

अ.नं. विषयानुक्रम.

- विद्यारण्यांच्या मतानें.
- 01 ईश्वरस्वरूपाचें भेदसहित वर्णन.
जीवस्वरूपाचें भेदसहित वर्णन.
लिंगशरीर वर्णन.
स्थूलशरीर वर्णन.
 - 02 ईश्वराची व जीवाची स्थिति कोठें असते.
तत्त्वं पदाचें वाच्यार्थ व लक्ष्यार्थ वर्णन.
व त्यांचें ऐक्यवर्णन.
 - 03 भागत्यागलक्षणा म्हणजे काय.
माया अज्ञान वर्णन (कारणशरीरवर्णन).
ज्ञानेश्वरांच्या मतानें.
 - 04 अज्ञानखंडन.
 - 05 प्रत्यक्ष प्रमाणानें अज्ञान सिद्ध होत नाहीं.
 - 06 अनुमानानें अज्ञानाची सिद्धि होत नाहीं.
 - 07 ईश्वरसिद्धि नाहीं.
अविद्येचें अभाववर्णन.
 - 08 जीवखंडन.
स्फुरणपक्षांगीकार व स्फुरणाचें वर्णन.
 - 09 पंचीकरणवादखंडन.
" तत्त्वमसि " महावाक्यार्थखंडन.
विद्यारण्यांच्या मतानें.
 - 10 अध्यासवर्णन व अविद्येच्या अंगीकारानें तत्त्वमस्यादि
वाक्यार्थ ज्ञानाचा उपयोग.
ज्ञानेश्वरांच्या मतानें.
 - 11 अविद्येचा अभाव असल्यानें तत्त्वंज्ञानाचा उपयोग नाही
व अर्थात् अध्यासाची असिद्धि.
 - 12 स्वरूपस्थितींत त्रिपुटीचें भान होऊन सर्व व्यवहार
होतो; पण स्वरूपस्थिति बिघडत नाहीं व अशा स्थितींत अविद्या
नसल्यामुळें अध्यास संभवत नाहीं म्हणून त्याच्या निवृत्तीसाठीं
तत्त्वंज्ञानाचा उपयोग नाहीं.
 - 13 स्वरूपस्थितीचें वर्णन करण्याच्या प्रसंगानें अध्यास सिद्ध होत नाहीं

- असें सांगून देहपातापर्यंत प्रारब्ध रहातें असें म्हणतां येत नाहीं,
कारण दृश्य नाहीं असें सांगितलें आहे,
विद्यारण्यांच्या मतानें.
- 14 आभासवादग्रहण.
ज्ञानेश्वरांच्या मतानें.
- 15 आभासवादनिरसन.
विद्यारण्यांच्या मतानें.
- 16 आभासवादाचें फल.
- 17 ज्ञानेश्वरांच्या मतानें स्फुरणांगीकार व फलकथन.
- 18 निर्विकारसिद्धि.
शास्त्रकारांच्या मतानें.
- 19 सच्चिदानंदाविषयीं विचार. ज्ञानेश्वरांच्या मतानें.
- 20 सच्चिदानंदाविषयीं विचार.
- 21 वेदास व्यर्थत्व.
- 22 सच्चिदानंदाची स्थिति कशी आहे.
- 23 आनंदानुभव होतो म्हणणें खोटें आहे.
- 24 आनंदानुभवाची स्थिति म्हणजे काय ?
- 25 आनंदानुभव नसल्यानें समाधीचें निरसन.
शास्त्रकारांच्या मतें.
- 26 ज्ञानोत्तर, मी ब्रह्म अशी वृत्ति रहाते म्हणून बंधमोक्ष आहेत.
ज्ञानेश्वरांच्या मतानें.
- 27 ज्ञानोत्तर मी ब्रह्म अशी वृत्ति रहात नाहीं म्हणून बंधमोक्षही नाहींत.
शास्त्रकारांच्या मतानें.
- 28 जीवन्मुक्तीचा अंगीकार.
ज्ञानेश्वरांच्या मतानें.
- 29 जीवन्मुक्तीचा अंगीकार नाहीं.
शास्त्रकारांच्या मतानें.
- 30 जीवन्मुक्तास यथेष्टाचरण नाहीं.
ज्ञानेश्वरांच्या मतानें.
- 31 तत्ववेत्त्याची सिद्धस्थिति कशी आहे त्यामुळें त्यासही यथेष्टाचरण नाहीं.
- 32 तत्ववेत्त्याची सिद्धस्थिति असल्यानें कर्मउपासनादिकांचा त्यास

- संबंध नाही.
- 33 तत्ववेत्त्यासही यथेष्टाचरण नाही.
प्रारब्धाचें अभावकथन.
शास्त्रकारांच्या मतानें.
- 34 अनर्थनिवृत्तिरूपप्रयोजन.
ज्ञानेश्वरांच्या मतानें.
- 35 अनर्थनिवृत्तिरूप प्रयोजन नाही.
सिद्धानुवाद हेंच प्रयोजन.
- 36 जगाचें उद्धारस्वरूपकथन.
ज्ञानेश्वरांच्या मतानें.
- 37 चांगदेवपासष्टी नामक ग्रंथाचें तात्पर्य.

सर्व जगास कारण माया (समष्टी अज्ञान) आहे. मायेचे माया व अविद्या (व्यष्टीचें अज्ञान) असे दोन भेद आहेत. त्या मायेमध्ये प्रतिबिंबित आत्म्यास सर्वज्ञ ईश्वर अशी संज्ञा आहे व अविद्येमध्ये प्रतिबिंबित आत्म्यास जीव अशी संज्ञा आहे. यास प्रमाण:-

मायाबिंबो वशीकृत्य तां स्यात् सर्वज्ञ ईश्वरः ।

अविद्यावशगस्त्वन्यः ॥ पंचदशी.

मायेमध्ये प्रतिबिंबित आत्मा त्या मायेस आपल्या स्वाधीन ठेवून सर्वज्ञ ईश्वर होतो व अविद्येच्या स्वाधीन होणारा अन्य जीवसंज्ञक होय. हीच अविद्या स्थूल व सूक्ष्म शरीरास कारण आहे. याच अविद्येपासून ईश्वराच्या इच्छेनें आकाश, वायू, अग्नि, उदक व पृथ्वी अशीं पंचभूते उत्पन्न झालीं. या पंचभूतांच्या सत्त्वांशापासून श्रोत्र, त्वचा, नेत्र, रसना व घ्राण हें ज्ञानेंद्रियपंचक क्रमानें उत्पन्न झालें. पंचभूतांचा सर्व सत्त्वांश मिळून एक मन व दुसरी बुद्धि अशीं उत्पन्न झालीं. पंचभूतांच्या रजोगुणापासून वाक्, पाणि, पाद, पायु व उपस्थ अशीं पंच कर्मेंद्रियें उत्पन्न झालीं. त्या पंचभूतांचा सर्व रजोगुण म्हणजे एक प्राण होतो. त्या प्राणाचे प्राण, अपान, समान, उदान व व्यान असे पांच भेद आहेत. याप्रमाणें ज्ञानेंद्रियपंचक, कर्मेंद्रियपंचक, पंचप्राणादि, मन व बुद्धि, असें सतरा कलांचें लिंगशरीर होतें. या लिंगशरीराचा अभिमानी जीव त्यास तैजस अशी संज्ञा आहे. तसेंच हिरण्यगर्भ अशी संज्ञा लिंगशरीराभिमानी ईश्वरास आहे. ईश्वर हा जीवांच्या भोगासाठीं

पंचीकरणात्मक स्थूल शरीर उत्पन्न करिता झाला. या पंचीकरणाचा प्रकार असा आहे:-

द्विधा विधाय चैकैकं चतुर्धा प्रथमं पुनः । स्वस्वेतरद्वितीयांशैर्योजनात् पंच पंच ते ॥

प्रत्येक भूताचे दोन दोन भाग करुन पुनः पहिल्या भागाचे चार चार भाग करावे व आपआपल्या भागाहून इतर चार भूतांचे जे दुसरे भाग त्यांच्या मिलनानें पंचवीस तत्वांचें स्थूल शरीर होतें.

		स्पष्टीकरण.			
प्रत्येकीं	वाअउपृ	आअउपृ	आवाउपृ	आवाअपृ	आवाअउ
* दोन आणे					
प्रत्येकीं	आकाश	वायू	अग्नि	उदक	पृथ्वी

आठ आणे

प्रत्येक चौक हीं पंचभूतें आहेत, त्यांत आकाशादिक क्रमानें अर्धे अर्धे भाग आहेत. त्या त्या अर्ध्या भागावांचून इतर चार भूतांपैकीं प्रत्येकाचे दोन दोन आण्याचे भाग घेऊन आठ आणे होतात व मूळचे आठ आणे मिळून एक संख्या होते. अशा रीतीनें पांचाचे पंचवीस भाग होतात. याच्या संमेलनास स्थूल शरीर म्हणावें. हाच अन्नमय कोश होय. या स्थूल शरीराचा अभिमानी जो जीव त्यास विश्व अशी संज्ञा आहे व स्थूलाभिमानी ईश्वरास विराट् अशी संज्ञा आहे. अविद्यारूप कारणशरीराचा अभिमानी जीव प्राज्ञसंज्ञक आहे. ईश्वराचें स्वरूप सांगितलेंच आहे. प्राज्ञ व ईश्वर यांची स्थिति सुषुप्तींत असते. तैजस व हिरण्यगर्भ यांची स्थिति स्वप्नांत असते व विश्व व विराट् यांची स्थिती जागृतीत असते. तिन्ही अवस्थेंतील ईश्वर, हिरण्यगर्भ व विराट् अशीं तीन नांवें एका ईश्वराचीं आहेत. व प्राज्ञ, तैजस व विश्व अशीं तीन नांवें एका जीवाचीं आहेत. त्यांत मायोपाधिक ईश्वर हा तत् शब्दाचा वाच्यार्थ (मूलार्थ) आहे. अविद्योपाधिक जीव हा त्वम् पदाचा वाच्यार्थ आहे. या उभयांचें ऐक्य होणें असंभवनीय, म्हणून व भागत्यागलक्षणेनें ऐक्य सांगितलें पाहिजे. भागत्यागलक्षणा म्हणजे त्यागपूर्वक ग्रहण. यथें माया व अविद्यारूप उपाधीचा त्याग करुन अखंड एका चैतन्यांशाचें ग्रहण करणें हीच भागत्यागलक्षणा व अखंड चैतन्य हा लक्ष्यार्थ (लक्षणेनें जाणावयाचा अर्थ) आहे. ज्याप्रमाणें

सोयं देवदत्तः ' या वाक्यांत तत् व इदं या शब्दांचे अर्थ क्रमानें अप्रत्यक्ष व प्रत्यक्ष आहेत, त्यामुळे ऐक्य होणें असंभवनीय म्हणून भागत्यागलक्षणेनें दोन्ही देश व काल यांचा त्याग करुन आश्रयभूत एक देवदत्तच लक्ष्य (लक्षणेनें जाणावयाचा अर्थ) आहे. याप्रमाणें हा विषय पंचदशींत तत्त्वविवेक नामक प्रथम प्रकरणांत लिहिला आहे. याविषयीं ज्ञानेश्वर महाराजांचें म्हणणें कसें आहे हें सांगावयाचें आहे. त्यांत प्रथम माया म्हणजे अज्ञान त्याचें लक्षण वेदांतसारांत असें लिहिलें आहे.

**'सदसद्भ्यां अनिर्वचनीयं त्रिगुणात्मकं
ज्ञानविरोधि भावरूपं यत् किञ्चित् '**

सत् म्हणावें तर ज्ञानानें निवृत्त होतें. असत् म्हणावें तर उपादानकारण(कार्यांत ज्याचा अन्वय असतो ते) होणार नाही. म्हणून उभय प्रकारांनीं कथन करण्यास अशक्य आहे, म्हणून अनिर्वचनीय आहे असें सांगितलें, व सत्त्वरजस्तमोगुणात्मक आहे व ज्ञानानें निवृत्त होतें म्हणून ज्ञानविरोधी असें म्हटलें. तार्किक लोक ज्ञानाचा अभाव तें अज्ञान असा अर्थ करितात. म्हणून भावरूप असें म्हटलें. कारण, अभावापासून जगद्रूपकार्य होणार नाही. म्हणून तार्किकांचें मत मान्य करितां येत नाही. यावरून अनिर्वचनीय, उपादानकारणभूत, त्रिगुणात्मक, ज्ञानविरोधी, भावरूप, असें अज्ञानाचें लक्षण सिद्ध झालें. माया म्हणजे अज्ञानच समजावें. कारण,

'दैवी ह्येषा गुणमयी मम माया दुरत्यया '

या गीतावचनांत माया शब्दानें अज्ञानाचें ग्रहण केलें आहे. हेंच अज्ञान मी अज्ञ आहे, अशा रीतीनें प्रत्यक्ष भासतें, म्हणून तें भावरूप आहे असें सांगितलें आहे. ज्ञानेश्वर महाराज म्हणतात कीं, शास्त्रकार म्हणतात त्याप्रमाणें उपादानकारणभूत अज्ञान मुळींच नाही. अज्ञान शब्दाचा बहुव्रीहि समास करुन नाही दुसरें ज्ञान ज्या ज्ञानाहून असा अर्थ करितात; म्हणजे ज्ञानाचेंच महत्व ठरतें. यास प्रमाण:-

**अपूर्वी (ज्ञान या पदाच्या पूर्वी अकार ठेऊन बहुव्रीहि समास केला असतां ज्ञानाचेच महत्व ठरते असा हा शब्दार्थाचा उजरी म्हणजे प्रकटपणा आहे.)
ज्ञानाक्षरी । वसतां ज्ञानाची थोरी ॥ शब्दार्थाची उजरी । अपूर्व (आश्चर्य)
नद्धे ॥१॥**

म्हणून ज्ञानविरोधि अज्ञान असा अर्थ करणें वाजवी नद्धे. आणि ज्या अज्ञानाचा आत्मज्ञानानें बोध होतो तें अज्ञान आत्म्याबरोबर नांदतें असें म्हणणें विरुद्ध आहे. म्हणून ज्ञानविरोधि अज्ञान आत्म्याचे ठिकाणीं मुळीं

नाहींच.

अहो आत्मन जें बाधे । तें आत्मनसी नांदे ॥

ऐसी कायसीं विरुद्धें । बोलणीं इयें ॥

ज्या अर्थी तें अज्ञान आत्म्याबरोबर नांदत नाहीं, त्या अर्थी तें उपादान कारणही कधींच होणार नाहीं. उपादानकारणभूत अज्ञान हें कार्याच्या पूर्वी असलें पाहिजे. आणि तें जर तसें आहे तर त्या अज्ञानानें आत्मा हा आवरला (आच्छादिला) असल्यामुळें आत्मा हा त्या कालीं त्या अज्ञानास हें बीजभूत अज्ञान आहे असें जाणण्यास समर्थ नाहीं, म्हणून अज्ञान उपादानभूत आहे असें म्हणतां येत नाहीं. यास प्रमाण:-

तरी शास्त्रमतें ऐसें । जें आत्मीच अज्ञान असें ॥

आणि तेणें तो गवसे । आश्रो जरी ॥१॥

तरी नुठतां दुजें । जें अज्ञान आहे बीजें ॥

तें तेंचि अर्थी हें बुझें (जाणे) । कोण येथें ॥२॥

शास्त्रकारांनीं आत्म्याचे ठिकाणीं अज्ञान आहे व त्या अज्ञानाच्या योगानें तो आश्रयभूत आत्मा आवृत्त आहे असें लिहिलें आहे; हें म्हणणें सत्य आहे असें म्हणावें, तर दुसरें ज्ञान जेव्हां उठत नाहीं तेव्हां तें बीजरूप म्हणजे उपादानभूत अज्ञान आहे, असें येथें कोणी जाणावें ? जाणणाराच कोणी नाहीं म्हणून उपादानभूत व भावरूप ज्ञानविरोधि अज्ञान आहे असें म्हणतां येत नाहीं. व तो आवृत्तही नाहीं. आतां अज्ञानाची सिद्धि अज्ञानानेंच करावी असें म्हणावें तर तें अज्ञान जड आहे असें वेदांतसारांत लिहिलें आहे म्हणून जडपणामुळें त्याची त्यास सिद्धि करितां येत नाहीं. यास प्रमाण:-

अज्ञान तंव आपण यातें । जडपणें नेणें निरुतें ।

अप्रमाण प्रमाणातें । होत आहे ? ॥१॥

आतां तो आत्मा अज्ञानानें आवृत्तदेखील होत नाहीं. कारण ज्ञानरूप आत्मा अज्ञानानें जर आवृत्त होईल तर मला अज्ञान भासलें असें ज्ञान कोणास होईल ? कोणासच होणार नाहीं, म्हणून तो अज्ञानावृत्त नाहीं. जर तो अज्ञानानें आवृत्त होत नाहीं तर तें अज्ञान नाहींच. म्हणून ज्ञानेश्वर असें लिहितात,

आत्मनसी विरोधी । म्हणोनि नुरेचि इयेसंबंधी ॥

वेगळें तरी सिद्धि ॥ जायेचिना ॥१॥

ज्ञानरूप आत्म्याशीं अज्ञान हें विरोधी असल्यामुळें तें अज्ञान आत्म्याचे ठिकाणीं रहात नाहीं व वेगळेपणानें रहातें म्हणावें तर प्रतीत होणार नाहीं. म्हणून ज्ञानविरोधि अज्ञान उपादानभूत आहे असें म्हणतां येत नाहीं.

जर अज्ञानाची सिद्धि कशानेही होत नाही तर यावर प्रत्यक्ष व अनुमान प्रमाणांनी अज्ञानाची सिद्धि कां होऊं नये ? ते सांगतात जर प्रत्यक्ष प्रमाणानें अज्ञान आहे म्हणावें तर प्रत्यक्ष प्रमाणानें अज्ञानाच्या कार्याचें ग्रहण होतें, कारणभूत अज्ञानानें ग्रहण होत नाही. कारण, प्रमाता, प्रमेय व प्रमाण हे तीन्ही अज्ञानाचें कार्य आहेत. ते अज्ञान नव्हेत, म्हणून अज्ञानकार्य जो प्रमाता त्यास अज्ञानकार्य जें प्रमेय त्यांचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें, अज्ञानाचें होत नाही. आतां अज्ञानकार्य जें प्रमेय तेंही कारणभूत अज्ञानाशीं अभिन्न असल्यामुळें अज्ञानच म्हणावें तर ग्रहण करणारा प्रमाताही तुल्य न्यायानें अज्ञानच होईल. जर दोन्ही अज्ञानच होतील तर कोणी काय ग्रहण करावें ? ग्रहण करणेंच संभवणार नाही म्हणून कार्यच अज्ञान असें म्हणतां येत नाही, व प्रत्यक्ष प्रमाणानें अज्ञानाची सिद्धि होत नाही. म्हणून " अहमज्ञः " अशा रीतीनें अज्ञान प्रत्यक्ष भासतें म्हणून तें भावरूप आहे असें शास्त्रकारांचें म्हणणें बरोबर नाही. " अहमज्ञः " अशा रीतीनें भासणारें अज्ञान देखील प्रमातृनिष्ठ असल्यामुळें कार्यच आहे, कारणभूत नव्हे, म्हणून कारणभूत अज्ञान भावरूप आहे असें सिद्ध करितां येत नाही. यास प्रमाणः-

अहो प्रत्यक्षादि प्रमाणी । कीजे जयाची घेणी ॥

ते अज्ञानाची करणी । अज्ञान नव्हे ॥१॥

तैसें प्रमाता प्रमेय । प्रमाण जें त्रय ॥

तें अज्ञानाचें कार्य । अज्ञान नव्हे ॥२॥

अज्ञान कार्यपणें । घेईजे तें अज्ञान म्हणणें ॥

तरी घेतांही करणें । तयाचेंचि ॥३॥

तैसें कारण अभिन्नपणें । कार्यही अज्ञान होणें ॥

तें अज्ञानचि मा कोणें । काय घेणें ? ॥४॥

आतां अनुमान प्रमाणानेंदेखील अज्ञानाची सिद्धि होत नाही ती अशी. आत्मा भासून व दृश्यास पाहून द्रष्टा होईल अशी त्याची स्थिति नसतां जेव्हां हें एवढें दृश्य भासत आहे व आपण त्याचे द्रष्टे आहों म्हणून यथें जरी अज्ञान प्रत्यक्ष दिसत नाही तरी, अज्ञानावांचून दृश्यद्रष्ट्यादि त्रिपुटीची सिद्धि होत नाही. म्हणून तें अज्ञान आहे असें अनुमानानें सिद्ध होतें. यास प्रमाणः-

आपण याना आणिकातें । देखोनि होय देखते ॥

वस्तु ऐशियापुरते । नव्हेचि अंगें ॥१॥

तरी आपण यापुढें । दृश्य पघळे येवढें ॥

आपण करी पुढें । द्रष्टेपण ॥२॥

न दिसे जरी अज्ञान । तरी आहे हें नव्हे आन ॥

यया दृश्या अनुमान । प्रमाण झालें ॥३॥

म्हणोनि वस्तुमात्रीं चोखे । दृश्य जरी येवढें फांके ॥

तेव्हां अज्ञान अथीसुखें । म्हणों येकीं ॥४॥

अशा अनुमानानें अज्ञानाची सिद्धि करावी तर जाणीवरूप सर्व व्यवहार अज्ञानापासून कसा उठेल आणि अज्ञानाच्या स्वरूपाचा विचार केला तर कांहींएक वस्तु आहे असें ठरत नाहीं. कारण शास्त्रकार हें अज्ञान अनिर्वचनीय आहे असें म्हणतात. अनिर्वचनीय शब्दाचा अर्थच, कांहीं नसतांना अस्तित्वाची कल्पना आहे असें सांगत आहे.

आणि इयेचें अनिर्वाच्यपण । तेंहीं दुजें देवांगण ॥

आपुला अभावीं आपण । साधीतसे ॥१॥

अर्थ:- अनिर्वाच्य म्हणजे देवांगण आहे म्हणजे तें नाहीं, म्हणून अज्ञानाचा अभावच आहे. मग अनुमानानें त्याची सिद्धि कशी व्हावी ? आणि

अगा ऐशिया ज्ञानातें । अज्ञान म्हणणें केऊतें ॥

काय दिवो करी तयातें ॥ अंधारु म्हणिजे ॥१॥

तैसा जाणणें याचा व्यवहारु । जेथें माखला समोरु ॥

तेथें आणिजे पूरु । अज्ञानाचा ॥२॥

म्हणून अनुमानानें अज्ञानाची सिद्धि होत नाहीं. शिवाय दृश्यावरून जर अज्ञानाची सिद्धि करावी तर तें दृश्य जाणल्यावांचून अज्ञानाची सिद्धि होत नाहीं, म्हणजे ज्ञात दृश्य अज्ञानाच्या सिद्धीस कारण झालें. व ज्ञात दृश्याच्या सिद्धीस अज्ञान कारण आहे. याप्रमाणें अन्योन्याश्रयदोष येत असल्यामुळें कार्यकारणभावाची सिद्धि होत नाहीं, म्हणून अनुमानानें अज्ञानाची सिद्धि करितां येत नाहीं. आणि माया म्हणजे अज्ञान, हें आहे अशी कल्पना आत्म्याचें स्फुरण होण्यापूर्वीची आहे किंवा नंतरची आहे. प्रथमपक्षीं पूर्वीची म्हणावी तर कल्पना करणारा कोणी नसल्यामुळें कल्पनाच सिद्ध होत नाहीं. द्वितीयपक्षीं नंतरची म्हणावी तर कल्पनेच्यापूर्वी आत्मा स्फुरावयाचा तसा स्फुरला आहे. मग तेथें माया आहे अशी कल्पना करणें व्यर्थ आहे. याप्रमाणें अनुमानानें अज्ञानाची सिद्धि होत नाहीं. याप्रमाणें शास्त्रकारांनीं मानलेल्या अज्ञानाची सिद्धि जर होत नाहीं तर मायोपाधिक ईश्वराची सिद्धिही होत नाहीं. आतां अविद्याही नाहीच. कारण,

अविद्या तंव स्वरुपें । वांझेचे कीर जाउपे ॥

म्हणजे अविद्या ही स्वरूपानें वांझेचें पोर आहे. वांझेस जसें पोर नाही तशी अविद्याही नाही. आणि

जेथें साउली न पडे । तेथें नाही जेणें पाडे ॥

मा पडे तेथें तेवढें । नाहीच कीं ॥१॥

मृगजळ जेथें नुमंडे । तेथें असे पा कोरडें ॥

मा उमंडे तेथें जोडे ॥ वोल्हा सुकाई ॥२॥

अविद्या येणें नावें । मी विद्यमानची नव्हे ॥

हे अविद्याचि स्वभावे । सांगतसे ॥३॥

जेथें सावली पडत नाही तेथें कोणताच प्रकार भासत नाही. पण जेथे ती पडते तेथें तरी तेवढें कांहींच नाही. त्याप्रमाणें जेथें अविद्या आहे तेथें ती नाहीच. मृगजळ जेथें पडत नाही तेथें कोरडें आहे. पण जेथें तें पडतें तेथें ओलावा आहे काय? तद्वत् जेथें अविद्या आहे असें शास्त्रकार म्हणतात तेथें ती मुळीं नाहीच. अविद्या या नांवानें मी विद्यमानच नाही. अशी अविद्याच स्वभावानें सांगत आहे. म्हणून अविद्या ही मुळीं नाहीच. मग अविद्योपाधिक जीवाची तरी सिद्धि कशी व्हावी? होत नाही. याप्रमाणें माया व अविद्यारूप उपाधीच्या अभावामुळें या अविद्येपासून पंचभूतें उत्पन्न झालीं असें म्हणतां येत नाही. तर पंचभूतादि सृष्टीचें एक आत्मस्फुरणच आहे. यास प्रमाणः-

विश्वपणें उजिवडे । तरी विश्व देखे पुढें ॥

मा तें नाही तेवढें । नाहीच देखे ॥१॥

कां प्रभेचा उमाळा । दीपप्रकाश संचला ॥

तैसा चैतन्यें गिवसिला । चिद्रूप स्फुरे ॥२॥

पंचभूतादिक जें विश्व तद्रूपानें जेव्हां आत्मा स्फुरतो तेव्हांच तो विश्व पुढें पहातो. जेव्हां तो स्फुरत नाही तेव्हां तो कांहींच पहात नाही. प्रभेची जेवढी म्हणून व्याप्ति भासते तेवढी दीपप्रकाशच संचला आहे. तद्वत् चैतन्याची जेवढी व्याप्ति आहे तेवढा चिद्रूप आत्माच स्फुरला आहे. म्हणून स्फुरणपक्षच ज्ञानेश्वरांना इष्ट आहे असें सिद्ध होतें. त्या स्फुरणाचे प्रकार दोन आहेत. एक सामान्य स्फुरण व दुसरें विशेष स्फुरण. " मी " अशा विशेष भानावांचून जें स्फुरण तें सामान्य स्फुरण होय. ही सामान्यदशा कोणत्याही अवस्थेंत नाहीशी होत नाही. जागृतींत व स्वप्नांत या सामान्य स्फुरणाच्या आधारावरच मी व तूं असे व्यवहार होतात. सुषुप्तींत सामान्याची विशेष उपलब्धि आहे व मी व तूं असें विशेष स्फुरण तेथें नाही. आत्मा हा स्फुरद्रूपच आहे. त्याचे ठिकाणीं मी व तूं हे शब्द मुळांतून उठले नाहीत. तर परस्पर

सापेक्ष हे शब्द बाह्य असून आत्म्याचे ठिकाणीं भासले आहेत, म्हणून शास्त्रकारांना अध्यासाचा अंगीकार करावा लागला. तो केला असतां भ्रमानें हे शब्द भासले आहेत असें सिद्ध होतें. ज्ञानेश्वर हे मी व तूं या दोनही शब्दांस इदम् असें नांव देतात. इदम् या शब्दाचा सामान्य अर्थ पुढें भासणारें दृश्य असा होतो. या इदंच्यायोगानें सामान्यस्फुरणास अहं असें म्हणतात व इदं व अहं असें उभय मिळून एक स्फुरणच आहे. येथें बाहेरून कांहीं आणिलें नाही. म्हणून अध्यासाची सिद्धि होत नाही. याविषयीं अमृतानुभवाच्या प्रथम प्रकरणांत " जो प्रियुचि प्राणेश्वरी " येथून या अहमिदमाचें एक स्फुरणच आहे असें सिद्ध केलें आहे. यावरून लिंगशरीर, स्थूलशरीर व कारणशरीर हीं स्फुरणेंच आहेत. यामुळें पंचीकरणवाद सिद्ध होत नाही. शिवाय आकाश, वायु व तेज यांचें संमेलन संभवत नाही. आकाश हे अलिप्त आहे असें सर्वसंमत आहे. मग त्याचें संमेलन कसें होईल ? जल व पृथ्वी यांचें संमेलन होईल; पण हें पुनः दोनही निराळे ते निराळेच राहणार. आणि शब्द, स्पर्श, रूप, रस व गंध, हे गुण त्या त्या भूतांचे ठिकाणीं राहतात तर यांचेदेखील परस्पर संमेलन संभवत नाही. म्हणून पंचीकरणवाद सिद्ध होत नाही. आता जीवेशाचें जें ऐक्य कथन केलें आहे तेंही सिद्ध होत नाही. असें स्पष्टपणें ज्ञानेश्वर सांगतात.

