

८०

स. ग्रं. सं. ठाणे
विषय निवांघ
सं. क्र. १२२५

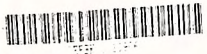


श्रीज्ञानेश्वरकृत चांगदेवपासष्टि

उपोद्धात व विवरण यासहित

लेखक

रामचंद्र नारायण सराफ,
शहापूर-बेळगांव


REFBK-0010906

प्रमुख विक्रेते

महाराष्ट्र ग्रंथ भांडार, कोल्हापूर



श्रीज्ञानेश्वरकृत चांगदेवपासष्टि

उपोद्धात व विवरण यासहित

मराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे. स्थळप्रत.

अनुक्रम २५००६ वि: वि. ५

क्रमांक ... १२२९ नों: दि: २५/५/५०

लेखक

रामचंद्र नारायण सराफ,

शहापूर-बेळगांव



REFBK-0010906

प्रमुख विक्रेते

महाराष्ट्र ग्रंथ भांडार, कोल्हापूर

प्रकाशक :

रामचंद्र नारायण सराफ

११५४, सराफ गल्ली,

शहापूर (बेळगांव).

मूल्य १.५० रुपये

(सर्व हक्क लेखकाचे स्वाधीन)

प्रथमावृत्ति १९६०

मुद्रक :

गो. वा. कुलकर्णी,

सेवा मुद्रणालय, १६७ बी,

विद्यापीठ रस्ता, कोल्हापूर.

ऋणनिर्देश

माझे विद्वान् मित्र व महाराष्ट्राचे साहित्यभीष्माचार्य श्रीयुत ना. वा. गुणाजी यांच्या प्रेरणेने व प्रोत्साहनानेच प्रस्तुत ग्रंथ लिहिला गेला. लिहिण्याचा जाल्या कंटाळा म्हणून आजवर मी लिहिण्याचें टाळलें होतें. ग्रंथ लिहून काढण्याचें काम या वयांत पत्करून मला त्यांनीं सबबच उरूं दिली नाहीं; त्यांचे प्रथमच आभार मानले पाहिजेत.

नात्यानें माझे मेहुणें पण स्नेहसंबंधानें माझे मित्र व बंधु श्री. शंकरराव जननाडकर यांनीं छपाईचा सारा बोजा उचलला. म्हणूनच प्रस्तुत ग्रंथ प्रकाशित होऊं शकला. त्यांचें ऋण इतकें सर्वतोपरि आहे कीं चारी बाजूनें दाव असलेल्या हवेप्रमाणें तें आतां जाणवतच नाहीं; त्यांचे आभार मानणें हें अवश्य कर्तव्यच आहे.

माझे एक मित्र व भाविक प्रेमळ भक्त श्री. शिंदे यांचेहि मजवर अतोनात उपकार आहेत. त्यांचेहि मी आभार मानतो.

कोल्हापूरच्या गोखले कॉलेजचे विद्वान् प्राध्यापक व एक भावस्निग्ध कवि 'रसगंगाधर' अर्थात् गंगाधरपंत कुलकर्णी यांचाहि मी फार ऋणी आहे.

(४)

सरतेशेवटीं महाराष्ट्राचे एक उत्साही प्रकाशक व निष्णात मुद्रक गो. वा. कुलकर्णी यांनी अल्पावधीत सुंदर व विनचूक छपाई करून दिल्याबद्दल मी त्यांचा अत्यंत आभारी आहे. या पुस्तकाच्या मुद्रणाच्या बाबतीत त्यांनी व्यावहारिक दृष्टीच ठेवली नाही. सारा संबंध प्रेमाचा व आपुलिकीचा होता.

मराठी वाचकांच्या सहृदयतेवर विश्वास ठेवून हा ग्रंथ लिहिण्याचें व प्रकाशित करण्याचें धाडस मी करित आहे. प्रस्तुत प्रयत्न त्यांना आवडल्यास अमृतानुभवाचेंहि असेंच विवरण प्रसिद्ध करण्याचें माझ्या मनांत आहे. हें सर्व वाचकांच्या प्रोत्साहनावर अवलंबून आहे.

श्री ज्ञानेश्वरांना अनन्यभायानें शरण जाऊन हा ऋणनिर्देश संपवितों.

गु ढी पा ड वा
चैत्र शु॥ प्रतिपदा १८८२

रा. ना. सराफ

अर्पणपत्रिका.

जै घेतलें तुजचिपासुनि ज्ञान देवा ।
तैं अर्पितों तुज तुझें गुरु ज्ञानदेवा ॥
चूळोदकें वदसि अर्घ्य अपांपतीतें ।
द्यावें न काय ? जरी स्वत्व समर्पितें तें ॥
कर्ता नव्हे तरी मी कर्म करी, जरि नसे फळीं आशा ।
कर्ता तूंकी म्हणुनियां भोक्ता तूं होइ सदय जगदीशा ॥

रामचंद्र

मराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे. स्वल्पत.

अनुक्रम २६७०६. वि: मिश्र
क्रमांक १२२९. नों: दि: २६६६०

प्रस्तावना

१. यथार्थतत्त्वज्ञानाचा लोप होऊन या विश्वांत कोणालाच स्वहित समजेनासें झालें आणि त्याचा परिणाम म्हणजे अखिल जनता आडरानांत शिरूं लागली. हें पाहून आर्तजनान्या उद्धारार्थ भगवान् विष्णूनें श्रीज्ञानेश्वर या नांवानें अवतार धारण करून लोपत चाललेल्या ज्ञानाला उजाळा देण्यासाठीं जें दिव्य वाङ्मय मराठी भाषेमध्ये निर्माण केलें, त्यामध्ये 'चांगदेव पासष्टी' हा ग्रंथ आकारानें जरी अत्यंत लहान असला तरी गुणांच्या दृष्टीनें ब्रह्मोलाचा असा आहे. संस्कृत वाङ्मयामध्ये तत्त्वज्ञानाच्या प्रदेशांत दशोपनिषदे, भगवद्गीता व बादरायणाचार्यांचीं वेदांतसूत्रें या तीन ग्रंथांना जशी प्रस्थानत्रयी अशी संज्ञा आहे. तशीच मराठी भाषेतील प्रस्थानत्रयी म्हणून जर उल्लेखावयाची झाली तर ज्ञानेश्वरांच्या चांगदेवपासष्टी, अमृतानुभव आणि भावार्थदीपिका म्हणजे ज्ञानेश्वरी या तीन ग्रंथांनाच बहुतेक सर्वांच्या दृष्टीनें अग्रस्थान मिळेल.

२. किंवा वाङ्मयप्रकारांतील दुसऱ्या रीतीनें बोलावयाचें झालें तर या तीन ग्रंथाविषयीं असें म्हणतां येईल की, ज्ञानेश्वरांनीं ज्या वारकरी भागवतसांप्रदायाचा पाया घातला, त्या सांप्रदायांतील तत्त्वज्ञानाचा वास्तवबोध जनतेला करून देण्यासाठीं ज्ञानेशांनीं प्रथम जी सूत्ररूपानें रचना केली. तीच ही पासष्ट ओव्यांची चांगदेवपासष्टी होय. शैव वा नाथसांप्रदायाची सर्व उभारणी जरी शिवसूत्रांवर झाली असली, तरी त्या सूत्रांच्या आधारानें या सांप्रदायांतील तत्त्वज्ञानाचें वास्तव स्वरूप ज्ञानेशांनींच प्रथम चांगदेवपासष्टीच्या द्वारा मराठीवाङ्मयांत प्रगट केलें. चांगदेव-पासष्टीतील पासष्ट ओव्या म्हणजे भागवत धर्माचीं हीं पासष्ट सूत्रेंच आहेत. हीं सूत्रें अत्यंत अर्थगंभीर असल्यानें या सूत्रांतील तत्त्वांचा उलगडा करण्यासाठीं ज्ञानेशांनींच अमृतानुभव नांवाचा ग्रंथ लिहिला. त्यास आम्ही उक्तानुक्तांचा सांगोपांग विचार करणारी या सूत्राची

वार्तिकें असें म्हणतों. व ज्ञानेशांचाच तिसरा ग्रंथ जो भावार्थदीपिका किंवा ज्ञानेश्वरी हा ग्रंथ या तत्त्वज्ञानाचें भाष्य आहे.

३. शिवसूत्रादि अनेक प्राचीन ग्रंथ भागवतसांप्रदायांतील तत्त्वज्ञानाचा यथार्थ बोध करून देण्यास जरी समर्थ असले तरी ते संस्कृत भाषेच्या दाट जंगलामध्ये अडकून पडल्यानें, मराठी साध्याभोळ्या ग्रामीण जनतेच्या हाताला लागणें फार अवघड झालें. महाराष्ट्र मंडळाची म्हणजे मराठी जनतेची ही आर्ति ध्यानीं घेऊन तिच्या उद्धारार्थ ज्ञानेशांनीं आपले सर्व ग्रंथ संस्कृत भाषेलाहि पैजेनें जिंकणाऱ्या आपल्या मराठा बोलांत लिहिले असले तरी ज्ञानेशाची ही मराठी भाषा सातशें वर्षांपूर्वीची जुनी असल्यानें आजकाळच्या विद्वान् लोकांनाहि ती दुर्बोध झाली आहे. शिवाय, ज्ञानेशांच्या या ग्रंथांतील प्रतिपादलेला विषय हा अध्यात्मपर असल्यानें त्या विषयाला अनुसरूनहि त्यांच्या ग्रंथांतील भाषेला ती मराठी असली तरी दुर्बोधपणा अधिक आला आहे. आज आम्हांस ज्ञानेशांच्या अमृतानुभव किंवा ज्ञानेश्वरी या ग्रंथांसंबंधी विचार करावयाचा नसून चांगदेवपासष्टीचाच केवळ विचार करावयाचा आहे. चांगदेवपासष्टी ही सूत्ररूप असल्यानें विषयाच्या दृष्टीनें व जुन्या मराठी भाषेमध्ये रचिली असल्यानें भाषेच्या दृष्टीनें फार दुर्बोध झाली. करितां या पासष्टीतील ओव्यांचें आजच्या मराठी भाषेमध्ये सान्वयार्थ सुबोध विवरण होणें आवश्यक होतें.

४. चांगदेवपासष्टीचीं अन्वयार्थांसह विवरण करणारीं अशीं पुस्तकें मराठी भाषेमध्ये आजवर पांचसहा प्रसिद्ध झालीं असून त्यांतील एक प्रकाशनाच्या मार्गावर आहे. पण यांतील एकदोन खेरीज बाकी सर्व ज्ञानेशांना गुरुपरंपरेनें प्राप्त झालेल्या तत्त्वज्ञानाचा विचार ध्यानीं न घेतां केवळ अंधपरंपरेनें शंकराचार्यांच्या मायावादाचाच अवलंब करून लिहिलीं गेलीं आहेत. शंकराचार्य यांचा वेदांतसिद्धांत “ अद्वैत ” हा आहे. ज्ञानेश्वरांचाहि “ अद्वैत ” हाच सिद्धांत आहे. या दोघांच्या सिद्धांताला “ अद्वैत ” हा शब्द-जरी अक्षरानुपूर्वीनें समान असला तरी त्याच्या अर्थांमध्ये फारच फरक आहे. शंकराचार्यांचें अद्वैत हें परमात्म्याहून भिन्नत्वानें प्रतीत होणारा द्वितीय पदार्थ हा मिथ्या असल्यानें त्याचा

निरास करून अवशिष्ट राहिलेलें जें अद्वैत तें, असें आहे; तर ज्ञानेशांचें अद्वैत हें परमात्म्याहून म्हणजे शिवाहून भिन्नत्वानें भासमान होणारें द्वितीय असें जगताचें रूप म्हणजे शिवाशी अभिन्न असणाऱ्या शक्तीचें रूप असल्यानें, या शिवशक्त्यात्मक अर्धनारीनटेश्वराच्या दोन अंशाचें सामरस्यात्मकतेनें होणारें जें अद्वैत तें, असें आहे. तत्त्वज्ञानाचा सांप्रदाय-शुद्ध असा अभ्यास न करणाऱ्या सामान्य जनांना अद्वैत हा शब्द दिसता-क्षणीच शंकराचार्यांच्या अद्वैतसिद्धांताची स्मृति झाली; परंतु हा सिद्धांत मायावादी जनांच्या मायाजाळ्यांत सांपडल्यानें भ्रांतरूप आहे. याचें त्यास विस्मरण झालें. आणि त्याचाच दुष्परिणाम म्हणजे ज्ञानेशांचा अद्वैत-सिद्धांत हाहि मायावादीजनांच्या अद्वैतासारखाच आहे. असा त्यांनीं प्रचार चालविला. पासष्टीच्या या प्रस्तुत भाषांतरापूर्वीं प्रकाशित झालेलीं मराठी भाषेतील पासष्टीचीं चार दोन भाषांतरें या मायावादानें गुरफटून टाकल्या-मुळें अत्यंत विपर्यस्त स्वरूपांत जनतेपुढें आलीं असून त्यांनीं ज्ञानेश-तत्त्वज्ञानांतील अर्थाचा अनर्थ करून सोडला आहे. लोपलेलें ज्ञान पुन्हां उजेडांत आणावें म्हणून ज्ञानेशांचा अवतार झाला. परंतु या मायेनें निर्माण केलेल्या चक्रव्यूहांतून सुटका करून घेण्यास सूत्र जनतेस फारच प्रयास घ्यावे लागले. आम्हांस या ठिकाणीं लिहिण्यास अत्यंत आनंद व उत्साह वाटतो कीं, प्रस्तुत चांगदेवपासष्टीचे विवरणकर्ते या भ्रमांतून पुष्कळ अंशानें मुक्त झाले असून त्यांनीं ज्ञानेशांच्या तत्त्वज्ञानाचें वास्तव स्वरूप दाखविण्याचे कामीं फारच दक्षता दाखविली आहे.

५. प्रस्तुत पासष्टीचें पुस्तक आम्ही साद्यंत मोठ्या साक्षेपानें वाचून पाहिलें. यावरून आमची अशी खात्री झाली कीं, या पुस्तककर्त्यास ज्ञानेशांचें तत्त्वज्ञान यथार्थपणें उमगलें आहे. शंकराचार्यांच्या तत्त्वज्ञानाहून या तत्त्वज्ञानांत कोणता महत्त्वाचा फरक आहे हें जरी ध्यानीं आलें असल्याचें या पुस्तकावरून दिसून येत असलें, तथापि, विवरण करतांना कटाक्षानें कोणत्या गोष्टी टाळाव्यात किंवा कोणते शब्दप्रयोग आपल्या अभिप्रायाचा विपर्यास करतील याचें भान विवरणकर्त्यास राहिलें नसल्याचें मधून मधून दिसून येतें. या अनवधानाचीं कारणें अनेक सांगतां येण्यासारखीं

जरी असली, तथापि एक दोन्हीचाच येथें आम्ही उल्लेख करतो. यांतील पहिलें कारण हें की, शांकर तत्त्वज्ञानांतील मायेचा पगडा आपल्या या देशावर इतका जबरदस्त बसला आहे की, त्या तत्त्वज्ञानाहून भिन्न तत्त्वज्ञानाचेंच नव्हे तर त्याच्या विरोधी तत्त्वज्ञानाचेंसुद्धां निरूपण करतांना निरूपणकर्ता त्या मायावादी परिनाषेचाच अवलंब गफलतीनें करून जातो. उदाहरणार्थ, प्रस्तुत पुस्तकाच्या तिसऱ्या पृष्ठावरील “ त्याप्रमाणें जगाच्या ठिकाणीं परमात्मरूप पाहिल्यास जगताचा लोप होतो व जगरूपानें पाहिल्यास परमात्मरूपाचा लोप होतो.” ह्या वाक्यांतील लोपशब्दाच्या प्रयोगाकडे वाचकांनीं लक्ष द्यावें. प्रस्तुत वाक्य लिहितांना लेखकापुढें पासष्टीच्या मंगलाचरणांतील “ जो लपोनि जगदाभासु दावी, मग प्रगटला ग्रासु करी.” हें वाक्य आहे. (या वाक्यांतील “ लपणें ” हा शब्द फार महत्त्वाचा आहे. लपणें म्हणजे लोपणें नव्हे, तर दृष्टीआड होणें. आणि लोपणें म्हणजे कायमचें नाहीसें होणें. परमात्मा जर लोपला तर तो जगताचा आभास कसा दाखवील ? तात्पर्य या दोन शब्दांतील अर्थाचें स्वारस्य ध्यानीं घेऊनच त्यांचा उपयोग वाक्यांत केला पाहिजे. पण तो तसा न झाल्यानें अपसिद्धांताची छटा या ठिकाणीं डोकावल्यासारखी दिसते.) मंगलाचरणाच्या वाक्यांतील स्वारस्य असें आहे की, परमात्मा स्वतः लपून राहून जगताचें ज्ञान करून देतो आणि तो प्रगट होऊन जगताचें निरोधान करतो. “ यस्य भासा सर्वमिदं विभाति ” या श्रुति-वाक्यामध्ये वर्णिल्याप्रमाणें सर्व जगत् हें ज्या प्रकाशानेंच प्रकाशित होत आहे, तो परमात्म्याचा प्रकाश जर लोपला तर जगताचें ज्ञान आम्हांस कोणत्या प्रकाशानें होईल ? तेव्हां परमात्मा हा लोपला नसून लपला आहे. आणि लपून राहूनच आपल्याच सामान्य प्रकाशानें विविधतेनें नटलेल्या जगताचें तो प्रकाशन करीत आहे. मेघानें सूर्य आच्छादिला जातो, कायमचा नाहीसा केला जात नाही. सूर्य जर कायमचा नाहीसा होईल तर सर्व जगताला प्रकाश देणारी सूर्यदेवताच नाहीशी झाल्यानें मेघाचें ज्ञान तरी कोणाला कशांनें होणार ? तात्पर्य, मूळामध्ये “ लपोनि ” हा शब्दप्रयोग ज्या अभिप्रायानें ज्ञानेशांनीं केला आहे तो विचारांत घेऊनच विवरण

करतांना समुचित शब्दयोजना करणे आवश्यक असते. शिवाय, ग्रंथकार ज्या सांप्रदायाचा आहे, त्या सांप्रदायांतील परंपरेने प्रमाण मानल्या गेलेल्या ग्रंथांचा अभ्यास करून त्यांतील तत्त्वज्ञानाला परिपोषक होतील अशाच परिभाषेचा व त्यांतील विशिष्ट शब्दांचा उपयोग केला पाहिजे. ज्ञानेश हे नाथसांप्रदायाचे अनुयायी असल्याने त्या सांप्रदायांतील जगताच्या उभारणीसंहारणीसंबंधीची वचने व विचार हेहि विवरण करण्यापूर्वी पाहणे जरूर आहे. ज्ञानेशांनी पासष्टीचे मंगलाचरण करतांना स्पंदशास्त्रांतील—

“ यस्योन्मेषनिमेषाभ्यां जगतः प्रलयोदयौ ।

तं शक्तिचक्रविभवप्रभवं शंकरं स्तुमः ॥ ”

हेच वचन डोळ्यापुढे ठेवले असावे असे दिसते. या वचनांतील उन्मेष-निमेष हे दोन शब्द परमात्म्याचे प्रगट होणे आणि परमात्म्याचे लपणे या अर्थाचेच आहेत. आम्हांला या ठिकाणी असेहि म्हणण्यास कांहीं प्रत्यवाय वाटत नाही की, पासष्टीचे मंगलाचरण वरील स्पंदशास्त्रांतील कारिकेचे सरळ मराठी भाषांतरच आहे.

६. शब्दयोजनेच्या बाबतीतील हा अनर्थ कसा झाला आहे हे वाचकांचे पुढे, पारिभाषिक शब्दांच्या बाबतीतील असेच एक विपर्यस्त उदाहरण या ठिकाणी दाखवून देऊन हा विषय येथे आम्ही पुरा करणार आहो. पासष्टीच्या सतराव्या ओवीमध्ये प्रतिबिंब हा शब्द आला आहे. ती ओवी अशी—

“ तथा नांव दृश्याचें होणें । संवित्ति द्रष्टृत्वा आणिजे तेणें ।

बिंबा बिंबत्व जालेपणें । प्रतिबिंबाचेनि ॥ १७ ॥ ”

या ओवीच्या मागील ओवीमध्ये ‘ वटेश हा ... भेद नसतां भिन्न होऊन स्वतः स्वतःला पाहूं शकतो ’ असे विधान करून त्याचे अधिक स्पष्टीकरण होण्यासाठी ‘ तथा नांव... ’ ही ओवी आली आहे. या ओवीचे तात्पर्य स्वतः विवरणकारच असे देतात की, ‘ आपणांहून भिन्न असे कांहीं दृश्य वटेश उत्पन्न करीत नाही अगर पाहात नाही. तर स्फुरद्रूप अशी संवित्ति

वटेशाला एकपरीनें दृश्य करून दुसरीकडे त्यालाच द्रष्टा बनविते. आरशां-
 तील प्रतिबिंब ज्याप्रमाणें बिंबाला बिंबत्व देतें. नाहीं तर प्रतिबिंबावाचून
 बिंब म्हणजे अर्थशून्य शब्द होत. विश्व हा अशा तऱ्हेचा आरसा
 असल्यानें त्यांत प्रतिबिंबित होणारा वटेश हा स्वतः बिंबरूप झाला. पण
 हें जें तात्पर्य विवरणकार येथें देतात, तें पूर्वापर संदर्भाला सोडून दिल्या-
 सारखें दिसतें; प्रतिबिंबावाचून बिंबाला बिंबत्व येणार नाहीं ही गोष्ट जरी
 खरी असली तरी येथें प्रतिबिंब या शब्दाची योजना लोकव्यवहारांतील
 बिंबप्रतिबिंबभावाला अनुसरून केलेली नाहीं. लोकव्यवहारांत बिंबाला
 प्रतिबिंबत्व येण्यास आरशाची जरूरी लागते. वटेश म्हणजे परमात्मा हा
 जर बिंब आहे असें आपण मानलें तर त्याचें प्रतिबिंब पडण्यासाठी बिंबरूप
 परमात्म्याहून निराळाच असा आरसा हा पदार्थ मानावयास पाहिजे. पण
 अद्याप सृष्टि उत्पन्नच झाली नाहीं. सृष्टि निर्माण होण्यापूर्वी केवल, एक,
 अद्वितीय असा परमात्माच असल्यानें, त्याचें प्रतिबिंब पडण्यासाठी येथें
 आरशाचे ठिकाणी कोणास बसवावयाचें ? तसा तर दुसरा पदार्थच कोणी
 नाहीं की, जो आरसा म्हणून या ठिकाणी उपयोगी पडेल. अर्थात्,
 लौकिक बिंबप्रतिबिंबाची कल्पना येथें विचारांत घेण्याच्या लायकीची
 नसल्यानें तिचा त्याग करून “प्रतिबिंब” हा शब्द नाथसांप्रदायांत कोणत्या
 अर्थानें प्रचारांत आला आहे हें या ठिकाणी पाहणें जरूर होतें महार्थ-
 मंजरीनामक ग्रंथाच्या परिमल टीकेमध्ये गोरक्षनाथ असें म्हणतात की,

“प्रतिबिंबप्रक्रिया च स्फटिकमुकुरादिव्यतिरेकादलौकिकी काचिदङ्गीकर्तव्या ।
 यतः स्फटिकादेः प्रतिबिम्बनं प्रति बिम्बापेक्षावश्यम्भावः । अस्यास्तु समस्त-
 स्यापि प्रपञ्चस्य प्रतिबिम्बनं प्रति भित्तिभूतत्वादेतद्विपर्ययः॥ म. सं.पृ. १०६

स्फटिक किंवा आरसा यांच्यामध्ये प्रतिबिंब पडण्यास बिंबाचें साह्य
 व्यावें लागतें. तशी प्रतिबिंबासंबंधीची योजना या नाथसांप्रदायांत
 स्वीकारलेली नाहीं. या सांप्रदायामध्ये प्रतिबिंब हा शब्द त्या रूढ कल्पनेला
 अनुसरून नाहीं. सच्चित्स्वरूप परमात्म्याच्याच प्रकाशांत त्या परमात्म-
 स्वरूपामध्येच अंतर्गत असलेलें हें अखिल वैचिन्त्यपूर्ण विश्व प्रतिबिंबरूपानें

प्रत्ययाला येतें. प्रतिबिंबाची संप्रदायपरंपरेनें ज्ञानेशांना प्राप्त झालेली ही कल्पना दृष्टीपुढें ठेवून या प्रकरणांतील ओव्यांचा विचार झाला असता म्हणजे येथील विवरण अधिक स्पष्ट झालें असतें विवरणाकरितां घेतलेला ग्रंथ संस्कृत असो वा मराठी असो, त्या ग्रंथामध्ये उपयोगांत आणलेल्या परिभाषा ग्रंथकाराच्या सांप्रदायाला अनुसरूनच विचारांत घ्यावयाला पाहिजेत. इतकाच भाव हा सर्व विस्तार करण्यामध्ये आमचा आहे.

७. प्रस्तुत पासष्टीच्या विवरणांत मधून मधून डोकावणाऱ्या अन्य मतांच्या छायेचा स्थूल मानानें विचार केल्यानंतर विवरणकारांनीं आरंभीं विस्तृतपणें लिहिलेल्या उपोद्घातासंबंधीं विचार करावयाचा तर, आम्हांस मोठ्या उत्साहानें या ठिकाणीं असें म्हणावयाचें कीं, या मूळ चांगदेव-पासष्टीच्या ओव्यांतून प्रकाशित झालेल्या “ स्वानंदजीवनरूप उज्वल रत्नाला उपोद्घातांतील तत्त्वज्ञानाचें निरूपण हें एक सुवर्णाचें कौदणच झालें आहे. ज्ञानेशांच्या तत्त्वज्ञानाची वास्तवकल्पना विवरणकारांना चांगली आलेली दिसते. या कल्पनेचा सांगोपांग अभ्यास करून त्यांनीं ज्ञानेश्वरांच्या अमृतानुभवाचेंहि विवरण करण्याचें कार्य संकल्प केल्याप्रमाणें हातीं घ्यावें. महाराष्ट्रांतील सूत्र व चिकित्सक जनता त्यांच्या प्रयत्नाचें चीज खात्रीनें करील असा आम्हांला भरंवसा वाटतो.

८. ग्रंथाच्या अंतरंगासंबंधी इतकें लिहिल्यानंतर या ग्रंथाच्या बहिरंगा-संबंधी लिहावयाचें म्हणजे आजकाल कोणताहि लहानमोठा ग्रंथ प्रसिद्ध करावयाचा तर तो सर्व प्रकारच्या सजावटीनें सज्ज केलेला असला पाहिजे. ज्ञानेश्वरांच्या सर्वच वाङ्मयांत पाठांतरानें आणि अपपाठानें धुमाकूळ घातला आहे. तेव्हां त्यांच्या प्रसिद्ध केल्या जाणाऱ्या कोणत्याहि ग्रंथांत प्रकाशकाला वा विवरणकाराला अभिप्रेत असेल तो पाठ त्यांनीं मूळांत द्यावा, पण इतर उपलब्ध असे सर्व पाठ प्रथम मूळाचे खालीं देऊन नंतर अन्वय, अन्वयानुसार साधा सरळ अर्थ आणि शेवटीं विवरण अशा क्रमानें ग्रंथाची रचना करावी. शेवटीं शब्दार्थांचा कोश आणि विवरणा-मध्ये उधृत केलेल्या वचनांची ग्रंथकारांच्या नांवाचा निर्देश करून तयार केलेली स्थलसूचीहि दिलेली असावी. पुढील आवृत्तीमध्ये या सूचनेचा

विचार केला जाईल असा विश्वास बाळगून शेवटी प्रस्तुत पासष्टीचें विवरण करतांना विवरणकार श्री. सराफ यांनी ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञाना-संबंधी अंधपरंपराप्राप्त रूढ विन्नाराला धक्का देऊन धिटाईनें आपलें मत जनतेपुढें मांडलें याबद्दल त्यांना धन्यवाद देऊन हा लेख आम्ही पुरा करतो.

