो म्हणे. जे मालक होण्याच्या योग्यतेचे आहेत त्यांना दुसऱ्यांना ताब्यांत कसें ठेवावें, व इतरांना कसें वाढूं देऊं नये याचें शिक्षण द्यावें. जे दुर्बळ आहेत त्यांना मालकांच्याकरितां त्याग करणें हा आपला धर्म आहे असें पटेल अशी शिकवणूक द्यावी, असें त्याचें म्हणणें असे.

'ईश्वर मरून फार दिवस झाले.' (God is dead long ago) असें त्यानें एके ठिकाणीं म्हटलें आहे. मी विनोदानें सांगत असतों कीं, असें म्हणणारा हा 'ईश्वर मुळांतच नाहीं' म्हणणाऱ्यापेक्षां बरा. कारण ज्या अर्थीं तो ईश्वर मेला असें म्हणतों, त्या अर्थीं तो केव्हां तरी होता हें त्याला मान्य असावयास पाहिजे. पण येथें लक्षांत ठेवणें अवश्य आहे कीं, नीट्झेच्या वरच्या म्हणण्याचा खरा अर्थ असा आहे कीं, तो ईश्वराचें अस्तित्वच मानायला तयार नाहीं.

तात्पर्य, नीट्झेचा श्रेष्ठ पुरुष हा पापपुण्यातीत, सुखदुःखातीत, स्वतंत्र असा आहे. पण तो 'हम करें सो कायदा' या पाशवी

गुणामुळें आहे. हल्लींच्या लोकशाहीच्या दिवसांत याच्यावर अधिक टीका करण्याचें कारण नाहीं.

श्री. अरविंद यांनीं आपल्या 'The Superman' या पुस्तकांत नीट्झेच्या श्रेष्ठ पुरुषाचें यथार्थ वर्णन केलें आहे. ते म्हणतात कीं, हा उत्तम पुरुष सर्वांना सारखें वागवितो व ऐक्य करतो म्हणजे सर्वांना आपल्या घशांत घालतो व त्यांचें स्वतंत्र अस्तित्वच नाहींसें करतो. (The Titan would unify by devouring, not by harmonizing.)

श्रीज्ञानदेवांचा उत्तम पुरुष यापेक्षां अगदीं वेगळ्या जातीचा. नीट्झेचा उत्तम पुरुष असुरश्रेष्ठ तर ज्ञानदेवांचा सुरश्रेष्ठ.

ज्ञानदेवांचा उत्तम पुरुष हा 'समदुःखसुखः' असतो. पण याचा अर्थ ज्याला कांहीं भावना नाहींत असा तो दगड असतो असा नव्हे. त्याला कोणीं दुःख दिलें अथवा सुख दिलें तरी त्याची प्रतिक्रिया त्याचे मनावर होत नाहीं एवढाच त्याचा अर्थ सामान्य मनुष्याची प्रतिक्रिया सुखदुःखाबरोबर बदलते. ज्यापासून सुख उत्पन्न होतें त्याबद्दल प्रेम अथवा स्नेह उत्पन्न होतो व ज्यापासून दुःख होतें त्याविषयीं द्वेष उत्पन्न होतो. ही गोष्ट आपल्या रोजच्या अनुभवांतली असल्यानें उदाहरणें देऊन सिद्ध करण्याची गरज नाहीं. या उत्तम पुरुषाचें तसें नव्हे. त्याच्याशीं कोणी कसें का वागेना त्याची जगताकडे पहाण्याची दृष्टि ही ठरलेली असल्यामुळें त्याची प्रतिक्रिया ही सामान्यांच्यापेक्षां वेगळ्याच प्रकारची असते.

नीट्झशेच्या अतिमानुष पुरुषाच्या कल्पनेंत मुळांतच असा दोष आहे कीं, त्याच्या तत्त्वज्ञानाप्रमाणें सर्वांना अतिमानुषता अथवा गुणातीतता प्राप्त करून घेणें शक्य नाहीं. ती फक्त कांहीं मोजक्या लोकांकरितां व अगदीं स्पष्ट लिहावयाचें म्हणजे जर्मन लोकांनाच शक्य आहे. त्यांच्यांतूनच हा पुरुष निर्माण होणार व असा पुरुष निर्माण करण्यांत या जातीची सफलता आहे. नीट्झशेनंतर बऱ्याच वर्षांनीं झालेल्या हिटलरच्या तत्त्वज्ञानाचें मूळ ह्या नीट्झशेच्या 'उच्चनीच' या कल्पनेंत व राष्ट्रीय वादांत आहे हें सुज्ञांस सांगण्याचें कारण नाहीं. ज्ञानदेव अगदीं निराळें सांगतात. ते म्हणतात, 'उत्तमापासौनि अंत्यजवरी' मुक्तीची सेल मागावी रे रे ॥' येवढेंच नव्हे, "फिटो विवेकाची वाणी। हो कानामनाची जिणी। देखो आवडे ते खाणी। ब्रह्मविद्येची ॥" (१३–११६०) म्हणजे प्रत्येक जीव हा ब्रह्म होण्यास योग्य आहे असें ज्ञानदेव म्हणतात.

नीट्झशेचा अतिमानुष हा स्वतःस उच्च व थोर समजत असल्यानें तो हलके, दीन, दुबळे यांवर सत्ता गाजवतो, आपल्या कार्याकरितां त्यांचा उपयोग (Exploitation) करून घेतो व तशी त्यानें सत्ता गाजवणें व दीनदुबळ्यांनीं त्याच्यापुढें वांकणें न्याय्य आहे असें तो समजतो. ज्ञानदेवांची थोर पुरुषाची कल्पनाच वेगळी आहे. ज्ञानदेवांचा उत्तम पुरुष इतका थोर आहे कीं, देवादिकांनींहि त्याचे चरण वंदावेत; अशी योग्यता असूनहि तो इतका विनयसंपन्न असतो कीं, तो सर्व जगापेक्षां आपणांस धाकटा समजतो. जगावर सत्ता चालवणें तर बाजूलाच राहो, तो त्यांना सुधारण्याचा

आपला अधिकार आहे असें सुद्धां समजत नाहीं. तो जग सेव्य व आपण त्याचे सेवक आहोंत असें मानतो.

श्रीरामकृष्ण परमहंस म्हणत, जगाला सुधारणारे तुम्ही कोण ? ज्यानें हें विश्व निर्माण केलें त्याला त्याबद्दल काळजी आहे व ती त्याची शक्ति आहे. मानवाचें काम सेवा करणें हें आहे. फांदीला फळें लागलीं म्हणजे ती जशी वांकते तसा विद्यासंपन्न पुरुष नमतो वगैरे विचार मागें येऊन गेले आहेत. म्हणून त्यांची पुनरुक्ति करीत नाहीं.

ज्ञानदेवांचा उत्तम पुरुष हीन, दीन, दुबळे, अनाथ यांना 'सनाथ' करण्याचा प्रयत्न करतो. कारण तो त्यांना आपणच समजतो. 'जगचि देह झालें' असा त्याचा अनुभव असतो.

येथपर्यंत आपण आरिस्टॉटलचा 'मानधन', स्टोइकचा 'जाणता' व नीट्झेचा 'अतिमानुष' यांचा विचार केला. आतां ज्ञानेश्वरींतील आदर्श पुरुष पाहूं. वरील तिघांचा विचार करतांना तुलनेनें या आदर्श पुरुषाच्या लक्षणांचा विचार पृथक् पृथक् असा झाला आहे. शिवाय मागच्या व्याख्यानामध्यें ज्ञानदेवांची जीवनसाफल्याची कल्पना मांडतांनाहि यासंबंधींचा विचार आलेलाच आहे. पण त्याची पुरी कल्पना येण्याकरितां त्यांचा एकत्रित असा विचार थोडक्यांत मांडून हें व्याख्यान पुरे करूं. येथें थोडी पुनरुक्ति होणार, पण इलाज नाहीं.

ज्ञानेश्वरींतील आदर्श पुरुष

ज्ञानेश्वरींतील ज्ञानदेवांचा आदर्श पुरुष अथवा पुरुषोत्तम हा

'जो अंतरीं दृढु। परमात्मरूपीं गूढु। बाह्य तरी रूढु। लौकिकु जैसा' (अ. ३–६८) असा असतो.

पहिली गोष्ट म्हणजे तो लोकव्यवहार सोडून जगाला कंटाळलेला अथवा त्रासलेला व कोठें तरी डोंगरांत, खोऱ्यांत जाऊन बसलेला असतो असा नव्हे. तो ब्रह्मचारी अथवा संन्यासी असतो असेंहि नव्हे. तो गृहस्थाश्रमी प्रपंच करणाराहि असूं शकतो. त्यांचा या बाबतींत तो अमुक आश्रमांतला अगर अमुक वर्णाचा असावा असा आग्रह मुळींच नाहीं. हा त्यांच्या दृष्टीनें बाह्य भाग आहे. त्याबाबत त्याचे व्यवहार इतके लोकराहटीप्रमाणें चाललेले असतात कीं, सामान्य माणसांना हा "नळिकेवरूनि उठिला। जैसा शुक शाखे बैसला। तैसा मूळअहंते वेढिला तो। म्हणोनिया॥" (१४-३०२) इतक्या उंचीवरून व्यापार करीत असेल याची कल्पनाहि येणार नाहीं. 'जिहीं विषयसंगु न सांडितां। इंद्रियांतें न दंडितां। परी भोगिली निसंगता। कामेंविण॥ जिहीं लोकांचेनि आधारें। लौकिकेंचि व्यापारें। पण सांडिलें निदसुरें। लौकिकु हें॥ जैसा जनामाजि खेचरु। असतुचि जना नोहे गोचरु। तैसा शरीरीं तो परि संसारु। नोळखे तयांतें॥ (५, ९७–९९).

ज्ञानदेवांची संन्याशाची व्याख्याच पुढीलप्रमाणें आहे. 'मी माझें ऐसी आठवण। विसरलें जयाचें अंतःकरण। पार्था तो संन्यासी जाण। निरंतर॥ आतां गृहादिक आघवें। तें काहीं न लगे त्यजावें। जें घेतें जाहलें स्वभावें। निःसंगु म्हणऊनि॥' (५, २०-२२) तो लोकव्यवहार करतो, पण त्याची व्यवहार करण्याची हातवटी वेगळी असते. कारण, तो विचारानें देहाहंकाराचा निरास

करून 'वस्तु' रूप होऊन राहिलेला असतो. तो खरा अतिमानुष (Superman) असतो, यामुळें आपल्याकडून कितीहि क्रिया झाल्या तरी आपण त्यायोगें लिप्त होऊं अशी त्याला भीतिच शिल्लक राहिलेली नसते. आरिस्टॉटलच्या भाषेचा उपयोग करून बोलायाचें तर त्यानें मोठा उच्च असा सुवर्णबिंदु गांठलेला असतो. जो व्यवहार करतो व त्याला चिकटतो त्याच्या अंगावर संसाराचा डाव येतो व त्याला जन्ममृत्युरूप संसारांत खिचपत पडावें लागतें. जो हा संसाराचा खेळ टाकून पळून जातो तो वास्तविक मुक्त होऊंच शकत नाहीं. कारण जीवापाठीमागचें कर्म अजीबात सुटणेंच शक्य नाहीं. देह आहे तोंपर्यंत कर्मे होतच राहाणार. एखादा शुकाचार्यांसारखा जन्मतः संसार टाकणारा असला तरी नामदेवांच्या भाषेंत सांगावयाचें म्हणजे तो भित्राच समजावा. नामदेवांनीं खुद्द शुकाचार्यांना 'ब्राह्मणाचें पोर एक खेळासी भ्यालें। बारा वर्षें लपालें रे" असें म्हटलें आहे. खेळाडू तो कीं, जो 'खेळ खेळे परि डाईं न सांपडे'. ज्ञानदेव म्हणतात, 'व्यापाराचे गाडे। मोडतांहि अपाडें। अक्रियेचें न मोडे। पाऊल केंही॥' (अनुभवामृत ९-२१)

तात्पर्य, हा पुरुष स्वरूपांत गूढ होऊन राहिला असल्यानें पापपुण्यादिक मळ याला लागतच नाहींत. असा हा निर्भय झाला असल्यानें आपल्या वांट्याला आलेलें कर्म तो करीतच राहतो. त्याला त्याग करावासा वाटण्याचें कारणच उरलें नाहीं. ज्ञानाचा आणि कर्माचा छत्तिसाचा आंकडा असलाच पाहिजे असा ज्ञानदेवांचा सिद्धान्त नाहीं. उलट ज्ञानी पुरुष हा "तोहि नेत्रीं पाहे।

श्रवणीं ऐकत आहे।" अशा सर्व क्रिया योग्य प्रकारें करतो. पण "परि तेथींचा सर्वथा नोहे। नवल देखें॥" (५–४१) अशा आश्चर्यकारक अलिप्ततेनें करतो म्हणून तेथें चिकटत नाहीं, अडकला जात नाहीं. व हाच त्याचा विशेष आहे.

येथपर्यंतच्या वर्णनावरून असें वाटण्याचा संभव आहे कीं, ज्ञानी पुरुष हा 'उदासीन' झाल्यामुळें 'आलें तें करून टाकलें एकदांचें' या वृत्तीनें वागत असेल. पण ज्ञानदेवांची जी आदर्श पुरुषाची कल्पना आहे ती या उदासीन अवस्थेवर थांबत नाहीं. त्यांचा आदर्श पुरुष हा परमात्म्याशीं समरस झाल्यानें जगाशीं समरस झालेला असतो. किंबहुना 'जगचि देह झालें' असा असतो. यामुळें मनुष्य आपल्या शरीराची जशी काळजी वाहतो तशी जगाच्या बऱ्यावाइटाची तो काळजी वाहतो व जगाच्या सुखाकरितां, आनंदाकरितां नुसता प्रयत्न करतो असें नव्हे, तर अंगानें झिजतो.

ज्ञानदेवांचें तर या बाबतींतील मत असें आहे कीं, निसर्गाचे जे ईश्वरसिद्ध नियमानें व्यापार चालले आहेत त्यांत आपल्याला प्राप्त असलेला गुण दुसऱ्याला द्यावा अशीच निसर्गाची अपेक्षा आहे. हॉब्स् म्हणतो, मनुष्य हा स्वार्थी (Egoist) जन्माला येतो. ज्ञानदेव म्हणतात, सृष्टीच्या व्यवहारांतसुद्धां 'परहितपरता' (Altruism) च दिसते. "परी महेशें सूर्याहातीं। दिधली तेजाची सूती। तया भासा अंतर्वर्ती। जगचि केलें॥ चंद्रासि अमृत घातलें। तें तयाचि कायि येतुलें। कीं सिंधु मेघा दिधले। मेघाचि भागु॥ दिवा जो उजेडु। तो घराचाचि सुरवाडु। गगनीं

आथी पवाडु । तो जगाचाच कीं ॥ अगाधेंहि उचंबळती । ते चंद्रींचि ना शक्ती । वसंतु करी तैं होती । झाडांचे दानीं ॥ " (अनु० १०, २–५)

नीट्झेचा आदर्श पुरुष हीन, दीन यांच्यापासून दूर राहतो; येवढेंच नव्हे तर ते तसेच राहावेत म्हणून प्रयत्न करतो. नीट्झे म्हणतो, मोठा मनुष्य या दीनदुबळ्यांचा उद्धार करण्याचा प्रयत्न करूं लागला तर ती बुद्धीच्या ऱ्हासाची खूण समजावी. ज्ञानदेवांचा आदर्श पुरुष याचें ' जगच अंग झालें ' असल्यानें तो त्यांतील हीन, दीन, खळ यांना शस्त्रक्रिया करून हा सडलेला भाग संमजून तो कापून काढावा असें समजत नाहीं. ' एका देहाचेच अवयव ' असल्यानें त्यांना निरोगी करणें, बलिष्ठ करणें, यांतच तो आनंद मानतो.तो लोकांना कंटाळत नाहीं व लोकहि त्याला कंटाळत नाहींत.

ज्ञानदेवांनीं त्याचें व जगाचें नातें काय असतें हें समजून देण्याकरितां एका उत्कृष्ट दृष्टान्ताची योजना केली आहे. " तरी सिंधूचेनि माजें । जळचरा भय नुपजे । आणि जळचरीं नुबगिजे । समुद्र जैसा ॥ तोविं उन्मत्त जगें । जयासी खंती नलगे । आणि जयाचेनि अंगें । न शिणें लोकु ॥ " (१२, १६५–६६). समुद्र कितीहि खवळला तरी त्याच्या पोटांत असणाऱ्या जलचरांना त्याचें भय वाटत नाहीं अथवा पोटांतील जळचरांची संख्या कितीहि वाढली तरी त्यांना कंटाळून कृमिहारक पुडी समुद्र घेत नाहीं. त्याप्रमाणें जग उन्मत्त झालें तरी याची प्रतिक्रिया उलट होत नाहीं. कारण, तो सर्व जग आत्मत्वानें बघत असतो.

आपलेच दांत व आपलेच ओंठ असल्यानें दांतांनीं ओंठ चावला म्हणून बत्ता आणून कोणी आपले दांत पाडीत नाहीं. त्याचप्रमाणें दुष्ट हेहि आपणच आहोंत असा त्याचा आत्मभाव विकासित झालेला असल्यानें तो त्यांचा द्वेष करीत नाहीं. ज्ञानदेव ज्याला आदर्श पुरुष समजतात तो क्रोध, द्वेष इत्यादि विकाररहित असल्यानें ज्यानें आपल्यास दुःख दिलें त्याचें उसनें त्यास दुःख देऊन फेडावें या वृत्तीचा नसतो. अशा पुरुषाच्या ठिकाणीं जगासंबंधीं असा आत्मीय भाव असतो कीं, तो जगावर प्रेमच करतो. हा खरा अहिंसक. अहिंसक म्हणजे जो कांहींच करीत नाहीं म्हणून हिंसाहि करीत नाहीं असा नव्हे. तो जगाचें कल्याण व्हावें म्हणून कां व कसा प्रयत्न करतो, त्याचें व जगाचें सुखदुःख एक कसें झालेलें असतें याचें फारच उत्कृष्ट वर्णन ज्ञानदेवांनीं १६ व्या अध्यायांत केलें आहे. पायांत कांटा बोंचला असतां त्याची तिडीक मस्तकापर्यंत पोंचते तसें जगाचें दुःख याच्या अंतकरणांत उमटतें. उलट, पायाला शीतलता मिळाली कीं डोळ्यांना गारवा प्राप्त होतो, तसें दुसऱ्याला सुख झालें कीं हा पुरुष सुखी होतो. त्यामुळें तो अज्ञान, प्रमाद इत्यादि दोषांनीं सर्व प्रकारें निंद्य झालेल्यांनाहि आपले 'आंगीक' देऊन त्यांचें कल्याण करतो.

ज्ञानदेवांचा आदर्श पुरुष हा सामाजिक कार्य करतो. पण त्याचें सर्व जीवनच ब्रह्मरूप झालें असल्याकारणानें तें त्याचें देवकार्यच होतें.

या आतांपर्यंतच्या विवेचनावरून आपणांस कल्पना आली असेल कीं, ज्ञानेश्वरींतील आदर्श पुरुषाची कल्पना किती भव्योदात्त,

पवित्र व विश्वाला उपकारक अशी आहे. आरिस्टॉटलचा मानधन, स्टोइक यांचा जाणता, नीट्झशेचा अतिमानुष या साऱ्या कल्पना तुलनेनें कनिष्ठ प्रतीच्या ठरतात. आरिस्टॉटलचा मानधन हा जगाकडून मानाची अपेक्षा करतो व आपण त्यास सर्वथैव योग्य असें समजतो, तर ज्ञानेश्वरींतिल उत्तम पुरुष जगानें त्याचें वंदन करावें अशा योग्यतेचा असूनहि जगापेक्षां आपणांस धाकुटा मानून व सर्व भूतमात्रांना सेव्य करून त्यांची सेवा करण्यांत आनंद मानतो. नीट्झशेचा अतिमानव हानदानांना पायांखालीं घालून आपली सत्ता अकुंठितपणें गाजवण्याची आकांक्षा धरतो, तर ज्ञानदेवांचा उत्तम पुरुष जगाच्या हीन-दीनांच्या कल्याणा-करितां आत्मयज्ञ करतो. असा हा ज्ञानदेवांच्या व इतरांच्या उत्तम पुरुषांच्या कल्पनेंत नैतिक उंचीचा फरक आहे.

परिशिष्ट अ

Nichomachean Ethics of Aristotle
Bk. IV : Highmindedness

[Translated by F. H. Peters. Pages 113–120.]

High–mindedness would seem from its very name (Megalopsyuchia) to have to do with great things ; let us first ascertain what these are.

By a high–minded man we seem to mean one who claims much and deserves much : for he who claims much without deserving it is a fool ; but the possessor of a virtue is never foolish or silly. The man we have described, then, is high–minded.

He who deserves little and claims little is temperate (or modest), but not high–minded ; for high–mindedness (or greatness of soul) implies greatness, just as beauty implies stature ; small men may be neat and well proportioned, but cannot be called beautiful.

He who claims much without deserving it is vain (though not everyone who claims more than he deserves is vain).

He who claims less than he deserves is little–minded, whether his deserts be great or moderate, or wheher they be small and he claims still less ; but the fault would seem to be greatest in him whose deserts are great ; for what would he do if his deserts were less than they are ?

पवित्र व विश्वाला उपकारक अशी आहे. आरिस्टॉटलचा मानधन, स्टोइक यांचा जाणता, नीट्झशेचा अतिमानुष या साऱ्या कल्पना तुलनेनें कनिष्ठ प्रतीच्या ठरतात. आरिस्टॉटलचा मानधन हा जगाकडून मानाची अपेक्षा करतो व आपण त्यास सर्वथैव योग्य असें समजतो, तर ज्ञानेश्वरींतील उत्तम पुरुष जगानें त्याचें वंदन करावें अशा योग्यतेचा असूनहि जगापेक्षां आपणांस धाकुटा मानून व सर्व भूतमात्रांना सेव्य करून त्यांची सेवा करण्यांत आनंद मानतो. नीट्झशेचा अतिमानव हानदानांना पायांखालीं घालून आपली सत्ता अकुंठितपणें गाजवण्याची आकांक्षा धरतो, तर ज्ञानदेवांचा उत्तम पुरुष जगाच्या हीन-दीनांच्या कल्याणा-करितां आत्मयज्ञ करतो. असा हा ज्ञानदेवांच्या व इतरांच्या उत्तम पुरुषांच्या कल्पनेंत नैतिक उंचीचा फरक आहे.

परिशिष्ट अ

Nichomachean Ethics of Aristotle
Bk. IV : Highmindedness

[Translated by F. H. Peters. Pages 113–120.]

High–mindedness would seem from its very name (Megalopsyuchia) to have to do with great things; let us first ascertain what these are.

By a high–minded man we seem to mean one who claims much and deserves much: for he who claims much without deserving it is a fool; but the possessor of a virtue is never foolish or silly. The man we have described, then, is high–minded.

He who deserves little and claims little is temperate (or modest), but not high–minded; for high–mindedness (or greatness of soul) implies greatness, just as beauty implies stature; small men may be neat and well proportioned, but cannot be called beautiful.

He who claims much without deserving it is vain (though not everyone who claims more than he deserves is vain).

He who claims less than he deserves is little–minded, whether his deserts be great or moderate, or wheher they be small and he claims still less; but the fault would seem to be greatest in him whose deserts are great; for what would he do if his deserts were less than they are?

The high-minded man, then, in respect of the greatness of his deserts occupies an extreme position, but in that he behaves as he ought, observes the mean; for he claims that which he deserves, while all the others claim too much or too little.

If, therefore, he deserves much and claims much, and most of all deserves and claims the greatest things, there will be one thing with which he will be especially concerned. For desert has reference to external good things. Now, the greatest of external good things we may assume to be that which we render to the gods as their due, and that which people in high stations most desire, and which is the prize appointed for the noblest deeds. But the thing that answers to this description is honour, which, we may safely say, is the greatest of all external goods. Honours and dishonours, therefore, are the field in which the high-minded man behaves as he ought.

But the high-minded man, as he deserves the greatest things, must be a perfectly good or excellent man; for the better man always deserves the greater things, and the best possible man the greatest possible things. The really high-minded man, therefore, must be a good or excellent man. And indeed greatness in every virtue or excellence would seem to be necessarily implied in being a high-minded or great-souled man.

It would be equally inconsistent with the high-minded man's character to run away swinging his arms

and to commit an act of injustice ; for what thing is there for love of which he would do anything unseemly, seeing that all things are of little account to him ?

High-mindedness, then, seems to be the crowning grace, as it were, of the virtues, it makes them greater, and cannot exist without them. And on this account it is a hard thing to be truly high-minded ; for it is impossible without the union of all the virtues.

The high-minded man, then, exhibits his character especially in the matter of honours and dishonours and at great honour from good men he will be moderately pleased, as getting nothing more than his due, or even less ; for no honour can be adequate to complete virtue ; but nevertheless he will accept it, as they have nothing greater to offer him. But honour from ordinary men and on trivial grounds he will utterly despise ; for that is not what he deserves. And dishonour likewise he will make light of ; for he will never merit it.

It is his nature to confer benefits, but he is ashamed to receive them ; for the former is the part of a superior, the latter of an inferior. And when he has received a benefit, he is apt to confer a greater in return ; for thus his creditor will become his debtor and be in the position of a recipient of his favour.

It seems, moreover, that such men remember the benefits which they have conferred better than those which they have received (for the recipient of a benefit is inferior to the benefactor, but such a man wishes

to be in the position of a superior), and that they like to be reminded for the one, but dislike to be reminded of the other.

It is characteristic of the high–minded man, again, never or reluctantly to ask favours, but to be ready to confer them, and to be lofty in his behaviour to those who are high in station and favoured by fortune, but affable to those of the middle ranks ; for it is a difficult thing and a dignified thing to assert superiority over the former, but easy to assert it over the latter. A haughty demeanour in dealing with the great is quite consistent with good breeding, but in dealing with those of low estate is brutal, like showing off one's strength upon a cripple.

Another of his characteristics is not to rush in wherever honour is to be won, nor to go where others take the lead, but to hold aloof and to shun an enterprise, except when great honour is to be gained, or a great work to be done–not to do many things, but great things and notable.

Again, he must be open in his hate and in his love (for it is cowardly to dissemble your feelings and to care less for truth than for what people will think of you), and he must be open in word and in deed (for his consciousness of superiority makes him outspoken, and he is truthful except in so far as he adopts an ironical tone in his intercourse with the masses), and he must be unable to fashion his life to suit another, except he be a friend ;

for that is servile: and so all flatterers or hangers–on of great men are of a slavish nature, and men of low natures become flatterers.

Nor is he easily moved to admiration; for nothing is great to him.

He readily forgets injuries; for it is not consistent with his character to brood on the past, especially on past injuries, but rather to overlook them.

Further, the character of the high-minded man seems to require that his gait should be slow, his voice deep, his speech measured; for a man is not likely to be in a hurry when there are few things in which he is deeply interested, nor excited when he holds nothing to be of very great importance and these are the causes of a high voice and rapid movements.

This, then, is the character of the high-minded man.


मराठी ग्रंथ संग्रहालय दादर
ग्रं. सं. 8403

परिशिष्ट आ

The Meaning of Stoicism :

[From A History of Ancient and Medieval Philosophy by Frederick Mayer. Pages 239-41]

Wise men are guided by the ideal of goodness : At the same time they are free from pretence ; for they have stripped off all pretence or 'Make up' whether in voice or in look. Free too are they from all business cares declining to do anything which conflicts with duty. They will take wine, but not get drunk. Nay more, they will not be liable to madness either ; not but what there will at times occur to the good man strange impressions due to melancholy or delirium, ideas not determined by the principle of what is choice-worthy but contrary to nature. Nor indeed will the wise man ever feel grief ; seeing that grief is irrational contraction of the soul.....

They are also, it is declared godlike ; for they have a something divine within them ; where as the bad man is godless.

To understand the meaning of the highest Good, one must realise that it represents a life which is ordered according to nature. The Stoic sage understood that Providence rules the world ; consequently he did not desire nature to be changed to suit his own emotions. In acting according to the dictates of duty, he taught, man will not be guided by pragmatic concerns. In his

inner life he will avoid all emotionalism and, instead, display a passionless temperament.

Especially strong is the note of univesalism found in the Stoics: We belong not to one city or to one state but to the *world*. As citizens of the universe we are all equal in the sight of God. All class distinctions are illusory, and social position is not an absolute Good. We must cultivate an attitude of humility, for nothing lasts and everything is subject to the universal flux.

In the Stoics the distinction between citizens and barbarians vanishes. Notice how different this spirit is from that of Aristotle, who looked with contempt upon those who did not share the fruits of Greek culture. The Stoics quite truly believed in a universal brotherhood in which complete equality reigns.

Unlike the Epicureans, the Stoics did not think political activity inconsistent with virtue. In fact, they tried hard to lift the tone of the political discussion. In their rhetoric they taught aspiring politicians that truth is more important than success. They believed simplicity of style rather than eloqnent words to be the marks of real education.

In Stoicism a note of humanitarianism predominates. No wonder that Stoic philosophers like Epictetus and Seneca protested against the gladiatorial games and tried to bring about a more enlightened legal system! Every man, they asserted, is an end in himself and is not to be treated as an object. In short, *personalistic* strains prevail in Stoicism."

व्याख्यान तिसरें (ता. २३ फेब्रुवारी १९५४)

"पैं आपुलेंचि रत्न थितें। घेपें पारखियाचेनि हातें॥" ज्ञा. १८-८८९

श्रीज्ञानदेवांचा आत्मसत्तावाद व त्याची इतर भारतीय व पाश्चात्य आत्मसत्तावादांशीं तुलना

आजच्या व्याख्यानाचा विषय श्रीज्ञानदेवांचा आत्मसत्तावाद व त्याची परदेशी व एतद्देशीय आत्मसत्तावादांशीं तुलना असा आहे. हा विषयच कठिण असल्यामुळें तो सोपा व मनोरंजक करून सांगणें हें कठिणच काम आहे. पण कठिण म्हणून तो सोडून देतां येणार नाहीं. कारणं, ज्ञानदेवांच्या जीवनविषयक दृष्टीच्या मागचा तात्त्विक आधार आत्मसत्तावाद हा आहे.

आत्मसत्तावाद याचा अर्थ काय, हा शब्द आपल्याकडील या विषयाच्या चर्चेंतील परिचित द्वैत, अद्वैत, जडवाद, चिद्विलास वगैरे शब्द न वापरतां कां वापरला, यार्चे कारण काय इत्यादि गोष्टींची चर्चा करण्यापूर्वी एकदोन महत्त्वाच्या गोष्टी आपल्या-समोर मांडणें अवश्य वाटतें.

पहिली गोष्ट ही कीं, एक काळ असा होता कीं, या विषयाच्या चर्चेस प्रथम परिहार देऊन आरंभ करणें अवश्य असे. कारण, त्या वेळेस भारत हा पारतंत्र्यांत असल्यानें त्याचा इतर देशांशीं संबंध तो एक गुलामांचें राष्ट्र याच स्वरूपांत येई. त्याच्या तत्त्व-ज्ञानाची इतर देशीयांना ओळख करून देणारे पंडितहि विदेशीच. यामुळें त्यांच्या दृष्टीवर भारताच्या गुलामगिरीचा परिणाम होणें

अगदीं स्वाभाविक होतें. इंग्लंडसारखीं पाश्चात्य राष्ट्रें पुढारलेलीं आणि भारत व चीन हीं राष्ट्रें मागासलेलीं व परतंत्र असल्यानें 'East is East and West is West, And the two shall never meet.' (पूर्व ती पूर्व व पश्चिम ती पश्चिम; यांचा संगम होणें अशक्य.) असे उद्गार रुडियार्ड किप्लिंग काढूं शकला. गफ् म्हणतो, 'तत्त्वज्ञानाचा खरा उगम ग्रीसमधील आयोनियन् बेटांत झाला हेंच खरें. पण जुन्या जगाविषयीं विचार करणाऱ्या लोकांबद्दल माणसांत कुतूहल स्वाभाविक असतें. तें पुरें करून घेण्याकरितां या भारतांतील विश्वरचनाशास्त्रज्ञांचें (Cosmologists) चे विचार पाहावेत. एखादी अलेक्झांड्रियाच्या बाजारांत मांडतां येईल असा पदार्थ भारतांत निर्माण होत नाहीं.' (The real movemnt of philosophical thought begins, it is true, not in India but in Ionia; but some interest may be felt in the procedure of the ancient cosmologists too.' 'India has little intellectual wealth for exportation to the Alexandrian emporium.' Gough : Philosophy of the Upanishads.) "निसर्गाचे वारे सोडून दिले तर जगांत असें कांहीं नाहीं कीं, ज्याचा उगम ग्रीसमध्यें सांपडत नाहीं. जगांतील सर्व ज्ञानाची खाण ग्रीस आहे." असें हेन्री मेन म्हणतो. अशा उद्गारासारखीच दर्पोक्ति पुष्कळांच्या बोलण्यांत व लिहिण्यांत दिसून येई. लुई जॅकोलिअट् या फ्रेंच लेखकासारखा एखादाच कोठें भेटावयाचा. तो म्हणतो, "India is the world's cradle. Thence it is that the Common Mother, in sending further children even to the utmost West, has bequeathed us the legacy

of her language, her laws, her morale, her literature and her religion." (The Bible in India) कूझँ हा फ्रेंच तत्त्वज्ञ म्हणतो, "The history of Indian philosphy is the abridged history of the philosophy of the world." (भारताच्या तत्त्वज्ञानाचा इतिहास म्हणजे जगाच्या तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाची ती एक संक्षिप्त आवृत्ति होय.) पण असें म्हणणारे थोडेच.

आतां मात्र काळ पालटला आहे. भारताची तात्त्विक संपदा कळून विचाराचा ओघ पालटण्यास आरंभ स्वामी विवेकानंदांच्या अमेरिका, इंग्लंड या देशांतील दौऱ्यापासून झाला, असें म्हणावयास हरकत नाहीं. या मार्गावरील मोठा टप्पा आंतरदेशीय कीर्तीचे डॉ. दासगुप्ता व उपराष्ट्राध्यक्ष सर राधाकृष्णन् यांनीं इंग्रजींतून लिहिलेल्या भारतीय तत्त्वज्ञानाचा इतिहास या पुस्तकांनीं ठरला. दृष्टीचा खरा पालट होण्यास पहिल्या महायुद्धानें सुरवात झाली. व दुसऱ्या महायुद्धानें व मुख्यतः भारतास १९४७ च्या ऑगस्ट महिन्यांत मिळालेल्या स्वातंत्र्यानें भारताकडे बघण्याचा परकीयांचा दृष्टिकोन अजीबातच पालटला असें म्हणावयास हरकत नाहीं. १९२५ सालीं तत्त्वज्ञानाची पहिली परिषद कलकत्ता येथें भरली व आतां तिची इतकी वाढ झाली आहे कीं, अमेरिकेसारखें पुढारलेलें राष्ट्र त्या परिषदेच्या सभेस आपले प्रतिनिधि पाडतें, त्याचप्रमाणें आमच्याकडील तत्त्वज्ञानाच्या प्राध्यापकांना तिकडील विश्वविद्यालयांतून व्याख्यानें देण्याकरितां बोलावतें. अमेरिकेंत East and West या नांवाचें सुंदर नियतकालिक दोन्ही तत्त्व-

ज्ञानांची तुलना करून त्यांत साम्य किती आहे व भेद किती आहेत, ते कितपत दूर करतां येतील हें दाखवीत असतें. सन १९५० पासून आपल्या सरकारनें व तदनंतर लगेच आपल्या विश्वविद्यालयानें देशी भाषेचें माध्यमहि सुरू केलें आहे. मी ह्या प्रसंगीं याबद्दल सरकारचें व विश्वविद्यालयाचें अभिनंदन करतों. काळ इतका पालटला असल्यानें या प्रश्नाची चर्चा करण्याचा परिहार देण्याचें आतां कारणच उरलें नाहीं.