आठवे कां विसरे । विषो होऊनि अवतरे ॥

तरी वस्तूसि वस्तु दुसरे । असेना कीं ॥1॥

आपणचि आपण याते । आठवे विसरे केउते ॥

काय जीभ जिभेतें । चाखे न चाखे ॥2॥

जागतिया नीद नाही । मा जागणें घडे कांई ॥

स्मरण विस्मरण दोन्हीही । स्वरुपीं तैसी ॥3॥

एवं स्मरण विस्मरण नाही । तरी स्मारके काज कांई ॥

म्हणोनि इये ठाई । बोलु न सरे ॥4॥

आपण आपलें स्मरण किंवा विस्मरण केलें किंवा तो आत्मा आपणास विषय होऊन प्राप्त झाला तरी आत्मवस्तूहून दुसरी आत्मवस्तु नाही. आपणच एक आत्मवस्तु असल्यामुळें आपलें आपणांस स्मरण किंवा विस्मरण कसें होईल ? जिभेनें जिभेस चाखणें जसें संभवत नाही तसें स्मरणाचे ठिकाणीं विस्मरण संभवत नाही. जागृत असणाऱ्या पुरुषास निद्रा नाही ; पण जागृतास जागणेपणाचें भान तरी असतें काय ? नाही. तद्वत् आपल्या स्वरुपाचें आपणास स्मरण व विस्मरण संभवत नाही. याप्रमाणें जर

स्मरण व विस्मरण संभवत नाही, तर स्मारक जीं तत्वमस्यादि वाक्यें यांचा तरी काय उपयोग आहे ? कांहींच नाही. यावरून तत्वमस्यादि वाक्यांची व्यर्थ विचारणा आहे. आतां, ईश्वर निराळा आहे, त्याच्याशीं जीवाचें ऐक्य होणें आहे म्हणून महावाक्याचा उपयोग आहे असें म्हणावें तर हेंही संभवत नाही. कारण जीवाच्या साक्षिचैतन्याहून ईश्वर भिन्न किंवा अभिन्न असें विकल्पद्वय प्राप्त झालें. प्रथमपक्षीं भिन्न म्हणावा तर चेतनाहून भिन्न तें जड म्हणून ईश्वर जड होईल. द्वितीयपक्षीं अभिन्न म्हणावा तर ईश्वरत्वहानिप्रसंग प्राप्त होईल. म्हणून भिन्न ईश्वराची सिद्धि होत नसल्यामुळें महावाक्यांचा उपयोग नाही. पंचदशींत चित्रदीपांत असें लिहिलें आहे कीं, विक्षेप व आवरण अशी दोन प्रकारची अविद्या आहे. आत्मा नाही व भासत नाही हेंच आवरण होय. या आवरणाचा अनुभव अज्ञान्यास असतो. स्वप्रकाश आत्म्याचे ठिकाणीं अंधकारप्रकाशाप्रमाणें विरुद्ध स्वभावाची अविद्या रहात नाही हा तर्क पूर्वोक्त अनुभवामुळें खोटा आहे. ही अविद्या आत्म्याचे ठिकाणीं अविरोद्धपणानें असते, तिचा नाश ज्ञानानें होतो. याप्रमाणें आत्म्याचे ठिकाणीं अविद्येचें आवरण झाल्यामुळें, स्थूल व सूक्ष्म शरीरसहित चिदाभासाचा अध्यास झाला आहे. यासच विक्षेपाध्यास म्हणतात. ज्याप्रमाणें शिंपीचे ठिकाणीं रुप्याचा अध्यास होतो, तो अध्यास झाला असतां रुप्याचे ठिकाणीं शिंपीच्या अधिष्ठानाचें सत्यत्व भासतें, त्याप्रमाणें आत्मनिष्ठ स्वयंत्व व सत्यत्व आरोपित चिदाभासाचे ठिकाणीं भासतें. याप्रमाणें अन्योन्याध्यास होऊन ' अहम् ' असें भान होतें. 'अहम् हें चिदाभासाचें स्वरूप आहे. हाच तादात्म्याध्यास होय. ज्ञानानें अविद्या व आवरण नष्ट झालें असतां विक्षेप बाधित होतो. त्याची अत्यंत निवृत्ति प्रारब्धक्षयानें देहपात झाला असतां होते. यावर ज्ञानेश्वर काय म्हणतात हें पहा.

साहे बोलाची वळघी । ऐसी अविद्या असे जर्गी ॥

तरी जाळूंना कीं आगीं । गंधर्वनगरें ॥१॥

जेथें सावुली न पडे । तेथें नाही जेणें पाडे ॥

मा पडे तेथें तेवढें । नाहीच कीं ॥२॥

दिसतेंचि स्वप्न लटिकें । हें जागरीं होय ठाउकें ॥

तेवि अविद्या काळीं सतुके । अविद्या नाही ॥३॥

वोडंबरीचिया लेणिया । घरभरी आतुडलिया ॥

नागवी नागवलिया । विशेषु कांई ॥४॥

मनोरथाचे परीयेळ । आरोगितु लक्ष वेळ ॥

परी उपवासावेगळ । आन अथी ॥५॥

मृगजळ जेथें नुमंडे । तेथें असे पा कोरडें ॥
 मा उमंडे तेथें जोडे । वोल्हा सुकाई ॥६॥
 हें दिसे तैसें असे । तरी चित्रीचेनि पाउसे ॥
 वोल्हावतु का माणसें । आगरा तळीं ॥७॥
 कालवूनि अंधारें । लिहो येति अक्षरें ॥
 तरी मसीचिये वोरबारे । कां शिणावें ॥८॥
 आकाश काय निळे । न देखतु हे डोळे ॥
 तेविं अविद्येचें टवाळें । जाणोनि घेई ॥९॥

शब्दाच्या(१) प्रवृत्तीस सहन करणारी अविद्या जर जगामध्ये आहे, तर अग्नीनें गंधर्वनगरें कां जाळूं नयेत ? अपि तु जाळावीत. अविद्या ही मुळींच नाही. मग शब्दप्रवृत्ति कशी होईल ? होणार नाही. ज्याप्रमाणें अग्नीनें गंधर्वनगरें जाळितां येत नाहीत, तद्वत्. म्हणून अज्ञान्याचे ठिकाणीं देखील कार्य करण्यास क्षम अविद्या नाही. ज्या ठिकाणीं आपली छाया पडत नाही, त्या ठिकाणीं कोणताच प्रकार भासत नाही हें असो; पण ज्या ठिकाणीं आपली छाया पडते, त्या ठिकाणीं तरी कांहीं असत नाहीच. म्हणून अज्ञान्याचे ठिकाणीं जरी अविद्या भासली तरी ती कार्यक्षम नाहीच. कारण, आत्मा नाही व भासत नाही असें म्हटल्यानें वस्तुतः आत्मत्व नाहीसें होत नाही व स्वयंप्रकाशत्वही बदलत नाही. जर मुळची स्थिति बदलत नाही, तर स्वप्नांत व्याघ्रभयाप्रमाणें व्यर्थ अविद्येचा अंगीकार आहे. स्वप्नांत वाघ वस्तुतः भक्षण करीत नसतां भय व पलायन व्यर्थ होतें, तद्वत् अविद्या, आवरण व विक्षेपरूप संसार या त्रयीचें व्यर्थ ओझे आहे. स्वप्न हें प्रत्यक्ष दिसत असतांही मिथ्याच आहे. जरी स्वप्नकाळीं हें स्वप्न मिथ्या आहे असें ज्ञान झालें नाही, तरी स्वप्नाचें मिथ्यात्व लोपत नाही. स्वप्न मिथ्या आहे असें ज्ञान जागृतीमध्ये होतें. तद्वत् अविद्या भासण्याच्या वेळीं देखील खरोखर ती नाही. कारण ज्ञान्याच्या दृष्टीनें ती नाहीच. म्हणून अज्ञान्यास भासली तरी ती नाहीच. अज्ञान्याच्या दृष्टीनें जर अविद्या आहे असें म्हणावें, तर इंद्रजालाच्यायोगानें तयार केलेले दागिने जर घर भरुन प्राप्त झाले, तर त्याचा उपयोग जसा नाही, तद्वत् अविद्या आहे असें म्हणणें व्यर्थ होय. आतां, ती अविद्या ज्ञानानें नाशिली असें म्हणावें तर नागव्यास नागवून घेतल्यास विशेष लाभ काय होणार आहे ? त्याप्रमाणें जी नाही तिचा नाश केला म्हणणें व्यर्थ आहे. मनांतले मांडे हेंच एक पक्वान्न, तें तयार करुन लक्ष वेळ भक्षण करेना कां; पण उपवासावांचून अन्य लाभ आहे काय ? नाही. तद्वत् अविद्या

आहे असें म्हणणें व तिचा नाश करणें असे हे उभय प्रकार अविद्येच्या अभावामुळें संभवत नाहीत. ज्या ठिकाणीं मृगजळ हें भासत नाही, त्या ठिकाणीं जमीन कोरडी आहे; पण ज्या ठिकाणीं तें भासतें त्या ठिकाणीं ओलावा आहे काय ? नाही. ज्याप्रमाणें ज्ञान्याचे ठिकाणीं अविद्या भासत नाही तेव्हां जगत्कार्य प्रतीत होत नाही. पण अज्ञान्याचे ठिकाणी ती अविद्या जेव्हां भासते तेव्हां तिनें जगत्कार्य उत्पन्न केलें आहे काय ? नाहीच. जी अविद्या प्रत्यक्ष भासते ती जर खरी आहे तर चित्रांत रेखलेल्या पावसानें बागेंतील मनुष्यें खुशाल भिजोत. ज्याप्रमाणें चित्रांत रेखलेले सर्व व्यवहार दिसत असतांही मिथ्या आहेत, तद्वत् अविद्या भासत असतांही ते नाहीत. प्रत्यक्ष दिसणारा अंधकार हा काळा आहे म्हणून तो पाण्यांत कालवून जर अक्षरें लिहितां येतील तर शाईकरितां काजळ धरण्याच्या प्रयत्नाविषयीं उगींच कां श्रमावें ? तद्वत् अविद्या ही जरी प्रत्यक्ष भासते तरी ती मुळींच नाही. आकाश निळें आहे हें प्रत्यक्ष दिसत नाही काय ? अपि तु दिसतेंच. म्हणजे निळेपणा हा भ्रम आहे, आकाशाचें स्वरूप नव्हे. तद्वत् अविद्या जरी प्रत्यक्ष भासते तरी ती नाहीच असें समज. यावरून कार्यक्षम अविद्या नाहीच असें सिद्ध झालें. मग आवरण कसें होईल याविषयीं सांगतात,

आणि जाणती वस्तु एक । ते येणें अज्ञानें केली मूर्ख ॥

तरी अज्ञान हें लेख । कवण धरी ॥1॥

अहो आपण या पुरता । नेणू न करवे जाणतां ॥

तयातें अज्ञान म्हणतां । लाजिजे कीं ॥2॥

आभाळें भानु ग्रासे । तें आभाळ कोणें प्रकाशें ॥

सुषुप्ति सुषुप्तेया रुसे । तें तेंचि कोणा ॥3॥

पडळही अथी डोळा । आणि डोळा नव्हे आंधळा ॥

तरी अथीया पोकळा । बोलिया कीं ॥4॥

इंधनाच्या अंगीं । खवळलेनि आगी ॥

तें न जळे तें वाउगी । शक्तिच ते ॥5॥

अंधारु कोंडोनि घरीं । घरा पडसाई न करी ॥

तें अंधारु इहीं अक्षरीं । न म्हणावा कीं ॥6॥

वोसरो नेदी जागणें । तये निदेतें नीद कोण म्हणे ॥

दिवसा नाणी उणें । तें रात्रि कैचि ॥7॥

*ते सा आत्मा अज्ञान असकें । असतां तो न मुके ॥

तें अज्ञान शब्दा लटिकें । आलेंच कीं ॥8॥

अविद्या आणि अज्ञान यांचें स्वरूप एकच आहे असें येथें समजावें. ज्ञानस्वरूप परमात्मा हा या अज्ञानाच्या योगानें मूर्ख म्हणजे आवृत झाला आहे असें जर म्हणावें तर मला अज्ञान भासलें असें ज्ञान कोणास झालें ? ज्यास झालें त्यास अज्ञानाचा स्पर्शसुद्धां नाही. अहो जाणीवस्वरूप जो आत्मा त्यास आपल्यापुरतीदेखील नेणीव भासत नसतां तो अज्ञानानें आवृत आहे असें म्हणणें लज्जास्पद होय. आभाळानें सूर्य ग्रासला असें जर म्हणावें, तर आभाळ कोणी प्रकाशित केलें ? ज्यानें प्रकाशित केलें त्यास त्याचा स्पर्शसुद्धां नाही. झोंप ही निजलेल्या पुरुषावर रुसली आहे असें म्हणावें तर ती प्राप्त झाली कोणास ? म्हणून ती ज्यास प्राप्त झाली त्यानेंच जाणिली. तद्वत् जर आत्मा अज्ञानावृत होईल तर अज्ञान कोण प्रकाशित करील ? अज्ञान तरी प्रकाशित होत आहे. म्हणून आत्मा अज्ञानावृत नाही. डोळ्यामध्ये पडळ म्हणजे वडस वाढलें आहे. पण डोळा मात्र आंधळा नाही (डोळ्यास दिसत आहे), तर डोळ्यामध्ये वडस वाढलें आहे असें बोलणें जसें पोकळ आहे, त्याप्रमाणें आत्म्याचे ठिकाणीं अज्ञान आहे; पण त्या अज्ञानाच्यायोगानें तो आत्मा जर पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें आवृत होत नाही, तर अज्ञान आहे असें बोलणें पोकळ आहे. लांकडाचे ठिकाणीं अग्नि खवळला आहे; पण तीं लांकडें मात्र जळत नाहीत, तर ती अग्निशक्ति जशी व्यर्थ आहे, किंवा घरामध्ये अंधार भरून ठेविला आहे, पण तो घरामध्ये जर आपली प्रतिच्छाया करीत नाही, तर त्यास अंधार अशीं अक्षरेंदेखील लागुं करितां येत नाहीत. तद्वत् आत्म्याचे ठिकाणीं अज्ञान आहे आणि तो जर अज्ञानावृत होत नाही तर तें नाहीच असें म्हटलें पाहिजे. निद्रा ही जागृती अवरथेस ' वोसरो नेदी ' म्हणजे संपुं देत नाही तर अशा या निद्रेस निद्रा असें कोण म्हणेल काय ? कोणीही म्हणणार नाही. दिवसामध्ये उणेपणा येत नाही, तर त्यास ही रात्र आहे असें कसें म्हणतां येईल ? तद्वत् आत्म्याचे ठिकाणीं अज्ञान आहे पण त्यानें तो आवृत होत नाही तर तें आहे असें कसें म्हणावें ? म्हणतां येणार नाही. त्याप्रमाणें आत्म्याचे ठिकाणीं असके म्हणजे समग्र अज्ञान आहे पण तो आत्मा अज्ञानानें न मुके म्हणजे आवृत होत नाही तर तें अज्ञान लटिकेंच वाढविलें आहे असें म्हणावें लागतें. यावरून आवरणशक्तियुक्त अविद्याही मुळीं नाहीच असें सिद्ध झालें, म्हणून हिच्या नाशाविषयीं प्रयत्न करणें व्यर्थ आहे असें सांगतात,

कां जें बोलें अविद्या नासे । मग आत्मने आत्मा भासे ॥

हें म्हणत खेंवो पिसें । आलेंच कीं ॥१॥

सूर्यो रात्रीतें मारील । मा आपण या उदो करील ॥
हे कुडे न सरति बोल । साचाच्या गांवीं ॥2॥
चेयिलिया नीद रुसे । ऐसीकें नीद असे ॥
कीं चेयिलिया चेवूं बैसे । ऐसें चेवणें आहे ॥3॥
म्हणोनि नाशावयापुरती । अविद्या नाहीं निरुती ॥
नाहीं आत्मा आत्मस्थिति । रिघे ऐसा ॥4॥
अविद्या तंव स्वरुपें । वांझेचें कीर जाउपें ॥
मा तर्काचें खुरपें । खांडे कोणा ॥5॥
इंद्रधनुष्यासि ते । कवण धनवड् न घालिजे ते ॥
हें दिसे तैसें असतें । साच जरी ॥6॥
अगस्तीचिया कौतुका । पुरती जरी मृगतृष्णिका ॥
तरी मार देतो तर्का । अविद्येसि ॥7॥
बहुतापरी ऐसी । अविद्या नाहीं अपैसी ॥
आतां बोलू हातवसी । कवणावरी ॥8॥
ऐशी अविद्या नासावी । हें वाहेल जो जीवीं ॥
तेणें साली काढावी । आकाशाची ॥9॥
तेणें शेळी गळा दोहावी । गुडघा वास पहावी ॥
वाळवूनि काचरी करावी । सांजवेळेची ॥10॥
जांभई पिळूनी रसु । तेणें काढावा बहु रसु ॥
कालवोनि आळसु । मोदळा पाजावा ॥11॥
अहो हें किती बोलावें । अविद्या रचिली अभावे ॥
आतां कांई नाशावे । शब्दें येणें ॥12॥
अविद्येची नाहीं जाति । तेथें नाहीं म्हणत या युक्ति ॥
जेवी दुपारीं कां वाती । आंगणीचिया ॥13॥
पाणियावरी वरिखु । होताकें असें विशेखु ॥
अविद्या नाशे उन्मेखु । फांकावा तैसा ॥14॥
अवसे आला सुधाकरु । न करीच काय अंधकारु ॥
अविद्यानाशीं विचारु । तैसा होय ॥15॥
यालागीं अविद्येचिया मोहरा । उठलियाही विचारा ॥
अंगाचाचि संसारा । होऊनि ठेला ॥16॥
आणि आत्माह न आत्मया । दावी बोलू महिमेया ॥
येईल हे साविया । विरुद्धचि ॥17॥

आपणेया आपणेसी । लागतें लग्न कोणें देशीं ।।

कीं सूर्य अंग ग्रासी । ऐसें ग्रहण आहे ।।18 ।।

आपुलीये मुगुटीं समर्था । चंद्र बैसविला सर्वथा ।।

परी चंद्र चंद्राचिये माथां । वावूं ये कांई ।।19 ।।

तैसा आत्मराज तंव । ज्ञानमात्रचि भरीव ।।

आतां ज्ञानें ज्ञानासि खेव । कैसी दीजे ।।20 ।।

बोलें म्हणजे शब्दजन्य विचाराच्यायोगानें अविद्या नाश पावते. मग आत्म्याच्या ज्ञानानें आत्मा प्रकाशित होतो असें म्हणतांक्षणीं वेडेपण प्राप्त झालेंच. सूर्य हा रात्रीस मारील व नंतर तो आपणास उदय करील असले हे खोटे शब्द सूर्याचे ठिकाणीं लागूं होत नाहीत. सूर्यास हे दोनी प्रकार जसे माहीत नाहीत, तद्वत् शब्दजन्य विचारानें अविद्या नाश पावते व आत्मा प्रकाशित होतो असें म्हणणें खोटें आहे. जागृत असणाऱ्या पुरुषावर निद्रा ही रुसली आहे असें जर म्हटलें तर अशा प्रकारची निद्रा ही आहे तरी कोठें ? कोठेंच नाही. किंवा जागृत असणाऱ्या पुरुषास जागृत करण्यास जर आपण बसूं, तर अशा प्रकारचें जागृत करणें शक्य आहे काय ? नाही. तद्वत् ज्ञानरूप आत्म्याचे ठिकाणीं अज्ञान नाही असें जरी म्हटलें तरी जें मुळींच नाही तें नाही, असें म्हणण्यांत अर्थ काय आहे ? व तो आत्मा ज्ञानानें प्रकाशित होतो असेंही म्हणणें व्यर्थ आहे. कारण ज्ञानरूप आत्म्यास ज्ञान होतें असें म्हणणें संभवत नाही. म्हणून नाश करावयापुरती अविद्या ही खरोखर नाही. व आत्मा आत्मस्थितीस प्रकाशित करतो अशा प्रकारचा तो नाही. अविद्या ही स्वरूपानें वांझेचें जाउपें म्हणजे पोर आहे. (ती नाही). मग तर्काचें खुरपें म्हणजे शब्दजन्यविचाररूप खुरपें हें कोणास तोडील ? कोणासच नाही. आकाशाचे ठिकाणीं जें इंद्रधनुष्य दिसतें तें आहे तसेंच तें खरें असतें, तर कोण धनुर्धारी लोक त्या इंद्रधनुष्यास दोरी घालणार नाहीत ? अपि तु सर्व घालतीलच; पण तें धनुष्य प्रतीतिमात्र असल्यामुळें तें कोणाचीच गति होत नाही. त्याप्रमाणें अविद्या जर सत्य असती तर तिचा नाश केला असता; पण ती मुळींच नाही; मग तिचा नाश कसा संभवेल ? संभवणार नाही. अगस्तीच्या जलप्राशनरूप कौतुकास जर मृगजळ पुरेसें होईल, तर विचारानें अविद्येचा नाश केला असता. मृगजळाचें पान जसें संभवत नाही, तद्वत् अविद्येचा नाश संभवत नाही. कारण ती मुळीं नाहीच. या प्रकारांनीं अविद्या ही सहज नाही असें सांगितलें, म्हणून शब्दजन्य विचार हा आतां कोणावर हात धरील ? हात धरण्यास जागा नाही. अशा प्रकारची अविद्या नासावी हें जो अंतःकरणांत

धरील त्यानें आकाशाची साल काढावी किंवा शेळीच्या गळ्यांतील स्तनाची धार काढावी व गुडघ्याच्या डोळ्यांनीं ठिकाणा पहावा व संध्याकाळाची वाळवून काचरी करावी. त्यानें जांभई पिळून पुष्कळ रस काढावा व त्यांत आळस कालवून तो मोदळा म्हणजे सूत उकलण्याच्या यंत्रास पाजावा. हे प्रयत्न जसे व्यर्थ आहेत तद्वत् अविद्या नाश करण्याविषयीं प्रयत्न व्यर्थ आहे. अहो आतां किती बोलावें? अविद्या ही नाहीच. मग आतां शब्दजन्य विचारानें कोणाचा नाश करावा. अमुक एक जातीची अविद्या आहे असें मुळीं नाहीच मग ती अविद्या नाही असें प्रतिपादन करणाऱ्या सर्व युक्त्या ह्या व्यर्थ होतात. ज्याप्रमाणें मध्यान्हकालीं अंगणांत लावलेल्या वाती व्यर्थ होतात, तद्वत् पाण्यावर जर वर्षाव झाला तर विशेष काय होणार आहे? कांहीं नाही. तद्वत् अविद्येचा नाश करणारा उन्मेख म्हणजे शब्दजन्य विचार व्यर्थ होतो. चंद्र हा अमावास्येच्या घरीं आला तरी तो अंधकार करीत नाहीच काय? अपि तु करतोच. त्याप्रमाणें अविद्येचा नाश करण्याविषयीं विचार जरी केला तरी तो व्यर्थ होतो. यासाठीं अविद्येच्या स्वरूपाच्या नाशाविषयीं विचार जरी उठला तरी अविद्या मुळीं नसल्यामुळें त्या विचाराच्या अंगाचाच संसार होतो. (पोकळ विचार वाढतो). याप्रमाणें अविद्या नसल्यामुळें तिचा विरोधी विवेकही व्यर्थ होतो. आणि अविद्या नसल्यामुळें तिचा निषेध करणारा वेदही व्यर्थच आहे व अविद्या आहे म्हणणारा वेदही व्यर्थच समजावा असेंही या ओव्यांवरून सिद्ध होत आहे. आणि वेद कसा व्यर्थ होतो याविषयीं सांगतात. शब्द हा आत्म्यास आत्मपणा दाखवून मोठेपणास येईल असें म्हणणें सहज विरुद्ध आहे. आपलें लग्न आपणाबरोबर कोणत्या तरी देशामध्यें लागेल काय ? नाही. किंवा सूर्यानें आपल्या अंगाचा ग्रास आपण केला म्हणून ग्रहण लागलें असें आहे काय ? नाही. तद्वत् शब्दाच्यायोगानें आत्मा आपण आपणास प्रकाशितो असें म्हणणें व्यर्थ आहे. समर्थ जो शंकर त्यानें आपल्या मस्तकावर चंद्र बसविला आहे. पण चंद्रास चंद्राच्या मस्तकावर बसवितां येईल काय ? नाही. त्याप्रमाणें आत्मराज हा भरीव ज्ञानमात्र आहे (जीवेशाप्रमाणें पोकळ नाही. जीवेशाचें ज्ञान एकदेशी असल्यामुळें पोकळ आहे. आत्मा व्यापक असल्यामुळें भरीव आहे) म्हणून त्या ज्ञानमात्र आत्म्यानें आपण आपणास भेट कशी द्यावी ? देतां येणार नाही. यावरून शब्द म्हणजे वेद याचा उपयोग काय होणार आहे ? तो व्यर्थच आहे. आणि मी अज्ञ आहे अशा रीतीनें तें अज्ञान जरी प्रत्यक्ष भासलें तरी तें भावरूप आहे असें म्हणण्यांत कांहींच अर्थ नाही. म्हणून आतां अविद्या व तिचें आवरण

नसल्यामुळें विक्षेपाध्यासही होणार नाहीं हें सहज प्राप्त झालें असतां आणखी काय सांगतात हें पहावें. त्यांत अगोदर स्वरूपस्थितीचें वर्णन करण्याच्या प्रसंगानें त्रिपुटीची उत्पत्ति सांगतात.