चैत्र शु॥ प्रतिपदा
शके १८८२, कोल्हापूर. }

बाळशास्त्री खुपेरकर

आभार—

ग्रंथ लिहून झाला, छापूनहिं झाला. त्याला एकाद्या अधिकारी व्यक्तींची आशीर्वादरूप प्रस्तावना असावी या इच्छेनें मी प्रा. कुलकर्णी यांजकडून वे. शा. सं. बाळशास्त्री खुपेरकर यांना विनंति केली. ओळखदेख नसतांना माझ्यासारख्या सामान्य माणसाच्या ग्रंथाला सुंदर विवेचक प्रस्तावना लिहून देऊन आपली सहृदयता शास्त्रीबुवांनीं प्रगट केली व मला कायमचे ऋणी करून ठेवलें. त्यांच्या सुंदर व सुवासिक अशा प्रस्तावनेच्या फुलानेंच माझ्या विवरणाच्या ओबड-धोबड धाग्याला महाराष्ट्रशारदेच्या गळ्यांत स्थान मिळण्याचें भाग्य लाभणार आहे. त्यांचे मी मनःपूर्वक आभार मानतो. आभार मानून त्यांचें ऋण फिटणार नाही याची मला पुरी जाणीव आहे.

चैत्र शुद्ध प्रतिपदा
शके १८८२

रा. ना. सराफ

श्रीज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान

प्रास्ताविक

ग्रंथाच्या प्रारंभी मूळ ग्रंथकाराचें चरित्र देणें वास्तविक योग्य होतें, पण श्रीज्ञानेश्वरमहाराजांचें ज्ञात चरित्र सर्व महाराष्ट्रांत प्रत्येकाला माहीत असल्यामुळें त्याची पुनरुक्ति करण्याची गरज राहिलेली नाही. चरित्रकाराचें चरित्र म्हणजे त्यानें केलेल्या विशिष्ट कार्याचें वर्णनच होय. कारण चरित्र म्हणजे कांहीं दैनंदिनी नव्हे, कीं त्यांत घडलेल्या सर्व गोष्टींची नोंद द्यावी. या दृष्टीनें पाहिल्यास विचारप्रवर्तक तत्त्वज्ञान्याचें चरित्र म्हणजे त्यानें निर्माण केलेले अगर प्रस्फुटित केलेले विचारच होय. थोर माणसाच्या चरित्रांतहि सामान्य माणसाच्या चरित्रांत घडणाऱ्या घटना घडतातच. पण तें कांहीं त्याचें चरित्र नव्हे.

श्रीज्ञानेश्वरासारख्या अवतारी पुरुषाच्या चरित्रांत चमत्काररूप अशा घडलेल्या घटना सामान्य माणसाला मोह पाडतात व महत्त्वाच्या वाटतात. पण खरोखर त्या घटना त्या पुरुषाच्या अलौकिक सामर्थ्याच्या निदर्शक असल्या तरी सामान्य जनाला त्याचा कांहींच लाभ व उपयोग नाही. ज्ञानेश्वर महाराजांनीं चालविलेली भित अनंतकालपर्यंत चालत राहिली असती अगर त्यांनीं ज्या रेड्याच्या मुखानें वेद बोलविला तो रेडा चिरंजीव होऊन अनंत कालपर्यंत तसाच वेद म्हणत राहिला असता तरी अचंबा करण्यापलीकडे त्यांचा आपणाला काय उपयोग होता ? पण त्यांनीं निर्माण केलेल्या ग्रंथांनीं अनेक साधकांना ज्ञान देऊन मोक्षमार्ग दाखविला आणि तसाच ते ग्रंथ अनंत कालपर्यंत दाखवीत राहतील. या साधकांपैकी श्रीनामदेव, श्रीतुकाराम यांच्यासारखे महाराष्ट्रीय संत त्यांच्या उपदेशानेंच मोक्ष मिळवूं शकले. म्हणून नामदेवमहाराज म्हणतात—

नामा म्हणे ग्रंथराज ज्ञानदेवी । एक तरी ओवी अनुभवावी ॥

तेव्हां सर्व साधकांना आमचें असें प्रेमाचें सांगणें आहे कीं आपणाला

निरूपयोगी असणाऱ्या अशा चमत्काराकडे लक्ष न देतां आपलें अंतीम हित ज्यानें साधेल अशा त्यांच्या उपदेशाकडेच लक्ष द्यावें. आत्मसाक्षात्कार हीच खरी सिद्धि, इतर सिद्धि म्हणजे स्वप्नासमान आहेत असें भगवान् रमणमहर्षिहि म्हणतात—

सिद्धस्य वित्तिःसतएव सिद्धिः स्वप्नोपमानाः खलु सिद्धयोऽन्याः ।
स्वतः ज्ञानेश्वरमहाराजहि या सिद्धीबद्दल काय म्हणतात तें ध्यानीं ठेवावें; म्हणजे त्यांना सिद्धीचा मोह पडणार नाहीं. ते म्हणतात—

उठे महासिद्धीचा पूर । मृगजळ तें ॥

साक्षात्कारी पुरुषांमध्ये सिद्धीचा पूर उसळलेला दिसतो, पण त्यांना स्वतःना तो मृगजळाचा पूरच होय. असो.

ज्ञानेश्वर एक कीं दोन ?

रूढ समजुती अमान्य करणें म्हणजेच संशोधन अशी संशोधकांची समजूत दिसते. थोडासा फरक दिसला, कीं “ मान भिन्न व्यक्ति ” असा त्यांचा खाक्या आहे. त्या दृष्टीनें पाहिल्यास, ज्ञानेश्वर दोनच का अनेक कल्पितां येतात. ज्ञानेश्वरीमध्ये विठ्ठलाचें वर्णन नाहीं म्हणून जर ज्ञानेश्वरीकर्ता ज्ञानेश्वर अभंगकर्त्या ज्ञानेश्वराहून भिन्न, तर अमृतानुभवांत कृष्णाचें वर्णन नाहीं म्हणून अमृतानुभवाचा कर्ता ज्ञानेश्वर हा ज्ञानेश्वरीकाराहून भिन्न कां नव्हे ? चांगदेवपासष्टीत वर्णिलेला वटेश याचें नांव ज्ञानेश्वरी, अमृतानुभव अगर अभंग यांत नाहीं म्हणून चांगदेवपासष्टीचा कर्ता ज्ञानेश्वर हा आणखी एक ज्ञानेश्वर कां नव्हे ? इतकेंच नव्हे तर ज्ञानेश्वरीच्या निरनिराळ्या अध्यायाच्या प्रारंभीं निरनिराळीं मंगलाचरणें लिहिणारा ज्ञानेश्वर एकच कसा ? ज्ञानेश्वर दोन मानिल्यास निवृत्तिनाथहि दोन मानावे लागतात व गहिनीनाथहि दोन मानावे लागतात, याची या संशोधकांना क्षितीच नाहीं. वास्तविक ज्ञानेश्वरी, अमृतानुभव, चांगदेवपासष्टि व अभंग या चारी ग्रंथांमध्ये भाषा व विचार यांची एवढी एकात्मता आहे कीं, ज्ञानेश्वर दोन आहेत ही विक्षिप्त कल्पना या संशोधकांना सुचली कशी याचेंच नवल वाटतें.

ज्ञानेश्वरांच्या ग्रंथांचें स्वरूप

ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान त्यांच्या ग्रंथावरूनच समजून घ्यावयाचें असल्यामुळें त्यांच्या ग्रंथांचें स्वरूप प्रथमतः पाहिलें पाहिजे. जरी त्यांचे सर्व ग्रंथ त्यांच्या तत्त्वज्ञानाच्या बाबतीत प्रमाण म्हणून मानलेच पाहिजेत, तरी त्यांचें तत्त्वज्ञान समजून घेतांना ग्रंथांचें स्वरूपहि अवश्य पाहावें लागेल.

ज्ञानेश्वरांच्या नांवावर जरी अनेक ग्रंथ असले तरी सर्वानुमतें चारच ग्रंथ निश्चितपणें त्यांचेच, असें म्हणतां येतें. त्यांच्या नांवावर असलेले इतर ग्रंथ त्यांनीच लिहिलेले असोत वा नसोत, हे चारच ग्रंथ त्यांच्या तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें महत्त्वाचे व उपयुक्त असल्यामुळें ज्ञानेश्वरांनीं हे चारच ग्रंथ लिहिले आहेत असें आपण धरून चालूं.

ते चार ग्रंथ म्हणजे, (१) ज्ञानेश्वरी (२) अमृतानुभव (३) चांगदेवपासष्टी (४) व अभंगांची गाथा हे होत. हे ग्रंथ एकमेकांशीं विसदृश व भिन्न भिन्न कारणाकरितां लिहिलेले दिसतात. एकच ग्रंथ दुबार लिहिल्यासारखा वाटत नाही. प्रत्येक ग्रंथाचें प्रयोजन वेगवेगळें असल्यामुळें, विषय जरी तोच असला, तरी मांडणी भिन्नभिन्न प्रकारची झाली आहे. ग्रंथाचें प्रयोजन दृष्टिआड करून पाहिल्यास ज्ञानेश्वरांच्या लेखनाचा रोखच मुळीं ध्यानीं येणार नाही. याकरितां त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करण्यापूर्वीं त्या तत्त्वज्ञानाला आधारभूत व प्रमाणभूत असणाऱ्या त्यांच्या ग्रंथांचें स्वरूप पाहूं.

ज्ञानेश्वरी

ज्ञानेश्वरी हा एक टीकाग्रंथ असल्यामुळें मूळ ग्रंथाच्या चौसीमेचें बंधन ज्ञानेश्वरांना होतें. त्यामुळें मूळ ग्रंथाच्या शब्दाला धरून, जेवढें आपलें तत्त्वज्ञान सांगतां येणें शक्य होतें, तेवढें त्यांनीं सांगितलें आहे. शब्दावर कोटिक्रम करून आपलें सारें तत्त्वज्ञान मूळ ग्रंथावर लादण्याचा अत्याचार व अनाचार त्यांनीं केला नाही. ज्ञानेश्वरीत जेवढें सांगितलें तेवढेंच ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान नव्हतें, हें दाखविण्याला अनेक गमकें आहेत.

ज्ञानेश्वरीत ज्ञानेश्वर एके ठिकाणीं म्हणतातः—

पिंडें पिंडाचा ग्रास । तो हा नाथसंकेतीचा दंश ।

परी दाउनी गेला उद्देश । श्रीमहाविष्णु ॥ अ. ६-२९१

आपल्या मताचें किंचित् सादृश्य पाहिल्यावर ज्ञानेश्वरांना राहवेना. म्हणून ते उद्गारले कीं, “ पिंडानें पिंडाचा ग्रास ” हीं आमच्या नाथसंप्रदायाची गूढविद्या व रहस्य आहे. पण श्रीमहाविष्णु या ठिकाणीं त्याचें दिग्दर्शन करून गेले आहेत. याचा अर्थच असा कीं, याची सविस्तर फोड पाहिजे असल्यास, नाथसंप्रदायाचें शिष्यत्वच स्वीकारलें पाहिजे.

दुसरें एक गमक म्हणजे, ज्ञानेश्वरीसंबंधीं प्रचलित असलेली एक दंत-कथा होय. ती अशीः—ज्ञानेश्वरांनीं ज्ञानेश्वरी समाप्त करून निवृत्तिनाथासमोर ठेविल्यावेळीं, निवृत्तिनाथ नाक मुरडून म्हणालेः हें काय. हें तर सारें उच्छिष्ट, तुझें तत्त्वज्ञान तर यांत कांहींच नाही. तें ऐकून ज्ञानेश्वरांनीं अमृतानुभव हा ग्रंथ लिहिला. रोजच्या संवादानें परिचित झालेलें ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान पूर्णतया प्रगट न झालेलें पाहून निवृत्तिनाथांनीं नाक मुरडावें यांत कांहींच आश्चर्य नाही.

तिसरें गमक म्हणजे—: “ मापितला बोल बोलिजे,, असें म्हणणारे ज्ञानेश्वर आपलें सर्व तत्त्वज्ञान ज्ञानेश्वरीत प्रस्फुटित झालें असल्यास, केवळ आपलें लेखनकौशल्य व भाषाप्रभुत्व दाखविण्याकरितां निराळा ग्रंथ लिहितील हें संभवनीय वाटत नाही. ज्ञानेश्वरीत कांहीं सांगावयाचें राहिलें होतें, म्हणूनच तें सांगण्याकरितां ज्ञानेश्वरांनीं अमृतानुभव लिहिला हीच कल्पना आम्हांस तरी सुसंगत व सयुक्तिक वाटते.

चवथें गमक म्हणजे :- या दोन्ही ग्रंथांत असणारा व सहजीच डोळ्यांत भरणारा भाषेचा व विचारांचा वेगळेपणा होय. ज्ञानेश्वरी वाचून नंतर अमृतानुभव वाचावयास घेतल्यास आपण अगदीच भिन्न प्रांतांत आलों असें वाटतें. त्यांतील कित्येक पारिभाषिक शब्दांचा तर अर्थच लागत नाही. यावरून एवढें सिद्ध होतें कीं, ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान पूर्णपणें समजून व्यावयाचें असल्यास निवळ ज्ञानेश्वरीवर विसंबून भागणार नाही.

घराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे. स्वल्पत.

अनुक्रम २६७०६ वि: १०००५
क्रमांक (११) १२२९ नों: दि: २६/६/६०

अमृतानुभव

ज्ञानेश्वरीत न सांगतां आलेलें आपलें तत्त्वज्ञान व आपला तत्त्व-साक्षात्काराचा अनुभव मनमोकळेपणानें सांगण्याकरितां श्रीज्ञानेश्वरांनीं आपला अमृतानुभव हा ग्रंथ रचिला. तो ग्रंथ पाहून निवृत्तिनाथासारखे तत्त्वसाक्षात्कारी देखील संतुष्ट झाले, अशी वदंता आहे. यावरून दोन गोष्टी उघड होतात. पहिली म्हणजे, निवृत्तिनाथांना परिचित असलेलें ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान संपूर्णतया या ग्रंथांत प्रगट झालें आहे. दुसरी म्हणजे निवृत्तिनाथांना स्वताला आलेल्या अनुभवांशीं तें सुसंगत आहे. या दुहेरी प्रशस्तिपत्रामुळें अमृतानुभव या ग्रंथाला अनन्यसाधारण असें महत्त्व आलेलें आहे. या ग्रंथाचा चिकित्सक दृष्टीनें व सखोल रीतीनें अभ्यास केल्याशिवाय ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान संपूर्णपणें समजणार नाही. परंतु, या ग्रंथाच्या अभ्यासाला एक मोठीच अडचण आहे.

ज्ञानेश्वरांनीं अमृतानुभव हा ग्रंथ विधिरूपानें न लिहितां तो अन्यापोहरूपानें लिहिला आहे. म्हणजे आपलें तत्त्वज्ञान काय आहे याचें मंडन करीत न सांगतां आपल्या तत्त्वज्ञानाला प्रतिकूल असलेल्या तत्त्वज्ञानाचें खंडन करीतच तें सांगितलें आहे. जशी एकाद्या घराची चतुःसीमा त्या घराहून भिन्न अशा चार वेगळ्या क्षेत्रांचा निर्देश करून दाखविली जाते, त्याप्रमाणें तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत आपणाला अमान्य असणाऱ्या तत्त्वांचा निषेध करून ज्ञानेश्वरांनीं आपलें तत्त्वज्ञान प्रकट केलें आहे. यामुळें या ग्रंथावरून वाचतां क्षणींच ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाचा निःसंदिग्ध असा बोध होत नाही. म्हणून ही उणीव भरून काढण्याकरितां व साधकांना सरळ रीतीनें व निःसंदिग्धपणें सांगण्याकरितां चांगदेव पासष्टि हा सूत्रबद्ध ग्रंथ लिहिला आहे. आतां त्याचें स्वरूप पाहूं.

चांगदेवपासष्टि

चांगदेवपासष्टि हा ग्रंथ पत्रवजा आहे. त्याच्या स्वरूपाकडे पाहून हें खरोखर पत्रच आहे असें समजून नाना तऱ्हेच्या दंतकथा प्रसृत झाल्या आहेत. पण मूळ ग्रंथाकडेच पाहतां पत्राचें स्वरूप धारण केलेला व

सर्वानाच उद्देशून लिहिलेला हा ग्रंथ आहे असें निश्चित सिद्ध होतें. कारण स्वतः ज्ञानेश्वरच या ग्रंथाच्या फलश्रुतीमध्ये म्हणतात कीं,

तियेपरी इयां । जो दर्पण करील ओर्वियां ।

तो आत्मा एवढियां । मिळेल सुखां ॥ ६३ ॥

ज्ञानेश्वरांनीं हें पत्र केवळ चांगदेवालाच लिहिलें असतें, तर फलश्रुतीच्या या ओवीमध्ये “ जो ” हें संबंधी सर्वनाम घालण्याचें कांहींच कारण नव्हतें.

मग हा ग्रंथ पत्ररूपानें लिहिण्याचें प्रयोजन काय? सर्वानाच उद्देशून म्हणजे कोणा एकालाच न उद्देशून- लिहिलेल्या ग्रंथांत सलगी व जिव्हाळा निर्माण होत नाही. पत्र अगर संभाषण या स्वरूपांत वाचकांशीं हितगुज करतां येत असल्यामुळें पुरातन कालापासून या वाङ्मय प्रकाराचा अवलंब शेंकडों लेखकांनीं केला आहे. आपल्याकडील उपनिषदे व गीता आणि युरोपांतील प्लेटो व बर्क हीं त्याचीं ठळक उदाहरणें चटकन् दृष्टीसमोर येतात.

चांगदेव-पासष्टि हा ग्रंथ गुरूनें शिष्याला केलेला उपदेश अशा स्वरूपाचा असल्यामुळें ज्ञानेश्वरांना, त्यांत आपलें सर्व तत्त्वज्ञान तर प्रगट होईल, पण त्याचबरोबर तें अज्ञानी शिष्याला समजेल याची खबरदारी घ्यावी लागली आहे. आणि ती त्यांनीं किती चोख रीतीनें पार पाडली आहे, हें प्रस्तुत ग्रंथ वाचतांच ध्यानांत येतें. द्विरुक्तीचें भय न बाळगतां व सोपी वाटणारी गोष्टहि स्पष्ट करून सांगण्यास न लाजतां त्यांनीं हा ग्रंथ आबालसुबोध करण्याची पराकाष्ठा केली आहे. विस्तार तर टाळावयाचा पण संक्षेपामुळें दुर्बोधता तर येऊं द्यावयाची नाही अशा दुहेरी हेतूमुळें ज्ञानेश्वरांना या ग्रंथांत हेतुगर्भ उपमा व दृष्टांत आणि ध्वन्यर्थ यांचा अवलंब करावा लागला आहे. निरनिराळ्या उपमांतून येणारे हेतु व ध्वन्यर्थ प्रगट करून सांगण्याकरितांच माझ्या अल्पमतीप्रमाणें मी हें विवरण लिहावयास घेतलें आहे. या पासष्ट ओव्यांचा अर्थ ज्याला संपूर्णपणें कळेल, त्याला ज्ञानेश्वरांचें हृद्गतच कळेल अशी या ग्रंथाची थोरवी आहे. असो आतां त्यांचा चवथा ग्रंथ पाहूं.

अभंग

अमृतानुभव व चांगदेवपासष्टि हे ग्रंथ स्वतंत्र असले तरी त्यांत ज्ञानेश्वरांना संपूर्ण स्वातंत्र्य नव्हतें. ज्ञानेश्वरी ही गीतेच्या रूढावरून जाणारी आगगाडी असली, व म्हणून तिचा मार्गहि निश्चित असला तर अमृतानुभव व चांगदेवपासष्टि हे ग्रंथ रस्त्यावरून जाणाऱ्या मोटारीप्रमाणें होत. त्यांना विषयानुसंधान, सयुक्तिकता, वाचकांना समजावून देण्याची आवश्यकता यांची जमीन सोडून जातां येत नसे. ही मर्यादा त्यांच्या कविहृदयाला सहन होणारी नसल्यामुळे आपल्या तत्त्वदर्शी प्रतिभेला स्वैर संचार करूं देण्याकरितां त्यांनीं या अभंगांचा उपयोग केला आहे. यांत ते कोणाला उद्देशून बोलत अगर शिकवीत नसून आपला उतूं जाणारा ओसंडणारा आनंद काव्यरूपानें नादमनोहर अशा पद्यांत ग्रथित करून ठेवीत आहेत. ज्ञानेश्वरांच्या प्रतिभेचें परिपक्व स्वरूप म्हणजेच त्यांचे अभंग होत. ते वाचीत असतांना, विशेषतः गात अगर ऐकत असतांना समजून घेण्याची खटपट करावी लागत नाही. तर वाचकांच्या अंतरंगांत आनंदाच्या उकळ्या फुटूं लागतात, व जेवणाच्या परिश्रमाशिवाय अकस्मात् तृप्ति मिळावी असें आश्चर्ययुक्त समाधान त्यांना प्राप्त होतें या आनंदोर्मीमध्येच ग्रंथकार व वाचक हे दोघेहि आनंदरूप होऊन जातात. हीच त्यांची फलश्रुति.

ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान कोणाचें ?

वरील मथळा वाचून वाचक हटकून आश्चर्यचकित होतील. कारण सामान्य माणसाला एकतर असा प्रश्न सुचणारच नाही, अथवा त्याचें उत्तर तरी बिकट वाटणार नाही. तो निश्चितपणें म्हणेल की, ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान ज्ञानेश्वरांचेंच. पण सामान्य माणसाची गोष्ट निराळी, आणि संशोधक विद्वानांची निराळी. त्यांना हा प्रश्न सुचतो, पण त्याचें उत्तर मात्र पटत नाही. त्यापैकी कोणी ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान रामानुजाचार्यांचें म्हणतात, तर कोणी तें शंकराचार्यांचें म्हणतात. ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान ज्ञानेश्वरांचें म्हणतील तर ते संशोधक कसले ? आहे तें आहे आणि आहे तसें आहे या म्हणण्यांत संशोधनच नाही. जणूं काय मराठींत ग्रंथ

लिहिणाऱ्या ज्ञानेश्वरांचें स्वतःचें तत्त्वज्ञान असूंच नये. जर ज्ञानेश्वरांनी रामानुजांचें अगर शंकराचार्यांचें तत्त्वज्ञान स्वीकारलें असेल व मांडलें असेल, तर त्याचा सरळ अर्थ असा की, ज्ञानेश्वरांना स्वतःचें तत्त्वज्ञान नाही. ही गोष्ट या संशोधक विद्वानांना पटते की काय? कदाचित् त्यांना पटेलहि. पण समंजस व निराग्रही अभ्यासकांना मात्र ती पटणार नाही.

ज्ञानेश्वर व रामानुज तसेंच ज्ञानेश्वर व शंकराचार्य यांच्या मतांत क्वचित् साम्य असेलहि व आहेहि. पण साम्य म्हणजे कांहीं एकत्व नव्हे. एकाद्या वस्तूचें अगर व्यक्तीचें वस्तुत्व व व्यक्तित्व त्यांच्या इतरांशी असणाऱ्या साम्यामध्ये नसून, इतरांपासून त्यांना वेगळें करणाऱ्या वैशिष्ट्यामध्येच असतें. ज्यांना हें वैशिष्ट्य न दिसतां केवळ साम्यच दिसत असेल, तर तें त्यांचें बुद्धिमांद्यच म्हटलें पाहिजे. रंग व आकार यांच्यातील फरक ज्यांना जाणवत नाही त्यांना आपण दृष्टिमांद्य आलें आहे असें म्हणतो. तीच गोष्ट तत्त्वज्ञानाच्या बाबतींत बुद्धीची. विवरणकार प्रकाशात्माचार्य म्हणतात,

यत्किञ्चित्साम्यं हि सर्वैर्मतैः सर्वेषां मतानां समस्ति ।

प्रत्येक मताचें इतर मतांशी थोडें तरी साम्य संभवतेंच. म्हणून ज्या दोन मतांमध्ये साम्य आहे, त्यांना एकच मानल्यास अनवस्था व घोंटाळा माजेल. प्रकाशात्माचार्य या अनवस्थेचें उदाहरण म्हणून सांगतात,

**यत्किञ्चित्साम्येन हि सिद्धान्तसांकर्ये मंत्रार्थवादेतिहासपुराण
प्रामाण्यानभ्युपगमाद्देवतास्वर्गेश्वरमोक्षानभ्युपगमान्मंत्राद्यप्रामा-
ण्याच्च लोकायतक्षपणकांशद्वयपरिणतो वार्तिककारः ।**

साम्य पाहून सिद्धांतांचा संकर केल्यास मंत्र, अर्थवाद, इतिहास, पुराणें यांचें प्रामाण्य, देवता, स्वर्ग, ईश्वर, मोक्ष यांचें अस्तित्व नाकारणारे वार्तिककार कुमारिल भट्ट हे चार्वाक व जैन होत असें म्हणावें लागेल. स्वतः शंकराचार्यांनाहि आपल्या तत्त्वज्ञानाचें विज्ञानवादाशी असलेलें साम्य पाहून आपल्या वेदांततत्त्वज्ञानावर विज्ञानवादाचा आरोप केला जाईल, अशी शंका आली व ती त्यांनी बुद्धमताच्या खंडनांत व्यक्तहि

केली आहे. ते म्हणतात. “ मम एष पक्षो वाचोयुक्त्यंतरेण त्वयाश्रित इति चेत् । ” माझाच पक्ष तूं निराळ्या युक्तिवादानें मांडला आहेस, असें म्हटलें तर ? अशी शंका बौद्धांच्या मुखांतून वदवून त्यांच्या मतापासून आपल्या मताचें वैषम्य दाखवून त्या आरोपाचें निराकरण केलें आहे. यावरून एकदेशी साम्य एकत्व सिद्ध करण्याला पुरेंसें नाहीं हें उघड होतें.

व्यक्तीचें एकत्व (Identity) सिद्ध करण्याच्या बाबतींत लॉर्ड चीफ जस्टिस कॉकबर्न यांनीं घालून ठेवलेला दंडक तत्त्वज्ञानाच्या एकत्वाच्या बाबतींतहि अक्षरशः लागू पडतो. तो दंडक असा की, एकाद्याशीं आपलें एकत्व सांगणारी व्यक्ति किती प्रश्नांचीं उत्तरें बिनचूक देते याला काडीचेंहि महत्त्व नाहीं, पण प्रत्येक चूक उत्तराला मात्र महत्त्व आहे. या दंडकाला धरून ज्ञानेश्वरांच्या ग्रंथांचा अभ्यास केल्यास त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचें पूर्वीच्या कोणत्याहि तत्त्वज्ञानाशीं ऐक्य सिद्ध करतां येणार नाहीं. शंकराचार्यांचा विवर्तवाद व रामानुजाचार्यांचा परिणामवाद हे दोन्हीहि आपल्या अद्वैत-विस्ताराला अपुरे पडतात असें स्पष्ट दाखवून ज्ञानेश्वरांनीं शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांच्या तत्त्वज्ञानाहून आपलें तत्त्वज्ञान सर्वथैव भिन्न आहे याचा पुरावाच अमृतानुभवांत देऊन ठेवला आहे. या दोन्ही वादांची उणीव दाखवितांना ज्ञानेश्वर म्हणतातः—

पातयाची मिठी । नुकलितां दिठी ।

आघवाची सृष्टि । पाविजे जरी ॥

न फुटतां बीजकणिका-। माजी विस्तारे वटु असिका ।

तरी अद्वैतफाकां । उपमा आथी ॥

डोळे न उघडतांच साऱ्या सृष्टीचें ज्ञान झालें पाहिजे, तसेंच बीज अभंग राहून सगळा स्थलव्यापी व कालव्यापी वृक्षहि त्याच वेळेस असावयास पाहिजे, तरच आमच्या अद्वैताच्या विस्ताराला उपमा मिळेल. ज्ञान-क्रियाहीन ज्ञान व विक्रियाहीन परिणाम हीं दोन्हीहि एकत्र आल्यास ज्ञानेश्वरांच्या अद्वैतविस्ताराचें समर्पक वर्णन करतां येतें हाच त्याचा अर्थ.

