लघुवाक्यवृत्ती

- श्री आद्य शंकराचार्य

सार्थ लघुवाक्यवृत्ती

(मराठी पद्यात) - हंसराज स्वामी

सार्थ लघुवाक्यवृत्ती

(मराठी अर्थासहित) - श्रीपाद शास्त्री किंजवडेकर

संपादक - रमेश शंकर आवटे

तिस-या आवृत्तीसंबंधीं थोडेसें -

श्रीमदाद्यशंकराचार्यांचा लघुवाक्यवृत्ति हा ग्रंथ अनेक दृष्टींनीं अपूर्व असा आहे. या चिमुकल्या ग्रंथांत साधकांना तर मार्गदर्शन आहेच, पण मानवी जीवनमूल्यांना झपाटयानें वंचित होत चाललेल्या मानवतेला करुणाकोमल आचार्यांनी एक महान् वरदान दिलें आहे.

केवळ अठराच श्लोक असलेला हा ग्रंथ पण यांत आचार्यांनी जीवनाचें महाभाष्य सांगून चराचर सृष्टीचा अन्वयार्थ लावला आहे.

स्थूल विश्वाच्या विराट पसा-यामागें एक सूक्ष्म विश्व तितकेंच विस्तृत असून त्यामागेंही या स्थूल-सूक्ष्म आणि अमर्याद असणा-या विश्वाचें नियमन करणारी एक सर्वव्यापक अशी परात्परशक्ति आहे. या शक्तीमुळेंच या विराट् विश्वाचा तोल सांवरला गेला आहे. अशा या शक्तीचा साक्षात्कार करुन लघुवृत्तीच्या सीमित कुंपणांत युगानुयुगें जन्म-मृत्युच्या अनंत वा-या करणा-या मानवाला विश्ववृत्तींशी एकरुप होऊन विश्वाएवढें महान होण्याचा अचूक मार्ग या छोटयाशा ग्रंथांत् आचार्यांनी सांगितला आहे. असा हा ग्रंथ प्रत्यक्ष रसावह तर आहेच ; पण मर्त्यमानवाची ती अमर अशी संपत्ति आहे.

अशा या संपत्तीचा लाभ सामान्यांतल्या सामान्यांना घेतां यावा म्हणून श्री हंसराजस्वामींनी या ग्रंथावर मराठींतून ओवीबध्द टीका करुन महाराष्ट्राला कायमचें ऋणी करुन सोडलें आहे. मूळच्या अठरा श्लोकांवर पांच हजार सहाशें ओव्या हंसराजस्वामींनी लिहिल्या आहेत. यावरुन हा ग्रंथ किती मौलिक स्वरुपाचा आहे हें लक्षांत येईल. हंसराजस्वामींच्या मराठी टीकेवरही सुबोध गद्य भाषांतर अलिबाग जिल्हयांतील नारंगी तालुक्यांत राहणा-या श्री बाळकृष्ण बच्चाजी जोशी यांनीं केलें आहे. हंसराजस्वामींची टीका आणि त्याचें गद्य भाषांतर यासह मूळ आचार्यांचा ग्रंथ हा १९१४ साली इंदिरा प्रिंटिंग प्रेसचे मालक श्री त्र्यंबक हरि आवटे यांनी प्रथम मुद्रित केला. त्यानंतर अनेक वर्षे हा ग्रंथ मिळत नव्हता. सुरेखा प्रकाशननें तो आतां प्रकाशित करण्याचें मनावर घेऊन या विषयांतील जिज्ञासूंची मोठी सोय केली आहे.

हंसराजस्वामींची टीका म्हणजे केवळ मूळ ग्रंथाचें शब्दशः भाषांतर नाहीं तर मुळांतील आचार्यांचा आशय हंसराज यांनी आपल्या प्रतिभेनें अधिक पल्लवित केला आहे. गुरु-शिष्य संवादाने सामान्यांना या ग्रंथाबद्दल अधिक जवळिक निर्माण केली आहे.