एवं ज्ञानाज्ञाना मिठी । तेंही फांकत असे दिठी ॥

दृश्यपणें ये भेटीं । आपुलिया ॥1॥

तें दृश्य मोटकें देखे । आपण स्वयें द्रष्टृत्वं तोखे ॥

तेचि दिठीचेनि उन्मेखें । मार्जी दाटे ॥2॥

तेव्हां घेणें देणें घटे । परी ऐक्याचें सूत न तुटे ॥

जेविं मुखीं मुखवटे । दर्पणें केलें ॥3॥

अंगें अंगावरी पड्डे । चेंयिला वेगळा न पडे ॥

तया वारुवाचेनि पाडें । घेणें देणें हें ॥4॥

पाणी कल्लोळाचे निमिषें । आपणपें वेल्हावें जैसें ॥

वस्तु वस्तुत्वं खेळोये तैसें । सुखें लाहो ॥5॥

सौकटाचिया वोजा । पसरुं कां बहु पुंजा ॥

परी तांथूवीण दुजा । भाव आहे ॥6॥

तैसे दृश्याचे डाखळे । नाना दृष्टीचे उमाळे ॥

उठती लेखावेगळे । द्रष्टृत्वंचि ॥7॥

गुळाचा बांधा । फुटलिया मोडीचा धांदा ॥

जाला तरी नुसधा । गुळचि कीं तो ॥8॥

तैसें हें दृश्य देखो । कीं बहु होवोनि फांको ॥

परी भेदाचा नव्हे विखो । तेंचि म्हणौनि ॥9॥

तया आत्मयाच्या भाखा । न पडेचि दुसरी रेखा ॥

जरी विश्व अशेषा । भरलें आहे ॥10॥

मग मातें म्या देखावें । ऐसेंही भरे हांवें ॥

तरी अंगाचिये विसवे । शेजेवरी ॥11॥

जें अनादिच दृश्यपणें । अनादिच देखणें ॥

हें आतां काय कोणें । रचूं जावें ॥12॥

अवकाशेसी गगना । स्पर्शेसि पवना ॥

कीं दीप्तीसि तपना । संबंधु कीजे ॥13॥

कां दाटला डोळा डोळ्या । डोळाचि तारा होवोनिया ॥

स्फुरे चोख म्हणोनिया । विस्मो नाहीं ॥14॥

यालागीं एकें चिद्रुपें । आपणया आपणपें ॥

देखिजेकां आरोपें । काय काज ॥15॥
 कीळेचें पांघरुण । उपजवी रत्ना कोण ॥
 कीं सोनेंले सोनेंपण । जोडजोडूं ॥16॥
 चंदन सौरभ वेढी । कीं सुधा आपणया वाढी ॥
 कीं गूळ चाखे गोडी । ऐसें अथी ॥17॥
 कीं उजाळाचें कीळें । कापुरा पुट दिधलें ॥
 तावून ऊन केलें । आगीतें कांई ॥18॥
 नाना ते लता । आपुले वेलीं गुंडाळतां ॥
 घर करी न करितां । जयापरी ॥19॥
 कां प्रभेचा उमाळा । दीप प्रकाश संचला ॥
 तैसा चैतन्यें गिवसिला । चिद्रूप स्फुरे ॥20॥

याप्रमाणें सर्व चिन्मात्र असल्यामुळें ज्या ठिकाणीं ज्ञानाज्ञानें हीं एकरूप झालीं, असा तो परमात्माच एक स्फुरला आहे. त्याच्या स्फुरणाबरोबरच दृश्यद्रष्ट्याचें भान होतें. कोणत्याही वस्तूची सत्ता ती वस्तु जाणल्यावांचून भासत नाही, घट जाणल्यावांचून घटाची सत्ता भासत नाही, म्हणून घटसत्तेस कारण ज्ञान आहे, तें ज्ञान तरी आपले ठिकाणीं आहे. जर ज्ञान आपले ठिकाणीं आहे तर घटसत्ता म्हणजे आपणच आहों. यावरून घट दृश्य आहे म्हणजे आपणच आपणास दृश्य आहों व द्रष्टाही आपणच. या न्यायानें एक स्फुरणच दृश्यद्रष्टरूप आहे म्हणून तें स्फुरणच दृश्यपणानें द्रष्ट्याच्या भेटीस आलें आहे. तें सुंदर दृश्य आपण पाहतों व स्वतः द्रष्टेपणानें संतोषित होतो. म्हणून असे हे दृश्यद्रष्टादि भेद एका स्फुरणाच्या ठिकाणीं दाटले आहेत (भासले आहेत) म्हणजे एका स्फुरणावर त्रिपुटी नांदली आहे. जेव्हां अशा रीतीनें त्रिपुटीचें भान होतें तेव्हां घेण्यादेण्याचा व्यवहार घडतो ; पण एकत्वाचें सूत तुटत नाही (एकपणा मोडत नाही) जसें दर्पणांत मुखाचें प्रतिबिंब पडलें असतां त्रिपुटीचा व्यवहार होतो; पण एका मुखावांचून अन्य कांहीं असत नाही. घोड्याचा असा एक स्वभाव आहे कीं, निजावयाचें झाल्यास जमिनीवर लोळत पडावयाचें नाही. तर जेथें तो उभा असतो, तेथेंच आपल्या अंगावर तो निजतो व जेव्हां तो जागा होतो, तेव्हां तो ठिकाणाहून वेगळा पडत नाही. (जागृत होणें त्याच्या अंगावरच घडते). तद्वत् हा घेण्यादेण्याचा व्यवहार आपल्या अंगावर घडतो. पाणी हें कल्लोळाच्या मिषानें आपणच जसें शोभतें, तद्वत् वस्तुच वस्तुपणानें खेळत आहे असें सुखानें ग्रहण करावें. कोष्ट्याच्या घरांत सूत उकलण्याचें यंत्र असतें, त्यास सौकट असें म्हणतात. त्या सौकटाच्या रीतीनें सुताचे पुंज बहुत

जरी पसरले तरी तंतूवांचून दुसरा भाव आहे काय ? नाही. त्याप्रमाणें दृश्याचे डाखळे म्हणजे दृश्याचे अनेक प्रकार व नाना प्रकारच्या दृष्टीचे उमाळे (ऊत आलेले) असंख्य जरी उठले तरी ते सर्व द्रष्टेपणानेंच आहेत. म्हणजे दृश्य हें द्रष्ट्याचेंच स्वरूप आहे. गुळाची ढेंप फुटल्यानंतर मोडीचा व्यवहार जरी झाला तरी तो नुसता गुळच आहे कीं, तद्वत् द्रष्टा हा दृश्य पाहो किंवा बहुतप्रकारानें फांको, पण भेदाचा विषय प्राप्त होत नाही. कारण सर्व दृश्यादि तोच आहे. याप्रमाणें जरी हें समग्र विश्व आत्मपणानें भरलें आहे, तरी त्या आत्म्याच्या भाषेमध्येदेखील दुसरेपणाची रेषा पडत नाही. अशी जर आत्मस्थिति आहे तर मग आपण आपणास पहावें, अशा हावें म्हणजे इच्छेनें जरी तो भरला, तरी तो आपल्या अंगाच्या शय्येवरच विश्रांति घेतो. असें हें देखणें स्वरूप आत्मत्व अनादि कालापासून दृश्यपणानें आहे व देखणेंही अनादिच आहे. म्हणून यास आतां कोणी रचावयास गेलें पाहिजे काय ? नाही. यावरून दृश्यद्रष्ट्याचें स्वरूप एकच आहे असें सिद्ध झालें, म्हणून दृश्यद्रष्ट्याचा संबंध होतो हें म्हणणेंही खोटेंच आहे, कारण अवकाशाचा व गगनाचा, स्पर्शाचा व वायूचा किंवा दीप्तीचा व सूर्याचा संबंध कोणाकडून तरी केला जाईल काय? नाही. तद्वत् दृश्यद्रष्ट्याचा संबंधही होत नाही, म्हणून परस्परांचा अध्यासिक व सापेक्ष संबंध होतो हें म्हणणें खोटें आहे. किंवा डोळा हा बोटानें दाबला असतां तो डोळा चित्रविचित्र तेजाचा चोख स्फुरतो याविषयीं आश्चर्य नाही. त्याप्रमाणें आत्माच दृश्यद्रष्टेपणानें स्फुरला आहे. यासाठीं एका आपल्या चिद्रूपाचे ठिकाणीं चिद्रूपआत्मा हा आपण आपणास पाहीना कां; तेथें दृश्यादिकांचा आरोप आहे असें म्हणण्याचें कांहीं कारण नाही. स्फुरण व दृश्यादि प्रकार हें आत्मस्वरूपच आहेत. मग अध्यास कसा मानावा? रत्नाचे ठिकाणीं तेजाचें पांघरुण कोणीतरी घातलें आहे काय? नाही. तर तें मुळचेंच आहे. किंवा सोन्यास सोनेपणा हा जोडून घ्यावा लागतो काय? नाही. तद्वत् आत्मा हा अनेकपणानें स्फुरला आहे म्हणून आतां स्फुरल्यानंतर तेथें आरोप करण्याचें कांहीं कारण नाही. चंदनानें सुगंधपणा वेढिला आहे काय? नाही. किंवा अमृतानें आपण आपणास वाढून घेतलें आहे काय? किंवा गुळाने आपली गोडी चाखली असें तरी आहे काय ? नाही. तद्वत् आत्म्याच्या ठिकाणी दृश्यद्रष्टादि जो व्यवहार स्फुरला आहे त्यास आत्म्याने वेढून घेतलें आहे काय ? नाही. तर तो व्यवहार आत्मपणानेंच भासला आहे. यांचा भेद नाही. म्हणून आरोप संभवत नाही. किंवा शुभ्रतारूप तेजानें कापुराला पुट दिलें आहे काय? नाही. किंवा अग्नीला तापवून ऊन केलें आहे काय ? नाही. तर

ते ते धर्म त्या त्या पदार्थाचे ठिकाणीं मुळचेच आहेत, नवीन संपादन केलेले नाहीत. तद्वत् आत्माच दृश्यद्रष्टादिरुप आहे. म्हणून दृश्यादि आरोपित आहेत असें म्हणण्याची गरज नाही. अथवा वेली ही आपल्या वेलीस गुंडाळतां गुंडाळतां घर करिते पण ज्याप्रमाणें न करितां करिते, तद्वत् सहज आत्मा दृश्यपणानें स्फुरला आहे म्हणून आरोप करण्याचें कारण नाही. किंवा प्रकाशाची व्याप्ति म्हणून जी भासते ती सर्व दीपप्रकाशच संचला आहे. तद्वत् चैतन्यानें जितकें प्रकाशित होतें तितकें सर्व एक आत्माच स्फुरला आहे; म्हणून आरोप (अध्यास) संभवत नाही. अध्यासास कारणभूत अविद्याच जर नाही, तर अध्यास सिद्ध होत नाही, हें सिद्ध झालें. म्हणून विक्षेपाध्यास संभवत नाही. आणि शास्त्रकार अध्यासास कारण मिथ्यावस्तूज्ञानजन्य संस्कार आहे असें म्हणतात. पण हें बरोबर नव्हे. कारण रज्जूचे ठिकाणीं हा सर्पाध्यास आहे, असें ज्ञान सर्पाध्यासकालचें आहे किंवा सर्पाध्यासनिवृत्तीनंतरचें आहे. प्रथमपक्षीं सर्पाध्यासकालचें म्हणावें तर अध्यासच सिद्ध होणार नाही. कारण भ्रमकालीं हा भ्रम आहे असें ज्ञान संभवत नाही. द्वितीयपक्षीं सर्पाध्यासनिवृत्तीनंतरचें म्हणावें तर सर्पाध्यासास कारण संस्कारही, अध्यासनिवृत्तीनंतरच कल्पिलेला आहे असें सिद्ध होईल. म्हणून अध्यासनिवृत्तीच्या प्राक्कालीं हा अध्यास संस्कारजन्य आहे असें ज्ञान कसें होईल? होणार नाही. अध्यासनिवृत्तीनंतर संस्काराचें ज्ञान होऊन उपयोगी नाही. कारण अध्यासाची निवृत्ति झाल्यानंतर संस्काराचें ज्ञान होणार, म्हणून निवृत्तीच्या प्राक्कालीं अध्यास भासून गेला तो गेलाच, म्हणून पूर्वपूर्व अध्यासाच्या संस्कारानें उत्तरोत्तर अध्यास होतो असें म्हणणें सिद्ध होत नाही. कारण पूर्वाध्यासाच्या निवृत्तीनंतर संस्काराचें ज्ञान होणार, मग तो संस्कार उत्तराध्यासास कारण होत नाही. कारण एकदां प्रबल ज्ञानानें अध्यासाची निवृत्ति झाल्यावर मग संस्कारानें उत्तराध्यास होतो असें म्हणणें असंगत होय. आतां संस्कार व अध्यास एका कालचे आहेत असें म्हणावें तर कार्यकारणभाव एका कालचे कोठें दृष्टश्रुत नाहीत. कार्यापेक्षां कारणास अव्यवहित पूर्वक्षण मानावा तर पूर्वोक्त दोष येतच आहे. म्हणून संस्कार कारण आहे असें म्हणतां येत नाही. आतां अध्यास व संस्कार हे अनादि आहेत असें म्हणावें तर अशा प्रकारचें ज्ञानही अध्यासनिवृत्तीनंतरच होणार म्हणून पूर्वोक्त दोष स्थिरच आहे. संस्कारावांचूनही अध्यास होतो असें शास्त्रकार कबूल करितात; पण हें मत ज्ञानेश्वरांना इष्ट नाही हें सांगितलेंच आहे. आणि आत्मा स्फुरल्यानंतरच हा अध्यास आहे यास कारण काय ? तर

अविद्या. अशी कल्पना केली आहे म्हणून तीत अर्थ नाही. म्हणून अविद्यासहित अध्यासाच्या निवृत्तीसाठी ज्ञानाची गरज नाही आणि मुळीं विक्षेपच नाही. मग देहपातापर्यंत विक्षेप राहतो असें म्हणण्यांत अर्थ काय आहे ? आणि विक्षेप जर नाही तर प्रारब्ध आहे म्हणण्यांत अर्थ कांहींच नाही. याविषयी सांगतात.

दिसत्यानें दृश्य भासे । म्हणावें ना देखिलें ऐसें ॥

तरी दृश्यास्तव दिसे । ऐसें नाही ॥1१॥

दृश्य कीर दृष्टीस दिसे । परी साच कीं द्रष्टा असे ।

आतां नाही तें कैसें । देखिलें होय ॥2॥

देखताचि आपण याते । आलिये निदेचेनि हातें ॥

तया स्वप्ना ऐसें येथें । न्यहाळितां ॥3॥

निद्रिस्थ सुखासनीं । वाहिजे आन वहाणीं ॥

तो साच काय ते सणीं । दशा पावे ॥4॥

कीं शिसेंवीण एकएकें । देखिलीं राज्य करिति रंकें ॥

तैसींच तियेस तुकें । अथी कांई ॥5॥

ते निद्रा जेव्हां नाही । तेव्हां तो जैसा जिये ठाई ॥

तैसाचि स्वप्नीं कांहीं । न दाविजेचि ॥6॥

तान्हेल्या मृगतृष्णा । न भेटल्या शीणूजे सणा ॥

मा भेटलया कोणा । काय भेटले ॥7॥

तैसें दृश्य कां द्रष्टा । या दोन्ही दशा वाजटा ॥

पहातां ययाचिया काष्ठा । स्फूर्तिमात्र जो ॥8॥

इये स्फूर्तीकडोनि । नाही स्फूर्तीमात्रावांचोनि ॥

तरी काय देखोनि । देखतु असे ॥9॥

पुढें फर्केना दिसतें । ना मागें डोकावी देखतें ॥

पहातां येणें ययातें । स्फुरद्रूपचि ॥10॥

म्हणोनि ययातें येणें । येपरीचें पहाणें ॥

पहातां कांहीं कोणें । पाहिलें नाही ॥11॥

द्रष्ट्याकडून जेव्हां दृश्य भासतें तेव्हांच त्या दृश्याचा आहेपणा प्रकाशित होतो. स्फुरणोदयाच्या पूर्वी दृश्य हें नाही. म्हणून स्फुरणकालीं जें दृश्य भासतें त्यास द्रष्ट्याचा प्रकाश (ज्ञान) कारण आहे. म्हणून तें दृश्य पाहिलें असें म्हणावें नव्हे काय? होय. पण तें दृश्य दृश्यामुळें दिसतें असें नाही, तर द्रष्ट्यामुळें दिसतें. दृश्य म्हणून दृष्टीस जें दिसतें ती द्रष्ट्याची

सत्ता व प्रकाश असल्यामुळे, तेंच दृश्य आहे. म्हणून तें दृश्यच द्रष्टा आहे. दृश्य म्हणून द्रष्ट्याहून कांहीं निराळें नाही. म्हणून जें दृश्य मुळींच नाही तें पाहिलें असें कसें म्हणावें? म्हणतां येणार नाही. निद्रेच्यायोगानें प्राप्त झालेल्या स्वप्नामध्ये आपण आपणास पहात असतो, म्हणून पाहिलेले हस्त्यश्वादि आपणावांचून निराळे नाहीत म्हणून स्वप्नामध्येदेखील कांहीं दृश्य पाहिलें नाही असें जसें सिद्ध होतें, तद्वत् येथें जागृतीतही समजावें. राजा हा सुखकारक पलंगावर निजला असतां स्वप्नामध्ये जर तो भीक मागण्यास प्रवृत्त होईल, तर खरोखर त्याक्षणीं ती भिकारडी दशा त्याला प्राप्त होईल काय? होणार नाही. तद्वत् जागृतीत जें दृश्य प्रतीत होतें तें खरें होईल काय? नाही. म्हणून पहाण्याचा व्यवहार संभवत नाही. किती एक भिकारी हे स्वप्नामध्ये मस्तकावांचून राज्य करीत असतां जर पाहिलें तर खरोखर ते तितके आहेत काय? नाहीत. कारण ती निद्रा जेव्हां नाही तेव्हां तो पुरुष जागृतीमध्ये जसा आहे (स्वप्नांतील दृश्य जागृतीत दिसत नाही, एक पुरुषच असतो). तसेंच स्वप्नामध्ये कांहीं दृश्य पाहिलें जात नाही. कारण एक आत्माच स्फुरला आहे. तान्हेलेल्या लहान मुलास मृगजळ न भेटल्यामुळे फार त्रास झाला असें म्हटल्यास हें म्हणणें शोभेल काय? नाही. पण ज्यांना मृगजळ भेटलें आहे त्यास तरी काय भेटलें आहे? कांहीं नाही. तद्वत् दृश्य हे कोणासच भेटलें नाही. मग तें पाहिलें असें म्हणणें व्यर्थ आहे. येथें दृश्य शब्दानें विक्षेपाचें ग्रहण आहे. कारण दृश्याचा विक्षेपांतच अंतर्भाव आहे. म्हणून एक आत्माच स्फुरल्यामुळे दृश्य व द्रष्टा अशा या दोन दशा मिथ्या आहेत. याची स्थिति पाहिली असतां तो स्फूर्तिमात्र आहे. त्रिपुटीरुप स्फूर्ति भासत असतांही या स्फूर्तिमात्र आत्म्यावांचून अन्य कांहीं नाही. म्हणून कोणतें दृश्य पाहून आत्मा हा द्रष्टा होईल? होणार नाही. दृश्य हें द्रष्ट्यापुढें फरकून येऊन उभें रहात नाही व द्रष्टा हा पाठीमागून डोकावून पहात नाही म्हणून दृश्यद्रष्टादिक कांहीं नसून हा स्फुरद्रूप आत्मा स्फुरद्रूपपणानें आपण आपणास पहात आहे म्हणून हा आत्मा आपणास अशा प्रकारानें पहातो कीं, विचार केला असतां कोणींही कांहीं दृश्यादि पाहिलें नाही. यावरून दृश्य म्हणून एक द्रष्टाच आहे किंवा दृश्यद्रष्टादि नाहीत, एक आत्माच आहे. मग निराळा विक्षेप कसा सिद्ध होईल? होणार नाही. म्हणून देहपातापर्यंत विक्षेप रहातो हें म्हणणें खोटें आहे. म्हणून प्रारब्धही नाहीच असें सिद्ध झालें. आणखी ज्ञानेश्वराचें काय म्हणणें आहे हें पहावें.

वावो कीर होय । तरी दिसत तंव आहे ॥

येणेंही बोले होय । अथी ऐसें ॥१॥

जरी आन आनातें । देखोनि होय देखतें ॥

तरी मानूं येतें । देखिलें ऐसें ॥२॥

* तें दृश्य निश्चयेंकरुन जरी मिथ्या झालें तरी दिसत आहे. म्हणून तें दृश्य आहे असें म्हणावें लागतें अशी शंका. तीस उत्तर. जर दृश्य हें स्वसत्तेकरुन आहे असें म्हणावें तर आन आनातें देखोनि म्हणजे द्रष्ट्यास जसें दृश्य भासतें तसें दृश्यास जर द्रष्टा भासूं लागून त्या दृश्यास मी दृश्य आहे असें भान होईल तर दृश्यानें द्रष्टा पाहिला असें मानलें असतें, तसें मुळींच नाही. म्हणून दृश्य हें नाहीच. म्हणून द्रष्ट्यानें दृश्य पाहिलें असें देखील म्हणतां येत नाही. याप्रमाणें दृश्य नाहीच असा सिद्धांत मग विक्षेपाध्यास कसा सिद्ध होईल. शास्त्रकार म्हणतात कीं बुद्धीमध्ये आत्म्याचा आभास झाला आहे म्हणून अहं असें स्फुरण होतें; ज्याप्रमाणें दर्पणांत मुखाचा आभास होतो त्याप्रमाणें. याजवर विकल्प. स्फुरण होण्याच्यापूर्वी आभास होतो किंवा नंतर होतो. प्रथमपक्षीं पूर्वी आभास होतो म्हणावें तर पंचदशीत " स्थूल देहं विना लिंगदेहो न क्वापि दृश्यते" म्हणजे स्थूल देहावांचून लिंगदेह कोठेंच दिसत नाही. बुद्धि ही लिंगदेहांतील आहे. म्हणून स्फुरण होण्याच्यापूर्वी स्थूल देहच जर नाही तर लिंगदेहात्मक बुद्धि कशी असेल आणि ती जर नाही तर आभास कसा होईल? आतां स्फुरणाच्यापूर्वी स्थूलदेह व लिंगदेह जरी नाहीत तरी त्यास बीजभूत अज्ञान आहे म्हणावें तर त्याचें खंडण पूर्वी केलें आहे. म्हणून बीजभूत अज्ञानही नाही म्हणून उपाधीचा असंभव असल्यामुळें आभास सिद्ध होत नाही. द्वितीयपक्षीं नंतर आभास होतो म्हणावें तर, आभास होण्याच्यापूर्वी आत्मा स्फुरावयाचा तसा स्फुरला आहे. म्हणून आभास होऊन अहं असें स्फुरण होतें हें म्हणणें सिद्ध होत नाही. म्हणून आभासवाद सिद्ध होत नाही. श्रुतिप्रमाणावरुन आभासवाद सिद्ध होतो म्हणावें तर शब्दखंडन अविद्याखंडनप्रसंगानें पूर्वी केलेच आहे. आणि बुद्धीत आभास होतो ही कल्पना स्फुरणाच्या प्राक्कालीं कल्पना करणारा कोणी नसल्यामुळें संभवत नाही. स्फुरणानंतर कल्पना केली म्हणावें तर आत्मस्फुरण व्हावयाचें तसें झालें आहे. मग आभास होतो ही कल्पना करणें व्यर्थ आहे. केवळ श्रुतीवरुन कल्पना केली म्हणावें तर श्रुति देखील स्फुरणांतीलच आहे. म्हणून स्फुरणापूर्वी आभास झाला, अशा कल्पनेस तिच्यानें दृढता येत नाही. आतां शास्त्राकारांचें म्हणणें असें आहे कीं, घटाकार झालेल्या बुद्धीमध्ये प्रतिबिंबित जो चिदाभास तो केवळ घटासच प्रकाशित करितो व घटाचा ज्ञाततारुपधर्म (घट ज्ञात आहे अशा व्यवहारास

कारणभूत धर्म) हा ब्रह्मचैतन्यानें प्रकाशित होतो. आणि बुद्ध्युदयाच्यापूर्वी अज्ञातत्वानें ब्रह्म घटास प्रकाशित करितें व बुद्ध्युदयानंतर घटास ज्ञातत्वानें ब्रह्म प्रकाशित करतें. म्हणून बुद्धियुक्त चिदाभास मानल्यानें घट ज्ञात आहे असा व्यवहार होतो. केवळ ब्रह्मचैतन्यानें घट ज्ञात आहे असा व्यवहार होत नाही. घट ज्ञात झाल्यानंतर ब्रह्मचैतन्य त्यास प्रकाशित करतें, म्हणून चिदाभासाचा अंगीकार करावा असें पंचदशीत सांगितलें आहे त्यास उत्तर. आभासवाद जरी अंगीकारिला नाही तरी स्फुरणाच्या योगानें घट ज्ञात आहे असा व्यवहार होईलच आणि त्या ज्ञातत्वास ब्रह्मचैतन्य हें वृत्तीवांचून प्रकाशित करितें असा पक्ष शास्त्रकारांनांही इष्ट नाही. आम्हीं चिदाभासाच्या जागीं स्फुरणपक्ष अंगीकारिला आहे. म्हणून त्या ज्ञातत्वास स्फुरणावांचून ब्रह्मचैतन्य प्रकाशित करतें हें म्हणणें आम्हांसही इष्ट नाही. इतकेंच नव्हे तर स्फुरणास सोडून ब्रह्मचैतन्य मुळींच नाही. ब्रह्मचैतन्यच स्फुरद्रूप झालें आहे. चिदाभासाचा अंगीकार केला असतां चिदाभास विकारी व नश्वर असा सिद्ध होऊन चिदाभासाधिष्ठान आत्मा अविकारी व अनश्वर सिद्ध होतो. कारण विकार व नाश उपाधीचे संभवतात, आत्म्याचे संभवत नाहीत. स्फुरणपक्ष अंगीकारिल्यास उपाधिच नसल्यानें आत्माच विकारी व विनाशी होतो; असें म्हणावें तर ज्ञानेश्वर काय म्हणतात हें पहावें.