दुसरी गोष्ट ही कीं, ग्रीक तत्त्वज्ञान व भारतीय तत्त्वज्ञान यांचे परस्पर संबंध कशा स्वरूपाचे होते या महत्त्वाच्या पण व्यापक प्रश्नांत शिरण्याचा प्रस्तुतचा प्रसंग नव्हे, म्हणून मी तो सोडून देतों. ज्ञानदेवांच्यापुरतेंच बोलावयाचें तर ज्ञानेशांच्या तत्त्वज्ञानावर पाश्चात्य तत्त्वज्ञांचा कांहींहि परिणाम झालेला नाहीं. ज्ञानेश्वरींत, ' वैकुंठींचे राणीवे योग्य केले ' असे उद्गार आहेत. त्याबाबत डॉ. मॅक्निकोल या धर्मोपदेशकानें मोठ्या खुबीनें सूचित केलें आहे कीं, ज्ञानदेवांच्या मतांवर ख्रिश्चन तत्त्वांचा परिणाम झाला असण्याचा संभव आहे. तो म्हणतो, " मराठी कवितेंत किती तरी वाक्यें व उतारे दाखवतां येतील कीं, ज्यांचे ख्रिस्ती विचारांशीं व भाषेशीं साम्य आहे. उदाहरणार्थ, ज्ञानेश्वरींत असें म्हटलें आहे कीं, श्रीकृष्ण आपल्या भक्तांना वैकुंठींच्या राज्याला योग्य करतो. ' वैकुंठीचें राज्य ' ही नजरेंत भरणारी अशी उक्ति आहे कीं, तिचें स्वरूप निश्चितपणें ख्रिस्ती आहे हें सहजच लक्षांत येईल. " पण ही निव्वळ कल्पना आहे. वैकुंठींच्या राज्याकरितां बायबलकडे धांव घेण्याचें कांहीं कारण नाहीं. आमच्या पुराणांतून व इतर

ग्रंथांतून ही कल्पना भरपूरपणें भरलेली आहे. तसेंच हेंहि सांगणें आवश्यक आहे कीं, ज्ञानेश्वरांचा पाश्चात्य तत्त्वज्ञान्यांवर परिणाम झाला नाहीं. पण त्याचें कारणहि उघड आहे. 'ज्ञानदेवी' चें Transliteration होऊन ज्ञानेश्वरी जरी दोन शतकांपूर्वी पोर्तुगाल-मध्यें गेलेली असली तरी ज्ञानेश्वरीचें इंग्रजी भाषांतर होऊन तिचा पाश्चात्यांना परिचय डॉ. रा. द. रानडे यांच्या Mysticism in Maharashtra अथवा श्री. मनु सुभेदार यांच्या Gita Explained by Dnyaneshawar Maharaja या ग्रंथांनींच झाला. अजून ज्ञानेश्वरीचें पुरें इंग्रजी भाषांतरहि झालें* नाहीं. अर्थातच ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाचा परदेशांतील तत्त्वज्ञानावर परिणाम होण्याचा संभवच नाहीं.

कोणी म्हणेल कीं, अशा स्थितींत तुलना कां करतां? तर त्याचें उत्तर मीं प्रारंभीं म्हटलेल्या ओवींत आहे. 'पैं आपुलेंचि रत्न थितें। घेपें पारखियाचेनि हातें।' रत्न आपलेंच आहे ही गोष्ट खरी; पण त्यांतले जे पारखी आहेत त्यांच्या दृष्टीनें तें पारखून घ्यावें. त्याप्रमाणें ज्ञानदेव आमचेच आहेत, पण पाश्चात्य देशाच्या तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासांत नामवंत झालेल्यांशीं त्यांची तुलना करून त्यांचें मूल्य मापून घेतलें म्हणजे कोणासहि या ज्ञानरत्नाविषयीं यत्किंचितहि संशय राहणार नाहीं.

आरंभीं या दोन गोष्टी सांगितल्यावर आपण आतां आत्मसत्तावादाच्या विवेचनाकडे वळूं. मागें म्हटल्याप्रमाणें ज्ञानदेवांचें तत्त्व-

---

* नुकतेंच श्री. रा. के. भागवत यांच्या संपूर्ण भाषांतराचे दोन भाग Dnyaneshawari (English Translation) प्रसिद्ध झाले आहेत.

ज्ञान सांगण्याकरितां मीं वापरलेला आत्मसत्तावाद हा शब्द नेहमीं वापरण्यांत येत नाहीं. म्हणून त्याचें स्पष्टीकरण करणें थोडें अवश्य आहे. आपल्याकडील तत्त्वज्ञानाच्या चर्चेंत आपण नेहमीं द्वैत, अद्वैत, चित्, जड असे शब्द व त्यावरून तयार झालेले जडवाद, चिद्वाद, अद्वैतवाद, द्वैतवाद असे शब्द वापरतों. हे वाद वस्तु-स्वरूपविषयक ज्या प्रश्नांना उत्तरें देण्याचा प्रयत्न करतात त्याबाबत ज्ञानदेवांना काय सांगावयाचें आहे, म्हणजे ज्ञानदेव हे द्वैती का अद्वैती, जडवादी का चिद्वादी, इत्यादि मी पुढें सांगणार आहें. पण हे नेहमींचे शब्द सोडून पाश्चात्य देशांतील तत्त्व-ज्ञानाच्या इतिहासांतसुद्धां गेल्या शें-दोनशें वर्षांतच रूढ झालेला असा 'आत्मसत्तावाद' हा शब्द मीं कां वापरला आहे त्याचें कारण सांगणें अवश्य आहे.

प्रथम इंग्रजी भाषेंतील याचा प्रतिशब्द सांगतों. यास इंग्रजींत Idealism म्हणतात व याच्याविरुद्ध असणाऱ्या वादास Realism म्हणतात. मी Realism चें भाषांतर 'पदार्थसत्तावाद' या शब्दानें करतों. Idealism चें भाषांतर 'कल्पनावाद' वगैरे शब्दांनीं केलें जातें. परंतु तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें आपण पाहिलें तर तत्त्व-ज्ञानाच्या क्षेत्रांतील Idealism ला 'कल्पनावादा' पेक्षां 'आत्म-सत्तावाद' हाच पर्याय बरा, असें आपणांस पटेल. कारण, आत्म-सत्तावाद व पदार्थसत्तावाद यांत वादाचा मुद्दा असा आहे कीं, सत्ता कोणाची आहे? पदार्थसत्तावादी म्हणतो, अनुभव असो वा नसो पदार्थ आहेच. अनुभवाकरितां पदार्थाची गरज आहे. पदा-र्थाच्या अस्तित्वाकरितां अनुभवाची गरज नाहीं. याच्या उलट

आत्मसत्तावादी म्हणतो, पदार्थाचें अस्तित्व अनुभवापरतें नाहीं. अनुभव असेल तर पदार्थ. 'आत्मभाने पदार्थसत्ता' हें आत्मसत्तावादाचें सूत्र आहे.

पाश्चात्य देशाच्या इतिहासामध्यें शार्मण्यदेशीय तत्त्वज्ञ इमान्युएल कांट हा एक मोठा क्रांतिकारक तत्त्वज्ञ समजला जातो. त्याचें कारण असें कीं, त्यानें 'दृग्दृश्यविवेक' या पद्धतीचा (Epistemological Method) पद्धतशीरपणें प्रथमच उपयोग केला. द्वैत खरें का अद्वैत खरें, हें पाहण्यापूर्वी प्रथम आपली पाहण्याची म्हणजे विचार करण्याची शक्ति किती आहे हें पाहिलें पाहिजे. तिचें परीक्षण करून मग 'सत्यानृताचा' विचार करणें योग्य होय असें त्यानें जाणलें. आपल्याकडे ही गोष्ट कांटच्यापूर्वी कित्येक शतकें तत्त्वज्ञान्यांनीं ओळखली होती व म्हणून प्रमेयाच्या चिकित्सेपूर्वी ते प्रमाणचिकित्सा करीत. (प्रमेयसिद्धिः प्रमाणात् हि।) पाश्चात्य देशाच्या तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत अर्वाचीन काळांतील फ्रेंच तत्त्ववेत्ता देकार्त यानें सुरू केलेली विचारमाला व वर सांगितल्याप्रमाणें कांटनें उपयोजिलेली पद्धति यांचें पर्यवसान अर्वाचीन काळांत तत्त्वज्ञानाकडे बघण्याच्या दृष्टींत बदल होण्यांत झालें. सामान्यतः तत्त्वज्ञानाची व्याख्या म्हणजे 'ईश्वर, आत्मा व जग या त्रयीचा विचार करणारें शास्त्र' अशी दिली जाई. पण नवीन विचाराच्या परिणतीनें तत्त्वज्ञान म्हणजे 'अनुभवाचें पृथक्करण' ही गोष्ट प्रामुख्यानें पुढें आणली. मॅकेन्झी यानें तत्त्वज्ञानाची जी सुंदर व्याख्या दिली आहे ती पहिल्या व्याख्यानांतच मीं आपल्यासमोर मांडली होती. प्रस्तुत पुनः तिजकडे लक्ष वेधतों. तो

म्हणतो, "तत्त्वज्ञान म्हणजे आपल्या संपूर्ण अनुभवाचा सोपपत्तिक व सुसंगत विंचार."

या बदलाचा मोठा उपयोग असा झाला कीं, या शास्त्राला खडकासारखा भरभक्कम पाया मिळाला. हा पाया भक्कम असा पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत देकार्तनें कसा घातला तें पुढें सांगूं. पूर्वीं तत्त्वज्ञान हें शास्त्र डळमळित पायावर उभें राहिल्यासारखें असे. कारण, ईश्वर अथवा आत्मा नाहींच म्हटला कीं, हें शास्त्रच बुडालें असें म्हणण्याची पाळी येई. आतां तशी अडचण उत्पन्न होणार नाहीं. कारण, ईश्वराचें अस्तित्व सिद्ध होवो अथवा न होवो, अनुभव हा आपल्याजवळ सदाच आहे व तोच तत्त्वज्ञानाचा विषय आहे.

ज्ञानदेवांनीं आपल्या स्वतंत्र ग्रंथास 'अनुभवामृत' असेंच नांव दिलें आहे हें आपण मागें पाहिलेंच आहे. ते म्हणतात. 'म्हणोनि ज्ञानदेवो म्हणे । अनुभवामृतें येणें । सणु भोगिजे सणें । विश्वाचेनि ॥' (अनु. प्र. १०–३१)' या ग्रंथांत आत्मसत्तावादाची स्वतंत्रपणें उत्तम मांडणी केली आहे.

ज्ञानदेवांचा हा स्वतंत्र ग्रंथ आहे व यांत आतांच सांगितल्याप्रमाणें आत्मसत्तावादाची मोठी पद्धतशीर रीतीनें मांडणी केली आहे असें मीं म्हटलें. पण या मांडणीचें स्वरूप सांगण्यापूर्वी एक गोष्ट स्पष्ट सांगणें अवश्य आहे. मी ज्या वेळेला हा स्वतंत्र ग्रंथ म्हणतों त्या वेळीं त्याचा अर्थ ज्ञानेश्वरींत ज्ञानेश्वरमहाराजांना आपलें मत सांगतां आलें नाहीं म्हणून त्यांत न सांगितलेलें असें तत्त्वज्ञान यांत ते सांगतात, असें मला सांगावयाचें नाहीं. 'शांभव', 'शांकरीय'

यांत फरक करून 'शांभव' अनुभवामृतांत आहे व 'शांकरीय' ज्ञानेश्वरींत आहे असें मला प्रतिपादन करावयाचें नाहीं. ज्ञानदेवांनीं जेवढें लिहिलें त्या सर्वांचें सार 'आत्मा' हेंच होय. उपनिषदां-प्रमाणेंच त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचा 'आत्मा' हा गाभा अथवा हृदय आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. ज्ञानेश्वरींत गीतेचें सार म्हणून हेंच सांगतात. "क्षराक्षरत्वें समोर जालें। तयाचें पुरुषत्व वाळिलें। मग सर्वस्व मज दिधलें।पुरुषोत्तमीं॥" ज्ञा. १५–५७५. "साचचि बोलाचें नव्हे हें शास्त्र। पैं संसारू जिणतें शस्त्र। आत्मा अवतरवीते मंत्र। अक्षरें इये॥" ज्ञा. १५–५७५. अनुभवामृतांत हेंच आत्मकथन आहे. "तया आत्मयाच्या भाखा। न पडेचि दुसरी रेखा। जन्ही विश्वा अशेखा। भरला आहे॥" अनु. ७–१४६. चांगदेवपासष्टींतहि हेंच आहे. "तियेपरी जो इया। दर्पण करील ओविया। तो आत्मा एवढिया। मिळेल सुखा॥ ६३॥" याचा अधिक विचार ज्ञानदेव व भारतांतील आत्मसत्तावादी यांची तुलना करतांना करूं. तूर्त एवढें सांगणें अवश्य कीं, ज्ञानेश्वरी हा ग्रंथ बोलून-चालून टीकास्वरूपाचा असल्यानें तेथें दृग्दृश्यविवेकपद्धतीचा अथवा विकासवादीपद्धतीसारख्या पद्धतीचें अवलंबन करून तत्त्वज्ञान मांडणें अशक्यच आहे. अनुभवामृत हा स्वतंत्र ग्रंथ असल्यानें आत्मसत्तावादाची मांडणी करतांना आतांच सांगितल्याप्रमाणें त्यांत दृग्दृश्यविवेकपद्धतीचें अवलंबन करणें शक्य झालें आहे.

या ग्रंथाविषयीं आणखी एक गोष्ट लक्षांत ठेवणें अवश्य आहे. मुळांत हल्लीं जेथें प्रकरणें तोडलीं आहेत तेथें तीं तोडलीं असण्याचा संभव कमी. त्याचप्रमाणें प्रकरणांचीं नांवें हल्लीं रूढ असलेलींच

असतील असें नव्हे. कारण, कित्येक जुन्या हस्तलिखित प्रतींत प्रकरणेंच नाहींत. तरी पण विषयाच्या अनुरोधानें ज्ञानदेवांनीं ज्या पद्धतीचें अवलंबन केलें आहे तिचें स्वरूप सांगणें शक्य आहे व ब्रॅड्‌ले या प्रसिद्ध अर्वाचीन आंग्ल आत्मसत्तावादीनें 'Appearance and Reality' या आपल्या ग्रंथांत उपयोगांत आणलेल्या पद्धतीशीं तिचें साम्य दाखवतां येण्याजोगें आहे.

तत्त्वज्ञान याचा अर्थ आपल्या संपूर्ण अनुभवाचा सोपपत्तिक सुसंगत विचार, हें मागें सांगितलेंच आहे. परंतु एक महत्त्वाची गोष्ट लक्षांत ठेवली पाहिजे कीं, जगाचा विचार करणारे आपणच कांहीं प्रथम नव्हे. आपण विचार करण्यापूर्वीं इतरांनींहि तो केलेला असतो व विचारांत सुसंगति येईल अशीं प्रमेयें अथवा कोट्या (Categories) त्यांनींहि मांडलेल्या असतात. त्यांनीं मांडलेल्या कोट्यांनीं जर संपूर्ण अनुभवाची सोपपत्तिक सुसंगति खरोखरीच लागत असेल तर पुढें विचार करण्याचें कारणच नाहीं. पण जर एखाद्याच्या मनानें तशी लागत नसली तर पूर्वींच्या रचनेंत काय उणीव आहे हें प्रथम दाखवणें त्याचें काम आहे. ती दाखवून ही उणीव आपणांस जीं सत्प्रमेयें वाटतात त्यांनीं कशी रहात नाहीं हें दाखवणें हा पुढचा भाग होय. तात्पर्य, नवीन तत्त्वज्ञानाच्या मांडणींत हे दोन भाग असावेच लागतात : एक पूर्वींच्या रचनेंतील दोषांचें दिग्दर्शन व दुसरें आपल्या मांडणीचें समर्थन. ब्रॅड्‌ले यानें 'Appearance and Reality' या पुस्तकांत द्रव्य (Substance), गुण (Attribute), संबंध (Relation), कारण व कार्य (Cause

and Effect), बदल (Change), जड (Matter), एकजीव-सत्तावाद (Subjective Idealism) इत्यादि पूर्वींच्या कोटचांतील अपूर्णता प्रथम भागांत दाखवून दुसऱ्या भागांत आपल्या पद्धतीनें अनुभवाची उपपत्ति लावण्याचा प्रयत्न केला आहे.

ज्ञानदेवांनीं अनुभवामृतामध्येंहि अशाच पद्धतीचें अवलंबन केलें आहे. प्रथम, जगाची उत्पत्ति म्हटली कीं दोन तत्त्वें सांगितलीं जातात. तीं एकच कशीं हें " समग्र दीप्ति घेतां । जेविं दिपूचि ये हातां । तेविं जियेचिया तत्त्वतां । शिवुचि लाभे ॥ " (१–२४) "म्हणौनि भूतेशु भवानी । वंदिली न करोनि सिनानीं ॥', (१–६०) इत्यादि ओव्यांतून दाखवलें. तदनंतर अद्वैत शिकवणारे गुरु व शिकणारा शिष्य हे एकच " म्हणोनि शिष्य आणि गुरुनाथु । या दोहीं शब्दांचा अर्थु । श्रीगुरुचि होतु । दोहीं ठायीं ॥ " (२–६१) हें दाखवलें. पुढें ' अहं ब्रह्मास्मि ' हें जें वृत्तिज्ञान तेंहि तेथें उरत नाहीं, कारण कोणाकडे पाहून हा ' अहं ' ब्रह्म म्हणणार ? या ज्ञानानें अद्वैत होतें म्हणजे काय ? ' सच्चिदानंद पद ' हेंहि त्या स्थितीचें यथार्थ वर्णन नव्हे, ' तत्त्वमसि ' वाक्याचाहि उपयोग नाहीं, स्वरूपीं द्वैताची सर्व उभारणी ज्या कल्पनेवर केली तें मूळांत अज्ञानच नाहीं, अर्थात् तत्सापेक्ष ज्ञानहि नाहीं, असें " आम्हांलागीं गुरुदेवें । आम्हीच केलों ' ॥ (८–१) येथपर्यंत सांगितलें. मध्यंतरीं अज्ञान नाहीं हें सांगून झाल्यावर आत्म्याचें स्वरूप काय, जगत् स्फूर्तिरूप कसें वगैरे आत्मसत्तावादांतील प्रमुख प्रमेयांची मांडणी केली. ज्ञानदेवांनीं पृथक्करणाकरितां घेतलेला अनुभव हा ते स्वतः आत्मानुभवी संत असल्यानें तीन अवस्थापुरताच मर्यादित नसल्यानें

त्यांनीं शेवटीं नवव्या प्रकरणांत ज्ञानी पुरुषांच्या अनुभवाचेंहि वर्णन केलें आहे. शेवटीं आपण नवीन कांहींच सांगितलें नाहीं, "याकारणें मियां। गौप्य दाखविलें बोलुनियां। ऐसें नाहीं आपसया। प्रकाशुचि॥" "हें पाणियावरी मकरी। रेखिली पां॥" (१०—१७) असा सिद्ध वस्तूचाच अनुवाद आवडी-करितां केला असें निष्प्रयोजनरूप प्रयोजन सांगून ग्रंथसमाप्ति केली आहे. अशी या ग्रंथाची थोडक्यांत मांडणी आहे.

आपण आतां ज्ञानदेवांनीं जें अनुभवाचें पृथक्करण केलें आहे त्याकडे वळूं.

ज्ञानदेव आणि देकार्त (Descartes)

त्यांनीं केलेलें पृथक्करण पाहिलें म्हणजे असें आढळून येतें कीं, देकार्तनें केलेली चूक ज्ञानदेवांनीं केली नाहीं. आपल्या अनुभवाचें पृथक्करण करूं लागल्यास आपणांस त्यांत दोन संलग्न अशा कोट्या दिसतात, एक ज्ञाता व एक ज्ञेय. आपण ज्याला ज्ञान म्हणतों तें ज्ञाताज्ञेय यांचा जोडणारा संबंध होय. तत्त्वविचारास आरंभ करणें झाल्यास निःसंशय आरंभ 'विचारा' पासून करतां येतो, हें जें देकार्तनें मांडलें तें योग्यच आहे. पण या विचाराचें विश्लेषण करतांना त्यानें दोन चुका केल्या. यामुळें त्याचें अनुभवाचें पृथक्करण अपुरें व चुकीचें झालें. त्यानें जो निष्कर्ष काढला, "Cogito ergo sum" अथवा "I think therefore I am" हा निष्कर्ष योग्य आहे. पण, त्याच्यापुढें जाऊन त्यानें जे दोन निष्कर्ष काढले ते मात्र चुकीचे आहेत. त्यानें असें ठरवलें कीं, अनुभवाचा जर

विचार केला तर मी जो ज्ञाता त्याचेंच फक्त अस्तित्व .निःसंशय सिद्ध होतें. ज्ञेयाचें अस्तित्व संशयितच रहातें. तें सिद्ध करण्याकरितां त्यानें ईश्वराच्या अस्तित्वाचा आधार घेतला. ज्या अर्थीं ईश्वर आहे व तो सत्यस्वरूप व प्रामाणिक आहे त्या अर्थीं तो मला फसवणार नाहीं म्हणून ज्ञेय हें 'सद्' आहे असें त्यानें सिद्ध केलें. त्याची दुसरी चूक ही कीं, त्यानें ज्ञेय जड मानलें.

देकार्तच्या या विचारसरणींत चूक अशी आहे कीं, विचाराला जसा विचार करणारा लागतो तसा विचाराला विषयहि लागतो. विचार करणार कोण हा जसा प्रश्न अवश्य व योग्य आहे तसाच विचार कशाचा हाहि प्रश्न अवश्य व योग्य आहे. तात्पर्य, अनुभव म्हटला कीं, त्यांत ज्ञाता-ज्ञेय हीं दोघें असावींच लागतात. देकार्तनें फक्त ज्ञात्याचें अस्तित्व सिद्ध होतें असें मानण्यांत चूक केली ; तसेंच ज्ञेय जड हें मानण्यांतहि चूक कली. कारण, अनुभवाची सिद्धि ज्ञेयाविना नाहीं एवढेंच अनुभवाच्या पृथक्करणांतून निघतें. तें जड का चिद् हा पुढचा युक्ति व अनुभव यानें ठरवण्याचा भाग आहे.

पाश्चात्य देशांत असा निष्कर्ष काढण्यांत देकार्तनें केलेली चूक पुढें कांटनें सुधारली व म्हणूनच त्याला मोठा तत्त्वज्ञ म्हणतात. अलीकडील आत्मसत्तावादी ज्ञाता व ज्ञेय ही न फुटणारी जोडी आहे असेंच मानतात. (Subject and object are inter-woven warp and woof.) वाणा व ताणा मिळून जसें वस्त्र तसेंच ज्ञाता व ज्ञेय मिळून एक अनुभव. एक एकाविना राहूं शकत नाहींत.

पण आमच्याकडे कांटच्या किती तरी पूर्वी शंकराचार्यांनीं हें जाणून 'युष्मद् अस्मत् गोचरयोः' असें सूत्रभाष्याच्या आरंभीं

लिहिलें. आपणांला या युग्माची अथवा अफूट जोडीची कल्पना येण्याकरितां एक-दोन दृष्टान्त देतों. उदाहरणार्थ, मेलेला मुलगा एकटा मरत नाहीं, तर तो बापाचें बापपण घेऊन मरतो. पत्नी एकटी मरत नाहीं, तर ती पतीचें पतित्व घेऊन मरते. प्रतिबिंब एकटें नाहींसें होत नाहीं, तर तें मुखाचें बिंबत्व घेऊन मरतें. बाप-मुलगा, पतिपत्नी, बिंबप्रतिबिंब हे जसे अविभाज्य संबंधानें जोडलेले आहेत तसेंच ज्ञाताज्ञेय हे जोडलेले आहेत. दृश्यसापेक्ष द्रष्टा, ज्ञेय-सापेक्ष ज्ञाता. ज्ञानदेव असेंच म्हणतात.

" दृश्याचा जो उभारा । तेंचि द्रष्टृत्व होय संसारा । या दोहीं-माजिला अंतरा । दृष्टि पंगु होय ॥ दृश्य जेधवां नाहीं । तेधवा दृष्टि घेऊनि असे काई । आणि दृश्येविण कांहीं । द्रष्टृत्व असे ॥ ' चांगदेव-पासष्टी ' २२–२३. शिवशक्ति दोन्ही मिळून एक होय. ' विषों एकमेकांचीं जियें । जियें एकमेकांचीं विषयीं इयें । जिहीं दोघीं सुखिये । जियें दोघें ॥ ' तात्पर्य, आत्मसत्तावादाचा जो पाहिला मुद्दा, ' ज्ञाता व ज्ञेय ही परस्परावलंबी जोडी आहे,' हा ज्ञानदेवांनीं स्पष्ट शब्दांत सहाशें वर्षांपूर्वींच सांगून ठेवला आहे.

ज्ञानदेव व शून्यवादी

आतां आपण याच्यापुढें थोडें मंथन करून या द्वंद्वाच्या तळाशीं काय आहे तें पाहूं. पहिलें उत्तर असें येण्याचा संभव आहे कीं, याच्या बुडाशीं कांहीं आहे असें मानाच कां ? बुडाशीं शून्यच मानलें तर काय हरकत आहे ? ज्ञानदेवांचा बौद्ध मताशीं परिचय होता व बौद्धमत हेंहि अनुभवावरच उभारलेलें असल्यानें ज्ञानदेवांनीं आपण या शून्यवादी (Nihilism) मताचे

नाहीं असें स्पष्ट दाखवलें आहे. ते म्हणतात, ' शून्य सिद्धान्त बोधु। कोणी सत्ता होय सिद्धु । नसता हा अपवादु । वस्तुसी जो ॥ ' सर्व शून्य आहे हा सिद्धान्त खरा मानला तर तो कळला कोणाला ? शून्याला म्हणजे कांहीं नाहींला का कांहीं आहेला ? " तरी कांहीं नाहीं सर्वथा । ऐसी जरी व्यवस्था । तरी नाहीं हें प्रथा । कवणासि पां ॥ (४-२६) माल्हविता दिवे । माल्हवितें जरी माल्हवें । तरी दीपु नाहीं हें फावे । कोणासि पां ॥ कीं निदेचेनि आलेपणें । निदेलें तें जाय प्राणें । तरी नीद भली हें कोणें। जाणिजेल पां॥ घटु घटपणें भासे । तद्भंगें भंगु आभासे । सर्वथा नाहीं तैं नसे । कोणें म्हणावें ॥ म्हणोनि कांहीं नाहींपण । देखता नाहीं आपण । नोहूनि असणेंनवीण । असणें जें ॥ " (अनु. प्र. ४, २८–३१).

दिवा मालवल्यावर जर मालवणाराच त्याबरोबर नाहींसा झाला तर दिवा नाहीं हें कोणास कळलें ? झोंप लागल्याबरोबर झोंपीं गेलेलाच आटपला तर सुखानें निजलों होतों हें कोण सांगतो? तात्पर्य, 'कांहीं नाहीं' हें 'कांहीं नाहीं' हें जाणूं शकत नाहीं. त्याला 'जाणणारा' 'कांहीं आहे' स्वरूपाचा लागतो. किंबहुना 'कांहीं नाहीं' ही जाणीव कांहीं–आहेची (जाणणाराची) सिद्धि करते. कोणी स्वतःच्या तोंडानें सांगूं लागला कीं, मी मुका आहें, तर त्यानें येवढेंच सिद्ध होईल कीं, खोटें बोलण्याएवढी याची जीभ लांब आहे. तसेंच कांहीं नाहींचा अवबोध हें जाणणारा कोणी तरी आहे त्याचीच सत्ता प्रकट करतो.

हा जाणणारा कसा आहे याचा विचार नुसता जातां जातां करूं.

कारण, पुष्कळ लोकांना तो ' शून्य 'च वाटतो. हा जाणणारा जाणणेंरूपच आहे. म्हणजे तो 'ज्ञाता' नव्हे तर ' ज्ञान'च आहे. ज्ञाता म्हटला तर ज्ञेय आलेंच व द्वैतच सत्य मानावें लागेल. " परी आणिका कां आपणया । न पुरे विषो होआवया । म्हणोनि न असावया । कारण कीं ॥ " (४–३२) तो चितिमात्र असल्यानें आपणांस व दुसऱ्यास विषय होत नाहीं. यामुळें तो नाहींसारखाच वाटतो. पण ज्ञानेश्वरमहाराज म्हणतात तसें मानण्याचें कारण नाहीं. ज्ञानरूप आत्म्याची ही कल्पना येण्याकरितां ज्ञानेश्वरमहाराज एक उत्कृष्ट दृष्टान्त देतात. कल्पना करा कीं, निर्जन अरण्यांत एक मनुष्य निजला आहे. तो निर्जन अरण्यांत असल्यानें दुसऱ्याला विषय नाहीं व निजला असल्यानें स्वत:लाहि विषय नाहीं, पण तो नाहीं असें मात्र नाहीं. तसेंच या आत्मस्वरूपाचें आहे.

" जो निरंजनीं निदेला । तो आणिकीं नाहीं देखिला । आपुलाहि निमाला । आठऊ तया । परी जिवें नाहीं नोहे । तैसें शुद्ध असणें आहे । हें बोलणें न साहे । असें नाहींचें ॥ " (अनु. प्र. ४,३३–३४).

ज्ञानदेव व विज्ञानवादी

अखंड ज्ञानस्वरूप असणारा आत्मा न मानतां विज्ञानाची परंपरा म्हणजे आत्मा असें मानणारा योगाचार म्हणून बौद्धांत वर्ग आहे. पाश्चात्य देशांत विल्यम् जेम्ससारखे मानसशास्त्रावर लिहिणारे लोक आत्मा म्हणजे ' विज्ञानाची सतत प्रवाही धारा ' (a flow of

consciousness) असें मानतात. ज्ञानेश्वरमहाराजांनीं याहि मताचा विचार केला आहे. ते म्हणतात, या धारेला 'आधार' कोण? धारा आहे हें कळतें कोणाला? धर्मशाळेंत माणसांची सारखी ये-जा आहे. तेथें त्यांची यादी ठेवणारा नसेल तर येणाऱ्यांची 'ओळ' याला अर्थ राहणार नाहीं. तसेंच विज्ञानाची 'धारा' याचा धारा म्हणून एक आधार असल्याशिवाय अर्थ नाहीं. " दृश्याचिया सृष्टी—। अंकित दिठीवरी दिठी। उठलिया तळवटीं। चिन्मात्राचि॥ दर्शनऋद्धि बहुवसा। चिच्छेषु मातला ऐसा। जे शिळा न पाहे आरिसा। वेद्यरत्नाचा॥ क्षणीं क्षणीं नचि नवी। दृश्याची चोख मदवी। दिठीकरवीं वेढवी। उदार जे॥ मागिलीये क्षणींच अंगें। पाहसी म्हणोनियां वेगें। सांडूनि दृष्टि निगे। नवेया रूपा॥ तैसींच प्रतिक्षणीं। जाणिवेचीं लेणीं। लेऊनी आणी। जाणतेपणा॥ तया परमात्मपदींचें शेष।...." (अनु. प्र. ७, १२४–१२९).

ज्ञानदेव व बर्कले (Berkeley)

पाश्चात्य देशांमध्यें देकार्त हा 'आत्मसत्तावादी' यापेक्षां द्वैती म्हणून प्रसिद्ध आहे. विज्ञानवादी अथवा शून्यवादी हे नास्तिकपणाकडेच झुकतात. कारण ते सद्रूप असा आत्मा मानतच नाहींत. यामुळें पाश्चात्य देशांतील आत्मसत्तावादाचा पहिला व खरा पुरस्कर्ता म्हणून आयरिश धर्मोपदेशक बर्कले हा प्रसिद्ध आहे. (Esse est percipi'—To exist is to be perceived) 'ज्ञेय आहे याचा अर्थ तें कोणा ज्ञात्याला विषय आहे' ही त्याची उक्ति प्रसिद्ध आहे व तें त्याच्या तत्त्वज्ञानाचें सूत्र आहे येवढेंच नव्हे तर पाश्चात्य देशांतील आत्मसत्तावादाचें बहुत काळ तेंच सूत्र होतें. आपण

या सिद्धांताचा थोडा विचार करूं आणि ज्ञानदेव व बर्क्ले या दोघांमध्यें किती साम्य व भेद आहे तें पाहूं.

बर्क्ले हा ऐंद्रियिक अनुभववादी (Empiricist) लॉकचा अनुयायी. " जें इंद्रियद्वारा येत नाहीं असें बुद्धींत कांहीं नाहीं," हें जें लॉकनें ऐंद्रियिक अनुभववादाच्या सिद्धतेकरितां गृहीत घेतलेलें तत्त्व तें लॉकपेक्षांहि अधिक तत्परतेनें उपयोगांत आणून बर्क्लेनें अनुभवाची चिकित्सा आरंभली. बर्क्लेनें या भूमिकेवरून जडवादावर फार जोराचा हल्ला केला. त्याचा ईश्वरावर दृढ विश्वास होता व त्याला वाटे कीं, ईश्वराच्या सिद्धीच्या आड जर कांहीं येत असेल तर 'जड' पदार्थ. तेव्हां आपण बुद्धिवादानें या जगांत जड म्हणून कांहीं नाहींच असें जर सिद्ध करूं शकलों तर ईश्वराच्या अस्तित्वाचा रस्ता मोकळा होईल. म्हणून त्यानें 'जड' काय आहे याचा धांडोळा घेण्यास आरंभ केला.

त्यानें प्रथम असा प्रश्न निर्माण केला कीं, जर खऱ्या-खोट्याची कसोटी अनुभव होय, तर ज्याला 'जड' म्हणतात तें अनुभवांत आपणांस कोणत्या रूपांत आढळतें, हें आपण पाहूं. उदाहरणार्थ, आपण 'दगड जड आहे' असें म्हणतों. पण ज्याला आपण 'दगड' म्हणतों त्यांत आपल्या अनुभवास जें येतें त्याचें पृथक्करण करून जर आपण पाहूं लागलों तर आपणांस असें आढळून येईल कीं, विचाराच्या हाताला 'जड' असा पदार्थ लागतच नाहीं. हाताला स्पर्श, डोळ्याला रूप, कानाला शब्द वगैरे कोणची तरी एक 'संवेदना' आपल्या प्रत्ययास येते. 'जड' हाताला म्हणजे अनुभवाला लागतच नाहीं. आपण ज्याला 'जड' पदार्थ

म्हणतों तो आपल्या अनुभवाच्या दृष्टीनें बोलावयाचें तर संवेदनांचा एक गोळाच असतो. 'जड' असें एक 'सामान्य' आपण आपल्या कांहीं व्यावहारिक सोईकरतां मानलें येवढेंच. तें अनुभवास कधींच येत नाहीं. बौद्ध ज्याप्रमाणें 'सर्वं स्वलक्षणं' मानतात, त्याप्रमाणें बर्क्लें 'आहे तें विशेषच आहे' असें मानतो. तो 'सामान्य' मानीतच नाहीं. तो तर या बाबतींत इतका कट्टर आहे कीं, विशेषरहित सामान्याची मानवी मनांत कल्पनासुद्धां असणें अशक्य आहे असें तो म्हणतो. तात्पर्य, 'जड' म्हणून कांहीं नाहीं. आहे तो संवेदनांचा, त्याचाच शब्द वापरावयाचा तर कल्पनांचा गोळा. या स्पष्टीकरणानंतर दगड आहे याचा अर्थ आपण जर पाहूं गेलों तर काय अर्थनिष्पत्ति होते ? तर दगड हा पदार्थ संवेदनांचा गोळा कोणा तरी संवेदक ज्ञात्याच्या अस्तित्वाचा परिणाम आहे. बर्क्लेच्या मतें जडाला सदत्व नाहीं. बाह्य वस्तूला सदत्व ती कोणा तरी ज्ञात्यास विषय आहे तोंपर्यंतच आहे. अनुभवाव्यतिरिक्त तिला अस्तित्व नाहीं. संवेदक ज्ञात्याविना संवेदनांना अस्तित्वच नाहीं. म्हणूनच तो म्हणतो, पदार्थ आहे, म्हणजे तो कोणा तरी ज्ञात्यास विषय आहे. कल्पनांचें अस्तित्व 'चिद्' अशा ज्ञात्याविना सिद्धच होत नाहीं. 'To exist is to be perceived' हा सिद्धांत त्यानें अशा रीतीनें सिद्ध केला व पाश्चात्य देशांत 'आत्मसत्तावादा'चा पाया घातला.