एव्हवी नाही. अर्थात् अशा मताचा शंकराचार्य अगर रामानुजाचार्य यांच्या मताशी समन्वय करणे दुरापास्त किंबहुना अशक्य होय.

ज्ञानेश्वर हे स्वतंत्रप्रज्ञ होते, बाबावाक्यं प्रमाणं मानून कोणाचें अनुयायित्व किंवा अनुकरण करणारे नव्हते हे त्यांच्याच वचनावरून निःसंदिग्ध रीत्या सिद्ध होतें. किंबहुना आपल्या तत्त्वज्ञानाला इतरांच्या संमतीनें प्रामाण्य येतें हें सुद्धां त्यांना खपत नाही. इतरांची संमति असो वा नसो, माझे तत्त्वज्ञान माझ्या अनुभवाच्या प्रामाण्यावरच आधारलेलें आहे, असें निर्धारपूर्वक आत्मविश्वासानें ते सांगतात. ते म्हणतात:—

आणि ज्ञान बंधु ऐसें । शिवसूत्राचेनि मिसें ।

म्हणितलें असे । सदाशिवें ॥

आणि वैकुंठीचेहि सुजाणें । ज्ञानपार्शीं सत्त्वगुणें ।

वांधिजे हें बोलणें । बहु केलें ॥

परि शिवें कां श्रीवल्लभें । बोलिलें येणेंचि लोभें ।

मानूं तेंहि लाभे । न बोलतांहि ॥

ज्ञान हाहि बंध आहे, असें शंकरांनीं शिवसूत्रांत, व सत्त्वगुण हा ज्ञानपाशानें बांधतो असें कृष्णांनीं गीतेंत सांगितलें आहे, म्हणूनच तें आम्ही मानतो असें नाही; तर तें आमच्या अनुभवाला जुळतें व बुद्धीला पटतें म्हणूनच. इतकेंच काय, शंकरांनीं अगर विष्णूंनीं तें सांगितलें नसतें तरीहि तें आम्ही मानलेंच असतें. आपल्या अनुभवाची मर्यादा वेदसुद्धां ओलांडीत नाहीत असें दुसऱ्या एका ठिकाणीं ते म्हणतात.

एवं च दशोपनिषदें । पुढारां न ढाळिती पदें ।

आम्ही जें सांगितलें त्याच्या बाहेर दशोपनिषदेंसुद्धां एक पाऊलहि टाकीत नाहीत, असें आपल्या अनुभवाच्या बळावर आत्मप्रौढीनें सांगणारे ज्ञानेश्वर कुणाचें अनुयायित्व पत्करतील हें असंभवनीय आहे.

याकरितां ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान त्यांच्याच ग्रंथावरून अभ्यासिलें पाहिजे. त्यांच्या पूर्वी कोणी तत्त्वज्ञानी होऊन गेले असतील याची आठवणहि ठेवतां कामा नये. ज्ञानेश्वरांच्या साऱ्या वचनांचा ज्यांच्याशीं समन्वय

होईल तेंच ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान योग्य. या उपोद्धातांत सर्व वचनांचा साधक बाधक विचार करून तें मांडणें अशक्य असल्यामुळें माझ्या अल्प-मतीप्रमाणें मी संकलितरीत्या तें मांडीत आहे.

ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान.

आम्ही बोलिलों जें कांहीं । तें प्रगटचि असे ठार्यी ।

मा स्वयंप्रकाशा कायी । प्रकाशावें बोलें ॥८॥

अथवा आम्ही हन । कीं जे तें पा मौन ।

तरी काय जनीं जन । दिसतें ना ॥९॥

जनातें जनीं देखतां । द्रष्टाचि दृश्य तत्त्वतां ।

नहोनि आईता । सिद्धांताचि हा ॥१०॥

यया परौतें कांहीं । संविद्रहस्य नाहीं ।

आणि हे तया आधिहि । असताचि असे ॥११॥

आपलें सारें तत्त्वज्ञान सांगून झाल्यावर त्याचा सारांश म्हणून ज्ञानेश्वर महाराज वरील ओव्यांत सांगतात कीं, आतांपर्यंत जें कांहीं सांगितलें तें सारें उघडें सत्यच आहे. आम्ही कांहीं गूढ किंवा गुप्त रहस्य प्रगट केलें असें नाही. कारण स्वयंप्रकाश अशा वस्तूला परप्रकाश अशी वाणी काय प्रकाशित करणार ? बरें. आम्ही हें लिहिलें नसतें आणि संपूर्ण मौन पाळलें असतें तर लोकाला लोक दिसले नसते का ? लोकांनीं लोकांना पाहाणें म्हणजे द्रष्ट्यानें दृश्य होणें असा हा सिद्धांत कोणत्याहि प्रयत्नाशिवाय आपोआप सिद्ध होतो. यापलिकडे मोठें ज्ञानरहस्य कांहीं नाही, व आमच्याकडे तसें कांहीं नसल्यामुळें आम्ही सांगितलेलेहि नाही. तसेंच सांगितल्यामुळें तें प्रगट झालें असें नसून तें सांगण्यापूर्वीहि तितकेंच स्वयंभू असें प्रकट होतें. आमच्या सांगण्यामुळें त्याच्या प्रकटपणामध्यें किंचित्सुद्धां भर पडलेली नाही.

द्वैतग्रस्त व नानाविध रूपानें नटलेली सृष्टि हा भ्रमहि नव्हे व विकारहि नव्हे, तर तो अविकाराचा आविष्कार आहे असें वरील ओव्यांवरून

उघड होतें. भ्रम असो वा विकार असो त्याची उत्पत्ति ही मानवी बुद्धीला सदैव अगम्यच राहाते. भ्रमाला पूर्वसंस्कार व पूर्वसंस्काराला त्याच्या पूर्वाचा भ्रम अशा रीतीने भ्रमसंस्कार ही दोन्हीहि बीजांकुर न्यायानें अनादि अशी मानवी बुद्धीला मानावी लागतात. पण अनादि कालाची कल्पना मानवी बुद्धीला समजण्या जोगी नाही व झेपण्याजोगीहि नाही. म्हणूनच पद्मपादाचार्य या असंभवनीयेचें समर्थन करतांना सांगतात की, “ न मायायां असंभावनीयं नाम । असंभावनीया व भासचतुरा- हि सा । असंभवनीय असलेल्या गोष्टी दाखविणें हेंच मायेचें कार्य. कारण मायेला असंभवनीय असें कांहींच नाही. याचाच अर्थ असा की भ्रम कसा उत्पन्न होतो हें बुद्धीला जाणतां येत नाही व सयुक्तिक रीतीनें दाखवितां येत नाही.”

उत्पत्तीच्या बाबतींतहि हीच असंभवनीयता मानवी बुद्धीला कुंठित करते. नागार्जुनाचार्य म्हणतात : न स्वतो नापि परतो न द्वाभ्याम् नाप्यहेतुतः । उत्पन्ना जातु विद्यन्ते भावाः क्वचन केचन ॥ वस्तु स्वतःपासून, इतरा- पासून, स्वतः व इतर यापासून अथवा कारणाशिवाय उत्पन्न होते असें मानतां येत नाही. यामुळें उत्पन्न झालेल्या वस्तूंची उत्पत्ति ही खोटी ठरते. यावरून उत्पत्ति ही बुद्धिग्राह्य नाही असें दिसून येतें. बौद्ध, नागार्जुनाप्रमाणें आधुनिक वेदांताचे प्रणेते गौडपादाचार्य याचाच अनुवाद करून म्हणतात : भूतं न जायते किञ्चिद्भूतं नैव जायते । उत्पन्न झालेली वस्तु उत्पन्न होत नाही व उत्पन्न न झालेली वस्तुहि उत्पन्न होत नाही. या दोन्ही प्रकारानें वस्तूंची उत्पत्तीच मुळीं अयुक्तिक ठरत असल्यामुळें उत्पत्ति ही मिथ्या ठरते. भ्रम व उत्पत्ति या दोन्ही गोष्टी असंभवनीय व अयुक्तिक ठरत असल्यामुळें ज्ञानेश्वरांनीं या दोन्ही वगळून आपला चिद्विलासवाद मांडला आहे.

या वादामध्ये अद्वैताची उपपत्ति द्वैताचा निषेध न करतांच लावण्याचें अलौकिक बुद्धिकौशल्य ज्ञानेश्वरांनीं दाखविलें आहे. द्वैताला असत्य न मानतां अद्वैत सिद्ध कसें करतां येईल अशी शंका प्रत्येकाला आल्याशिवाय राहाणार नाही. मधुसूदन सरस्वती अद्वैतसिद्धीच्या प्रारंभी म्हणतात.

‘ अद्वैतसिद्धेर्द्वैतमिथ्यात्वपूर्वकत्वात्तदेव पूर्वमुपपादनीयम् । ’ अद्वैताची सिद्धि ही द्वैताच्या मिथ्यात्वावर अवलंबून असल्यामुळे पहिल्यांदा द्वैताच्या मिथ्यात्वाचेंच उपपादन केलें पाहिजे. पण द्वैताहून भिन्न असणाऱ्या अद्वैतामुळे द्वैत व अद्वैत यांचेंच द्वैत शिल्लक राहातें. संपूर्ण अद्वैत सिद्ध होत नाही हें जाणून द्वैताशीं अविरोधी असें अद्वैत मांडण्याकडे ज्ञानेश्वरांनीं कटाक्षानें लक्ष पुरविलें आहे. गोरक्षनाथ महार्थमंजरीच्या परिमल टीकेंत आपल्या संविदुल्लास नामक ग्रंथांत असें म्हणतात, “ द्वैतादन्यदसत्यकल्पमपरैरद्वैतमाख्यायते । तद्द्वैते बत पर्यवस्यति कृतं वाचाटदुर्विद्यया । एते ते वयमेवमभ्युदयिनोः कस्यापि कस्याश्चिद-प्याल-स्योच्छ्रितमैकरस्यमुभयोरद्वैतमाचक्ष्महे ॥ ” सर्वत्र द्वैत दिसत असल्यानें हें अद्वैताहून अन्य असें द्वैत मिथ्या आहे. असें अद्वैताचें निरूपण जें केलें जातें तें द्वैतांतच शेवटीं पर्यवसित होतें. करितां अशा या वाचाळांच्या सदोष विद्येची आम्हांस गरज नाही. उत्कर्षशाली शिवशक्तिरूप दोन तत्वांचें सामरस्यानें होणारें जें अद्वैत तेंच यथें आम्ही निरूपित आहोंत.

अद्वैत सत्य असल्यास द्वैताची उपपत्ति कशी लावावयाची हा एक बिकट प्रश्न अद्वैतवाद्यासमोर नेहमीच असतो. द्वैताला भ्रम मानूनहि द्वैताची उपपत्ति लागत नाही ती नाहीच. कारण मिथ्यात्वानें जरी द्वैताचा निषेध झाला तरी निषेध करणारें मिथ्यात्व अद्वैताला प्रतिस्पर्धी म्हणून राहतेंच. त्या मिथ्यात्वाचा सत्य अद्वैताशीं समन्वय करतां येत नाही. या करितां द्वैत मिथ्या न मानतां अद्वैताची सिद्धि करण्याकरितां ज्ञानेश्वरांनीं जें तत्त्वज्ञान मांडलें आहे तें अद्वैतरूप असलें तरी इतर अद्वैतवादी तत्त्वज्ञांच्या अद्वैताहून सर्वथैव भिन्न आहे. तें कसें तें आतां पाहूं.

भौतिक शास्त्राप्रमाणें देखील नानाविध सृष्टीचें मूलतत्त्व म्हणून एकच विद्युत् आज शिल्लक उरली आहे. पण हें एक मूलतत्त्व सत्य मानून त्याच्या नानाविध रूपांना मिथ्या म्हणण्याचें भौतिक शास्त्रज्ञांना कांहींच कारण नाही. उलटपक्षीं एकाच तत्त्वाचीं हीं नानाविध रूपें पाहून त्यांच्या मूळ अशा एकत्वाविषयीहि कोणाला शंका राहिलेली नाही. ही गोष्ट प्रयोगसिद्ध असल्यामुळे अनुमानानें सिद्ध करून देण्याची कांहींच

आवश्यकता नाही. भौतिकशास्त्राप्रमाणेंच अध्यात्मशास्त्रालाहि एकाच मूलतत्त्वाचा शोध लागला तरी त्या तत्त्वाच्या नानाविध आविष्काराला मिथ्या म्हणण्याचें प्रयोजन काय याचा आम्हांस तरी उलगडा होत नाही.

जग मिथ्या म्हटल्यास त्याला कारण म्हणून अज्ञान मानावें लागतें. पण आत्मा हा ज्ञानस्वरूप असल्यामुळें त्याला अज्ञान असणें अगदीच असंभवनीय आहे. ज्ञानेश्वर म्हणतात :

लाखेचिये मांदुसे । आगीचे ठेवणें काइसे ।

आंत बाहेर सरिसे । करुनी घाली ॥

लाखेच्या पेटीत विस्तव दडवून ठेवण्याचाच प्रकार. दडवून ठेवण्याचा अवकाश की पेटी व तीत दडवून ठेवलेला अग्नि हीं दोन्हीं एकरूप होतात. घडीभर का होईना पण लाखेची पेटी विस्तवाला आवरण घालूं शकेल. म्हणून ज्ञानेश्वर म्हणतात कीं सूर्य अंधारांत अडखळण्यापैकी आत्म्याचें अज्ञान हा प्रकार होय. सूर्यासी अंधकार । कैं झाला होता गोचरूं ॥ सूर्याला जसा अंधकार म्हणून नाहीच, तसें ज्ञानस्वरूप आत्म्याला अज्ञान हें नाहीच. तें नाही नाही म्हणून किती सांगूं असं उद्वेगानें ज्ञानेश्वर म्हणतात. सत्य व सौंदर्य यांनीं कांठोकांठ भरलेली सृष्टि अज्ञान अथवा तिचें कार्य म्हणणें म्हणजे त्याच देशोधडीला जाण्यासारखेंच होय.

यया बोलिजे अज्ञान । तें न्याया भरलें रान ॥

अज्ञानाचें खंडन करतांना ज्ञानेश्वरांनीं दिलेलीं कारणें व उपपत्ति पाहातां ज्ञानेश्वर अज्ञान मानतात कीं नाही असा एक प्रश्न पुढें उभा राहातो. आजपर्यंत बहुतेक लोकांनीं ज्ञानेश्वर अज्ञान मानतात याकरितां ज्ञानेश्वरांचीं पुष्कळ वचनें उध्दृत केलीं आहेत. अज्ञान खंडन करणारे ज्ञानेश्वर जर अज्ञान मानीत असतील तर त्यांचें तत्त्वज्ञान म्हणजे वाव-दुकगिरी ठरेल; नाहीतर आपण पूर्वापार काय लिहिलें याविषयीचा अनवधानीपणा ठरेल. यांपैकीं एकहि आक्षेप ज्ञानेश्वरांवर येऊं शकणार नाही, अशा तऱ्हेनें त्यांच्या वचनांचा समन्वय करतां येतो, असेंच आम्हांस दाखवावयाचें आहे.

ज्ञानेश्वर अज्ञान खंडन करतात व अज्ञान मानतातहि, याचा साधा समंजस अर्थ असा की, ज्याचें ते खंडन करतात तें अज्ञान वेगळें व ज्याचें अस्तित्व तें मानतात तें वेगळें. ज्या अज्ञानाचें त्यांनीं खंडन केलें तें अज्ञान देखील ज्ञानाचें जुळें भावंडच आहे असें ते अमृतानुभवांत सांगतात. एक लपवूनी दाविजे एक नव्हे. हें अज्ञान म्हणजे ज्ञान लपवून दाखविण्याचें ज्ञानच नव्हे काय? अर्थात् अज्ञान म्हणजे ज्ञानाचेंच एक दुसरें स्वरूप होय. अज्ञान हें जितकें ज्ञान तितकेंच त्याचें प्रतिस्पर्धी असणारें ज्ञानहि अज्ञानच होय. या दोन्ही ज्ञानाज्ञानांना आधारभूत असणारें आत्मचैतन्य हेंच केवळ ज्ञान होय. याहून भिन्न जें ज्ञान तें अज्ञानाहून भिन्न नाही. म्हणजे तें आत्मज्ञान केव्हां ज्ञानाचें तर केव्हां अज्ञानाचें स्वरूप धारण करतें. त्यामुळें ज्ञान व अज्ञान हीं परस्परांशीं विरुद्ध असलीं तरी आत्मस्वरूपाशीं तीं एकरूपच आहेत. आत्मभिन्न असा कोणताहि पदार्थ नसल्यामुळें अज्ञान हें देखील आत्मचैतन्यानें स्वेच्छेनें धारण केलेलें रूपच ठरतें. ज्ञानाज्ञान दोन्ही । पोटी सूनी अहनी । उदयला चित् गगनीं । चिदादित्यु हा ॥ ज्ञान आणि अज्ञान हीं दोन्ही पोटांत समाविष्ट करून चिदाकाशामध्यें हा चित्सूर्य तळपतो आहे. एकरूप असणाऱ्या आत्मस्वरूपांत ज्ञान व अज्ञान अथवा ज्ञान व ज्ञेय असा भेद कसा पडतो याची शंका कोणाला येईल; त्याकरितां ज्ञानेश्वर सांगतात, आतां आमोद सुनास झाले । श्रुतिशीं श्रावण रिघाले । आरिसे उठिले लोचनेसी ॥ गंध हे नाक झाल्यास गंधाचा गंध आतां कोणी कसा ध्यावा. साखरेची जीभ झाली तर साखरेची गोडी जिभेला कशी होणार. जीभ म्हणून रससंवेदन तिच्यामध्ये पाहिजे. तसेंच साखर म्हणून गोडीहि तिच्यामध्ये पाहिजे. गोडी व संवेदन एकच झाल्यास गोडीचें संवेदन नव्यानें कसें होईल व अशा रीतीनें ज्ञान व ज्ञेय असा भेद पण कसा राहिल? संवेदन होत नाही असें म्हटल्यास उत्पन्न होणारें गोडीचें अज्ञान गोडीच्या स्वरूपाहून भिन्न आहे काय? संवेदनाला परत संवेदन होत नाही हेंच तर मुळीं संवेदनाचें स्वरूप होय. संवेदनाला संवेदनाचें संवेदन व्हावयाचें असल्यास

स्वतः संवेदनाला आपल्याहून आपल्यालाच भिन्न करणें भाग आहे. या नैसर्गिक आवश्यकतेमुळें ज्ञाता व ज्ञेय तसेंच ज्ञान व अज्ञान हीं द्वंद्वें ज्ञान-स्वरूपांतच प्रगट होतात. तशींच हीं द्वंद्वें म्हणून प्रकट झालीं तरी आपल्या मूळच्या एकत्वाला बाध आणीत नाहींत किंवा झाकूं शकत नाहींत. आतां स्वरूपाशीं अभिन्न असलेलीं ज्ञान व अज्ञान भिन्न मानणें हेंच खरें अज्ञान होय. वस्तूशीं आपुला अबोध । तो उर्ध्वां आळुठैजे कंद । वस्तुला स्वतःचा बोध होण्याची जी अशक्यता तीच संसाराची जननी होय. स्वतःला पाहण्याची इच्छा तर आहे पण पाहतां तर येत नाहीं अशा स्थितीत स्वतःलाच दृश्य करावयाचें म्हणजे आपल्यालाच आपल्याहून भिन्न करणें होय. म्हणून पाहण्याची इच्छा झाल्यास हा आत्मा आपण पाहण्याच्या पूर्वीच आपणच दृश्य रूपानें पुढें उभा रहातो आणि स्वतःलाच पाहून स्वतःला द्रष्टा असें मानतो. हें दृश्य होण्याकरितांही त्याला स्वतःला कांहीं प्रयत्न वा खटपट करावी लागत नसून दृश्यरूपानेंही तो अनादिसिद्ध असा आहे. हे अनादिच दृश्यपणें । अनादिच देखणें । आतां काय कोणें । रचूं जावें ॥ दृश्यरूपानें नटलेला आत्मा हाहि स्वयंभू व अविष्कृत असा असल्यामुळें आत्म्याला येणारें द्रष्टृत्वहि तसेंच नित्य व स्वयंभू ठरतें. पण त्याजबरोबर आपल्याला न पाहण्याची इच्छा झाल्यास आत्मा आत्म-स्वरूपांतच द्रष्टा दृश्य-विरहित स्थितीत राहूं शकतो व ही स्थिति तितकीच स्वयंभू व नित्य आहे. मग मातें म्यां न देखावें । ऐसाहि भरे दावे । तरी तैसाची स्वभावे । आइता असे ॥ मला मी पाहूं नये अशी इच्छा झाल्यास आत्म्याला दृश्याची मोडतोड करून पूर्वस्थितीला जाण्याचें कारण नाहीं. कारण दृश्यविहिन स्थिति आत्म्याची तितकीच स्वाभाविक स्थिति आहे. त्याकरितां निराळें अगर नवीन करण्याची गरज नाहीं. द्रष्टा, दृश्य दशे । अतीत दृष्टान्न जें असे । तेची द्रष्टा दृश्यमिसें । केवळ होय ॥ द्रष्टा आणि दृश्य यांच्या पलिकडे असणारें जें दृष्टान्न (केवळ ज्ञप्तिरूप) असें तत्त्व तेंच द्रष्टा आणि दृश्य या रूपानें प्रकट होतें. प्रकट होणें अगर उत्पन्न होणें या मानवी भावेनें व्यक्त केलेल्या कल्पना परमात्म स्वरूपाचें वर्णन करण्याला अपुऱ्या पडतात. लपलेली गोष्ट प्रकट होते. किंवा अस्तित्वांत

नसलेली गोष्ट उत्पन्न होते. पण परमात्मस्वरूपांत लपलेलें व्यक्त होणें किंवा अस्तित्वांत नसलेलें नवीन उत्पन्न होणें या दोन्ही गोष्टी नाहीत. प्रकट असलेलेंच प्रकट होतें व अस्तित्वांत असलेलेंच उत्पन्न होतें अशी त्याची लोकविलक्षण स्थिति आहे. याचा अर्थ असा:—भूत, वर्तमान व भविष्य या कालांत, उत्पन्न झालेल्या, अस्तित्वांत असलेल्या अगर पुढें घडणाऱ्या वस्तु व घटना या तत्पूर्वीच परमात्मस्वरूपांत सदैव सिद्धच असतात. हे सारे ज्ञानाच्या अंतर्गत असलेले ज्ञानकारच होत.

सुषुप्तावस्थया चक्रपद्मरेखा शिलोदरे ।

यथा स्थिता चितेरन्तस्तथेयं जगदावलिः ॥

सुप्तावस्थेत दगडामध्ये चक्रपद्म इत्यादि नाना आकार असतात तसें वस्तु व घटना यांचे अनंत आकार चैतन्यामध्ये सदैव विद्यमान असतात. ते लपलेलेहि नाहीत तसेंच उत्पन्नहि होत नाहीत. स्वेच्छेनें त्यांतील कोणताहि आकार अगर घटना चैतन्य प्रकट करतें; पण तें लुप्त आहे म्हणून नव्हे तर प्रगटाचें प्रगटीकरण म्हणूनच होय.

चिदात्मैव हि देवोन्तःस्थितमिच्छावशाद्वहिः ।

योगीव निरुपादानमर्थजातं प्रकाशयेत् ॥

चिदात्मा हा आपल्या स्वरूपांतच असलेले पदार्थ उपादानाशिवाय प्रकट करतो. याचा अर्थ असा कीं उपादानाशिवाय उत्पन्न झालेले पदार्थ म्हणजे ज्ञानाच्या अंतर्गत असलेले ज्ञानकारच होत. हे आकारहि नव्यानें बनवायचे नसून स्वयंभू नित्यसिद्ध आहेत. काल व स्थळ यांनीं वस्तु परिच्छिन्न होत नसून वस्तूनेंच काल व स्थळ हे परिच्छिन्न आहेत. अर्थात् ज्ञानरूप असणाऱ्या सद्वस्तूला स्थळकालाचें बंधन नसल्यामुळें सापेक्ष मानवी बुद्धीला भासणारे स्थळकालाचे भेद हे ज्ञानाकारांत समाविष्ट होतात. त्यामुळें स्थलकृत व कालकृत परिच्छेदामुळें भिन्न असणाऱ्या वस्तु ज्ञानाच्या एकत्वांत एकरूप होतात. स्थल व काल यांचे भेदहि मानवी बुद्धीला दिसतात, त्याचें मूळ चैतन्यामध्ये असलेल्या ज्ञानाकारांतच आहे. वस्तु वा घटना भूत, भविष्य

वर्तमान या तिन्ही कालांत असल्यामुळें वस्तूंचें भूत, भविष्य व वर्तमानकृत स्वरूप चैतन्यामध्ये एककालीन असतें. याचा अर्थ असा की, बापाचा जन्म व मुलाचा मृत्यु या दोन्ही घटना मानवी बुद्धीच्या भाषेंत चैतन्यामध्ये समकालीनच ठरतात. एकाद्या सिनेमाची फिल्म ज्याप्रमाणें सर्व कथानक एकाच वेळीं धारण करते, पण पाहणाऱ्याच्या दृष्टिकोनाप्रमाणें तिच्यामध्ये अनुभ्रम निर्माण होतो. त्याप्रमाणें चैतन्यांत घडलेल्या व घडणाऱ्या साऱ्या घटना अगोदरच सिद्ध असतात. पण सापेक्ष मानवी बुद्धील त्या नसलेल्या अस्तित्वांत येणें व असलेल्या नाहीशा होणें अशा स्वरूपांत भासतात. स्थलव्यापी व कालव्यापी अशा वस्तू एककालीन व एकदेशीय अशा कशा असूं शकतात हें समजणें दुर्घट आहे. मानवी भाषा अंतीम सत्य प्रकट करण्याला सदैव असमर्थच राहते. सत्याच्या व्यापकतेइतका वाणीचा प्रांत व्यापक नसल्यामुळें उर्वरित सत्याचें वर्णन केवळ अंगुलि-निर्देशानेंच करतां येतें.