अनंत जन्म घेऊनसुध्दा शाश्वत आनंदापासून रविदत्तासारखा महान् साधक वंचित राहतो तेव्हां कुठें आनंद हा भोगांत नसून तो त्यागांत आहे अशी शुभ वासना त्याच्या अंतःकरणांत निर्माण होते. आजवर आपले अगणित जन्म हे वांया गेले, परमात्म्यानें विकासाची अनेकवार संधि देऊनसुध्दां प्रबलतम अशा वासनांच्या झंझावातांत सांपडून आपण ती संधि गमावली याची रविदत्ताच्या मनाला सारखी टोंचणी लागून राहिली. पश्चात्तापानें तो अक्षरशः जेव्हां होरपळून निघाला तेव्हांच त्याला सद्गुरुला शरण जाण्याची, सद्गुरुंच्या चरणकमलीं सर्वस्व समर्पण करण्याची बुध्दि निर्माण झाली. अनंत जन्मांतल्या अनंत पुण्यराशींनी अशा शुभ वासनेचा ज्यावेळी रविदत्ताच्या चिदाकाशांत उदय होऊं लागला त्यावेळीं मात्र सहजकृपाकोमल सद्गुरुंच्या कृपेला तो पात्र झाला. रविदत्तासारखा असामान्य शिष्य आणि आचार्यांसारखा

सद्गुरु यांच्या संवादाने कृष्णार्जुन संवादाचें महिमान हंसराजांनी या ग्रंथाला प्राप्त करुन दिलें आहे.

हंसराजांची विशेष माहिती उपलब्ध नाहीं तरी पण ते एक महान् संत व साक्षात्कारी पुरुष होते यांत वाद नाहीं. हे त्यावेळच्या मोंगलाईंत परभणी येथें रहात असत, यांच्या वडिलांचे नांव गंगाधरपंत व आईचें नांव रेणुकाबाई असें असून हे अश्वलायन शाखेचे होते. हंसराजांचे मूळचें नांव नारायणराव असें होतें व संन्यासाश्रम स्वीकारल्यावर हंसराजस्वामी असें त्यांचे नांव पुढें रुढ झालें.

नारायणरावांचे व्यक्तिमत्व मोठें आकर्षक आणि बुध्दि अत्यंत सतेज होती. कोणताहि विषय एकदांच त्यांच्या कानावरुन जाण्याचा अवकाश कीं तो वज्रलेप झालाच, हे त्यावेळीं नोकरी करीत होते. पुढें यथाकाल यांचा विवाह झाला. यांच्या सहधर्मचारिणीचें नामाभिधान लक्ष्मीबाई असें होतें. दुर्दैवाने ही लक्ष्मी पहिल्याच बाळंतपणात अपत्यासह मृत्युमुखीं पडली आणि त्यानंतर मात्र नारायणराव तीव्र वैराग्य निर्माण होऊन ब्रह्मसाक्षात्कारी लक्ष्मणराव नांवाचे एक मामलेदार होते. त्यांच्याजवळ ते गेले. लक्ष्मणरावांसारख्या अधिकारसंपन्न सद्गुरुंचा लाभ झाल्यामुळें नारायणरावांच्या जीवनप्रवाहाला पारमार्थिक वळण लागलें आणि त्यांच्या जीवनांतील सर्व नैराश्य नाहींसें झालें, अध्यात्मानें माणूस निष्क्रिय न बनतां तो लोककल्याणार्थ अधिक कार्यरत असला पाहिजे असा संदेश नारायणरावांना आपल्या गुरुजवळ मिळाला असावा. जीवन्मुक्त गुरुषालासुध्दां निवृत्तीची खोळ पांघरुन स्वस्थ राहतां येत नाहीं हें ओळखून नारायणराव नंतर आपल्या गुरुंची आज्ञा घेऊन माहूर येथें गेले व पुढें तेथून पंढरपुरीं आले आणि तेथेंच त्यांनी विधिपूर्वक संन्यासाश्रम स्वीकारला. नंतर कांहीं काल पंढरपुरांत वास्तव्य करुन शेवटीं हे परांडा येथें जाऊन राहिले व तेथेंच वयाच्या पन्नासाव्या वर्षी यांनीं समाधि घेतली.