ऐंद्रियिक अनुभूतिवादावर उभारलेला हा चिद्वाद आहे. पण, बर्क्लें हा नानात्मवादी आहे. तो अनेक आत्मे मानतो. तत्त्वज्ञानांतील त्याच्या विचाराच्या दोन वेगवेगळ्या अवस्था दृष्टीस

पडतात. प्रथम अवस्थेमध्यें तो पदार्थांचें अस्तित्व ज्या ज्ञात्याच्या सत्तेवर ठेवतो तो ज्ञाता म्हणजे ज्याला पदार्थांची प्रतीति येते तीच व्यक्ति. म्हणजे प्रथम अवस्थेंत तो ' दृष्टिसृष्टिवादी ' भाषा वापरतो. दृष्टि तर सृष्टि. दृष्टि संपली कीं सृष्टि संपली. दृष्टिसृष्टिवाद म्हणजे द्रष्टा हा वस्तु बघत नाहीं, तर बघण्यांत तो तिची निर्मिति करतो. ज्याला आपण संसार म्हणतों हा मनाचा विकार आहे.

बर्क्लेनें आत्मसत्तावादाचा पाया घातला, एवढेंच नव्हे तर त्यावर जे संभाव्य आक्षेप आहेत त्यांची अगोदरच कल्पना करून त्यानें आपल्या ग्रंथांतून त्यांना उत्तरें देण्याचा प्रयत्न केला आहे. त्यांतील कांहीं आक्षेप व त्यांचीं उत्तरें आपण थोडक्यांत पाहूं. कारण, बर्क्लेच्या व ज्ञानदेवांच्या आत्मसत्तावादाचें स्वरूप समजण्यास त्यांचा उपयोग होणारा आहे.

प्रथम आक्षेप व उत्तर :—जर ज्ञेय पदार्थ हा अनुभवाचाच—कल्पनेचाच— बनलेला तर प्रत्यक्ष पाहिलेला व स्मृतीनें कल्पनेंत आणलेला पदार्थ यांत फरक काय ? आपण प्रत्यक्ष पदार्थ पाहिला म्हणजे आपल्याहून भिन्न स्वतंत्र सत्तावान् असा पदार्थ पाहिला असें समजतों. बर्क्ले म्हणतो, हा अनुभवाचा भाग सांगण्याकरितां स्वतंत्र वेगळा जड पदार्थ मानण्याचें कारण नाहीं. आपण ज्याला काल्पनिक म्हणतो तीं संवेदनांचीं अंधुक प्रतिकृति असते. (An idea is a faint copy of an impression.)

दुसरा आक्षेप व उत्तर :—पदार्थ हा जर द्रष्ट्याच्या संवेदनांचा गोळा, तर द्रष्टा दूर झाला कीं दृश्य आटपतें कां ? द्रष्टा मेला तर त्याबरोबर सृष्टि आटपली असें भारीच आहे ! ' आप मरे डूब गयी

दुनिया ' हें खरें का? उदाहरणार्थ, खोलींत मी आहें तोंपर्यंत मला खुर्ची, टेबल वगैरे पदार्थ दिसतात व त्यामुळें त्यांचें अस्तित्व मानावें लागतें. कुलूप लावून मी दूर गेलों कीं मग खुर्ची, टेबल वगैरे पदार्थ आहेत किंवा नाहींत ? आपण तीं आहेत असें समजतों. बर्क्लेसुद्धां या समजुतीचाच होता. फक्त त्याचें कारण तो वेगळें देतो. मी बघत नसतांना पदार्थांना जें अस्तित्व आहे तें एक स्वतंत्र जड अशा पदार्थांचीं तीं रूपें आहेत म्हणून नव्हे, तर मी ज्या वेळेला पाहत नाहीं त्या वेळीं ईश्वर पाहत असतो म्हणून.

तिसरा आक्षेप व उत्तर :—जर दृश्य पदार्थ मींच केले तर मग माझ्या ध्येयाच्या पूर्ततेकरितां स्वतंत्र असें देशकाळांत प्रतीत होणारें जगत् मला मानावें लागतें याची वाट काय ? उदाहरणार्थ, मला येथें व्याख्यान द्यावयास यावयाचें तर विशिष्ट रस्ता, त्यावरील घरें, त्यांमधील अंतर, काळ वगैरे सर्व मानावे लागतात. तें जर मींच निर्माण केलें तर मला हवी तशी व्यवस्था करावयास यायला हवी. पण तसें तर होत नाहीं ही गोष्ट सिद्ध आहे. बर्क्लेचें यावर उत्तर असें आहे कीं, दृश्य हें ईशनिर्मित आहे. त्याचा आग्रह ज्ञेयाच्या पाठीमागें ज़डता नाहीं एवढाच आहे. मींच तें निर्माण केलें असें तो म्हणत नाहीं. पदार्थांत जडता मानणें म्हणजे जडापासून अत्यंत विलक्षण धर्मवान् चिद्रूप संवेदना निर्माण होतात असें मानावें लागेल !

चौथा आक्षेप व उत्तर :—कल्पना आपणांस आपल्याबाहेर कधीं अनुभवास येत नाहींत. ज्ञेय हा जर कल्पनांचा गोळा तर मग ज्ञेय आपणांस आपल्यांतच आढळून यावयास हवें. ज्ञेय तर आपणांस

आपल्यापासून अंतरावर, कित्येक वेळीं तर फार दूरवर, असें दिसतें. याचें उत्तर काय ? बर्क्ले म्हणतो, याचें उत्तर सोपें आहे. आपणांस झोंपेंत स्वप्न पडतें व स्वप्नांतील पदार्थ आपल्यापासून दूर दिसतात. म्हणून खरें का ते आपल्याबाहेर असतात ? जागृतींतील सृष्टि ही सुद्धां एका अर्थानें प्रदीर्घ स्वप्नच आहे असें म्हणावयास काय हरकत आहे ? बर्क्ले हा एवढ्या उत्तरावरच थांबला नाहीं. आपणांस जें अंतर दिसतें तें प्रत्यक्ष दिसत नाहीं, आपण इंद्रियजन्य संवेदनांच्या खुणांनीं तें अनुमानितों असें सिद्ध करण्याचा त्यानें प्रयत्न केला आहे.

बर्क्ले हा आत्मसत्तावादाचा पुरस्कर्ता होता, पण त्यानें त्याचा पुरस्कार करतांना अशी शब्दयोजना केली कीं, तो नुसता आत्मसत्तावादी नव्हे, तर एकजीवसत्तावादी (Solipsist) म्हणून ओळखला गेला. वास्तविक तो तसा नव्हता. पण तो एकजीवसत्तावादी म्हणून सामान्य माणसापासून तों साहित्योपासक तत्त्वज्ञ यांच्यापर्यंत सर्वांनीं त्याच्यावर टीकास्त्र उभारलें. कारण, एकजीवसत्तावाद हा आपल्या नेहमींच्या अनुभवाच्या अगदीं विरुद्ध अशा गोष्टी कथन करणारा आहे.

असें म्हणतात कीं, डॉ. जॉन्सननें जेव्हां बर्क्लेचे हे विचार वाचले तेव्हां एक दगड जवळ होता त्याला जोरानें लाथ मारून तो म्हणाला, ' हें पाहा, मी बर्क्लेच्या सिद्धान्ताचें खंडन करतों. ' बर्क्लेचा एकजीवसत्तावाद हा जरी अपुरा असला तरी दगडाला लाथ मारून त्याचें खंडन होईल इतका ढिसूळ मात्र तो नव्हे. बर्क्ले त्या थोर साहित्यिकास म्हणेल, " तुझ्या लाथ मारण्यानें दगडाचें—

जडाचें—अस्तित्व सिद्ध होत नाहीं. तुला आलेला प्रतिकाराचा तो एक स्पर्शाचा अनुभव आहे. त्यांत जड काय आहे ?"

खरा दोष त्यांत असा आहे कीं, त्यांत तर्कदुष्ट, विसंगत असा प्रकार आहे. उदाहरणार्थ, जर मी बघत नसतांना ईश्वर बघतो आहे व म्हणून पदार्थाला सदत्व आहे तर मी बघतांनाहि ईश्वर पाहतच आहे. तो साक्षी सर्वकाल आहेच ! मग माझ्या पाहाण्याचा व पदार्थाचा अविभाज्य असा संबंध सिद्ध होत नाहीं. उलट माझें पाहणें हें 'उपरि' स्वरूपाचेंच ठरतें. त्यानें जीवाचें, मनाचें व संवेदनांचें जें स्वरूप मानलें होतें त्यामुळें त्याला एकजीवसत्तावादी होणें अथवा देकार्तप्रमाणें ज्ञेयास सत्ता देणारा ईश्वर मानणें याशिवाय गति नव्हती. पहिला विकल्प विकृत म्हणून त्याज्य; म्हणून त्यानें दुसराच मानला. त्यानें ईश्वर मानून जगताची संगति लावली.

त्याच्या उत्तर अवस्थेंत त्यानें यांत पुष्कळ सुधारणा केली. ज्ञेय म्हणजे द्रष्ट्याच्या कल्पना नव्हेत, त्या ईश्वराच्या कल्पना आहेत असें तो पुढें मानूं लागला व प्लेटोच्या कल्पनावादाजवळ येणारें तत्त्वज्ञान प्रतिपादूं लागला. पण आपणांस इतक्या खोलांत जाण्याचें कारण नाहीं.

बर्क्लेचा सिद्धान्त इतक्या विस्तृत रीतीनें सांगितला याचें एक कारण असें कीं, पाश्चात्य आत्मसत्तावादी तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासांत बर्क्लेचें अनन्यसाधारण असें स्थान आहे. त्यानें केलेलें 'जडवादाचें' खंडन जवळजवळ सर्वांना मान्य आहे. कोणी नवीन तत्त्वज्ञ बर्क्लेनंतर जुन्या रूपांत जडवाद मांडण्याचें धैर्य करीत नाहीं.

शिवाय पुढील सर्व आत्मसत्तावादीयांवर थोड्याबहुत प्रमाणांत त्याच्या तत्त्वज्ञानाचा परिणाम दिसून येतो. पण दुसरें व मुख्य कारण असें कीं, ज्ञानदेवांचा 'अज्ञानाचा धांडोळा' व बर्क्लेचा 'जडाचा धांडोळा' यांत विलक्षण साम्य आहे.

आपण प्रथम थोडक्यांत या साम्याचा विचार करूं.

(१) बर्क्ले जसें विचारतो, 'जड' म्हणून हातास काय लागतें ? तसेंच ज्ञानेश्वरमहाराज विचारतात, 'अज्ञान' म्हणून हातास काय लागतें ! "येन्हवीं तरी अज्ञाना । जैं ज्ञानाची नसे क्षोभणा । तैं तरी काना खालींच दडे ॥" (अनु. प्र. ७–१)....
"हें जाणणेयाच्या घरीं । खोंचिलेंहि आन न करीं ।...."(७–५).

(२) जडांतून चित्स्वरूपात्मक अशा भिन्न धर्माच्या संवेदना निर्माण होतील कशा ? हें जसें बर्क्ले म्हणतो तसें ज्ञानेश्वरमहाराज म्हणतात, 'ज्ञानाचें कारण भिन्न धर्माचें अज्ञान होईल कसें ? म्हणून अज्ञानाचें कार्य ज्ञान मानणें हें युक्तीस सोडून आहे.' "ऐसें जगदज्ञान जें आहे । तें अज्ञान म्हणें मी विये । येणें अनुमानें हों पाहे । आथी ऐसें ॥ तंव अज्ञान त्रिशुद्धि नाहीं । हें जगेंचि ठेविलें ठाईं । जे धर्मधार्मित्वें कांहीं । ज्ञानाज्ञान असे ॥ काजळां मोती विये । राखोंडिया दीपु जिये । तरी ज्ञानधर्मु होये । अज्ञानाचा ॥ चंद्रमा निगति ज्वाळा । आकाश आते शिळा । तरी अज्ञान उजळा । ज्ञानातें वमी ॥ क्षीराब्धीं काळकूट । हे एकी परीचे विकट । परी काळकूटीं चोखट । सुधा कैंची ॥" अनु. प्र. ७, २८२–२८५

(३) बर्क्ले म्हणतो, जर पदार्थांचें सातत्य वगैरे गोष्टींची संगति दुसऱ्या रीतीनेंहि लावतां येते तर जड मानून काय फायदा ? तसेंच

ज्ञानदेव म्हणतात, 'अज्ञान व तज्जन्य अध्यास मानून काय फायदा ?' "यालागीं एकें चिद्रूपें । आपणयां आपणें । देखिजे तेथ ओरापें । काय काज ॥" अज्ञानानें जर आत्मज्ञान झांकलें जात नाहीं, वस्तु कोणत्याहि अवस्थेंत देखतीच आहे, मग अज्ञान मानून काय फायदा ? "किंवहुना ऐसे । वस्तु भलतिये दशे । देखतुचि असे । आपणयातें ॥" "अहो आपणयाहि पुरता । आत्मा न करवे नेणता ।" मग अज्ञान मानण्यांत काय फायदा ?

जर दृश्याची सिद्धि करावयाची असेल तर त्याला दुसरा मार्ग आहे व तोहि उपनिषदुक्तच. तो "सोऽ कामयत । बहुस्यां प्रजायेयेति ।" (तैत्ति. २-६-११) "एकाकी न रमते ।" बृह. १—४—३ या ऋचांतून सांगितलेला आहे. ज्ञानेश्वरमहाराज त्याचाच उपयोग करून म्हणतात, "स्वयें दर्शनाचिया सवां । अवघियाची जातसे फावा । परी निजात्मभावा । न मोडितांही ।" (अनु. प्र. ७—२५)

अशीं आणखी सुद्धां साम्यें दाखवतां येतील. उदाहरणार्थ, आपल्या मांडणीवर येणारे आक्षेप आपण कल्पून त्यांचीं उत्तरें देणें हें दोघांताहि आढळून येतें.

इतकें साम्य दाखवल्यावर थोडक्यांत भेद दाखवावयाचा तर असें सांगतां येईल कीं, बर्क्ले एकजीवसत्तावादाकडे झुकतो. ज्ञानदेव ती चूक करीत नाहींत. ज्ञानदेव म्हणतात, "मनोरथांचीं देशांतरें । मनीं प्रकाशूनि नरें । मग तेथें आदरें । हिंडे जैसा ॥ कां दाटला डोळा डोळयां । डोळाचि तारा होऊनिया । स्फुरे चोख म्हणोनियां । विस्मो नाहीं ॥" (अनु. प्र. ७, १६३—१६४) दृश्य हें मींहि केलेलें नाहीं व ईश्वरानेंहि केलेलें नाहीं. अफुट ब्रह्म अशा स्वरूपांत

तें अखंडच आहे. " जें अनादिच दृश्यपणें । अनादीच देखणें । हें आतां कायी कोणें । रचूं जावें ॥ अवकाशेशीं गगना । स्पर्शेंसी पवना । कीं दीप्तीसी तपना । संबंधु कीजे " ॥ प्र. ७, १५७–१५८ ज्ञानदेव हे आत्मसत्तावादी आहेत, पण एकजीवात्मवादी नव्हेत. आत्मसत्तावादाचें जें महत्त्वाचें प्रमेय ' आत्मभाने पदार्थसत्ता ' हें दोघांना सामान्य, पण दोघांच्या आत्मस्वरूपाच्या लक्षणांत फरक.

ज्ञानदेव व कांट (Kant)

येथपर्यंत बर्क्ले व ज्ञानदेव यांच्यांतील साम्य व भेद दाखवला. बर्क्लेनंतर तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत क्रांतिकारक म्हणून समजला गेलेला पंडित म्हणजे शार्मण्यदेशीय तत्त्वज्ञ कांट हा होय. ह्यूम प्रभृति ऐंद्रियक अनुभववाद्यांनीं ' मन ' म्हणजे ' कोरा पाषाण ', अनुभवांत त्याची मदत अथवा कर्तृत्व जवळजवळ शून्य, सर्व अनुभव हा बाहेरून येणाऱ्या संवेदनांचा, हा जो अतिरेकी विचार मांडला होता त्याला या शार्मण्यदेशीय पंडितानें फार जोरदार उत्तर दिलें. तो आपणांस मनाचा ' कोपार्निकस् ' म्हणे व इतरहि त्याला तसेंच मानीत. पण आपल्या या आत्मसत्तावादाच्या चर्चेंत त्याच्या मताची चर्चा करण्याचें कारण नाहीं. कारण, Concepts without percepts are empty and percepts without concepts are blind हें जें त्यानें नवीन सूत्र मांडलें त्याचा उल्लेख वेगळ्या रूपांत मागें आलाच आहे. व तत्त्वज्ञानाचा निष्कर्ष या दृष्टीनें त्याच्या तत्त्वज्ञानाकडे पाहूं गेल्यास तो द्वैती, अज्ञेयवादाकडे झुकणारा, समन्वयवादी व एका दृष्टीनें पदार्थसत्तावादी होता. यामुळें

त्याचा एवढाच उल्लेख करून शार्मण्यदेशीयच पण निखालस आत्म-सत्तावादी हेगेल याच्या मताचा परामर्श घेऊं.

ज्ञानदेव व हेगेल (Hegel)

ज्ञानदेवांच्याप्रमाणेंच हेगेल हा आत्मसत्तावादी व ब्रह्मवादी (Absolutist) होता. पण त्याची ब्रह्माची कल्पना व ज्ञानेशांची ब्रह्माची कल्पना यांत बरेंच अंतर आहे. जें सत् आहे तें चैतन्यमय—विचारस्वरूप आहे (Real is rational) व हें अंतिम सत्य निरुपाधिक ब्रह्म आहे; निरुपाधिक (Unconditioned Absolute) ब्रह्म हे विकसनशील आहे व अनेक हें एका ब्रह्मांतून विकासपद्धतीनें (Evolution) निर्माण झाले; सिद्धान्तभाव (Thesis), प्रतिसिद्धान्त अथवा भावविरोध (Antithesis) आणि समन्वय (Synthesis) अशा द्वंद्वप्रधान विकासपद्धतीनें (Dialectical Evolution) त्या निरुपाधिकाचा विकास होतो असें तो मानतो. हेगेलच्या तत्त्वज्ञानांतील या दोनच गोष्टींचा विचार मांडून त्याच्या तत्त्वज्ञानाचा विचार पुरा करूं. कारण आपणांस येथें तौलनिक दृष्टीपुरताच विचार करणें आहे.

या अद्वैताहून आमच्याकडील शंकराचार्यांचें अथवा ज्ञानेशांचें अद्वैत वेगळें आहे. हेगेलनें केलेली चुकी ते करीत नाहींत. जर ब्रह्म निरुपाधिक आहे व एकच आहे तर त्याचा विकास होईल कसा ? वस्तूचें अद्वयत्व व तिचा विकास या दोन गोष्टी एकत्र राहूं शकत नाहींत. विकास होण्यास ज्याचा विकास व्हायचा त्याच्याहून भिन्न अवकाश अथवा देश लागतो. एखादा मनुष्य असा बसला कीं, त्यानें बसण्याचा सर्व अवकाश व्यापला. मग त्यास हात-पाय पसरण्यास

जागाच नाहीं. हात-पाय पसरण्यास जागा लागते. शिवाय ज्याचा परिणाम होऊन वस्तूंत विकार उत्पन्न होईल अशी बाह्य परिस्थिति (Environment) लागते. उदाहरणार्थ, जर दुधाचें दहीं व्हावयाचें तर विरजण लागतें. " विरजणयाचेनि संगें । दूध आटेजो लागे ॥ " ब्रह्म जर एकच आहे तर त्याच्या ठिकाणीं विकार उत्पन्न होईल कसा ? यामुळें जो खरा अद्वैती तो जग परमात्म्यापासून कसें झालें हें सांगण्याचा प्रयत्न करीतच नाहीं ! याचा अधिक विचार पुढें करूं. तूर्त एवढेंच सांगावयाचें कीं, शंकराचार्य अथवा ज्ञानेश्वरमहाराज हे जग ब्रह्मानें केलें अथवा ब्रह्म बनला असें सांगत नाहींत. ते अजातवादी आहेत. ज्ञानदेव म्हणतात, परमात्मवस्तु ही देशकाल-वस्तुपरिच्छेदशून्य, सजातीयविजातीयस्वगतभेदशून्य अशी अनंत आहे. ती व्याप्यव्यापकभावरहित परिपूर्ण आहे. " जैसी भांडघटशरावीं । तदाकारें असे पृथ्वी । तैसें सर्व होऊनियां सर्वीं । असे जे वस्तु ॥ आघवांचि देशीं काळीं । नव्हतां देशकाळांवेगळी । जे क्रिया स्थूळा-स्थूळीं । तेचि हात जयाचे ॥ .....आणि समस्तांही ठायां । एके काळीं धनंजया । आलें असे म्हणोनि जया । विश्वांघ्रि नांव ॥ पैं सवितया आंग डोळे । नाहींत वेगळवेगळे । तैसें सर्वद्रष्टें सकळें । स्वरूपें जें ॥ म्हणोनि विश्वतश्चक्षु । हा अचक्षूचा ठायीं पक्षु । बोलावया दक्षु । जाहला वेदु ॥.....एवं जें सर्वांतें । आवरूनि असे ॥ एऱ्हवीं तरी महामती । विश्वतश्चक्षु इया श्रुति । तयाचिये व्याप्ती । रूप केलें ॥ वांचोनि हस्त नेत्रपाये । हें भाष तेथ कें आहे । सर्व शून्यत्वाचा न साहे । निष्कर्षु जें ॥.....तैसें साचचि जें एक । तेथ कें व्याप्यव्यापक । परि बोलावया नावेक । करावें लागे ॥

(ज्ञा. अ. १३–८७२–७३, ८७५–८७७, ८८२–८४, ८८६)
" जें एक आंत बाहेरी । जे एक जवळ दुरी । जें एक वांचूनि परी । दुजीं नाहीं ॥ (अ. १३–९१४).

ज्ञानदेव व ब्रॅड्‌ले (Bradley)

हेगेलनंतरच्या काळांत आत्मसत्तावादी तत्त्वज्ञान्यांत मोठा तत्त्वज्ञ म्हणजे ब्रॅड्‌ले होय. हाहि आत्मसत्तावादी व ब्रह्मवादी (Absolutist) होता. ज्ञानदेवांचें तत्त्वज्ञानविषयक विचार व ब्रॅड्‌लेचे विचार यांत आतांपर्यंत आपण ज्यांच्याशीं तुलना केली त्यांच्यापेक्षां पुष्कळच साम्य आहे. आपण त्यांच्यांतलि प्रथम साम्याची व नंतर भेदाचीं स्थळें पाहूं.

साम्य

(१) दोघेहि अनुभववादी (Experientialist)

(२) दोघेहि आत्मसत्तावादी (Idealist)

(३) दोघेहि ब्रह्मवादी–अद्वैती (Absolutist); दोघेहि ब्रह्म हें देशकाळ यांच्यापलीकडे मानतात व म्हणून ब्रह्माचा जग परिणाम असें मानीत नाहींत.

(४) दोघेहि जुन्या कोट्यांतील उणीव दाखवून आपलीं मतें मांडणाऱ्या पद्धतीचा अवलंब करतात.

(५) दोघांचेंहि मत असें आहे कीं, सत्यवस्तूचें ज्ञान बुद्धीला होऊं शकत नाहीं. या दृष्टीनें दोघे (Anti-intellectualist) प्रतिबौद्धिकवादी आहेत, प्रचीतिवादी (Mystic) आहेत. बुद्धीनें

ऱ्या वस्तूची कांहीं कल्पना करतां येईल, पण ती मिथ्याच असणार. कारण, ती आपण आपल्या दृष्टीनें करणार.

(६) याहिपेक्षां दोघांत विशेष साम्य असें आहे कीं, हे दोघेहि हा ज़ो बुद्धीच्या पलीकडील ' प्रत्यक्ष ' अनुभव तो बुद्धीच्या योग्य झालेल्या विकासानें मिळणारा आहे असें मानतात. असें मानल्यामुळें ज्ञानदेव हे फ्रेंच तत्त्वज्ञ बर्गसाँपेक्षां ब्रॅड्लेच्या जवळ येतात.

बर्गसाँ हाहि प्रतिबौद्धिकवादी आहे. तो म्हणतो, ज्या अनुभवांत वस्तूच्या यथार्थ स्वरूपाचें ज्ञान होतें तो अनुभव बुद्धीपलीकडे गेल्याशिवाय मिळत नाहीं. अनुभव हा अखंड एकरसी प्रवाह आहे. बुद्धि तोडते व मग जोडते. यामुळें बुद्धीला अनुभवाचें यथार्थ स्वरूप कळतच नाहीं ! या प्रवाहरूप अनुभवांत बुडी मारली कीं जो अनुभव येतो तो Intuitive आहे. ती बुद्धीहून अगदीं वेगळ्या प्रकारची ज्ञानसाधना आहे असें तो समजतो. ज्ञानदेव हे तो अनुभव ज्या साधनानें मिळतो तो बुद्धीचीच संस्कारानें तयार झालेली स्थिति आहे असें मानतात. यामुळें ज्ञानदेव हे बर्गसाँपेक्षां ब्रॅड्लेच्या अधिक जवळ येतात.

ब्रॅड्ले हा अनुभववादी. त्याचें म्हणणें सत्याचें ज्ञान अपरोक्षानुभवांत होतें. आपण खरेंखोटें हा जो भेद करतों तो अनुभवाच्या कसोटीचा उपयोग करूनच करतों. उदाहरणार्थ, आपण एक नाणें खरें व एक खोटें हा भेद कशाच्या आधारावर करतों असें पाहूं लागलों तर असें आढळून येईल कीं, खऱ्याप्रमाणें खोटें नाणें चकचकित आहे, वाटोळें आहे, वजनदार आहे, अशा सर्व कल्पना

करतां येतील. फरक येतो तो, खरें नाणें खिशांत हात घातला असतां हातास लागतें, अनुभवास येतें व खोटें अनुभवास येत नाहीं, यांत आहे. तात्पर्य, त्याच्या मतें सदत्व हें अनुभवस्वरूपाचें आहे. म्हणूनच तो आत्मसत्तावादी समजला जातो.

आपण विचारानें इंद्रियद्वारां बाह्यवस्तूचें ज्ञान करून घेण्याचा कितीहि प्रयत्न केला तरी आपणांस वस्तूचें यथार्थ ज्ञान होणार नाहीं. उदाहरणार्थ, आपण आपल्या हातावरील आंवळाच घेऊं. करतलावर ठेवलेला आंवळा आपणांस संपूर्ण दिसतो असें वाटत असलें तरी तें खरें नाहीं. तळहाताशीं स्पर्श होणारा त्याचा भाग आपणांला दिसत नाहीं. आपण आंवळा फिरवला कीं तो भाग दिसेल, तर दुसरा अदृश्य होईल. संपूर्ण आंवळा जसा आहे तसें त्याचें ज्ञान या पद्धतीनें आपणांस होणारच नाहीं. आपण ज्याला ज्ञान म्हणतों तें म्हणजे बुद्धीनें वेगवेगळ्या संवेदनांच्या चिंध्या गोळा करून तयार केलेली गोधडी आहे. यामुळें बुद्धि ही यथार्थ ज्ञान देण्यास असमर्थ आहे. मग सत्याचें जें ज्ञान होतें तें कसें होतें? तें प्रत्यक्ष अनुभवांत होतें. त्या अनुभवाचें वर्णन ब्रॅड्‌ले पुढील-प्रमाणें करतो :—

ब्रॅड्‌लेचें म्हणणें कीं, अफुट वस्तूची फोड करून वस्तूच्या स्वरूपा-संबंधानें जो विचार होईल तींत वस्तूचें स्वरूप यथार्थरीत्या प्रतिबिंबित होणें शक्य नाहीं. ज्ञाता-ज्ञेयाच्या संबंधावर उभारलेली जी कल्पना ती म्हणजेच आपले सगळे वैचारिक तर्क. हे वस्तुस्वरूप दाखवण्यास असमर्थ आहेत, लंगडे आहेत. यामुळें जर सत्यवस्तूचें दर्शन घ्यावयाचें असेल तर आपणांस 'विचाराच्या' म्हणजे बुद्धीच्या

पलीकडे जाणें अवश्य आहे. वस्तु आहे तशी ज्ञात होण्याकरितां द्वंद्वाच्या पलीकडे असणारा ऊर्ध्वसांबंधिक (Supra-relational), ज्यांत ज्ञाता-ज्ञेय हा भेद हारपून ते एकच झाले आहेत, असा 'अनुभव' प्राप्त होणें अवश्य आहे. तात्पर्य, सांबंधिक (Relational) भेदानें भरलेल्या विचारानें वस्तुज्ञान होत नाहीं. ती अफुट अनुभवांत ज्ञात होते, असें ब्रॅड्ले म्हणतो. म्हणूनच तो प्रचीतिवाद्यांच्याजवळ येतो. हा बुद्धिप्रधान प्रचीतिवादा (Rational Mysticism) चा प्रकार आहे. ज्ञानेश्वरमहाराज हे बुद्धिप्रधान प्रचीतिवादी आहेत.

या प्रकारची स्पष्टता करणें अवश्य आहे. कारण, ही प्रचीति अथवा अपरोक्षता नुसत्या मनासह इंद्रियें व विषय यांच्याच नुसत्या संयोगांत उत्पन्न होणारी अपरोक्षता नव्हे. तसें ज्ञान तर जनावरें, मुलें यांनाहि होतें. म्हणून ब्रॅड्लेनें अपरोक्ष ज्ञानाच्या तीन अवस्था कल्पिल्या आहेत. एक निर्विकल्पक, कीं जेथें बुद्धीचें कार्य सुरू झालें नाहीं. दुसरी सविकल्पक, जेथें बुद्धि आपलें विश्लेषणाचें काम करून राहिली आहे. तिसरी, सविकल्पकतेनंतर प्राप्त होणारी निर्विकल्पक. पहिलीमध्यें ज्ञाता व ज्ञेय यांचा प्रत्यक्ष संबंध जरी घडला आहे तरी अनुभवाची जाणीव अथवा ज्ञेयाचा इतर वस्तूशीं संबंध पाहून होणारें ज्ञान तींत नाहीं. उदाहरणार्थ, आपण प्रत्यक्ष खातों अथवा ऐकतों त्या वेळेला म्हणजे भोगकाळीं आपण भोग घेत आहोंत याचेंहि स्मरण नसतें. आपण भोग्याकार झालेले असतों. ब्रॅड्लेच्या भाषेंत ही उपसांबंधिक Sub-relational अवस्था होय. यालाच Instinctive नैसर्गिक अथवा सहजावस्था म्हणावी. या अवस्थेंत पृथक्करण करणारी बुद्धि सुप्त असते. यामुळें माणसाला

प्रत्यक्ष अनुभव येतो, 'पण मुक्यानें साखर' खाल्ल्याप्रमाणें तो तेथें 'नुसती गोडी घेतो.' पण साखर गोड आहे, हीहि त्या अनुभवाहून भिन्न अशी पृथक् जाणीव त्या ठिकाणीं नसते. तात्पर्य, या अवस्थेंत ज्ञाताज्ञेय हें एकच रूप होऊन राहिलेले असतात. ही अवस्था जवळजवळ जनावराच्या प्रात्यक्षिक ज्ञानासारखीच.

दुसरी जी 'सविकल्पक' अवस्था तिला ब्रॅड्ले सांबंधिक (Relational) अवस्था म्हणतात. येथें एका दृष्टीनें अपरोक्षानुभूति नाहीं. हिच्यामध्यें बुद्धि आपलें ज्ञेयाच्या पृथक्करणाचे व त्याचा इतर पदार्थांशीं संबंध जोडून एक घटनात्मक ज्ञान निर्माण करण्याचें कार्य करतें. ज्ञेयवस्तूविषयींचीं शास्त्रें येथेंच संभवतात. पण या अवस्थेंत प्रथम तोडमोड व मग जोड असल्यानें ही अवस्था वस्तूच्या म्हणजे प्रमेयाच्या यथार्थ स्वरूपाचें दर्शन करून देऊं शकत नाहीं. तें नेहमींच एकांगी व अपुरें राहतें. बुद्धि आपल्याकडून जोडायचा व सुसंगतता, ऐक्यता, मधुरता निर्माण करण्याचा प्रयत्न करते. पण तो अयशस्वी होतो. कारण, फोडलेली वस्तु जशीच्या तशी बुद्धीला सांधतां येत नाहीं. आपण ज्याला 'विचार' म्हणतों तेथें तपशिलाचें बाहुल्य असतें, पण अपरोक्षतेचा अभाव असतो. हा फरक दाखवण्याकरितां एक उत्कृष्ट उदाहरण देतां येईल. उदाहरणार्थ, हेलन केलरसारखी जन्मांध स्त्री ही सूर्यप्रकाशावर उत्कृष्ट पुस्तक लिहील. पण तिला त्या प्रकाशाचा प्रत्यक्ष अनुभव गुंजभरहि असणार नाहीं. यामुळें जरी बुद्धीनें तिनें सूर्यप्रकाशाचें पुष्कळ ज्ञान करून घेतलें तरी तिला प्रकाशाचें 'सत्य' ज्ञान झालें असें कोणी म्हणणार नाहीं. सत्यज्ञान हें अपरोक्षज्ञान होय या म्हण-

ण्याचा असा अर्थ आहे. अशी ही बौद्धिक अथवा वैचारिक ज्ञानांत उणीव असल्यानें अर्वाचीन काळांत बौद्धिक वादावर (Intellectualism) कांहीं विज्ञानवादी व पदार्थसत्तावादी सोडून दिले तर तत्त्वज्ञान्यांचा मुळींच भर नाहीं. बुद्धिवादास फार जोराचा धक्का बर्गसाँ या फ्रेंच तत्त्वज्ञान्यानें दिला. बुद्धिवादाच्या विरोधाच्या बाबतींत आत्मसत्तावादी ब्रॅड्ले व बर्गसाँ यांचें ऐकमत्य आहे. तूर्त एवढेंच सांगावयाचें कीं, ही वैचारिक ज्ञानाची तूट भरून काढण्याकरितां ब्रॅड्लेसारखे लोक याशिवाय तिसरी ऊर्ध्वसांबंधिक अपरोक्ष ज्ञानाची अवस्था मानतात.

या ज्ञानाच्या अवस्थेंत बुद्धीनें पृथक्करण करून वस्तूचें मिळवलेलें ज्ञान सोन्याचे कण जसे मेणांत बसावेत त्याप्रमाणें अंतर्भूत होतें. म्हणून ही पृथक्करणानंतरची जी अपरोक्ष ज्ञानाची अवस्था आहे तींत वस्तूचें यथार्थ प्रत्यक्षज्ञान होतें असें बुद्धिप्रधान प्रचीतिवादी मानतात. या अवस्थेला ब्रॅड्ले ऊर्ध्वसांबंधिक (Supra-relational) म्हणतो.