वस्तु अगर घटना या स्वयंसिद्ध मानल्यावर उत्पत्तीची उपपत्ति देणें आवश्यक ठरते. ज्ञानांत अंतर्भूत असलेल्या वस्तु व घटना एककालीन असतां क्रमवर्ती कशा भासतात हें सयुक्तिक रीत्या दाखविणें हेंच या उपपत्तीचें उद्दिष्ट होय. ज्ञानांत असलेले आकार पूर्वी ज्ञानाला अज्ञात कसे राहतात व नंतर ज्ञात कसे होतात हें एक ज्ञानस्वरूपाविषयीचें कोडेंच आहे. पण विचारान्तीं असें दिसून येतें कीं ज्ञान ज्ञानाला जाणूं शकत नाही. आपण उजव्या हातानें डाव्या हाताला स्पर्श केल्यास डाव्या हाताचें ज्ञान उजव्या हाताला व उजव्या हाताचें ज्ञान डाव्या हाताला होतें. पण डाव्या हाताला झालेल्या उजव्या हाताच्या ज्ञानाचें ज्ञान उजव्या हाताला होत नाही. यावरून ज्ञानाचें ज्ञान ज्ञानाला होत नाही हें सिद्ध होतें. ज्ञान होण्याला ज्ञानभिन्न वस्तु पाहिजे. चैतन्याशिवाय दुसरी वस्तूच नसल्यामुळें स्वतःच्या अन्तर्गत असलेले ज्ञानाकार ज्ञानभिन्न म्हणून पृथक् केल्याशिवाय चैतन्याला स्वतःचें ज्ञान होणें अशक्य आहे. स्वतःला जाणण्याची इच्छा नित्य व जाणण्याचें ज्ञेय हेहि अनंत असल्यामुळें चैतन्याचें प्रकटीकरण अनंतच राहाणार. म्हणून ज्ञानेश्वर

एका अभंगांत म्हणतात “तूं आर्त चंद्रमा चकोर आम्ही तृत.” आमच्या रूपानें प्रकट झालेली चित्शक्ति आत्मज्ञानानें तृत झाली तरी देवा, अशा अनंत रूपानें तुला अजून तृप्ति मिळवावयाची असल्यामुळें तूं सदैव अतृप्तच राहाणार. पाण्यावर उठलेली एक लाट किनाऱ्यावर फुटून मुक्त होईल, पण लाटापासून पाणी केव्हां मुक्त होणार ? लाटा उठविणारा स्वतःच्या इच्छेचा वारा नित्य असल्यामुळें तुझ्या स्वरूपसागरावर उठणाऱ्या लाटा कधीच थांबणार नाहीत व म्हणून त्या लाटापासून तुला मुक्तिहि कधी लाभणार नाही. याचा अर्थ चैतन्यस्वरूप असणारे सारे ज्ञानाकार प्रकटीकरणाकरितां ज्ञानभिन्न होऊन जणूकाय चैतन्यस्वरूपाच्या बाहेर येतात व स्वतःच्या प्रकटीकरणांचें उद्दिष्ट साध्य करून घेऊन पुन्हां चैतन्य स्वरूपांत विलीन होतात. पण चैतन्यस्वरूप आत्म्याच्या स्वरूपांत आत्म-भूतच असणारे ज्ञानाकार सगळेच्या सगळेच अनंत अशा कालांतसुद्धां संपूर्णपणें प्रकट होऊं शकत नाहीत. याकरितांच ज्ञान हें कालपरिच्छिन्न नसून कालच ज्ञानपरिच्छिन्न आहे असें आम्ही मागें म्हटलें आहे. आत्मचैतन्याच्या आविष्काराला कालमर्यादा असू शकत नाही हें यावरून दिसून येतें. भर्तृहरि म्हणतोः—

दिक्कालाद्यनवच्छिन्नानंतचिन्मात्रमूर्तये ।

स्थल आणि काल यांनी अपरिच्छिन्न असलेल्या ज्ञानमूर्ति परमेश्वरा ! विश्वाचें सातत्य कसें राहिल, हा भौतिक शास्त्रज्ञांना व तत्त्वज्ञांना भेडसावणारा प्रश्न अशा रीतीनें सोडविला जातो.

आत्म्याला स्वतःचें ज्ञान होण्याची अशक्यता असल्यामुळें ज्ञानस्वरूप आत्मा देखील स्वतःला अज्ञेय होतो. हें अज्ञेयत्व म्हणजे जाणण्याचें अशक्यत्व होय, व तेंच अज्ञान म्हणून ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत आहे. ज्ञानाभावरूप अज्ञान, अगर भावरूप अज्ञान हीं दोन्हीहि आत्मस्वरूपाच्या ठिकाणीं अनुत्पन्नच ठरतात, असें सयुक्तिक व सविस्तर रीतीनें ज्ञानेश्वरांनीं अमृतानुभवांत दाखवून दिलें आहे. आत्मा ज्ञानस्वरूप असल्यामुळें ज्ञानाभाव म्हणजे आत्माभाव होईल म्हणून ज्ञानाभावरूप अज्ञान आत्म्याला असतें असें म्हणतां येत नाही. पडद्याप्रमाणें ज्ञाता व ज्ञेय

यामध्ये ज्ञानाला अडथळा म्हणून असणारं भावरूप अज्ञानहि अशक्य आहे. कारण आत्मभिन्न असें आत्मस्वरूपांत कांहीं असूंच शकत नाही. आत्मभिन्न ज्ञेय असें कांहीं नसल्यामुळे भावरूप अज्ञान कुणाला झाकू वा दडवू शकत नाही. आत्म्याशिवाय इतराला अज्ञान असेल असें म्हटल्यास त्यानें आत्मा अज्ञान होणार नाही. आत्म्याशिवाय इतर म्हणून कांहीं नसल्यामुळे अज्ञानाला आधार नाही. म्हणून ज्ञानेश्वर आपल्या दिव्य प्रतिभेनें निर्माण केलेली एक उपमा देऊन सांगतातः—

लवणाची मासोळी । जरी झाली जिवाळी ।

तरी जळीं ना जळावेगळी । न जिये जैसी ॥

मिठाचा मासा हा अज्ञानाप्रमाणें नाहीच. पण आहे असें घडीभर गृहीत धरल्यास तो आतां जगावा कसा ? मासा म्हणून पाण्याचाहेर राहू शकत नाही व मीठ म्हणून पाण्यांत राहू शकत नाही. तसें अज्ञान आत्मस्वरूपांत शिरल्यास ज्ञानरूप होऊन जाईल व आत्म्याशिवाय निराधार म्हणून नष्ट होईल. तेव्हां आपल्या अनुभवाला येत असलेलें अज्ञान हें ज्ञानाभावरूप अगर भावरूप नसून तें ज्ञानरूप अज्ञानच आहे. स्वतःला अज्ञेय असणें हेंच त्याचें स्वरूप आहे व तेंच आत्मस्वरूप आहे. विस्तवाला तापवून ऊन करतां येत नाही त्याप्रमाणें ज्ञानस्वरूप आत्म्यामध्ये स्वरूपभूत ज्ञानाशिवाय निराळें ज्ञान उत्पन्न होऊं शकत नाही. पण विस्तव तापवून ऊन करतां येत नाही म्हणून विस्तव कांहीं थंड होत नाही त्याप्रमाणें निराळें ज्ञान उत्पन्न होत नाही म्हणून आत्मा कांहीं अज्ञान होत नाही.

नानाविध पदार्थ हे जर ज्ञानाकार असतील तर त्यांचा ज्ञानाच्या एकत्वाशीं कसा समन्वय होईल ? ज्ञानाचें एकत्व सत्य असेल तर पदार्थांचें नानात्व मिथ्या असलें पाहिजे व पदार्थांचें नानात्व सत्य असेल तर ज्ञानाचें एकत्व नष्ट होईल. एकत्व व नानात्व दोन्ही सत्य असू शकणार नाहीत. ज्या ठिकाणीं ज्ञानभिन्न पदार्थ ज्ञानाचे विषय असतात त्या ठिकाणीं ज्ञानाकारांचें भिन्नत्व हें पदार्थनिष्ठ असल्यामुळे ज्ञानाचें एकत्व व पदार्थांचें नानात्व दोन्ही सत्य असू शकत नाहीत, हें मान्य केलें पाहिजे. पण स्वतंत्र पदार्थ नसलेले चैतन्यांतर्गत ज्ञानाकार परस्परांशीं

भिन्न असले तरी चैतन्याशीं अभिन्न व एकरूपच असतात. सारें विश्व हें ज्ञानाकार आहे, ज्ञानावाचून त्याला स्वतंत्र व पृथक् असें अस्तित्व नाही, हें तत्त्व ग्रहण करण्यास बिकट असल्यामुळे, सगळ्यांच्या अनुभवाला येणाऱ्या कल्पनासृष्टीकडे पाहिल्यास याची थोडी बहुत कल्पना येईल. समजा, आपण आगगाडींतून प्रवास करतो आहे. गाडीत आपल्याप्रमाणेंच आणखी शेकडों उतारू आहेत. गाडी वेगानें प्रवास करते आहे. स्टेशनामागून स्टेशनें मागे पडताहेत. डब्यांत बसलेले उतारू नर्मालाप करताहेत, भांडताहेत, फराळ करताहेत. या ठिकाणीं गाडी, तिची लोखंडी चाकें; लाकडाचे डबे व बाकें, आंत बसलेले स्त्री पुरुष, त्यांचें सामान शिदोरी, ते करीत असलेल्या वार्ता, गाडीचा वेग, काळ व स्थळ या सर्वांना कल्पना करणाऱ्याच्या ज्ञानाहून स्वतंत्र अस्तित्व आहे काय ? हे नाना पदार्थ तसेंच काळ व स्थळ हे एकमेकांपासून भिन्न असले तरी ज्ञानाशीं अभिन्नच आहेत. कल्पना करण्याचें थांबविलें कीं गाडी, तिचा वेग, काळ व स्थळ तसेंच गाडीतील चेतन व अचेतन पदार्थ सारे नाहीसे होतात व कल्पना करणारें ज्ञान तेवढेंच शिल्लक राहातें. इतकेंच नव्हे तर कल्पना करणारा, आपण एक गाडीतील उतारू हाहि स्वतःच्या ज्ञानांत विलीन होतो. यावरून असें दिसतें कीं, पदार्थांचें परस्पराशीं भिन्नत्व मिथ्या नव्हे, तसेंच मूलकारणाशीं अभिन्नत्वहि मिथ्या नव्हे. सारें विश्व हेंहि अशाच प्रकारें कल्पनाजन्य आहे. योगवासिष्ठकार म्हणतात :

मनोमनननिर्माणमात्रमेवमिदं जगत् ।

मनाच्या मननानेंच केवळ जग निर्माण होतें. रमण महर्षिहि म्हणतात :-

ईशसंकल्प ही सृष्टि स्फुरच्छक्तिविलास ती ।

कल्पना त्यजितां राहे चिदानंदस्वरूपची ॥

महाकवि शेक्सपियरहि म्हणतो:-

And like the baseless fabric of this vision.

The cloud-capped towers

The gorgeous palaces

The solemn temples

The great globe itself
 And all which it inherits
 Shall dissolve
 And like this insubstantial pageant faded
 Leave not a rack behind
 We are such stuff as dreams are made of
 And our short life is rounded with a sleep.

जादुगाराच्या सृष्टीप्रमाणेंच घन, कठीण व कठोर दिसणारें हें विश्व कल्पनामयच आहे. झोपेच्या असंबुद्ध स्थितींत त्याचा लोप होतो असें शेक्सपीयर म्हणतो, वेदान्ती त्याचा लोप चित्सागरांत होतो असें म्हणतात. योगवासिष्ठकार म्हणतात—:

अविद्यायोनयो भावाः सर्वे भो बुद्बुदा इव ।

क्षणमुद्भूय गच्छन्ति ज्ञानैकजलधौ लयम् ॥

पाण्यावर बुडबुडे उठावे त्याप्रमाणें अविद्येच्या योगानें चैतन्याच्या समुद्रावर सारे पदार्थ क्षणभर बुडबुड्याप्रमाणें उत्पन्न होतात व त्यांतच लीन होतात. त्यांची उत्पत्ति व लय ही होन्ही भ्रमरूप आहेत. त्यांचें सत्य स्वरूप म्हणजे पाणीच होय. तसें ज्ञानाकारांचे अनंत भेद हे अभेदामध्येच प्रकट होतात व त्यांतच लीन होतात. लाटांची विविधता ही पाण्याच्या एकत्वावरच अवलंबून आहे. लाट उठली तरी पाण्यांत, लीन झाली तरी पाण्यांत,

नाहीं भूमीभाग । आक्रमिला तेणें ॥

ती जमिनीवर कधीच उठत नाही. आकार व भेद उत्पन्न झाले तरी ज्ञानांतच, ज्ञानाबाहेर त्यांना अस्तित्व नाही, अर्थ नाही.

सृष्टि व तिच्यातील अनंत पदार्थ हे केवळ ज्ञानाकारच आहेत, ज्ञानाहून भिन्न असें स्वतंत्र अस्तित्व त्यांना नाही असें म्हटल्यावर, सृष्टीची उत्पत्ति व लय, जीवांचे जन्ममृत्यु, सुख व दुःख, कर्म व त्याचें फल, बंध व मोक्ष व त्यांची साधनें यांची उपपत्ति कशी लावावी ? वास्तविक हा प्रश्न मुळीं उद्भवूंच नये. आत्मस्वरूपांत सर्वच सर्वकाळीं

विद्यमान असल्यामुळे सर्वच स्वाभाविक ठरतें. जें स्वाभाविकच आहे त्याची उपपत्ति देण्याची आवश्यकता नसते. साखर गोड कां, विस्तव उष्ण कां याची उपपत्ति कोण मागतो काय ? तसें कर्म आणि फल, बंध आणि मोक्ष हे केवळ ज्ञानाकार असून ते स्वाभाविक असल्यामुळे ते तसे कां असें विचारतां येत नाही. जे, नसलेलें अस्तित्वांत येतें, आणि तें प्रयत्नसाध्य आहे असें मानतात त्यांना त्यांची उपपत्ति देणें आवश्यक आहे. सृष्टि एक वेळ नव्हती, ती उत्पन्न कां झाली ? जीव मुक्त होता तर बद्ध कां झाला ? बंधाचें कारण काय ? मुक्त होत असेल तर मुक्त कां व कसा होतो ? मुक्तीचें साधन कोणतें ? आणि तेंच साधन कां ? असे नानाविध प्रश्न उत्पन्न होतात. पण चिद्विलासवादामध्ये हे सर्व प्रश्न अप्रस्तुत आहेत. आत्मस्वरूपांत सर्व कांहीं आहे. येथें शोघाल तें सांपडेल. बंध पाहिजे असल्यास बंध मिळेल, मोक्ष पाहिजे असल्यास मोक्ष मिळेल. अणुबाँब शोधल्यास अणुबाँब सांपडेल; सुख, शांति, समृद्धि, विश्वबंधुत्व हुडकल्यास तींही सांपडतील प्रवासाला जाणारा जसा रस्ता व मुकाम नवीन तयार करीत नाही त्याप्रमाणें आत्मस्वरूपांत साधनें व साध्य सिद्ध करावयाचीं नाहीत. तर असलेलीच प्रकट करावयाचीं आहेत. मोक्ष हा प्रयत्नसाध्य नाही तर इच्छासाध्य आहे. त्याला पात्रता इच्छेचीच. बर्कनें राजकीय स्वातंत्र्याच्या बाबतीत जें सांगितलें आहे तें आध्यात्मिक स्वातंत्र्याच्या बाबतीतहि लागू पडतें. तो म्हणतो:—

Those who desire it, deserve it.

जे स्वातंत्र्याची इच्छा करितात ते त्याला पात्रच असतात. बंध असेल तर तो आपल्या इच्छेचा. दुसरा बंधच नाही. म्हणून उपनिषत्कार सांगतात,

यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते कःमा येऽस्य हृदि श्रिताः ।

अथ मर्त्योऽमृतो भवत्यत्र ब्रह्म समश्नुते ॥

ज्या वेळीं जीवाच्या अन्तःकरणांतील सर्व इच्छा नाहीशा होतात त्या वेळीं मर्त्य असा जीव अमर होतो व इथेंच ब्रह्मप्राप्ति करून घेतो. मोक्ष पाहिजे म्हणणाऱ्यानें स्वतःचें अंतरंग शोधावें म्हणजे त्याला दिसून येईल

की मोक्षाची खरी इच्छाच आपणाला नाही, मोक्षांत अन्न नाही, वस्त्र नाही, बायको नाही, मूल नाही, इंद्रिये नाहीत व त्यांचे विषय नाहीत, शास्त्र नाही कला नाही. या विषयांतील रस नष्ट झाला आहे काय ? नाही असेंच त्याला आढळून येईल.

अपि वृंदावने शून्ये शृगालत्वं स इच्छति ।

न तु निर्विषयं मोक्षं कदाचिदपि गौतम ॥

मनुष्यशून्य अशा वृंदावनामध्ये कोव्हासुद्धां होण्याची इच्छा करितो, पण जिथें कोणतेच विषय नाहीत त्या मोक्षाची केव्हांच नाही. तेव्हा मोक्ष हा प्रयत्नसाध्य नाही. केवळ विषयोपभोगाची लालसा नष्ट झाली पाहिजे.

बंध हा स्वेल्लेनें निर्माण केलेला असल्यामुळें वस्तुतः तो बंधच नव्हे. बंध खरा नसल्यामुळें मोक्ष हा स्वतःसिद्धच ठरतो.

आर्धी बंधचि तंव वाचो । मा मोक्षा कें प्रसवो ।

अगोदर बंधच खोटा, मग मोक्ष प्राप्त व्हावा कसा ? बंधाचें इच्छाजन्यत्व समजलें म्हणजे इच्छानाश हाच मोक्ष ठरतो. मोक्षाला साधनीभूत असणारा इच्छानाश हाहि इच्छेनेंच करावा लागतो. ज्या इच्छेनें आपण जन्म घेतला, त्या इच्छेचें अंतीम उद्दिष्ट आत्मज्ञान आहे. स्वतःला पाहाण्याच्या इच्छेतून सृष्टीची व म्हणूनच बंधाची उत्पत्ति झाली आहे. त्या इच्छेची तृप्ति व म्हणूनच नाश स्वतःच्या ज्ञानानें होतो. आत्मज्ञान झालें कीं इच्छा तृप्त होते, सृष्टीचें प्रयोजन सफल होतें. याकरितां आत्मज्ञान हेंच साधन व आत्मज्ञान हेंच साध्य. कर्म असो, भक्ति असो, ज्ञान असो, त्यांचें अंतीम उद्दिष्ट आत्मज्ञानच आहे. अद्वैतांत कर्म, भक्ति, ज्ञान कसे असू शकतात हें बुद्धिगम्य नाही.

हें अनुभवाची जोगें । नोहे बोला ऐसें ॥

हें अनुभवानेच समजणारें आहे. वाणीनें व्यक्त करतां येण्याजोगें नाही.

आनंद हेंच आत्म्याचें स्वरूप. विश्वहि आत्मप्रकाश असल्यामुळें तेंहि आनंदरूपच आहे. आपल्या वैयक्तिक मीपणामुळें त्याचा अनुभव

आपणाला येत नाही. नाहीतर विश्वांतहि आनंदाचा पूर उसळलेला दिसेल. व्यवहार व परमार्थ दोन्ही चिद्विलासच आहेत.

निर्वाणस्य च या कोटिः कोटिः संसरणस्य च ।

न तयोरन्तरं किञ्चित् सुसूक्ष्ममपि विद्यते ॥

मोक्ष व बंध हे दोन्ही आनंदरूपच आहेत. त्यांत थोडासुद्धां फरक नाही. विश्वांत विश्वरूपानें प्रगट झालेला आनंद आनंदरूप झालेल्या जीवाला अन्तर्बाह्य व्यापून टाकतो.

आनंदु रे आजी परमानंदु रे ।

सबाह्य अभ्यंतरिं अवघा गोविंदु रे ॥

ज्ञान हें आनंदरूप आहे. म्हणून चिद्विलास म्हणजे आनंदविलासच. आनंदच स्वतः विलास करतो आहे. विलास म्हणजे क्रीडा, लीला, खेळ. आनंदांतून त्याची उत्पत्ति होते, व आनंदांतच त्याचें पर्यवसानहि पण होतें. सकृद्दर्शनी दिसणारें दुःख आनंदातिरेकाचा परिणामच होय. महर्षि अरविंद म्हणतात :

Out of exuberance of joy you pinch yourself and call it pain.

आनंदातिरेकानें तूं स्वतःला चिमटा घेतोस आणि त्याला दुःख म्हणतोस.

असें हें ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान आनंदरूप आहे. त्या आनंदरूपाचा प्रत्यय म्हणजेच आत्मप्रत्यय प्रत्येकाला यावा असें पसायदान मागून हा उपोद्धात पुरा करतो.

—*—

मराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे. स्थळप्रत.

अनुक्रम.....२९७०६... वि:१९६१

क्रमांक१२२५..... नों: दि:२९.९.६०

मराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे. स्थलप्रत.
अनुक्रम २६७०६ वि: निलय
क्रमांक १२२९ नों: दि: २६४६

चांगदेवपासष्टि

—•••••—

स्वस्ति श्रीवटेशु । जो लपोनि जगदाभासु ।
दावी मग ग्रासु । प्रगटला करी ॥ १ ॥
प्रगटे तंव तंव न दिसे । लपे तंव तंव आभासे ।
प्रगट ना लपाला असे । न खोभता जो ॥ २ ॥
बहु जंव जंव होये । तंव तंव कांहींच न होये ॥
कांहीं नहोनि आहे । अवघाचि जो ॥ ३ ॥

अन्वय

स्वस्ति (कल्याण). जो श्रीवटेशु लपोनि जगदाभासु दावी, मग प्रगटला ग्रासु करी ॥ १ ॥ प्रगटे तंव तंव न दिसे, लपे तंव तंव आभासे, जो न खोभतां, प्रगट ना लपाला असे ॥ २ ॥ जो जंव जंव बहु होये, तंव तंव कांहींच न होये । कांहीं नहोनि अवघाचि आहे ॥ ३ ॥

विवरण

चांगदेवाची उपास्य देवता श्रीवटेश होती. उपास्य देवतेसंबंधी चांगदेवाच्या मनांत असलेली (सृष्टि कर्तृत्वाची) कल्पना गृहीत धरून तिचे परमात्मस्वरूप काय आहे हे चांगदेवाला श्री ज्ञानेश्वर या ओवींत सांगतात. सृष्टीची उत्पत्ति किंवा जगताचा आभास हा श्रीवटेश्वराचा लीलाविलास आहे आणि तो विलासहि नित्य व स्थयंसिद्ध असाच आहे हे तिन्ही ओव्या एकत्र करून वाचल्यास ध्यानांत येते.

ज्ञानदेव म्हणतात, चांगदेवा, काय हें तुझ्या वटेशाचें अलौकिक सामर्थ्य! केवढी ही अघटिन घटना; कारण सर्व वस्तु प्रगट झाल्यावर दिसतात, आणि लपल्या म्हणजे भासत नाहीत, पण तुझ्या वटेशाचें मात्र जगावेगळेंच तंत्र ! तो प्रगट झाला कीं दिसत नाही !

This name and form-world hides, so to say, the immortal essence. We have to pierce behind the veil which surrounds all mortal things. The objects in space and time conceal the essence of things. The passing semblance of life is in no wise its immortal truth. The real being is above these things. He manifests himself through the world. The manifestation is at the same time a concealment. The more complete is the manifestation, the more is the reality concealed. God hides himself and manifests Himself by drawing a veil over His face. The hidden meaning of things is opposed to the testimony of the senses. The world, while it manifests His Glory, conceals His pure absolute nature.

Philosophy of the Upanishads

P. 68, - S. Radhakrishnan.

लपला कीं मात्र आभासतों. आणि इतकेहि करून प्रगटतहि नाही व लपतहि नाही. त्याच्यामध्ये मुळीं क्षोभ अगर विकार होत नाही. वटेश जसजसा प्रगट होतो-जसजसा ईश्वरी साक्षात्कार होऊं लागतो, तसतसा तो इंद्रियागोचर होतो, म्हणजेच इंद्रियांच्या दृष्टीने लपतो. तसेंच स्थूल दृष्टीने पाहाणाऱ्यांना जगद्रूपानें तो जरी आभासत

असला तरी वटेशरूपानें तो लपलेला असतो. शंकराचार्य म्हणतात—

दंतिनि दासृविकारे दासृ तिरोभवति सोऽपि तत्रैव ।

जगति तथा परमात्मा परमात्मन्यपि जगत्तिरोधत्ते ॥

लांकडाच्या हत्तीकडे लांकूड म्हणून पाहिल्यास हत्तीचा लोप होतो, व हत्ती म्हणून पाहिल्यास लांकडाचा लोप होतो. त्याचप्रमाणें जगाच्या ठिकाणी परमात्मरूप पाहिल्यास जगताचा लोप होतो व जगरूपानें पाहिल्यास परमात्मरूपाचा लोप होतो. वास्तविक लांकूड व हत्तीचा आकार हीं दोन्हीहि प्रगटलेलीं अगर लोपलेलीं असत नाहींत. प्रगटणें अगर लोपणें हा पाहाणाऱ्याचा दृष्टिकोन होय. अशा रीतीनें तो वटेश स्वतःमध्ये क्षोभ न होतां प्रगटलेलाहि नाहीं व लपलेलाहि नाहीं. असें म्हटल्यामुळें भासमान जगाची उपपत्ति कशी लावावी अशी शंका कोणास आल्यास ज्ञानदेव सांगतात कीं, जो जो हा परमात्मा म्हणजे वटेश श्रुतींत सांगितलेल्या 'बहुस्यां प्रजायेय' या संकल्पाप्रमाणें पुष्कळ होऊं लागतो, म्हणजे नानाविध रूपें धारण करूं लागतो, तसतसा तो कांहींच होत नाहीं. कारण जें व्हावयाचें तें तो न होतांच अगोदर आहे. त्यामुळें पुनः होण्याकरितां त्याला कांहीं करणें, सवरणें, प्रगटणें, लोपणें, याची कांहीं आवश्यकता नाहीं. हाच अर्थ अमृतानुभवामध्ये ज्ञानेश्वर सांगतात.

“हें अनादिच दृश्यणें । अनादिच देखणें । हें आतां काय कोणें । रचूं जावें. ”

वटेश हा परमात्मा व जगत् एकाच देळीं आहे. भगवान रमण महर्षि सांगतात—

शक्त्युल्लासाव्हया सेयं सृष्टिः स्यात् ईशकल्पना ।

कल्पनेयमतीता चेत् स्वरूपमवशिष्यते ॥

शक्तीचा उद्रेक असणारी अशी ही सृष्टि म्हणजे ईश्वराचा संकल्पच होय. या कल्पनेच्या पलीकडे गेलें असतां आत्मस्वरूपच तेवढें शिल्लक राहातें.

सर्व शक्तिमान् व सर्वज्ञ असा वटेश जगताहून व आपणाहून भिन्न मानणारा व त्याच्या उपासनेनें सिद्धि मिळविण्याची इच्छा करणारा चांगदेव स्वतःला अल्पज्ञ व जगाला जड असें समजत असल्यामुळें त्याच्या दृष्टीचा विटाल फेडण्यासाठीं ज्ञानदेवांनीं चांगदेवासकट सारें विश्व हें वटेशच आहे व या अपूर्ण विश्वांमुळें परमात्मस्वरूपांत किंचिन्मात्रहि न्यून अथवा वैगुण्य उत्पन्न होत नाहीं हें दाखवून दिलें व त्याच्या एकदेशी उपास्य देवतेला सर्वव्यापी अशा परमात्म्याचें स्वरूप दिलें. शिष्य जेथें असेल तेथूनच त्याला इष्ट स्थळीं गुरु घेऊन जातात; जो गुरु शिष्याच्या अपूर्ण समजुतीचा अधिक्षेप करतो तो खरा गुरुच नव्हे; शिष्याची दृष्टि एकांगी असते, पण गुरूची मात्र पूर्ण दृष्टि असली पाहिजे. म्हणजे शिष्याची समजूत कोणत्या तरी एका दृष्टिकोनानें बरोबर आहे असें ज्या गुरूला समजेल तोच त्याला पूर्ण दृष्टि देऊं शकेल.