यांनी वेदांतविषयावर अनेक ग्रंथ लिहिले असले तरी त्या सर्व ग्रंथांत आचार्यांच्या लघुवाक्यवृत्तीवर लिहिलेली प्रस्तुत टीका हा ग्रंथ अनुपम असा आहे. हा ग्रंथ केव्हां पूर्ण झाला याबद्दल या टीकेच्या शेवटीं हंसराजस्वामींनी स्वतःच असा उल्लेख केला आहे -

शकेसत्राशें एकाहत्तरीं । सौम्यनामकसंवत्सरीं ।
आश्विनशुक्लसौम्यवासरीं । विजयादशमीसी संपूर्ण ॥

शके १७७१ आश्विन शु. १० सोमवारी ग्रंथाचें लेखन पूर्ण झालें. म्हणजे या ग्रंथाला शंभर - सवाशें वर्षांहून फार काळ लोटलेला नाहीं.

मूळ ग्रंथांत आचार्यांनीं जे विषय सांगितले त्यांचेंच विवेचन हंसराजांनी आपल्या टीकेंत केलें हें खरें असलें तरी त्यांत आपल्या प्रतिभेनें त्यांनीं ते ते विषय आपल्यासमोर साकार केले यांत संशय नाहीं.

लघुवाक्यवृत्तीचा आरंभच स्थूल शरीराच्या वर्णनापासून आहे.

स्थूलो मांसमयो देहः सूक्ष्मः स्याद्वासनामयः ।
ज्ञानकर्मेन्द्रियैः सार्धधीः प्राणौतच्छरीगौ॥

याहा हंसराजांनी केलेला हा अनुवाद पहा -

स्थूल देह मांसमयाचा । सूक्ष्म तोचि वासनात्मक साचा ।
तेथें प्रकार असे सतरा तत्वांचा । इंद्रिय प्राणें मन बुध्दि ॥

आचार्यांनी मुळांत एवढेंच सांगितलें, पण हंसराजांनी याच्यावर जवळजवळ दोनशें पन्नासहून अधिक ओव्या खर्ची घातल्या आहेत. पंचीकृत भूतें, त्यांपासून उत्पन्न झालेले पदार्थ, वासनेचें स्वरुप, अष्टधाप्रकृति, संचित, क्रियमाण आणि प्रारब्ध या त्रिविध कर्मांचें वस्तुनिष्ट व वैज्ञानिक वर्णन, लिंगदेहकारणदेह इत्यादि अनेक विषयांचा ऊहापोह हंसराजांनी या ओव्यांत केला आहे. आपल्या अनुभवाचें संपन्न आणि समृध्द विश्वच त्यांनी या ग्रंथांत वाचकांसमोर ठेवलें आहे.

प्रस्थानत्रयीवरील शंकराचार्यांच्या भाष्याप्रमाणेंच हंसराजांचे हे मराठी भाष्य आहे असे म्हणण्याचा मोह आवरतां येत नाहीं. विशेष बहार हंसराजांनी केली ती साधनामार्गाचें विवेचन करतांना, लघुवाक्यवृत्ति हें नांव किती समर्पक आणि व्यापक आहे हें त्याचवेळी आपल्या लक्षांत येतें, कीं ज्यावेळी हंसराज या विषयावर मानसशास्त्रांतील गूढ प्रमेय आपल्य रसगर्भवाणीनें आपल्यासमोर ठेवतात.