प्रभेचा उमाळा । दीपप्रकाश संचला ।।

तैसा चैतन्यें गिवसिला । चिद्रूप स्फुरे ।।1 ।।

पाठीमागें सांगितलेल्या या ओवीपर्यंत एक चिद्रूप आत्मा स्फुरला आहे असें लिहिलें त्यावरून आत्मस्फुरण हें आत्मत्वास सोडून मुळींच नाही असें सिद्ध झालें आहे. आतां जेव्हां स्फुरण नाही तेव्हां आत्मत्व सिद्धच आहे असें सांगतात.

म्हणोनि हें न व्हावें । ऐसेंही भरें हावें ।

तरी तैसाचि स्वभावें । आइता असे ।।1 ।।

द्रष्टा दृश्य ऐसें । दोनी अळुमाळ दिसे ।।

तेंही परस्परानुप्रवेशें । कांहीं नाकीं ।।2 ।।

तेथें दृश्यीं द्रष्टा भरे । दृश्यपण द्रष्टीं वोसरे ।।

मा दोनि नहोनि उरे । दोनीचे साच ।।3 ।।

एकां एकु वेचला । शून्य बिंदु शून्यें पुसिला ।।

द्रष्टा दृश्याचा निमाला । तैसे होय ।।4 ।।

दोनी विशेष गिळी । मा निर्विशिष्टातें उगळी ।।

उघडी झांपी एकीं डोळीं । वस्तुचि हे ॥ 5 ॥

पातया पानें मिळे । कीं द्रष्टवें सेंघ पघळे ॥

तया उन्मीळता मावळे । नवलावो हा ॥ 6 ॥

म्हणून पहाणें व न पहाणें किंवा भासणें न भासणें नसावें अशा इच्छेनें जरी तो आत्मा भरला तरी तो स्वभावानें तसाच सिद्ध आहे. द्रष्टादृश्याचें हें स्फुरण चहूंकडे दिसतें. पण परस्परांचा परस्परांत प्रवेश झाला असतां कांहीं न उरुन एक आत्माच उरतो. दृश्याचे ठिकाणीं द्रष्टा नाहीसा होऊं दे किंवा द्रष्ट्याचे ठिकाणीं दृश्य नाहीसें होऊं दे पण दोन्ही न उरुन दोन्हीचें अधिष्ठान आत्माच उरतो. परस्परांत प्रवेश झाला असतां शून्य उरतें असें म्हणावें तर शून्यबिंदु शून्यसाक्षी आत्म्यानें पुसून टाकला व द्रष्टादृश्य हे नाहीसे झाले. याप्रमाणें विशेष स्फुरणाभावीं सुषुप्त्यादिकाचे ठिकाणींही आत्माच सिद्ध आहे असें सिद्ध झालें. म्हणून परमात्मा हा द्रष्टादृश्यरूप विशेष स्फुरणास गिळतो व निर्विशेष स्वरूपास प्रकट करितो अशा रीतीनें उघडझांप करणारी (स्फुरणारी किंवा न स्फुरणारी) एक्या डोळ्याचीही आत्मवस्तुच आहे. नेत्राचे ठिकाणी पापणीस पापणी मिळो. (डोळे मिटोत). किंवा तो नेत्र दृश्यद्रष्टेपणानें चहूंकडे पसरो. त्या नेत्राचे ठिकाणीं उन्मीळता मावळे म्हणजे पापण्यांचें उन्मेलन (पसरणें) व मावळणें हें नवल आहे. तद्वत् आत्म्याचे ठिकाणीं द्रष्टादृश्यांचें स्फुरण होणें किंवा न होणें हें नवल आहे. यावरून दोन्ही स्थिती आत्म्याच्याच आहेत असें सिद्ध होतें, म्हणून विकारी किंवा निर्विकारी असें कोणी म्हणावें? मुळीं विकारच नाही, मग विकारित्व कसें सिद्ध होईल. यास प्रमाण-

मज तरंगपण असे कीं नसे । ऐसें हे उदकाप्रति कही भासे ॥

तें मल तेव्हां जैसें । उदकचि कीं ॥ 1 ॥

तरंगाकारे न जन्मेचि । ना तरंगरुपें निमेचि ॥

तेवि देही जे देहेंचि । वस्तु झाले ॥ 2 ॥

आतां शरीराचे तयांचिया ठायीं । आडनांव हें उरलें नाही ॥

तरी कोणे काळें कांहीं । निमेतें पाहे पा ॥ 3 ॥

ज्ञानेश्वरी अध्याय 8 श्लोक 27 .

यावरून ज्ञानेश्वरांचें म्हणणें कसें आहे हें सहज लक्षांत येणार आहे. (एवढेंच लक्षांत ठेविलें पाहिजे कीं जसें उदकास तरंगाचें भान नाही तद्वत् हा माझा विकार आहे असें ब्रह्मास माहीत नाही, मग विकारित्व जन्म व नाश कसे सिद्ध होतील. म्हणून विनाशी व अविनाशी असेंही त्यास म्हणतां येत

नाहीं). आणि शास्त्रकारांनीं आभासवादाची कल्पना अशी केली आहे कीं, 'मी' अशा अहंवृत्तीस धरून जें सच्चिदानंद ब्रह्माचें भान त्यासच चिदाभास म्हणावें व अहंत्वासहित सच्चिदानंदत्व जेथें ज्ञेय होतें तो साक्षी, अधिष्ठान होय, ही कल्पना अहं अशा स्फुरणोदयानंतर केली आहे, म्हणून ती निरुपयोगी आहे. आतां येथें या सर्वांचें एक स्फुरणच मानल्यास विसंगतपणाही दिसत नाही. आतां शास्त्रकारांची विचारसरणी कशी व ज्ञानेश्वराची कशी हें थोडक्यांत सांगावयाचें आहे. शास्त्रकार हे घटाचे प्रत्यक्ष जें होतें तें प्रमात्याच्या सत्तेहून अतिरिक्त सत्ता घटास नाही व प्रमात्याच्या चैतन्यानेंच घट भासला म्हणून घटास अधिष्ठान प्रमातृचैतन्यच होय म्हणून प्रमातृचैतन्याची जी सत्ता तीच घटसत्ता आहे, म्हणूनच घट दृश्य होतो व प्रमातृसत्तेवांचून निराळी घटसत्ता नाही, म्हणून घट हा अध्यस्त आहे व घटसत्ता ही अधिष्ठानसत्ता तरी मानतात; पण घटाबरोबर ती सत्ता प्रत्यक्ष होते म्हणून व्यावहारिक सत्यत्वही मानतात. यांच्या मते सत्ता तीन प्रकारची आहे. पारमार्थिक सत्ता ब्रह्माची, व्यावहारिक सत्ता आकाशादिकाची, प्रतिभासिक सत्ता शुक्तिरजताची. ज्ञानेश्वर हे घटाची जी सत्ता तीच प्रमात्याची सत्ता पण ती दृश्य होते म्हणून आपण आपणास दृश्य होतो असें म्हणतात. वस्तुतः दृश्य म्हणून नाहीच. एक स्फुरद्रूप आत्माच आपण आपणास पहातो किंवा स्फुरद्रूपपणानें एक आपणच प्रकाशित झाल्यामुळे दृश्य नाही म्हणून कांहीं पहात नाही. म्हणून घट पाहिला तरी आपण आपणास पाहिलें किंवा घटादिसहित सर्व जग एक आपणच स्फुरल्यामुळे कांहीं पाहिलें नाही. हा विषय पाठीमागें स्पष्ट केलाच आहे. ज्ञानेश्वरीतही हा विषय प्रसंगानुसार लिहिला आहे.

तेव्हां भूते विषय करणें । हें वेगळालें कांहीं न म्हणे ॥

आघवें एकचि ऐसें जाणें । आत्मबुद्धि ॥1॥

जैसा चेइला तो अर्जुना । म्हणे स्वप्नीची हे विचित्र सेना ॥

मीचि झालों होतोना । निद्रावशे ॥2॥

आतां सेना ते सेना नव्हे । हें मीचि एक आघवें ॥

ऐसें एकत्वे मानावें । विश्व तया ॥3॥

अगा हे जेव्हा मीची व्याप्ती । तेव्हाचि तयाची प्रतीति ॥

तैसे बहुधाकारी वर्तती । मीचि होवूनि ॥4॥ अध्याय 9 श्लोक 15.

जेव्हां संपूर्ण भूतें, विषय व इंद्रियेहीं आपणाहून वेगळालीं आहेत असें म्हणूं नये. आत्मबुद्धीनें हीं सर्व मीच एक आहे असें जाणावें. हे अर्जुना

जागा झालेला मनुष्य स्वप्नांत पाहिलेली विचित्र सेना ही निद्रेच्यायोगानें मीच झालों होतो असें मानतो. आतां ती सेना तरी नाहीं म्हणून सेना मीच झालों होतो यांत शंका नाहीं. याप्रमाणें हें सर्व विश्व एकत्वानें मानावें. अगा अर्जुना जेवढी माझी व्याप्ती आहे तेवढी जगाची प्रतीति होत आहे. म्हणून बहुत आकार जरी भासलें तरी मीच एक आहे. यावरून यांचे म्हणणें काय आहे तें स्पष्ट होत आहेच. शास्त्रकार हे सर्व पदार्थ ईशसृष्ट आहेत असें म्हणतात म्हणून त्यांना व्यावहारिक सत्ता मानावी लागते. ज्ञानेश्वर हे ईशाचा अंगीकार करीत नाहींत. म्हणून यांच्या मतें व्यावहारिक सत्ता नाहीं. प्रातिभासिक सत्ता स्वप्नांत भासते. पण तीही अधिष्ठानसत्ता होय. कारण स्वप्नास अधिष्ठान प्रमातृसत्ताच आहे. स्वप्नांत पदार्थांचा प्रतिभास होतो म्हणून त्या सत्तेस प्रातिभासिक असें नांव दिलें. याप्रमाणेंच शुक्तिरजत आहे. वस्तुतः एक आत्मसत्ताच सर्वत्र अनुस्यूत म्हणजे सर्वांत गुंतलेली आहे. अन्य कांहीं नाहीं. आतां शास्त्रकारांचें मत सत्तेविषयीं असें आहे. ती सत्ता स्वरूप आहे किंवा धर्म आहे असा विकल्प. प्रथमपक्षीं सत्ता ही स्वरूपच आहे असा सिद्धांत. द्वितीयपक्षीं अनेक घटाचे ठिकाणीं जशी एक घटत्वजाति सिद्ध होते तद्वत् सद्रूपाच्या अनेकपणाच्या अभावामुळें सत्ता ही जाति होत नाहीं व अन्य आश्रय नसल्यामुळें धर्म संभवत नाहीं. जरी घटपट इत्यादि अनेक उपाधीमुळें सत्ता ही धर्मजाति आहे असें वाटतें, तरी घटपटाच्या अभावानें सद्रूपब्रह्मच सिद्ध होतें म्हणून सत्ता जातिहि नव्हे व धर्मही नव्हे. तर स्वरूपच असा सिद्धांत. आतां आत्म्याचे ठिकाणीं ज्ञान हा गुण आहे किंवा ज्ञान हें स्वरूप आहे अशी शंका प्राप्त झाली असतां ज्ञान हें स्वरूप आहे, गुण नव्हे. जर ज्ञान हा गुण आहे तर त्या ज्ञानास आत्मा हा अविषय आहे किंवा विषय आहे. प्रथमपक्षीं समवायसंबंधानें असणाऱ्या ज्ञानास अविषय आहे म्हणावें तर आत्म्याचें शशविषाणाप्रमाणें असत्व सिद्ध होईल. म्हणून हा दोष घालविण्यासाठीं ज्ञानास विषय आहे म्हणावें तर घटादिकाप्रमाणें अनात्मत्व प्राप्त होईल. म्हणून ज्ञान हा गुण नव्हे, तर स्वरूपच होय. आणि म्हणून भगवान् व्यासांनीं 'ज्ञोऽतएव ' याप्रमाणें आत्मा ज्ञानस्वरूप आहे अशा अर्थाचे सूत्र रचिलें आहे. हा ज्ञानरूप आत्मा आपणास जाणतो किंवा नाहीं. जाणतो म्हणावें तर कर्म तोच कर्ता होऊन कर्मकर्तृदोष येतो. जाणत नाहीं म्हणावें तर त्याचें असत्व सिद्ध होईल. यासाठीं तो दुसऱ्या ज्ञानाची अपेक्षा न करितां स्वयंप्रकाश आहे, असें म्हणावें लागतें. म्हणून कर्मकर्तृदोष व असत्व सिद्ध होत नाहीं. आणि ज्ञान गुण मानावा तर सुषुप्तीचे ठिकाणीं ज्ञान गुण नसल्यानें उत्थानकालीं

स्मरण होणार नाही, म्हणून ज्ञान गुण नव्हे तर स्वरूपच होय. याप्रमाणें आत्म्याचा आनंद हा गुण नव्हे तर स्वरूपच होय. जर आनंद हा गुण होईल तर सुषुप्तींत तो गुण नसल्यानें उत्थानकालीं आनंदाचें स्मरण होणार नाही आणि आपलें आपणावर नित्य प्रेम आहे, म्हणून आनंदस्वरूप होय असा सिद्धांत आनंद उत्पन्न झाला नष्ट झाला अशी प्रतीति होत असतां आनंद हें स्वरूप आहे असें सांगितलें तें बरोबर नव्हे असें जर म्हणावें तर आनंदाभिव्यंजकवृत्तिच उत्पन्न व नष्ट होते. म्हणून आनंद उत्पन्न व नष्ट झाल्यासारखा वाटतो. वस्तुतः आनंद उत्पन्न होत नाही व नष्टही होत नाही. म्हणून आनंद स्वरूप होय. याप्रमाणें आत्म्याचा वाचक सच्चिदानंद शब्द सिद्ध झाला. आतां हे तीन शब्द जरी भिन्न आहेत तरी तिघांचे स्वरूप एकच आहे. कारण सत् जर ज्ञानाहून भिन्न होईल तर तें जड व मिथ्या होईल. ज्ञान जर सत्ताहून भिन्न होईल तर ते असत् होईल सत् व ज्ञान याहून आनंद हा भिन्न होईल तर तो आनंद अनात्मा होईल. आनंदाहून सत् व ज्ञान भिन्न होईल तर ते अप्रिय होईल. म्हणून तिघांचे स्वरूप आहे असा सिद्धांत. याप्रमाणें हा विषय ' अद्वैतमकरंदां 'त आहे. आतां ज्ञानेश्वरांचे मत असें आहे:-

तैं सत्ता प्रकाश सुख । या तिहीं उणें लेख ॥

जैसैं विषपणेंचि विख । विषा नाही ॥1॥

कांति काठिण्य कनक । तिन्ही मिळोनि कनक एक ॥

द्राव गोडी पीयुख । पीयुषचि जेविं ॥2॥

सत्ताचि कीं सुख प्रकाशु । प्रकाशुचि सत्ता उल्हासु ॥

हें न निवडे मिठांशु ॥ अमृतीं जेविं ॥3॥

शुक्लपक्षीच्या सोळा । दिवसां वाढति कळा ॥

परी चंद्र मात्र सगळा । चंद्रीं जेवीं ॥4॥

कां थेंबीं पडतां उदक । थेंबा धरुं ये लेख ॥

परी पडला ठाई उदक । वांचून आहे ॥5॥

तैसैं असदाचिये व्यावृत्तीं । सत् म्हणों आली श्रुति ॥

जडाचिये समाप्तीं । चिद्रूप ऐसैं ॥6॥

दुःखाचेनि सर्वनाशें । उरलें तें सुख ऐसैं ॥

निगदिलें निःश्वासें । प्रभूचेनि ॥7॥

ऐसी सदादि प्रतियोगिये । असदादि तिन्ही इये ॥

लोटतां झाली त्राय । सत्तादिकां ॥8॥

एवं सच्चिदानंदु । आत्मा हा ऐसा शब्दु ॥

अन्यथा व्यावृत्ति सिद्धु । वाचक नव्हे ॥9॥

शास्त्रकाराप्रमाणें हेही सच्चिदानंद शब्दाचा अर्थ जाति, धर्म किंवा गुण मानीत नाहीत, स्वरूपच मानतात, पण यांच्या मानण्याचा प्रकार कसा आहे हें दाखवावयाचें आहे. त्यांत सत्, चित् व आनंद असे तीन शब्द मिळून एकस्वरूपच सिद्ध आहे असें सांगतात. तें म्हणजे स्वरूपस्थितीमध्ये सत्ता म्हणजे अस्तित्व, प्रकाश म्हणजे ज्ञान व सुख म्हणजे आनंद. अशा तीन पदांनीं तीन स्वरूपें निराळीं आहेत असें वाटतें, पण तसें मुळींच नाही. कारण या तिहीं उणें लेख म्हणजे या तीनपणाची उणीव आहे असें समज. (भिन्न भिन्न स्वरूपें नसतां तीनही शब्दार्थ मिळून एक सच्चिदानंद आत्माच सिद्ध होतो.) जसें विषाचे ठिकाणीं विषपणा असूनही तें आपण मरत नाहीं. विष हें अन्यास मारतें. म्हणून तें विषपण अन्यास होतें. स्वतः विष हें विषरूपानेंच असतें. त्यांत भेद नाही (विषाचा व विषशक्तीचा भेद नाही). तद्वत् यांचा भेद नाही. पिवळी कांति, कठीणपणा व सुवर्णपणा हे तिनही मिळून जसें एक सुवर्णच आहे; किंवा द्राव म्हणजे पातळपणा, गोडी व अमृतपणा हे तिनही मिळून जसें एक अमृतच आहे. त्याप्रमाणें आत्मा तीनपणांवांचून एकच आहे. सद्रूप परमात्माच आनंद व चिद्रूप आहे. व जो प्रकाश म्हणजे ज्ञानरूप आहे तोच सद्रूप व उल्हास म्हणजे आनंदरूप आहे. म्हणून यांचा भेद होत नाही. ज्याप्रमाणें अमृताच्या गोडीचा अमृताहून भेद करितां येत नाही तद्वत् यांचा भेद नाही. शुक्लपक्षाच्या सोळा दिवसांमध्ये चंद्राचे ठिकाणीं एक एक कळा वाढत असते. पण चंद्रमात्र चंद्राचे ठिकाणीं जसा सगळा म्हणजे क्षयवृद्धीवांचून परिपूर्ण आहे त्याप्रमाणें आत्मा तीनपणावांचून एक आहे. कां म्हणजे किंवा उदक थेंबीं पडतां म्हणजे उदक हें थेंबरूपानें पडत असतां थेंबा धरुं ये लेख म्हणजे थेंब हे भिन्न भिन्नपणानें जाणतां येतात. पण ज्या ठिकाणीं ते थेंब पडले आहेत, त्या ठिकाणीं उदकावांचून अन्य कांही आहे काय? नाही. त्याप्रमाणें आत्मा हा तीनपणावांचून आहे. त्याप्रमाणें असताच्या म्हणजे मिथ्यापणाच्या व्यावृत्ती म्हणजे निवृत्तीसाठीं आत्म्यास सत् असें श्रुति म्हणूं लागली. तसेंच जडाच्या समाप्तीसाठीं चिद्रूप असें म्हणूं लागली. त्याचप्रमाणें सर्व दुःखाच्या नाशकरुन जें उरलें तें सुख होय. असें प्रभूचें निःश्वासें म्हणजे वेदानें सांगितले आहे. ऐसी म्हणजे याप्रमाणें सदादिप्रतियोगिये म्हणजे सत्, चित् व सुख यांचे प्रतियोगी म्हणजे विपरीतरूपानें असणारे जे असदादि तिन्ही इये म्हणजे हे असत्, जड व दुःखरूप तीन प्रकार यांच्या निवृत्तीनें सत्तादिकांस श्रुतींनीं जागा दिली आहे. याप्रमाणें आत्मा हा सच्चिदानंद आहे अशा प्रकारचा शब्द हा अन्यथा म्हणजे अन्य प्रकाराने भासणारे जे

असदादिक त्यांच्या व्यावृत्ती म्हणजे निवृत्तीनें सिद्ध आहे. म्हणून हा सच्चिदानंद शब्द आत्मस्थितीचा वाचक नव्हे. शास्त्रकारांच्या मतांत व यांच्या मतांत कसा फरक आहे हें सहज लक्षांत येणार आहे. शास्त्रकार हा शब्द वाचक आहे असें म्हणतात व हे वाचक नव्हे असें म्हणतात. ज्या अर्थी हा शब्द वाचक होत नाही. त्याअर्थी अशा शब्दांनी आत्म्याचें ज्ञान होत नाही. म्हणून सच्चिदानंदप्रतिपादक वेद व्यर्थ आहे असें सांगतात.

सूर्याचेनि प्रकाशें । जें कांहीं जड आभासे ॥

तया तो गिवसे । सूर्य कांई ॥१॥

तेवि जेणें तेजें । वाचेसि वाच्यता सुझे ॥

ते वाचा प्रकाशिजे । हें कें आहे ॥२॥

सूर्याच्या प्रकाशानें जे कांहीं जड पदार्थ प्रकाशित होतात त्यांस तो सूर्य प्रकाशित करावयास सांपडेल काय? नाही. तद्वत् आत्मा हा सच्चिदानंदादि शब्दांनीं प्रकाशित होत नाही. त्याप्रमाणें जेणें तेजें म्हणजे ज्या आत्म्याच्या प्रकाशानें, वाचेसि वाच्यता सुझे म्हणजे सच्चिदानंदादि शब्दरूप वेदाला दृश्यज्ञेयादिवाच्यत्व कळलें ती वाचा म्हणजे तो वेद आत्म्यास प्रकाशित करील हें कोठें तरी आहे काय? नाही. म्हणून सच्चिदानंद शब्दानें आत्मा प्रकाशित होत नाही. आत्मज्ञानाविषयीं वेद हा प्रमाण आहे असें शास्त्रांत सांगितलें आहे. आणि तुम्हीं मात्र वेदास प्रामाण्य मानीत नाही तर त्यास युक्ति काय? असा शंकाकारांचा अभिप्राय जाणून सांगतात.

विषो नाही कोणाही । जयां प्रमेयत्वचि नाही ॥

तया स्वप्रकाशा कांई । प्रमाण होय ॥१॥

प्रमेयपरिच्छेदे । प्रमाणत्व नांदे ॥

तें काय स्वतः सिद्धें । वस्तूच्या ठाई ॥२॥

एवं वस्तूसि जाणो जातां । जाणणेंचि वस्तु तत्वता ॥

मग जाणणें आणि जाणता । कैचा उरे ॥३॥

म्हणोनि सच्चित्सुख । हे बोल वस्तुवाचक ॥

नव्हति हे शेष । विचाराचे ॥४॥

जो आत्मा कोणासही विषय होत नाही व ज्यास प्रमेयत्व कधींही प्राप्त होत नाही, अशा त्या स्वयंप्रकाश आत्म्याचे ठिकाणीं वेदादि प्रमाणांचा काय उपयोग आहे ? प्रमेय पदार्थांच्या परिच्छेदें म्हणजे ज्ञानानें प्रमाणत्व नांदतें. येथे तर आत्मा कशानेंही ज्ञात होत नाही. मग अशा त्या स्वतःसिद्ध

वस्तूंचे ठिकाणीं वेदादि प्रमाणांचा उपयोग काय आहे ? एवं म्हणजे याप्रमाणें परमात्मवस्तूस वेदप्रमाणानें जर जाणावयास जावें तर परमात्मवस्तूही खरोखर ज्ञानमात्रच आहे. मग जाणणे व जाणणारा हे कसे उरतील ? उरणार नाहीत म्हणून अर्थात् प्रमाणांचा उपयोग नाही असें सिद्ध होतें. म्हणोनि म्हणजे प्रमाणांचा उपयोग सच्चिदानंदादी जे बोल म्हणजे शब्द हे आत्मवस्तूचे वाचक नव्हेत. हीच विचाराची परिसमाप्ति होय. आतां, सच्चिदानंदादि शब्दांचा जर उपयोग नाही तर ते शब्द व्यर्थ होतील म्हणून त्यांचा उपयोग आहे असा पूर्व पक्ष करतात.