या अवस्थेची कल्पना येण्याकरितां एकदोन उदाहरणें देतां येण्यासारखीं आहेत. अजाण मनुष्याच्या कानावर उत्तम गाण्याची लकेर आली तर ती त्याला गोड लागेल. पण ही कोणत्या रागांतली आहे याची कल्पना त्याला नसल्यानें तिचें पुरें स्वरूप कळणार नाहीं व यामुळें तिचें खरें मूल्यहि होणार नाहीं. तो अगदींच अजाण असला तर 'गोड' लागणें सुद्धां होणार नाहीं. त्याला वाटेल हा पोटदुखीनें अथवा कशानें तरी ओरडत आहे. कानडोळे यांनीं आणून दिलेल्या संवेदनांचा अर्थ न कळण्याइतका

असंस्कृत जर माणसाचा अंतरात्मा असेल तर त्याचे कान व डोळे हे अपूर्ण माहिती पुरवणारेच वार्तावाहक आहेत (Eyes and ears are bad witnesses to men if they have souls that understand not their language) असें जें एका तत्त्वज्ञान्यानें म्हटलें आहे त्यांत पुष्कळच तथ्य आहे असें म्हणावें लागेल. पण कल्पना करा कीं, तो मनुष्य गायनशाळेंत जाऊं लागला, त्याला वेग-वेगळ्या रागांची माहिती झाली व पुनः त्यानें तशी लकेर ऐकली तर या खेपेसहि त्याला ती गोड लागेल, पण आतां तो ओळखूं शकेल कीं, हा दुर्गा राग आहे अथवा भैरवी आहे व त्यामुळें त्या लकेरीचें-अनुभवाचें-त्याला खरें मूल्य करतां येईल. या अवस्थेवरील अपरोक्षता ही पहिल्या अपरोक्षतेपेक्षां भिन्न मूल्याची आहे हें वेगळें सांगण्याचें कारण नाहीं.

दुसरें असेंच गारगोटी व हिरा यांचें उदाहरण देतां येईल. एका अडाणी मनुष्यानें हिरा कधींच पाहिला नव्हता. तो त्यानें जवाहिऱ्याच्या दुकानाशीं उभें असतांना पाहिला. पण त्याला तो हिरा आहे हें समजलें नाहीं. त्याला वाटलें कीं, आपल्या गांवच्या नदींत चमकणाऱ्या दगडासारखेच हे दगड आहेत व त्याकरतां हा दुकानदार पुष्कळ रुपये देत आहे. हें पाहिल्यावर तो घरीं गेला व नदीच्या वाळवंटांत सांपडणाऱ्या चकाकित लहान-मोठ्या गारगोट्या त्यानें गोळा करून दुसऱ्या दिवशीं त्या जवाहिऱ्याकडे आणल्या. जवाहिऱ्यापुढें त्या ठेवून तो म्हणाला, 'काल मीं तुम्हांला चकाकणाऱ्या दगडांना भरपूर पैसे देतांना पाहिलें आहे. मीं आज तसेच चकाकणारे दगड आणले आहेत. बोला,

मला काय देतां ?' तो जवाहिऱ्या समजला कीं, याला गारगोटी व हिरा यांतला फरक कळत नाहीं. पण तो दयाळू होता म्हणून त्याला वाटलें कीं, आपण त्यास हा फरक समजून देणें अवश्य आहे. या विचारानें प्रेरित होऊन तो जवाहिऱ्या म्हणाला, " हें बघ, तुझा हा माल इतका मूल्यवान् आहे कीं, याची भरपूर किंमत द्यायला आज मजजवळ पैसे नाहींत. तूं आमच्या घरीं कांहीं दिवस घरचें थोडें काम करून रहा. हे हिरे तुझ्या कुलूप लावलेल्या पेटींतच राहूं देत. जसजसे पैसे गोळा होतील तसतसे मी देत जाईन. " असें त्याला सांगून त्या खेडुतास त्यानें आपल्या घरींच ठेवून घेतलें व त्यास रोज जेथें जवाहिराची खरेदी-विक्री होई त्या पेटीवर काम करण्यास ठेवलें. रोजचा पेढीवरील देवघेवीचा व्यापार पाहून त्या खेडुताला हिऱ्याची दृष्टि आली. हें त्या जवाहिऱ्यास दिसून आल्यावर एके दिवशीं तो त्या खेडुतास म्हणाला, " आज मला तुझ्या मालाची कांहीं किंमत देतां येईल. तेव्हां तीं तुझ्या हिऱ्याची पुरचुंडी घेऊन ये. " हें जवाहिऱ्याचें म्हणणें ऐकल्यावर तो खेडूत म्हणाला, " मला हिरा व गारगोटी यांतला फरक कळत नव्हता. अहो, माझ्याजवळ आहेत त्या गारगोटया ! मी त्या नदीच्या वाळवंटांत टाकून देतों. "

या गोष्टीचें तात्पर्य असें आहे कीं, हिऱ्याची नजर येण्यापूर्वीहि तो खेडूत हिरा पाहात होता व नजर आल्यावरहि पाहूं लागला. पण त्या दोन्ही पाहण्यांत अंतर फार. तसेंच अपरोक्षनुभवाचें आहे. पहिला जो अपरोक्ष अनुभव असतो त्यांत ज्ञाताज्ञेय ऐक्य असतें. तेथें अपरोक्षता आहे, पण बुद्धीचा उदय नाहीं. विवरणाचा

(Interpretation) संबंध नाहीं. यामुळें तें अपुरें, संकुचित ज्ञान आहे. दुसऱ्या अवस्थेंत पृथक्करण, विवरण आहे, पण अपरोक्षता नाहीं. तितक्या अवस्थेंत विवरणाचे संस्कार असून अपरोक्षता म्हणजे ज्ञाताज्ञेयांची समरसता आहे. दोन्ही गोष्टी असल्यानें ही ज्ञानाची उच्च अवस्था आहे. ज्ञानाच्या या अवस्थेंत यथार्थवस्तु-दर्शन होत असल्यानें ब्रॅड्‌ले म्हणतो कीं, बुद्धि ही कमी-अधिक प्रमाणांत पण वस्तूचें मिथ्या दर्शन करवते. यथार्थ ज्ञानाकरितां या वैचारिक, विवरणात्मक अवस्थेच्या पलीकडे पण एकात्मतेच्या स्वरूपाच्या अवस्थेंत जाणें प्राप्त आहे. तेथें वस्तुस्वरूपाचा खरा साक्षात्कार होतो. असें मानण्यांत ब्रॅड्‌ले हा अनुभूति अथवा प्रचीतिवाद याजवळ येतो. खरा अद्वैती हा प्रचीतिवादी असतोच असें म्हणण्यास हरकत नाहीं.

ज्ञानदेव हेहि ' अपरोक्षानुभूती ' वरच जोर देणारे बुद्धिवादी अथवा बुद्धिप्रधान प्रचीतिवादी (Rational Mystic) आहेत. सत्यवस्तूचें ज्ञान बुद्धि शुद्ध होऊन प्राप्त होणाऱ्या अपरोक्षज्ञानांत आहे. बुद्धि शुद्ध होण्यास शास्त्राभ्यास हवा. शास्त्र लाथाडून, बुद्धीला डावलून तें ज्ञान मिळत नाहीं. ' यो बुद्धेः परतस्तु सः ' हें खरें, पण ' दृश्यते त्वग्रया बुद्धया ' हेंहि खरेंच.

ब्रॅड्‌लेनें ज्या तीन अवस्था मानल्या आहेत त्यांस ज्ञानेश्वरांच्या भाषेंत जर प्रतिशब्द द्यावयाचे तर एक उपफूट अवस्था, दुसरी फूट अवस्था, तिसरी ऊर्ध्वफूट अवस्था. ज्ञानदेव ज्ञान्याच्या अवस्थेचें वर्णन करतांना म्हणतात, " तैसे भोग्य आणि भोक्ता । दिसे आणि देखता । हें सरलें अद्वैता । अफुटामाजीं ॥ " या अवस्थेंत वस्तूचें

यथार्थ दर्शन होतें. बुद्धीनें अथवा विचारानें वस्तु फुटतें. ती पुनः आत्मज्ञानानें ऐक्यतेला पावते. " तैसीं आत्मभ्रांतीसाठीं । वस्तु विखुरली बारावाटीं । ते एकवटती ज्ञानदृष्टी । अखंड जे ॥ " (ज्ञा. १५–२९८).

ज्ञानदेव म्हणतात, " म्हणोनि थोरपण पन्हांचि सांडिजे । व्युत्पत्ति आघवी विसरिजे ॥ " (ज्ञा. ९–३७८). पण यासाठीं पहिल्यांदां ' शिकिजे ' अवश्य आहे. ज्ञानाविना वस्तुदर्शन नाहीं. ज्ञानेश्वरींत त्यांनीं म्हटलें आहे, " तरी ज्ञेय ऐसें म्हणणें । वस्तुतें येणेंचि कारणें । जें ज्ञानेंवांचूनि कवणें । उपायें नये ॥ " अ. १३–८६४ पण हें ज्ञानहि शिल्लक राहतां कामा नये. शिल्लक राहिल्यास तोहि बंधच. ' अहं ब्रह्मास्मि ' हें वृत्तिज्ञानहि नाहींसें होणें अवश्य असें ज्ञानदेव मानतात. या ज्ञानाला ते बंध समजतात. " तैसा ज्ञानरूप आत्मा । ज्ञानेंचि आपुली प्रभा । करितसे सोहं मा । ऐसा बंधु ॥ " (अनु. ३–२३) " विवेक आपलें काम । सारूनि ठाकी जें धाम । " (ज्ञा. अ. १४–४०७) अनुभवामृतांतीलच " येथें निर्धारेंसी विचारु । निमोनि झाला साचारु । स्वामीच्या संकटीं शूरू । सुभटु जैसा ॥ " (अनु. प्र. ५–५७). या ओवींतील दृष्टान्त फार सुंदर आहे. तो स्पष्ट करावयाचा तर ज्ञानदेवानंतर तीनशें वर्षांनीं झालेल्या घटनेचा दाखला देऊन करतां येईल. शूरवीर तानाजी मालुसरे यांनीं शिवाजीमहाराजांना कोंडाणा किल्ला हस्तगत करून दिला, पण त्यासाठीं आपला जीव दिला. तसेंच विचार आत्मस्वरूपरूपी किल्ला साधकाच्या हस्तगत करून देतो, पण जिवंत राहून नव्हे तर मरून. तात्पर्य, ज्ञानराज हे बुद्धिप्रधान अनुभूतिवादी आहेत.

एका दृष्टीनें दोघेहिं अज्ञेयवादी (Agnostic) आहेत. पण हा अज्ञेयवाद स्पेन्सरच्या अज्ञेयवादासारखा नव्हे. ज्ञानदेव व ब्रॅड्‌ले यांचा अज्ञेयवाद 'अविज्ञातं विजानताम्' या औपनिषदिक अज्ञेयवादाप्रमाणें आहे. वस्तु अनंत आहे. यामुळें तिचें पुरें ज्ञान परिच्छिन्न सामर्थ्य असलेल्या बुद्धीस होणार नाहीं म्हणून ती अज्ञेय. अज्ञेय म्हणण्यांत अनंतत्व दाखवणें आहे.

ब्रॅड्‌ले व ज्ञानदेव दोघेहि ब्रह्मवादी असल्यानें जगत् ब्रह्मानें निर्मिलें अगर ब्रह्म जगाच्या परिणामाला पावलें असें मानत नाहींत. जगत् हा 'भास' आहे. पण भास म्हणजे आत्यंतिक अभाव नव्हे. Appearance हा शब्द 'मिथ्या' अथवा 'भास' याच्याजवळ येतो. पण याचा अर्थ जगत् म्हणजे Hallucination (अवस्तुभ्रम) नव्हे. जगत हें ब्रह्माचें आपल्या इंद्रियद्वारा होणारें दर्शन. ज्ञानदेव याला 'स्फूर्ति' म्हणतात. ब्रॅड्‌ले याच अर्थानें Appearance शब्द वापरतो.

दोघेहि एका दृष्टीनें अनुभवांत प्रातिभासिक, व्यावहारिक व पारमार्थिक अशा वेगवेगळ्या सत्ता (levels) मानतात. पण अर्थातच हें आमच्या दृष्टीनें वस्तुदृष्टीनें नव्हे.

या दोहोंमध्यें इतकें जरी साम्य असलें तरी दोहोंच्या मतांत पुष्कळ फरक आहेत.

पहिला व मोठा फरक म्हणजे ब्रॅड्‌ले हा इंग्लंडमधील बेकन्, लॉक, ह्यूम प्रभृति पंडितांनीं प्रसृत केलेल्या अनुभूतिवादाच्या साखळींतील एक असल्यानें तो तिन्ही अवस्थांचा प्रकाशक ज्ञानघन अखंड एकरस असा आत्मा मानीत नाहीं. तो आत्मा म्हणजे 'मानसिक अनुभवांची हेतूनें बनलेली ग्रंथि' एवढेंच समजतो. तो 'आत्मा'

ही एक कल्पना– मानसिक क्षेत्रांतील एक बुद्धीनें तयार केलेली कल्पना–एवढेंच समजतो. यामुळें त्याचे 'अनुभव', 'आत्मा', 'ब्रह्म' या शब्दांचे अर्थ व ज्ञानदेवांचे अर्थ यांत अत्यंत भिन्नता आहे. ब्रॅडलेच्या तत्त्वज्ञानाचें वर्णन करावयाचें तर तें 'Hamlet without the hero' नाटकांतील मुख्य पात्राविना नाटक असावें, त्यासारखें आहे. अनुभवाचा अनुभव कोण घेतो? 'अनुभवी' नाहींच. नुसताच अनुभव!

ज्ञानदेव म्हणतात, आत्मा जाणला जात नाहीं, बुद्धीला विषयत्वानें, ज्ञेयत्वानें प्रतीतीला येत नाहीं हें खरें. पण याचा अर्थ तो नाहीं म्हणून नव्हे. तर तो मन, बुद्धीचा प्रकाशक आहे म्हणून. "दृश्यपणें देखिजे। कां ज्ञेयत्वें जाणिजे। अमुकें ऐसें जाणिजे। तें जें नव्हे॥" (ज्ञा. १५–३०७). पण तें असें आहे. कारण, तें "बुद्धीची जें बुद्धि। जीवाचा जीवु॥ जें मनाचें मन। जें नेत्राचें नयन। कानाचें कान। वाचेची वाचा॥" आहे. म्हणून उपनिषद्द्रष्टे ऋषि म्हणतात, "यद्वाचाऽ नभ्युदितं येन वागभ्युद्यते। तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते।" केन. १–५. ज्ञानदेवहि तसेंच म्हणतात "तेवीं जेणें तेजें। वाचेसि वाच्य सुजे। तें वाचा प्रकाशिजे। हें कें आहे॥" (अनु. प्र. ६–१५) आपल्या खांद्यावर आपणांस बसतां येत नाहीं म्हणून आपणांस खांदाच नाहीं हें म्हणणें जसें अज्ञानाचें लक्षण होय तसाच थोडासा हा प्रकार आहे. "विज्ञातरमरे केन विजानीयात्?" (बृ. २-४-१४).

(२) दोहोंमधील दुसरा महत्त्वाचा फरक असा आहे कीं, ज्या अनुभूतींत ब्रह्माचा साक्षात्कार होतो तेथें ज्ञाता-ज्ञेय-ज्ञान ही

त्रिपुटी व तज्जन्य द्वैत जरी नसलें तरी ती केवळ चितिमात्र स्वरूपाची अनुभूति नसते, त्यांत संवेदनाची गुंतागुंती (Complexity) राहातेच, असें ब्रॅड्ले मानतो. या बाबतींत ब्रॅड्लेची कल्पना रामानुजाचार्यांच्या जवळ येते. एव्हवीं त्यांच्यांत महदंतर आहे. रामानुज हे ऐक्यानुभवाच्या स्थितीमध्यें (Integral Experience) 'स्वापमदमूर्च्छा' याप्रमाणें जाणीव आहे असें मानतात. ब्रॅड्ले हा गुंतागुंती मानतो. शंकराचार्यांप्रमाणें ज्ञानदेव ती अनुभूति चिति-मात्रच मानतात.

(३) यांच्या कसोटींतहि फरक आहे. ब्रॅड्ले मुख्यतः अनुभवाची सुसंगतता, अनंतत्व अशी कसोटी मानतो. ज्ञानदेव हे सत्य, ज्ञान, अनंत व आनंद ही कसोटी मानतात.

(४) ब्रॅड्ले हा नुसता तत्त्वज्ञ होता. ज्ञानदेव हे आत्मानुभवी संत होते. यामुळें त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचें स्वरूप अगदीं वेगळें आहे. ब्रॅड्ले हा संशयवादाकडे (Scepticism) झुकणारा, वस्तुस्वरूपाचा निर्णय नाहीं असें सुचवणारा, तर ज्ञानदेव हे छातीठोकपणें "पूर्ण अहंता वेठलों। सैंघ आम्हींचि दाटलों।" व आपण आनंद भोगून तो लोकांना आनंद देतो असें म्हणणारे आहेत.

आतांपर्यंत ज्ञानदेव व पाश्चात्य आत्मसत्तावादी यांच्या मतांची तुलना केली. ह्या विषयाची मांडणी करतांना बर्क्लेच्या तत्त्व-ज्ञानाचा जसा विस्तारपूर्वक विचार केला तसा वेळेच्या अभावीं होगेल आणि ब्रॅड्ले यांच्या तत्त्वज्ञानाचा करणें शक्य झालें नाहीं. तुलना समजण्यापुरताच तो सांगितला आहे. आतां आपल्याकडील आत्मसत्तावादी यांच्या मतांकडे वळूं. त्यांच्यापैकींसुद्धां एकच प्रसिद्ध

शंकराचार्य यांच्याच मताशीं तुलना करूं. कारण वेळेच्या अभावीं इतरांच्या मतांशीं तुलना करणें अशक्य आहे.

ज्ञानदेव व शंकराचार्य

या विषयाची पुष्कळच चर्चा नुकतीच झाली आहे. मींहि नुकत्याच प्रसिद्ध केलेल्या 'ज्ञानेश्वरी'मध्यें या विषयाचा पुष्कळसा ऊहापोह केला आहे. आपल्या येथील लेखक व वक्ते डॉ. शंकरराव पेंडसे यांचीं ज्ञानदेवांच्यावर चार उत्कृष्ट व्याख्यानें नुकतींच पुण्यास झालीं. त्यांत त्यांनीं हाच विषय प्रामुख्यानें हाताळला आहे. म्हणून तेंच चर्वितचर्वण करून मी आपला वेळ घेऊं इच्छीत नाहीं. ज्ञानदेवांचा आत्मसत्तावाद या दृष्टीनें जेवढें सांगणें अवश्य आहे तेवढेंच मी सांगणार आहें.

श्रीनिवृत्तिनाथासुत भक्ताग्रणी ज्ञानदेव व श्रीगोविंदयतिसुत भगवद्पूज्यपाद शंकराचार्य या दोहोंचें तत्त्वज्ञान म्हणजे उपनिषदें व गुरुगम्य स्वानुभव यांचा उत्कृष्ट असा महान् बुद्धिमान् पुरुषांच्या ठिकाणीं झालेला संगम होय. एका उपनिषदांपासून उगम पावलेल्या ह्या दोन त्रिवेणीच होत असें म्हणण्यास हरकत नाहीं व यामुळेंच या दोहोंच्या तत्त्वज्ञानांत व लिखाणांत फारच मोठें साम्य आहे. शिवाय, ज्ञानेश्वरमहाराजांनीं आचार्यांच्या ग्रंथांचा अभ्यासहि केलेला दिसतो. ज्ञानेश्वरी लिहितांना त्यांच्यासमोर गीतेवरील शांकरभाष्य असावेंच. एवढेंच नव्हे तर गीतातात्पर्याबाबत दोहोंचें एक मत आहे असें दोन्ही ग्रंथ ताडून पाहील तो कोणीहि म्हणेल. खुद्द ज्ञानदेवच ज्ञानेश्वरीच्या

शेवटीं म्हणतात, " तैसा व्यासाचा मागोवा घेतु । भाष्यकारांतें वाट पुसतु । अयोग्यही मी न पवतु । कें जाईन ॥ " (ज्ञा. १८–१७२२). याबाबत ' ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान ' या ग्रंथांत डॉ. पेंडसे यांनीं व माझ्या ज्ञानेश्वरीच्या प्रस्तावनेंत मीं पुष्कळ चर्चा केली आहे. यामुळें पुनश्च तिचें कथन करीत नाहीं. तात्पर्य, लक्षांत ठेवण्यासारखी गोष्ट अशी कीं, वरील कारणसमुच्चयामुळें दोघांच्या विचारांत व लिखाणांत साम्य असणें अगदीं स्वाभाविक होय. जाताजातांना आणखी एक गोष्ट सांगण्यासारखी म्हणजे तत्त्वज्ञानासारखा रुक्ष समजला गेलेला विषय पण या दोघां अलौकिक पुरुषांनीं ज्या भाषेंत तो मांडला ती दोघांची भाषासुद्धां गंगेसारखी प्रसन्नप्रवाही अशी आहे.

तत्त्वज्ञानाच्या बाबतींत बोलावयाचें तर दोघे अद्वैती, चिदद्वैती, आत्मसत्तावादी आहेत. दोघेहि एकच आत्मा सर्व ठिकाणीं व्याप्य-व्यापकभावसंबंधरहित भरून उरलेला आहे असेंच मानतात. ' एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म ', ' नेह नानास्ति किंचन ' असें सांगणारे हे दोघे अजातवादी आहेत. पण याचा अर्थ ज्ञानदेवांचे ग्रंथ म्हणजे पूज्यपाद आचार्यांच्या ग्रंथांचें भाषांतर आहेत असें नव्हे. अथवा ज्ञानदेवांच्या व शंकराचार्यांच्या मांडणींत, तपशिलांत भेद नाहीं असें नव्हे. अजातवादी, अद्वैती, आत्मसत्तावादी दोघे असूनहि त्यांच्या तत्त्वज्ञानाच्या मांडणींत फरक आहे व तो लक्षांत घेण्याजोगा आहे.

हा फरक प्रामुख्यानें वस्तुतः एकच असणाऱ्या वस्तूचा ' जें नानात्व भासतें ' त्याच्याशीं काय संबंध आहे हें मांडण्याच्या पद्धतींत आहे व तो फरक ज्ञानेश्वरीपेक्षां अनुभवामृतांत स्पष्ट दिसून

येत आहे. म्हणूनच या व्याख्यानाच्या आरंभीं ज्ञानदेवांचा आत्मसत्तावाद सांगण्यास अनुभवामृतच कां मुख्यतः आधारभूत घेतला हें सांगितलें आहे.

पण या अनुभवामृताच्या एकंदर शिकवणुकीसंबंधीं मतभेद आहेत. त्यांतील मुख्य मतभेदाचा मुद्दा व ज्याच्याशीं चर्च्य विषयाचा निकटचा संबंध आहे तो असा कीं, अनुभवामृतांत अनुभव कोणाचा सांगितला? कारण, ज्ञानदेवांनीं अनुभवामृतांत—त्यांच्याच शब्दांत सांगावयाचें तर—अज्ञानाचा धांडोळा घेतला अथवा इतरांच्या शब्दांत सांगावयाचें तर खंडन केलें, हें सर्वांनाच मान्य आहे. कारण, सातव्या प्रकरणांतील एक—तृतीयांशापेक्षां अधिक भाग वस्तुस्वरूपीं अज्ञान मानणें किती विसंगत आहे हें दाखविण्यांतच खर्चिलेला आहे. तेव्हां ज्ञानेश्वरमहाराज अज्ञान मान्य करीत नाहींत हें उभयपक्षीं मान्य आहे. परंतु एका पक्षाचें म्हणणें असें कीं, शंकराचार्यसुद्धां जीवनन्मुक्त स्थितींत अज्ञान मानीत नाहींत. ते जीवत्वदशा जोंपर्यंत आहे तोंपर्यंतच अज्ञान मानतात, ज्ञान झाल्यावर नाहींच. ज्ञानेश्वरमहाराजहि ज्ञानेश्वरींत व खुद्द अनुभवामृतांत पहिल्या, दुसऱ्या इत्यादि प्रकरणांत अविद्या, अज्ञान मानतातच व सातव्या प्रकरणांत जें त्यांनीं खंडन केलें तें सिद्धांचा अथवा जीवन्मुक्तांचा अनुभव त्यांनीं अनुभवामृतांत सांगितला म्हणून केलें. व हें त्यांनीं दहाव्या प्रकरणांत 'सिद्धानुवाद' हा जो शब्द वापरला आहे त्यावरून उघड होणारें आहे.

दुसऱ्या पक्षाचें म्हणणें असें कीं, अनुभवामृतांत जिला सिद्ध वस्तु म्हणतात त्या वस्तुस्वरूपाचा अनुभव आहे व म्हणून वस्तु-

स्वरूपीं अज्ञान मानणें विसंगत आहे, हें सांगणें हा ज्ञानेश्वरांनीं दहाव्या प्रकरणांत वापरलेल्या 'सिद्धानुवाद' या शब्दाचा अर्थ आहे. याबाबत असे दोन पक्ष असल्यानें 'सिद्धानुवाद' या शब्दाचा अर्थ काय हें ठरण्यावर ज्ञानदेवांच्या शिकवणुकीची मौलिकता ठरणार आहे. म्हणून आपण या ओंवीचा अर्थ पाहूं व त्याकरितां प्रथम या ओंवीचा संदर्भ पाहूं.

अनुभवामृताच्या दहाव्या प्रकरणाचा आरंभ असा आहे कीं, ज्या आनंदाचा उल्लेख नवव्या प्रकरणाच्या "शिवा शिवा समर्था स्वामी। येवढीये आनंद भूमि। घेपे दीजे एकें आम्हीं। ऐसें केलें॥" (अनु. ९–६५) या ओंवींत केला आहे, तो आनंद वास्तविक मींच भोगावा. पण या अनुभवामृताच्याद्वारां तो मी सर्वांना वांटीत सुटलों. तेव्हां त्याचें समर्थन करणें अवश्य आहे. या निमित्तानें दहाव्या प्रकरणाच्या प्रारंभीं ज्ञानेश्वरमहाराज ग्रंथाचें प्रयोजन सांगत आहेत. ते. म्हणतात, "मी हा आनंद माझ्याजवळ न ठेवतां सर्व विश्वाला वांटतों याचें कारण, हे गुरुमहाराज, मी तुमचें मन ओळखतों. श्रीशंकरांनीं सूर्यांत तेज घातलें तर त्या सूर्यानें सर्व विश्व त्या प्रकाशानें व्यापलें. चंद्रांत अमृत ठेवलें तें काय त्याच्यापुरतेंच? अथवा, समुद्रानें मेघांना पाणी दिलें तें काय मेघांपुरतेंच?" "परी गा श्रीनिवृत्तिराया। हातातळीं सुखविलें तुया। तरी निवांतचि मियां। भोगावें कीं तें॥ परी महेशें सूर्याहातीं। दिधली तेजाची सूती। तया भासा अंतर्वर्ती। जगाचि केलें॥ चंद्रासि अमृत घातलें। तें तयाचि कायि येतुलें। कीं सिंधु मेघा दिधले। मेघाचि भागु॥ दिवा जो उजेडु।

तो घराचाचि सुरवाडु । गगनीं आथी पवाडु । तो जगाचाच कीं ॥ अगाधेंहि उचंबळती । ते चंद्रींचि ना शक्ती । वसंतु करी तैं होती । झाडांचे दानीं ॥ म्हणोनि हें असंवर्य । हें दैविकींचें औदार्य । वांचोनि स्वातंतर्य । माझें नाहीं ॥ " (अनु. प्र. १०. १ ते ६).

ज्ञानेश्वरमहाराजांनीं वरीलप्रमाणें अनेक दृष्टांत देऊन असें सिद्ध केलें कीं, तुम्हीं मला आत्मानंद दिलांत तो माझ्याकरितां नव्हे; मीं जगाला द्यावा म्हणून. तेव्हां हें जें आनंदाचें वांटप आहे हा आपला प्रसाद आहे, असें सहाव्या ओवींत म्हणून पुढें ते म्हणतात कीं, 'एवढा तरी परिहार देण्याचें काय कारण? आम्ही जें बोललों तें प्रगटच आहे. स्वयंप्रकाश जी वस्तु, त्या वस्तूचें काय शब्दानें प्रकाशन करणें अवश्य आहे? कल्पना करा, आम्हीं जर कदाचित् मौन धरलें असतें तर काय जनाला जन पाहतें ना? जनानें जनाला बघण्यांत द्रष्टाच दृश्य होतो हा स्वत:सिद्ध असा सिद्धांत आहे. याच्यापलीकडे आत्मवस्तूच्या कथनाचें रहस्य नाहीं. आणि ही वस्तुस्थिति आम्हीं सांगण्यापूर्वीहि आहेच.' ' जनातें जनें देखतां । द्रष्टेंचि दृश्य तत्त्वतां । कोण्ही नहोनी आइता । सिद्धांत हा ॥ यया परौते कांहीं । संविद् रहस्य नाहीं । आणि हें तया आधींहि । असतचि असे ॥" (अनु. १०, १०–११)

इतकें सांगितल्यावर या व्याख्यानावर सहज उत्पन्न होणारा असा एक प्रश्न निर्माण करून त्याचें उत्तर त्यांनीं स्वत:च दिलें आहे. ते म्हणतात, जर वस्तु अशी स्वभावत:च आहे व तुमच्याच म्हणण्याप्रमाणें तुम्ही जगाला नवीन कांहीं शिकवत नाहीं, मग या ग्रंथास प्रयोजनच उरत नाहीं. मग हा

ग्रंथ कशाकरितां ? ग्रंथाचें प्रयोजन काय ? त्यावर ज्ञानेश्वरमहाराज ही प्रस्तुत विवाद्य ओंवी लिहितात—" तर्‍हीं ग्रंथप्रस्तावो । न घडे हें म्हणों पावो । " (तर मग ग्रंथाला प्रयोजन राहात नाहीं असें म्हणणें प्राप्त होतें. त्यावर या ओंवीच्या उत्तरार्धापासून उत्तर देण्यास आरंभ करतात:) " तर्‍हीं **सिद्धानुवाद** लाहों । आवडी करूं ॥ " (अनु- १०–१२). ग्रंथास प्रयोजन नाहीं असें नव्हे; प्रयोजन आहे व तें म्हणजे ' आवड. ' मला सिद्धवस्तूच्या स्वरूपाचा अनुवाद करण्याची आवड हेंच या ग्रंथाचें प्रयोजन आहे. जिला आवड म्हणतात तिची व्याख्या ज्ञानदेवांच्या शब्दांत सांगावयाची तर " आवडी जेथ पडे । तयाची अवसरी पुढें पुढें । रिगों लागे हें घडें । प्रेम ऐसे ॥ " ज्या वस्तूची आवड आहे तिचीच कथा कारणाविना मनुष्य सांगतच राहतो. यालाच आवड म्हणतात. म्हणून येथेंहि ज्ञानेश्वरमहाराज आवडीचें स्वरूप पुढील तेराव्या ओवींत सांगतात. " पढियंतें सदा तेंचि । परी भोगीं नवी नवी रुची । म्हणोनि हा उचितुचि । अनुवाद सिद्ध ॥ " (१०–१३). आवडती वस्तु तीच असते, पण प्रत्येक भोगाच्या वेळीं नवी नवी रुचि असते, म्हणून मनुष्य पुनः पुनः भोग घेतो. मुलगा तोच, पण रोज त्याला बघतांना मातापित्यांना नवीन आनंद होत असतो. भोग्य वस्तु जुनी पण आनंद नवीन यामुळें आवडत्या वस्तूचा तिच्या भोक्त्याला वीट येत नाहीं. मला सिद्धवस्तूची आवड असल्यानें मीं अनुभवामृतांत तिच्या स्वरूपाचा अनुवाद केला, हें अर्थात् योग्यच आहे. शेवटीं ते म्हणतात, " म्हणोनि माझी वैखरी । मौनाचेंहि मौन करी । हे पाणियावरी मकरी । रेखिली

पां ॥ " (१०–१७). मी बोललों तरी मौनच! कारण नवीन कांहींच सांगितलें नाहीं.

तात्पर्य, ज्या संदर्भांत ही ओंवी आली आहे त्याचा विचार केला तर ज्ञानेश्वरमहाराजांनीं ही ओंवी कोणत्या अर्थानें लिहिली हें सूर्यप्रकाशाइतकें स्पष्ट आहे. आपण सिद्धांच्या म्हणजे मुक्तांच्या अनुभवाचा अनुवाद करतों असें ते म्हणत नाहींत. आपण सिद्ध जी आत्मवस्तु तिच्या स्वरूपाचें कथन आवड म्हणून करतों, असें ते सांगतात. मोठ्यांची आवड मोठी असते. लोकमान्य टिळकांचें असें सांगतात कीं, एकानें त्यांना विचारलें कीं, " राजकारणाचा कंटाळा आला तर मनोरंजन अथवा करमणुकीकरितां आपण काय करतां ? " त्यावर ते म्हणाले, " मी क्याल्क्युलस् (Calculus) घेऊन बसतों. " तसेंच, ज्ञानेश्वरमहाराजांच्या मनोरंजनांत अनुभवामृतासारखा उच्च प्रतीचा ग्रंथ निर्माण होतो. हाच मोठ्यांचा मोठेपणा.

आतांपर्यंत सांगितल्याप्रमाणें निर्विकार बुद्धीनें जो पाहील त्याला कळेल कीं, अनुभवामृतांतील ज्या ओंवीच्या आधारें त्यांत जीवन्मुक्तांचाच अनुभव आहे असें म्हटलें जातें त्या ओंवीचा संदर्भ हा जो अर्थ करतात त्यांना अनुकूल नाहीं. उलट या बाबतींत त्यांत सिद्धवस्तूचें वर्णन आहे व तिची ज्ञानदेवांची जी कल्पना आहे तिच्याशीं अज्ञान मानणें विसंगत आहे असें म्हणणारा जो दुसरा पक्ष आहे त्याला अनुकूल आहे. ज्ञानदेव हे जगताची उपपत्ति मायेहून वेगळ्या रीतीनें लावूं इच्छितात व ती पद्धतिहि उपनिषदांस मान्य अशीच आहे. " एवं दशोपनिषदें । पुढारी न ढळती पदें ।

देखोनि वुडी बोधें । येथेंचि दिधली ॥" अनु. १०–१७ " विभाति यस्य भासा । सर्वमिदं हा ऐसा । श्रुति काय वायसा । ढेंकरू देती ॥ " अनु. ७–२९०, इत्यादि ओंव्यांतून उपनिषदांचा उल्लेख आपल्या पुष्ट्यर्थ देऊन ते हेंच दाखवत आहेत.

या बाबतींत दोन महत्त्वाच्या गोष्टी लक्षांत ठेवण्यासारख्या आहेत. पहिली गोष्ट, उपनिषदांच्याकडे पाहण्याच्या एक प्राचीन व एक अर्वाचीन अशा दोन पद्धती आहेत. प्राचीन पद्धतीनें बघणारे अद्वैती असें समजतात कीं, सर्व उपनिषदें एकाच प्रकारें अद्वैताचें कथन करतात व तो प्रकार म्हणजे शंकराचार्यांनीं अज्ञान मानून सांगितलेल्या पद्धतीनें होय. पण प्रो. हिरियण्णा, डॉ. राधाकृष्णन्, डॉ. रानडेप्रभृति उपनिषदावर लिहिणारे जे अर्वाचीन पंडित आहेत त्यांच्या मतें उपनिषदांतून प्रामुख्यानें 'आत्मचर्चा' आहे व अद्वैत आहे हें खरें; पण प्रत्येक उपनिषदांत हें एकाच पद्धतीनें सांगितलें आहे असें नाहीं.