मोनें सोनेपणा उणें । न येतांचि झालें लेणें ।

तेंवि न वेचतां जग होणें । अंगें जया ॥४॥

कल्लोळकंचुक । न फेडितां उघडें उदक ।

तेवीं जगेसी सम्यक् । स्वरूप जो ॥५॥

परमाणूंचिया मांदिया । पृथ्वीपणें न वचेचि वाया ।

तेंवि विश्वस्फूर्तिं इया । ज्ञांकवेना जो ॥६॥

अन्वय

सोनें सोनेपणा उणें न येतांचि लेणें झालें, तेंवी जया अंगें न वेचतां जग होणें ॥४॥ कल्लोळकंचुक न फेडितां, उदक उघडे । तेंवी जो जगेसी सम्यग्स्वरूप ॥५॥ परमाणुंचिया मांदिया, पृथ्वीपणें वायां न वचेचि, तेंवी जो इया विश्वस्फूर्ति झांकवेना ॥६॥

विवरण

न होतां होणें म्हणजे काय हें गूढ वाटणारें तत्त्व आबाल-सुलभ रीतीनें खालीं दिलेल्या तीन सुंदर दृष्टांतांनीं श्रीज्ञानेश्वर सोपपत्तिक रीतीनें समजावून देतात. सोन्याचा दागिना, पाण्याचा तरंग व पृथ्वीवरचे परमाणू हे जसे आपल्या मूळ स्वरूपाहून भिन्न नसतांहि भिन्न भासतात व भिन्न भासत असतांहि आपली अभिन्नता लपवूं शकत नाहींत. त्याप्रमाणें वटेशाच्या स्वरूपाचा तिरोभाव न करितांहि जगद्रूपानें वटेश भासूं शकतो व आपल्या मूलस्वरूपाचा लोपहि करूं देत नाहीं. थोडक्यांत म्हणजे दागिना वेगळा करून सोनें, लाटा वेगळ्या करून पाणी आणि परमाणु वेगळे करून पृथ्वी जशी पाहावी लागत नाहीं, तसें वटेशाचें दर्शन होण्याकरितां सृष्टीला बाजूला साखून पाहावें लागत नाहीं. कारण सृष्टि म्हणजे वटेशाचा आत्मविलासच होय.

कळांचेनि पांघुरणें । चंद्रमा हरपो नेणें ।

कां वन्हि दीपपणें । आन नोहे ॥७॥

अन्वय

चंद्रमा कळाचेनि पांघुरणें, हरपो नेणें । कां दीपपणें वन्हि आन नोहे ॥ ७ ॥

विवरण

मागील तीन उपमांपेक्षांही सरस अशी एक उपमा या ओंवींत देऊन एक मोठा गर्भितार्थ श्री ज्ञानेश्वर या ठिकाणी प्रगट करित आहेत. ते म्हणतात चांगदेवा, कलेकलेनें प्रगट होणारा चंद्रमा त्या कलांनींच हारपतो कीं उलटा प्रगट होतो! त्याचप्रमाणें तेजाची शक्तिरूप असणारा अग्नि दिवा झाल्यावर जास्त तेजोविलास करितो कीं लपला जातो !

म्हणोनि अविद्यानिमित्तें । दृश्य द्रष्टृत्व वर्ते ।
तें मी नेणें आईतें । ऐसेंचि असे ॥८॥

अन्वय

म्हणोनि अविद्यानिमित्तें, दृश्य द्रष्टृत्व वर्ते । तें आईतें ऐसेंचि असे, । मी नेणें ॥ ८ ॥

विवरण

चांगदेवाला शंका येईल कीं, वटेशच जर सारी सृष्टि झालेला आहे, तर दृश्य व द्रष्टा या दोन भिन्न गोष्टी कशा उत्पन्न झाल्या? वटेशामध्ये दोन भाग पडले, कीं झाले तरी काय? या शंकेला उत्तर देतांना श्री ज्ञानेश्वर सांगतात, कीं द्रष्टाहि वटेशच आणि दृश्यहि वटेशच. ते एक असूनहि भिन्न आहेत व भिन्न असूनहि एक आहेत, कारण हीं दोन्ही वटेशाचीं स्वयंभू स्वरूपेंच आहेत. आणि याच्या स्पष्टीकरणार्थ मागील दिलेल्या ओंव्यांचा मथितार्थ घ्यानीं घ्यावा, म्हणजे या ओवींचा अर्थ सुसंगत लागेल. सोन्याचा दागिना एकपरीनें सोनेच खरा, पण त्याच्यामध्ये दागिनेपणा म्हणून कांहीं नाहींच काय? पण सोन्याहून दागिना कांहीं भिन्न म्हणून आहे काय? सोने आणि

दागिना हे जसे भिन्न असूनहि अभिन्न आहेत, तसें द्रष्टा आणि दृश्य भिन्न असूनहि अभिन्न आहेत. त्यांना निवळ भिन्न मानणें ही अविद्या होय. आतांपर्यंत बुद्धिवादाच्या कक्षेंत येईल तितकें सांगण्याचा प्रयत्न केल्यानंतर, बुद्धीच्या पलीकडील तत्त्व सांगतांना श्रीज्ञानेश्वर लीनपणानें मला हें कांहीं समजत नाहीं असें सांगतात, कारण बुद्धीला भिन्न त्या भिन्न व अभिन्न त्या अभिन्न एवढेंच समजतें. भिन्नार्शां अभिन्न असणारा अभिन्नपणा बुद्धीच्या शक्तीपलीकडे आहे, बुद्धीच्या क्षेत्रांत भेद आणि अभेद हे भिन्न असले तरी साक्षात्काराच्या क्षेत्रांत ते अभिन्नच होतात, हें तत्त्व मात्र बुद्धिगम्य नव्हे एवढें ध्यानांत ठेविलें पाहिजे.

जेवि नाममात्र लुगडें । येऱ्हवीं सूतचि तें उघडें ॥
कां माती मृद्गाडें । जयापरी ॥ ९ ॥

अन्वय

जेवि लुगडें नाममात्र, येऱ्हवीं तें उघडें सूतचि । कां जयापरी
मृद्गाडें माती ॥ ९ ॥

विवरण

नांवाला लुगडें, पण सूतावांचून त्यांत काय आहे? पण कांहीं नाहीं तर नुमतें सूतच काय लुगडें? नाहीं, तर ग्यानवाची मेख ती इथेंच. लुगडें म्हणजे केवळ सूत ही गोष्ट तर खरीच. पण त्याचबरोबर विणकऱ्याचें कौशल्यहि त्यांत आहे ही गोष्ट कांहीं लपूं शकत नाहीं. लुगड्यानें सूत झाकलें जात नाहीं पण सूताचा सूतपणा न जातानांच लुगड्याचा लुगडेपणाहि सूतच प्रगट करितें. तसेंच वटेश हा जगद्रूपानें वटेश असूनहि जगद्रूपानें त्याचा चिद्विलासच प्रगट होत आहे. मातीच्या भांड्याचेंहि तसेंच. मातीच्या भांड्यात कांही माती

लपवून ठेविली नाही. त्या ठिकाणी माती हें उघडें सत्य आहे, पण कुलालाचा कलाविलासहि त्यांत आहे, भौतिक सृष्टीमध्ये दिसणारा हा चिद्विलासच नव्हे काय?

तेवि द्रष्टादृश्यदशे । अतीत दृड्मात्र जें असे ।
तेचि द्रष्टादृश्यमिसें । केवळ होय ॥ १० ॥

अन्वय

तेवि जें द्रष्टादृश्यदशे अतीत दृड्मात्र असे । तेचि केवळ द्रष्टा-
दृश्यमिसें होय ॥ १० ॥

विचरण

वर सांगितल्याप्रमाणें वटेशच केवळ दृड्मात्र आहे व द्रष्टा आणि दृश्य यांच्या पलीकडेहि तो आहे हें मान्य करूनहि श्रीज्ञानेश्वर सांगतात कीं, द्रष्टा आणि दृश्य हीं केवळ तोच आहे. द्रष्टा असो वा दृश्य असो, त्यांत दृड्मात्राशिवाय काय आहे? कांहींच नसेल तर दृड्मात्र हें द्रष्टा आणि दृश्य हें कां झालें? द्रष्टा आणि दृश्य हें दृड्मात्रच आहे हें खरें, पण त्याजबरोबर त्यांत दृड्मात्राचा चिद्विलासहि पण आहे.

अलंकार येणें नामें । असिजे निखिल हेमें ।

नाना अवयवसंभ्रमें । अवयवियां जेवीं ॥ ११ ॥

तेवि शिवोनि पृथ्वीवरी । भासती पदार्थाचिया परी ।

प्रकाशें ते एकसरी । संवित्ति हे ॥ १२ ॥

अन्वय

निखिल हेमें अलंकार येणें नामें असिजे, जेवीं अवयविया नाना
अवयवसंभ्रमें (असिजे) ॥ ११ ॥ तेवीं शिवोनि पृथ्वीवरी, पदार्थाचिया
परी भासती । ते हे एकसरी संवित्ति प्रकाशे ॥ १२ ॥

विवरण

अलंकार या नांवांनं अस्तित्वांत काय आहे ? हें पाहूं गेलें असतां सोन्यावांचून दुसरें काय आहे ? पण सोनें म्हणजेच दागिना काय ? सोन्यावाचून दागिना राहूं शकत नाही हें मान्य करूनहि सोन्याशीं एकरूप असणारा अलंकार हा सोन्यामध्ये प्रगट झालेला कलाविलासच नव्हे काय ? पण हा कलाविलासहि मूळ सोन्याला सोडून राहूं शकत नाही; तसाच सोन्याला अलंकाराशिवाय दुसरा कोणता तरी आकार धारण करावाच लागतो. मग सुंदर असणारा दागिन्याचा आकार सोन्याला प्राप्त झाला तर त्यांत सोन्याची कांहीं हानि आहे काय ? नसेल तर ऐक्याच्या मुद्दाला धक्का न लावितां सौंदर्याचा लाभ करून देणाऱ्या आकाराला आपण नाक कां मुरडावें ?

अवयवाशिवाय अवयवी नाही व अवयवीशिवाय अवयव नाही हें कोणालाहि पटणारें तत्त्व सहज अनुभवगम्य आहे. कोणीहि अवयवी सोडून अवयवाला व अवयव सोडून अवयवीला कल्पनेनें तरी ग्रहण करितां येतें काय हें पाहावें. या दोघांमधील तादात्म्य प्रत्यक्ष गम्य असल्यामुळें याचा जास्त उहापोह करण्याची आवश्यकता नाही.

सोनें आणि दागिना व अवयव आणि अवयवी यांच्यांतील अभेदाशीं अभिन्न असणारा भेद ज्याप्रमाणें प्रत्यक्ष गम्य आहे त्याचप्रमाणें प्रत्यक्ष शिवापासून पृथ्वीपर्यंत नाना चेतन व अचेतन अशा नाना पदार्थांच्या जाति उपजाति भासल्या, तरी या साऱ्या प्रकारांनीं साऱ्याशीं एकरूप असणारी व भिन्नताहि अभिन्नत्वानें प्रकाशित करणारी संवित्ति म्हणजे चिच्छक्ति एकटीच प्रकाशते आहे. दुसऱ्या वस्तूचा तेथें किंचिन्मात्रहि विटाळ नाही. त्या चिच्छक्तीच्या एका झोताला शिव असें म्हणूं तर

दुसऱ्याला पृथ्वी असें म्हणूं. फरक असला तर तो आकाराचाच, आकार धारण करणाऱ्या त्या चिच्छक्तीचा नव्हे.

नाहीं तें चित्र दाविती । परि असे केवळ भिंती ।

प्रकाशें तें संवित्ति । जगदाकारें ॥१३॥

बांधियाचिया मोडी । बांधा नहोनि गुळाची गोडी ।

तयापरि जगपरवडी । संवित्ति जाण ॥१४॥

घडियेचेनि आकारें । प्रकाशिजे जेवि अंबरें ।

तेवि विश्वस्फूर्ति स्फुरे । स्फूर्तिचि हे ॥१५॥

अन्वय

नाहीं तें चित्र दाविती । परि केवळ भिंती असे । ते संवित्ति जगदाकारें प्रकाशे ॥ बांधियाचिया मोडी । गुळाची गोडी बांधा न होनि असे । तयापरि संवित्ति जगपरवडी जाण । घडियेचेनि आकारें । जेवि अंबरें प्रकाशिजे । तेवी हे स्फूर्तिचि विश्वस्फूर्ति स्फुरे ॥

विवरण

मागील दृष्टान्ताप्रमाणेंच अभिन्नाशीं अभिन्न असणारें भिन्नत्व भेद निर्माण करीत नाहीं हें पुनः सिद्ध करण्याकरितां आणखी एक सरस दृष्टान्त देतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात - भिंतीशीं एकरूप असणारें व भिंतीला सौंदर्याचा साज चढवून भित्तच प्रगट करणारें चित्र जसें भित्तच आहे, तशी जगदूरूपानें एक चिच्छक्तिच प्रकाशिते आहे. तिच्या प्रकाशाण्याला आपण जगत् म्हणतो. व असें म्हणण्यांत आपण कांहीं चूकहि करीत नाहीं. पण जगदूरूपानें प्रकाशणाऱ्या संवित्तीहून भिन्न असणारें जगत् सत्य मानणें हें मात्र चूक आहे. ज्याप्रमाणें भिंतीशीं एकरूप असणारें चित्र हें चित्र आहे म्हणण्यांत जशी चूक नाहीं,

अनुक्रम २६७०६ वि. निधि १२२९
 क्रमांक १२२९ नं. दि. २६।६।६०

चांगदेवपासष्टि



पण तें भिंतीहून भिन्न अशी स्वतंत्र वस्तु आहे असें मानणें ही चूक.

याहून सरस दृष्टान्त देतांना श्रीज्ञानेश्वर म्हणतात, गुळाची ढेप केली तरी गोडीची कांहीं ढेप करितां येत नाहीं. पण ढेपीला सोडून गोडी तरी कुठें राहाणार ! तसेंच ढेपीच्या आकारामुळें गोडीमध्ये विकृति तरी कोणती होते ? उंसाप्रमाणें उंची, रसाप्रमाणें प्रवाहित्व व ढेपीप्रमाणें घनत्व या तिन्हीहि अवस्थेंत गोडी जशी अविक्रिय राहते, तशी ही संवित्ति जगद्रूपानें प्रकाशित असतांहि जगदाकारानें भासते. पण जगदाकार घडीघडी पालटतील व पालटतातहि; पण ही संवित्ति या सर्व अवस्थांतहि एकरूप अशी संवित्तिच राहते. अदृश्य असणारें आकाश घड्याच्या रूपानें घटाकाश म्हणून प्रकाशतें, त्याप्रमाणें अदृश्य असा वटेश हा स्वतः स्फूर्तिरूप असून विश्वस्फूर्तीच्या रूपानें सर्वानाच दृश्य होतो. घटे मठ पाडवून टाकिल्यास आकाश जसे कल्पनेला हि अगम्य राहिलें असतें व त्याचा अनुभवहि कोणाला आला नसता व अनुभव नसल्यामुळें त्याच्या अस्तित्वाचें ज्ञानहि कोणाला झालें नसतें; तसा स्फूर्तिरूप वटेश विश्वस्फूर्तीच्या रूपानें दृष्टिगोचर झाला नसता, तर त्याच्या अस्तित्वाची शंका तरी कोणाला आली असती काय ? कारण शंका घेणें व शोध करणें हीं सुद्धां स्फूर्तीचींच कार्ये आहेत. तशीं तीं नसतीं तर वटेशाचें ज्ञान तुला होणें चांगदेवा शक्य होतें काय ? विश्वरूपानें प्रगट झालेला हा स्फूर्तिरूप वटेश चित्स्फूर्तीहून भिन्न नव्हेच तर जगद्रूपानें प्रगट होण्यांत त्याच्यामध्ये न्यूनाधिक्य अथवा विकार कांहींहि झालेले नाहीत. (वटेशाइतकेंच जगत्तु द्वि सोत्रळें आहे. त्याला ओंवळेंपणाचा किंचिन्मात्र स्पर्शहि झालेला नाही.) कांहीं विशेष असेल तर तो वटेशाचा चिद्विलासच होय.

न लिंपतां सुखदुःख । येणें आकारें क्षोभोनि नावेक
होय आपणिया सन्मुख । आपणचि जो ॥ १६ ॥

अन्वय

येणें आकारें नावेक क्षोभोनि सुखदुःख न लिंपतां जो आपणचि-
आपणिया, सन्मुख होय.

विवरण

विश्वस्फूर्तीच्या रूपानें प्रगट होणारा स्फुरद्रूप वटेश या विश्वाच्या
आकारानें किंचित् क्षुब्ध होऊनहि सुखदुःखाचा किंचिन्मात्र संपर्क
नसतां आपल्यालाच आपण समोर होतो. स्वतःचें ज्ञान स्वतःला
होणें हें स्वतःलाच दुसरें करण्यावांचून शक्य नाही हें थोड्याशा
विचारान्तीं दिसून येईल. आपणाला आपण पाहूं शकत नाही, याचें
कारण आपलें आपणपण द्विधा करितां येत नाही; पण वटेश हा
स्फुरद्रूप व अनंत असा चित्समुद्र असल्यामुळें भेद नसतां भिन्न
होऊन स्वतः स्वतःला पाहूं शकतो व या पाहण्यांत सुखदुःखाचा
त्याला लवलेशहि असत नाही, याचें कारण सुखदुःखें ही स्फुरद्रूपाची
स्फूर्तिच आहे. दुःखाची जाणीव होत असली तरी जाणीविला दुःख
नाहीं, म्हणून जाणीवरूप वटेश सुखदुःखांना प्रकाशित करतो, पण
तो स्वतः सुखदुःखें भोगीत नाही.

तया नांव दृश्याचें होणें । संवित्ति दृष्टृत्वा आणिजे तेणें ॥

बिंबा बिंबत्व जालेपणें । प्रतिबिंबाचेनि ॥ १७ ॥

तेवि आपणचि आपुला पोटीं । आपणया दृश्य दावित उठी ॥

द्रष्टादृश्यदर्शन त्रिपुटी । मांडे तें हे ॥ १८ ॥

अन्वय

तया नांव दृश्याचें होणें । तेणें संवित्ति द्रष्टृत्वा आणिजे । प्रतिबिंबा-
चेनि जालेपणें । बिंबा बिंबत्व तेची आपणचि आपुला पोटीं आपणिया
दृश्य दावीत उठी द्रष्टादृश्य-दर्शन त्रिपुटी मांडे तें हे ॥

विवरण

वटेश आपणासन्मुख होणें याचेंच नांव दृश्याचें म्हणजे सृष्टीचें
निर्माण होय आपणाहून भिन्न असें कांहीं दृश्य वटेश उत्पन्न करीत
नाहीं अगर पाहतहि नाहीं. तर स्फुरद्रूप अशी संवित्ति वटेशाला
एकपरीनें दृश्य करून दुसरीकडे त्यालाच द्रष्टा बनविते. आरशांतील
प्रतिबिंब ज्याप्रमाणें बिंबाला बिंबत्व देतें, नाहींतर प्रतिबिंबावाचून बिंब
म्हणजे अर्थशून्य शब्द होत. विश्व हा अशा तऱ्हेचा आरसा असल्यामुळें
त्यांत प्रतिबिंबित होणारा वटेश हा स्वतः बिंबरूप झाला, पण आरसा
म्हटल्यामुळें विश्व हें वटेशाहून भिन्न आहे असें मानण्याचें कारण नाहीं,
कारण आरसा स्वतःहि बिंब होऊं शकतो हें पुढें श्रीज्ञानदेवच
सांगणार आहेत. त्याचा आधार घेऊन या ठिकाणीं असेंहि म्हणतां
येईल कीं, वटेश विश्वांत प्रतिबिंबित झाला असला तरी विश्वहि वटेशांत
तसेंच प्रतिबिंबित झालें आहे. बिंब आणि प्रतिबिंब म्हटल्याबरोबर
या दोन गोष्टी भिन्न असाव्यात अशी शंका चांगदेवास येईल म्हणून
तिचा निरास करण्याकरितां पुढच्याच ओवींत ज्ञानेश्वर स्पष्टपणें
सांगतात कीं - हा वटेश आपल्याच पोटांत आपल्यालाच दृश्य
करून आपल्यालाच दाखवितो. स्वतःला स्वतः पाहणें या एकरूप
असणाऱ्या गोष्टीला शास्त्रांनीं 'द्रष्टा, दृश्य आणि दर्शन' यांची त्रिपुटी
असें नांव दिलें आहे. वास्तविक द्रष्टा म्हणजे स्फूर्ति, दृश्य म्हणजेहि

स्फूर्ति व दर्शन म्हणजेहि स्फूर्ति. एकच स्फूर्ति तीन रूपानें भासते म्हणून तिला त्रिपुटी म्हणणें म्हणजे एकच रूपया तीन वेळां वाजविल्यावर तीन रूपये आहेत असें म्हणण्याजोगें आहे. ज्ञानेश्वर दुसऱ्या एका ठिकाणीं सांगतात—

“सुवर्णाची अंबिका । सुवर्णाचा त्रिशूल देखा । सुवर्णाच्या महिखा नाश केला.” सुवर्णाच्या महिषासुर मर्दिनीनें सोन्याच्या त्रिशूलानें सोन्याच्या महिषासुराचा वध केला. अशा मूर्तीकडे पाहून ढोबळ दृष्टीनें पाहणारा माणूस त्यांच्या भिन्न-आकारानें फसतो, पण या ठिकाणीं वस्तुतः भेद तो काय आहे ! भगवान् रमण महर्षिहि चित्रपटाचा दृष्टांत देऊन हाच सिद्धांत विशद करितात कीं, चित्रपटामध्यें दिसणारीं सारीं चित्रें म्हणजे एक प्रकाशच होत. भेद तो नुसता आकारमूलक असून तो भेदहि त्याच प्रकाशानें प्रकाशित होतो. एवं त्रिपुटी म्हणजे एक स्फूर्तिच असून तिचे तीन प्रकार म्हणजे हा तिचा स्वाभाविक चिद्विज्ञास आहे.

सुताचिये गुंजे । आंत बाहेर नाहीं दुजें ।
 तेंवि तिनपणेंविण जाणिजे । त्रिपुटी हे ॥ १९ ॥
 नुसधें मुख जैसैं । देखिजतसे दर्पणमिसैं ।
 वायांचि देखणें एसैं । गमो लागे ॥ २० ॥
 तैसैं न वचतां भेदा । संवित्ति गमे त्रिधा ।
 हेंचि जाणे प्रसिद्धा । उपपत्ति इया ॥ २१ ॥

अन्वय

सुताचिये गुंजे आंतबाहेर दुजे नाहीं । तेंवीं तिनपणेंवीण हे त्रिपुटी जाणिजे ॥ जैसैं नुसधें मुख, दर्पणमिसैं देखिजतसे । वायांचि

देखणें ऐसें गमो लागे । तैसें भेदा न वचतां संवित्ति त्रिधा गमे ।
हेचि इया प्रसिद्धा उपपत्ति जाणे ॥

विवरण

सुताच्या गुंडाळ्यांत आंत, मध्ये व बाहेर असा भेद करितां येतो, पण वस्तुतः सुताच्या गुंडाळीमध्ये सुताहून वेगळें असें आंत, सुताहून वेगळें असें मध्ये, सुताहून वेगळें असें बाहेर कांहींच नाही. गुंडाळीच्या आंतहि सूत, मध्येहि सूत व बाहेरहि सूत अशी एकाच सुताची तीन प्रकारची कल्पना आपण करितो, पण सुताच्या गुंडाळींत सुताशिवाय तीन असें कांहीं नाही. तशीच या त्रिपुटीमध्ये एका स्फूर्तिवाचून तीनपणा म्हणून कांहीं नाही. त्रिपुटी असलीच तर ती तीनपणा नसलेली त्रिपुटीच आहे हें ध्यानीं ठेविलें पाहिजे. त्रिपुटी ही एक स्फूर्तिच आहे हें आणखी एका दृष्टान्तानें ज्ञानेश्वर समजावून देतात कीं,- तोंड एक असतांना आरशाच्या निमित्तानें त्याला दृश्य करून स्वतः मुखाला आपलें ज्ञान करून घेतां येते, पण या ठिकाणीं त्रिपुटी दिसली तरीहि पाहाणारेहि मुख, जें पाहिलें जातें तेंहि मुख आणि दर्शन झालें तें मुखरूपच होय. एकाच मुखाला अपेक्षा-भेदांनीं द्रष्टा, दृश्य आणि दर्शन असें म्हटलें, तरी मुख कांहीं तीन होत नाही. त्याचप्रमाणें संवद्रूप स्फूर्तिहि भेद नसतां हि भिन्न भासते हीच त्या त्रिपुटीची उपपत्ति होय. थोडक्यांत म्हणजे त्रिपुटीतील त्रि काढून टाकला म्हणजे राहिलेली पुटी ही एकरूप स्फूर्ति आहे. त्रिपुटी होतांना तिच्यामध्ये कोणताहि विकार उत्पन्न होत नाही, तर विकार न होतां होणारा हा स्फूर्तीचा चिद्विलास आहे. एक ही तीच व तीन ही तीच.