तैसे सच्चिदानंद चोखटा । दाउनि द्रष्ट्यासि द्रष्टा ॥

तिन्हीं पदें लागती वाटा । मौनाचिया ॥१॥

अर्थ:- त्याप्रमाणें सच्चिदानंद व चोखटा म्हणजे शुद्ध अशा द्रष्ट्यास द्रष्टेपणा दाखवून सच्चिदानंदरूप हीं तीन पदें मौनाचिया वाटा लागती म्हणजे मौनमार्गानें जातात. (मौन धरितात). सच्चिदानंदपदांनीं जर द्रष्ट्याचें ज्ञान होतें तर तीं पदें ज्ञापक आहेत म्हणून हींच पदें प्रमाण कां होणार नाहीत ? अशी शंका प्राप्त झाली असतां समाधान सांगतात.

जें जें बोलिजे तें तें नव्हे । होय तें तंव न बोलवे ॥

सावुलीवरी न मववे । मविते जैसे ॥१॥

मग आपुलियाकडे । मविता जें सांपडे ॥

तें लाजही लाजों आखुडे । मवितीं जैसे ॥२॥

तैसी सत्ताचि स्वभावे । असतां तंव नव्हे ॥

मा सत्तात्व संभवे । सत्तेसि कांई ॥३॥

आणि अचिदाचेनि नाशें । आलें जें चिन्मात्र दशे ॥

आतां चिन्मात्रचि मा कैसें । चिन्मात्रीं ये ॥४॥

नीद प्रबोधाचे ठांई । नसे तैसें जागणेंही ॥

तेविं चिन्मात्रचि मा कांई । चिन्मात्रीं ये ॥५॥

ऐसें यया सुखपणें । नाही दुःख कीर होणें ॥

मा सुख हें गणणें । सुखासि कांई ॥६॥

म्हणोनि सत् असदत्वे गेलें । चित् अचिदत्वे मावळलें ॥

सुखासु जालें । कांहीं नाही ॥७॥

जें जें बोलावें तें तें आत्मस्वरूप नव्हें व जें आत्मस्वरूप आहे तें बोलून दाखवितां येत नाहीं. म्हणून सच्चिदानंद पदें जरी द्रष्ट्यास भेटतात तरी तीं ज्ञापक होत नाहीत. म्हणून त्यांस प्रामाण्य मानितां येत नाहीं.

सावुलीवरी मविते जैसे न मववे म्हणजे पाण्यांत आपली प्रतिच्छाया पडली असतां पाण्याच्या तीरापासून असणारा मोजणारा त्यानें आपलीं प्रतितरंगाबरोबर भासणारीं अनेक रुपें मोजिलीं, तर त्यावरून मोजणाऱ्याची गणना होईल काय? नाही. त्याप्रमाणें केवळ सच्चिदानंद शब्दानें आत्मसाक्षात्कार होईल काय? नाही. मग पाण्यांतील आपल्या अनेक प्रतिच्छाया सोडून आपल्या तीरावरच्या मूर्तीकडे पाहून मोजणारा जर आपण आपणास सांपडेल तर मवितीं लाज म्हणजे मोजणाऱ्याच्या ठिकाणची लाजच, लाजों आखुडे म्हणजे लाजून संकुचित होते, मग तो पुरुष लज्जित कां होऊं नये ? अपितु होईलच. तद्वत् सच्चिदानंदशब्दानें आत्मज्ञान होत नाही. तैशी म्हणजे तीरस्थ पुरुषाप्रमाणें आत्मा हा सद्रूप आहे तो असद्रूप केव्हांही होत नाही. पण त्या सद्रूपास आपल्या सत्तेचें भान तरी आहे काय? नाही. आणि अचित् म्हणजे जड पदार्थ त्यांच्या नाशें म्हणजे निवृत्तीकरून ज्यास चिन्मात्र असें म्हणणें आलें तो मी चिन्मात्र आहे असें अनुसंधान पावेल काय? नाही. निद्रा व जागृति यांच्या ठिकाणीं जागणेंपणाचें भान रहात नाही. त्याप्रमाणें चिन्मात्र आत्मा हा चिन्मात्र आहे. मग त्यास मी चिन्मात्र असें ज्ञान कसें होईल? होणार नाही. याप्रमाणें या परमात्म्यास सुखपणामुळें सुखप्रतियोगी दुःख मुळींच नाही. मग सुखरूप आत्म्याला सुखाचें भान कसें होईल? होणार नाही. म्हणून असताच्या प्रतियोगिकरूपानें सत् म्हणणें असल्यामुळें असताच्या निवृत्तीबरोबर सताची निवृत्ति होते. याचप्रमाणें अचिदाच्या (जडाच्या) नाशाबरोबर चित् म्हणणें संपलें आणि असुखाच्या नाशाबरोबर सुख म्हणणें संपलें व कांहीं अवशेष म्हणणें राहिलें नाही. यावरून ब्रह्मवेत्त्यास ब्रह्मानंद होतो. हें पंचदशीकारांचें म्हणणें कशा प्रकारचें आहे हें वाचकांनींच पहावें. बुद्धींत व्यक्त होईल अशा प्रकारचा आनंद जर आत्मस्वरूप आहे. तर तें आपलें स्वरूप नव्हे? कारण त्या आनंदास आत्मा अधिष्ठान आहे व तो आनंद केवळ आभास आहे असें शास्त्रकार जर कबूल करितात तर त्या आनंदास स्वरूप कसें म्हणावें? व स्वरूपभूत आनंदाचा अनुभव तरी कसा व्हावा? कारण तोच आपण आहों. म्हणून ज्ञानेश्वर काय म्हणतात हें पहावें.

तैसें आपुलेनि सुखपणें । जया नाही सुखावणें ॥

आणि नाही हेही जेणें । नेणजे सुखें ॥१॥

आरिसा न पहातां मुख । स्वयें सन्मुख ना विन्मुख ॥

तेवि नसोनि सुखासुख । सुखचि जें ॥२॥

अर्थ:- त्याप्रमाणें आपल्या सुखपणामुळें ज्यास सुखप्रत्यय नाही आणि सुखप्रत्यय नाही हेंही ज्या सुखरूप आत्म्यास माहित नाही. आरसा जर पाहिला नाही तर मुख हें स्वतःसमोर किंवा उलट न होतां मुखरूपानेंच असतें तद्वत् सुख व असुख यांच्या प्रत्ययावांचून आत्मा हा सुखरूपच आहे. यावरून ब्रह्मानंद होतो हें म्हणणें बरोबर नव्हे. जर आनंदानुभव होत नाही, तर आत्मानुभवच होत नाही असें म्हणावें लागतें. म्हणून याविषयीं सांगतात.

चेयिलियाही पाठी । चेवण्याच्या गोठी ॥

कीं धाला बैसे पाठी । रंधनाच्या ॥1॥

उदेजेलिया दिवसपति । ते कीं दिवे शेजे येति ॥

पिकला शेतीं सुयिजताति । नांगर कांड ॥2॥

अर्थ:- कोणीही मनुष्य, चेयिलियाहीपाठी म्हणजे निद्रेंतून जागा झाल्यानंतर जागृत होण्याच्या गोष्टी (तूं जागा हो अशा रीतीच्या) जर कोणीही केल्या, तर त्या जशा व्यर्थ होतात, किंवा धाला रंधनाच्या पाठीं बैसे म्हणजे जेऊन तृप्त झालेला मनुष्य जर भूक लागली म्हणून स्वयंपाक करण्यास बसेल, तर तो उद्योग जसा व्यर्थ होतो, त्याप्रमाणें आत्मा हा अनुभवरूप असून स्वयंप्रकाश व सिद्धस्वरूप असल्यामुळें त्याचा अनुभव होतो असें म्हणतां येत नाही. कारण तो अनुभव आपल्याहून भिन्न नाही. तर तोच आपण आहों. सूर्य हा उदय पावल्यानंतर दिवे हे शांत होतात. किंवा पिकलेल्या शेतामध्ये कोणीही नांगर घालतील काय? अपितु नाहीत. तद्वत् अनुभवरूप आत्मा आपणच असल्यामुळें आत्मानुभव होतो असें म्हणतां येत नाही. आणि

तैसे अनुभाव्य अनुभाविक । इहीं दोही अनुभूतिबिक ॥

ते गेलिया कैचे एक । एकासीच ॥1॥

अर्थ:- त्याप्रमाणें अनुभाव्य म्हणजे ज्ञेय व अनुभाविक म्हणजे ज्ञाता या दोघांच्यायोगानें अनुभवाची स्थिति असते. ज्ञेय व ज्ञाता यांचा निरास केला असतां केवळ अनुभवरूपच आत्मा उरला. म्हणून त्याचा त्यास अनुभव एकत्वामुळें कसा होईल? होणार नाही. यावरून सुखाचा अनुभव होत नाही असें सिद्ध झालें, आतां सुखाचा अनुभव घ्यावयाचा असेल तर कसा घ्यावा अशी शंका प्राप्त झाली असतां सांगतात.

न लवितां ऊसु । तें जैसेनि असे रसु ॥

तेथिचा मिठांशु । तोचि जाणे ॥1॥

कां न सज्जिता वीणा । तो नादु जो अबोलपणा ॥

तया तेणेंचि जाणा । होआवें लागे ॥२॥

नाना पुष्पाचिया उदरां । न येतां पुष्पसारा ॥

आपणचि भंवरा । होआवें पडे ॥३॥

नाना न रंधितां रससोय । ते गोडी कैसीपा आहे ॥

हें पाहणें तें नोहे । आणिकाजोगें ॥४॥

तैसें सुखपणा येवों । लाजे आपुलें सुखपावों ॥

तें आणिका चाखों सुवो । येईल काई ॥५॥

अर्थ:- ऊस जर पेरिला नाही, तर त्याचे ठिकाणीं रस जसा आहे. म्हणजे तेथली गोडी तोच जाणतो. ती अन्यास कळावयाची नाही. तद्वत् (सुखानुभव होत नाही) किंवा वीणा जर सज्ज केला नाही, तर त्या विण्याचा नाद अबोलणा म्हणजे अस्पष्ट आहे. त्यास जाणावयाचें झाल्यास त्यानेच आपणास जाणिलें पाहिजे. तद्वत् सुखानें आपण आपणास जाणिलें पाहिजे. अन्यास जाणतां येणार नाही. अथवा पुष्पाच्या पोटामध्ये मकरंद जर उत्पन्न झाला नाही तर तो मकरंद सेवन करण्यासाठीं त्या मकरंदासच भ्रमर झालें पाहिजे. तद्वत् सुखानें सुखास जाणिलें पाहिजे. अथवा पक्वान्नें जर रांधिलीं (शिजविली) नाहीत तर ती गोडी कशी आहे हें पहावयाचें झाल्यास, तें आणिकाजोगें नोहें म्हणजे ती अन्याच्या प्रत्ययास येणार नाही. तर गोडीनेच गोडी जाणिली पाहिजे. त्याप्रमाणें आत्मा हा सुखपणास येऊन आपलें सुख आपण भोगण्याविषयीं असमर्थ आहे. मग तें सुख अन्याच्या अनुभवास येईल काय? नाही. यावरुन सुखानुभव होतो असें म्हणतां येत नाही. कारण तो जर आपण आहों तर आपला अनुभव आपण कसा घ्यावा? आणि ब्रह्मानंदाचा अनुभव घेण्यासाठीं समाधीचा तरी काय उपयोग होणार आहे? कारण समाधीनें आनंद निराळा वाटून तो चाखण्यास सांपडेल असें म्हणणें अप्रशस्त आहे. कारण तेथेंही आपण एकच आहों. समाधीच्या उत्थानकालीं सुखस्मरण होतें म्हणून तत्कालीं सुखानुभव सिद्ध आहे म्हणावें तर तेथें एकच सुखरूप आत्मा असतां आपण आपला सुखानुभव कसा घ्यावा? समाधींत द्वैतभान नाही व ती निद्राही नव्हे, अशी जर समाधीची स्थिति आहे तर आपले सुख आपणास विषय होण्यास द्वैत अंगीकारलें पाहिजेच. मग समाधींत द्वैतभान होत नाही ही प्रतिज्ञाच खोटी ठरते. केवळ आत्मस्थितीच समाधींत रहाते म्हणावें तर ब्रह्मानंदाचा अनुभव होतो असें म्हणतां येत नाही, तर ती केवळ आत्मस्थितीच होय. आणि ही स्थिति जर जागृतींतही आहे तर मग समाधीची तरी गरज कशास पाहिजे. जागृतींत दृश्यद्रष्टा जर नाहीत

तर समाधि कोणी कशासाठी करावी याचीच पंचाईत आहे. आतां सुषुप्तींत ब्रह्मानंदानुभव सिद्ध आहे म्हणावें तर सुषुप्तींत बुद्धि बीजरूपानें असतेच म्हणून तेथें द्वैताचा अंगीकार असल्यामुळें आनंदाचा अनुभव होईल. पण तत्ववेत्ता पुरुष या आनंदाचे ठिकाणीं रममाण होत नाही. कारण श्रुतीवरून हा आनंदमयकोश ठरतो आणि याची पंचकोशांत गणना आहे. आणि हा अनित्य असून अहंकाराची एक प्रकारची अवस्था आहे म्हणून हा आत्माच सिद्ध होत नाही. आणि याविषयीं आचार्यांचें स्वात्मानंदांतील वचनही प्रमाण आहे.

आर्या.

सुप्तिगतैः सुखलेशैरभिमनुते यः सुखी भवामीति ॥

आनंदकोशनामा सोऽहंकार कथं भवेदात्मा ॥१॥

अर्थ:- सुषुप्तींतील सुखलेशांनीं जो मी सुखी आहे असें मानतो असा तो आनंदकोशनामक अहंकार आत्मा कसा होईल? जरी आत्मत्व सिद्ध होत नाही, तरी अशा प्रकारचाच ब्रह्मानंद असतो. म्हणजे बुद्धींत व्यक्त झालेल्या आनंदावरून ब्रह्मानंदाची कल्पना करावी, असें जरी म्हटलें तरी द्वैताच्या अंगीकारावांचून ब्रह्मानंद संभवनीय नाही असा सिद्धांत. ब्रह्मवेत्ता ब्रह्मच झाल्यानंतर पुन्हा द्वैत कल्पून आनंदाचा अनुभव घेण्यास जर बसेल तर तो सुखरूप ब्रह्मच झाला नाही असें कां म्हणूं नये? ब्रह्म हें सुखाच्या प्रत्ययावांचून सुखरूप आहे असें सांगितलेंच आहे. आणि ब्रह्मास दुःखप्रतियोगिकसुख म्हणणें आहे. वस्तुतः सुख देखील म्हणतां येत नाही असें ज्ञानेश्वर सांगतात. मग सुखानुभव कसा घ्यावा? याविषयीं ज्ञानेश्वरांनीं अमृतानुभवाच्या पंचम प्रकरणामध्ये सविस्तर सांगितलें आहे तेथें पहावें. शास्त्रकार हे अविद्येचा अंगीकार करितात आणि तिचा नाश ज्ञानानें मानितात तथापि अविद्येची निवृत्ति झाल्यानंतर मी ब्रह्म आहे असें ज्ञान व अशा प्रकारची वाचा रहाते. म्हणून दोनही राहतात. दोघांची निवृत्ति होत नाही अशी शंका प्राप्त असतां सांगतात,

देहासर्वे हातपाय । जाति मनासर्वे इंद्रिये ॥

कां सूर्यासर्वे जाय । किरणजाळ ॥१॥

नातरी निद्रेचिये अवधी । स्वप्ने मरति आधी ॥

तेवि अविद्येचे संबंधी । आटति यया ॥२॥

अर्थ:- ज्याप्रमाणें देहाबरोबर हातपाय जातात, किंवा मनाबरोबर इंद्रियें जातात, किंवा सूर्याबरोबर सर्व किरणसमुदाय जातात, त्याप्रमाणें

अविद्येच्या नाशाबरोबर मी ब्रह्म आहे अशा प्रकारच्या वाचा नाश पावतात. अथवा निद्रा संपण्याच्या आंत अगोदर स्वप्न नाश पावतात. त्याप्रमाणे अविद्येच्या निवृत्तीसाठी प्राप्त झालेल्या ह्या वाचा अविद्या निवृत्ति झाल्यानंतर रहात नाहीत. तर ह्या वाचा आटति म्हणजे नाश पावतात. पुन्हा शंका अशी करतात.

परी मृतें लोहें होती । ते रसरूपें जिती ॥

कां जळोनि इंधनें येति । वन्हिदशें ॥1॥

लवण अंगें विरे । परी स्वादें जळीं उरे ॥

नीद मरोनि जागरे । जीयिजें नीदें ॥2॥

तेविं अविद्येसवें । चौघी वेंचति जीवें ॥

परी तत्वज्ञानाचेनि नावें । उठतीच या ॥3॥

हा तत्वज्ञान दिवा । मरोनि इहीं लावावा ॥

हाही शीण लेवा । बोधरूपेंचि ॥4॥

येवोनि स्वप्न मेळवी । गेलिया आपणपा दावी ॥

दोन्ही दिठी नांदवी । नीद जैसी ॥5॥

जिती अविद्या ऐसी । अन्यथा बोधाते गिवसी ॥

तेंचि यथार्थ बोधेंसि । निमालीनी उठी ॥6॥

अर्थ:- लोहाचें भस्म केलें असतां तो लोह मृत होतो तथापि तो रसरूपानें जिवंतच जसा असतो. किंवा काष्ठें हीं जळून वन्हीच्या दशेस जशीं येतात त्याप्रमाणें मी ब्रह्म आहे अशा प्रकारच्या वाचा ज्ञानदशेस ग्रहण करून जिवंतच असतात. ज्याप्रमाणें मीठ हें पाण्यामध्ये अंगानें विरतें तरी तें स्वादरूपानें असतेंच किंवा निद्रा संपल्यानंतर जागृति ही निद्रारूपानें जिवंतच असते. त्याप्रमाणें अविद्येबरोबर चारी वाचा (परा, पश्यंती, मध्यमा व वैखरी) ह्या मरून जातात. पण मी ब्रह्म आहे अशा तत्वज्ञानाच्या नावानें ह्या पुनः उठतात. मी ब्रह्म आहे अशा प्रकारचा हा तत्वज्ञानरूप दिवा चारी वाचांनीं अविद्येबरोबर नाश पावून पुन्हा उठून लावावा. एवढादेखील श्रम बोधरूप आत्म्यानें ग्रहण करावा, कारण मुळीं ज्ञानस्वरूप आत्मा असतां तत्वज्ञानरूप दिवा लावणें हा श्रमच आहे. निद्रा ही आपण येऊन स्वप्न मिळविते व ती गेली असतां आपणपा म्हणजे जागृतीस दाखविते. याप्रमाणें निद्रा जशी दोन्ही दृष्ट्या नांदविते, त्याप्रमाणें अविद्या ही दोन्ही दृष्ट्या नांदविते. अशा प्रकारची जिवंत अविद्या ही मी ब्रह्म नाहीं अशा ज्ञानास ग्रहण करिते. तीच अविद्या मी ब्रह्म आहे अशा ज्ञानाशीं सहवर्तमान मेल्यानंतरही पुन्हा उत्पन्न होते. उभय

प्रकारची दृष्टि एका अविद्येमुळें रहाते. ज्ञानोत्तर अविद्या जर जिवंत राहिल तर मोक्षही अविद्यात्मकच समजावा असें सांगतात.

परी जीत ना मेली । अविद्या हे जी कळी ॥

बंधमोक्षीं घाली । बांधोनिया ॥१॥

अर्थ:- अविद्या ही जीत ना मेली ना म्हणजे जिवंत (सत्य) आहे असें म्हणूं नये. कारण ज्ञानानें तिचा नाश होतो म्हणून मेली आहे, (मिथ्या आहे) असें म्हणावें तर तसेंही म्हणूं नये. कारण ती जाकळी म्हणजे स्वरूपास आवरण करणारी आहे. याप्रमाणें अविद्येस जरी स्वरूप नाही. तरी ती बंध व मोक्ष यांस, बंधरूपानेंच नांदविते. यावरून मोक्षच अविद्यात्मक समजावा असें सिद्ध झालें. आणि मोक्षच जर अविद्यात्मकत्वामुळें बंध होईल तर मोक्ष म्हणजे मुक्ततारूप अर्थच सिद्ध होणार नाही. अशी स्थिति प्राप्त असतां सांगतात.

बागुलाचेनि मरणें । तोषावें कीं बाळकें येणें ॥

येरा तो नाही मा कोणें । मृत्यु मानावा ॥१॥

घटीचें नाहीपण । फुटलियाचि नागवण ॥

मानीत असे ते जाण । म्हणोये कीं ॥२॥

म्हणोनि बंधचि तंव वावो । मा मोक्षाकें प्रस्तावो ॥

मरोनि केला ठावो । अविद्या तया ॥३॥

अर्थ:- बागुल म्हणून कोणत्याच प्रकारची वस्तु नसतां मुलांना भीति उत्पन्न करण्यासाठीं बागुल आला असें लोकांत म्हणत असतात. त्याप्रमाणेंच बागुल मेला असें म्हटल्यानें बाळकास संतोष होतो; पण येरा तो नाही म्हणजे प्रौढ मनुष्यास तो भासतच नाही. मग त्याचें मरण कोणीं मानावें? त्याप्रमाणें अविद्या ही मुळीं नाहीच. मग तिचा नाश कसा मानावा म्हणून तीच जर नाही तर बंधमोक्षांचीही स्थिति नाहीच. घटाचा अभाव हा फुटल्यामुळें बुडवण फार झाली, असें जे गृहस्थ मानितात, त्यांस जाण म्हणजे सुज्ञ असें म्हणतां येईल काय? येणार नाही. त्याप्रमाणें अविद्याच जर नाही, तर बंधही नाहीच. मग ज्ञानानें अविद्येचा नाश करून बंधाचा नाश केला असें म्हणणारे गृहस्थ सुज्ञ कसे म्हणावेत? म्हणून बंधच जर अगोदर मिथ्या आहे तर मोक्षाचा संभव कोठें प्राप्त होईल? होणार नाही; पण अविद्या नाश पावल्यामुळें बंध व मोक्ष यास स्थिति प्राप्त झाली आहे असें व्यर्थ म्हणतात. आतां तत्वज्ञानही व्यर्थ आहे असें सांगतात.

जो आत्मा ज्ञान निखळ । तोही घे ज्ञानाचें बळ ॥

तैं सूर्य चिंती सबळ । तैसें नव्हे ।।1 ।।
 ज्ञानें श्लाघतु आहे । तैं ज्ञानपण धाडिलें वायें ।।
 दीपावांचूनि दिवा न लाहे । तैं अंग भुललाच कीं ।।2 ।।
 आपणपें आपणापाशीं । नेणतां देशोदेशीं ।।
 हिंडतां आपणापें गिवसी । हें कीर होय ।।3 ।।
 परी बहुतां कांदियां । आपणापें आठवलिया ।।
 म्हणे मी आजि यया । कैसा रिझों ।।4 ।।

आत्मा हा शुद्ध ज्ञानस्वरूप असूनही तो जर अन्य तत्वज्ञानाचें साहाय्य घेईल, तर सूर्यानें सवळचिंती म्हणजे प्रातःकाळाचें चिंतन करावें, तसें हें झालें नाहीं काय? अपि तु झालेंच. ज्ञानाच्या योगानें आत्मा हा श्लाघ्यत्वास (ज्ञानरूप मोठेपणास) पावतो. असें जर म्हणावें तर आत्मा हा ज्ञानस्वरूप आहे असें म्हणणें व्यर्थ झालें. दीपावांचून दिवा जर ग्रहण करितां येत नाहीं, तर तो पुरुष अंगभुलला म्हणजे स्वतः वेडावला आहे, असें म्हटलें पाहिजे. आपण आपले ठिकाणींच आहों, हें न जाणून देशोदेश हिंडूं लागलों तर आपण आपणास शोधून काढूं हें निश्चयानें होईल काय? होणार नाहीं. म्हणून ब्रह्मज्ञानानें आत्मा सांपडतो असें म्हणणें व्यर्थ होय. परंतु बहुत दिवसांनीं आपण आपणास आठविलें असतां आज मी, यया म्हणजे या आठवणीनें कसें संतोषित व्हावें? संतोषित होण्यास अवकाशच नाहीं. कारण आपण आपले ठिकाणींच आहों. तद्वत् आत्मा हा ज्ञानस्वरूप असतां तत्वज्ञानाच्या योगानें तो प्रकाशित होतो, असें म्हणणें संतोषकारक नव्हे. म्हणून तत्वज्ञानही व्यर्थच आहे. म्हणून मी ब्रह्म आहे, अशा प्रकारच्या वाचाही व्यर्थच आहेत. आतां अविद्या, बंध, मोक्ष व वाचा ह्या जरी व्यर्थ झाल्या तरी यांच्या विचारानें आत्मानुभव फक्त आत्म्याशीं ऐक्यरूपानें रहातो म्हणून बंधमोक्ष आहेत असा पूर्वपक्ष करितात.