वेदांतील चार महावाक्यें सुप्रसिध्द आहेत, त्यांतील "अहंब्रह्मास्मि" हें एक वाक्य, सर्व चराचराला व्यापून उरणारें जें ब्रह्म तेंच मी आहें असा या वाक्याचा अर्थ आहे. याच अर्थाची वृत्ति मनांत निर्माण होणें व त्या वृत्तीशीं तदाकार होऊन ब्रह्मसाक्षात्कारानें तद्रूप व्हावें यासाठीं हा ग्रंथ आचार्यांनी लिहिला.

आतां या लघुवाक्यानें निर्माण झालेल्या वृत्तींशी तादात्म्य पावण्यासाठीं आपल्या मनांत प्रथम वृत्ति कशा निर्माण होतात, त्या कां होतात, संज्ञ आणि असंज्ञमनाचे व्यापार कसे चालतात ? चित्ताची भूमिका कोणती ? चित्तावर प्रतिक्षणीं निर्माण होणा-या अगणित वृत्तींचा उपशम कसा करावा, चित्तांत अनंत योनींतून प्रवास करतांना निर्माण झालेल्यावर वासना सुप्तस्वरुपांत कशा राहतात इत्यादि मानसशास्त्राशीं निगडित असणा-या गोष्टींचे सोपपत्तिक वर्णन हंसराजांनी जें केलें आहे ते साधकांना अतीव उपयुक्त ठरणारें असें आहे. भगवान पतञ्जलीनें या अगणित वृत्तींचा समावेश अवघ्या पांच प्रकारच्या वृत्तींत केला आहे.

वृत्तयः पञ्चतयः क्लिष्टाक्लिष्टाः

या सूत्रांत हें वृत्तींचे वर्गीकरण केलें असून आधुनिक मानसशास्त्राला याच्यापुढें अजून मजल मारावयाची आहे.

"अहंब्रह्मास्मि" या वाक्याचा अर्थ सर्वांनाच समजतो पण अर्थ समजला तरी तशी वृत्ति निर्माण

होत नाहीं. त्यासाठीं साधकाला आधीं आपले पंचकोश शुध्द करावे लागतात. याचसाठीं आचार्यांनी आपल्या या ग्रंथांत आधीं अन्नमयकोशापासून सुरुवात केली आहे. अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय आणि आनन्दमय असे हे पंचकोश आपल्या शरीरांत नांदत असतात. हे एकाहून एक उत्तरोत्तर अधिक सूक्ष्म आहेत. गुरुपदिष्ट मार्गानें योगाभ्यास केल्यावांचून हे कोश शुध्द होत नाहींत.

हंसराजांनी या सर्वांचें विवेचन अनुभवसिध्द असें केल्यानें या ग्रंथाचें महत्व साधकांच्या दृष्टीनें अपरंपार असें आहे. ज्यांना ज्यांना आत्मविकास करुन घ्यावयाचा असेल त्यांनीं त्यांनीं हा ग्रंथ आपल्या नित्य स्वाध्यायांत अवश्य ठेवावा. केवळ तत्वज्ञानच नव्हे तर साधनामार्ग सांगणारा हा ग्रंथ म्हणूनच साधकांना सदैव दीपस्तंभासारखा पथप्रदर्शक ठरेल असा आम्हांस पूर्ण भरंवसा वाटतो.

सध्याच्या वातावरणांत तर हा ग्रंथ म्हणजे मनःशांति प्राप्त करुन घेण्याची एक अपूर्व गुरुकिल्ली आहे. कोटिकोटि टन धान्याची आयात आपण करीत असलों तरी कोटिकोटि वर्षे पुरुन उरेल इतकी ज्ञानाची निर्यात आपण आजवर केली आणि करीत आहोत. ज्या राष्ट्राची निर्यात मोठी तें राष्ट्र केव्हांहि समृध्द म्हणूनच ओळखलें जातें. नश्वरसंपत्तीच्या आयातीपेक्षां शाश्वत ज्ञानसंपत्तीची निर्यात ही मानवतेला अधिक विकसित करील आणि वैकारिक वलयांत सांपडलेल्या जगाला त्यायोगें प्रेमस्वरुप परमशांतीचा मार्ग सांपडेल अशी आपण स्त्री बाळगण्यास हरकत नाहीं.