दृश्याचा जो उभारा । तेंचि द्रष्टृत्व होय संसारा ।
 या दोहींमाजिला अंतरा । दृष्टि पंगु होय ॥ २२ ॥
 दृश्य जेधवां नाहीं । तेधवां दृष्टि घेऊनि असे काई ।
 आणि दृश्येविण काहीं । द्रष्टृत्व असे ? ॥ २३ ॥
 म्हणोनि दृश्याचें जालेपणें । दृष्टि द्रष्टृत्व होणें ।
 पुढती तें गेलिपा जाणे । तैसेंचि दोन्ही ॥ २४ ॥
 एवं एकचि झाली ती होती । तिन्ही गेलिया एकचि व्यक्ति ।
 तरी तिन्ही भ्रांति । एकपण साच ॥ २५ ॥

अन्वय

जो दृश्याचा उभारा । तेंचि संसारा द्रष्टृत्व होय । या दोन्हीं-
 माजिला अंतरा दृष्टि पंगु होय ॥ २२ ॥ जेधवां दृश्य नाहीं तेधवां
 दृष्टि घेऊनि काई असे । आणि दृश्येविण काहीं द्रष्टृत्व असे ? ॥ २३ ॥
 म्हणोनि दृश्याचे जालेपणें दृष्टि द्रष्टृत्व होणें । पुढती तें गेलिया
 तैसेंचि दोन्ही जाणे । एवं ती एकचि झाली होती तिन्ही गेलिया
 एकचि व्यक्ति तरी तिन्ही भ्रांति । एकपण साच ॥ २५ ॥

विवरण

दृश्याच्या उभारणीमुळे संसाराचें द्रष्टृत्व द्रष्टृत्वाला प्राप्त होतें,
 आणि दृष्टीला स्वतःच्या स्वरूपाचें एव्हवीं अशक्य असे ज्ञान प्राप्त
 होतें; कारण द्रष्टा व दृश्य यांना वेगळें कारणारा प्राप्त स्वतः शुद्ध
 दृष्टीच असल्यामुळे स्वतः दृष्टीला तिचें ज्ञान आत्मभिन्न असें होऊं
 शकत नाहीं. पण हें भिन्नत्वहि दृष्टीच्या अभिन्नत्वाला बाधक नसून
 पोषकच आहे. ज्ञानदेव दुसरे एके ठिकाणीं म्हणतात- 'भेद तंवतंव
 दुण अभेदासी ।' नाहींतर एकाचा अभेद हा निरर्थक शब्द-समूह

होय. एकाहून भिन्न भासणाऱ्या पण भिन्न नसणाऱ्या अनेकांचा अभेद सांगण्यांत स्वारस्य आहे. अनेकांत अभेदत्व कसें असूं शकतें हें आतांपर्यंत नाना दृष्टान्तांनीं ज्ञानेश्वरांनीं प्रगट करण्याचा प्रयत्न केला असला तरी ही गोष्ट सहसा बुद्धिगम्य नाही हें बुद्धीच्या स्वरूपाचा थोडासा विचार केल्यास दिसून येईल. बुद्धि ही नेहमींच एकाचे अनेक करूनच ज्ञान संपादन करत्ये. एकाचें एकत्वानें ज्ञान करून घेणें हें तिच्या स्वभावामुळेच बुद्धीला अशक्य होतें. मग अनेकाचें एकत्व तर राहोच. उदाहरणार्थ, साखर घ्या. बुद्धि ताबडतोब तिचा शुभ्रपणा, रवाळपणा, नाजुकपणा इत्यादि प्रकारांनीं त्या एका साखरेचे नाना स्वरूपांत पृथक्करण करील आणि आपण पृथक्करण केलेल्या या साऱ्यांचा पुनः समन्वय करून एकरूप अशी साखर पुन्हां करितां येत नाही म्हणून बुचकळ्यांत पडेल. घनपदार्थ पाहतांच तो एक न दिसतां त्याच्या तीन बाजू बुद्धीला दिसूं लागतात, पण या तिन्ही बाजू मिळून घनपदार्थ पुनः कसा तयार होईल हें बुद्धीला सांगतां येत नाही. थोडक्यांत म्हणजे अनेकांतील एकत्व म्हणजे साक्षात्कार होय बुद्धिगम्य ज्ञान नव्हे. आपल्या अचाट वाकसामर्थ्यानें हा विषय श्रीज्ञानेश्वरांनीं सुलभ केल्यासारखा दिसला तरी त्यांतील गूढतत्त्व बुद्धीला अगम्य आहे हें आपण ध्यानांत ठेविलें पाहिजे. द्रष्ट्याचें सारें वैभवं मिळविण्याकरितां दृष्टीला दृश्याचें जड असें स्वरूप स्वीकारावें लागलें. दृश्य म्हणून दृष्टिच जर नटली नसती तर दृष्टीचा उपयोग तरी काय होता? आपणाहून भिन्न असें काहींच नसल्यामुळे दृष्टीला काहींच पाहतां आलें नसतें. असली दृष्टि आणि आंधळेपणा यांत

पुढें देखिजे तेणें बगे । देखतें ऐसें गमों लागे ।
 परी दृष्टितें वाउगें । झकवीत असें ॥ २७ ॥
 म्हणोनि दृश्याचिये वेळे । दृश्यद्रष्टत्वावेगळें ।
 वस्तुमात्र निहाळे । आपणांशीं ॥ २८ ॥

अन्वय

दर्पणाच्या आधीं शेखीं । मुख मुखीं असतचि असे । माजी दर्पण-
 अवलोकीं । कांहीं भ्रान होये ॥ २६ ॥ पुढें देखिजे तेणें बगे ।
 देखतें ऐसें गमो लागे । दृष्टीतें वाउगें । झकवीत असें ॥ २७ ॥
 म्हणोनि दृश्याचिये वेळे । दृश्यद्रष्टत्वावेगळें । वस्तुमात्र आपणांशीं
 निहाळें ॥ २८ ॥

विवरण

मागील ओवींत एकच स्फूर्ति, द्रष्टा, दृश्य दर्शन अशी तीन
 होते आणि तिन्ही गेल्यावर पुनः स्फूर्ति एकटीच राहाते यावरून
 तिन्हीपणा ही भ्रान्ति आणि एकपण हें सत्य असें सांगितलें. स्फूर्ति जर
 सत्य आणि तीच स्फूर्ति जर द्रष्टा, दृश्य आणि दर्शन होतें, तर
 स्फूर्तिरूप असा द्रष्टा, स्फूर्तिरूप असें दृश्य आणि स्फूर्तिरूप असें दर्शन
 हें स्फूर्तिरूप असूनहि असत्य कसें ? आणि जर तीं तिन्ही सत्य असतील
 तर तीनपणा ही भ्रान्ति कशी ? या शंकेचें उत्तर देण्याकरितां
 श्रीज्ञानेश्वर वरील तीन ओव्यांत आरशाच्या दृष्टान्तानें हा विषय विशद
 करून सांगतात. आरसा उत्पन्न होण्यापूर्वी आणि आरसा नष्ट झाल्या-
 नंतरहि तोंड तोंडाचें ठिकाणीच असतें. मधल्या काळांत आरशामध्ये
 पाहात असतांनाच तोंडामध्ये कांही विशेष फरक होतो काय ?
 दर्पणाच्या अगोदर व नंतर ज्याप्रमाणें तोंड स्वतःच्याच ठिकाणी असतें,

तसेंच तें दर्पणांत पाहात असतांनाहि त्याच ठिकाणीं असतें, विशेष असें कांहींच घडून येत नाही, परंतु पाहाण्याच्या क्रियेमुळें तोंडाला आपण पाहातो आहे असें वाटतें. पण खरोखर पाहातां हा दृष्टि भ्रमच होय. कारण आरशांत दिसणारें प्रतिबिंब आरशांत नसून पाहणाऱ्याची दृष्टि स्वतः - कडे फिरविण्याचें तें एक साधन मात्र आहे. आरशांत प्रतिबिंब नाही हें साध्या प्रयोगानें पाहतां येण्याजोगें आहे. आरशांत निरनिराळ्या दृष्टिकोनां पहा, प्रत्येक वेळीं निराळें चित्र दिसूं लागेल. यावरून पाहणाऱ्याच्या दृष्टिकोनाप्रमाणें आरशांत चित्रें दिसतात, वस्तुतः तीं त्यांत नाहींत हें सिद्ध होतें. आरशांतील प्रतिबिंब दिसत असतांनाहि मिथ्या, याचा अर्थ जिथें दिसतें तिथें मिथ्या, जिथें असतें तिथें नव्हे. प्रतिबिंबाच्या अपेक्षेनें मुखाला आलेलें द्रष्टृत्व प्रतिबिंबाशिवायहि असणाऱ्या मुखाच्या मुखपणाशीं अभिन्न आहे. यालाच ज्ञानेश्वर एकपण संस्य असें म्हणतात. प्रतिबिंब न पाहतां तसेंच पाहतांनाहि मुखाचें मुखपण अविकृतच राहतें. म्हणून द्रष्टृत्व हें दृश्यसापेक्ष आहे, वस्तुस्वभाव नव्हे, तसेंच दृश्यहि द्रष्टृसापेक्ष आहे, स्वयंसिद्ध नव्हे. या परस्परावलंबी कोट्या एक स्फूर्तिमात्रच असल्यामुळें प्रतिबिंबाच्या आधीं नंतर अविकृत राहणाऱ्या मुखाप्रमाणें, दृश्य द्रष्टृत्वाच्या आधीं आणि नंतर स्फूर्ति तशीच अविकृत राहते. तसेंच प्रतिबिंब काळींहि द्रष्टा, दृश्य दर्शन या तिन्ही रूपानें एक मुखच असल्याप्रमाणें दृश्यसृष्टीच्या पूर्वीं आणि नंतर एक स्फुरद्रूप वटेशच अविकृत असा राहतो. दृश्यकाळींहि वटेश आणि सृष्टि अशी भिन्न रूपानें भासत असली तरीहि त्या वेळींसुद्धां एक स्फुरद्रूप वटेशच असतो. सृष्टि ही वटेशाची दृष्टि वटेशाकडे वळविण्याचें आरशाप्रमाणें एक साधन मात्र

आहे. सृष्टींत दिसणारें सौंदर्य व विविधता हीं सृष्टींत नसून वठेशाला दिसणारें तें स्वतःचें आत्मवैभव आहे. हाच तो चिद्विलास. अभिनव गुप्ताचार्य म्हणतातः— चिदात्मैवहि देवोन्तःस्थितमिच्छावशात्बहिः । योगीव निरुपादानमर्थजातं प्रकाशयेत् ॥ चिदात्मा हा आपल्याच अंतरंगांत अललेलें दृश्य उपादानाशिवायच योग्याप्रमाणें प्रकाशित करतो. याप्रमाणें दृष्टि स्वतःशीच खेळते, त्या खेळाला सृष्टि, त्रिपुटी इत्यादि नांवें जरी शास्त्रकारांनीं दिलेलीं असलीं तरी या सर्व रूपांनीं एक स्फूर्तिच विलास करते आहे हें विसरतां कामा नये. “इथे स्फूर्ति कडौवुनि, नाही स्फूर्ति मात्र वांचुनी” स्फूर्ति म्हणून दृश्य, द्रष्टा आणि दर्शन यांचेकडे पाहिल्यास स्फूर्तीवांचून त्यांच्यांत कांहींच नाही असें दिसून देईल. आकार भेदानें वस्तुभेद होत नाही हें मार्गेच सांगितलें आहे. हा आकारभेदहि स्फूर्तीचा विलास आहे, विवृत्ति नव्हे हें मात्र सदैव ध्यानांत ठेविलें पाहिजे.

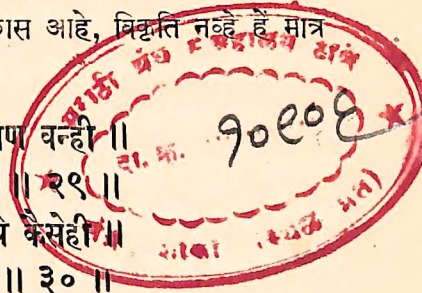
वाद्यजातेंविण ध्वनी । काष्ट जातेंविण वन्ही ॥
 तैसें विशेष ग्रासुनी । स्वयेंचि असे ॥ २९ ॥
 जें म्हणतां नये कांहीं । जाणो नये कैसेही ॥
 असतचि असे पाही । असणें जया ॥ ३० ॥

अन्वय

वाद्यजातेंवीण (सरळ अन्वय) ॥ २९ ॥ जें कांहीं म्हणतां नये ।
 कैसेही जाणों नये ॥ जया असतचि असणें असे. पाही ॥ ३० ॥

विवरण

स्फूर्तीचा विलास म्हणून वटेश दृश्यरूपानें विशेष झाला तरी त्याच्या ऐक्याला भंग नाही हें मार्गे सांगितलेंच. पण दृश्याचा विशेष म्हणजे



वटेशाचें स्वरूप नव्हे हें सांगतांना ज्ञानेश्वर विलासापासून वेगळें करून दाखवितात. ध्वनि वाद्यापासून उत्पन्न झाला म्हणजे तो विशेषरूपानें प्रतीत होतो. उत्पन्न झालेला स्वर तार मंद्र कीं घोर सा री ग म प ध नी किंवा तीव्र अथवा कोमल म्हणून सांगतां येतें. पण या साऱ्या स्वरांत अंतर्भूत असणारा व त्यापैकी कोणताहि एक स्वर नसणारा असा जो निर्विशेष ध्वनि वाद्याशिवायच असतो, अथवा दाह्य पदार्थाशिवाय अग्नीचा अग्नीपणा म्हणून निर्विशेष दाहकत्व असतें, कीं ज्याची उष्णता उष्णतामापक यंत्रानें मोजतां येत नाहीं, अशाच प्रकारचा दृश्यांतील विशेष ग्रासून टाकिला असतां वटेश केवळ स्वतःच राहतो. दृश्यरूपानें प्रगट होणारा विशेषरूप वटेश व केवळ रूपानें स्वतः राहणारा निर्विशेष वटेश हे सकृदर्शनीं वेगळे दिसले तरी तें वस्तुतः अभिन्नच आहेत हें या उपमेनें सिद्ध होतें. निर्विशेष असा ध्वनि ऐकल्याबरोबर सविशेष होतो म्हणजे कुठल्या तरी सप्तकांतील कुठल्या तरी तीव्र अथवा कोमल म्हणूनच प्रतीत होतो. तसेंच वटेशालाहि स्वतःचें ज्ञान होण्याकरितां दृश्य म्हणून व्हावें लागलें, कीं दृश्याचें ज्ञान सविशेष रूपानेंच होतें. सामान्य ज्ञानाचा आविष्कार विशेष रूपानें झाला म्हणजे भेद अगर द्वैत होत नाहीं हें काष्ठ व अग्नि यांच्या दृष्टांतानें स्पष्ट होतें. काष्ठामध्ये सामान्य रूपानें असणारा अग्नि ज्याप्रमाणें लांकूड जाळीत नाहीं व उष्णता किंवा प्रकाशाहि देत नाहीं, अशा अविक्रिय व अक्रिय स्थितींत असतो. पण विशेषरूपानें प्रगट झालेला अग्नि दाह्य व दाहक हा भेद नष्ट करून एकरूप होतो व अशा रीतीनें पुनः आपली निर्विशेष स्थिति प्राप्त करून घेतो. त्याप्रमाणें वटेशहि दृश्याशीं आपण समरस होऊन द्रष्टृयाशीं

एकरूपत्व साधतो, व दृश्याच्या उत्पत्तीच्या पूर्वीच्या स्थितीला पुनः प्राप्त होतो. दृश्यकाळीहि दिसणारा भेद हा वास्तविक नसून ती एक वटेशाला आत्मदर्शन होण्याकरितां आवश्यक अशी स्वाभाविक अवस्था आहे. अशा निर्विशेष स्थितीत असतांना वटेशाला वटेशहि म्हणतां येत नाही व दुसरेंहि काहीं म्हणतां येत नाही. त्याला कोणत्याहि प्रकारें जाणताहि येत नाही. कारण वटेशाचें अस्तित्व हें निव्वळ अस्तित्वच आहे. तें आपल्याविषयीचें ज्ञानहि उत्पन्न करीत नाही किंवा एकादी क्रियाहि करीत नाही. स्वतःला जाणण्याच्य इच्छेतूनच स्वतःला दृश्यरूप होण्याशिवाय वटेशालाहि गत्यंतर नव्हतें. त्याच वटेशाला त्याच्या निर्विशेष अवस्थेत कोण कसें जाणूं शकेल ? सर्वज्ञ आणि ज्ञानरूप अशा वटेशालाहि जी गोष्ट अशक्य ती मानवांना कशी साध्य होईल ? दृश्याशिवाय स्वतःचें ज्ञान स्वतःला होत नाही म्हणून वटेशाला अज्ञानी असें म्हणतां येत नाही हें पुढील ओवींत एक सरस दृष्टान्त देऊन ज्ञानेश्वर सप्रमाण सिद्ध करितात.

आपुलिया बुबुळा । दृष्टि असोनि अखम डोळा ।

तैसा आत्मज्ञानी दुबळा । ज्ञानरूप जो ॥ ३१ ॥

जें जाणणेंचि कीं ठाई । नेणणें कीर नाहीं ।

परि जाणणें म्हणोनियांही । जाणणें कैचें ॥ ३२ ॥

यालागीं मौनेचि बोलिजे । काहीं नहोनि सर्व होईजे ॥

नव्हतां लाहिजे । काहींच नाहीं ॥ ३३ ॥

अन्वय

आपुलिया बुबुळा । दृष्टि असोनी डोळा अखम ॥ तैसा जो आत्म-
ज्ञानी । ज्ञानरूप दुबळा (असून) असे ॥ ३१ ॥ जें कीं जाणणेचे

ठार्यां नेणणें कीर नाही ॥ परि जाणणें म्हणोनिया कैचें ॥ ३२ ॥
यालागीं मौनेचि बोलिजे । काहीं नहोनि सर्व होईजे । नव्हतां
लाहिजे । काहींच नाही ॥ ३३ ॥

विवरण

बुबुळें हीं दृश्य आहेत म्हणजे पाहातां येण्याजोगीं आहेत हें
निर्विवाद. तसेंच दृश्य पाहण्याचें सामर्थ्य दृष्टींत आहे हेंहि तितकेंच
निर्विवाद. असें असूनहि सारें विश्व ज्याच्या योगानें दृष्टि पाहते, तें
बुबुळच पाहतां येणें दृष्टीला अशक्य आहे. केवढी चमत्कारिक गोष्ट ही.
बुबुळें हीं काय मोठ्या दूर अंतरावर आहेत. तीं तर दृष्टीला अत्यंत
निकटचीं किंबहुना एकरूपच, असें असूनहि अत्यंत सूक्ष्म तसेंच अत्यंत
दूरचें दृश्य पाहणारी दृष्टि स्वतःच्या बुबुळांना नजीक व स्थूल असूनहि
पाहूं शकत नाही. त्याचप्रमाणें हा वटेश स्वतः ज्ञानरूप असूनहि
आत्मज्ञानाच्या बाबतींत दुबळा आहे, असमर्थ आहे. वटेश हा न
जाणतां येण्याजोगा नाही, तसेंच न जाणूं शकणाराहि नाही. इतकें
असूनहि स्वतःला जाणणें या बाबतींत त्याला स्वाभाविक अशी अश-
क्यता आहे. पाण्याची तहान जशी नेहमीं अतृप्त राहणार, तशी स्वतःला
पाहण्याची इच्छा नेहमीं तशीच अतृप्त राहणार. श्री ज्ञानेश्वर हाच
भाव एका अभंगांत प्रगट करितांना म्हणतात—“खेम देऊं गेलें तंव,
एक मी एकली । आसावला जीव राहे ” ईश्वराला भेटूं गेलों तर
समोर दिसत असूनहि त्याला आलिंगन देतां येत नाही आणि
आलिंगन दिल्यास देवभक्ताच्या ऐवजीं मी एकटाच राहिलों;
भेटण्याची इच्छा व तळमळ तशीच अतृप्त राहिली व ती तशीच
अतृप्त राहणार. आपणच आपल्याला आलिंगन द्यावयाचें कसें व

दिलें तर आळिंगनाचें सुख मिळणार कसें? म्हणून स्वतांचें दर्शन घेण्याकरितां, स्वतःच्या भेटीकरितां अगर स्वतःच्या प्राप्तीकरितां केलेला सर्व खटाटोप व्यर्थ होय. खटाटोपाचें सर्व पर्यवसान शेवटीं आहे तसेंच राहाणें हें होय, आणि खटाटोपाच्या पूर्वींहि तें सिद्ध होतेंच. मग हा खटाटोप कशाकरितां? ही स्फूर्तीची एक स्वाभाविक प्रवृत्तिच आहे. ती स्फूर्तीप्रमाणेंच अनादि व अनंतहि आहे.

नाना बोधाचिये सोयरिके । साचपण जेणें एकें ॥

नाना कळ्ळोळ माळिकें । पाणी जेविं ॥ ३४ ॥

जे देखिजतेविण । एकलें देखणेपण ।

हें असो आपणियां आपण । आपणची जें ॥ ३५ ॥

जें कोणाचें नव्हतेनि असणें । जें कोणाचें नव्हतां दिसणें ।

कोणाचें नव्हतां भोगणें । केवळ जो ॥ ३६ ॥

अन्वय

नाना बोधाचिये सोयरिके साचपण, जेविं पाणी नाना कळ्ळोळ-माळिके । जे देखिजतेविण एकलें देखणेपण । हें असो, जे आपणचि आपणियां आपण । जें कोणाचें नव्हतेनि असणें । जें कोणाचें नव्हतां दिसणें । कोणाचें नव्हतां भोगणें, जो केवळ ।

विवरण

ज्ञानानें ज्ञाता व ज्ञेय यांचा संबंध जोडला जातो, म्हणजे एकपरीनें परकी असणारे ज्ञाता व ज्ञेय हे एकमेकांचे सोयरे म्हणजे संबंधी होतात. अशा तऱ्हेचे संबंध प्रत्येकाच्या जीवनांत घडिघडीला उत्पन्न होतात व अनोळखी जगशी ल्याचा संबंध वाढत व विस्तारत जातो. पण या साऱ्या संबंधांत सत्य काय हें पाहूं गेल्यास जो ज्ञाताहि

नव्हे, ज्ञेयहि नव्हे व त्यांचा संबंध जुळविणारें ज्ञानहि नव्हे, तर ज्ञाता, ज्ञेय व ज्ञान यांच्या रूपानें आविष्कृत होणारें एक चित्तत्वच आढळून येतें. सत्य असें चित्तत्वच ज्ञाता, ज्ञेय व ज्ञान झालेलें असल्यामुळें त्यांचें सत्यत्व हें मूळ चित्तत्वाचें सत्यत्व होय. त्या एकामुळेंच तीन भासणाऱ्या त्रिपुटीला सत्यत्व येतें. म्हणून त्रिपुटीचें सत्यत्व एकाचेंच होय. त्रिपुटीतील तीनांचें नव्हे. जसें पाण्यावर अखंड व अनंत लाटा उठव्या व त्यांचा पौर्वापर्यभाव व उच्चनीच भाव घडिभर दिसावा, पण त्यांचें सत्यत्व लाटांच्या उंचसखलपणावर अगर अगोदरची आणि नंतरची अशा आगंतुक विषयावर अवलंबून नसून लाटांच्या रूपानें स्वतःशीच खेळणाऱ्या पाण्याच्या सत्यत्वावर अवलंबून आहे. कळोळ अनंत असले तरी खोटे नव्हेत. पण त्यांचें सत्यत्व मात्र पाण्याच्या एकत्वाचें सत्यत्व होय. कारण कळोळ नसतां पाणी असूं शकतें, पण पाणी नसतां अगदीं लहानांत लहान असा कळोळदेखील असूं शकत नाहीं. याप्रमाणें द्रष्टा, दृश्य, दर्शन हे वटेशच झाला असला तरी त्या विरहित वटेश राहूं शकतो. पण वटेशाशिवाय द्रष्टा, दृश्य, दर्शन राहूं शकत नाहीत. यांतच वटेशाचें सत्यत्व आहे. असा तो वटेश पाहात नसतांहि पाहाणारा असतो, दृश्याशिवायच केवळ दृष्टि म्हणतात तो हा वटेश. दृश्य झाला तरी आपणच. द्रष्टा झाला तरी आपणच व या दोघांचा संबंध म्हणून उत्पन्न झालेलें ज्ञानहि आपणच. या ठिकाणीं पाहाण्याची क्रिया झाली तरी पाहाण्याचां फलश्रुति काय ? द्रष्ट्याहून भिन्न असें दृश्य असल्यास उत्पन्न झालेलें ज्ञान या दोन भिन्न वस्तुंचा संबंध घडवील. पण स्वतःच दृश्य असलेल्या द्रष्ट्याला उत्पन्न होणारें ज्ञान कोणत्या संबंधानें जोडील ? विस्तवानें विस्तवालाच

जाळण्याचा हा प्रकार आहे. द्रष्टा व दृश्य भिन्न असल्यास दृश्याच्या ज्ञानाशिवाय द्रष्ट्यामध्ये कांहींतरी न्यूनाधिक्य असतें असें म्हणतां येईल. पण द्रष्टाच जेथें दृश्य आहे, तेथें दृश्याच्या पूर्वी नंतर अगर दृश्यकालीं हि द्रष्ट्यामध्ये काय फरक पडणार? म्हणून ज्ञानेश्वर सांगतात:— वटेश दृश्य होवो वा दृष्टिरूप राहो, तो एकटा एकच. जें वटेशाचें चित्तत्व सर्वांच्या नास्तित्वानें असतें म्हणजे सर्वांचें सर्वत्व गेल्यावरच उरतें, तसेंच जें कोणत्याहि स्वरूपानें नसतानांच भासतें, व कोणाचें नसताना भोगरूप असतें असें तें चित्तत्व म्हणजेच तो वटेश होय. वर सांगितल्याप्रमाणें सर्व वस्तूंमध्ये सर्वत्व हें त्यांच्या विशेषामुळेच उत्पन्न होतें. प्रत्येक वस्तूतील तिला इतरापासून वेगळें करणारा विशेष काढून टाकिल्यास सर्व हें सर्व न राहतां एकच राहिल. याचाच अर्थ सर्वांचें नास्तित्व हेंच त्याचें अस्तित्व. ज्याचा स्वरूपप्रकाश सर्वांचा लोप झाल्यावर प्रगट होतो व भोगरूप असा जो भोक्त्यांच्या निरासानंतरच प्रगट होता असा तोच वटेश होय.

तयां पुत्र तूं वटेश्वराचा । रवा जैसा कापुराचा ।
चांगया मज तुज आपणयाचा । बोल ऐके ॥ ३७ ॥

अन्वय

जैसा कापुराचा रवा (तैसा) तयां वटेश्वराचा तूं पुत्र. चांगया मज तुज आपणयाचा बोल ऐके.

विवरण

मागें छत्तीस ओवीपर्यंत वटेशाचें वर्णन केलें. ज्ञानेश्वर या छत्तीस ओव्यांमधून श्रीचांगदेवाला समजावून सांगतात कीं, हे चांगदेवा, तुझी उपास्यदेवता वस्तुतः तूं ज्याची उपासना करतोस ती नसून जिच्या

अज्ञानामुळे तूं तिची उपासना करतोस, ती उपास्यदेवता मी आतांपर्यंत वर्णन करून सांगितली आहे. या वर्णनांत तुझी नेहमीची लिंगरूप वटेशाची ओळख पटणार नाहीं हें खरें. पण त्या लिंगरूप वटेशाच्या उपासनेनें च त्या लिंगरूप वटेशाचें सत्य स्वरूप ओळखतां येतें, म्हणूनच त्या लिंगरूप वटेशाची उपासनाहि सार्थ ठरते. नाम आणि रूप यांनीं केलेल्या उपासनेनें च नामरूपावर विजय मिळवून भक्त नामरूपाच्या पलीकडच्या परतत्वाचा साक्षात्कार करून घेतो असें श्रीरमणमहर्षिहि सांगतात.

तयोस्तु नामरूपाभ्यां नामरूपे विजेष्यति ।

श्रुतिहि उपासकांना हाच धडा शिकविते.

तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते ।

हे उपासका, तूं ज्याची ब्रह्म म्हणून उपासना करतोस तें ब्रह्म नसून आतांपर्यंत ज्याचें वर्णन केले तें ब्रह्म होय. थोडक्यांत म्हणजे वटेश (अर्थात् ब्रह्म) हा उपास्य विषय नसून प्रत्यक्ष उपासना करणाऱ्यांचा आत्मा आहे, अशा त्या उपासकाचा आत्मा असणाऱ्या वटेशाचा तूं पुत्र म्हणजे आत्माच आहे.

आत्मा वै पुत्रनामासि ।

असें श्रुति सांगते आहे. जसा कापूराचा रवा म्हणावा पण रवा म्हणजे काय, कापूरच ना? रव्याचा विशेष आकार नष्ट झाल्यास रव्याचा रवेपणा नाहीसा होईल. पण कापूराचा कापूरपणा अखंडच अनुस्यूत राहील. तसा भक्ताचा भक्तपणा हाच वटेशाचा पुत्रपणा होय. तो भक्ताचा भक्तपणा गेल्यास भक्त हाच वटेश होय. मग तूं उपास्यहि

नाहींस व उपासकहि नाहींस. देवांशीं विनोद करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात:—

अगा तूं देवा आम्हां म्हणसी मानवी ।
हेम अळंकार वेगळे निवडावे केवीं ।
तुज कैसें भजावें । आपणां काय लेखावें ।
तुजमाजी राहोनि तूंतें कैसें पूजावें ॥

परमात्म्याशीं एकरूप झालेला भक्त शेवटीं आपणाहून इतरांना भिन्न पाहू शकत नाही. ईश्वराच्या ऐक्याबरोबर सर्वभूतात्मैक्यहि आपोआपच साधते, हें पुढील चरणांत सांगतात, कीं चांगदेवा तूं आणि मी मिळून आपण होतो. ती आपलेपणाची हितगुजाची गोष्ट सांगतो ती ऐक. जीवाचें शिवांशीं ऐक्य झालें तरी जीवाजीवांतील भेद तसाच राहिल, म्हणून श्री ज्ञानेश्वर चांगदेवाचें वटेशांशीं ऐक्य सांगून स्वतःशीं (चांगदेवाचें ज्ञानेश्वरांशीं) असलेलें ऐक्य सांगतात.