अंगाचेनि इंधनें उदासु । उठोनि ज्ञानाग्नि प्रवेशु ।।
 करी तेथें भस्मलेशु । बोधाचा उरे ।।1 ।।
 जळीं जळा वेगळु । कापूर न दिसे आडळु ।।
 परी होऊनि परिमळु । उरे जेविं ।।2 ।।
 अंगीं लाविलिया विभूति । तैं परमाणुही झडती ।।
 परी पांडुरत्वं कांति । राहे जैशी ।।3 ।।
 वोहळा अंगीं जैसें । पाणी पाणीपणें नसे ।।
 परी वोल्हासाचेनि मिषें । अथीच तें ।।4 ।।
 नातरी मध्यान्हकाळीं । छाया न दिसे वेगळी ।।

असे पायातळीं । रिघोनिया ।। 5 ।।

तैसें ग्रासूनि दुसरें । स्वरुपीं स्वरुपाकारें ।।

आपुलेपणें उरें ।। बोधु जो कां ।। 6 ।।

वाचा ही आपलें शरीरत्रयरुपअंग हेंच कोणी एक इंधन म्हणजे काष्ठ त्याविषयीं उदास होऊन (शरीरबुद्धीचा त्याग झाल्यानंतर) ज्ञानरुप अग्नीमध्ये प्रवेश करिती झाली. पण तेथें केवळ बोधाचा म्हणजे अनुभवाचा भस्मलेश उरतो. म्हणून अनुभवरुपानें बंध व मोक्ष रहातो. कापूर हा उदकामध्ये ठेविला असतां, कापुराचा आडळु म्हणजे तुकडा हा जळाहून भिन्न दिसत नाही. (तो उदकांत विरुन जातो) पण तो जसा सुगंधरुपानें उरतो त्याप्रमाणें बोध हा उरतो. अंगास भस्म लाविलें असतां सर्व रजःकण झडून जातात. पण पांढरेपणानें जशी कांति रहाते तद्वत् बोध उरतो. ओढ्यामध्ये पाणी हें पाणीपणानें असत नाही. पण ओलाव्याच्या मिषानें तें तेथेंच असतें तद्वत् बोध उरतो. अथवा मध्यान्हकाळीं आपल्या देहाची छाया ही वेगळी दिसत नाही. त्यावेळीं ती आपल्या पायाच्या तळव्याखालीं प्रवेश करुन असते. त्याप्रमाणें सर्व द्वैत ग्रासून आपल्या स्वरुपाचे ठिकाणीं स्वरुपाकारानें आपलेपणाचा (आत्मत्वाचा) जो अनुभव उरतो तीच बंधमोक्षास उत्पन्न करणारी वाचा होय आणि म्हणून या सर्वांचा नाश केला पाहिजे. हाच प्रकार सांगण्यासाठीं प्रथम शंका करतात.

आतां अज्ञानाचेनि मारें । ज्ञान अभेदें वावरे ।।

नीद साधूनि जागरे । नांदिजे जेविं ।। 1 ।।

यानंतर मी ब्रह्म नाही अशा प्रकारच्या अज्ञानाचा नाश झाल्यानंतर, ज्ञान अभेदें वावरे म्हणजे मी ब्रह्म आहे अशा प्रकारचें ज्ञान आत्म्याशीं अभिन्नपणानें राहतें. ज्याप्रमाणें निद्रा संपल्यानंतर जागृति नांदते. जरी जागृदृष्टांताप्रमाणें ज्ञान हा बंध आहे, तरी दर्पणाच्या दृष्टांताप्रमाणें ऐक्यज्ञान मोक्षरुपी कां होऊं नये अशी शंका करुन उत्तर देतात.

कां दर्पणाचा निगाला । ऐक्य बोधु पहिला ।।

मुख भोगी आपुला । आपणचि ।। 1 ।।

ज्ञान जिया तियापरी । जर्गी आत्मैक्य करी ।।

तैं सुरिया खोंचे सुरी । तैसें झालें ।। 2 ।।

अर्थ:- दर्पण मुखासमोर धरलें नसतां मुख हें मुखरुपानेंच असतें, दर्पण पुढें धरल्यानंतरही पहिला ऐक्य बोध निगाला म्हणजे प्रथमचें मुखाचें ऐक्यज्ञानच प्रत्ययास येतें. म्हणून आपल्या मुखाची शोभा आपणच त्याच

मुखानें जशी भोगितो तद्वत् ज्ञानानें ऐक्यबोध प्रत्ययास येतो अशी शंका. (उत्तर) कोणत्याही प्रकारानें जगाचे ठिकाणीं तत्वज्ञान हें ज्ञानस्वरूप आत्म्याशीं ऐक्य पावून रहातें, असें जर म्हणावें तर सुरीनें सुरीस जसें खोचावें त्याप्रमाणें स्थिति प्राप्त होते. म्हणून अशा प्रकारचा उद्योग जसा व्यर्थ होतो तद्वत् ज्ञान ऐक्य पावतें म्हणणें व्यर्थ आहे. म्हणून अविद्या, वाचा, बंध व मोक्ष यांपैकीं कांहीं उरत नाहीं. आतां अज्ञानाच्या नाशाबरोबर ज्ञानही नाश पावतें असें सांगतात.

लावी आंत ठारुनि कोपटा । तो साधी आपणिया सगटा ॥

कां बांधे आपणया चोरटा । मोटेमार्जी ॥1॥

आगी पोतासाचेनि मिषें । आपणापें जाळिलें जैसें ॥

ज्ञान अज्ञाननाशें । तैसें झालें ॥2॥

तरंगाचे रुपा येणें । तयाचि नांव निमणें ॥

कां विजूचें उदैजणें । तोचि अस्तु ॥3॥

तैसें पिऊनि अज्ञान । तंववरी वाढे ज्ञान ॥

जंव आपुलें निधन । निःशेष साधे ॥4॥

कोपटा आंत ठारुनि लावी म्हणजे खोपटामध्यें राहून जो मनुष्य त्या खोपटास आग लावतो, तो आपणिया सगटा साधी म्हणजे तो आपणाशींसहवर्तमान खोपटाचा नाश साधतो, किंवा चोरटा मोटेमार्जी आपणया बांधे म्हणजे चोरटा हा 'द्रव्याशींसहवर्तमान' आपणास ज्याप्रमाणें 'घोंगड्याच्या' मोटेमध्ये बांधून घेतों किंवा अग्नि हा कापुरास लाविला असतां तो जसा कापुराच्या मिषानें आपणांस जाळितो, (कापुराच्या अभावाबरोबर अग्नीचा अभाव होतो) त्याप्रमाणें अज्ञानाच्या नाशाबरोबर ज्ञान नाश पावतें, पाण्यावर तरंग उत्पन्न होतात त्याचेंच नांव नाश पावणें होय (उत्पन्न होतांक्षणींच ते तरंग नाश पावतात). किंवा विजेचें जें उदय पावणें तोच तिचा नाश होय (वीज उत्पन्न होतांक्षणींच नाश पावते). त्याप्रमाणें ज्ञान हें अज्ञानाचा नाश करुन तोपर्यंतच वाढत असतें कीं, जोपर्यंत तें आपला नाश निःशेष साधील म्हणजे अज्ञानाच्या नाशाबरोबर ज्ञान नाश पावतें. म्हणून मोक्ष वगैरे कांहीं उरत नाहीं. आतां ज्ञानमात्र आत्माच उरतो असें सांगतात.

जैसें कल्पांतीचें भरतें । स्थळा जळा दोहींतें ॥

बुडविलिया अरौतें । राहो नेणें ॥1॥

कां विश्वाहीवेघळ । वाढे जें सूर्यमंडळ ॥

तें तेज तम निखळ । तेंचि होय ॥2॥

नाना नीद मारुनि । आपणपेंही नुरौनि ॥

जागणें ठाके होऊनि । जागणेंचि ॥३॥

तैसें अज्ञान आटोनिया । ज्ञान येतें उवाया ॥

ज्ञानाज्ञान गिळूनिया । ज्ञानमात्र जें ॥४॥

अर्थ:- ज्याप्रमाणें कल्पांतकाळच्या उदकाचा पूर हा चहूंकडे भरल्यावर तो, स्थळ म्हणजे जमीन व जळ म्हणजे उदक या दोघांसही बुडविल्यावांचून रहात नाही; सूर्यमंडळ हें जर विश्वापेक्षांही अधिक वाढेल (सर्व विश्वभर सूर्यमंडळच होईल), तर प्रकाश व अंधार हे दोन्ही तो सूर्यच होईल. अथवा जागणें हें निद्रेचा नाश करुन व तें आपण स्वतःही जागणेंपणानें न उरुन तें जागणें होऊनच जसें रहातें. त्याप्रमाणें अज्ञानाचा नाश करुन ज्ञान हें वाढतें ' व लागलीच नाश पावतें ' म्हणून ज्ञान व अज्ञान यांस ग्रासून तो ज्ञानमात्र परमात्माच उरतो. म्हणून मोक्ष, वाचा वगैरे रहातात असें म्हणतां येत नाही. आतां जीवन्मुक्ताचें लक्षण शास्त्रकारांच्या मताप्रमाणें असें आहे. स्वस्वरुपाचें अखंड जें ब्रह्मज्ञान त्यायोगानें अज्ञान व तत्कार्य यांचा बाध होऊन अखंड ब्रह्माचा साक्षात्कार ज्यास झाला व सर्व बंधापासून रहित असा जो ब्रह्मनिष्ठ त्यास जीवन्मुक्त म्हणावें व जीवन्मुक्ताची जी सांगितल्याप्रमाणें स्थिति तीस जीवन्मुक्ति म्हणावें. याविषयीं ज्ञानेश्वर काय म्हणतात हें सांगावयाचें आहे.

* तें सें आमुचेनि नांवें । अज्ञानाचें ज्ञानही नव्हे ॥

आम्हांलागीं गुरुदेवें । आम्हींच केलों ॥१॥

परी आम्हां आम्हीं आहों । हें कैसें पाहों जावो ॥

तंव काय कीजे ठावो । लाजिजे ऐसा ॥२॥

हा ठाव वरी गुरुरायें । नांदविलें उवायें ॥

जें आम्हीं न समायें । आम्हांमाजी ॥३॥

अहो आत्मपणें न संटो । स्वसंवितीं न घसवटो ॥

अंगीं लागलिया न फुटो । कैवल्यही ॥४॥

आमुची करवे गोठी । ते जन्मलीच नाही वाक्सृष्टी ॥

आमुतें देखे दिठी । ते दिठीच नव्हे ॥५॥

आमुतें करोनि विखो । भोगूं न शके पारखो ॥

तें आमुतें न देखो । आम्हींपणा ॥६॥

किंबहुना श्री निवृत्तीं । ठेविलों असो जयास्थितीं ॥

तें काय देवूं हातीं । वाचेचिया ॥७॥

अज्ञानाचा प्रवर्तु । नाही जया गांवा आंतु ।।

तेथें ज्ञानाचीही मातु । कोण जाणे ।।८ ।।

म्हणोनि अज्ञान नाही । तेथेंचि गेलें ज्ञानही ।।

आतां निमेषोन्मेषा दोही । ठेली वाट ।।९ ।।

आमुचेनि नांवें म्हणजे आमचें जें ज्ञानस्वरूप तें अज्ञानाचें निवर्तक ज्ञान नव्हे. कारण हें अज्ञान निवृत्तीबरोबर निवृत्त होतें. म्हणून गुरुदेवांनीं आम्हांस आम्हीं केलों म्हणजे आपलेपणा दिला. आम्हीं आमचे ठिकाणीं आहों एवढें तरी जाणलें पाहिजे. म्हणून ज्ञान रहातें अशी शंका. तीस उत्तर. पण आम्हीं आमच्या ठिकाणीं आहों असें तरी कसें जाणावें? जाणतां येणार नाही. म्हणून अज्ञाननिवर्तक ज्ञान रहातें, असें म्हणतां येत नाही. म्हणून ज्ञानेश्वर म्हणतात कीं, आमचा ठाव म्हणजे ठिकाणा (अधिष्ठानस्वरूप) आपण जाणावयास जावें, तर आपलें पहाणें स्वरूप (ज्ञानमात्रस्वरूप) असल्यामुळें जाणतां येत नाही. म्हणून तें जाणावयास जाणें लज्जेस कारण आहे. म्हणून ज्ञान नसल्यामुळें जीवन्मुक्ति रहात नाही. असें आहे तर गुरुरायांनीं तरी आम्हांस आपलेपणा कसा दिला अशी शंका प्राप्त झाली असतां तीस उत्तर. हा ठाववरी म्हणजे या अधिष्ठानस्वरूपाचे ठिकाणीं आम्हांस श्रीगुरुराजांनीं उवायें नांदविलें म्हणजे स्वयंप्रकाश जें अधिष्ठानस्वरूप तद्रूपानेंच नांदविलें. त्यायोगानें आम्ही आम्हांस जाणतां असा प्रकार उरत नाही, व आम्ही आमचे ठिकाणीं समावतो(१) असेंही नाही. म्हणून गुरुराजांनीं आम्हांस नवीन कांहीं दिलें नाही व आम्हांस आपलेपणा दिला असेंही म्हणतां येत नाही. तर आम्हीं मुळचेच आहों. म्हणून गुरुराजांनीं नांदविलें म्हणणें सत्कारार्थ होय. अहो जे आम्हीं आत्मपणानें न संटो म्हणजे सांडिले जात नाही तर मुळचे आत्मस्वरूपानें आहों तसे आहों; स्वसंवितीं न घसवटो म्हणजे आपलें जें ज्ञान त्याच्या योगानें आपलें स्वरूप घर्षिलें जात नाही. कारण तें एकच आहे. व अंगीं म्हणजे आपल्या स्वरूपास कैवल्यदशा मुळचीच लागली असल्यामुळें (कैवल्यरूप आत्मा असल्यामुळें) त्या कैवल्याच्यायोगानें आत्मा हा न फुटो म्हणजे अधिक वाढत नाही. मग ज्ञान होऊन जीवन्मुक्तीची स्थिति कशी राहिल? आमचें स्वरूप कसें आहे. याविषयीं जरी आम्हीं बहुत गोष्टी केल्या तरी अशा प्रकारच्या वाचेच्या सृष्ट्याच उत्पन्न झाल्या नाहीत. कारण, तो आत्मा वाचेस अगोचर आहे. दृष्टीही आपणास पहाते असें म्हणावें, तर ती दृष्टीच नव्हे. मग आपलें आपणास ज्ञान होऊन तन्मूलक जीवन्मुक्ति कशी संपादन करितां येईल? येणार नाही. आमुतें विखो करोनि म्हणजे आम्हांस

घटवत् विषय करुन पारखो म्हणजे परका कोणीही भोगूं न शके म्हणजे भोगण्यास समर्थ नाही. व आम्हीही आमचा आम्हीपणा पहात नाही (आपलें आपणास जाणणें संभवत नाही). म्हणून उभयतांही आपणास जाणणारा कोणी नाही. म्हणून जीवन्मुक्तीचें संपादन करितां येत नाही. येथें फार काय बोलावें? श्री निवृत्तिनाथांनीं ज्या स्थितीवर मला ठेविलें आहे ती वाचनें बोलून काय दाखवूं? दाखवितां येणार नाही. ज्या आत्मस्वरूपाचे ठिकाणीं अज्ञानाची प्रवृत्ति नाही, तेथें ज्ञानाची गोष्ट कोण जाणील? जाणतां येणार नाही. म्हणून जेथें अज्ञान नाही. तेथें तत्सापेक्ष ज्ञानही नाहीच. म्हणून आतां निमेष म्हणजे अज्ञान व उन्मेष म्हणजे ज्ञान या दोघांचीही वाट ठेली म्हणजे वाट लागली (दोन्ही नाहीशीं झालीं). म्हणून ज्ञानमूलक जीवन्मुक्ति नाही. तर मुळचीच स्थिति आहे तशीच आहे. जीवन्मुक्तास पापपुण्याचा लेप नाही असा अभिमान असल्यामुळें यथेष्टाचरणप्रसंग प्राप्त होतो म्हणून शास्त्रकार असें समाधान करतात कीं, जीवन्मुक्तास ज्ञानाच्यापूर्वीं शांति आदिकरुन गुणांनीं अशुभ वासना नष्ट होत असल्यामुळें संसारदशेमध्ये आहारादिकांचे ठिकाणीं जशी प्रवृत्ति होते तद्वत् तत्वज्ञानोत्तर देखील, शुभवासनांची अनुवृत्ति होते. अशुभवासनांची होत नाही किंवा औदासिन्य असतें. म्हणून जीवन्मुक्तास यथेष्टाचरणप्रसंग नाही. शंका. यथेष्टाचरणप्रसंग नाही म्हणून जें सांगितलें तें अयोग्य आहे. कारण मातृवधानें किंवा पितृवधानें ज्ञानोत्तर पाप होत नाही अशा अर्थाची श्रुति प्रमाण आहे. शंकडों ब्रह्महत्यादि पातकें केलीं तरी तत्ववेत्यास पाप नाही अशा अर्थाची स्मृतिही प्रमाण आहे. म्हणून तत्ववेत्यास यथेष्टाचरणप्रसंग सहज प्राप्त होतो. उत्तर. तीं श्रुतिस्मृतिवचनें तत्ववेत्यांच्या स्तुतिपर आहेत. तीं अशुभकर्म करण्याविषयीं त्या वचनांचें तात्पर्य नाही. आणि जीवन्मुक्तांना अद्वेष्ट्व अदंभित्व व अमानित्व इत्यादि गुण सहजच प्राप्त होतात अशी आचार्यांचीं वचनेंही प्रमाण आहेत. म्हणून जीवन्मुक्तांना यथेष्टाचरणप्रसंग प्राप्त होत नाही. फक्त जीवन्मुक्तांना इच्छा, परेच्छा व अनिच्छा असें त्रिविध प्रारब्ध आहे. इच्छाप्रारब्ध म्हणजे शरीर संरक्षणासाठीं भिक्षा मागणें, परेच्छाप्रारब्ध म्हणजे समाधीच्या ठिकाणीं शिष्यादिकांनी दिलेलें अन्न सेवन करणें, अनिच्छाप्रारब्ध म्हणजे अकस्मात् पाषाण, काटे इत्यादिकांची पीडा होणें. अशा या प्रारब्धजन्य सुखदुःखांचा अनुभव घेत मीच परब्रह्म अशा अनुभवानें कृतकृत्य होत्साता ब्रह्मच होऊन राहतों. मरणसमयीं लिंगशरीर परमात्म्याचें ठिकाणीं लीन होत असल्यामुळें पुन्हां उत्थित होत नाही व परलोकगमनही संभवत नाही. कारण अधिष्ठानास

गमन नाही व भ्रमरुप जीवास अधिष्ठान टाकून अन्यत्र गमन संभवत नाही म्हणून परलोकास जाऊन मुक्ति होते असें म्हणणेंही असंभवनीय आहे. आतां ज्ञानेश्वरांनीं जीवन्मुक्तीचें खंडण केलेंच आहे. पण सर्वांचीच स्थिति सिद्ध असल्यामुळें व विशेषेंकरून तत्ववेत्त्यांची सिद्धस्थिति कशी असते याविषयी सांगतात.

आतां आमोद सुनास झाले । श्रुतीसि श्रवण रिघाले ॥

आरसे उटिले । लोचनेसी ॥१॥

दिठिवयाचा रवा । नागरु इया ठेवा ॥

घडला कां कोरिवा । परी जैसा ॥२॥

तैसे भोग्य आणि भोक्ता । दिसे आणि देखता ॥

हे सरले अद्वैता । अफुटामार्जी ॥३॥

म्हणोनि विषयांचेनि नांवें । सूनि इंद्रियांचे थवे ॥

सैघ घेति धांवे । समोरही ॥४॥

परी आरिसा जंव दिठी सिवे । तंव दिठीसि दिठी पावे ॥

तैसें झालें धांवे । वृत्तीचे या ॥५॥

नागमुदी कंकण । त्रिलिंगीं भेदली खूण ॥

घेतां तरी सुवर्ण । घेयिजे कीं ॥६॥

वेंचूनि आणूं कल्लोळ । म्हणोनि घाये करतळ ॥

तेथें तरी निखळ । पाणीच फावें ॥७॥

हातापाशीं स्पर्शु । डोळयापाशीं रुपसु ॥

जिभेपाशीं मिठांशु । कोणी एक ॥८॥

तरी परिमळा परीतें । खेवणें नाही कापुरातें ॥

तैसें बहुतापरी स्फुरतें । तेंचि स्फुरे ॥९॥

म्हणोनि शब्दादि पदार्थ । श्रोत्रादिकांचे हात ॥

घ्यावया जेथ । उजू होती ॥१०॥

तेथ संबंधु होय न होय । तंव इंद्रियाचें तें नव्हे ॥

मग असे तेंचि आहे । संबंधुना ॥११॥

जिये पेरी दिसती उंसी । तिये लाभति कीं रसीं ॥

कांति जेविं शशी । पुनवेचिया ॥१२॥

पडिले चांदावरी चांदणें । समुद्रीं झालें वरिखणें ॥

विषयाकारणें । भेटति तैसे ॥१३॥

अर्थ:- सर्व जग म्हणून एक आत्माच स्फुरला आहे, म्हणून आतां

आमोद म्हणजे सुवास हा नासिकारुप झाला, श्रुति म्हणजे शब्द हे कर्णरूपानें रिघाले म्हणजे निघाले व आरसे हे लोचनेसि उटिले म्हणजे लोचनरुप झाले. सुवास व नासिका, शब्द व कर्ण, आरसा व डोळा यांचा परस्पर संबंध होत असल्यामुळें, त्या त्या विषयांचें ग्रहण त्या त्या इंद्रियाकडून होत असतें. पण येथें सर्व आत्माच स्फुरल्यामुळें इंद्रियें व विषयदेखील आत्मस्फुरणच आहेत. मग अमुक इंद्रियाकडून अमुक विषयांचें ग्रहण होतें, असें कसें म्हणावें? म्हणतां येणार नाही. व विषयविषयिरुपसंबंध देखील उरत नाही. नागरु म्हणजे सुंदरपणानें जेवढा म्हणून ठेवा म्हणजे जगताचा आकार कोरिवापरि घडला म्हणजे कोरीव कामाप्रमाणें चित्रविचित्र भासतो तेवढा सर्व दिठिवयाचा रवा म्हणजे द्रष्ट्याचा विलास आहे. ज्याप्रमाणें सुवर्णादि धातूचे कोरीव पदार्थ केले तरी एका सुवर्णावांचून कांहीं असत नाही म्हणून त्याप्रमाणें दृश्यद्रष्टादिक एक आत्माच असल्यामुळें भोग्यभोक्ता, व दृश्यद्रष्टा आदिकरुन भेद हे कधींही न फुटणाऱ्या (द्वैतपणानें नसणाऱ्या) अशा आत्मस्वरुपाचे ठिकाणीं सरले म्हणजे आटून गेले. म्हणून आतां आपण पहात असतां पहाणें संभवत नाही व भोग घेत असतां भोग घेणें संभवत नाही असें सिद्ध झालें. विषय व इंद्रियें एकरुप आहेत, म्हणून त्या त्या इंद्रियांस ते ते विषय प्रत्यक्ष होतात. पण नेत्रास रुप प्रत्यक्ष झालें म्हणून तें इतर इंद्रियांस प्रत्यक्ष होत नाही. अशा रीतीनें तीं इंद्रियें व ते विषय एकरुप असल्यामुळें त्या त्या विषयाचे ठिकाणीं त्या त्या इंद्रियांचें समुदाय समोर धांव घेतात. तात्पर्य एवढेंच कीं, विषयचैतन्य व इंद्रियचैतन्य एकच आहे; म्हणूनच त्या त्या इंद्रियांस ते ते विषय प्रत्यक्ष होतात, म्हणूनच आपण आपणास पहातो असें सिद्ध होतें, व जरी विषयांचा भोग घेतला, तरी आपणच आपला भोग घेतला असें सिद्ध होतें; पण जेव्हां दृष्टि आरशास स्पर्श करिते, तेव्हां दृष्टीलाच दृष्टी प्राप्त होते, म्हणजे दृष्टीनें जशी दृष्टी पाहिली जाते तसे विषयांकडे जरी वृत्ती धांवल्या, तरी आपणच आपणास पाहिल्याप्रमाणें होतें. नाग, मुदी व कांकण असे हे तीन पदार्थ क्रमेंकरुन पुल्लिंग, स्त्रीलिंग व नपुंसकलिंग अशा लिंगनिर्देशानें जरी भिन्न झाले तरी तीनही मिळून जसें एक सुवर्णच आहे. तद्वत् दृष्टि, दृश्य व द्रष्टा असे तीन भेद जरी भासले, तरी तीनपणावांचून एक आत्माच आहे. पाण्यावरचे कल्लोळ म्हणजे तरंग हे वेंचून आणूंया, म्हणून जर पाण्यामध्ये हात घातला तर सर्व पाणीच प्राप्त होईल. तद्वत् कोणतेही विषय ग्रहण केले, तरी आत्म्यातिरिक्त कांहीं नाही. म्हणून भोग घेतला तरी भोग घेणें घडत नाही. कापुराचा हातास स्पर्श होतो,

डोळ्यास त्याचें रूप दिसतें व जिभेस एक प्रकारचा मिष्टांश लागतो, तरी सुवासवांचून कापुराचें दुसरें स्वरूप नाही. तद्वत् विषय, इंद्रियें व वृत्ती इत्यादि बहुत प्रकारानें जें स्फुरतें तें आत्मस्वरूपच स्फुरतें. म्हणून श्रोत्रादि इंद्रियरूप हात म्हणजे वृत्त्या ह्या शब्दादि विषय ग्रहण करण्यासाठीं जेथें सरळ होतात तेथें परस्परांचा संबंध होतो न होतो इतक्यांत सर्व आत्मरूप असल्यामुळें त्या त्या इंद्रियांचे ते ते विषय होत नाहीत. मग जो एक आत्मा स्फुरला आहे तोच आहे. संबंध नाही. ऊसाचे ठिकाणीं पेरी म्हणजे कांडी ह्या भिन्न भिन्न दिसतात; पण त्या सर्व एका रसाच्यायोगानें लाभलेल्या आहेत, किंवा पौर्णिमेच्या चंद्राचे ठिकाणीं अशी कांति अभिन्नपणानें शोभते तद्वत् सर्व त्रिपुट्या आत्म्याशीं अभिन्न आहेत. चंद्रबिंबावर चांदणें पडलें किंवा समुद्राचे ठिकाणीं वर्षाव झाला, तरी परस्परांचा जसा भेद होत नाही; तद्वत् विषय व इंद्रियें यांचें भेटणें आहे. म्हणजे परस्पर अभिन्न असल्यामुळें विषयांचा भोग घेतला तरी भोग घेणें संभवत नाही. याप्रमाणें आत्मस्थिति सहज सिद्ध आहे. म्हणून कोणत्याही प्रकारचें आचरण झालें तरी आत्मपणा बिघडत नाही असें सिद्ध होतें. यावरून यथेष्टाचरणप्रसंग प्राप्त होईल असें म्हणावें तर ज्यास लौकिकाची गरज नाही त्याचें यथेष्टाचरण होणारच. आणि असें आचरण झालें म्हणून आत्मत्व बिघडेल असें मुळींच नाही. वस्तुतः यथेष्टाचरण संभवत नाही. कारण जर यथेष्टाचरण पाहिजे तर अनाचारास मुळींच अडचण पडूं नये. जर अशा प्रकारचे व्यवहार होत नाहीत तर मग नीतिविरुद्ध वर्तन कसें घडेल? आणि जरी तत्ववेत्ता स्वच्छंद वागूं लागला (त्यानें शास्त्रीय व लौकिक कर्मांचें ओझें फेकून दिलें आहे) तरी त्यास दोष नाही असें सांगतात.