अध्यात्मापासून परांङ्मुख झाल्यावर जीवनमूल्यांची मांदियाळी दिसणार नाहीं आणि आज त्याची नितांत गरज आहे.

ती गरज अंशतः तरी पुरी करण्याचें कार्य हंसराजस्वामींच्या या प्रस्तुत ग्रंथानें होईल. कारण आचार्यांच्या सहजसुंदर वाणींतून अक्षरस्वरुप पावलेली ही लघुवाक्यवृत्ति हंसराजस्वामींनी सामान्यांच्या मनोमंदिरात नेऊन सोडली आणि त्यांचें सहज लघुजीवन महान् करुन सोडलें! त्यांच्या आणुपरिमाण मनांतून अविरत निर्माण होणा-या क्षुद्र वृत्तींना महत्तत्वाच्या वृत्तींशी एकरुप करुन सोडलें आणि या अपूर्व संगमांतून विश्वप्रेमाचा महान् स्रोत निर्माण केला! अवघ्या बत्तीस वर्षाचा आयुर्दाय लाभलेल्या आचार्यांनी बत्तीस युगांना पुरुन उरेल अशा अमर विचारांची दौलत इथें मुक्तकंठाने उधळली आहे. तीच दौलत हंसराजस्वामींनी तुमच्याआमच्यासाठी मराठींतून आमच्यासमोर ठेवली आहे. अशा एका अपूर्व मराठी व्यक्तिमत्वाचें मनोज्ञदर्शन मराठी वाचकांना घडवून आणणारे सुरेखा प्रकाशनचे चालक म्हणूनच अभिनंदनास पात्र आहेत.

- इति लेखन सीमा

श्रीपादशास्त्री किंजवडेकर

सार्थ - लघुवाक्यवृत्ति

(हंसराजस्वामींच्या टीकेसहित)

श्रीशंकराचार्यांनीं जनास परमात्म्याचा बोध व्हावा व तेणेंकरुन जन्ममरणापासून त्यांनी सुटावें, म्हणून अनेक बोधप्रद ग्रंथ केलेले आहेत. त्यांपैकींच हा लघुवाक्यवृत्ति या नांवाचा अठरा श्लोकी गुरुशिष्यसंवादक ग्रंथ आहे. यांत रविदत्त कोणी एक शिष्य कल्पिलेला आहे, व तो शंकराचार्यस्वामींस शरण जाऊन त्यांची प्रार्थना करुन म्हणतो :-