प्रो. हिरियण्णा यांनीं आपल्या विद्वत्तापूर्ण लिहिलेल्या *भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासांतील 'उपनिषदें' या प्रकरणांत स्वच्छ लिहिलें आहे कीं, " आपणांस उपनिषदांतून ब्रह्माच्या वर्णनाच्या दोन धारा दिसून येतात; एक निष्प्रपंच (acosmic) व एक सप्रपंच (cosmic). ते म्हणतात, " उपनिषदांतील आत्मसत्तावादी अद्वैताचा विचार करूं लागतां त्यांत दोन विचारधारा स्पष्ट दिसतात व त्यामध्यें एका दृष्टीनें महत्त्वाचा फरक दिसून येतो. कांहीं

* Prof. Hiriyanna : Outlines of Indian Philosophy, Pages 59–64.

ऋचांतून ब्रह्माचें 'सप्रपंच' म्हणून वर्णन आढळून येतें तर कांहींत 'निष्प्रपंच' म्हणून वर्णन आढळून येतें. उपनिषदांतील कांहीं ऋचा, एवढेंच नव्हे तर कांहीं प्रकरणेंच्या प्रकरणें अशा दोन वर्णनांचीं आहेत. कांहीं ठिकाणीं दोन्ही एकत्र दिलीं आहेत.

सप्रपंच व निष्प्रपंच ब्रह्माच्या वर्णनाचा एक एक उतारा उदाहरणादाखल देतों.

(१) सप्रपंच ब्रह्माचें वर्णन

⊏ सर्वं खल्विदं ब्रह्म तज्जलानिति शान्त उपासीत ।

अथ खलु क्रतुमयः पुरुषो यथाक्रतुरस्मिँल्लोके
पुरुषो भवति तथेतः प्रेत्य भवति स क्रतुं कुर्वीत ॥ १ ॥ J

मनोमयः प्राणशरीरो भारूपः सत्यसंकल्प आकाशात्मा सर्वकर्मा सर्वकामः सर्वगंधः सर्वरसः सर्वमिदमभ्यात्तोऽवाक्यनादरः ॥ २ ॥

एष म आत्माऽन्तर्हृदयेऽणीयान्व्रीहेर्वा यवाद्वा सर्षपाद्वा श्यामाकाद्वा श्यामाकतंडुलाद्वैष म आमाऽन्तर्हृदये ज्यायान्पृथिव्या ज्यायानंतरिक्षाज्ज्यायान् दिवो ज्यायानेभ्यो लोकेभ्यः ॥ ३ ॥

सर्वकर्मा सर्वकामः सर्वगंधः सर्वरसः सर्वमिदमभ्यात्तोऽवाक्यनादर एष म आत्माऽन्तर्हृदय एतद्ब्रह्मैतमितः प्रेत्याभिसंभवितास्मीति यस्य स्याददद्धा न विचिकित्सास्तीति ह स्माह शांडिल्यः शांडिल्यः ॥

छांदोग्य ३–१४–४

(२) निष्प्रपंच ब्रह्माचें वर्णन :—

स होवाचैतद्वै तदक्षरं गार्गि ब्राह्मणा अभिवदन्त्यस्थूलमनण्वह्रस्वम-दीर्घमलोहितमस्नेहमच्छायमतमोऽवाय्वनाकाशमसंगमरसमगंधमचक्षु-

ष्क्रमश्रोत्रमवागमनोऽतेजस्कमप्राणममुखममात्रमनंतरमबाह्यं न तदश्नाति किंचन न तदश्नाति कश्चन॥ बृहदारण्यक ३–८–७

यांपैकीं 'निष्प्रपंच' वस्तुरूपावर जोर देऊन जगाकडे बघणाऱ्यांना 'माया' 'अज्ञान' मानणें भाग पडतें. जे सप्रपंच मानतात, त्यांना तें मानावें लागत नाहीं. तात्पर्य, हे भेद पुरातन आहेत. संहितेंत याचें मूळ आपण पाहूं शकतों.

खुद्द शंकराचार्यांनीं या दोन वर्णनांची संगति अशी लावली आहे, कीं हा भेद वस्तुस्वरूपाकडे बघण्याच्या दृष्टिकोनाचा परिणाम आहे. जर व्यावहारिक दृष्टीनें बघितलें तर तें सप्रपंच आहे, पारमार्थिक दृष्टीनें बघितलें तर निष्प्रपंच आहे. याला आधार म्हणून एकाच मुण्डकांत हीं दोन्ही वर्णनें जवळजवळ दिलेलीं आढळून येतात हा देतां येईल. सप्रपंच व निष्प्रपंच दृष्टिकोन उपनिषदांत आढळून येत असल्यानें, उपनिषदांत 'माया' नाहीं म्हणणारे हे बरोबर आहेत असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, ब्रह्माचें कोणचेंहि वर्णन स्वीकारलें तरी उपनिषदें हीं आपल्या अनुभवास येणारें व्यावहारिक जगताचें नामरूपात्मक म्हणून ब्रह्माहून वेगळें वर्णन करतात. हीं नामरूपें ब्रह्माचा अंकुर (Modes) म्हणा अथवा ब्रह्माचा भास म्हणा, तीं ब्रह्माहून भिन्न नाहींत असेंच उपनिषदें सांगतात व म्हणूनच उपनिषदांत 'ब्रह्म एकच सत्य आहे,' असें अद्वैत सांगितलें आहे."

प्रो. हिरियण्णा यांच्या पुस्तकांतील एवढा मोठा उतारा देण्याचें कारण असें आहे कीं, यांतील दृष्टिकोन समजण्यानें ज्ञानदेवांच्या अनुभवामृताच्या रचनेंतील गूढावर पुष्कळच प्रकाश पडणार आहे.

ज्ञानदेवांचा 'पूर्णाद्वैत' म्हणजे 'सप्रपंच' ब्रह्मवर्णनाकडे ओढा आहे हें त्यांनीं ठिकठिकाणीं "विश्वात्मक माझा। स्वामी श्रीनिवृत्तिराजा॥" येथपासून तो "समग्र दीप्ति घेतां। जेवीं दीपुचि ये हातां। तेवि जियेचिया तत्त्वतां। शिवुचि लाभे॥" (अनु. १—२४) अथवा प्रकरण सातमधील 'येवढेंहि सांकडे' या ओंवीपुढें जें सांगितलें आहे त्यावरून दिसून येणार आहे.

शंकराचार्यांच्याप्रमाणेंच ज्ञानदेव हे जगास सदत्व देत नाहींत, म्हणजे ब्रह्माहून भिन्न सत्तावान् असें समजत नाहींत. या अर्थानें ते जगत् मिथ्याच मानतात. ते म्हणतात, "दृश्य कीर दृष्टीसी दिसे। परी साच कीं द्रष्टा असे॥" (अनु. ७—२०४) "दोरा सर्पाभासा। साचपणें दोरु का जैसा। द्रष्टा दृश्या तैसा। द्रष्टा साचु॥" (अनु. ७—२१८). पण त्यांना असें म्हणावयाचें आहे कीं, हा द्रष्ट्याचा साचपणा आत्म्याच्या स्वरूपाशीं विसंगत असें अज्ञान न मानतांहि सांगतां येण्याजोगा आहे. बर्क्ले हा ज्याप्रमाणें बाह्य वस्तूस आधार अशी ज्ञात्याहून भिन्न वस्तु मानीत नाहीं असें नाहीं. त्याचें म्हणणें एवढेंच आहे कीं, तो आधार 'जड' मानल्यास विसंगति निर्माण होते. बर्क्ले तो आधार चित्स्वरूपाचाच माना असें म्हणतो. त्याचप्रमाणें ज्ञानदेव म्हणतात, आत्मस्वरूपीं आत्मत्वरूपाहून अगदीं भिन्न लक्षणात्मक 'अज्ञान' मानावयाचें, त्यापेक्षां उपनिषदुक्त 'एकोऽहं बहुस्याम्' ही स्फूर्ति माना. कारण अज्ञान मानलें तरी सुद्धां त्या अज्ञानाचें प्रकाशक पुनः ज्ञान मानावेंच लागतें. "यालागीं एकें चिद्रूपें। आपणयां आपणपें। देखिजें कां आरोपें। काय काज॥" (अनु. ७—१६५).

तात्पर्य, उपनिषदांतून ब्रह्मवर्णनाच्या दोन धारा दिसतात व त्यांपैकीं 'सप्रपंच' वर्णनाकडे ज्ञानदेव अधिक आकर्षिलेले दिसतात.

दुसरी गोष्ट अशी कीं, पहिला पक्ष म्हणतो त्याप्रमाणें ज्ञानदेवांना शंकराचार्यांनीं अज्ञान पत्करून जगाची संगति लावली यापेक्षां वेगळें जर कांहीं सांगावयाचें नव्हतें, तर प्रकरण सातमवील "येव्हढेंही सांकडें । जेणें सारोनि येकीकडे । उघडिलीं कवाडें । प्रकाशाचीं ॥" ज्ञा. ७—१२३ व्या ओंवीपासून पुढें लिहिलेल्या दीडशें पावणेदोनशें ओंव्या फुकटच लिहिल्या असें म्हणावें लागेल!

ज्ञानेश्वरमहाराज शंकराचार्यांपेक्षां तपशिलांत सुद्धां वेगळे कसे सांगतील अशी कल्पना करून घेऊन ओव्यांच्या ओढाताणीचा अर्थ करणें बरें नव्हे. ज्ञानदेवांनीं वेगळें सांगितलें असें म्हणण्यांत श्रीशंकराचार्यांसंबंधीं अनादर व्यक्त होतो असें मुळींच नाहीं. शिवाय, तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत आरिस्टॉटलनें, "माझें प्लेटोवर प्रेम कमी आहे असें नाहीं, तर सत्यावर अधिक आहे म्हणून मी त्याच्या मतावर टीका करतों," (I Love not Plato the less but truth the more) असें जें म्हटलें आहे तें मोठें विचारांत घेण्यासारखें आहे. अमका मोठा व अमका लहान अशी कल्पना करून घेऊन तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत काम करूं लागल्यास व त्यावर अमक्याचें म्हणणें बरोबर का चूक हें आधींच ठरवूं लागल्यास मोठी आपत्ति येण्याचा संभव असतो. एखाद्या तत्त्वज्ञान्याचें तत्त्वज्ञान अभ्यासितांना प्रथम त्याचें समग्र लिखाण पाहून तो काय सांगतो हें ठरवणें अवश्य; मग तें बरोबर का चूक व मग तें अमक्याच्या सांगण्याशीं जुळतें किंवा नाहीं. हा सर्व विचार लक्षांत

घेऊन ज्ञानदेव काय म्हणतात हें पाहूं गेल्यास वरतीं म्हटल्याप्रमाणें जर ज्ञानदेवांना शंकराचार्यांच्यापेक्षां वेगळें कांहीं सांगावयाचें नसतें तर अनुभवामृतांतील प्र. ७ मधील १२३ व्या ओंवीच्या पुढच्या ओंव्या लिहिण्याचें कारणच नव्हतें. त्या ओव्यांतून ते "तदैक्षत बहुस्यां प्रजायेयेति।" (छांदोग्य ६–२–३) अथवा "स वै नैव रेमे तस्मादेकाकी न रमते स द्वितीयमैच्छत्। ..... स इममेवात्मानं द्वेधाऽपातयत् ....।" (बृहदारण्यक १–४–३)' या पद्धतीनें जगताची संगति लावतात. ते म्हणतात, "म्हणोनि स्वयंप्रकाशा यया। आपणापें देखावया। निमित्त हा वांचूनिया। नाहींच मा॥" (७–२३४।) "स्वयें दर्शनाचिया सवां। अवधियाची जातसे फांवा। परी निजात्मभावा। न मोडतांही॥" (७–२५५). आरशांत रूप दिसण्यास कारण पाहणाराची आवड. बघणारा आरशांत रूप पाहूं लागला कीं, प्रतिबिंबरूपानें आपणच आपल्यापुढें येतों व आपणच आपणांस बघतों. आपणच आपणांस बघत असलों तरी 'प्रतिबिंब खोटें, बघणारा खरा.' तसाच द्रष्टा दृश्यरूपानें नटतो. ही स्फूर्ति तीच जगताला कारण. आत्मा हा, बर्क्लेचा शब्द उपयोगांत आणावयाचा म्हणजे, कांहीं तरी अर्थशून्य शब्द (Abracadabra) नव्हे. तो ज्ञानरूप आहे, स्फुरद्रूप आहे. त्याच्या ठिकाणीं स्फूर्ति मानणें अज्ञान मानण्या-सारखें विसंगत नव्हे. ही स्फूर्ति तरी कां निर्माण होते? याला उत्तर म्हणजे ती आत्म्याचें स्वरूपच आहे. अथवा दुसऱ्या भाषेंत सांगावयाचें तर ही सर्व आत्म्याची अगाध लीला आहे. ती अनिर्वचनीय आहे, कळत नाहीं. "म्हणौनि इये आत्मलीळे।

नाहीं आन कांटाळे । आतां ययाचिये तुळे । हाचि यया ॥ .... ऐसा निरुपमापरी । आपुलिये विलासवरी । आत्मा राणीव करी । आपुला ठाई ॥ " (अनु. ७—२६६, ६८). शंकराचार्यांच्या 'माया' या शब्दाचा सुद्धां अर्थ जवळजवळ असाच आहे. सर राधाकृष्णन् यांनीं आपल्या भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासांत पुढीलप्रमाणें आचार्यांच्या मायेविषयीं म्हटलें आहे*:—

" Every attempt to bring Brahman into connection with the world of becoming ends in failure. The relation of the finite world to the infinite spirit is a mystery for human understanding. Every religious system holds that the finite is rooted in the infinite, and there is no breach of continuity between the two ; and yet no system till to-day has logically articulated the relation between the two. We cannot construe to ourselves the way in which the realm of appearances is bound up with the Absolute. Progress in knowledge may enable us to describe the phenomena which make up the objective world with ever greater detail and more accuracy, but the rise of the finite world out of the bosom of the infinite, the explanation of the historical process of samsara is quite beyond us. However long the chain of our reasoning may be, however many its links, we reach a point where elucidation stops and nothing is left for us but to admit a fact capable of no further deduction. The word 'Māyā' registers our finiteness

---

* Sir S. Radhakrishnan, Indian Philosophy, V. II, 568-69.

and points to a gap in our knowledge. The magician produces a tree before us from out of nothing. The tree is there, though we cannot explain it, and so we call it māyā. The much abused analogy of the rope and the snake is employed by Samkara to illustrate the difficulty of the world problem. The riddle of the rope is the riddle of the universe. Why does the rope appear as the snake, is a question which schoolboys raise and philosophers fail to answer. The larger question of the appearance of Brahman as the world is more difficult. We can only say that Brahman appears as the world, even as the rope appears as the snake."

ज्ञानदेवांनीं ज्या भागवत धर्ममंदिराचा पाया घातला त्यांतील जे थोर नामदेव-एकनाथादि कारागीर त्यांनीं ब्रह्म व जगत् यांचा संबंध ज्ञानदेवांच्या या 'लीला' कोटीनेंच सोडवला. नामदेव म्हणतात, " नव्हे तें कैसें झालें रे खेळिया। नाहीं तेंचि दिसूं लागलें रे। अरूप होतें तें रूपासी आलें। जीव शिव नाम पावले रे। आपलीच आवडी धरून खेळिया आप आपणासी व्याले रे॥" एकनाथ म्हणतात, " अगाध तुझी लीला अकळ कैसेनी कळे। ब्रह्मा मुंगी धरूनि तुझें स्वरूप सांवळे॥'

या लीलेची मौज अशी आहे कीं, अनेकानें एकत्व भंग पावत नाहीं. ज्ञानदेव म्हणतात:—

तें दृश्य मोटकें देखें। आपण स्वयें द्रष्टृत्वें तोखे।
तेंचि दिठीचेनि मुखें। माजीं दाटे॥

तेव्हां घेणें देणें घटे । परी ऐक्याचें सूत न तुटे ।
जेवीं मुखीं मुख वाटे । दर्पणें केलें ॥
अंगें अंगावरी पहुडे । चेइला वेगळा न पडे ।
तया वारुवाचेनि पाडें । घेणें देणें ॥
पाणी कल्लोळाचेंनि मिसें । आपणापें वेल्हावे जैसें ।
वस्तु वस्तुत्वें खेळों ये तैसें । सुखें लाहे ॥
गुंफि ज्वाळांचिया माळा । लेइलियाही अनळा ।
भेदाचिया आहाळा । काय पडणें आहे ॥
कीं रश्मीचेनि परिवारें । वेढूनि घेतला थोरें ।
तऱ्हीं सूर्यासि दुसरें । बोलों येईल ॥
चांदणियाचा गिंवसु । चांदावरी पडिलिया बहुवसु ।
काय केवळपणीं त्रासु । देखिजैल ।
दळाचिया सहस्रवरी । फांको आपुलिया परी ।
परी नाहीं दुसरी ॥ भास कमळीं ॥
सहस्रवरी बाहिया । आहाती सहस्रार्जुनराया ।
तरी तो काय तिया । येकोत्तरावा ॥
सौकटाचिया वोजा । पसरो कां बहु पुंजा ।
परी ताथुवीं दुजा । भाव आहे ॥
कोडीवरी शब्दांचा । मेळावा घरीं वाचेचा ।
मिनला तऱ्ही वाचा । मात्र कीं ते ॥
तैसे दृश्याचे डाखळे । नाना दृष्टीचे उमाळे ।
उठती लेखावेगळे । द्रष्टृत्वेंचि ॥

गुळाचा बांधा । फुटलिया मोडीचा धांदा ।
जाला तरी नुसधा । गूळचि कीं तो ॥
तैसें हें दृश्य देखो । कीं बहु होऊन फांको ।
परी भेदाचा नव्हे विखो । तेंचि म्हणोनि ॥
तया आत्मयाच्या भाखा । न पडेचि दुसरी रेखा ।
जन्ही विश्वा अशेखा । भरला आहे ॥
दुबंधी क्षीरोदकीं । वानें परी अनेकीं ।
दिसती तरी तितुकीं । सुतें आथी ॥
पातयाची मिठी । नुकलतां दिठी ।
अवघियाची सृष्टी । पाविजे जरी ॥
न फुटतां बीजकणिकां । माजीं विस्तरे वटु-असिका ।
तरी अद्वैतफांका । उपमा आथी ॥" (अनु.७, १३२–१४९)

आतां ज्ञानेश्वरमहाराज अज्ञान कित्येक ठिकाणीं मानतात, याचें कारण अद्वैत पटवण्याचा तो एक प्रकार आहे. खुद्द शंकराचार्य उपनिषदांत आढळून येणाऱ्या त्रिवृत्करण, पंचीकरण वगैरेंसंबंधीं जसें म्हणतात, तसेंच ज्ञानदेव अज्ञानासंबंधानें म्हणतात, " आम्हांस ' आघवेंचि आत्मा ' असें सांगावयाचें आहे. मग तुम्हांला ज्या प्रकारानें पटेल त्या प्रकारानें पटवून घ्या." ज्ञानदेवांचा आत्मसत्तावाद हा अशा प्रकारचा आहे.

आपल्याकडे शंकराचार्य व ज्ञानेश्वरमहाराज यांच्या तात्त्विक भूमिकेसंबंधीं अलीकडे बराच ऊहापोह होऊन राहिला असल्यानें आतांपर्यंत मांडलेल्या गोष्टी थोडक्यांत मांडतों व हें व्याख्यान संपवतों.

शंकराचार्य व ज्ञानेश्वरमहाराज हे दोघेहि आत्मसत्तावादी, येवढेंच नव्हे तर प्रचीतिवादी आहेत. दोघेहि चिदद्वैती, अजातवादी आहेत.

आत्मसत्तावादाचा एक भाग मुख्य सत्ता एक आत्म्याचीच मानणें असल्यानें दुसऱ्याची सत्ता गौण मानणें हें स्वाभाविकच आत्मसत्तावादाच्या तत्त्वज्ञानांत अंतर्भूत होतें. त्याप्रमाणें दोघेहि 'दृश्यद्रष्टा वांझटा' व एक स्फुरद्रूपज्ञान हेंच सत्य असें मानतात. यामुळेंच शंकराचार्य व ज्ञानेश्वरमहाराज दोघांनाहि जगत् जगद्रूपानें सत्य आहे हें अमान्यच आहे व म्हणूनच ज्ञानेश्वरींत अथवा अनुभवामृतांत जगताला आत्म्याहून पृथक् सत्ता नाहीं असा विचार मांडलेला आढळतो.

तात्पर्य, जडवादी हा जगत् ज्या अर्थानें खरें मानतो त्या अर्थानें ज्ञानेश्वरमहाराजहि जगत् खरें मानीत नाहींत. शिवाय शंकराचार्य व ज्ञानेश्वरमहाराज दोघे प्रचीतिवादी, नव्हे प्रचीति घेऊन बोलणारे आहेत व यांच्या अद्वैत प्रचीतींत फरक नाहीं. फरक आहे तोहि प्रचीति मांडतांना आणलेल्या कांहीं युक्तिभागांत आहे.

शंकराचार्यांचे प्रतिपक्षी द्वैती पदार्थसत्तावादी सांख्यप्रभृति असल्यानें व उपनिषदांतून दिसून येणाऱ्या वाक्यांची विसंगति दूर करण्याची जबाबदारी भाष्यकारांच्यावर असल्यानें त्यांनीं मायावादाचा जोरानें पुरस्कार केला व उपनिषदांतिल वाक्यांचा समन्वय करून दाखवला.

शंकराचार्य व ज्ञानेश्वरमहाराज यांच्या मधल्या काळांत या

मताची अशी वाढ झाली कीं, अजातवाद व उपनिषद्वाक्यांची सुसंगतता दाखवण्याकरतां आणलेला मायावाद हाच मूळ सिद्धान्त मानला जाऊन शंकराचार्य हे अद्वैती अथवा आत्मसत्तावादी म्हणून ओळखले जाण्याऐवजीं 'मायावादी' ओळखले जाऊन जगाचें स्वरूप विकृत स्वरूपांत मांडलें जाऊं लागलें.

ज्ञानेश्वरमहाराजांना जगताची सत्ता परमात्म्याहून भिन्न नाहीं हें अद्वैत मान्य. पण त्याकरितां स्वाश्रय व स्वाविषयस्वरूप अज्ञान पत्करून मांडलेला युक्तिवाद अमान्य. त्यांना यापेक्षां आत्मस्वरूपाशीं अधिक सुसंगत असा 'एकोऽहं बहु स्याम्' या श्रुतीनें सांगितलेला प्रकार मान्य. मायावादापेक्षां हा बरा एवढेंच.

खरें सांगावयाचें तर सजातीयविजातीयस्वगतभेदशून्य, देशकाल-वस्तुपरिच्छेदशून्य अशी एकच एक हेंहि म्हणणें अशक्य अशी वस्तु जर आहे तर जग निर्माण झालें हें म्हणणें अथवा सांगणें कठिणच आहे. ही एक अगाध, अतर्क्य अशी त्या आत्मस्वरूपाची लीला आहे एवढेंच त्याचें उत्तर आहे.

" म्हणौनि इये आत्मलीळे । नाहीं आन कांटाळे । "

असें मागें सांगितलेंच आहे. जर दृष्टान्त अथवा उपमा देऊनच समजवावयाचें तर पुढील न आढळून येणाऱ्या गोष्टी झाल्या तर वस्तूपासून आपल्याला जगत् कसें झालें हें सांगतां येईल :—

रश्मि सूर्याचि आथी । परी बिंबाबाहेरी जाती ।
म्हणौनि बोधसंपत्ती । उपमा नोहे ॥
आणि पल्हेचा दोडा । न पडतां तडा ।
जग तंव कापडा । न भरेचि कीं ॥

सोनयाचा रवा । रवेपणाचा ठेवा ।
अवधेयाचि अवयवां । लेणें नोहे ॥
न फेडितां आडवावो । दिगंतौनि दिगंता जावो ।
न ये मा पावों । उपमा काई ॥
म्हणौनि इये आत्मलीळे । नाहीं आन कांटाळे ।
आतां ययाचिये तुळे । हाचि यया ॥

(अनु. ७,२६२–६६)

सूर्यकिरणें सूर्याचींच खरीं, पण तीं बिंबाबाहेर जातात तशीं जर न जातीं, कापसाचे बोंड न फुटतांच जर आंत कापड तयार झालें असतें, सोन्याची लगड लगडरूपानें असतांच जर सर्व अवयवांना अलंकार झाली असती अथवा मधला रस्ता न आक्रमण करतां घरांतल्या घरांतच या दिशेचे त्या दिशेला जातां आलें असतें तर या आत्म्याच्या जगद्रूपानें होणाऱ्या विकासास कांहीं दृष्टांत देतां आले असतें ! ज्ञानदेवांच्या मतें आत्म्याहून भिन्न वस्तुच नाहीं मग दुसरी सत्ता कोठली ? दुसरें झालेंच नाहीं. होण्यास भिन्न देश, काळ वगैरे लागतो तसें वस्तूहून वस्तु इतर नाहींच. मग होणार काय ? मग जगत् काय आहे ? तर वस्तूच आहे. वस्तूची शोभा आहे. ' देवस्यैष स्वभावः ' " वस्तुप्रभा । वस्तुचि पावे शोभा । "

आपणांस कांहीं झालें असें वाटून द्वैतावर उभें राहून कांहीं संगतिच सांगावयाची असेल तर जग हें भ्रमानें भासलें म्हणण्यापेक्षां आत्माच आपल्या आवडीनें नटला हें म्हणणें बरें ! हेंच ज्ञानदेवांच्या आत्मसत्तावादाचें थोडक्यांत सार होय.

व्याख्यान चवथें (ता. २४ फेब्रुवारी १९५४)

ज्ञानेश्वरी व कांहीं आधुनिक समस्या

मीं आतांपर्यंत ' श्रीज्ञानदेवांचें जीवनविषयक तत्त्वज्ञान ' यां मालेंतील तीन व्याख्यानें दिलीं. पहिलें व्याख्यान ' ज्ञानदेवांची जीवनविषयक दृष्टि ' या विषयावर, दुसरें ' ज्ञानेश्वरींतील आदर्श पुरुष ' यावर व तिसरें ' ज्ञानदेवांचा आत्मसत्तावाद व त्याची भारतीय व पाश्चात्य आत्मसत्तावादाशीं तुलना ' या विषयावर. आपण तीं मोठ्या प्रेमानें श्रवणहि केलींत. पण मला वाटतें कीं, आपल्यापैकीं कित्येकांना असें वाटण्याचा संभव आहे कीं, " ठीक आहे, ज्ञानदेव थोर व ज्ञानेश्वरी हा सर्वांगसुंदर असा उत्तम ग्रंथ. पण त्या ग्रंथाचा ज़र आज मानवांपुढें जे प्रश्न आहेत ते सोडवण्यास उपयोग होणार नसेल तर अजबखान्यांतील पदार्थांप्रमाणें त्याविषयींचें कुतूहल ज्यास वाटत असेल त्यानें त्या ग्रंथाचा अभ्यास करून तें तृप्त करून घ्यावें. एऱ्हवीं जगानें त्याच्याकडे फारसें लक्ष द्यावयाचें कारण नाहीं. " माझ्या अल्प समजुतीप्रमाणें ज्ञानेश्वरीच्या बाबतींत अशी स्थिति नाहीं. गीता हा ज्याप्रमाणें संस्कृतांतील अमर ग्रंथ आहे त्याचप्रमाणें ज्ञानेश्वरी हा मराठी वाङ्मयांतील एक अमर ग्रंथ आहे. झाडावरचीं फुलें सुवास देतात, मनास प्रफुल्लित करतात पण कांहीं वेळानें कोमेजतात, तशीं सोन्याचीं फुलें कोमेजत नाहींत. ज्ञानेश्वरी हा ग्रंथ सोन्याच्या फुलासारखा आहे. त्याचा वास नाहींसा होत नाहीं, त्याचें तेज कमी होणार नाहीं. ⌟

उपनिषदें, गीता, ज्ञानेश्वरी हे ग्रंथ अक्षर, अमर आहेत यार्चीं कारणें दोन आहेत : एक, सश्रद्ध माणसें आपणांस देववाणी वाटणारा ग्रंथ जशाचा तसाच, त्यांतील वाक्यन् वाक्य, शब्दन् शब्द खरा व अमर स्वरूपाचा असें मानतात ही सश्रद्ध माणसांची दृष्टि सोडून देऊन श्री अरविंद म्हणतात त्याप्रमाणें " मोठा ग्रंथ हाहि कोणत्या तरी काळांत निर्माण होत असल्यानें व त्याचा आविष्कार मानवी मनांतून होत असल्यानें कोणत्याहि ग्रंथांत तात्कालिक प्रश्नांशीं संबद्ध असल्यामुळें तात्पुरत्या महत्त्वाचे व सार्वकालिक महत्त्वाच्या प्रश्नांची चर्चा करून महत्त्वपूर्ण निर्णय घेणारे म्हणून शाश्वत महत्त्वाचे असे दोन भाग आढळतात." या दृष्टीनें जरी आपण उपनिषदें, गीता, ज्ञानेश्वरी या ग्रंथांकडे पाहूं गेलों तरी आपणांस आढळून येईल कीं, यांत तात्कालिक स्वरूपाचा व म्हणून तात्पुरत्या महत्त्वाचा भाग थोडा आहे, शाश्वतस्वरूपाचाच भाग पुष्कळ आहे.

गीतेचे विषय असे महत्त्वाचे आहेत कीं, मानव जोंपर्यंत मानव म्हणून पृथ्वीवर राहणार तोंपर्यंत त्या प्रश्नांविषयीं त्याला कुतूहल राहणारच. मनुष्याच्या मनुष्य म्हणून कांहीं आवडी-निवडी आहेत व काल जरी बदलत असला तरी त्यांत कांहीं फारसा फरक झालेला दिसत नाहीं. उदाहरणार्थ, मरण. ज्ञानेश्वरमहाराज म्हणतात, " न मरणे निर्विवाद । जगा पढिये । " उपनिषद्काळीं अथवा ज्ञानदेवांच्या कालीं मरण मनुष्याला नको होतें व आज हवें असें आहे का ? आजहि नकोच आहे. तसेंच रोग, दारिद्र्य कोणास हवें आहे ? " रोग काय रोगिया । आवडे दरिद्र दरिद्रिया । " मला कॅन्सर होऊं दे म्हणून कोणीं देवाची प्रार्थना केली आहे

का? नुसतें पडसेंहि कोणी मागत नाहीं. म्हातारीं माणसें, "देवा, कोठें रे माझी चिठ्ठी हरवलीस?" म्हणून देवाजवळ मरण मागतांना दिसतात. पण हें त्यांचें बोलणें खरें नसतें. मरणें या दिवसांत तर इतकें सोपें आहे कीं, जगण्याचीच अडचण आहे. तसेंच, "म्हातारा हो!" असा आशीर्वाद जरी देत असले तरी प्रत्यक्ष म्हातारपण कोणासहि नको. सर्वांना सुख हवें, दुःख नको. "दुःखादुद्विजते जन्तुः सुखं सर्वाय रुच्यते।" अथवा, "मजलागीं दुःख व्हावें। ऐसें कोणी भावीना जीवें।" हें आजहि खरेंच आहे. तात्पर्य, गीता, ज्ञानेश्वरी आदि ग्रंथांचे विषय मानवी जीवनांतील 'अमरत्व', 'सुख', 'कर्तव्य', 'ध्येय' अशीं शाश्वत मूल्यें आहेत व त्याविषयीं कुतूहल आजहि आहेच.

दुसरें, हे ग्रंथ या प्रश्नांची चर्चा वस्तुनिष्ठपद्धतीनें (Objective Method) करतात. अमक्या काळांतील, अमक्या देशांतील लोकांना सुख असा यांचा मर्यादित विषय नव्हे. अखिल मानव हा सुखी कसा होईल, असा यांच्यापुढील प्रश्न आहे व मानवाकडे बघूनच ते तो सोडविण्याचा प्रयत्न करतात म्हणून हे ग्रंथ सर्वकाल मोलाचे आहेत येवढेंच नव्हे, तर सर्व — मग ते भारतीय असोत, अमेरिकन असोत वा आफ्रिकन असोत — मानवांच्या उपयोगाचे आहेत. म्हणून एका दृष्टीनें यांना शास्त्र म्हणावयास सुद्धां हरकत नाहीं. गीताकार गीतेस "इति गुह्यतमं शास्त्रम्" असेंच संबोधतात. अंकगणित हें कांहीं प्रत्येक देशाचें वेगवेगळें असत नाहीं. दोन अधिक दोन मिळून चार हें भारतांत, रशियांत सर्वत्र सारखेंच असतें. तसेंच, या ग्रंथांतील प्रमेयांचें आहे. म्हणून

ज्ञानदेव संबोधितात त्याप्रमाणें गीता-ज्ञानेश्वरीस 'अध्यात्म-जीवनाचें शास्त्र' म्हणण्यास हरकत नाहीं.

तात्पर्य, गीता, ज्ञानेश्वरी हे ग्रंथ जसा काळ जाईल तसे जुने होतील पण 'जुनाट' होणार नाहींत. कालांत झालेली प्रत्येक गोष्ट जुनी होणारच. पण ती जुनाट झालीच पाहिजे असें नव्हे. आपले पंतप्रधान पंडित नेहरू यांची साठी उलटून गेली म्हणून त्यांना कोणी म्हातारे म्हणेल काय? अनेक तरुणांना लाजवील असा त्यांचा दांडगा उत्साह व कार्याचा उरक आजहि आहे.

गीतादि ग्रंथ असे अमर आहेत हें आपण जाणतों; म्हणूनच मार्गशीर्षात गीताजयंतीचा उत्सव करतात. गीतेची पुण्यतिथि कोणी घालीत नाहीं. अलीकडे श्रीनाथांनीं ज्ञानेश्वरीचें संशोधन करून भाद्रपद वद्य ६ शके १५०६ स संशोधनपूर्वक प्रत तयार केली म्हणून भाद्रपद वद्य षष्ठीस ज्ञानेश्वरीची जयंती करूं लागले आहेत. ज्ञानेश्वरीची पुण्यतिथि कोणी घालीत नाहींत. याचा अर्थ असाच आहे कीं, हे ग्रंथ अक्षर, अमर आहेत अशी आमची समजूत आहे.

ज्ञानेश्वरी हा ग्रंथ अमर आहे हें जर खरें असेल तर त्याचा उपयोग आजचे जीवनाविषयक प्रश्न सोडवण्यासहि होणें अवश्य आहे. तसें नसेल तर मागें सांगितल्याप्रमाणें या ग्रंथाची पूजा करून कपाटांत ठेवून द्यावा येवढाच कार्यभाग राहील. ज्ञानेश्वरीचा उपयोग आपल्यापुढील आजच्या ज्या समस्या आहेत त्यांतील कांहीं समस्या सोडविण्यास थोडाबहुत तरी होईल अशी माझी अल्प समजूत आहे व म्हणूनच मीं आजचा हा विषय घेतला आहे.