ज्ञानदेव म्हणे । तुज माझा बोल ऐकणें ।
तें तळहातां तळीं मिठी देणें । जयापरी ॥ ३८ ॥

अन्वय

तुज माझा बोल ऐकणें, तें जयापरी तळहातां तळीं मिठी देणें
असें ज्ञानदेव म्हणे. ॥ ३८ ॥

विवरण

चांगदेवा, तुला हितगुजाची गोष्ट म्हणून सांगूं गेलों ती आतां सांगूं कशी? तळहातानें आपल्या तळव्याला मिठी कशी द्यावी? तळहाताला मिठी देण्याची इच्छा होईलहि. पण ती कधीं काळीं पूर्ण होईल काय?

अगदीं जिन्हारीचें गुज म्हणून तुला सांगूं जावें तर तें आत्मगतच भाषण होतें. माझ्याहून तू भिन्न असतास तर केवढ्या आनंदानें व प्रेमानें तुझ्यांशीं गुजगोष्टी केल्या असत्या. पण आतां बोलूं कोणाशीं ? स्वतःशींच !

बोलेंचि बोल ऐकिजे । स्वादेंचि स्वाद चाखिजे ।

कां उजिवडें देखिजे । उजिडा जेविं ॥ ३९ ॥

सोनियां वरकल सोनें जैसा । कां मुख मुखां हो आरिसा ।

मज तुज संवाद तैसा । चक्रपाणि ॥ ४० ॥

अन्वय

जेविं बोलेंचि बोल ऐकिजे, स्वादेंचि स्वाद चाखिजे, कां उजिडा उजिवडे देखिजे ॥ जैसा सोनियां सोनें वरकल, कां मुख मुखां आरिसा होय । तैसा (हे) चक्रपाणि मज तुज संवाद ॥४०॥

विवरण

चांगदेवा, बोलाबरोबर ऐकणारे कान असतील तर बोललेले बोल ऐकले जातील. पण कान तर नाहीत आणि बोल तर आहे, तर तो आतां कोणी एकावा ? बोलानेंच ना ? तशीच गोष्ट रुचि व प्रकाश यांची होय. रुचीहून भिन्न जीभ व प्रकाशाहून भिन्न डोळे हे नसल्यास, रुचीची गोडी रुचीनेच व प्रकाशाचें दर्शन प्रकाशानेंच घेणें भाग पडतें. सोनें आणि कसोटी व तोंड आणि आरसा यांचा अभेदहि वरील प्रमाणेंच एकाकी विलास अशा स्वरूपाचा असतो, तसा हे चांगदेवा, तुझा माझा संवाद होणार !

गोडिये आपली गोडी । घेतां काय न माये तोंडीं ।

आम्हां परस्परें आवडी । तो पाडु असे ॥ ४१ ॥

अन्वय

गोडिये आपली गोडी घेतां काय तोंडीं न माये ? आम्हां परस्परें आवडी तो पाडु असे ॥ ४१ ॥

विवरण

शब्दस्पर्शादिक विषय हे एकाकी अवस्थेंत स्वतःचाच विषय होतात, नष्ट होत नाहीत, हें एथवर सांगितलेल्या ओव्यांतून स्पष्ट झालें आहे. त्याचबरोबर अनेक द्रष्टे ज्या वेळीं एकमेकांचा दृश्य म्हणून विषय होतात, त्या वेळीं द्रष्ट्याच्या एकत्वामुळें त्यांच्या होणाऱ्या भेटीचा अकल्पनीय सोहळा या ओर्वींत आतां श्रीज्ञानेश्वर सांगत आहेत. गोडी एक असली काय अगर संख्या म्हणून दोन झाली काय, स्वतःचा अगर दुसरीचा स्वाद ती आतां कसा घेऊं शकेल ? पण घेऊं शकत नाहीं म्हणून गोडीची गोडी नाहींशी होईल काय ? गोडीची गोडी राहण्यांत सुप्त असें संवेदन नको काय ? गोडीलाच जीभ फुटली असतां तिला येणारा गोडीचा अनुभव हा त्या गोडीच्या आत्मस्वरूपाहून भिन्न असेल काय ? थोडक्यांत म्हणजे अनुभविता भिन्न नसल्यास गोडीचें स्वरूप व गोडीचा अनुभव हीं एकरूपच असणार. गोडीच्या स्वरूपाहून गोडीचा अनुभव भिन्न नाहीं, याचाच अर्थ गोडीच्या स्वरूपाच्या तोंडांत गोडीचा अनुभव संपूर्णपणें मावतो व गोडीशीं एकरूप होतो. तशी हे चांगदेवा, तुझ्या माझ्यांमधील अवीट गोडी आहे. तुझी गोडी मी अगर माझी गोडी तूं कसें चाखूं शकूं ? कारण तुझी गोडी ती माझीच गोडी असल्यामुळें तुझ्या गोडीचा अनुभव हा माझ्या आत्मस्वरूपाहून भिन्न नाहीं. माझ्या बाबतींत तुझी हीच स्थिति आहे. वेगळा म्हणून मला घेऊं जाशील

तर तुझा तूच तुझ्या हातीं लागशील.

सखया तुझेनि उदेशें । भेटावया जीव उल्हासे ।
कीं सिद्धभेटी विसकुसे । ऐसिया विहे ॥ ४२ ॥

अन्वय

सखया तुझेनि उदेशें जीव भेटावया उल्हासे । कीं सिद्धभेटी विसकुसे ऐसिया विहे ॥ ४२ ॥

विवरण

सख्या, तुझी भेट घेण्याची नुसती इच्छा झाली, तरी मन कसें आनंदानें भरून येतें, उल्लसित होतें. तुला भेटण्याची उत्कंठा मनाला अशी ओढ लावते कीं तुझी भेट अशक्य आहे हें माहीत असूनहि मन त्यापासून परावृत्त होऊं शकत नाहीं. पण तुझी भेट ध्यावीच म्हणून प्रयत्न करावा, तर तुझी माझी स्वयंभू व अनादि अशी भेट त्रिघडण्याचीच भीति वाटते. व्याजाचिये आशे आणि मुद्दल नाशे अशी स्थिति व्हावयाची. तुझ्या भेटीची तीव्र तळमळ आहे खरी, पण ती पूर्ण होण्या-ऐवजीं सिद्धभेटीचें भांडवलच नष्ट होईल कीं काय अशी भीति वाटते.

घेवों पाहें तुझे दर्शन । तंव रूपां येवो पाहे मन ।
तेथ दर्शना होय अवजतन । ऐसें गमों लागे ॥ ४३ ॥

अन्वय

तुझे दर्शन घेवों पाहें तंव मन रूपां येवों पाहे । तेथ दर्शनां अवजतन होय, ऐसें गमों लागे ॥ ४३ ॥

विवरण

चांगदेवा, तुझे दर्शन घेऊं जावें तर तुझ्या आकारानें माझे मनच माझेसमोर दृश्य म्हणून उभें राहूं लागतें. म्हणजे मूळच्या तुझ्या आणि

माझ्या ऐक्याला जवन्निकारूप असणारं मनच उलटं तुझ्या स्वरूपाला आवरण घालू लागते. पाहिल्याचा भ्रम झाला तरी या पाहण्यानेच पाहण्याच्या वस्तूला लपविल्यासारखे होते. यापेक्षां तुझे दर्शन घेतले नसते तरच तुझे दर्शन झाले असते असे म्हणावे लागते. कारण, पाहून पाहिले काय? तुला की तुझ्याविषयीच्या माझ्या संकल्पाला? म्हणजे तुझे दर्शन घेण्याच्या क्रियेनेच तुझ्या सिद्धदर्शनाचा उलटा घात होतो आहे असे वाटू लागते.

काहीं करी बोले कल्पी । कां, न करी न बोले न कल्पी ।
ये दोन्ही तुझ्या स्वरूपीं । न घेती उमसूं ॥ ४४ ॥

अन्वय

काहीं करी बोले कल्पी कां न करी न बोले न कल्पी ये दोन्ही तुझ्या स्वरूपीं उमसूं न घेती ॥ ४४ ॥

विवरण

काहीं करणें अगर न करणें, काहीं कल्पणें अगर न कल्पणें, काहीं बोलणें अगर न बोलणें यांना तुझ्या स्वरूपाच्या ठिकाणी किंचितहि अवसर वा वाव नाही. बोलाने तुझे स्वरूप व्यक्त होत नाही, तर बोलामध्ये व्यक्त तरी कोणाचें होते? आणि बोलामध्ये व्यक्त झालेले रूप तुझे म्हणावे तर बोलाच्या पलीकडे असलेले कोणाचें रूप? बोल आणि अबोल या दोघांनाहि व्यापून तुझे स्वरूप त्याच्या पलीकडेच आहे. तसेच क्रिया असो वा कल्पना असो, यांच्या द्वंदाना व्यापूनहि तूं त्यांच्याहून नामानिराळा आहेस.

चांगया तुझेनि नावें । करणें न करणें न व्हावें ।
हें काय म्हणों परि न धरवें । मीरण हें ॥ ४५ ॥

अन्वय

चांगया, तुझेनि नावें करणें न करणें न व्हावें । हें काय म्हणो.
परि हें मीपण न धरवे ॥४५॥

विवरण

चांगदेवा, तुझ्या स्वरूपांत क्रिया आणि अक्रिया या दोन्ही असूनहि तूं त्याहून नामानिराळा आहेस. मग आतां तुझ्याशीं क्रियेनें अगर अक्रियेनें संबंध ठेवतां येत नाहीं, तर नसो. पण क्रिया करावी अगर क्रियेमासून परावृत्त व्हावें असें म्हणणारा मी, तो मीच तुझ्या स्वरूपाच्या टिकाणीं नाहींसा होऊं लागतो. सर्व क्रियांचें मूळ असा जो मी, तोच तुझ्या स्वरूपाच्या टिकाणीं नाहींसा झाल्यास आतां व्यवहार कसा करावयाचा? तुझ्या स्वरूपाच्या टिकाणीं तुझा 'तूं' व माझा 'मी' हे दोन्ही एकरूप होत असल्यामुळे भेदानें साध्य होणाऱ्या क्रिया या अभेद स्थितींत कशा घडाव्या? त्या घडाव्या म्हणून माझे मीपण राखूं जावें तर चांगदेवा, तुझे स्वरूप असें सर्वग्रासक आहे कीं माझा मी म्हणून म्हटल्यास तूंच माझा 'मी' म्हणून प्रगट होतोस. माझे मीपण अशा रीतीनें नाहींसें होतें, यांत माझा काय दोष?

लवण पाणियाचा थावो । माजी रिगोनि गेलें पाहों ।
तवं तेंचि नाहीं मा काय घेवों । माप जळां ॥ ४६ ॥
तैसें तुज आत्मयातें पाही । देखों गेलिया मीचि नाहीं ।
तेथें तूं कैचा काइ । कल्पावया जोगा ॥ ४७ ॥

अन्वय

लवण पाणियाचा थावो माजी रिगोनि पाहों गेलें. तवं तेंचि नाहीं.
मा जळां काय माप घेवों ॥ ४६ ॥ तैसें तुज आत्मयातें देखों पाही

गेलिया मीचिं नाहीं तेथें तूं कल्पावयाजोगा कैचा काइ पाही ॥४७॥

विवरण

मीठ हा समुद्राचा एक लहान आकारच आहे. दिसतांना जरी मीठ दिसतें, तरी तो गोठलेला सागरच होय. प्रवाही अशा जलांचें तें स्थूल व घन असें दुसरें रूपच आहे. याहून त्यांत वेगळें कांहींच नाहीं. आपल्या सत्यस्वरूपाचा बोध मिळाला नसल्यामुळे, समुद्राची खोली पाहावयास गेले तर इच्छा असो वा नसो, समुद्राचा ठाव लावण्या-ऐवजीं तें मीठच साऱ्या समुद्राशीं एकरूप होउन आपल्या मूल-स्वरूपाला प्राप्त होईल. समुद्राचा थांग काढण्याची इच्छा एका परीनें अतृप्त राहिली तरी दुसऱ्या रीतीनें त्यानें साऱ्या समुद्राच्या तळाचा ठाव घेतला असें म्हटलें पाहिजे. तळ हुडकणारा पाणबुड्या अत्यंत परिश्रमानें एकाद्या ठिकाणचाच तळ लावूं शकेल, समुद्राच्या साऱ्या तळाचा शोध हजारों पाणबुड्यांना सुद्धां कधींकाळीं लागूं शकेल काय ? अर्थात् कधींच नाहीं कारण, पाणबुडे हे समुद्रापासून भिन्न राहून तळ शोधू पाहातात; व म्हणून समुद्राहि आपला एकरुदीशी तळच त्यांना दाखवितो. वेगळें राहणाऱ्या परक्याला आपलें सारें हृद्गत कोण दाखविणार ? पण समुद्राशीं एकरूप झालेल्या मिठाला आतां समुद्र कांहींहि लपवूं शकत नाहीं. समुद्रांतील कोणतीहि गोष्ट त्याला अगम्य अगर अप्राप्य नाहीं. तळ काढणाऱ्या पाणबुड्यामध्ये समुद्राच्या तळाविषयीं एकवाक्यता कधींच दिसून येत नाहीं. याचें कारण, त्यांनीं आपलें व्यक्तित्व समुद्रा-पासून भिन्न ठेविलें आहे हें हें य. म्हणून ज्ञानेश्वर म्हणतात, चांगदेवा तूं आत्मा म्हणून तुला पाहूं गेलों, तर माझा 'मी' मी म्हणून नाहींसा होतो. जेथें 'मी'च नाहीं तेथें 'मी'चा प्रतिद्वंद्वी असा 'तूं' तरी कसा

राहणार ? वरील उपमेत सांगितल्याप्रमाणें आत्मरूप असा चांगदेव हा समुद्र आणि मिठाच्या खड्याप्रमाणें असणारा ज्ञानेश्वरांचा वैयक्तिक “मी” हे दोघे एकत्र आल्यास, ज्ञानेश्वर म्हणतात, कीं माझा “मी” तुझ्या आत्म्याशीं एकरूप होतो. याचा अर्थ म्हणजे, मी तुझाच आत्मा झालों; मग माझ्या “मी” हून तुझा “मी” मला भिन्न कसा वाटणार ? आणि भिन्न नसतांना पाहातां तरी कसा येणार ? तुझा “तूं” व माझा “मी” हे दोघे एकमेकाहून भिन्न असले तरी एका आत्म्याशीं ते दोघेहि अभिन्न असल्यामुळें “मी” “तूं” पणा या चित्समुद्रावर उठलेल्या लाटा यापेक्षां त्याला अधिक अर्थ नाहीं.

जो जागोनि नीद देखे । तो देखणेंपणां जेवि मुके ।

तेवि तूंतें देखोनि मी ठाके । कांहीं नहोनि ॥ ४८ ॥

अन्वय

जो जागोनि नीद देखे । तो जेवि देखणेंपणां मुके तेवि तूंतें देखोनि मी कांहीं नहोनि ठाके ॥ ४८ ॥

विवरण

ज्ञोपेच्या वेळीं आपण जागें नसल्यामुळें ज्ञोप कशी आहे तें पाहातां येत नाहीं, म्हणून ज्ञोप पाहाण्याकरितां जो जागा राहिल त्याला ज्ञोप दिसणें शक्य आहे काय ? ज्ञोप पाहण्याचें जागृतीचें सामर्थ्य त्या ज्ञोपेशींच विरुद्ध असल्यामुळें सावध राहून ज्ञोप पाहातां येणें शक्य नाहीं, म्हणून पाहाणाऱ्याचें पाहाण्याचें सामर्थ्य जसें असूनहि व्यर्थ तसें चांगदेवा, तुला पाहूं गेलों असतां माझें पाहाण्याचें सामर्थ्य मीच नाहींसा झाल्यामुळें आपोआप नाहींसें होतें. आत्मभिन्न असतील तर असे अनंत पदार्थ मी पाहूं शकेन; पण चांगदेवा, आत्मरूप

अशा तुला तुझ्याशीच एकरूप झाल्यामुळे पाहण्याची शक्ति असूनहि मी पाहू शकत नाहीं. तुला पाहाण्याचें सामर्थ्य तुझ्याहून भिन्न असण्यामध्ये असल्यामुळे तुझ्याशी अभिन्न झालेल्या मला पाहाण्याचें सामर्थ्य असूनहि नसल्यासारखेंच होतें. कारण पाहू शकणारा जो मी, तो तू आणि मी, यांच्या मूळस्वरूपाशीं एकरूप झाल्यावर दृष्टि तेवढी केवळ राहाते व द्रष्टा दृश्य त्यांत विरून एक होतात. मग आतां पृथक्त्वानें ज्ञान व्हावें कसें ?

अंधाराचे ठायीं । सूर्यप्रकाश तंव नाहीं ।

परी मी आहे हें काहीं । न वचेचि जेवि ॥ ४९ ॥

तेवि तूंते मी गिवसी । तेथें तूंपण मीपणेसी ।

उखतें पडे ग्रासीं । भेटीचि उरे ॥ ५० ॥

अन्वय

जेवि अंधाराचे ठायीं तंव सूर्यप्रकाश नाहीं परी मी आहे हें काहीं न वचेचि ॥ ४९ ॥ तेवि मी तूंते गिवसी तेथें मीपण तूंपणेसी उखतें ग्रासीं पडे. उरे भेटीचि ॥ ५० ॥

विवरण

अंधाराच्या ठिकाणीं सूर्यप्रकाश नाहीं हें निर्विवाद; पण सूर्य अंधार कसा आहे तो पाहावा म्हणून अंधाराला भेटण्यास गेल्यास त्याला अंधार न दिसतां स्वतःचा प्रकाशच तेवढा दिसणार. तो स्वतःसिद्ध असल्यामुळे अंधाराचा प्रतिस्पर्धी म्हणून आपण प्रकाशरूप आहे याची जाणीवहि त्याला होणार नाही. पण आपलेपणाची जाणीव मात्र नाहीशी होणार नाही. प्रतिस्पर्धी असो वा नसो, मीपणाची अखंड जाणीव ही स्वयंसिद्ध असल्यामुळे ती इतरांच्या

अस्तित्वावर अगर नास्तित्वावर त्रिकुल अवलंबून नाहीं. म्हणून ज्ञानेश्वर म्हणतात कीं, चांगदेवा तुझ्यामध्ये मी नाहीं. पण तुला मी हुडकू गेलों असतां माझे मीपण तुझ्या तूंपणाबरोबरच नाहींसें होतें, आणि राहातें काय ? तर वेवळ भेट. भेटणारे नसतांनाच होणारी भेट हें साक्षात्काराचें गुह्य असून ती गोष्ट बुद्धीच्या व शब्दांच्या कक्षपलीकडील आहे. वस्तु एकच एक असूं शकेल पण भेटीला किमान दोन वस्तू तरी लागतात. पण भेटणाऱ्या वस्तूच नसतांना भेट तेवढी सत्य व चिरंतन ही गोष्ट बुद्धिग्राह्य नसल्यामुळें त्याची विशेष फोड करणें आवश्यक असलें तरी शक्य नाहीं.

डोळ्याचे भूमिके । डोळा चित्र होय कौतुकें ।
आणि तेणेंचि तो देखे । न डंडळिता ॥ ५१ ॥

अन्वय

डोळ्याचे भूमिके डोळा कौतुकें चित्र होय. आणि तेणेंचि तो न डंडळिता देखे ॥ ५१ ॥

विवरण

डोळ्याच्या चित्रफलकावर डोळ्याचेंच चित्र कौतुकानें काढल्यास तें डोळ्याचें चित्र डोळाच स्वतः कांहीं न डगमगता अगर गडबडता पाहातो. व्यवहाराच्या दृष्टीनें ज्याच्यावर चित्र काढलें तो डोळा असला तरी चित्रभूमि, ज्याचें चित्र काढलें तो डोळा असला तरी चित्र व तें पाहाणारा डोळा स्वतःलाच पाहात असला तरी त्याला पाहाणारा असें म्हणावें लागलें; तरी वस्तुतः चित्रभूमि, चित्र व पाहाणारा ही तिन्ही एक डोळाच आहेत. हें चित्र पाहातांना डोळ्याची दृष्टिक्रिया म्हणून एक आगंतुक गोष्ट व्यवहारांत मानावी लागली तरी वर दिलेल्या

उदाहरणांत मात्र पाहाण्याची क्रिया हा नुसता शब्दप्रयोगच आहे. पाहाणारा व चित्र हे दोन्ही सदैव एकरूप असल्यामुळे त्यांच्या संयोगापासून उत्पन्न होणारें ज्ञानहि चित्र व पाहाणारा यांच्या अरित-त्वाशीं समव्याप्त आहे. थोडक्यांत म्हणजे जेथें ज्ञाता व ज्ञेय एकरूप आहेत त्या ठिकाणीं विकसित काळीं स्वरूपाहून भिन्न असें नवीन ज्ञान उत्पन्न होऊं शकत नाहीं अगर असलेलें ज्ञान नष्टहि होऊं शकत नाहीं. म्हणजेच तें ज्ञान ज्ञानक्रियारहित आहे.

तैसी उपजतां गोष्टी । न फुटतां दृष्टि ।
मी तूवीण भेटी । माझी तुझी ॥ ५२ ॥

अन्वय

तैसी गोष्टी उपजतां दृष्टि न फुटतां मी तूवीण माझी तुझी भेटी ॥५२॥

विवरण

त्याप्रमाणें बोटण्याला सुरवात केली तरी ज्ञानामध्ये कोणत्याहि तऱ्हेची विक्रिया घडून येत नाहीं. दृष्टि ही निरनिराळ्या नामभेदाला अपेक्षाभेदानें प्राप्त होत असली तरी दृष्टीमध्ये कोणत्याहि तऱ्हेचा बदल घडून येत नाहीं. वरील दृष्टांतांत सांगितल्याप्रमाणें तुझी माझी भेट म्हणजे चांगदेवा, डोळ्यावर काढलेलें डोळ्याचें चित्र होय. मी तुला भेटलों अगर तूं मला भेटलास ही सारी शब्दसृष्टि झाली. वस्तुतः तूं काय अगर मी काय, आपण दोघेहि नसून दोघांची अनादिसिद्ध भेटच तुझ्या माझ्या रूपानें वावरत आहे—विलास करते आहे. तूं आणि मी असल्यावर भेट होते अशी जर तुझी कल्पना असेल तर ती चुकीची असून त्या अनादिसिद्ध भेटीमुळेच तूं आणि मी आहोंत. आतां निराळ्या कृत्रिम भेटीची आवश्यकता काय ?

आतां मी तूं या उपाधि । ग्रासुनी भेटी नुसुधी ।
ते भोगिली अनुवादीं । घोळघोळूं ॥ ५३ ॥

अन्वय

आतां मी तूं या उपाधि ग्रासुनी नुसुधी भेटी अनुवादीं घोळघोळूं
भोगिली ॥ ५३ ॥

विवरण

मागील ओवींत मीतूपणावीण अशी आपली सिद्धभेट आहे
हें ज्ञानेश्वरांनीं सांगितलें. अनादिसिद्ध आंयती अशी भेट असतांना
पुनश्च भेटीचें प्रयोजन काय? ज्यांची भेट झाली ते नाहीसे होऊन
भेटच तेवढी शिल्लक राहिल्यावर पुनः भेट शक्य तरी आहे काय?
आणि तशी ती शक्य नसल्यास, तुझ्या भेटीच्या कल्पनेनेंच माझें मन
कसें उल्लसित होतें, फुलून येतें असें जें मागें ज्ञानेश्वर म्हणाले त्याचा
अर्थ काय? अशी शंका चांगदेवाला येईल म्हणून ज्ञानेश्वर आतां या
ओवींत आपली भेट नित्य असली तरी नवी कशी आहे हें सांगतात.
ज्ञानेश्वर म्हणतात, चांगदेवा तुझ्या माझ्या भेटीनेंच तुझा माझा ग्रास
तर केलाच, पण ही भेट तुझ्या माझ्या जन्मापूर्वींहि असून, तूं आणि
मी नाहीसे झालों तरीहि ती सदैव अविकृत अशी राहणारच.
भेटणाऱ्यांच्या जन्मापूर्वींच त्यांची भेट कशी होते हें सोडविण्याकरितां
ज्ञानेश्वर सांगतात कीं, चांगदेवा मी आणि तूं या दोन्ही भेटीच्या
नश्वर उपाधि आहेत. भेट होण्याकरितां भेटीनेंच एका अंगाला
ज्ञानदेव व दुसऱ्या अंगाला चांगदेव अशीं रूपें धारण केलीं आहेत.
दोन्हीमधला देव तेवढा खरा असून त्याचीं विशेषणें असणारे चांग व
ज्ञान हा त्या एकाच देवाचा दुहेरी विलास आहे. चांग आणि ज्ञान

देवांशीं एकरूप झाल्यावर भेट पुनश्च अशा अनंत रूपांनीं नटेल व आपली सिद्धभेट अखंड अनुभवील. अशी भोगलेली भेटच तिचा अनुवाद करून-वर्णन करून-पुनः पुनः मी या ओव्यांच्या रूपानें उपभोगतो आहे. यांत नवीन कांहीं मी सांगत नाहीं.

रुचतियाचेनि मिसें । रुचितें जेविजें जैसें ।
कां दर्पणव्याजें दिसें । देखतें जेवि ॥ ५४ ॥

अन्वय

रुचतियाचेनि मिसें जैसें रुचितें जेविजे । कां जेवि दर्पणव्याजें देखतें दिसें ॥ ५४ ॥

विवरण

आवडलेला पदार्थ गोड लागतो, हें सगळ्यांना आपल्या अनुभवानेंच कळून येईल. या अर्थाची एक म्हणच मराठींत रूढ आहे कीं, आवड गोड की पदार्थ गोड ? पदार्थ गोड असता तर तो सगळ्यांनाच गोड लागला असता, पण तसा तो लागत नाहीं हें निःसंशय. यावरून आवडीला आवडच गोड लागते, पदार्थ हें केवळ त्याचें आलंबन होय-केवळ निमित्त तोय. अथवा आरशाच्या निमित्तानें पाहाणाराच जसा दिसतो, त्याप्रमाणें हे चांगदेवा,

तैसीं अप्रमेयें प्रमेयें भरलीं । मौनाचीं अक्षरें भलीं ।
रचोनि गोष्टी केली । मेळियेची ॥ ५५ ॥

अन्वय

तैसी अप्रमेयें प्रमेयें भरलीं मौनाचीं भलीं अक्षरें । रचोनि मेळियेची गोष्टी केली ॥ ५५ ॥

विवरण

ज्ञानाच्या पलीकडे असलेली सत्ये म्हणजे ज्ञानातीत पण स्वानु-
भवगम्य अशीं सत्ये सांगावयाचीं झालीं तर शब्द कोठून आणावयाचे ?
भाषा ही बुद्धिगम्य सत्य सांगण्याकरितां असल्यामुळे, बुद्धीच्या पली-
कडचें तत्त्व सांगण्याकरितां मानवी शब्द केवळ अपुरेच पडत नाहींत
तर विपर्यासकारक ठरतात. म्हणून बुद्धीच्या पलीकडची तुझी माझी
भेट वर्णन करावयाची झाली तर मौनाची सुंदर व समर्पक अशीच
भाषा वापरली पाहिजे. याकरितांच बाध्यानें बाष्कलीला मौनानेंच
ब्रह्माचा उपदेश केला. हा मौनानें केलेला उपदेश बाष्कलीला कळला
नाहीं हें पाहून बाध्व वैतागानें म्हणालाः— ब्रूमः खलु वयं त्वं तु न
विजानासि । उपशांतोऽयमात्मा । आम्ही मौनानेंच बोलतो आहोंत.
तुलाच कळत नाहीं. हा आत्मा मौनस्वरूपच आहे.