हे स्वामी, मी अज्ञानसमुद्रांत पडलों आहें, व त्या समुद्रांतील मायाडोहांत सांपडलों आहें, या डोहातींल ममतामगरीनें मला गिळिलें आहे. मी त्या मगरीचे हातून सुटण्याकरितां कर्मधर्म आदिकरुन पुष्कळ साधनें केलीं, त्यांचे योगानें सुटका न होतां तीं साधनें उलटीं अविद्येस मात्र साहय झाली. चित्तास उपशम व्हावा, म्हणून मीं जप, तप, पुरश्चरणें, व्रतें, अनेक प्रकारचीं दानें, तीर्थयात्रा, संतर्पणें, उद्यापनें, शांति इत्यादि साधनें केलीं. पण त्यांचे योगानें चित्तास उपशम न होतां, मीं अमुक साधनें केलीं असा उलटा अभिमान मात्र वाढला, व आईबापांनीं रविदत्त हें देहास नांव ठेविलेला मनुष्य तो हा मी आहें, अशी दृढता झाली. वास्तविक मी पूर्वी कोण होतों, आतां जन्मास जो आलों तो कोठून आलों व मेलों म्हणजे पुढें कोणते ठिकाणी जाईन, हें मला कांही कळत नाहीं. मी कोण हें ओळखण्याची इच्छा होऊन मीं पुष्कळ साधनें केली. त्यांचे योगानें कार्य होईना ; म्हणून देव किंवा देवी हयांच्या प्रसन्नतेकरितां त्यांचा शोध करुन मोठया निग्रहानें भक्ति केली तेव्हां ते देव प्रसन्न होऊन त्यांनी वर दिला. तेणेंकरुन देहबुध्दि दृढतर होणार, हे चांगलें नव्हे. म्हणून मी तशा देवास सोडून शंकरास शरण गेलों. तेव्हां शंकर स्वप्नांत येऊन, त्यांनी सांगितलें कीं, हे रविदत्ता, ऊठ, तूं संसारभयाची चिंता करुं नको. कारण तुझी सर्व चिंता शंकराचार्यस्वामी नाहींशी करतील ; करितां त्यांस तूं शरण जा. प्रस्तुत मीच जगदोध्दार करण्याकरितां या कलियुगांत शंकराचार्य या नांवाने प्रगटलो आहें, तरी तूं शरण आलास म्हणजे मी तुझें अज्ञान, ज्ञानाचा बोध करुन घालवीन. याप्रमाणें स्वप्नांतील शंकराच्या भाषणानें जागें झाल्यावर स्मरण झालें. तेव्हां मला मोठें आश्चर्य वाटलें, व जर शंकर स्वतः आपणास शंकराचार्यांस शरण जाण्यास सांगतात, तर आपण आतां विलंब न लावतां शरण जावें. असें योजून, स्वामीस शरण गेला आणि म्हणतो - स्वामी, आपणास मी शरण आलों आहें. तरी हे सद्गुरु, तुम्ही माझा अंगिकार करा. आजचा दिवस सुदिन म्हणूनच मीं आज हे चरणकमल पाहिले. मी पुष्कळ दिवस संसारचिंता घालविण्यास उपाय करीत होतों ; परंतु आपल्यासारखे समर्थ मिळाल्याशिवाय चिंता दूर होत नाही, म्हणून मी आपणास शरण आलों आहें, व मी आपले चरणीं देह, वाचा व मन अर्पण केले आहे. हे माझें बोलणें जर प्रतारणेचें दिसेल, तर माझे मस्तक तुटून पडो, व ही वाचा जर तुमच्यावांचून दुस-या कोणाचें स्तवन करील, तर माझी जीभ झडो, व मन जर तुमच्यावांचून दुसरें कांही आठवील, तर मला ब्रह्महत्या घडल्याप्रमाणें होवो. याप्रमाणें मी निर्धार करुन आपणास शरण येऊन साष्टांग नमस्कार घालीत आहे. तरी स्वामी, तुम्ही आपलें ब्रीद राखून तुमचा दास जो मी त्या माझा उध्दार करा.

शिष्याची अधिकाराविषयीं परीक्षा

हा शिष्य साधनचतुष्टयसंपन्न आहे, असें दिसतें. म्हणूनच हा अधिकारी आहे. अधिकारी आहे, म्हणूनच हा शरण आला. याचें मन असत्याविषयी विटलेलें आहे, यावरुन यास सत्यमिथ्या कळलें, असें दिसतें. यानें सत्य कळावें म्हणून नित्य काय, अनित्य काय याचा विचार केला, असें दिसतें. या ब्रह्म जाणण्याची जी इच्छा झाली आहे, हीच याची मुमुक्षता, इहपर भोगांविषयीं उबग वाटत आहे हीच याची विरक्ति ; मनाच्या अनेक प्रकारच्या कल्पना नाहींशा होऊन आत्म्यास ओळखणें हाच येथे शम ; याचे इंद्रियांचा जो निग्रह आहे तोच याचा दम ; सर्वांचा त्याग करुन हा शिष्य ब्रह्माकडे वळलेला आहे, हाच याचा उपशम; हा सुखदुःखास भीत नाहीं हीच याची तितिक्षा; सद्गुरु वचनावर विश्वास हीच याची श्रध्दा व एकाग्रता हेंच याचे समाधान. याप्रमाणें साधनचतुष्टयाचीं लक्षणें याचे अंगी आहेत, म्हणून हा अधिकारी आहे.