म्हणोनि तोंडा आड पडे । तेचि वाचा वावडे ॥

परी समाधि न मोडे । मौन मुद्रेची ॥1॥

व्यापाराचे गाडे । मोडतांही अपाडें ॥

तरी अक्रियेचें न मोडे । पावूल केंही ॥2॥

प्रत्याहारादि अंगी । योग अंगें टेकिलें योगी ॥

ते झाले इये मार्गी । दिहाचा चांदु ॥3॥

येथें प्रवृत्ति बहुडे जिणें । कां अश्रुतीसी बाधावणें ॥

आतां प्रत्यङ्मुखपणें । प्रचारु दिसे ॥4॥

कैवल्याही चढावा । करित विषयसेवा ॥

जाला भृत्य भज्य कालोवा । भक्तीच्या घरीं ॥5॥

तैसें भलतें करितां । येथें पाविजे कांहीं आतां ॥
 ऐसें नाहीं न करितां । ठाकिजेना ॥6॥
 जाला स्वेच्छाच विधि । स्वैर झाला समाधि ॥
 दशे ये मोक्ष ऋद्धि । बैसो घाणे ॥7॥
 जाला देवोचि भक्तु । ठावोचि झाला पंथू ॥
 होऊन ठेला एकांतु । विश्वचि हें ॥8॥
 आघवे याही उपचारा । जपध्यान निर्धारा ॥
 नाहीं आन संसारा । देवोवांचून ॥9॥
 आतां देवातेंचि देवें । देव वरी भजावें ॥
 अर्पणाचेनि नावें । भलतिया ॥10॥
 देव देऊळ परिवारु । कीजे कोरुन डोंगरु ॥
 तैसा भक्तीचा व्यवहारु । कां न व्हावा ॥11॥

अर्थ:-म्हणून सर्व आत्मरूप असल्यामुळें मुखानें बोलण्याविषयीं जें आड पडे म्हणजे प्राप्त झालें, तेंच वाचनें वावडे म्हणजे बोललें जातें. पण मौन मुद्रेची समाधि मोडत नाहीं. मग समाधिषयीं तत्ववेत्ता श्रम कशास करील? करणार नाहीं. अनेक प्रकारच्या व्यापाराचे गाडे म्हणजे समुदाय हें अपाडें मोडतां म्हणजे बहुत प्रकारानें जरी आपले ठिकाणीं घडले तरी आपल्या अक्रियत्वाची स्थिति मोडत नाहीं. म्हणून तत्ववेत्ता हजारों उद्योग जरी करील तरी कांहीं बाध नाहीं. यम, नियम, आसन, प्राणायामादि जीं अंगें त्यांचे ठिकाणीं योगी हे त्यांस प्रमाण मानून आपलें अंग ठेविते झाले. पण ते या ज्ञानमार्गाचे ठिकाणीं दिवसाच्या चंद्राप्रमाणें निष्प्रभ झाले. यावरून योग किती सत्य आहे, हें पहावें. कारण त्रिपुटीचा जर अभाव आहे तर योग कोणी करावा याचीच पंचार्इत आहे. येथें म्हणजे या आत्मस्थितीचे ठिकाणीं प्रवृत्तिमार्ग हा जिणें बहुडे म्हणजे जगत नाहीं. व अश्रुति म्हणजे निवृत्तिमार्गदेखील बाधित होतो. कारण स्वरुपाची प्रवृत्ति व निवृत्ति संभवत नाहीं. म्हणून आतां प्रत्यक् म्हणजे आत्मा तोच मुखपणें म्हणजे मुख्यपणानें सर्व प्रचार म्हणजे व्यापाररूप भासत आहे. म्हणून कोणत्याही क्रिया होवोत किंवा न होवोत एक आत्माच भासत आहे. फक्त लौकिक व्यवहारांत प्रवृत्ति व निवृत्ति मार्गाची जी रुढी आहे, ती व्यर्थ आहे एवढाच सांगण्याचा उद्देश आहे. अशा आत्मस्थितीचे ठिकाणीं विषयांचें सेवन करीत असतां कैवल्याची चढती होते. आणि भक्ति केली तरी भक्तीचे ठिकाणीं भृत्य व भज्य यांचें कालोवा म्हणजे एकत्व होतें. म्हणून तत्ववेत्ता विषय सेवन करो न करो, भक्ति ठेवो न

ठेवो, कांहीं केलें तरी त्यास दोष नाही. तैसे म्हणजे येथपर्यंत सांगितल्याप्रमाणें भलतें करितां म्हणजे कर्म, योग, भक्ति इत्यादि मार्गांचें अवलंबन केलें, तरी येथें त्या कर्मादिकांचें फल जें आत्मस्वरूप तें प्राप्त करुन घ्यावयाचें आहे काय? तर असें नाही. कारण तें प्राप्तच आहे; व न करितां म्हणजे कर्मादिकांचें अवलंबन न केलें, तरी ठाकिजेना म्हणजे प्राप्त जी आत्मस्थिति, ती प्राप्त नाही काय? अपितु आहेच. मग कर्मादिकांचें अवलंबन तत्ववेत्यास काय उपयोगी आहे? कांहींच नाही. म्हणून आतां स्वकीय इच्छेप्रमाणें वर्तन हाच ज्याचा शास्त्रविहित विधि झाला आहे व स्वच्छंदपणाची वर्तणूकच समाधि झाला आहे. म्हणून कसेंही वागलें तरी आत्मस्थितिरुपमोक्षसंपत्तीचे ठिकाणीं तो तत्ववेत्ता बसला आहे. म्हणून तो च्युत होत नाही. आतां सर्वच आत्मरूप असल्यामुळें देवच भक्त झाला, ठिकाणाच मार्ग झाला व हें विश्व एकांत झालें म्हणून संपूर्ण पूजादि उपचार, जप व ध्यानादि निर्धार व अशा प्रकारचे सर्व व्यापार यांस देवावांचून दुसरी स्थिति नाही. आतां सेव्यसेवक, भोक्तृभोग्य, पूज्यपूजक इत्यादि प्रकार देवमय असल्यामुळें कोणत्याही पदार्थाच्या अर्पणाच्या नांवानें देवास देवानें, देव वरी भजावें म्हणजे गणपत्यादि देवाची भावना करुन पूजा करावी. अशी पूजा केली, तरी सर्वदेवमय आहे म्हणून कोणाचाही भेद होत नाही. वेरुळचें लेणें डोंगर पोखरुन केलें आहे. त्यास उद्देशून हें लिहिणें आहे. देव, देऊळ व देवाचा परिवार हे सर्व एक डोंगर कोरुन जसें केले आहेत, म्हणजे पूज्यही दगडच, पूजकही दगडच व परिचारकगणही दगडाचेच करुन भक्तीचा व्यवहार जसा दाखविला आहे. तसें येथेंही पूज्यपूजक आदिकरुन सर्व व्यवहार भक्तीचाच आहे. वस्तुतः सर्व आत्माच आहे. म्हणून पूजादि व्यवहार केले तरी कांहीं बाध नाही. आतां पूजा नाही केली व पदार्थांचें अर्पण केलें नाही तरी चिंता नाही असें सांगतात.

अखताचि देवता । अखताचि असे पूजिता ॥

मा अखताचि काय आतां । पूजों जावी ॥1॥

दीप्तीचीं लुगडीं । दीपकळिके तूं वेढी ॥

हें न म्हणतां ते उघडी । ठाके काई ॥2॥

कां चंद्रातें चंद्रिका । न म्हणजे तूं ले का ॥

तरी तो असिका । तेंचि कीं ना ॥3॥

आगीपण आगीं । असतचि असे अंगीं ॥

मा कासया लागीं । देणें न देणें ॥4॥

म्हणोनि भजतां भजावें । मा न भजतां कांहीं नव्हे ॥

ऐसा नाही स्वभावं । शिवुचि असे ।।5।।

अर्थ:- कुंकुममिश्रित जे तांदुळ त्यास अक्षता असें म्हणतात. ती अक्षताच देवता आहे, अशी भावना केली व पूजा करणाराही अक्षतेचाच बनविला आहे. म्हणून दोन्ही अक्षताच असल्यामुळे आतां कोणी कशाची पूजा करावी? पूजा करणें जसें संभवत नाही, तद्वत् सर्व आत्माच असल्यामुळे पूज्यपुज्यकादि प्रकार रहात नाहीत. हे दीपकळिके, तूं दीप्तीचीं लुगडीं वेढी म्हणजे नेस, असें नाही म्हटलें, तर ती दीपकळिका उघडी म्हणजे नग्न राहिल काय? नाही. तद्वत् भक्तांनं पूजा केली नाही, तर देवपणा नाहीसा होईल काय? चंद्रिकेनं चंद्रास तूं मला ले म्हणजे ग्रहण कर, असें जरी म्हटलें नाही, तरी तो समग्र चंद्र ती चंद्रिकाच आहे. तद्वत् पूज्यपूजकांचा संबंध घडला नाही किंवा घडला, तरी समग्र देवच आहे. आतां देवास कांहीं पदार्थ अर्पण करण्याचा व्यवहारही व्यर्थच आहे. अग्नीचे ठिकाणीं अग्नीपणा हा असतच आहे, मग अग्नीला अग्नीपणा देणें व न देणें हें कशासाठी? तद्वत् दृश्यद्रष्टा, भोग्यभोक्ता व पूज्यपूजकभाव इत्यादि प्रकार आत्मरूप आहेत ते आहेतच. मग पदार्थांचें अर्पण करणें व न करणें हें कशासाठी? उभयही प्रकार व्यर्थ आहेत. म्हणून भजता म्हणजे भजन करणाऱ्यांनं भजन करावें, म्हणजे देवपण येतें, व भजन केलें नसतां, कांहीं नव्हे म्हणजे देवपण कांहीं येत नाही असें नाही तर स्वभावानें शिवु म्हणजे आत्माच आहे. आतां यात्रेच्या प्रकाराविषयीं काय म्हणतात हें पहावें.

घालितां अव्हासवा पाय । शिवयात्रा होत जाय ॥

शिवा गेलियाही नव्हे । केंही जाणें ।।1।।

समोर दिसे शिवही । परी देखिलें कांहीं नाही ॥

देवा भक्तां दोहीं । एकचि पाडु ।।2।।

अर्थ:- अव्हासवा म्हणजे कोठें पाहिजे तेथें पाय ठेविला तरी शिवयात्रा होत जाते, व शिवदर्शनास गेलें तरी कोठेंही जाणें होत नाही. जें जें समोर पहावें तें तें शिवस्वरूप आहे हें खरें. पण जें पाहिलें तें आपलेंच स्वरूप असल्यामुळे कांहीं पाहिलें नाही; म्हणून देव व भक्त यांची एकच बरोबरी आहे. ज्ञानेश्वरींतही हा विषय या प्रमाणेंच आहे अध्याय 18.

म्हणोनि सर्व मी झालेपणें । ठेलें तया येणें जाणें ॥

तेंचि गा यात्रा करणें । अद्वया मज ।।1।।

पें जळावरील तरंग । जरी धाविन्नला सवेग ॥

तरी नाही भूमिभाग । क्रमिला तें ॥२॥
 जें सांडावें कां मांडावें । जें चालणें जेणें चालावें ॥
 तें तोयचि एक आघवें । म्हणोनिया ॥३॥
 गेलियाही भलते उता । उदकपणें पंडुसुता ॥
 तरंगाची एकात्मता । न मोडेचि जेविं ॥४॥
 तैसा मीपणें हा लोटला । तो आघवेयाचि मज आला ॥
 या यात्रा होय भला । कापडी माझा ॥५॥ सुलभ

यावरून ज्ञानेश्वरांचा उद्देश कसा आहे हें स्पष्ट होत आहे. आतां कर्मादिकांची व्यवस्था कशी आहे याविषयी सांगतात.

कर्माचा हातु नलगे । ज्ञानाचें कांहीं न रिघे ॥
 ऐशीच होत असे अंगें । उपास्ति हे ॥१॥
 निफजे ना निमे । अंगें अंग घुमे ॥
 सुखा, सुख उपमे । देवविलें यया ॥२॥
 कोणीएक अकृत्रिम । भक्तीचें हें वर्म ॥
 योगज्ञानादि विश्राम । भूमिका हे ॥३॥

अशा या आत्मस्थितीचे ठिकाणीं कर्माचा हात लागत नाही; ज्ञानाचा प्रवेश होत नाही व उपासना देखील अंगाशींसहवर्तमान व्यर्थ होते. योगशास्त्रानें सांगितलेली उपासना उत्पन्न होते व नष्ट होते. ही आत्मस्थिति निफजेना व निमेना म्हणजे उत्पन्न होत नाही व नष्ट होत नाही. व ती अंगानें आपल्या अंगाचे ठिकाणीं घुमत नाही म्हणून या सुखरूपास या सुखरूपाचीच उपमा दिली पाहिजे. अकृत्रिम म्हणजे कृतीनें न संपादिलेलें भक्तीचें कोणीएक वर्म हेंच आहे. व योगज्ञानादिकांची विश्रांतभूमिही आत्मस्थितिच आहे. यावरून कर्मादिकांचीही योग्यता कशी आहे हें स्पष्ट होत आहे. आणि ज्ञानेश्वरींतही कर्माचें खंडण केलें आहे तें असें. अध्याय १८.

तेथ कर्म आणि कर्ता । हें जाऊनि पंडुसुता ॥
 मिया आत्मेनि मज पाहतां । मीचि होय ॥१॥
 पें दर्पणातें दर्पणें । पाहिलिया होय न पाहणें ॥
 सोनें झांकिलिया सुवर्णें । न झांके जेविं ॥२॥
 दीपातें दीपें प्रकाशिजे । तें न प्रकाशणेंचि निपजे ॥
 तैसें कर्म मिया कीजे । तें करणें कैचें ॥३॥
 क्रिया जात मी जालेपणें । घडे कांहींचि न करणें ॥
 तयाचि नांव पूजणें । खुणेचे माझे ॥४॥ सुलभ.

यावरून ज्ञानेश्वराचें सांगणें कशा प्रकारचें आहे हें सहज लक्षांत येण्यासारखें आहे. मात्र असें वर्तन केल्यास यथेष्टाचरणप्रसंग प्राप्त होईल म्हणून हीं सर्व वचनें स्तावक आहेत असें समजावें. ज्ञानेश्वरांचा हेतू शास्त्रविरुद्ध व लोकविरुद्ध आचरण करावें असा नाही. फक्त या सर्व व्यवहाराची योग्यता किती आहे एवढेंच सांगावयाचा आहे. आतां तत्ववेत्यांस प्रारब्ध आहे असें जें लिहिलें आहे तेंही बरोबर नव्हे. कारण आचार्यांनीं अपरोक्षानुभूतींत तत्वज्ञानोत्तर प्रारब्ध नाही असें सांगितलें आहे. आणि प्रारब्धास कोणत्याच प्रकारचें स्वरूप नाही, म्हणून तें आहे असें जर अनुमान करावें तर तें प्रारब्ध जन्य आहे किंवा अजन्य आहे? जन्य आहे म्हणावें तर त्यास जनक कोणीतरी पाहिजे. माया जड असल्यामुळें जनक संभवत नाही. आणि ती नाहीही. मायाच्छिन्नआत्मा कारण म्हणावा तर आत्म्यापासून उत्पन्न होणारें प्रारब्ध कार्य असल्यामुळें पुन्हा जन्मांतरीं शरीरोत्पत्तीस तें कारण होऊन भोग देण्यास जर समर्थ होईल तर कर्तृकर्म किंवा कार्यकारणविरोध दोष तसाच राहिल. म्हणून तें भोग देण्यास व शरीरधारणास क्षम आहे असें म्हणतां येत नाही. अजन्य आहे म्हणावें तर तें जड आहे कीं चेतन आहे? जड आहे म्हणावें तर तें कारण होणार नाही, चेतन आहे म्हणावें तर तें चेतनरूप आत्म्याहून भिन्न नाही. मग त्यास प्रारब्ध असें मुळींच म्हणतां येणार नाही. म्हणून प्रारब्ध नाही. विक्षेप नसल्यामुळें प्रारब्ध नाही असें पूर्वी सांगितलेंच आहे. शास्त्रकार हे अनर्थनिवृत्तिरूप परम प्रयोजन सिद्ध करितात. म्हणूनच ग्रंथाचा आरंभ सिद्ध होतो असें त्यांनीं लिहिलें आहे. यथें अनर्थ शब्दाचा अर्थ जग घ्यावयाचा नाही. कारण जगाची निवृत्ति रज्जुसर्पवत् संभवत नाही म्हणून अनर्थशब्दानें अज्ञानाचें ग्रहण करावें. कारण अज्ञानाची निवृत्ति संभवते. अज्ञान निवृत्त झाल्यानंतर जग निवृत्त होत नाही. म्हणून जगाचा बाध (मिथ्यात्व) मानितात. तें जग बाधितानुवृत्तीनें भासावयाचेंच. देहपातानंतर अत्यंतनिवृत्ति होते. इत्यादि प्रकार मानितात. ज्ञानेश्वर हे अज्ञान मुळींच नाही, मग त्याची निवृत्ति कशी होईल? असें म्हणतात हें मार्गें सांगितलेंच आहे. म्हणून प्रयोजनाची सिद्धि होत नाही. म्हणून ग्रंथारंभ व्यर्थ होईल अशी शंका प्राप्त झाली असतां सांगतात.

आम्हीं बोलिलों जें कांहीं । तें प्रकटचि असे ठाई ॥

मा स्वयंप्रकाशा कांई । प्रकाशावें बोलें ॥१॥

विपायें आम्ही हन । कीजे तेंपा मौन ॥

तरी काय जनीं जन । दिसतेंना ॥२॥

जनातें जनें देखतां । द्रष्टाचि दृश्य तत्वंता ॥
 कोणी नहोनि आयिता । सिद्धांतचि ॥३॥
 ययापरौतें कांहीं । संविद्रहस्य नाही ॥
 आणि हें तया आधींही । असतचि असे ॥४॥
 तरी ग्रंथप्रस्तावो । न घडे म्हणें पावो ॥
 परी सिद्धानुवाद लाहो । आवडी करुं ॥५॥
 इयाकारणें मिया । गौप्य दाविलें बोलूनिया ॥
 ऐसें नाही आपसया । प्रकाशूचि हा ॥६॥
 आपणया आपणपें । निरुपण काय वोपे ॥
 मा उगेपणें हारपे । ऐसें आहे ॥७॥
 म्हणोनि माझी वैखरी । मौनाचेंही मौन करी ॥
 हें पाणियावरी मकरी । रेखिली जैशी ॥८॥

आम्हीं जें कांहीं ग्रंथरूपानें बोललों, तें सर्व ठाई म्हणजे ब्रह्माचे ठिकाणीं प्रकटच आहे. म्हणून स्वयंप्रकाशास आम्हीं बोलून काय प्रकाशावें म्हणजे प्रकट करावें? जें प्रकट नाही, तें ग्रंथानें प्रकट होईल. जें प्रकट आहे, तें ग्रंथानें कसें प्रकट होईल? होणार नाही. जर विषयें म्हणजे कदाचित् आम्हीं मौन धारण केलें असतें, तर जनास जन दिसले नसते काय? दिसले असतेच. जनास जनानें पाहिलें, तरी द्रष्टाच दृश्यपणानें भासतो; म्हणून यथें कोणी न बोललें, तरी आयता म्हणजे स्वतःसिद्ध हा सिद्धांत आहे. यापरतें दुसरें ज्ञानाचें रहस्य कांहीं नाही. आणि हें रहस्य तया आधींही म्हणजे बोलण्याच्या पूर्वींही असतच आहे. म्हणून जर आमच्या बोलण्यानें कांहीं होत नाही, तर ग्रंथाचा प्रस्ताव जो केला, तो घडत नाही असें म्हणणें प्राप्त झालें. यावर उत्तर देतात कीं, जी आत्मस्थिति सिद्ध आहे तिचाच अनुवाद केला आहे. म्हणून ग्रंथ करण्यास कांहीं बाधक नाही. यासाठीं आत्मवस्तु गुप्त होती, ती मी बोलून दाखविली म्हणजे उघड केली असें नाही. तर आपसया म्हणजे सहज ती आत्मवस्तु स्वयंप्रकाश आहे. अशी जर आत्मस्थिति आहे, तर आपण आपलें निरुपण, काय वोपें म्हणजे काय द्यावें? देतां येणार नाही. मा म्हणजे अथवा उगेपणें म्हणजे न बोलतां राहिल्यास तो आत्मा हारपे म्हणजे नाहीसा होईल, असें आहे काय? नाही. म्हणून माझी वाणीही मौनस्वरूप आत्म्याचें मौनरूप व्याख्यान करी म्हणून जें हें व्याख्यान केलें, तें पाण्यावर सुसरीचें चित्र रेखल्याप्रमाणें आहे. म्हणजे पाण्यावर जसें चित्र उमटत नाही, तद्वत् माझें बोलणें आहे. यावरून सिद्धानुवादार्थच ग्रंथ केला

आहे असें सिद्ध होतें. अनर्थनिवृत्तीसाठीं केला असें म्हणतां येत नाही. या एकंदर लिहिण्यावरून असें सिद्ध होतें कीं, जग हें सहज उद्धारस्वरूप आहे (जगच मुक्त आहे) कारण,

परी महेशं सूर्या हातीं । दिधली तेजाची सुती ॥

तया भासा अंतरवर्ती । जगचि केलें ॥१॥

चंद्रासि अमृत घातलें । तें तयाचि काय येतुलें ॥

कीं सिंधु मेघासी दिधले । मेघाचा भागु ॥२॥

दिवा जो उजिवडु । तो घराचाचि सुरवाडु ॥

गगनीं अथी पवाडु । जगाचा कीं ॥३॥

अगाधेही उचंबळति । ते चंद्रीची ना शक्ति ॥

वसंतु करी तें होती । झाडाचें दान ॥४॥

म्हणोनि असंवय । हें दैविकेचें औदार्य ॥

वांचूनि स्वातंत्र्य । माझें नाही ॥५॥

पण महेशानें सूर्याच्या हातांत प्रकाशाची एक सुतडी दिली आहे. पण त्या प्रकाशानें अंतरवर्ती सर्व जग प्रकाशित केलें आहे. चंद्रास अमृत दिलें आहे, तें त्याच्या पुरतेंच आहे काय? नाही. तर सर्व वनस्पतींचें त्याच्या योगानें जीवन होतें, व समुद्रांनीं मेघांस जो पाण्याचा भाग दिला आहे, तो त्यांच्यापुरताच आहे काय? नाही. तर सर्व जग त्या पाण्याच्या योगानें सुखी होतें. तद्वत् माझी जी स्वरूपस्थिति आहे, ती मजपुरती नसून सर्वांचीच आहे. म्हणूनच सर्व जग मुक्त आहे असें तात्पर्य. दिव्याचा जो उजेड आहे, तो त्याच्यापुरता नसून घराचीच सुरवाडु म्हणजे शोभा आहे; आकाशाचे ठिकाणीं जो पोकळपणा आहे, तो सर्व जगाकरितां आहे. अगाध म्हणजे समुद्र हे उचंबळतात (भरती येते), त्यास कारण चंद्राची शक्तिच आहे, व वसंतऋतु जेव्हां प्राप्त होतो तेव्हांच झाडांचे ठिकाणीं दान होती म्हणजे पल्लवादिच होतात. तद्वत् तूं मला जें सुखी केलेंस, तें मजपुरतें नसून सर्व जग सुखी केलें आहेस. तूंच सुखी केलेंस म्हणून असंवय म्हणजे अनिवार्य असें हें दैविकेचें औदार्य म्हणजे सहज जग सुखी होणें एतद्रूप औदार्य आपल्या शक्तीचें आहे. म्हणून त्या आपल्या दैविक शक्तीवांचून मीच नाही, मग माझें स्वतंत्रपणाचें औदार्य कसें सिद्ध होईल? होणार नाही. यावरून सर्व जग मुक्त आहे असें सिद्ध होते. आतां ज्ञानेश्वरींतही हाच विषय सांगितला आहे. तो असा:-

ऐसेनि विवेकें उदो चित्ती । तयासि भेद कैचा त्रिजगतीं ॥

देखे आपुलिया प्रतीति । जगचि मुक्त ॥१॥

जैशी पूर्व दिशेचा राउळीं । उदयाची सूर्ये दिवाळी ॥

कीं येरीही दिशा तिथेचि काळीं । काळिमा नाहीं ॥२॥

अध्याय 5 श्लोक 16. सुलभ.