ज्ञानेश्वरमहाराजांनीं ज्ञानेश्वरी लिहिली ती कांहीं एका विशिष्ट व्यक्तीकरितां अथवा एका विशिष्ट स्थळीं व काळीं वावरणाऱ्या मानवसमाजाकरितां नव्हे. तो संपूर्ण विश्वाकरितां लिहिलेला ग्रंथ आहे. ज्ञानेश्वरीच काय, त्यांचा अनुभवामृत हा सुद्धां अशाच व्यापक प्रेरणेनें झालेला ग्रंथ आहे. ज्ञानेश्वरीसंबंधीं आपण ती कां लिहिलीं हें सांगतांना त्यांनीं जें सांगितलें तें आपण मागें पाहिलेंच आहे. ते म्हणतात, " तैसा वाग्विलास विस्तारूं । गीतार्थें विश्व भरूं । आनंदाचें आवारूं । मांडूं जगा ॥ फिटो विवेकाची वाणी । हो काना मनाची जिणी । देखो आवडे तो खाणी । ब्रह्मविद्येची ॥ दिसो परतत्त्व डोळां । पाहो सुखाचा सोहळा । रिघो महाबोध सुकाळा—। माजीं विश्व ॥ (१३, ११५९—६१). त्यांनीं 'मराठी-चिये नगरीं । ब्रह्मविद्येचा सुकाळ' करण्याकरितां मराठींत ग्रंथ लिहिला याचा अर्थ तो मराठ्यांपुरताच राहावा असा नव्हे, तर संस्कृत जाणणाऱ्यांपेक्षां मराठी जाणणाऱ्यांचा वर्ग मोठा म्हणून. आज आपल्या संपूर्ण भारताची भाषा एक असावी असा प्रयत्न चालू आहे. अशी त्या वेळेला भारताची म्हणून एकच भाषा असती तर न जाणों ज्ञानदेवांनीं आपली ज्ञानेश्वरी त्या भाषेंत सुद्धां लिहिली असती ! आपल्या अनुभवामृताच्या शेवटीं ते म्हणतात, " म्हणोनि ज्ञानदेवो म्हणे । अनुभवामृतें येणें । सणु भोगिजे सणें । विश्वाचेनि ॥ " (१०—३१). ज्ञानदेवांनीं जी ग्रंथरचना केली ती विश्वाला उपयोगी पडावी म्हणून केली. जर ग्रंथरचना अखिल विश्वाकरितां असेल तर स्थलानें निर्माण होणाऱ्या भेदानें ज्याप्रमाणें त्याची योग्यता कमीअधिक होण्याचें कारण नाहीं

त्याचप्रमाणें कालभेदानेंहि त्याची योग्यता अथवा उपयोग कमी होण्याचें कारण नाहीं. असे ग्रंथ म्हणजे ताजी बातमी देणारें वर्तमान-पत्र नव्हे, कीं ताजी बातमी वाचली कीं त्याचा उपयोग संपला. ज्ञानेश्वरांनीं जो ग्रंथ केला तो सर्व देशांतील व सर्व काळांतील लोकांच्या उपयोगी पडावा अशा व्यापक बुद्धीनें केला व म्हणून आपल्या-समोरील त्याच्या क्षेत्रांत बसणाऱ्या समस्या सोडविण्याकरितां आजहि त्याचा उपयोग व्हावा असें मला वाटतें.

सध्यां आपणां भारतीयांसमोर ज्या समस्या आहेत त्यांचे दोन प्रकार करतां येतील : (१) सर्व विश्वासमोरील म्हणून आपल्या-समोरील, (२) आपणां भारतीयांच्या म्हणून कांहीं खास. आपण प्रथम पाहिल्या प्रकाराचा विचार करूं.

हल्लीं आपण जगाकडे पाहिलें तर सत्तेचा अभिलाष (Lust of Power), धनलोभ (Greed of Gold), सुखोपभोगाकडे घांव (Pursuit of Pleasure) व हिंसा (Violence) यांना ऊत आला आहे असें दिसतें. बडीं राष्ट्रें म्हणून ज्यांना म्हणतात तीं आपली सत्ता कशी वाढेल याच्या चिंतनांत गुंतलीं आहेत. त्याकरितां जिकडून मिळेल तिकडून धनाचा संचय करणें हें त्यांचें काम व त्याकरितां गरिबांची पिळवणूक ! त्याचप्रमाणें आपणांस उन्नति करतां यावी म्हणून इतरांची हिंसा ! असा त्यांचा जोराचा कार्यक्रम चालू आहे. ज्ञानदेवांच्या भाषेंत सांगावयाचें तर, "तेविंचि जीवींचिया हांवा । विषयवासनांचा मेळावा । केला परी तो भोगावा । अर्थें कीं ना ॥ म्हणोनि भोगावयाजोगा । पुरता अर्थु पैं गा । आणावया जगा । झोंबती सैरा ॥ एकातें साधूनि

मारिती । एकाचीं सर्वस्वें हारिती । एकालागीं उभारिती । अपाययंत्रें ॥" हें किती वाईट आहे हें कळण्याकरितां ज्ञानराज पुढील ओंव्यांत दृष्टान्त देतात—" पाशिकें पोतीं वागुरा । सुणीं ससाणे चिकाटी खोंचरा । घेऊनि निघती डोंगरा । पारधी जैसे ॥ ते पोसावया पोट । मारूनि प्राणियांचें संघाट । आणिती ऐसें निकृष्ट । तेंही करिती ॥" (ज्ञा. १६, ३४२–३४४). ॲटम् बाँब, हायड्रोजन बाँब यांसारख्या मोठ्या प्रमाणावर प्राणघात करणाऱ्या साधनांचा शोध व उपयोग या ओंव्यांतील अर्थच दाखवीत नाहीं काय ? जेथें लोभ आहे, जेथें सत्तेचा अभिलाष आहे, मग तेथें शांति कोठून असणार ? व जेथें शांति नाहीं तेथें भगवंतांनीं म्हटल्याप्रमाणें सुख कोठून असणार ? ' अशान्तस्य कुतः सुखम् ' " आणि जेथ शान्तीचा जिव्हाळा नाहीं । तेथ सुख विसरोनि न रिगे कहीं । जैसा पापियाच्या ठायीं । मोक्ष न वसे ॥ "

तात्पर्य, आज जगाची धांव पैसा गोळा करणें, सत्ता वाढवणें व त्याकरितां हिंसा करणें, यांकडे दिसून येत आहे. कोरिया, इंडोचायना येथील युद्धें अजून थांबलीं नाहींत. लोकांना तिसरें महायुद्ध सुरू होतें कीं काय याची धास्ती वाटत आहे. आज जगावर असंतोष, अतृप्ति, अनिश्चितता यांची दाट छाया पडलेली दिसते. म्हणून सर्व विश्वासमोर सध्यां जर कोणच्या समस्या असतील तर विश्वांत शांति कशी नांदेल ? विश्वबंधुत्व अथवा सर्व जग एकच आहे अशी भावना कशी निर्माण होईल ? विंडेल् विल्कीसारखे लोक ' एकच जग ' (One-World) ह्या भावनेचा पुरस्कार करीत आहेत व याकरितां लढाई टळेल कशी व हिंसा

थांबेल कशी याचा विचार चालू आहे. पण याला उपाय म्हणून एकापेक्षां एक प्रखर जगाविध्वंसक अशा ॲटमबाँब, हायड्रोजन् बाँब यांचें संशोधन अमेरिका, रशिया, इंग्लंड हीं बडीं पाश्चिमात्य राष्ट्रें करीत आहेत! घोड्यावर बसून झोंप घेण्याच्या प्रयत्नासारखाच कांहींसा हा प्रकार आहे! आपल्या देशांतहि अशांतता, धनलोभ, खून यांचें प्रमाण दुर्दैवानें स्वराज्यप्राप्तीनंतर वाढलें आहे. रजा देत नाहीं म्हणून एका हाताखालच्या नोकरानें आपल्या वरिष्ठ अधिकाऱ्याचा खून केला; शिक्षक-प्राचार्यानें "तुझें वर्तन गैर आहे" असें म्हटलें म्हणून शिक्षक विद्यार्थ्यानें प्राचार्याच्या पोटांत सुरा खुपसला, इत्यादि प्रकार जवळजवळ रोज आपण वर्तमानपत्रांत वाचतों. आपल्या देशांतील माणसांच्या प्रकृति फारच नाजुक झालेल्या दिसतात. यामुळें असुरक्षितता व तज्जन्य अनिश्चितता यांनीं भारत व्याप्त झाला आहे. धनलोभाच्या प्रकर्षाचें उदाहरण द्यावयाचें तर ज्यांनीं स्वराज्य मिळविण्याच्या पूर्वीं स्वातंत्र्याकरितां तुरुंगांत जाणें वगैरे त्यागाच्या गोष्टी केल्या त्यांतीलच कांहीं आतां त्याबद्दल आपणांस जमिनी वगैरे मिळावें म्हणून खटपट करतांना दिसतात. प्रत्येकास जवळजवळ असें वाटूं लागलें आहे कीं, आतां आपलें सरकार आलें आहे, स्वराज्य मिळालें आहे, आतां त्यागाची काय आवश्यकता आहे? जो तो नोकर पगार वाढावा म्हणून सारखी हाकाटी करीत आहे. खुद्द राष्ट्राध्यक्ष श्री. राजेंद्रप्रसाद यांनीं पुणें येथील एका व्याख्यानांत सांगितलें कीं, स्वराज्यप्राप्तीनंतर अप्रामाणिकपणा देशांत वाढला आहे. प्रांतीय भाषेंत प्रांताचा राष्ट्रीय कारभार सुरू होण्यास भाषावार प्रांतरचना करूं म्हणावी तर राष्ट्राचे भाषांच्या इतके तुकडे पडतील

अशी भीति दत्त म्हणून पुढें ठाकत आहे. या सर्वांमुळें जीविताचीं एक प्रकारची अनिश्चितता निर्माण झाली आहे. आपला भारत हा मोठा प्रदेश म्हणून म्हणा अथवा त्यास नुकतेंच स्वराज्य मिळालें आहे म्हणून म्हणा, आपल्या येथें जीविताची अनिंश्चितता फारच मोठ्या प्रमाणांत भेडसावूं लागली आहे. आपल्या गांवीं अथवा परगांवीं, घरीं अथवा दारीं सर्वत्र अनिश्चितता आहे. यामुळें शांति नाहीं व यामुळें स्वराज्य मिळूनसुद्धां आपणांस पुरेसें सुख नाहीं. शांति, सुख कसें मिळेल ही आपल्यासमोरील मोठी समस्या आहे. तात्पर्य, विश्वाप्रमाणेंच आपल्यासमोरहि शांति व समाधान कशीं निर्माण होतील ह्या मुख्य समस्या आहेत.

त्याचप्रमाणें आपणांस स्वराज्य नुकतेंच मिळालें असल्यामुळें व परकीयांचें शंभरावर वर्षें राज्य झाल्यानें आपला देश गुलामगिरींत वाढला. यामुळें बरेच दोष निर्माण झाले आहेत. स्वराज्य मिळालें म्हणजे सर्व काम संपलें असें नव्हे. आतां आपण आपली प्रगति करून घेण्यास मोकळे झालों एवढेंच. आतांपर्यंत इंग्रजांच्या आड लपतां येत असे. आतां त्यांचें झांकण राहिलें नाहीं. आपल्या राष्ट्रास १५ ऑगष्ट १९४७ ला स्वातंत्र्य प्राप्त झालें. पण, उपराष्ट्राध्यक्ष डॉ. राधाकृष्णन् यांनीं एके ठिकाणीं म्हटल्याप्रमाणें *राजकीय पारतंत्र्य

---

* The most important event in the history of recent India is the transfer of power in the August of 1947. Freedom from political bondage is no real freedom, though an important step towards it. It means recasting of our thoughts, remaking of the social, economical and political institutions, a new birth of our people."

अथवा गुलामगिरींतून सुटका म्हणजे खरें स्वातंत्र्य नव्हे. खऱ्या स्वातंत्र्याच्या मार्गावरील तें एक महत्त्वपूर्ण पाऊल आहे एवढेंच. ऱ्या स्वातंत्र्याचा उपयोग आपण विचाराचें पुनर्विचारण करणें, राजकीय, आर्थिक, सामाजिक संस्थांची पुनर्रचना करणें, राष्ट्राचें पुनरुज्जीवन करणें यांकडे केला पाहिजे. समत्वावर उभारलेला नवसमाज व त्याकरितां नवीन शिक्षणपद्धति, समता, विश्वबंधुत्व व व्यक्ति-स्वातंत्र्य यांवर उभारलेली खरी लोकशाही यांची निर्मिति करणें इत्यादि आपल्या देशाच्या विवक्षित समस्या आपल्यासमोर आहेत. आपण पाहूं कीं, हे विश्वासमोरील व भारतापुढील प्रश्न सोडविण्यास ज्ञानेश्वरी कांहीं मार्गदर्शन करील काय ?

सामान्य मनुष्यास वाटेल कीं, ज्ञानोबा–तुकोबादि संत हे डोंगरांत, दऱ्यांत, जगापासून दूर राहात. यांच्या ग्रंथांपासून या बाबतींत मार्गदर्शनाची अपेक्षा ती काय करावयाची ? पण हा समज चुकीचा आहे. ते डोंगरांत राहात म्हणून ते डोंगरांची काळजी करीत असें नव्हे. साधु राहतात डोंगरांत, पण काळजी करतात विश्वाची. तुकारामबुवा म्हणतात, " न घडे यावरी न धरवे धीर । पीडतां राष्ट्र देखोनि जग ॥ " ज्ञानेश्वरमहाराज आपल्या ज्ञानेश्वरीच्या शेवटीं प्रार्थना करतात, " किंबहुना सर्व सुखीं । पूर्ण होऊनि तिहीं लोकीं । भजिजो आदिपुरुखीं । अखंडित ॥ "

ज्ञानेश्वरांच्या संपूर्ण लिखाणावरून असें दिसतें कीं, त्यांच्या विचारांत ' विश्व ' ह्या कल्पनेला मोठें स्थान होतें. अगदीं गुरूच्या वर्णनापासून तों गुरूजवळ केलेल्या प्रार्थनेपर्यंत व ग्रंथांच्या प्रयोजनापर्यंत ते ' विश्वाची ' च भाषा बोलतात. ज्ञानेश्वरीच्या शेवटीं

गुरूची प्रार्थना करतांना गुरूचें वर्णन "आतां विश्वात्मकें देवें।" असें करतात. ज्ञानेश्वरींत इतरत्रहि "आतां विश्वात्मक माझा। स्वामी श्रीनिवृत्ति राजा। अवधारु वाक्यपूजा। ज्ञानदेवो म्हणे॥" असाच गुरूंचा उल्लेख करतात. तात्पर्य, ज्ञानदेव जरी खेड्यांत राहिले तरी त्यांच्या डोळ्यांसमोर विश्व होतें, हें त्यांच्या नुसत्या शेवटच्या प्रार्थनेवरून दिसून येईल व म्हणून विश्वाच्या समस्या सोडवण्याकरितां त्यांच्या ग्रंथांतून मार्गदर्शनाची अपेक्षा करणें अस्थानीं होणार नाहीं.

हीं व्याख्यानें नागपूर विश्वविद्यालयाच्यातर्फे त्याच्याच कॉन्व्होकेशन हॉलमध्यें होत असल्यानें जातां जातां एवढें आपल्या नजरेसमोर आणणें अवश्य वाटतें कीं, ही प्रार्थना इतकी उत्कृष्ट व उपयोगी आहे कीं, शिक्षणप्रेमी लोकांना आपल्या भारतांत भेडसावणारा एक महत्त्वाचा प्रश्न हिच्या योगानें सुटणारा आहे.

ज्यांचा धर्मावर विश्वासच नाहीं ते लोक सोडून द्या. पण, ज्यांचा धर्मावर विश्वास आहे व शिक्षणांत धर्माला स्थान आहे असें ज्यांना वाटतें (अशांत आतां पाश्चात्य देशांतील प्रसिद्ध शिक्षणतज्ज्ञ खुद्द रॉससारखे लोक आहेत) त्यांना एक मोठी अडचण भेडभावते ती ही कीं, हल्लींच्या शाळांतून ख्रिस्ती, मुसलमान, यहुदी, पारशी, हिंदु अशा भिन्नभिन्न धर्मांचीं मुलें असणार. मग सर्वांना एकच अशा धर्माचें शिक्षण कसें देतां येणार? त्यापेक्षां धार्मिक शिक्षण गाळणेंच बरें, असें वाटून धार्मिक शिक्षणास शिक्षणक्षेत्रांतून फांटा देण्यांत आला आहे. पण ज्ञानदेवांनीं जें यसायदान आपल्या गुरुजींजवळ मागितलें तें नीट अभ्यासून

पाहिल्यास सर्वधर्मीयांना मान्य होण्यासारखी ती एक अमर मनोहारी अशी प्रार्थना आहे असें आढळून येईल. " जे खळाची व्यंकटी सांडो। तया सत्कर्मीं रति वाढो। भूतां परस्परें पडो। मैत्र जीवाचे ॥ " येथपासून तों " किंबहुना सर्व सुखीं। " पर्यंत असा कोणचा भाग आहे कीं, त्याला कोणत्याहि धर्माचा कट्टर अभिमानी विरोध करील ! विरोधाकरितां विरोध करावयाचा ठरवला तरीहि तें जमणार नाहीं, इतकी ' समानत्व ' राखणारी ही प्रार्थना आहे.

ज्ञानेश्वरांची विश्वाची कळकळ काय जातीची होती याची कल्पना येण्याकरितां वर दिलेल्या " जे खळाची व्यंकटी सांडो।' या ओंवीकडे आपलें लक्ष वेधूं इच्छितों. ज्ञानदेवांना प्रथम आठवण झाली ती खळांची म्हणजे दुष्टांची, त्यांच्यांतील वांकडेपणाची. कांहीं माणसें छत्रीच्या दांड्यासारखीं वांकडीं असतात अथवा दुसरा दृष्टान्त द्यावयाचा तर बांबूसारखीं असतात. बांबू दिसायला सरळ पण त्याला वितीवितीवर गांठ असते. ज्ञानदेवांना प्रथम या लोकांची आठवण झाली. ज्ञानदेवांचे वारकरी भक्त ' ज्ञानोबा माऊली ! ' म्हणून भजन करतात ते येवढ्याचकरितां. आईला जो मुलगा हिंडतो-फिरतो त्याची तितकी काळजी नसते. तिला पाळण्यांतल्या अथवा रांगत्या पोराची जास्त काळजी असते. तसें, जे साधक वैराग्यसंपन्न आहेत अथवा आपली अडचण देवासमोर मांडावी असें ज्यांना कळतें त्यांची ज्ञानदेवांना प्रथम आठवण झाली नाहीं. ज्ञानदेवांना प्रथम जो कळवळा वाटला तो या दुष्ट वृत्तींच्या असात्त्विक मानवांचा; व अशांच्याकरितां ज्ञानोबा माऊली श्रीगुरूंची

प्रार्थना करते कीं, " महाराज, यांचा वांकडेपणा जावा, यांचीं मनें सरळ व्हावींत, यांचें सत्कर्मावर प्रेम वाढावें व यामुळें प्राणि-मात्रांत परस्पर मैत्री वाढावी. " हा असाच प्रकार, " किंबहुना सर्व सुखीं । पूर्ण होउनि तिहीं लोकीं । भजिजो आदिपुरुखीं । अखंडित ॥ " या मागण्यांतल्या शेवटच्या ओंवीपर्यंत आहे. म्हणून मला असें विचारावयाचें आहे कीं, या मागणीस कोण मानव विरोध करील ? पण हा एक जातां जातां सांगण्याचा मुद्दा झाला.

आपण आतां मुख्य मुद्दयाकडे वळूं. ज्ञानदेवांच्या मतें एकविध, विश्वबंधुत्व, समता, शांति या गोष्टी एकमेकांत गुंतलेल्या आहेत. आपण आत्मस्वरूप आहोंत हें जोंपर्यंत पटलें नाहीं तोंपर्यंत वरील गोष्टी प्रत्यक्षांत उतरणें कठिण आहे व आत्मस्वरूप आहोंत हें पटण्यास आत्मरूप धर्माचा सर्वत्र उदय होणें अवश्य आहे. ते या प्रार्थनेंतील तिसऱ्या ओंवींत म्हणतात, " दुरितांचें तिमिर जावो । विश्व स्वधर्मसूर्यें पाहो । जो जें वांछील तो तें लाहो । प्राणिजात ॥ " पापरूप अंधकार नाहींसा होऊन सर्व विश्वांत आत्मधर्मरूप सूर्याचा उजेड व्हावा, ज्याला जी इच्छित वस्तु आहे ती त्याला प्राप्त व्हावी, याकरितां धर्माचा प्रसार होणें अवश्य आहे.

धर्माचा प्रसार म्हटल्याबरोबर आपण बिचकण्याचें कारण नाहीं. आपण धर्माला राजकारणांत स्थान नाहीं असें ठरवलें व आपलें राज्य निधर्मी आहे असें जाहीर केलें याचा अर्थ, जीवनांत धर्माला स्थान नाहीं, असा नाहीं. उलट आपण अलीकडे दुसऱ्या लढाईनंतर पाश्चात्य देशांत जे वारे वाहत आहेत व आपल्याकडे स्वामी

विवेकानंद, महात्माजी, कविसम्राट् रवींद्र यांसारखे होऊन गेलेले अथवा विद्यमान असणारे डॉ. राधाकृष्णन् यांच्यासारख्यांच्या उक्तींकडे पाहिलेंत तर असें दिसून येईल कीं, मानवी जीवनांत धर्माला फार मोठें स्थान आहे. डॉ. राधाकृष्णन् म्हणतात :—

" The world can be really bound together and united at the spiritual level through Religion expressing itself in love. Religion signifies two things in particular: One is the inward awareness of spiritual self, spiritual perception; outwardly, it is abounding love to humanity. Prajnana (प्रज्ञान) and Karuna (करुणा) — wisdom and love constitute true religion. " (Extract from the speech of Dr. S. Radhakrishnan.)

आपल्याकडील जाणते असें म्हणतील यांत आश्चर्य नाहीं. पण पाश्चात्य देशांतीलहि जाणते हीच भाषा बोलूं लागले आहेत. गेल्या पंचवीस वर्षांत पाश्चात्य राष्ट्रांमध्यें जी विचारक्रांति होत आहे तिजकडे जर आपण लक्ष दिलें तर आपण सुधारलेलीं राष्ट्रें म्हणून ज्यांना म्हणतों तींसुद्धां अनुभवानें पुनश्च धर्माकडे कशीं वळत आहेत हें दिसून येईल. या क्रांतीचें एक उदाहरण म्हणून पाश्चात्य राष्ट्रांत डॉ. बुचमन (Dr. Buchman) यांनीं सुरू केलेली नैतिक पुनर्रचना M. R. A. Moral Re-armament या चळवळीकडे लक्ष वेधण्यासारखें आहे. या चळवळीची व्याप्ति केवढी आहे व या धार्मिक व नैतिक प्रश्नांकडे सर्व जगाचें लक्ष कसें लागलें आहे याची कल्पना येण्याकरितां एक गोष्ट सांगितली कीं पुरे. सन १९३४ मध्यें ऑक्सफर्ड येथें भरलेल्या या पुनर्रचना चळवळीच्या

परिषदेस एकंदर पंचेचाळीस देशांनीं आपले प्रतिनिधि धाडले होते; च त्यांत अमेरिका, ऑस्ट्रेलिया, अतिपूर्व प्रदेश व युरोपांतील बहुतेक राष्ट्रें यांचे प्रतिनिधि आले होते.

निधर्मी राष्ट्र म्हणून अलीकडे रशियाकडे बोट दाखवण्याची प्रथा पडलेली आहे. पण त्या देशांतील वर्तमानस्थितीकडे पाहिलें तर असें आढळून येईल कीं, तेथील विद्यमान सरकारनें मधल्या काळांत धर्मावर घातलेले निर्बंध आतां उठवले आहेत. मिस्टर कारपॉव्ह (Karpov) यानें १९४४ मध्यें सरकारी धोरणाचा जो खुलासा केला आहे तो विचारांत घेण्यासारखा आहे. Mr. Karpov went on to say :—" We have given explicit permission for the Church to order any quantity of Testaments, prayer books and liturgical books and are ready to facilitate this step in every way, even to the extent of making representations to the proper rationing authorities. As to the distribution of such materials, there is no objection and no restrictions."

" Priests may go to their parishioners and may engage in proselytizing work without any restriction except those placed on every orderly citizen of the U. S. S. R. . They may go about church business wherever they wish."

" In 1944 the Chairman of the Council on Affairs of the Orthodox Church, Mr. Georgi Gregorievich Karpov, asserted in a news interview : " The only rule the Soviet Government insists upon is that religious instruction must not violate the basic principle of separation

of Church and State. Under our laws each person may or may not teach his children religion. However, religion may not be taught in schools, parents may educate children in the privacy of their homes or may send their children to the homes of priests for such education. Children of any number of parents may also gather or be gathered in groups to receive religious education." (Formely the law forbade religious education to persons under eighteen in groups of more than four.)

मनुष्याच्या निरनिराळ्या व्याख्या सांगितल्या जातात. मनुष्य हा बुद्धिमान् प्राणी आहे—(Man is a rational creature) ही व्याख्या तर प्रसिद्ध आहेच, पण अशीच दुसरी ऑरिस्टॉटलची व्याख्याहि प्रसिद्ध आहे : मनुष्य हा समाजांतील प्राणी आहे—(Man is a political animal). यापेक्षां कमी महत्त्वाच्या व्याख्याहि आहेत—मनुष्य हा हंसणारा प्राणी आहे—मनुष्य हा साधनांचा उपयोग करणारा प्राणी आहे. पण पहिल्या दोनप्रमाणेंच महत्त्वाची अशी तिसरी व्याख्या इंग्लंडमधील प्रसिद्ध वक्ता व राजकारणी पुरुष एडमंड बर्क यानें केली आहे. तो एके ठिकाणीं म्हणतो, "Belive me, Sir, when I say, man is a religious animal." (माझ्यावर विश्वास ठेवा, मनुष्य हा धार्मिक प्राणी आहे.)

ज्ञानेश्वरमहाराज म्हणतात, "मनुष्य जात सकळ। स्वभावतः भजनशील।" पृथ्वीच्या पाठीवर असा मानवसमूह सांपडणें कठिण कीं, ज्यांत धर्माची अथवा ईश्वराची कल्पना नाहीं. धर्माच्या अथवा ईश्वराच्या स्वरूपासंबंधीं मतभेद असतील पण धर्मच न मानणारा

मानवसमूह जवळजवळ नाहींच म्हटलें तरी चालेल. एखाद दुसरी व्यक्ति, धर्म, कर्म, ईश्वर इत्यादि पारमार्थिक मूल्यें न मानणारी सांपडेल, पण मानवसमूह तसा सांपडणें दुर्मिळ आहे. या सुधारलेल्या विसाव्या शतकांतसुद्धां आपण ज्यांना सुशिक्षित म्हणतों असे किती तरी लोक बुवांच्या मागें जातांना दिसतात. म्हणून जर आपण शुद्ध धर्मानें समाजाची ही तहान भागविली नाहीं तर समाज कोठला तरी आचारविचार धर्म समजून त्याप्रमाणें वागेल व त्यायोगें समाजाचा किती घात होईल, हें सांगणें कठिण आहे. स्वच्छ, शुद्ध केलेलें पाणी प्यावयास मिळालें नाहीं तर ज्यास खरी तहान लागली आहे तो डबक्यांतलें पाणी पिणारच ! तसेंच धर्माचें आहे. म्हणून सरकारनें शुद्ध धर्माच्या ज्ञानाची योजना करावी.

भारताचा तर तो विशेषच आहे. स्वामी विवेकानंदांनीं भारताची नाडी ओळखून फार वर्षांपूर्वीच बोलून ठेवलें आहे कीं, भारतांत कोणच्याहि गोष्टीचा प्रचार करणें असल्यास धर्म हें माध्यम उपयोगांत आणलें पाहिजे. कारण, धर्मप्रेम हा आमच्या राष्ट्राचा विशेष आहे. स्पष्टच सांगावयाचें तर महात्माजींच्या मागें लाखों लोक लागले हें त्यांना त्यांचें राजकारण समजत होतें म्हणून नव्हे. त्याला पुष्कळसें कारण महात्माजींची साधुवृत्ति व त्या वृत्तीला योग्य अशी राहणी ! ' महात्मा ' हें नांवसुद्धां तेंच सुचवतें. तात्पर्य, या विसाव्या शतकांतसुद्धां धर्माला जीवनांत मोठें स्थान आहे. या बाबतींत लॅमाँटचे पुढील उद्गार लक्षांत ठेवण्यासारखे आहेत* :—

* Caroliss. Lamont : Soviet Civilisation, chapter IV, Page 154.

"It remains to be said that the persistence of religious faith among considerable sections of Soviet Citizens proves that the creation of societies does not automatically put an end to religion. The capitalist system did not bring religion into existence and its disappearance will not necessarily usher religions out. The Marxists are convinced that the socio-economic roots of religion as presently embodied in capitalism will wither away along with the capitalist order. But granting the great importance of these social-economic roots, I am of the opinion that certain psychological and biological phenomena which have in the past helped to stimulate religious belief will continue to exist under any economic system. There are always likely to be, for instance, various kinds of personal frustration; and above all there will always be the event called death. Thus even if the last theist renounced belief in the last god, religious concepts centering round the hope of immortality might well endure or revive."

जर विश्व एक व्हावें, समता, विश्वबंधुत्व नांदून आपण एक कुटुंब आहोंत असें व्हावयाचें असेल तर संपूर्ण विश्वाचा एकच धर्म होणें अवश्य आहे व असा धर्म आत्मधर्म होय.

विश्वांत शांति निर्माण करण्याकरितां मानवताधर्माचा प्रसार व्हावा असें कविसम्राट् रवींद्र यांना वाटे. त्यांचा 'The Religion of Man' म्हणून या विषयावरील ग्रंथ प्रसिद्ध आहे. महात्माजींनीं व तदनंतर त्यांच्या अनुयायांनीं प्रचारित असा 'सर्वोदय' हा जो पंथ आहे त्याचाहि हेतु जगांत समता, शांति निर्माण करणें हाच आहे.

कार्ल मार्क्स् प्रभृति साम्यवादी (Communists) यांनाहि समताच निर्माण करावयाची आहे. पण ती निर्माण करण्याचा मार्ग साम्यवाद्यांच्या मतें आर्थिक विषमता दूर करणें, भांडवलशाही नष्ट करून संपत्तीची सारखी वांटणी करणें, श्रमजीवी, बुद्धिजीवी हे भेद मोडणें हा आहे. सर्वोदयाला हे भेद नाहींसे करावयाचे आहेत, पण ते अहिंसेच्या मार्गानें. साम्यवादी, हे भेद नाहींसे करावयाचे असतील तर जरूर ती हिंसासुद्धां करावयास हरकत नाहीं, असें म्हणणारे आहेत.

ज्ञानेश्वरमहाराजांनाहि मानवता, समता ह्या गोष्टी हव्या आहेत. पण त्या ईश्वराच्या अस्तित्वावर उभारलेल्या हव्या आहेत. ईश्वरा-विना नुसती 'मानवता' ही खोल व टिकाऊ अशा समाज-सुधारणेचा पाया होऊं शकत नाहीं. या बाबतींत मॅलॉक याच्या New Republic (page 77) मधील पुढील वाक्यें लक्षांत ठेवण्यासारखीं आहेत :—

"Our new prophets only offer us humanity in the place of God of which they have deprived us. And Humanity makes a very poor Deity, since it is every day disgracing itself and is never of the same mind from one week's end to another."

ज्ञानेश्वरमहाराज वैदिक धर्मावर निष्ठा ठेवणारे आहेत. त्यांना वैदिक धर्मांतील ईश्वराच्या सर्व व्यापकपणावर उभारलेली समता प्रिय आहे. ते प्रचीतिवादी असल्यानें वैदिक धर्माचा संकोचित अर्थ करणारे नाहींत. श्रुतींतील 'धर्मो विश्वस्य जगतः प्रतिष्ठा। धर्मेण पापमनुदन्ति।' (धर्म हा विश्वाचा आधार आहे. धर्मानें

पाप धुऊन निघतें) हें त्यांना मान्य आहे. भारतांत ' धारणात् धर्ममित्याहुः ' ही जी धर्माची व्याख्या दिली आहे ती त्यांना मान्य आहे. त्यांनीं समाजाची धारणा करणाऱ्या वैदिक धर्माचा पुरस्कार केला. ते म्हणतात, " या कारणें पैं बापा । जया आथी आपली कृपा । तेणें वेदांचिया निरोपा । आन न कीजे ॥ " (ज्ञा. १६-४५५). त्यांना वैदिक धर्माच्या वेगवेगळ्या कक्षा ह्या वेगवेगळ्या समाजधारणांचीं मुळें आहेत असें वाटत होतें. उदाहरणार्थ, जर खरी ' समता ' अनुभवास यावयाची असेल तर सर्व प्राणिमात्रांत ' सम ' असणारी जी वस्तु तिच्यावर सर्वांचें लक्ष केंद्रित करणें अवश्य आहे असें त्यांना वाटे. जोंपर्यंत उपाधीवर, मग ती कोणत्याहि प्रकारची असेना, नजर खिळली आहे, तोंपर्यंत खरी समता, विश्वबंधुत्व हें आचरणांत आणणें कठिण आहे. कारण, क्रिया ही भावनेवर अवलंबून आहे. भावना ज्ञानावर अवलंबून आहे. गीता सांगते, " ज्ञानं ज्ञेयं परिज्ञाता त्रिविधा कर्मचोदना । करणं कर्म कर्तेति त्रिविधः कर्मसंग्रहः ॥ " (१८-१८). ज्ञानेश्वरमहाराजांनीं हें ' समत्व ' दर्शन ज्यांना झालें आहे त्यांचें वर्णन ' समः सर्वेषु भूतेषु ' गीता अ. १३, श्लो. २७ यावरील आपल्या व्याख्यानांत केलें आहे. ज्याची दृष्टि तंतूवर आहे तो वरच्या कापडाच्या आकारानें व रंगानें फसत नाहीं. तो वस्त्र हें तंतूचेंच बनलें आहे हें जाणतो. माणसांचीं नांवें भिन्न, वेष व रूपें भिन्न, आचारहि भिन्न भिन्न असा भेद जरी डोळ्यांना दृष्टोत्पत्तीस येत असला तरी यांत समत्वानें असणाऱ्या वस्तूचें दर्शन न घडल्यामुळें हे भेद सत्य आहेत अशा समजुतीनें जो राहतो त्यानें हजारों

जन्म घेतले तरी त्याची या जन्ममृत्युरूप संसारांतून सुटका होणार नाहीं असें त्यांचें म्हणणें आहे. वेगवेगळे आकार दिसत असतांनासुद्धां ऐक्य कसें पाहावें, ही गोष्ट ज्ञानेश्वरमहाराज़ांनीं आणखी दोनतीन दृष्टान्त देऊन फार सुंदर रीतीनें सांगितली आहे. ते म्हणतात, " आपण भाजीबाजारांत गेलों व आपणांस तेथें निराळ्या आकाराचे कांहीं लांब, कांहीं सरळ, कांहीं वांकडे, कांहीं वाटोळे डेरेदार असे – भिन्न कारणांमुळें तयार झालेले भिन्न आकाराचे – भोपळे दिसले तरी हे सर्व भोपळेच आहेत, हें जसें आपण जाणतों तसें ज्या उपाधिद्वारां चैतन्य व्यक्त होतें ती उपाधि भिन्न भिन्न म्हणून आविष्कारांत भिन्नता असली तरी चैतन्य एकच असें समजावें. " [पैं नानाप्रयोजनशीळें । दीर्घें वक्रें वर्तुळें । होतीं एकीचींच फळें । तुंबिणीयेचीं ॥ " (ज्ञा. १३–१०६०).] याप्रमाणें माणसांमध्येंहि भिन्न प्रकृतीचीं माणसें आढळतात. कांहीं प्रशांत पण सतेज़ ! जणूं एखाद्या देवालयांत मूर्तीसमोर प्रशांतपणें जळत असलेल्या कापराच्या वड्याच ! उलट कांहीं माणसें म्हणजे फोडणींत टाकलेल्या मोहऱ्याच ! सारखीं तिडतिड करणें हाच त्यांचा धर्म. एवढी भिन्नता जरी त्यांच्या प्रकृतिधर्मांत आढळली तरी त्यांतून व्यक्त होणारें चैतन्य भिन्न नाहीं. तें सर्वत्र एकच आहे. पुढेंहि असेच उत्कृष्ट दृष्टान्त देऊन असा पाहाणारा हाच खरा डोळस ज्ञानी व हाच भाग्यवान् असें त्यांनीं वर्णन केलें आहे.