अधिकारी शिष्य रविदत्त यास स्वामी उपदेश करितात

सज्जन साधनचतुष्टय अधिका-यास उपदेश करितात, त्याप्रमाणें हा शिष्य साधनचतुष्टय आहे, म्हणून यास उपदेश केला असतां कोणत्याही प्रकारचा दोष नाही. आतां याची बुध्दि जर मंद असेल तर यास अभ्यासासह उपदेश करावा. विश्वासानें वृत्तीचा खल दृढ झाला असतां अपरोक्षता दृढ बाणते ; असा सर्व प्रकार ध्यानांत आणून स्वामी रविदत्तास हातानें उठवून म्हणतात - हे रविदत्ता, तू भिऊं नको, तुझे मनोरथ सिध्दीस जातील ; परंतु तुला इतकेंच केलें पाहिजे कीं, आम्ही जो तुला उपदेश करुं तो तूं दृढ विश्वासानें चित्तांत धर, आणि जसा अभ्यास सांगूं तसा वृत्तींचा खल कर म्हणजे तुला दृढ अपरोक्षता प्राप्त होईल.

[अपरोक्ष म्हणजे आपले जे निजरुप ते आपण स्वतः होणे. परोक्ष म्हणजे आपले आपणास ओळखणें.

परोक्ष ज्ञान पावण्यास गुरुवचनीं विश्वास असला पाहिजे. गुरुवचनी विश्वास अशी जी श्रध्दा, ती असली तरच आत्मत्व ओळखलें जाईल, अपरोक्ष ज्ञान होण्यास विचार पाहिजे. तो विचार अभ्यासाचे योगानें निःसंशय उत्पन्न होईल.]

प्रस्तुत तुला परोक्ष ज्ञानाचा उपदेश करुं ; त्याची आतां तूं ओळख करुन घे. तेंच विश्वासाने दृढ करुन अभ्यास कर. आपण कोण हे जाणावें असा हेतु धरुन जो तूं आलास तो तूं कोण आहेस, ते मला सांग.

चार वेदांची चार महावाक्यें आहेत. त्या चोहोंचा अर्थ जीव आणि ब्रह्म यांचे ऐक्य हा एक आहे. व हाच वेदांताचा विषय आहे. यांत तत्वमसि हें महावाक्य उपदेशकारक आहे. त्याचा गुरुपाशी विचार करुन तें नीट समजावून घे, आणि मगअहंब्रह्मास्मि हें वाक्य वृत्तीने दृढ धर. मग तें तूं ब्रह्म सहजी आहेस. त्याखेरीज अहंकारापासून देहापर्यंत सर्व मिथ्या, तें मी नव्हे, मी स्वतः सिध्द ब्रह्मात्म, एकरुप, असंग, अभंग, भेदरहित आहें; हे देहबुध्दीचा प्रमाद टाकून ओळखून घे. हाच अहंब्रह्मास्मि या महावाक्याचा अनुभव आहे. याप्रमाणें अनुभव घेणारी जी वृत्ति तीच वाक्यवृत्ति. हा वृत्तीचा अभ्यास कायिक, वाचिक, मानसिक शास्त्रीय अथवा

लौकिकी जीं अनेक प्रकारचीं कर्मे घडतील तीं घडोत, त्यामुळें अभ्यास सोडूं नको.

अभ्यास - म्हणजे मी आपण स्वतः ब्रह्म, या अर्थाचें अनुसंधान कधीही विस्मरण न होतां असावें.