आतां चांगदेव पासष्टींतील विषयांचें विवेचन करावयाचें आहे. चांगदेवपासष्टीवर आमचे वडील अण्णाबुवा यांनीं टीका लिहिली आहे. म्हणून तींतील उताराच मुमुक्षुंपुढें मांडण्याचें योजिलें आहे. या ग्रंथाचें तात्पर्य असें आहे. जगास कारण ईश्वर नाहीं आणि नाना जीव नाहीत. तसेंच भूतभौतिकतात्मकसृष्टि त्रिवृत्करण किंवा पंचीकरण पावलेली नाहीं. पूर्वी कोणीं बद्ध होऊन मुक्त झाले नाहीत आणि पुढेंही होणार नाहीत. गुरुशास्त्रादिकांचा उपदेशही सत्य नाही. यद्यपि हें सर्व पूर्वोक्त जगत् प्रतीतीस येतें, तरी तें प्रतीतिमात्र स्वप्नाप्रमाणें मिथ्याच आहे. त्याचा लय सुषुप्ति, मूर्च्छा, मरणादिकांचे ठाईं होतो, असें असतां इंद्रियें व अंतःकरण यांचाच लय सुषुप्त्यादिकांत होतो. जगाचा होत नाही, अशी मूढांना भ्रांति आहे तिचा नाश आत्मज्ञानानें अविद्या नाश होऊन होतो. (या ग्रंथांत अविद्येचें ग्रहण असल्यामुळें ज्ञानाचें ग्रहण आहे, हा प्रकार अमृतानुभवांत नाही. याचें कारण निवृत्तिनाथानां ज्ञानेश्वरांनीं आपला अनुभव, अमृतानुभव ग्रंथरूपानें सांगितला आहे. म्हणून अविद्या, ज्ञान, मुक्ति इत्यादि प्रकारांचें खंडण करणें भाग होतें. चांगदेव हे योगी असल्यामुळें अगदीं अज्ञ होते म्हणून यांच्या समजुतीप्रमाणें अज्ञानादिकांचें ग्रहण करुन उपदेश केला आहे.) अविद्या चैतन्याश्रित आहे आणि अविद्याश्रित चैतन्यास जीव म्हणतात, तो एकच आहे. त्याचे ठाईं असलेली अविद्या तिचा नाश होण्याकरितां स्वकल्पित यक्षानुरूप बली या न्यायानें कल्पितच गुरु व शास्त्र यांच्या उपदेशापासून अविद्येसहित कल्पित जगाची निवृत्ति होऊन आत्मज्ञान होतें. यावर कोणी अशी शंका करतील कीं, उपनिषद्वाक्यांनींच ब्रह्मज्ञान होतें, मराठी भाषेच्या ग्रंथापासून होत नाही, म्हणून ज्ञानेश्वराचे ग्रंथ कांहीं उपयोगाचे नाहीत. उत्तर. उपनिषत्पदाचा अर्थ वेदवाक्य आहे किंवा संस्कृत वाणी आहे किंवा ब्रह्मविद्या आहे, असें विकल्पत्रय. त्यांत प्रथम विकल्प. उपनिषत्पदाचा अर्थ वेदवाक्य आहे, हें यद्यपि सत्य आहे, तर ज्यास वेदाधिकार नाही आणि ज्यांस अधिकार आहे, परंतु त्या भाषेचें ज्ञान नाही, त्यांस आत्मबोध नाही, असें म्हणावें लागेल. तसें म्हटलें तर व्यासांनीं, भाष्यकारांनीं आणि त्यांच्या ग्रंथाच्या व्याख्याकारांनीं वेदवाक्यांवांचून अन्य वाक्यांनीं विदुरादिकांस ज्ञान झालें, असें लिहिलें आहे. आणि स्त्रियांना तर वेदाधिकार नाही; परंतु गार्गी,

मैत्रेयी इत्यादिकांस ज्ञान झाल्याचें उपनिषदांतच सांगितलें आहे. तें कसें झालें? आणि पुराणादि ग्रंथांत स्त्रियांना ज्ञान होतें असें लिहिलें आहे. वेदवाक्यावांचून जर ज्ञान न होईल, तर पूर्वोक्त अनधिकारी यांस वेदवाक्यांवांचून ज्ञान झाले असें वर्णिलें आहे तें व्यर्थ होईल. आणि अधिकारी यांस वेदवाक्यांचें अर्थज्ञान नाही यामुळें त्यास त्याचा अर्थ सदगुरुमुखानें श्रवण होतांच त्याचे विचारापासून अपरोक्ष ज्ञान होतें. जर न होईल तर आजपर्यंत ब्रह्मवेत्ते झाले ते झाले नाहीत असें म्हणावें लागेल. आणि वेदवाक्यानींच ज्ञान होतें तर संस्कृतज्ञ माध्व, रामानुज, इत्यादिक द्वैतवादी तेही वेदार्थ जाणते असून त्यांस ज्ञान झालें नाही हा दोष. दुसरा विकल्प. वेदवाक्य संस्कृत वाणी आहे तिनें ज्ञान झालें पाहिजे म्हणावें तर माध्वादिकांस ज्ञान झालें नाही किंवा झालें? प्रथमपक्षीं त्यांस ज्ञान झालें नाही म्हणावें तर ज्ञानास कारण अन्य आहे असें म्हटलें पाहिजे. संस्कृत वाणी कारण नाही. द्वितीयपक्षीं त्यांस ज्ञान झालें म्हणावें तर वेदाचा सिद्धांत अद्वैत आहे किंवा द्वैत आहे? अद्वैत म्हणावा तर त्यांस ज्ञान झालें नाही असें म्हटलें पाहिजे. द्वैत सिद्धांत वेदाचा आहे म्हणावें तर शंकराचार्यादिकांस ज्ञान झालें नाही असें म्हटलें पाहिजे. म्हणून वेदांत काय सांगितलें आहे, हें संस्कृत वाणीच्या अभ्यासानेंच यथार्थ कळतें हा नियम नाही. आणि संस्कृत वाणीनें पदार्थाचें बोधन केलें, तें देशभाषेनें पदार्थाचें बोधन होईल किंवा नाही? होईल म्हटल्यास, देशभाषेनें ज्ञान होतें असें सिद्ध झालें. संस्कृत वाणीनेंच होतें असा नियम नाही. नाही म्हटल्यास देशभाषेच्या पुरुषानें संस्कृत अध्ययन करतेवेळीं देशभाषास्थित शब्दानें संस्कृताचें बोधन होतें तें होणार नाही हा दोष. तृतीयविकल्प. उपनिषत्पदाचा अर्थ ब्रह्मविद्या आहे असें म्हणावें तर त्या ब्रह्मविद्येची उत्पादक वेदवाणी असो, संस्कृतवाणी असो किंवा देशी भाषा असो. कोणत्याही भाषेनें ती ब्रह्मविद्या उत्पन्न होईल. जसें आयुर्वेदांत रोगांचें निदान व चिकित्सा सांगितली आहे. ती देशभाषेनेंही सांगितली आहे, आणि त्यायोगानें निदान व चिकित्सा जाणून उपाय केल्यास रोगांची निवृत्ति होते. त्याप्रमाणें देशीभाषेपासूनही ब्रह्मविद्या उत्पन्न होते. आणि उपनिषत्प्रतिपाद्यपुरुष आपल्याहून वेगळा जर असतां तर कर्माचे विधीस अपूर्वजनक वेदवाक्याप्रमाणें उपनिषद्वाक्यावांचून बोधास आला नसता. तसें तर नाही, म्हणून देशीभाषेनें ज्ञान होतें असें म्हटलें पाहिजे. आणि वेदापूर्वी ग्रंथ नाहीतच. वेदच प्रथम ज्ञानसंपन्न असल्यामुळें त्याचेपासूनच त्यांच्या शिष्यास ज्ञान झालें. तीच परंपरा आली. जसा

अग्निपासून दीप प्रथम झाला. पुढें त्या दीपापासून अन्य दीप अशी परंपरा झाली म्हणून अग्नि नष्ट झाला असें होत नाहीं. तद्वत् वेदप्रतिपादित ज्ञानपरंपरेंत उपदेशपर अन्य वाक्यानें वेदत्व नष्ट होत नाहीं. म्हणून प्रत्येक भाषेंत आपलेपणाचा सर्वास सामान्य बोध आहेच. विशेष बोध होण्यासाठीं ग्रंथ आहेत म्हणून देशीभाषेच्या ग्रंथांचा उपयोग आहे. याविषयीं एकनाथी भागवताच्या प्रथम अध्यायांत एकनाथ काय म्हणतात हें पहावें.

संस्कृत ग्रंथकर्ते ते महाकवी । मा प्राकृती काय उणिवी ।

नवीं जुनीं म्हणावीं । समुनें केवीं सुवर्णाचीं ॥1॥

कपिलेचें म्हणावें क्षीर । मा इतरांचें काय नीर ॥

वर्णस्वादें मधुर । दिसें साचार सारिखें ॥2॥

जे पाविजे संस्कृत अर्थे । तेचि लाभे प्राकृते ॥

तरी न मनाव्या येथें । विषम चित्तें ते काय ॥3॥

निरंजनी वसला रावो । तोचि सेवका पाव न ठावो ॥

तेथें सेवेसि नवचता पाहो । दंडी रावो निज भृत्या ॥4॥

देशभाषावैभवं । प्रपंच परमार्थ पालटलीं नावें ॥

परी रामकृष्णादि नामा नव्हे । भाषा वैभवे पालटु ॥5॥

संस्कृत वाणी देवें केली ॥

तरी प्राकृत काय चोरापासूनि जाली ॥

असतु या अभिमानभुली । वृथा बोली काय काज ॥6॥

आतां विषयाची मांडणी कशाप्रकारची आहे हे सांगावयाचें आहे.

सोनें सोनेंपणें । उणें न येतां झालें लेणें ॥

तेवि न बिघडतां जग होणें । अंगे जया ॥1॥

अर्थ:- ज्याप्रमाणें सुवर्ण कडीं, तोडे, कुंडलें, बाळी, बुगडी इत्यादि लेणें म्हणजे दागिने झाले आहेत, तरी सोनेपणा उणा न येतां दागिन्यांचा व्यवहार होतो. त्याप्रमाणें परमात्मस्थिति न बिघडतां अंगें म्हणजे स्वरूपानें परमात्मा जगद्रूप झाला आहे. आतां जगत्प्रतीति नष्ट होऊन परमात्मप्रतीति झाली पाहिजे असें समाधिवाद्यांचें मत आहे तें निराकरण करण्याकरितां दृष्टांत सांगतात.

कल्लोळाचे कंचुक । न फेडितां उघडें उदक ॥

तेवि जगोसी सम्यक् । स्वस्वरूप जो ॥1॥

जसें उदकानें कल्लोळ म्हणजे लाटा यांचें अंगराखें किंवा चोळी घातली आहे, तें अंगराखें किंवा चोळी फेडून म्हणजे दूर करुन उदक पाहिलें

पाहिजे असें नाही, तर लाटेसहित उदक हें उघडेंच आहे. तसें जगत्प्रतीति नष्ट होऊन परमात्मप्रतीति झाली पाहिजे असें नाही तर जगासीसहवर्तमान तो सम्यक् स्वस्वरूप म्हणजे उत्तम सच्चिदानंदात्मकच आहे. जसें समाधीमध्ये जगाच्या अभावप्रतीतीनें परमात्मप्रतीति आहे. तसें जगाच्या भावप्रतीतीनें परमात्मप्रतीति आहेच. जगाचे भावाभाव हे आत्मप्रकाशानेंच प्रकाशित होतात. म्हणून सर्व आपलें स्वरूप आहे. म्हणून समाधीची खटपट व्यर्थ आहे. आणि जगत्प्रतीतीत आत्मप्रतीति नाहीशी होत नाही असें सदृष्टांत सांगतात.

कळांचे पांघरुणें । चंद्रमा हरपो नेणें ।।

कां वन्ही दीपपणें । आन होय ।।1 ।।

परमाणुचिया मांदिया । पृथ्वीपण नवचेचि वाया ।।

तेंवि विश्वस्फूर्ति यया । झांकवेना जो ।।2 ।।

अर्थ:- पौर्णिमेच्या दिवशीं चंद्राचे ठिकाणीं षोडशकलांचें पांघरुणें म्हणजे प्रावरण असतें; पण त्या कलांच्या प्रावरणानें चंद्र हा हरपो नेणें म्हणजे प्रतीतिरहित होत नाही. तसें सुषुप्ति व समाधि अवस्थेंत जगद्रूप कला नष्ट झाल्यामुळें आत्मप्रतीतीस अवकाश नाही. कारण प्रतीतीचीं साधनें त्या कार्लीं नाहीत, यास्तव जगद्रूप कला प्रतीत होत असतां आत्मप्रतीति नष्ट होत नाही, तर आत्मप्रतीतिमूलकच जगत्प्रतीति होते, आणि त्याच्या अभावाचीही प्रतीति होत असते. किंवा वन्हि म्हणजे अग्नि हा दीपपणास आला म्हणून तो अग्नीहून भिन्न होईल काय? होणार नाही. तसा परमात्मा जगद्रूप झाला म्हणून तो आपल्या सच्चिदानंदस्वरूपाहून भिन्न होईल काय? होणार नाही. यावरून जगत्प्रतीति नाहीशीं होणें याचें नांव ज्ञान असें नाही, तर जगत्प्रतीति होत असतां ती मिथ्या आहे असें समजणेंच ज्ञान होय. आणि परमाणूंचे समुदायच पृथ्वी आहे. म्हणून त्या परमाणूंच्या समुदायांनीं पृथ्वीपण लोपत नाही, त्याप्रमाणें जगद्रूप स्फूर्तीनें तो परमात्मा झांकला जात नाही. यावरून यांचा चहूंकडे लिहिण्याचा झांक एकाच प्रकारचा आहे हें स्पष्ट होत आहे. मात्र या ग्रंथांत अज्ञानाचा अंगीकार आहे, त्यामुळें अमृतानुभवाहून थोडासा भेद जरी आहे तरी सर्व जग त्रिपुटींतच मानिलें आहे म्हणून अमृतानुभवाशीं साम्य आहे. तो प्रकार असा.

तेंवि न लिंपतां सुखदुःखा । येणें आकारें क्षोभत नावेका ।।

होय आपणा सन्मुखा । आपणचि जो ।।1 ।।

तया नांव दृश्याचें होणें । संवितीं द्रष्टत्वा आणिजे तेणें ।।

बिंबि बिंब झालेपणें । प्रतिबिंबाचेनि ।।2।।

तेविं आपणचि आपल्या पोटीं । आपया दृष्टत्व आणि उठी ।।

मग दृष्टादृश्य हे त्रिपुटी । मांडतां हे सुखे ।।3।।

सुताचिये गुंजे । आंत बाहेर नाहीं दुजे ।।

तेविं तीनपणेवीण जाणजे । त्रिपुटी हे ।।4।।

जैसें नुसधेंचि मुख असे ।देखिजे दर्पणीचेनि आभासें ।।

वायाचि देखिलें ऐसें आवडों लागे ।।5।।

तैसें न वंचता भेदा । संविति गमे त्रिधा ।।

हें जाण प्रसिद्धा । उपपत्ति इया ।।6।।

अर्थ:- त्याप्रमाणें परमात्मा हा सुखदुःखा न लिंपता म्हणजे सुखदुःखास स्पर्श न करितां या जगद्रूप आकारानें क्षणभर स्फुरण पावत आहे. त्या स्फुरणरूपानें जो परमात्मा आपणच आपणासमोर झाला आहे, त्याचेंच नांव दृश्याचें होणें म्हणजे दृश्याची उत्पत्ति होय. आणि त्या दृश्याच्यायोगानें संवितीं म्हणजे ज्ञप्तिमात्र आत्म्यास द्रष्टत्व आलें आहे. जसें दर्पणांत मुखाचें प्रतिबिंब झाल्यानें बिंबीं म्हणजे मुखाचे ठिकाणीं बिंबपण झालें आहे. त्याप्रमाणें आपणच परमात्मा आपल्या पोटीं म्हणजे आपल्या अस्तित्वभातित्वांत, आपया द्रष्टत्व म्हणजे आपणास द्रष्टेपण आणितो. व दृश्यरूपानें आपणच उठी म्हणजे भासतो. मग द्रष्टा, दृश्य व दृष्टि अशाप्रकारची त्रिपुटी (तीनपणा) सुखानें मांडिली जाते. जशी लोकांत तीन पदरी सुताची गुंजे म्हणजे गुंडी करितात; परंतु त्याचे आंत बाहेर एका सुतावांचून दुसरें नाहीं. तीन पदर जरी दिसले तरी एक सुतच असतें. तसें द्रष्टा, दृष्टि व दृश्य असें तीनपण जरी भासलें; तथापि तीनपणा नसून एक आत्माच आहे. जसें नुसधें म्हणजे एकटें मुख आहे तें पहावें अशी इच्छा झाली तर दर्पणांतील प्रतिबिंबाच्या द्वारानें मुखाचें पहाणें होतें. त्या कालीं प्रतिबिंब दृश्य होऊन एकटें बिंबभूत मुख द्रष्टा होतें. मुखापासून दर्पणापर्यंत सल्लग्न झालेली वृत्ति दृष्टि होते. याप्रमाणें त्रिपुटीचा व्यवहार होत असतो. त्या व्यवहारकालीं तीनपणाचें भान नसून एका मुखाचेंच भान होतें. म्हणून एकमुख असल्यामुळें पाहिलें म्हणणें व्यर्थ आहे. असें आवडों लागे म्हणजे वाटूं लागतें. त्याप्रमाणें भेदा न वंचता म्हणजे द्रष्टा, दृश्य व दृष्टीरूप भेदास जरी घालविलें नाहीं, तरी संविति म्हणजे ज्ञान हें तीन प्रकारचें भासतें; तथापि तें ज्ञान एकच आहे, भेद नाहीं. अशा या प्रसिद्ध उपपत्तीनें समज. आतां या द्रष्टादृश्याची स्थिति केव्हां नाहींशी होते हें कळण्यासाठीं स्थूल

उदाहरण सांगतात.

जो दृश्यत्वाचा आभासु । तोचि द्रष्टत्वा होय संरसु ॥

या दोहीमाजील अंतरांशु । दृष्टी पंगु होय ॥१॥

मग दृश्य जेधवां नाही । तेव्हां दृष्टि असोन घेईल काई ॥

आणि दृश्येवीण कहीं । द्रष्टेपण असे ॥२॥

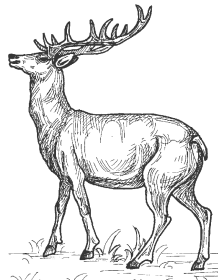
म्हणोनि दृश्याचेनि झालेपणें । दृष्टीद्रष्टत्वासी होणें ॥

पुढती तयाचेनि गेलेपणें । जाण तैसेंचि दोन्ही ॥३॥

जो दृश्यपणाचा आभासु म्हणजे प्रकाशक आहे, तोच द्रष्टेपणास संरस आश्रय आहे आणि दृष्टीसही तोच आश्रय आहे, याप्रमाणें एका आश्रयावर त्रिपुटी भासते. याप्रमाणें त्रिपुटीची स्थिति सांगून आतां तिचा लय प्रकार सांगतात, यादोहोमाजील म्हणजे दृश्य व द्रष्टा या दोघांमध्ये अंतराशु म्हणजे संधिस्थान ज्ञप्ति तेथें द्रष्ट्याची दृष्टी ठेविली असतां ती दृष्टि पंगू म्हणजे पांगळी होते, (नाहीशी होते). दृष्टि दृश्यावर रहाते. संधीत दृश्य नाही, यामुळें तेथें ती रहात नाही. मग संधिअवस्थेंत जेव्हां दृश्य नाहीसें होतें तेव्हां दृष्टि असून ती काय ग्रहण करील? ग्रहण करण्यास विषयच नाही. म्हणून दृष्टि असून तीदेखील नाहीच म्हणणें योग्य आहे. आणि दृश्यावांचून द्रष्टेपण कधीतरी असेल काय? नाही. म्हणून याप्रमाणें त्रिपुटीचा अभाव होतो. म्हणून दृश्याच्या उत्पत्तीनें दृष्टि व द्रष्टा यांची स्थिति असतें. त्या दृश्याच्या अभावानें द्रष्टा व दृष्टि या दोन्हीही नाहीशा होतात. या कारणास्तव सुषुप्ति, मूर्च्छा, मरण व समाधि इत्यादिकांचे ठाई दृश्य जगासहित आत्म्याचे ठिकाणीं लीन होतें. शंका. दृश्यरूप ज्या पेटींत आम्हीं रुपये ठेविले होते त्यांचा लय सुषुप्तींत जर झाला तर दुसरे दिवशीं तीच पेटी व रुपये जेथें ठेविले तेथेंच कसे अनुभवास येतात? आतां समाधान सांगतात. जसें स्वप्नावस्थेंत दृश्य होणारे पदार्थ स्वप्नावस्थेहून अतिरिक्त अवस्थेंत प्रतीत होत नाहीत कारण ते प्रतीतिमात्रच आहेत, तसें जागृदवस्थेंत दृश्य होणारे पदार्थ जागृदवस्थेहून अतिरिक्त अवस्थेंत प्रतीत होत नाहीत, यास्तव तेही प्रतीतिमात्रच आहेत. जर सुषुप्तींत जागृतीचा लय होतो, तर जागृतीतील पदार्थ राहतात, लीन होत नाहीत असें म्हणणें कसें संभवेल? तेव्हां जागृतीच्या लयाबरोबर पदार्थही लीन होतात, असे सिद्ध होतें आणि द्रष्टत्व येण्यास अंतःकरणादिकांची आवश्यकता आहे. पण त्यांचाही लय होतो, त्याप्रमाणें दृश्य जगही लीन होतें. पुन्हा अंतःकरण जेव्हां उदय पावतें तेव्हां इंद्रियें व जगही उदय पावतात म्हणून ज्या स्थळीं पेटींत रुपयें ठेविले तेथेंच त्याचा अनुभव उत्थानकालीं होतो. काल, आज, उद्यां, असा अनंत

काल पदार्थाची स्थिर प्रतीति होते. ती स्वप्नांतही होतेच. याप्रमाणें ही प्रतीति भ्रमात्मकच आहे. जरी जागृत झाल्यावर पुन्हां तेंच स्वप्न पडत नाही व स्मरण होतें तसें जागृतीचें नाही. पुन्हा तीच जागृति होते व उत्तर अवस्थेंत स्मरण होत नाही असा भेद आहे, तरी स्वप्नाची उत्तरअवस्था जागृति आहे. म्हणून जागृतींत स्वप्नाचें स्मरण होतें. तसें जागृतीची उत्तरअवस्था नाही. सुषुप्ति, स्वप्न पूर्वावस्था आहेत. म्हणून जागृतीचें स्मरण होत नाही. आतां पुन्हा तीच जागृति होते असें म्हणतां येत नाही, कारण जी जागृति भासून गेली ती गेलीच. तीच पुन्हा येणें संभवत नाही. आपण नित्य असल्यामुळें जागृतीही नित्यच आहे असें वाटतें. जसें स्वप्नांत स्वप्न नित्यच असा भ्रम आहे तद्वत् समजावें. यावरून असें सिद्ध झालें कीं, या प्रतीतिमात्र जगाची उत्पत्ति, स्थिति व लय यांस कारण जीवच आहे. तो जीव एकच आहे. पिता, माता, पुत्र, नातू, पणतू इत्यादि नाना जीव प्रतीत होतात. आणि गुरु शास्त्रांचा उपदेश, पंचमहाभूतें, त्रिवृत्करण, पंचीकरण, मागचे अनंत बद्धमुक्ततेचे इतिहास, पुढचीं अनंत भविष्यें, देणें, घेणें इत्यादि व्यवहार, कर्म, उपासना, ज्ञान, इत्यादि वैदिक व्यवहार हे सर्व स्वप्नांत प्रतीत होतात; त्याप्रमाणेंच जागृतींतही प्रतीत होतात. हे वास्तविक नाहीत. येंथें जगास कारण ईश्वर नाही असें समजावें. कारण सर्व कारणतेचा बोध जीवाचे ठिकाणीं आहे. म्हणून ज्ञानदेव यांनीं सर्व जगाचा त्रिपुटींत समावेश केला आहे. जर अनेक जीव असते, ईश्वरापासून सृष्टि झाली असती, तर त्रिपुटींत समावेश केला नसता. प्रत्येक जीवांचें त्रिपुटीरूप जग भिन्न म्हटल्यास प्रत्येक जीवांचा परस्पर संबंधच होणार नाही. तें जग भिन्न तर नाहीच. आतां ईश्वरापासून सृष्टि मानावी व तो ईश्वर जीवाहून भिन्न मानावा तर जीवाचे ठाई सर्व कारणतेचा बोध होणार नाही. यास्तव स्वप्नाप्रमाणेंच जागृत पदार्थ मिथ्या आहेत. चांगदेवपासष्टींत अज्ञानाचें ग्रहण असल्यामुळें तन्मूलक तेवढा फरक आहे. बाकीच्या विषयांत फरक नाही. हें चांगदेवपासष्टी वाचून पाहिल्यास कळणार आहे.

बाळशास्त्री हुपरीकर लिखित



श्री विद्यारण्य व ज्ञानेश्वर यांच्या वेदांतावरील मतांचे तात्पर्य

राजर्षि छत्रपति शाहू महाराज (26 जून 1874 ते 6 मे 1922) व लोकमान्य (केशव) बाळ गंगाधर टिळक (23 जुलै 1856 ते 1 ऑगस्ट 1920) यांचे कालखंडात व कवि एकनाथ पांडुरंग रेंदाळकर (मंदार) (1 जुलै 1887 ते 22 नोव्हेंबर 1920) यांचे संस्कृत विषयाचे (सिध्दान्त कौमुदीचे) गुरु, राजाराम कॉलेज, कोल्हापूर येथील विख्यात संस्कृततज्ञ वेदांताचार्य बाळशास्त्री हुपरीकर लिखित उपलब्ध ग्रंथाची यादी

अ.नं. व ग्रंथाचे नांव	प्रकाशन साल	पृष्ठे	प्रकाशक व प्रेसचे नांव	उपलब्ध ठिकाण व संदर्भ नं.
1) स्पेन्सरसाहेबाची अज्ञेयमीमांसा व आर्यवेदान्त	-	147 पृष्ठे	श्री समर्थप्रसाद	नगर वाचन मंदिर ठाणे कॉल नं.19304
2) श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र	-	118 पृष्ठे	इंदुप्रकाश	नगर वाचन मंदिर ठाणे कॉल नं.20836
3) ग्रंथमाला विद्यारण्य व ज्ञानेश्वर यांच्या वेदांतील मतांचे तात्पर्य	डिसेंबर 1902	76 पृष्ठे 12X18	ग्रंथमाला मासिकात विष्णु गोविंद विजापूरकर(एम.ए.) संपादक यानी श्रीसमर्थप्रसाद छापखाना कोल्हापूर येथे छापविला असे	सार्वजनिक वाचनालय श्रीवर्धन कॉल नं.609
4) श्रीअनुभवामृत तात्पर्यबोधिनी टीका लिखाणपूर्ण शनिवार अश्विन शु॥1.10 दसरा शके1817 +78=1895सन	1898	200 पृष्ठे 26X18	आबाजी रामचंद्र सावंत रामतत्व बुक डेपो बेळगाव	उपलब्ध आहे
5) Jnan yog shastra	1916	22x 14cm	R.R.Damodar Savlaram Yande 60p	026396

विद्यारण्य व ज्ञानेश्वर यांच्या वेदांतील मतांचे तात्पर्य, या पुस्तकाची किंमत = स्वाध्याय

श्री विद्यारण्य व ज्ञानेश्वर यांच्या वेदांतावरील मतांचें तात्पर्य



Shree Sant Dnyaneshwar Maharaj

बाळशास्त्री हूपरीकर लिखित

श्री विद्यारण्य व ज्ञानेश्वर यांच्या वेदांतावरील मतांचें तात्पर्य



Jagadguru Shankaracharya Vidyaranya Swami

बाळशास्त्री हूपरीकर लिखित