आतांपर्यंत जें जें कांहीं आपण बोललों, त्याच्या शब्दांपलीकडे
गेल्याशिवाय त्या शब्दांचा अर्थ कळणार नाहीं. आरशांत जस
पाहाणारा आपल्याला पाहातो, आरसा पाहत नाहीं. त्याप्रमाणें चांगदेवा,
या शब्दांना न पाहातां या शब्दांमध्ये असणारी (प्रतिबिंबित झालेली)
तुझी माझी भेटच तेवढी पाहा. थोडक्यांत म्हणजे या ओवीतील शब्द
व अर्थ यांच्यापलीकडे जाऊन तीत असणारे व दिसणारे स्वतःचें
आत्मस्वरूप पाहा.— हाच तुझा माझा मौनाचा संवाद होय.

इयेचे करूनि व्याज । तूं आपणयातें बूझ ।

दीप दीपपणें पाहे निज । आपुलें जैसे ॥५६॥

अन्वय

इयेचे व्याज करूनि जैसे दीपपणें आपुलें निज पाहे (तैसें) तूं
आपणयातें बूझ ॥५६॥

अनुभवानें पाहावयाचा आहे. याप्रमाणें जर हा संवाद अनुभवाच्या दृष्टीनें पाहाशील तर स्वतःची स्वतःशीं स्वतःमध्ये भेट घेशील. ही स्वतःची भेट म्हणजे चांगदेवा खरीखुरी भेट होय. ही भेटहि घ्यावयाची नसून असलेलीच पाहावयाची म्हणजे अनुभवायची आहे.

जालिया प्रळयीं एकार्णव । अपार पाण्याची धांव ।
गिळी आपुला उगव । तैसें करी ॥ ५८ ॥

अन्वय

प्रळयीं एकार्णव जालिया पाण्याची अपार धाव आपुला उगव गिळी तैसें करी ॥ ५८ ॥

विवरण

प्रळयकाळी नद्या, ओढे, नाले यांना मुसळधार पावसानें अपार पूर आला म्हणजे स्वतःची मर्यादा सोडून नद्यानाले हे सारी पृथ्वी जलमय करितात. त्या ठिकाणीं काय होतें? पाणी उगमापासून मुखापर्यंत वाहात जाते ही त्याची नित्याची रीत; पण पाण्याच्या अचाट प्रवाहांनीं पृथ्वीचे सारे सखल भाग भरून गेल्यावर पाणी वर उलटें चढूं लागतें, व शेवटीं आपल्या उगमाची नांविशाणीहि पुसून टाकतें. सारी पृथ्वीच जलमय झाल्यावर नदीचा उगम कोणता व मुख कोणतें, इतकेंच काय, पण ज्याला मिळण्याकरितां नद्या इतक्या आतुरतेनें व लगबगीनें धांवतात, तो समुद्र तरी कुठें आहे? धांवण्याची आवश्यकता संपली, म्हणून विश्रांतीचीहि आवश्यकता संपली. एकरूप असणाऱ्या पाण्याचा कंटाळवाणा प्रवासहि संपला, मिळविलेले उद्दिष्ट मात्र स्वतःसिद्धच होतें. नदीला समुद्राचा वियोग झाला असेल, पण नदीचा पाण्याशीं वियोग झाला

होता काय? नदी व समुद्र यांचें आत्मस्वरूप पाणीच असल्यामुळें नदीचें समुद्राशीं ऐक्य म्हणजे पाण्याचें स्वतःसिद्ध ऐक्यच नव्हे काय? यांत नवीन असें काय आहे? समुद्राचा वियोग झालेला असल्यामुळें नदी समुद्राला मिळूं शकेल, पण पाण्याशीं तिचा वियोग कधींच झाला नसल्यामुळें किंवाहुना होणें शक्य नसल्यामुळें नदी पाण्याला कधींच मिळूं शकणार नाही. मिळेल तें स्वतःसिद्ध ऐक्यच होय. तसें चांगदेवा, नदी म्हणून एक जीव असा तूं परमेश्वराकडे समुद्र म्हणून विश्रांतीकरितां धांव घेत आहेस, पण त्या समुद्राला मिळून देखील तुझी यातायात संपणार नाही. एका अंगानें तूं समुद्राला मिळालास तरी दुसऱ्या अंगानें त्याला सतत मिळत राहावें लागेल. पण आत्म्याचा एकार्णव होऊन सारी सृष्टि आत्ममय झाल्यास, त्यांत साऱ्या सृष्टीचा लोप तर होईलच, तसाच हा एकार्णव करणाऱ्या त्या चांगदेवाचाहि आत्म्यामध्ये लोप होईल. त्या वेळीं चांगदेव व वटेश वेगळे राहणार नाहींत. ज्याच्या प्राप्तीकरितां तूं प्रयत्न करतो आहेस, तो वटेशाचा समुद्रहि आत्मरूपाच्या एकार्णवांत विरून जाईल; तुझी भेटीची यातायात चुकेल, पण जें मिळेल तें तुझें पूर्वीचें स्वतःसिद्ध आत्मरूपच असेल. नवीन कांहीं प्राप्त होणार नाहीं. अशी स्थिति चांगदेवा, तूं प्राप्त करून घे.

ज्ञानदेव म्हणे नामरूपें - । विण तुझें साच आहे आपणपें ।
तें स्वानंदजीवनपें । सुखिया होई ॥ ५९ ॥

अन्वय

ज्ञानदेव म्हणे तुझें साच आपणपें नामरूपेंविण आहे तें स्वानंदजीवनपें सुखिया होई ॥ ५९ ॥

विवरण

ज्ञानदेव म्हणतात, कीं चांगदेवा, आत्मस्वरूपाच्या एकार्णवामध्ये माझे नामरूप नष्ट होईल, मग मीच नाहीसा झाल्यावर मिळालेली स्थिति कितीहि आनंददायक असली, तरी मीच नसल्यामुळे त्याचा मला काय उपयोग अशी शंका तुला येईल: पण चांगदेवा तुझे खरे स्वरूप हे नामरूपाच्या पलीकडचेच आहे, म्हणून तीं नामरूपे जरी नष्ट झाली तरी त्यांत तुझे असे कांहींच नष्ट होत नाही. नामरूपे असतांना देखील निराळे असे कांहींच नव्हते. वस्तुतः जे नव्हतेच ते नष्ट झाल्याबद्दल खेद करण्याचे कारण काय ? मृगजळाचे पाणी आटले म्हणून का कोणी शोक करितो ? कीं पाणी मुत्रलक आहे म्हणून, पाटबंधारे बांधतो ? तुझे जे खर व नित्य स्वरूप आहे ते हा आत्म्याचा एकार्णवच होय. अर्थात् हा एकार्णव तुझ्याहून भिन्न नाही. नदी समुद्राला मिळून समुद्ररूप होते तसे हे एकत्व नसून नदी व समुद्र मिळून एक पाण्याच होण्यासारखे आहे. नदी समुद्राला मिळेल पण, नदी पाण्याला कशी मिळेल ? पाण्याला मिळण्याकरितां तिला पाण्याचा वियोग कधी झाला होता काय ? वियोग नसतांनाच होणारी ही भेट आहे. अशी आपल्या आत्मस्वरूपाची भेट तू घे. हे आत्मस्वरूप आनंदरूप असल्यामुळे आणि तेच तुझे स्वरूप असल्यामुळे, आनंदरूप अशा तुला सुखी हो असा निराळा आशीर्वाद काय द्यावयाला पाहिजे ?

चांगया पुढतपुढती । घरां आलिया ज्ञानसंपत्ति ।

वेद्यवेदकत्वहि अतीतीं । पर्दीं बैसे ॥ ६० ॥

अन्वय

चांगदेवा, पुढतपुढती ज्ञानसंपत्ति घरां आलिया वेद्यवेदकत्वहि अतीतीं पदीं वैसे ॥ ६० ॥

विवरण

ज्ञानदेव म्हणतात, चांगदेवा स्वतःचें आनंदरूप प्राप्त करून घे आणि सुखी हो असें मागील ओवींत तुला सांगितलें खरें, पण जसजशी ही ज्ञानसंपत्ति घरांत भरत जाईल तसतशी ही ज्ञानसंपत्ति घराची तसूनतसू जागा व्यापून टाकील, आणि त्यामुळें ज्ञानसंपत्तिमान् ज्ञाल्याला स्वतःलाच राहावयास जागा उरणार नाही. ज्ञानसंपत्तिमान् मालकालाच जिथें जागा नाही तिथें ज्ञेयाला कुठली मिळणार ? ही ज्ञानसंपत्तिच अशी चमत्कारिक आहे. ती असतांना तिचा उपभोग घेतां येत नाही. कारण उपभोक्ता नाहीसा झाल्याशिवाय ती मुळीं प्राप्तच होत नाही. अशी स्थिति हे चांगदेवा, तुला गुरुकृपेनें व आत्मप्रसादानें प्राप्त झाली म्हणजे उपभोक्ता व उपभोग्य नसतांहि अखंड उपभोग कसा असतो हें तुला स्वानुभवानेंच कळेल.

चांगदेवा तुझेनि व्याजें । माउलिया श्रीनिवृत्तिराजें ।
स्वानुभव रसाळ खाजें । दिधलें लोभें ॥ ६१ ॥

अन्वय

चांगदेवा, तुझेनि व्याजें माउलिया श्रीनिवृत्तिराजे स्वानुभव रसाळ खाजें लोभें दिधलें ॥ ६१ ॥

विवरण

ज्ञानदेव म्हणतात कीं, चांगदेवा तुझे निमित्त करून श्रीनिवृत्तिनाथ माउलानें स्वानुभवानें चवदार खाजें (पाकपुरी) सर्वांनाच दिलें आहे.

दुसऱ्याच्या आरशांत पडलेलें रूप स्वतःचें अशीं विपरीत स्थिति होते. तुझा तूं हा मी असून माझा मी हा तूं आहेस. आतां तुला दिलेलें चवदार खाद्य कुणाला मिलालें ?

तियेपरी जी इया । दर्पण करील ओविया ।
तो आत्मा एवढिया । मिळेल सुखा ॥ ६३ ॥

अन्वय

तियेपरी इया ओविया जो दर्पण करील तो आत्मा एवढिया सुखा मिळेल ॥ ६३ ॥

विवरण

चांगदेवाला लिहिलेलें पत्र असें जरी या ग्रंथाचें स्वरूप असलें तरी प्रस्तुत ग्रंथ चांगदेवालाच लिहिलेलें पत्र नसून साऱ्या जगाला देण्याकरितां आपल्या अनुभवाचा व बुद्धिवैभवाचा अमोल ठेवा या ठिकाणीं साररूपानें ज्ञानेश्वर संग्रहित करून ठेवीत आहेत. ग्रंथ दिसतांना लहान दिसला तरी त्यांतील अर्थ-गांभीर्याचा प्रतिज्ञापूर्वक उल्लेख करतांना या फलश्रुतीच्या ओवींत ज्ञानेश्वर सांगतात, ज्ञानदेव व चांगदेव हे डोळस आरसे असल्यामुळें आपसांतील भेदाला मुकले, तसें जो कोणी या ओव्यांचा आरशाप्रमाणें उपयोग करील त्याला देखील आत्म्याएवढें म्हणजे अनंत सुख अथवा आत्मसुखच मिळेल. ज्ञानदेव समोर असते तर त्यांना पाहून त्यांच्या व आपल्यामधील भेद नाहींसा करितां आला असता. पण आतां ज्ञानेश्वर समाधिस्थ झालेले असल्यामुळें एक आरसा नाहींसा झाला आहे. तेव्हां आतां या आरशाशिवाय आपणाला आत्मदर्शन कसें व्हावें अशी चिंता

बालगण्याचें कारण नाहीं. कारण या ओव्याच ज्ञानेश्वरांचें आत्मस्वरूप आहेत. या ओव्यांत जो पाहील त्याला ज्ञानेश्वरांचें तसेच स्वतःचें आत्मस्वरूप प्रतीत होईल. मात्र या ओव्याकडे ओव्या म्हणून पाहातां कामा नये. ओव्यांत शब्द कोणते, त्यांचा अर्थ काय, ज्ञानेश्वरांना यांत काय सांगावयाचें आहे हें न पाहातां जो स्वतःचें रूपच पाहील त्यालाच आत्मलाभ होईल. थोडक्यांत म्हणजे, या ओव्यांतून सांगितलेला अनुभव ज्ञानेश्वरांचाच नसून तो माझा आहे, कसें कोण जाणे, हा माझा अनुभवच त्यांनीं ग्रंथरूपानें ग्रथित केला असें ज्याला वाटेल, त्यालाच या ग्रंथाची खरी फलश्रुति मिळेल: “ इतरांनीं वाहावा भार माथा.”

नाहीं तेंचि काय नेणों असे । दिसें तेंचि कैसें नेणों दिसे ।
असें तेंचि नेणों आपैसें । तें कीं होइजे ॥ ६४ ॥

अन्वय

नाहीं तेंचि काय असे नेणों, दिसें तेंचि कैसें दिसे नेणों, तेंचि आपैसें असे नेणों कीं तें होइजे ॥ ६४ ॥

विवरण

एकादी वस्तु अस्तित्वांत आहे असें म्हणण्यांत वस्तूपासून तिचें अस्तित्व पृथक् होतें व अस्तित्व वस्तुशून्य होतें. म्हणून सद्वस्तूचें अस्तित्व सांग्याच साक्षात्कारी पुरुषांना नकारात्मक रीतीनेच सांगावें लागलें आहे. याचें प्रसिद्ध उदाहरण म्हणजे उपनिषदांचें ‘नेति-नेति’ होय. याचेंच दुसरें उदाहरण म्हणजे बौद्ध तत्त्वज्ञानांतील शून्य होय. शून्य म्हणजे जेथें भाव व अभाव दोन्ही संपतात. त्या स्थानाला शून्य म्हणतात. पण ज्ञानेश्वर या, शून्यांतहि कांहीं विशेष दिसतो, म्हणून सद्वस्तूला शून्याचें शून्य किंवा निरशून्य म्हणतात. शून्य

म्हणजे भाव आणि अभाव यांना वगळणारे असल्यामुळे “ भावाभाव-
 विरहित ” असें विशिष्ट रूप शून्याला येते. सद्वस्तु ही अशी कोणत्याहि
 वस्तूला वगळणारी नसल्यामुळे तिला ज्ञानेश्वर निरशून्य म्हणतात.
 निराकार म्हणजे साकाराला वगळणारा आकार असल्यामुळे या
 सापेक्ष सत्यांच्या पलीकडे असलेले सत्य सांगतांना, ज्ञानेश्वर हे
 निराकाराचे वैशिष्ट्यच टाकून देऊन, साकार व निराकार यांचा समन्वय
 ज्यांत होतो असें वस्तुतत्त्व मानतात. याचा अर्थ, वस्तुतत्त्व साकार
 आणि निराकार यांना अविरोधी असें दोहीमध्ये असणारे समान तत्त्व
 होय. “आहे” या शब्दाने प्रतीत होणारा अर्थ आतां या सद्वस्तूला
 लावतां येत नाही. कारण “आहे” या म्हणण्याने वस्तु नाहींहून
 भिन्न होईल, व त्यामुळे मर्यादित होईल. म्हणून “आहे” “नाहीं”च्या
 पलीकडच्या अस्तित्वाला शब्द तरी अपुरे पडतातच, पण कल्पना-
 शक्तिहि अपुरी पडते. म्हणून ज्ञानेश्वर म्हणतात, इंद्रियांनी व बुद्धीनें
 जाणलेल्या वस्तूंचा नाहीं नाहीं म्हणून निरास करितांना राहिलेले
 नेतिरूप तत्त्व कसें असते कोण जाणे. असण्याप्रमाणें दिसण्याच्या
 बाबतींत अशीच गुंतागुंत आहे. दिसते तें दिसते कसें हें कोणालाहि
 सांगतां येणार नाही. दृश्याचा व दृष्टीचा संबंध आल्यावर घडणारे
 दर्शन आजच्या शास्त्रीय युगांतहि अगम्यच राहिलें आहे. एकरूप
 तत्त्व मानणाऱ्या अद्वैत्यांना एकरूप असणाऱ्या अविक्रीय तत्त्वांत द्रष्टा,
 दृश्य, दर्शन ही त्रिपुटी कशी निर्माण झाली, हें बुद्धीला समजेल
 अशा रीतीनें सांगतां येत नाही. इतरांच्या बरोबर आपलीहि असमर्थता
 ज्ञानेश्वर या ठिकाणीं प्रगट करितात. जें मूळचें स्वामाविक आहे, तें
 आपणच कसें व्हावयाचें हेंहि आपणाला सांगतां येत नाही. कारण

जें पूर्वीच आहे तें व्हावयाचें, आणि व्हावयाचें असेल तर पूर्वीच आहे हें कसें, हा बुद्धिकृत विरोध बुद्धीलाच काढून टाकतां येत नाही. वरील ओवींत सांगितलेल्या तिन्ही गोष्टी बुद्धीला अगम्य असून त्या केवळ साक्षात्कारानेंच समजणाऱ्या आहेत. त्या बुद्धीच्या भाषेंत सांगितल्यास त्या बुद्धीला समजणारहि नाहीत पटणारहि नाहीत.

निदेपरौतें निदैजणें । जागृति गिळोनि जागणें ।
केलें तैसें गुंफणें । ज्ञानदेवो म्हणे ॥ ६५ ॥

अन्वय

निदेपरौतें निदैजणें जागृति गिळोनि जागणें ज्ञानदेवो म्हणे तैसें गुंफणें केलें ॥ ६५ ॥

विवरण

अनुभवाचा सगळाच प्रांत जाणीवेच्या कक्षेत येत नाही. ज्या-प्रमाणें प्रकाशाच्या वर्णपटांतील कांहीं थोडा भागच मानवी दृष्टीला दिसूं शकतो, तसाच अनुभवाचा जागृति, स्वप्न, व सुषुप्ति एवढाच प्रांत सर्वसामान्य माणसाच्या जाणीवेच्या कक्षेत येतो. तांबड्या रंगाच्या आंतील व अतिनीलाच्या बाहेरील प्रकाशकिरण सामान्य दृष्टीला अगम्य आहेत व शास्त्रीय दृष्टीलाच केवळ परिणामाच्या अनुमानानेंच गम्य आहेत, तसा जागृतीच्या अलीकडील व सुषुप्तीच्या पलीकडील अनुभवाचा प्रांत सामान्य माणसाला अगम्य व अकल्पनीय असला तर साक्षात्कारी ज्ञान्यांना प्रत्यक्ष व अनुभवगम्य असा आहे. हें बोलापलीकडील तत्त्व बोलानेंच प्रगट करण्याचें अतुल्य व अलौकिक सामर्थ्य ज्ञानेश्वरांनीं दाखविलेलें आहे. ते म्हणतात, जें बोलणें बोलापरौतें । बोलवलें ॥ ही गुरुकृपाच होय. हा अनुभवाचा अज्ञात

प्रांत बुद्धीने जाणतां येण्याजोगा नसला तरी प्रत्येक माणूस या स्थितीचा सदैव अनुभव घेतच असतो. आपल्या अनुभवाला येणाऱ्या जागृति, स्वप्न व सुषुप्ति यांचें पृथक्करण करून पाहिल्यास अनुभवाचा राहिलेला प्रांत कसा असेल याची थोडीबहुत कल्पना येते. साक्षात्कारी पुरुषांनी या स्थितीचें केलेलें वर्णनहि आपल्याला ल्याची कल्पना करून देण्यास साहाय्यभूत होतें.

जागृतींत ज्ञान असतें, पण तें ज्ञानभिन्न ज्ञेयाचें होय. जागृतीचें दुसरें वैशिष्ट्य म्हणजे तिच्यातील पदार्थांना स्वतंत्र अस्तित्व असतें. म्हणजे त्यांचें अस्तित्व ज्ञात्याच्या ज्ञानावर अवलंबून नसतें. ज्ञाता ज्या वेळीं पाहात नाही, त्या वेळीं वस्तूंचें अस्तित्व नाहीसें होतें असें एकजीववाद्यावाचून दुसरे कोणी म्हणत नाहीत. स्वप्नामध्येहि ज्ञान असतें पण तें ज्ञानाभिन्न ज्ञेयाचें. याचाच अर्थ स्वप्नांतील ज्ञेयाचें अस्तित्व स्वप्नांतील ज्ञात्याच्या ज्ञानावर अवलंबून असतें. स्वप्नांतील ज्ञान व ज्ञेय हीं एकदमच उत्पन्न होतात व एकदमच नष्ट होतात. सुषुप्तींत ज्ञान असतें तें ज्ञेयशून्य ज्ञान होय. जाणण्यासारखें कांहींच नसल्यामुळें मी कांहींच जाणलें नाही अशा स्वरूपानें तेथील अनुभवाचें ज्ञान होतें. आतां चौथा स्थिति कशी असावी ?

जागृतींत ज्ञेयभिन्न ज्ञान स्वप्नांत ज्ञेयाभिन्न पण विकारी व क्षणिक ज्ञान, सुषुप्तींत ज्ञेयशून्य ज्ञान यांचा समन्वय केल्यास ज्ञेयाभिन्न पण नित्य व अविकारी ज्ञान निष्पन्न होतें. हीच चौथी स्थिति होय. हें ज्ञान स्वरूपभूतच असल्यामुळें, तें गमावलेलें नाही म्हणून मिळवावयाचेंहि नाही, तें सदैव अस्तित्वांत असल्यामुळें उत्पन्नहि करावयाचें नाही, व तें सदैव ज्ञात असल्यामुळें पुनः जाणावयाचेंहि नाही.

जागृतीच्या अलीकडील स्थिति सुषुप्तीच्या पलीकडील स्थितीप्रमाणेच आहे. दोन त्रिरुद्ध गोष्टींची पराकाष्ठा एकरूपच असते. हवेचेहि बर्फ होईल एवढी थंडी व दगडाचीहि वाफ होईल एवढी उष्णता या दोन्ही अवस्था सारख्याच आहेत. तीच स्थिति जागृतीच्या अलीकडील व सुषुप्तीच्या पलीकडील अवस्थांची होय.

आपल्याहून भिन्न दिसणारे जगत् आपल्या एकत्वाला तडा पाडते. एकत्व अभंग राखून दृश्य सृष्टीतील विविधता अनुभवितां आली तर जागृति हीच तुर्या होय. हें तत्त्व एका रूपकाच्या द्वारे ज्ञानेश्वर यथे समजावून सांगत आहेत. आपणाहून भिन्न पदार्थ उपभोगीत असतांनाच आपण त्यांना आत्मसात् करितों. कालचें अन्नच आजचा खाणारा होतें. तसें बाह्य सृष्टीचा अनुभव आपण आत्मसात् केल्यास, म्हणजे दृश्याचें द्रष्ट्याशीं तादात्म्य झाल्यास आत्म्याची सहज स्थिति प्रगट होते. हीच तुर्यावस्था. हाच मोक्ष.

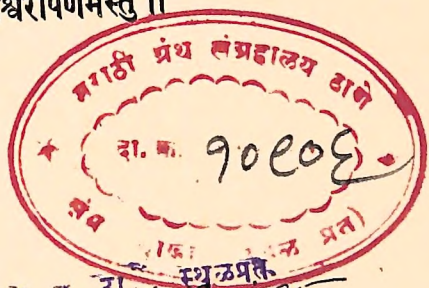
गेल्या चौसष्ट ओव्यांत सांगितलेल्या तत्त्वज्ञानाचा सारांश या ओवीच्या पहिल्या दोन चरणांत ज्ञानेश्वरांनीं संक्षेप करून दिला आहे. हा सिद्धानुवाद आहे युक्तिवाद नव्हे.

ज्ञानेश्वरांच्या साऱ्या ग्रंथांचें सार म्हणून हा ग्रंथ नवनीताप्रमाणें आहे. या नवनीताचेंहि नवनीत या ओवीच्या पहिल्या दोन चरणांत ज्ञानेश्वरांनीं काढलेलें आहे.

या ग्रंथाचें उद्दिष्ट सफल होवो असें पसायदान ज्ञानेश्वरांच्या शब्दांत मागून हें विवरण पुरें करितों.

आतां विश्वात्मकें देवें । येणें वाग्यज्ञें तोषावें ।
 तोषोनि मज द्यावें । पसायदान हें ॥
 जे खळांची व्यंकटी सांडो । तयां सत्कर्मीं रति वाढो ।
 भूतां परस्परें पडो । मैत्र जीवाचें ॥
 दुरितांचें तिमिर जावो । विश्व स्वधर्मसूर्यें पाहो ।
 जो जें मागेल तो तें लाहो । प्राणिजात ॥
 वर्षत सकळमंगळीं । ईश्वरनिष्ठांची मांदियाळी ।
 अनवरत भूतळीं । भेटो तयां भूतां ।
 किंबहुना सर्वसुखी । पूर्ण होऊनि तिहीं लोकीं ।
 भजिजो आदिपुरुखीं । अखंडित ॥

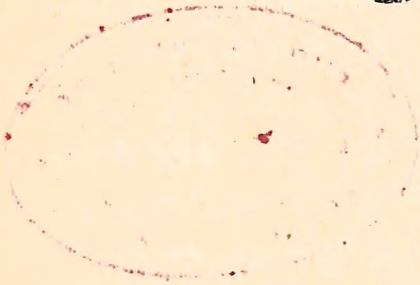
॥ श्रीज्ञानेश्वरार्पणमस्तु ॥



पराठो ग्रंथ सं. १ १ डा. स्थूलप्रत.
 अनुक्रम २६६०६ वि. १००५
 क्रमांक १३३९ नों. दि. २६/६/६०



REFBK-0010906



श्रीमच्छंकराचार्यविरचिता वाक्यवृत्तिः

- श्रीमत् शंकराचार्यींच्या साहित्यसागरांत स्फुट-प्रकरणांचीं अमोल रत्नें आपल्या तेजानें चमकत आहेत. थोड्या शब्दांत पुष्कळ अर्थ या स्फुट-प्रकरणांत असून तो अंतराला भिडतो.
- 'वाक्यवृत्तिः' या प्रकरणाच्या अवध्या ५३ श्लोकांत कैवल्यप्राप्तीचें सुगम साधन आचार्यांनीं विशद करून सांगितलें आहे. 'इदं तदिति विस्पृष्टः' असा त्यांनीं त्याचा उल्लेख केला आहे.
- या छोट्या पुस्तिकेंत मूळ श्लोक व त्यांचें स्पष्टीकरण करणारें मराठी सुगम भाषान्तर वे. शा. सं. पंडित श्रीपाद शास्त्री जेरे यांनीं केलेलें दिलें असून त्याचा उल्लेख 'तरुण भारत' कार, पुणें 'भाष्य' असा करतात.

मूल्य ६ आणे

योगविद्या

[स्वरूप आणि साधना]

लेखक : प्रा. श्री. शं. खानवेलकर, एम्. ए.

- अकरा योगप्रकारांची अकरा प्रकरणांत साधार व विस्तृत माहिती
- सर्व योगसाधनांतून एकतत्त्व संशोधनाची गुंफण
- सार्थ पातञ्जल योगसूत्रें
- साधकांना मार्गदर्शन करणारें रमणीय विवेचन
- विस्तृत विषयानुक्रमणिका
- व्यक्तिनाम व विषयसूचि
- मराठी, संस्कृत, इंग्रजी, हिंदी आदि भाषांतील तीनचारशें ग्रंथांचा साक्षेपानें अभ्यास करून लिहिलेला हा ग्रंथ मराठी सारस्वतांत मोलाची भर टाकीत असून, संग्रहालयांचें तर भूषण ठरेल. मूल्य १० रुपये

महाराष्ट्र ग्रंथ भांडार, कोल्हापूर