सर्वात्मभावावर उभारलेल्या साधूंच्या समतेची कल्पना येण्याकरितां प्रसिद्ध साधु तुकोबांची एक गोष्ट सांगतों. एकदां तुकोबा आळंदींत श्रीज्ञानदेवांच्या समाधीस प्रदक्षिणा घालीत असतांना

त्यांना पाहून चिमण्या उडून गेल्या. हें पाहून तुकोबांना वाईट वाटलें. ते स्वत:शींच म्हणाले, " काय आपला समतेचा अनुभव ! आपणांस पाहून या चिमुकल्या प्राण्यांनीं काय म्हणून बिचकावें ? ज्या अर्थीं ह्या आपणांस भितात त्या अर्थीं आपणांत खरी समता अजून बाणली नाहीं. " तेव्हां त्यांनीं मनाशीं असा निर्धार केला कीं, आपणांत जर खरी समत्वबुद्धि असेल तर उडलेल्या चिमण्यांनीं आपल्या अंगावर बसावें. " अवघीं भूतें साम्या आलीं । देखिलीं म्यां कैं होतीं ॥ विश्वास तो खरा मग । पांडुरंग कृपेचा ॥ माझी कोणी न धरो शंका । विश्व हो कां निर्द्वंद्व ॥ तुका म्हणे जें जें भेटे । तें तें वाटे मी ऐसें ॥ " व आश्चर्याची गोष्ट अशी कीं, कांहीं वेळानें उडालेल्या चिमण्या त्यांच्या अंगावर येऊन बसल्या ! धर्माचरणानें या उंचीची समतावृत्ति तयार होते असा ज्ञानदेवांचा अनुभव होता.

जसें समतेचें तसेंच विश्वबंधुत्वाचें आहे. आपल्यासारखें शेजाऱ्यावर प्रेम करा,; (Love thy neighbour as thyself) ही इंग्रजी भाषेंतील म्हण त्या वेळेलाच अनुभवाला येईल कीं, दोघांचा आत्मा एकच आहे अशी प्रतीति येईल. सर्वात्मभावांतून उत्पन्न होणारें विश्वबंधुत्व टिकाऊ असतें.

तात्पर्य, उच्च समता, टिकाऊ विश्वबंधुत्व हें आत्मधर्मानें प्राप्त होणारें असल्यानें त्यांनीं या स्वधर्माचा प्रसार व्हावा अशी प्रार्थना केली. यांत जात, गोत, पंथ, देश यांचा कसलाहि प्रतिबंध येत नाहीं.

तसेंच, या धर्माच्या प्रसाराचें साधनहि त्यांनीं असेंच उच्च सांगितलें. तें म्हणजे भक्ति. ईश्वराच्या भक्तींत सर्वांना सारखाच अधिकार आहे. " सकळांसी येथें आहे अधिकार । कलियुगीं उद्धार

हरिच्या नामीं ॥ " अशा उदार मताचे ज्ञानदेव होते म्हणूनच त्यांच्याभोंवतीं शिंपी नामदेव, माळी सांवता, महार चोखोबा, सोनार नरहरी अशी प्रभावळ गोळा झाली.

तात्पर्य, ज्ञानदेवांचें म्हणणें असें आहे कीं, माणसांमध्यें विश्वासंबंधानें प्रेम उत्पन्न होऊन विश्वबंधुत्व, समता हे भाव निर्माण होण्यास मानवांची दृष्टि सर्वांत जें एकच व्यापून आहे त्यावर केंद्रित केली पाहिजे. ती आत्मधर्मानें होईल. व तीहि अशा साधनानें होईल कीं, जें साधन सर्व मानवांना सारखेंच सहज व सुलभरीत्या करतां येईल. तें साधन म्हणजे भक्तिप्रधान उदार भागवतधर्म. ज्ञानदेव म्हणतात, " जे पुरुषार्थासिद्धि चौथी । घेऊनि आपुलां हातीं । रिगाला भक्तिपंथीं । जगा देतु ॥ " (ज्ञा. १२–२१९). म्हणून ज्ञानदेवांचा उत्तम पुरुष हा स्वतः मुक्त होऊन जगाला ती मुक्ति भक्तिमार्गानें देतो. खरी समता आजहि हवी असेल तर ज्ञानदेवप्रभृति संतांनीं दाखविलेल्या आत्मधर्माचा व भक्तीचा प्रसार व्हावयास पाहिजे.

यानंतरची समस्या म्हणजे शांति. राष्ट्रांत शांति निर्माण होण्यास राष्ट्रांतील व्यक्तींत शांति निर्माण होणें अवश्य आहे. मनुष्याच्या आंतच शांति नाहीं मग ती बाहेर कोठून येणार ? तसेंच व्यक्तींत शांति नाहीं म्हणून समाजांतहि नाहीं, गांवांतील माणसें लोभी असलीं तर गांवांत शांतता कोठून राहील ?

मनास शांति प्राप्त होण्यास आर्थिक विषमता दूर होऊन सर्वांना पुरेसें अन्नवस्त्र मिळणें अवश्य आहे, हें तर खरेंच. पण पुरेसें अन्नवस्त्र झालें म्हणजे शांतीचा लाभ होईल हेंहि खरें नव्हे.

कारण, आज ज्यांना खाण्याची ददात नाहीं ते शांतीचा उपभोग घेत आहेत का, असा प्रश्न केल्यास उत्तर "नाहीं" असेंच द्यावें लागेल.

जोंपर्यंत समाजाच्या घटक व्यक्तींत अतिरिक्त अभिलाषा आहे तोंपर्यंत समाजांतील असंतुष्टता ही राहाणारच. एखाद्या गांवांत स्वतःच्या मालकीचीं चार घरें असूनहि अभिलाषेनें परक्याचें पांचवें घर घशांत घालण्याची मनुष्य धडपड करीत असेल तर त्या गांवांत शांतता कशी नांदेल ! समाजांत असंतुष्टता अशा वृत्तीमुळें निर्माण न झाली तरच आश्चर्य ! जी गोष्ट घराच्या बाबतींत तीच परस्त्रीच्याहि बाबतींत. परस्त्रीकडे पाप दृष्टीनें पाहाणारा संयमी नसेल तर तिच्या प्राप्तीसाठीं तो वाटेल तें अनन्वित कृत्यहि करायला मागें-पुढें पाहाणार नाहीं. शांति, समाधान, सहृदयता वगैरे मूल्यें या अशा समाजांत निर्माण होण्याची सुतरां शक्यता नाहीं. ज्ञानदेव म्हणतात, "हे तिन्ही जीवीं जंव जागती । तंववरी निकियाची प्राप्ती । हे माझे कान नाइकती । देवोही म्हणे ॥ जया आपणपें पढिये । आत्मनाशा जो बिहे । तेणें न धरावी हे सोये । सावधा होईजे ॥" (ज्ञा. १६, ४३४–३५) "कामक्रोध–लोभांची कास । न सोडीच पाळिली भाष । स्वैराचाराचें असोस । वळघला रान ॥ तो सुटकेचिया वाहणीं । मग पिवों न लाहे पाणी । स्वप्नींही ते काहाणी । दूरीचि तया ॥ आणि परत्र तंव जाये । हें कीर तया आहे । परी ऐहिकही न लाहे । भोग भोगूं ॥" (ज्ञा. १६, ४४८ ते ४५०). "एवं परत्र ना स्वर्गु । ना ऐहिकही विषयभोगु । तेथ केउता प्रसंगु । मोक्षाचा तो ॥" (ज्ञा. १६–४५३).

तात्पर्य, समाजास शांति व तज्जन्य सुखाचा लाभ होण्यास

अंतरांत संयम हवा. नुसती आर्थिक विषमता दूर झाल्यानें समाज सुखी होईल असें म्हणणारे लोक निवृत्तिमार्गी लोकांप्रमाणेंच एकांगी होत. शिवाय ते गाडीपुढें घोडा ठेवण्याऐवजीं घोड्यापुढें गाडी ठेवण्याची चूक करतात. सुखाकरितां शांतीची आवश्यकता आहे. भगवान् म्हणतात, 'अशान्तस्य कुतः सुखम् ।' व ही शांति मानसिक संयमाविना, शुद्धीविना मिळणार नाहीं. कारण सुखाच्या संवेदनाचें साधन मन आहे व तें जोंपर्यंत तळमळत आहे तोंपर्यंत सुख मिळणार नाहीं. "म्हणोनि अयुक्तपण मनाचें । तेंचि सर्वस्व दुःखाचें । या कारणें इंद्रियांचें । दमन निकें ॥" (ज्ञा. २–३४७). "तें मनोरथसंगें नव्हे । एऱ्हवीं सिद्धि गेलेंचि आहे । हे दोनीचि उपाये । सुखदुःखासी ॥" (ज्ञा. १३–१३३). आपलें पाहण्याचें साधन डोळा आहे, ऐकण्याचें कान आहे, तसें सुखदुःख भोगण्याचें साधन मन आहे. "देखावें नेत्रीं बोलावें मुखें । चित्ता सुखदुःखें कळों येतीं ॥' अन्वय-व्यतिरेकानें सहज सिद्ध करतां येण्याजोगें आहे कीं, मन शांत असेल तर बाह्य परिस्थिति विपरीत असली तरी मनुष्याचा आनंद नाहींसा होत नाहीं. "चित्त समाधानें । तरी विष वाटे सोनें ॥" ही तुकोबांची उक्ति अथवा 'Contentment is bliss' ही इंग्रजींतील म्हण हेंच दाखविते. उलट, जेथें मन अशांत आहे तेथें बाह्य परिस्थिति कितीहि उत्तम असली तरी त्या अशांत व्यक्तीस सुखाचा लाभ होत नाहीं. "मनाच्या तळमळें । चंदनेंहि अंग पोळे ॥" तात्पर्य, सुखाकरितां शांति हवी व शांतीकरितां कामक्रोधलोभादि विकार अंतःकरणांतून जाणें अवश्य आहे.

पण शांत मनुष्य म्हणजे कांहीं स्वादरंगविरहित (tasteless, colourless, odourless) वायु नव्हे. कांहीं माणसें नुसतीं 'आहेत' म्हणण्याच्याच लायकीचें जीवन जगतात. त्यांना कधीं राग नाहीं, कधीं उत्साह नाहीं, कसली ईर्षा नाहीं. शांत मनुष्य असल्या या रंग-रूपहीन जीवन जगणाऱ्या माणसापेक्षां फार निराळा ! तो आपल्या अंत:करणांतील कामक्रोधादि विकारांचा मालक असतो, ते त्याचे गुलाम असतात. जगांत वावरणाऱ्या व्यक्तीचे अंगीं कामक्रोधादि विकारसुद्धां हवेत, पण ते ताब्यांत राहतील अशा रीतीनें पाहिजेत. चोरावर सोडण्यास कुत्रीं हवींत, फक्त त्यांनीं मालकाचा व त्याच्या-कडे येणाऱ्या पाहुण्यांचाच लचका तोडतां कामा नये. तात्पर्य, ज्याला पूर्ण जीवन म्हणतात त्यांत इंद्रियांची तोडमोड नाहीं, तर विकारांना संयम घालून त्यांचा सदुपयोग करणें हें त्या जीवनाचें स्वरूप आहे. असें जीवन घालविण्यास शुद्ध विचाराची बैठक हवी. शुद्ध विचार व शांति हीं आपण ज्याला सध्यां पदवीचें शिक्षण म्हणतों त्यानें उत्पन्न होतील असें आज तरी दिसत नाहीं. त्या शांतीसाठीं अध्यात्मज्ञान, उपासना यांची जरुरी आहे. तुकारामबुवा आपणास विकाररहित खरी शांति, आनंद हीं पांडुरंगाच्या कृपेनें मिळालीं असें सांगतात. " पिकलिया सेंदे कडुपण गेलें । तैसें आम्हां केलें पांडुरंगें ॥ १ ॥ काम क्रोध लोभ निमाले ठायींची । अवघी आनंदाची सृष्टी झाली ॥ २ ॥ "

तसेंच, शांति याचा अर्थ दांत-ओंठ खाऊन कशीबशी शांति धारण केली असें नव्हे. तसेंच अंगांत सामर्थ्य नाहीं व शांति धरली तरी तीहि खरी शांति नव्हे. शांति बिघडेल असा प्रसंग

आला व प्रतिकार करण्याचें सामर्थ्य अंगीं आहे तरीपण जो स्वतः क्रोधायमान होत नाहीं तो खरा शांत. " तेवींचि कुमारु क्रोधें भरे। तैसिया मंत्राचीं बीजाक्षरें। तियें निमित्तेंही अपारें। मीनलिया॥ परी घातयाही पायां पडतां। नुठी गतायु पांडुसुता। तैसी नुमजे उपजवितां। क्रोधोर्मी गा॥ " (ज्ञा. १६, १२८–१२९).

तसेंच शांति, समाधान याचा अर्थ निष्क्रियता नव्हे. आत्मानुभवानें प्राप्त होणाऱ्या शांतीनें मनुष्य निष्क्रिय होत नाहीं; उलट, अविरत कर्म करीत राहतो. भगवंताच्या मुखांतून गीता श्रवण करून अर्जुन ज्ञान व शांति यांनीं संपन्न होऊन कर्तव्यसन्मुख झाला. ज्ञानदेव म्हणतात, साधु हा क्रिया करीत असतांना अंतरीं ' अक्रिय ' असतो [" व्यापाराचें गाडे। मोडितांहि अपाडें। अक्रियेचें न मोडे। पाऊल कें ही॥ " (अनु. ९–२१).]

हें सगळें सांगण्याचें कारण असें आहे कीं, जो स्वतः शांत झाला आहे त्याला दुसऱ्याला शांति देतां येते. जो स्वतःच शांत नाहीं, तृप्त नाहीं तो ती इतरांना काय देणार ? आपली खरूज ज्याला बरी करतां येत नाहीं तो दुसऱ्याचा नायटा कसा बरा करणार ? जगांत बहुतेक वर्ग बहिर्मुख आढळून येतो. तारकांचें पडद्यावर दर्शन होऊन आनंदाचा तुकडा मिळावा म्हणून माणसें तासच्या तास चित्रपटगृहाच्या बाहेर तिकिटाकरितां रांगेंत उभीं असलेलीं दिसतात. हीं माणसें दुसऱ्याला काय आनंद देणार ? उलट, जो स्वतः पांच गरीब माणसें बरोबर घेऊन जेवतो तो जसा माधुकरी मागतांना दिसत नाहीं, तसेंच संतांचें आहे. ते आनंद उपभोगतात व इतरांना " या, आनंद देतों, " असें म्हणतात. ज्ञानदेव म्हणतात,

" शिवा शिवा समर्था स्वामी । येवढिये आनंद भूमि । घेपे दिजे आम्ही । ऐसे केले ॥ " (अनुभवामृत). तुकाराममहाराज म्हणतात, " आनंदाच्या कोटी । सांठविल्या आम्हा पोटीं ॥ " " सेवितों हा रस वांटितों आणिकां । घ्या रे होऊं नका रानभरी ॥ " म्हणून जगांत शांति नांदावी याला ज्ञानदेवांचा उपाय असा आहे कीं, शांत झालेलीं ' ईश्वरनिष्ठ ' माणसें जगास भेटावींत. ते म्हणतात, " वर्षत सकळमंगळीं । ईश्वरानिष्ठांची मांदियाळी । अनवरत भूमंडळी । भेटतु भूतां ॥ " (ज्ञा. १८–१७९६) ज्ञानदेवांना या ईश्वरनिष्ठांच्या वर्णनाचा प्रसंग आला कीं, स्फूर्ति आवरत नाहीं. ते पुढें म्हणतात, " चलां कल्पतरूंचे आरव । चेतनाचिंतामणीचें गांव । बोलते जे अर्णव । पियूषाचे ॥ चंद्रमे जे अलांछन । मार्तंड जे तापहीन । ते सर्वांही सदा सज्जन । सोयरे होतु ॥ " (ज्ञा. १८, १७९७–९८) अशीं ईश्वरनिष्ठ माणसें–संत–जगाचा उद्धार करतात.

संत जगदुद्धार करतात हें मोठें सामाजिक कार्य आहे हें खरें. पण जातां जातां एवढें लक्षांत ठेवलें पाहिजे कीं, महात्मे जगदुद्धाराचें सामाजिक लोकोत्तर कार्य करतात याचा अर्थ जो जो सामाजिक कार्य करतो तो तो महात्मा अथवा संत असतो, असें नव्हे. दिव्यावर दिवा लागतो. तसें ईश्वरनिष्ठांच्या संगतीनें दोष जाऊन अंतःकरण शुद्ध होऊन ईश्वरनिष्ठ माणसें निर्माण होतात. तुकारामबुवा म्हणतात, " पुनीत केलें विष्णुदासीं । संगें आपुलिया दोषीं ॥ " नामदेवराय म्हणतात, " नाचूं कीर्तनाचे रंगीं । ज्ञानदीप लावूं जगीं ॥ " ' महात्मानस्तु मां पार्थ ' व ' सततं कीर्तयन्तो मां ' गीता ९, १३–१४ या श्लोकांवरील ज्ञानदेवांची टीका

अप्रतीम आहे. त्यांत कीर्तनानें या प्रकारची शुद्धि निर्माण होते याचें उत्कृष्ट वर्णन त्यांनीं केलें आहे. "तरी कीर्तनाचेनि नटनाचें। नाशिले व्यवसाय प्रायश्चित्तांचे । जे नामचि नाहीं पापाचें। ऐसें केलें ॥ यमदमा अवकळा आणिली । तीर्थें ठायावरूनि उठविलीं । यमलोकीं खुंटिली । राहाटी आघवी ॥ यमु म्हणे काय यमावें । दमु म्हणे कवणातें दमावें । तीर्थें म्हणतीं काय खावें । दोष ओख-दासि नाहीं ॥ ऐसे माझेनि नामघोषें । नाहीं करिती विश्वाचीं दुःखें । अवघें जगाचि महासुखें । दुमदुमित भरलें ॥ ते पाहांटेवीण पाहावित । अमृतेंवीण जीववित । योगेंवीण दावित । कैवल्य डोळां ॥ परी राया रंका पाड धरूं । नेणती सानेयां थोरां कडसणी करूं । एकसरें आनंदाचें आवारु । होत जगा ॥ कहीं एकाधेनि वैकुंठा जावें । तें तिहीं वैकुंठचि केलें आघवें । ऐसें नामघोषगौरवें । धवळलें विश्व ॥ तेजें सूर्य तैसे सोज्वळ । परि तोहि अस्तवें हें किडाळ । चंद्र संपूर्ण एखादे वेळ । हे सदा पुरते ॥ मेघ उदार परी वोसरे । म्हणऊनि उपमेसी न पुरे । हे निःशंकपणें सपांखरें । पंचानन ॥" (ज्ञा. ९, १९७–२०५). तात्पर्य, जगांत शांति नांदावयाची असेल तर ईश्वरानिष्ठ दैवी संपत्तीचीं माणसें–ईश्वरानिष्ठांचीं मांदियाळी–निर्माण होणें अवश्य आहे, असें ज्ञानदेवांचें मत आहे.

या बाबतींत मार्टिन ल्यूथरचें एक वाक्य आहे तें सांगून हा भाग मी आटोपतों. तो म्हणतो, "The prosperity of a country depends not on the abundance of its revenues, nor on the strength of its fortifications, nor on the beauty of its public buildings, but it consists in the number of its

cultivated citizens, in its men of education, enlightment and character ; here are to be found its true interest, its chief strength, its real power." देशाची भरभराट ही त्या देशाचे अधिकारी कराच्या रूपानें रक्कम किती गोळा करतात यावर अवलंबून नाहीं अथवा त्यांतील किल्ल्यांची मजबुती कशी आहे यावरहि नाहीं. देशाची भरभराट ही त्या देशांत किती शिक्षित, विद्वान् व शीलसंपन्न माणसें आहेत यांवर अवलंबून आहे. हें शील धर्मावर अधिष्ठित अशा नीतीनें निर्माण होतें, अशी श्रीज्ञानदेवांची समजूत होती.

येथपर्यंत एक जग, विश्वबंधुत्व, समता यांविषयींचें ज्ञानदेवांचें मार्गदर्शन पाहिलें. पण त्यांपैकीं समतेच्या एका स्वरूपाच्या एका कक्षेचा विचार करणें शिल्लक आहे. तिचा विचार करून पुढच्या समस्येकडे वळूं.

ज्ञानदेवांच्या मतें योग्यायोग्यतेचा विचार न करतां सर्वांसंबंधीं एकच क्रिया करणें म्हणजे समता आचरणांत आणणें नव्हे. समतेच्या वागणुकीचें मर्म सर्वांशीं एकच क्रिया ठेवणें नव्हे, तर जशी ज्याची योग्यता असेल त्याप्रमाणें त्याच्याशीं वागणें हें होय. श्रीएकनाथांनीं आपल्या भागवतांत या समतेच्या वागणुकीचें मर्म दृष्टांत देऊन फार उत्तम रीतीनें सांगितलें आहे. ते म्हणतात, "नवल श्रद्धेचें लक्षण । ब्रह्मा मुंगी समसमान । तरी यथोचित विधान । सर्वथा जाण चुकेना ॥ अर्घ्यपाद्यादि पूजन । सकळ दान आणि सन्मान । हे श्रद्धा ब्राह्मणीं संपूर्ण । एकासि तें जाण अन्न-मात्राचि ॥ एका अन्न आच्छादन । एकासि ते कोरडे कण । एका तृण

आणि जीवन। एका पयपान यथोचितें ॥ 'जेणें राया सुख संपूर्ण। तें तें उचित श्रद्धे जाण'। अनुचित श्रद्धेचें विंदान। दुःख करी पूर्ण सर्वार्थीं ॥ जेवीं ब्राह्मणा वाढिलें तृण। गाईस वाढिलें मिष्टान्न। श्वानासि बैसका सिंहासन। साधूसि आसन थारोळा ॥ व्याघ्रासि पडिल्या लंघन। त्यासि अर्पूं नये गोदान। गाय गादल्या संपूर्ण। तैलाभ्यंगन करूं नये ॥ हो कां देह इंद्रियें जरी एकें। तरी जिव्हा-कर्म नव्हे नाकें। तेवीं एकात्मताभूत जे देखें। उचितोन्मुखें यजावा ॥ करितां यथोचित अर्पण। जरी क्रिया होय भिन्नभिन्न। तरी अंतर श्रद्धा अभिन्न। हें मुख्य लक्षण भागवतधर्मीं ॥ " (भागवत ३, ३७०–७७).

नाथांनीं या बाबतींत दिलेले दृष्टान्त लक्षांत घेण्यासारखे आहेत. ते म्हणतात, " वागणुकींत समता आणावयाची म्हणजे काय ब्राह्मणाला गवत टाकावयाचें व गाईला मिष्टान्न घालावयाचें! का कुत्र्याला सिंहासनावर आणून बसवावयाचें व साधूला थारोळ्यावर बसवावयाचें! असें करणें हें समान वागणुकीचें गमक ठरत नसून तें अडाणीपणाचेंच लक्षण आहे. " नुसत्या संख्येची समता ही खरी समता नव्हे. समता ही quantitative नको, ती qualitative हवी. गुणावर उभारलेली समता हीच खरी समता. मानवदेहच फक्त विचारांत घेतला तर पंडित नेहरू व एखादा अगदीं सामान्य मनुष्य यांत फरक नाहीं. नाक, कान, डोळे दोघां-नाहि आहेत. पण असामान्य बुद्धि असलेल्या कर्तृत्ववान् राष्ट्र-पुढाऱ्याला व त्या सामान्य माणसाला एकाच पातळींत आणून वागणूक देण्यांत शहाणपणाचा अंश आहे असें मानणाऱ्याज़वळच

शहाणपणाचा अंशहि नाहीं, असेंच म्हणावें लागेल. तसेंच अधिकाराचा विचार न करतां सर्वांशीं सारखें वागणें खऱ्या समतेचें लक्षण होणार नाहीं.

समानतेनें वागावयाचें म्हणजे तुकोबांच्या शब्दांत सांगावयाचें तर " कोणाहि जीवाचा न घडो मत्सर। वर्म सर्वेश्वर पूजनाचें ॥ ". आपली वर्तणूक निर्मत्सर असणें हें सर्वेश्वर सर्व ठिकाणीं पाहाणें आहे. अधिकारपरत्वें निर्मत्सर बुद्धीनें योग्य क्रिया करीत राहाणें हें समानता पाळण्याचें लक्षण आहे. सर्व सुखी व्हावेत या बुद्धीनें आपण वागतांना समोरच्याचें कल्याण ज्याच्यांत आहे तें करणें म्हणजे समानतेनें वागणें. ' सर्वोदय ' ही उच्च कल्पना आहे व ती नीट्झेसारखे कांहीं लोक सोडून दिले तर सर्वांना मान्य होण्यासारखी आहे. आपण ज्याला लोकशाही म्हणतों त्याचा तर तो आत्मा आहे. सर्वांना आपली उन्नति करून घेण्याची संधि देणें, हें लोकशाहीचें मूळ तत्त्व सर्वोदयाचेंच रूप आहे. सर्वांना एकाच मुक्कामाला जावयाचें हें खरें व त्याकरितां प्रत्येकास संधि देणें हेंहि खरें; पण, याचा अर्थ सर्वांना एकच एक उपाय अथवा क्रिया सांगणें असें नव्हे. सगळीं माणसें सारख्या बुद्धीचीं नसतात. कांहीं चलाख तर कांहीं मठ्ठ, कांहीं सात्त्विक तर कांहीं तामसी असतात. या सगळ्यांना सारखें वागवावयाचें म्हटलें तर अनर्थ होईल.

आमचें शास्त्र असें सांगतें कीं, आपली वृत्ति समानतेची असावी. पण, समोरचा मनुष्य जशा अधिकाराचा असेल तशी आपली क्रिया असावी. गुणांच्या कमी-अधिक प्रमाणामुळें समाजांत हे भेद असणारच. म्हणून शास्त्रांनीं वेगवेगळीं कर्में वेगवेगळ्या लोकांना सांगि-

सलीं आहेत. पण शास्त्राची थोर व समतेची दृष्टि याच्यांत आहे, कीं त्यानें ज्याच्या वांट्याला जें कर्म आलें आहे, मग तें लहान असो कीं मोठें असो, तें कर्म उत्तम करण्यानें दोघांनाहि फळ सारखेंच मिळतें, असें सांगितलें आहे. फळाचे बाबतींत उच्चनीच हा भेद नाहीं. कारण समाजपुरुषास सर्व प्रकारच्या कर्मांची आवश्यकता आहे. म्हणून सर्व कर्में एका समाजपुरुषाचीच सेवा होत व म्हणून तीं एकाच मोलाचीं आहेत. न्यायाधीशाचे गादीवर बसून न्याय देणारा न्यायाधीश व त्याच्या डोक्यावर असणारा पंखा हालविणारा शिपाई, हे लौकिकदृष्ट्या भिन्न योग्यतेचीं कामें करतांना जरी दिसत असले तरी शास्त्रांनीं सांगितलेल्या फळांच्या दृष्टीनें दोघे जर आपापलें काम योग्य रीतीनें करीत असतील तर दोघांना फळ एकच आहे. ज्ञानदेव म्हणतात, " जैसा द्विज षट्कर्में करी । शूद्र तयातें नमस्कारी । कीं दोहींसिही सरोभरी । निपजे यागु ॥ "

(ज्ञा. १६–९६).

समतेची ही कल्पना एक–दोन व्यावहारिक उदाहरणें देऊन सांगतां येण्यासारखी आहे. मोठें घड्याळ असतें. त्यांत लहान–मोठीं चक्रें असतात. घड्याळाचें काम मोठ्या चक्रावांचून जसें अडेल तसेंच लहान चक्रावांचूनहि अडेल. घड्याळ चालणें या दृष्टीनें दोघांचें मूल्य सारखेंच आहे. दुसरें उदाहरण देतों. कारखान्यांतील चालू असलेल्या यंत्रांतील अनेक चक्रांची गति एकदम बंद पडायला एखादें मोठें चाकच बंद पडायला हवें असें नाहीं. एखादा लहानसा स्क्रू जरी कुठें निसटून पडला तरी कारखान्याचें काम चालू होत नाहीं. स्क्रू दिसायला लहान असला तरी कारखाना चालू राहण्या-

साठीं मोठ्या चाकाप्रमाणेंच या छोट्या स्क्रूचीहि तेवढीच आवश्यकता आहे. एखादी पहिल्या प्रतीची सुरेख मोटार गाडीहि एखाद्या लहानशा वायसर्‌च्या अभावीं अडून राहतेच कीं नाहीं ? तसेंच या समाजपुरुषाचें आहे. प्रत्येक व्यक्तीला समाजांत स्थान आहे. व समाजपुरुषाच्या दृष्टीनें प्रत्येकानें आपापल्या वांट्यास आलेलें कर्म केलें कीं सर्वांनीं सारखीच सेवा केली ; म्हणून अंतिम मूल्य सारखेंच होणार आहे. म्हणूनच गीता ' स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः संसिद्धिं लभते नरः । ' असें सांगते. ही खरी समता होय. अशी गुणात्मक समता ज्ञानदेवांना हवी आहे. मोक्ष ' उत्तमापासोनि अत्यंजवरी । ' सर्वांना सारखा मोकळा आहे. ' देखो आवडे तो खाणी । ब्रह्मविद्येची ॥ ' पण याचा अर्थ सर्वांना एकाच कर्मानें तो प्राप्त होईल असें नव्हे. ज्याचा जेथपर्यंत विकास होत आला आहे, त्याला त्याच्यापुढें नेणें यांत त्याचें कल्याण आहे. तात्पर्य, ज्ञानदेवांच्या समानतेंत सर्वोदय सर्वांचा ; पण तो सर्वांचा असला तरी एकाच कर्मानें होईल असें मात्र नव्हे.

आपण आतां जगापुढील ' हिंसा–अहिंसा ' या प्रश्नाकडे वळूं. हिंसा कीं अहिंसा, ही आजच्या जगापुढील मोठी समस्या आहे. ज्ञानदेवांचे या बाबतींतील विचारहि ही समस्या सोडवितांना मार्गदर्शन करणारे असेच आहेत. संपूर्ण विश्वाचें कल्याण व्हावें म्हणून तळमळणारा, दीन, दुबळे, अनाथ, दुष्ट हे ज्याच्या काळजीचे प्रथम विषय आहेत असा ज्ञानदेवांच्यासारखा दयार्द्र अंतःकरणाचा सत्पुरुष हिंसेचे गोडवे गाईल, हें अशक्यच आहे. पण लक्षांत ठेण्यासारखी गोष्ट अशी आहे कीं, रणांगणावर उभ्या असणाऱ्या

अर्जुनाला लढण्यास प्रवृत्त करण्याकरितां जी गीता सांगितली ती सुद्धां 'अहिंसा' हेंच ध्येय सांगते. अर्थातच गीतेची अहिंसेची ही कल्पना सामान्य लोक जिला अहिंसा समजतात त्यापेक्षां वेगळी आहे. ही अहिंसा अध्याय १८ मधील 'यस्य नाहंकृतो भावो' या प्रसिद्ध सतराव्या श्लोकांत सांगितली आहे. ज्ञानदेवांचें या श्लोकावरील भाष्य उत्कृष्ट असें आहे. पावसाळ्यांत सारखा पाऊस पडत असल्यानें पात्रांत पाणी न मावल्यामुळें तें नदीच्या तटाकावरून वाहूं लागतें. तसाच प्रकार ज्या कांहीं श्लोकांच्या ज्ञानदेवांच्या व्याख्यानांत झाला आहे त्यांतला हा एक श्लोक आहे. ज्ञानदेवांनीं गीतेचें व्याख्यान करीत असतांना, अ. १३, श्लो. ७; अ. १६, श्लो. २; अ. १७, श्लो. १४; व अ. १८, श्लो. १७ यांवर अहिंसेचें आख्यान केलें आहे. ज्ञानदेव अहिंसेला व अहिंसेच्या योग्य अर्थाच्या ज्ञानाला केवढें महत्त्व देत होते, हें त्यांनीं अ. १३ मध्यें केलेल्या व्याख्यानावरून सहज लक्षांत येण्यासारखें आहे. या तीन अक्षरांच्या पदाकरितां त्यांनीं २१८ ते ३३८ म्हणजे १२० ओंव्या खर्चीं घातल्या आहेत. एवढेंच नव्हे तर आपली नेहमींची सरळ व्याख्यानाची पद्धत सोडून अहिंसाविषयक जीं भिन्नभिन्न तत्कालीन रूढ मतें होतीं त्यांचा उल्लेख करून त्यांचा समाचारहि घेतला आहे. या प्रसंगांत अहिंसेचें व्याख्यान करतांना क्रियेनें अहिंसा करावयाची म्हटली तर किती बघावें लागेल याचें त्यांनीं सुंदर वर्णन केलें आहे. हिंसा म्हणजे कांहीं नुसतें शस्त्रानें जीव घेणें नव्हे. ती डोळा, कान, फार काय श्वसनेंद्रिय व मन यांच्या द्वारांसुद्धां होते! खरा अहिंसक हा कसा मार्दवपूर्ण असतो, त्याच्या ज्ञानेंद्रियांचे

व कर्मेंद्रियांचे व्यापार कशा हळुवार रीतीनें होतात, याचें उत्तम चित्रण येथें त्यांनीं रंगवलें आहे.

पण त्यांना ठाऊक आहे कीं, अहिंसा ही वृत्ति आहे व कांहीं प्रसंगीं अहिंसेकरितांच अशी क्रिया करावी लागते कीं, जी बाह्यदृष्ट्या हिंसा ठरेल ! कारण, त्यानेंच अहिंसा निर्माण होणारी आहे. दिसायला हीं विधानें विरोधपूर्ण दिसतात, पण खोल विचाराअंतीं तीं अर्थपूर्ण आहेत, असें लक्षांत येईल. जसें कर्माकर्म या व्यापक प्रश्नाचें आहे, तसेंच हिंसा-अहिंसा या मर्यादित प्रश्नाचें आहे. गीता स्पष्ट सांगते कीं, शरीरधारी मानवाकडून कर्माचा संपूर्ण त्याग होणें अशक्य आहे. 'न हि देहभृता शक्यं त्यक्तुं कर्माण्यशेषतः ।' (गीता १८–११) " मृत्तिकेचा वीटु । घेऊनि काय करील घटु । केउता ताथु पटु । सांडील तो ॥....या शरीराचेनि मिसकें । कर्माचि लागलें तें असिकें । जिता मेलया न ठाके । इया रीती ॥ " (ज्ञा. १८, २१९–२२६). कर्माचा संपूर्ण त्याग अशक्य असल्यानें गीता कर्मात अकर्म पाहण्यास शिकवते– ' कर्मण्यकर्म यः पश्येदकर्माणि च कर्म यः । स बुद्धिमान्मनुष्येषु स युक्तः कृत्स्नकर्मकृत् ॥' (अ. ४–१८) याच पद्धतीनें गीता हिंसा-अहिंसा प्रश्न सोडविते. अग्नीनें अग्नि विझत नाहीं हें खरें. पण, अहिंसा हा जसा जगत्स्वरूपाचा एक भाग आहे तसाच हिंसाहि एक भागच आहे, हें विसरतां कामा नये. यामुळें कित्येक वेळेला हिंसात्मक कर्म करण्यानेंच पुढील अनर्थ टळणारे असतात, म्हणून हिंसा करावी लागते. म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात कीं, घडणारें कर्म हिंसात्मक का अहिंसात्मक हें ज्या वृत्तीनें तें केलें जाणार आहे त्या वृत्तीवर अवलंबून आहे. अहिंसा ही वृत्ति आहे.

म्हणून त्यांनीं अ. १६ श्लो. २ वर व्याख्यान करतांना फारच उत्कृष्ट अशी अहिंसेची व्याख्या दिली आहे. ते म्हणतात, **" आणि जगाचिया सुखोद्देशें । शरीरें वाचा मानसें । राहाटणें तें अहिंसें । रूप जाण ॥ "** जगाचें कल्याण मनांत धरून जी जी क्रिया केली जाते ती अहिंसाच होय !

आपल्या महाराष्ट्रीय साधुसंतांच्या तत्त्वज्ञानावर गीतेंत सांगितलेल्या व ज्ञानदेवांनीं मांडलेल्या याच अहिंसेच्या कल्पनेचा परिणाम झालेला आहे. उदाहरणार्थ, तुकारामबुवांनीं हाच विचार मोठे उत्कृष्ट दृष्टान्त देऊन सांगितला आहे. ते म्हणतात कीं, ' एखाद्याच्या पायाला गळूं झालें आहे. तो त्याला हात लावूं देत नाहीं, म्हणून गळूं जर तसेंच राहूं दिलें तर तें चरेल व शेवटीं पाय तोडण्याचा प्रसंग येईल. म्हणून तो रडला, ओरडला तरी, गळूं कापलेंच पाहिजे. कारण त्यानंतर तो पुढें सुख भोगील. '

" पोभाळितां चरे अंतरींचें दुःख । लांसें फांसें मुख उघडावें ॥
तुका म्हणे लांसूं फांसूं देऊं डाव । सुखाचा उपाव पुढें आहे ॥ "

आईची कृपा आणि क्रोध हीं एकाच मायेच्या पोटांतून निर्माण झालेलीं असतात. उन्हांत खेळणाऱ्या एखाद्या मुलाला आईनें रागानें " तिकडे मरूं नकोस, इथें मर ! " असें म्हटलें तरी त्या ' मर ! ' चा अर्थ काय ' मर ' असा करावयाचा ! त्या ' मर ' चा अर्थ एकच व तो म्हणजे ' जग ! ' तुकोबा म्हणतात, " क्षोभ आणि कृपा मातेची समान । विभाग जतन करुनि ठेवीं ॥ " तात्पर्य, मुलाच्या कल्याणाकरितां रागावणें ही अहिंसाच आहे ! तुकोबा तर ' तुका म्हणे नखें । काढून टाकिजतीं सुखें ॥ " असें म्हणतात. दयेची एके

ठिकाणीं ते व्याख्या पुढीलप्रमाणें करतात : " दया तिचें नांव भूतांचें पाळण । आणिक निर्दळण कंटकांचें ॥ "

यापेक्षांसुद्धां उच्च भूमिकेवरून अहिंसेचें वर्णन ज्ञानदेव आतांच निर्दिष्ट केलेल्या ' यस्य नाहंकृतो भावो । ' या श्लोकावरील व्याख्यानांत करतात. या अहिंसेच्या मागें आत्मानुभवाची श्रेष्ठ बैठक आहे. महात्माजींची अहिंसा, दया, समता इत्यादि सत्त्वगुणांवर उभारलेली दिसते तर ज्ञानदेवांची गुणातीत अशा पूर्ण आत्मानुभवाच्या सिंहासनावर विराजमान झालेली आहे. ब्रह्मरूप झालेल्या पुरुषाच्या संघाताकडून अगणित कर्में जरी झालीं तरी त्या कर्मांनीं तो ब्रह्मरूप पुरुष लिप्त होत नाहीं. आत्मज्ञान झालें म्हणजे मनुष्य कांहीं मरत नाहीं. तसें झालें तर तो एक रोग होईल. ज्ञान झाल्यावरहि ज्या प्रारब्धानें देहाचीं कर्में सुरू झालीं तें प्रारब्ध जोंपर्यंत फल देण्यास सन्मुख आहे तोंपर्यंत संघाताकडून कर्में होतच राहतात. पण " तैसा स्वस्वरूपें उठिला । दृश्यें सीं द्रष्टा आटला । तो नेणे काय राहटला । इंद्रियग्रामु ॥ " म्हणून ब्रह्मरूप पुरुष स्थूलसूक्ष्म संघाताकडून झालेल्या धर्माधर्मात्मक क्रियेनें लिप्त होत नाहीं. ज्ञानदेव पुढें म्हणतात, " मुक्ताचें देह तैसें । हालत संस्कार वशें । तें देखोनि लोक पिसे । कर्ता म्हणती ॥ आणि तया करणेया आंतु । घडो कां त्रैलोक्याचा घातु । परी तेणें केला ही मातु । बोलों नये ॥ " कर्म ब्रह्मरूप झाल्यानें हा पुरुष अहिंसक झाला. त्याच्या संघाताकडून मोठी हिंसात्मक क्रिया होतांना दिसली तरी ती अहिंसाच होय. ज्ञानदेवांची ही अहिंसा आत्मानुभवाच्या बैठकीवर विराजमान झालेली आहे. ज्ञानदेव अर्जुनाच्यासंबंधीं म्हणतात,

" ऐशा समयीं कर्कशें । भोगित स्वानंदराज्य कैसें ॥ ". एकनाथ-महाराज म्हणतात, " अर्जुना देऊनि समाधि । सवेंचि घातला महायुद्धीं । परि तो कृष्ण कृपानिधी । ताटस्थ्य त्रिशुद्धी नेदींच स्पर्शों ॥ " अथवा " बाणाची सणसण । शस्त्रांची खणखण । उपदेशां तोंचि स्थान । युद्धाचे वेळीं लागली समाधि । कल्पांतींहि न मोडे रया ॥ ". तात्पर्य, अर्जुनानें युद्ध करून अनेक शत्रूंना गति दिली. तरी याची समाधि अभंग ! याच्याकडून हिंसा झालीच नाहीं !

वैदिक अहिंसा अशाच प्रकारची आहे. पंचमहायज्ञांपैकीं वैश्व-देव हा फार महत्त्वाचा आहे. ' पशुयज्ञ ' सांगणारें शास्त्र ' पंच-सुनादोषपरिहारार्थ ' वैश्वदेव सांगतें, ही मोठी लक्षांत ठेवण्या-सारखी गोष्ट आहे.

या व्याख्यानाचें सार असें आहे कीं, ज्ञानदेव अहिंसेचें महत्त्व जाणतात. ती एक वृत्ति आहे तशीच शक्ति आहे. आजच्या या काळांत तरी अहिंसेचें काय सामर्थ्य आहे, हें सिद्ध करण्याचें कारण नाहीं. पूज्य विनोबाजी भावे यांनीं जी हजारों एकर जमीन कायद्याविना, ' रक्तपाताविना ', खुशीनें व समाधानानें लोकांकडून ' दान ' म्हणून मिळविली ती तरी अहिंसेचाच विजय सिद्ध करीत नाहीं का ?

अहिंसेसंबंधीं आणखी एक महत्त्वाची गोष्ट सांगावयाची ती ही कीं, ज्ञानदेव अहिंसा म्हणजे नुसता हिंसेचा अभाव समजत नाहींत. ती वरून वरून अभावात्मक वाटत असली तरी, तिचा अंतर्भाग जगाच्या कल्याणाच्या तळमळीची भावरूप वृत्ति आहे. अंतिम अहिंसा हेंच खरें आहे.

ज्या समस्यांचा आज विचार करण्याचें ठरविलें होतें त्यांपैकीं शेवटची म्हणजे व्यक्ति व समाज यांचे संबंध काय असावेत, ही होय. तिचा थोडक्यांत विचार करूं. लोकशाहीच्या, समाजवादाच्या या काळांत आपण असा अनुभव घेऊन राहिलों आहोंत कीं, व्यक्ति ही तोंडानें समाजवाद जरी बोलत असली तरी ती आपणांस स्वतंत्र समजते व तिची क्रिया व्यक्तिस्वातंत्र्याकडेच झुकते. उदाहरणार्थ, मुलामुलींचे विवाह. यांतून कुटुंबाचा, समाजाचा प्रश्न जवळजवळ निघूनच गेला आहे, असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. शिक्षणाच्या बाबतींतहि तसेंच. कुटुंबव्यवस्था तर मोडकळीस येत चाललेली आहे, एवढेंच नव्हे तर ती भंगून पडली आहे. या बाबतींत ज्ञानदेवांचें काय मत आहे तें पाहूं.

पाश्चात्य ग्रीन प्रभृति पंडितांप्रमाणें ज्ञानदेव हे, व्यक्ति ही समाजाचा अंश आहे, असेंच समजतात. ज्ञानदेवांची एताद्विषयक कल्पना त्यांनीं यज्ञाचें जें व्याख्यान केलें आहे त्यांत दिसून येते. व्यक्ति आधीं का समाज आधीं, हा प्रश्न म्हणजे बीज आधीं का फळ आधीं, या प्रश्नासारखाच आहे. व्यक्तीचा व समाजाचा अवयव-अवयवी-सारखा समवाय संबंध आहे. ऑरिस्टॉटलची, " मनुष्य हा समाजांतील प्राणी आहे ", ही व्याख्या त्यांना मान्य होण्यासारखी आहे. मनुष्य नवीन नातीं जोडून अधिक जबाबदारी ओढवून घेण्याचें टाळूं शकेल. पण, त्याच्या जन्माबरोबर त्याच्यावर कांहीं जबाबदाऱ्या येऊन पडत असतात. एखाद्या गरीब मुलाला बहीण, भाऊ, काका, मामा वगैरे कोणतेच नातेवाईक नसतील, वतनवाडी नसेल, पण त्याला जन्म देणाऱ्या आईबाप म्हणून कोणी तरी व्यक्ती अस-

तातच. इतर सर्व बाबतींत तो 'नाहीं, नाहीं,' अशीं उत्तरें देत असला तरी विनोदानें त्याला, "तुला आईबाप तरी होते का?" असें विचारलें असतां, "कुठले गरिबाला आईबाप!" असें तो शुद्धीवर असल्यास उत्तर देऊं शकणार नाहीं.

तात्पर्य, प्रत्येक व्यक्ति कुटुंबांत जन्माला येत असल्यामुळें तिच्यावर जन्मतःच कांहीं जबाबदाऱ्या येऊन पडतात. त्या तिला टाळतां येत नाहींत. मनुष्य लग्न वगैरे करून आपली जबाबदारी वाढवणार नाहीं. पण आईबाप व तें कुटुंब ज्या समाजाचा अंश आहे तो समाज हे आहेतच. त्यांच्याकरितां कर्म करण्याची जबाबदारी त्याला टाळतां येत नाहीं. आपल्याकडे ही कल्पना पितरांचें, देवांचें इत्यादिकांचें ऋण घेऊन मनुष्य जन्माला येतो, या म्हणण्यानें व्यक्त केली जाते. 'देवान् भावयतानेन।' व 'इष्टान् भोगान् हि वो देवाः।' गीता अ. ३, श्लो. ११ व १२ या श्लोकांवरील टीकेंत व्यक्ति व समाज यांच्या संबंधींचे विचार ज्ञानदेवांनीं व्यक्त केले आहेत. येथें यज्ञाचें व्याख्यान करतांना, त्यांनीं सामान्यतः ज्याला पंचमहायज्ञ म्हणतात तेवढ्याचाच उल्लेख करून ते थांबले नाहींत. ते त्याच्यापुढें जाऊन व्यक्ति ज्या ज्ञातीची असेल तिची सेवा करणें हें एक यज्ञांग आहे असें सांगतात. यांतच त्यांचें द्रष्टेपण दिसून येतें. ते म्हणतात,

"अग्निमुखीं हवन। न करील देवतापूजन। प्राप्त वेळे भोजन। ब्राह्मणाचें॥ विमुखु होईल गुरुभक्ती। आदरु न करील अतिथी। संतोषु नेदील ज्ञाती। आपुलिये॥ (ज्ञा. ३, १०५–१०६) "तया मग अपावो थोरु आहे। जेणें तें हातींचें सकळ जाये। देखा प्राप्तही न लाहे। भोग भोगूं॥" (ज्ञा. ३–१०८). येथें ज्ञातीचा उल्लेख

केला आहे त्याचा अर्थ संकोचितपणानें करणें योग्य होणार नाहीं. त्या वेळचीं मूल्यें वेगळीं होतीं.

ज्ञानदेवांच्या मतें समाजाचा पाया 'यज्ञ' म्हणजे त्याग होय. प्रत्येक व्यक्तीनें त्याग करणें अवश्य आहे. आपणांस जी संपत्ति मिळाली आहे ती आपल्याकरितांच नव्हे, हें जाणून तिचा विनियोग देवांच्या म्हणजे समाजाच्या कल्याणाकरितां करणें अवश्य आहे. "तिहीं यज्ञभाविकीं सुरीं। जे हे संपत्ति दिधली पुरी। तयां स्वमार्गीं सर्वेश्वरीं। न भजेल जो॥" (ज्ञा. ३–१०४) "तया अपावो थोर आहे।" असें ते स्पष्ट सांगतात.

शेवटीं अध्याय १८ मधील 'मन्मना भव मद्भक्तो।' या ६५ व्या प्रसिद्ध श्लोकावर 'मद्याजी मां नमस्कुरु।' याचें व्याख्यान करतांना सर्व जग सेव्य व आपण त्याचे सेवक, आहोंत असें समजावें, असें त्यांनीं म्हटलें आहे. ते म्हणतात, "आपुला अथवा परावा। ठायीं उपकरसी पांडवा। तेणें यज्ञें होईं बरवा। याज्ञिकु माझा॥ हें एकैक शिकऊं कार्इ। पैं सेवकै आपुलां ठाईं। उरौनि येर सर्वही। मी सेव्यचि करीं॥" (ज्ञा. १८, १३५९–६०). असें झालें म्हणजे "तेथ जाऊनिया भूतद्वेषु। सर्वत्र नम वै नम मीचि एकु। ऐसेनि आश्रयो आत्यंतिकु। लाहासी तूं माझा॥" (ज्ञा. १८–१३६१). ज्ञानोबारायांनीं केवढी उच्च कल्पना समाजापुढें ठेवली आहे!

येशूसंबंधीं असें सांगतात कीं, तो प्रवास करीत असतां त्याला एकदां आपले शिष्य भांडतांना आढळून आलें. त्यानें विचारलें, "रस्त्यांत कसली चर्चा चालली होती?" ते म्हणाले, "सर्वांत

मोठा कोण याबद्दल आमचा वादविवाद चालला होता." तेव्हां येशू म्हणाला, "If any man would be first among you, let him be the servant of all." (तुमच्यापैकीं जर कोणी मानव-श्रेष्ठ होणार असेल तर त्यानें प्रथम सर्वांचा सेवक व्हावें). ज्ञानेश्वर-महाराज "जैं जगा धाकुटें होइजे। तैं जवळीक माझी॥" "जग सेव्य, तूं आपणापें सेवक करी॥" असेंच म्हणतात.

आत्मानुभूतीच्या भूमिकेवरून व्यक्तीचें हित-स्वार्थ व समाजाचें हित-परार्थ हा भेदच राहात नाहीं. यासंबंधींची ज्ञानदेवांची कल्पना सांगून ही चर्चा संपवितों. ज्ञानदेवांचें म्हणणें असें कीं, प्रत्येक व्यक्तीनें आपला स्वार्थ हा दुसऱ्याचें सुख उन्नतीस आणीत आणीत साधावा. या बाबतींत खालील ओंव्या फारच उत्कृष्ट आहेत: "कां फेडित पाप ताप। पोखीत तीरींचे पादप। समुद्रा जाय आप। गंगेचें जैसें॥ कां जगाचें आंध्य फेडितु। श्रियेचीं राउळें उघडितु। निघे जैसा भास्वतु। प्रदक्षिणे॥ तैसीं बांधलीं सोडित। बुडालीं काढित। सांकडीं फेडित। आर्तांचिया॥ किंबहुना दिवसराती। पुढिलांचें सुख उन्नति। आणित आणित स्वार्थी। प्रवेशिजे॥" (ज्ञा. १६, १९९–२०२). ज्याप्रमाणें गंगेचें पाणी जगाचें पाप व ताप नाहींसें करीत आणि कांठावरील झाडांचें पोषण करीत समुद्राला जाऊन मिळतें; अथवा जगाचा अंधार नाहींसा करीत, लक्ष्मीचें निवासस्थान जें सूर्यविक सिनी कमळ त्याचा विकास करीत जसा सूर्य प्रदक्षिणेला निघतो, त्याप्रमाणें अविद्येनें बांधलेल्यास मुक्त करीत, संसारसमुद्रांत बुडालेल्यांना बाहेर काढीत व अध्यात्मादि दु:खांनीं पीडलेल्यांच्या संकटांचें निवारण करीत,

फार काय सांगावें ! रात्रंदिवस दुसऱ्याचें सुख वाढवीत वाढवीत आत्महितांत प्रवेश करणें, हें मनुष्याचें कर्तव्य आहे. जगाला सुखी करीत मनुष्यानें आपलें कल्याण साधावें. "आपली पूर्णता व जगाचें सुख, असें ध्येय ठेवावें," हें कान्टचें म्हणणें वरील ज्ञानदेवांच्या म्हणण्याजवळच येत आहे. ज्ञानदेवांचें म्हणणें असें आहे कीं, आपणांस प्राप्त झालेली बुद्धि, शक्ति व संपत्ति या सर्वांचा विनियोग समाजाकरितां करीत करीत आपण आपलें हित साधावें.

आज पाश्चिमात्य राष्ट्रांतील विचारवंत माणसें सुद्धां असेंच बोलूं लागलीं आहेत. त्याचें एक उत्कृष्ट उदाहरण म्हणून मागें 'नैतिक पुनर्रचना' असा ज्या चळवळीचा उल्लेख केला त्या चळवळीचे प्रवर्तक डॉ. बुचमन् यांच्या Remaking of The World या पुस्तकांतील पुढील दोन उतारे देतां येतील. डॉ. बुचमन् म्हणतात :

"It is not a question of change of policy; it is a question of changing men. Democracy and her freedoms can be saved only by the quality of the men, who speak in her name."

आपल्या त्या पुस्तकांत त्यांनीं मार्क्विस ऑफ् सॅलिस्बरी यांच्या ता. २० मार्च १९३६ रोजीं हाउस ऑफ् लॉर्डस्मधील भाषणांतील पुढील उतारा दिला आहे तो असा :—

"The cause of the world's state is not economic; the cause is moral. It is there where the evil lies. It is the want of religion which we ought to possess. If I may use a phrase which is common in a great movement which is taking place at this moment in this country and elsewhere, what you want are God-guided

personalities, which make God-guided nationalities, to make a new world. All other ideas of economic adjustment are too small really to touch the centre of the evil."

वरील उताऱ्यावरून ज्ञानदेवांच्या द्रष्टेपणाची कल्पना येईल. जगांत त्यांच्याच भाषेंत सांगावयाचें तर 'सत्सुखें विश्व कोंदावें' म्हणून त्यांनीं जो उपाय सांगितला तो आजहि उपयोगांत आणला पाहिजे, असें विचारवंतांना वाटूं लागलें आहे. यापरता ज्ञानदेवांच्या द्रष्टेपणाचा आणखी पुरावा देणें कशास हवें? ज्ञानदेवांच्या मतें आपल्यासमोरील समस्या सुटण्यास मुळांत माणसाच्या मनोरचनेकडे लक्ष देऊन त्यांत दैवी संस्कार निर्माण होतील असें केलें पाहिजे व हें कार्य ईश्वरनिष्ठ माणसेंच करूं शकतात.

तात्पर्य, ज्ञानदेवांच्या दृष्टीनें आजच्या आपल्यासमोरील व विश्वासमोरील समस्या सुटण्याचा एक मार्ग म्हणजे, 'ईश्वरनिष्ठ माणसांची मांदियाळी निर्माण होणें' हा आहे.

भारतीय संस्कृतीचेंहि ध्येय अशीं दैवी अथवा सात्त्विक संपत्तीनें संपन्न माणसें निर्माण करणें, हें होय. सात्त्विक याचा अलीकडे अर्थ 'बावळट' असा केला जातो तो खरा नव्हे. 'सत्त्वात् संजायते ज्ञानम्।' असें गीता सांगते. तेव्हां सात्त्विक पुरुष बावळट कसा राहील? तो निष्क्रिय, आळशी कसा असेल? सात्त्विक याचा अर्थ ज्ञान, तेज व क्रिया यांनीं संपन्न असा आहे. अशी सत्त्वसंपन्न प्रजा झाली तर देवालासुद्धां आनंद होतो, असें तुकोबा एके ठिकाणीं म्हणतात: "कुळीं कन्यापुत्र होतीं जीं सात्त्विक। तयाचा हरिख वाटे

देवा॥" ज्ञानदेवांनीं नवीन धर्माची स्थापना केली नाहीं. तुकोबांच्या भाषेंत सांगावयाचें म्हणजे त्यांनीं वैदिक धर्मास 'उजळा दिला.' 'त्यांनीं वैष्णवांची मांदी मेळवली' व जगाला शांतता, सहृदयता, प्रेम, विश्वबंधुत्व आणून देणाऱ्या, ईश्वरनिष्ठेवर उभारलेल्या आत्मानुभव-प्रधान अशा वैदिक धर्माचा दिव्य संदेश दिला.

नागपूर विश्वविद्यालयानें मला व्याख्यानाला बोलावून माझ्या आवडत्या विषयावर विचार मांडण्याची संधि दिली, याबद्दल मी नागपूर विश्वविद्यालयाच्या कार्यकारी मंडळाचे पुनः मनःपूर्वक आभार मानतों. तसेंच, या विश्वविद्यालयाचे कुलगुरु लेफ्टनंट कर्नल पंडित कुंजीलालजी दुबेसाहेब, जातींनें दोन-तीन व्याख्यानांना उपस्थित राहिले याबद्दल त्यांचे आभार मानतों. आपण सर्व मंडळी इतक्या समूहानें, गांवापासून इतक्या दूर येऊन, प्रसंगाविशेषीं जागेची अडचण सोसूनहि चारी दिवस उपस्थित राहिलांत, याबद्दल आपणां सर्वांचे आभार मानतों.

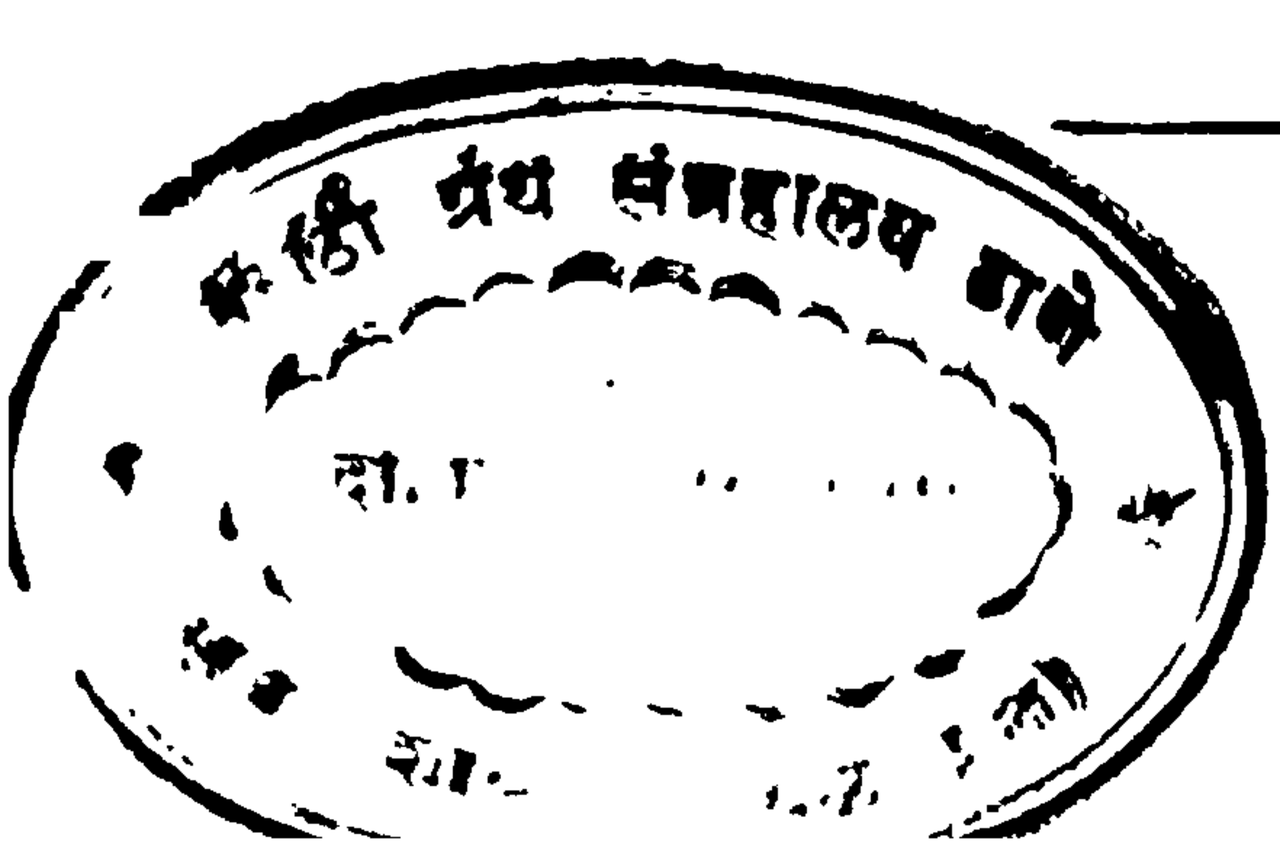
मला एवढेंच सांगावयाचें आहे कीं, माझ्या या व्याख्यानानें ज्ञानेश्वरीश्रवणाची व वाचनाची आपणांत जिज्ञासा निर्माण झाली तर माझ्या श्रमाचें चीज झालें असें मी समजेन.

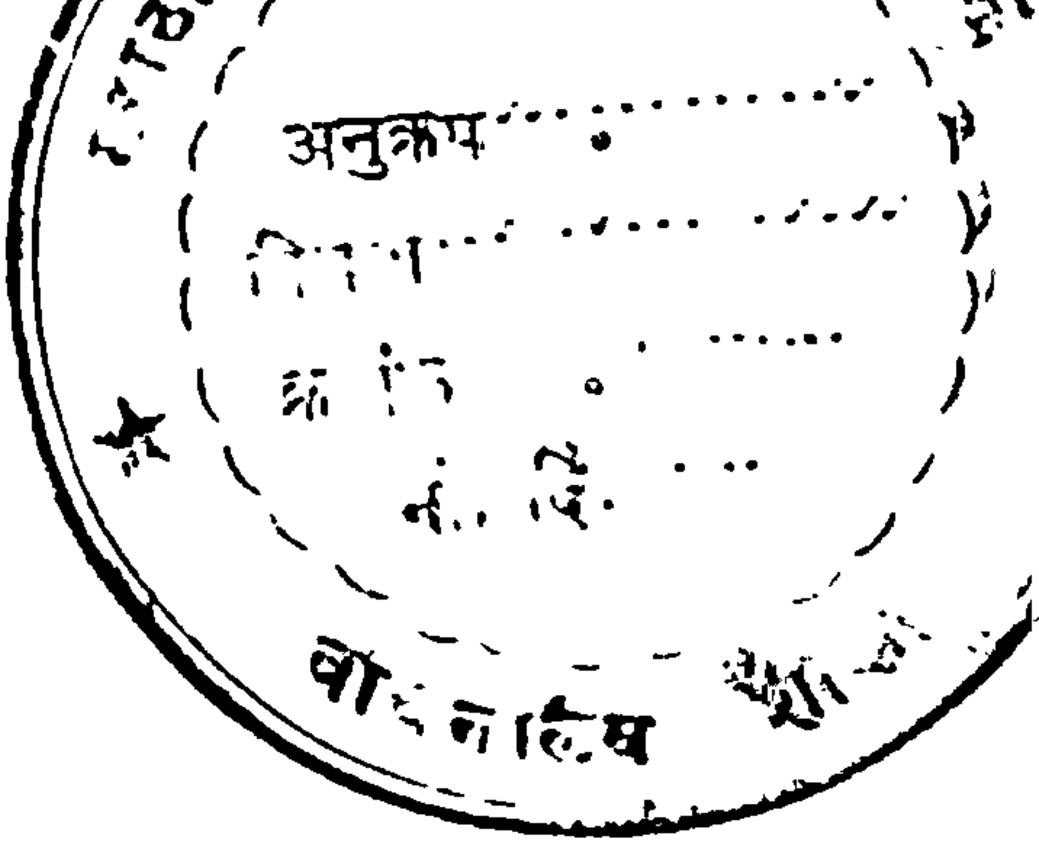
पुनः एकवार आपणां सर्वांचे आभार मानून व ज्ञानेश्वरांनीं ज्ञानेश्वरीच्या शेवटीं आपल्या गुरूजवळ जें 'पसायदान' मागितलें तें मागून मी आपली रजा घेतों.

"आतां विश्वात्मकें देवें । येणें वाग्यज्ञें तोषावें ।
तोषोनि मज द्यावें । पसायदान हें ॥

जे खळाची व्यंकटी सांडो । तया सत्कर्मीं रति वाढो ।
भूतां परस्परें पडो । मैत्र जीवाचें ॥
दुरितांचें तिमिर जावो । विश्व स्वधर्मसूर्यें पाहो ।
जो जें वांछील तो तें लाहों । प्राणिजात ॥
वर्षत सकळमंगळीं । ईश्वरनिष्ठांची मांदियाळी ।
अनवरत भूमंडळीं । भेटतु भूतां ॥
चलां कल्पतरूंचे आरव । चेतनाचिंतामणींचे गांव ।
बोलते जे अर्णव । पीयूषाचे ॥
चंद्रमे जे अलांछन । मार्तंड जे तापहीन ।
ते सर्वांही सदा सज्जन । सोयरे होतु ॥
किंबहुना सर्वसुखीं । पूर्ण होऊनि तिहीं लोकीं ।
भजिजो आदिपुरुखीं । अखंडित ॥
आणि ग्रंथोपजीविये । विशेषीं लोकीं इयें ।
दृष्टादृष्टविजयें । होआवें जी ॥
येथ म्हणे विश्वेशरावो । हा होईल दानपसावो ।
येणें वरें ज्ञानदेवो । सुखिया झाला ॥ ”

(ज्ञा. १८, १७९३–१८०१)





संदर्भग्रंथांची यादी

१ ज्ञानदेवांचे ग्रंथ :—

ज्ञानेश्वरी

अनुभवामृत

चांगदेवपासष्टि

अभंग

२. नामदेवगाथा

३. तुकारामगाथा

४. एकनाथी भागवत

५. श्रीज्ञानेश्वरदर्शन — रा. ब. नरहर बाळकृष्ण देशमुख, अहमदनगर.

६. सन्तवाङ्मयाची सामाजिक फलश्रुति — प्रा. गं. बा. सरदार, महाराष्ट्र साहित्य परिषद, पुणें.

७. श्रीज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान — डॉ. शं. दा. पेंडसे, प्र. के. भि. ढवळे, श्रीसमर्थ-सदन, बनाम हॉल लेन, गिरगांव, मुंबई ४.

८. गांधीजींचें मानस— सुलभ राष्ट्रीय ग्रंथमाला-पुष्प ४५ वें.

1. A History of Modern Philosophy-Fredrick Mayer, American Book Co., New York.

2. A History of Ancient and Mediaeval Philosophy— by the same author.

3. Indian Philosophy— S. Radhakrishnan — George Allen and Unwin Ltd., London.

4. A Manual of Ethics—John S. Mackenzie. : London W. B. Clive, University Tutorial Prees Ltd. High St. New Oxford St. W. C.

4. (a) Outlines of Metaphysics–by the same author.

5. Outlines of Indian Philosophy — M. Hiriyanna : London : George Allen & Unwin Ltd., Museum Street, London.

6. Gitanjali—R. Tagore : Macmillan & Co., London.

7. The Philosophy of Rabindranath Tagore–Binoy Gopal Ray.

8. Who is to be Master of The World ? –A. M. Ludovici : George Allen & Unwin Ltd., London.

9. Nichomachean Ethics of Aristotle–F. H. Peters, Kegan Paul, Trench Trubner and Co. Ltd., Paternoster House, Chairing Cross Rd., London.

10. Soviet Civilization—Cortiss Lamont : Philosophical Library, New York.

11. The Collected Works of Bishop Berkeley–Professor C. Fraser, Clarendon Press, Oxford.

12. The Superman — Sri Aurobindo Ghose : Arya Publishing House, 2/10 Wellington St., Calcutta.

13. Appearance & Reality — F. H. Bradley : George Allen & Unwin Ltd., London.

14. Elements of Metaphysics—A. E. Taylor : Methuen & Co. Ltd., 36, Ezzex Street. W. C. London.

15. Creative Evolution : Henri Bergson : Authorised Translation by Arthur Mitchell. Macmillan & Co. Ltd., St. Martin's Street, London.

16. Constructive Survey of Upanishadic Philosophy — R. D. Ranade, Poona.

17. Ethical Religion — M. K. Gandhi : S. Ganesan, Triplicane, Madras S. E..

18. The Religion of Man — Rabindranath Tagore : George Allen & Unwin Ltd., Museum Street, London.

19. Remaking of the world — Dr. Buchman.

20. The Religion We Need — S. Radhakrishnan.

21. The Essential Unity of All Religions—Bhagwan Das, The Anand Publishing House, Benares.

शुद्धिपत्र

पृष्ठ	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
२२	११	पाहत	पाहात
२२	२०	अनुभवामृतपणें	अनुभवामृतपणें ।
२३	१७	समजला	समजला
२४	२३	^	निवातु
२८	१२	दीजे आम्ही ऐसे	दीजे एकें आम्ही । ऐसें केलें ॥
२९	२	द्यावयला	द्यावयाला
४१	१४	च्चारियेच्चें	चोरियेच्चें
४२	८	ओवींच्चीं	ओवीच्चें
४३	१२	इद्रियात्मवादी	इंद्रियात्मवादी
५४	१६	दुर्दमन	दुर्दम्य
५७	९	होतें	होत
५७	२०	आलियासे	आलिया से
६४	१५	परिणती	परिणिती
८५	१८	गुलमांची	गुलामांची
८६	२०	तर्से	तर्सें
९१	११	वेढिला तो	वेढिला । तो
९४	१६	उन्मत्त	उन्मत्तें
९६	८	हीनदानांना	हीनदीनांना
१०३	२१	elognent	eloquent
११२	१६	विवेक पद्धतीचा	विवेक पद्धतीचें
१२०	१८	पाश्चात्य	पाश्चात्य
१२८	२	आपणें	आपणपें
१२८	२	ओरापें	आरोपें

शुद्धिपत्र

पृष्ठ	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
१३४	२०	ज्ञेयाच्या	ज्ञेयाच्या
१३९	११	पेटीवर	पेढीवर
१४२	२१	ज्ञानधन	ज्ञानघन
१४७	१४	जीवनन्मुक्त	जीवन्मुक्त
१५०	२	तर्ही	तर्‍ही
१५०	५	तर्ही	तर्‍ही
१५२	२	सर्वभिदं	सर्वमिदं
१६२	७	स्फुरद्रूरूपज्ञान	स्फुरद्रूपज्ञान
१६४	२	अवधेयांचि	अवधेयाचि
१६६	१२	तात्पुरत्या	तात्पुरता
१७५	१८	भेडभावते	भेडसावते

REFBK-0008543

C423