शंका - तूं म्हणशील कीं, आत्मा पूर्ण ब्रह्म याचें लक्षण काय ? तें यथार्थ ओळखिल्यावांचून त्याचें अनुसंधान कसें घडेल ?

उत्तर - अहंकारापासून देहापर्यंत जे पदार्थ, त्यांत अज्ञानानें आत्मा मिश्रित झाला आहे. म्हणून याविषयींचे विवेचन होऊन देहादिक मिथ्या समजून त्यागशील, तरच त्रिविधा प्रतितीनें आत्मत्व निवडिलें जाईल.

आत्मतत्व निवडण्याविषयींचें विवेचन

माळेंतून जसा तंतू निवडावा, किंवा तंतूवरील मणी ओढावा, तसा देहादिकांपासून आत्मा भिन्न आहे हें ओळखावें, किंवा देहादिक ओळखून तीं आत्म्याहून भिन्न समजून निराळीं करावीं. हें सर्व निरुपणाचे वेळीं कळेल, असें शंकराचार्यांनी सांगितले. तेव्हां रविदत्तानें आपली वृत्ति सावध केली, आणि गुरुच्या मुखांतील शब्द ऐकण्याबरोबर त्याचें लक्ष अर्थाकडे जाऊं लागलें. जसा रविदत्त गुरुवचनीं सावध होता, त्याप्रमाणे सर्वांनी आपआपलें गुरुचें वचन ऐकण्याविषयीं सावध असावें.

मेघ चातकाकरितांच वृष्टी करितो, परंतु ते पाणी सर्वांस मिळते, तसे शंकराचार्यांचे निरुपण रविदत्ताचे निमित्ताने आहे. ते सर्व अधिका-यांचे उपयोगास येईल.
करिता सर्व लोकहो, ते निरुपण ऐका. जसा चातक भूमीवरचा चारा खावयाचा टाकून मेघाकडे पहात असतो, तोच खरा चातक. तसे अधिकारी हो, तुम्ही देहादिक विषय टाकाल तेव्हांच तुम्हांस खरेअधिकारी म्हणूं ; व तुम्ही तसें बनाल, त्यावेळी तुम्हांस वचनाचें रहस्य कळेल. ज्याला या संसारापासून खरें सुटावें असें वाटेल, त्यानें विषयाचा त्याग करावा. मग सहजच त्यास परमार्थ प्राप्त होईल. शंकराचार्य स्वामी, रविदत्तास वाक्यवृत्तीचें निरुपण करीत आहेत, त्यांत प्रथम विवेचन घडावें म्हणून देहत्रयाचें कथन श्लोकार्धाने करीत आहेत. तो श्लोकार्ध हे अधिकारी हो, तुम्ही सावध राहून ऐका.

अर्ध - स्थूल देह मांसमय, व सूक्ष्म देह हा वासनात्मक इंद्रियें, प्राण, मन, बुध्दि, या सत्रा तत्वांचा आहे. त्यांत स्थूल देह मांसमय कसा, ते सांगतो.

पंचीकृत - पांच भूतांचे विभाग करुन ते विभाग कांही प्रमाणांनी एकमेकांस वांटून जी पुढें स्पष्ट भूतें झाली त्या स्पष्ट भूतांस पंचीकृत म्हणतात.

स्थूल देह पंचीकृताचा आहे. ते पंचीकृत ईश्वरानें आपल्या ईक्षणमात्रें प्रत्येक भूताचे दोन दोन समान भाग करुन एक भाग त्या त्या भूतांत ठेवून दुस-या भागाचे पुन्हा समान चार भाग करुन ते बाकी राहिलेल्या चार भूतांस प्रत्येकास एकेक या प्रमाणानें वांटून केले. पंचीकृतांत

कोणत्या भूताचा कोणता भाग कोणत्या भूतांत मिळून तें तें स्पष्ट भूत कसें बनलें, हे कळण्याकरिता खाली कोष्टक दिले आहे. त्या कोष्टकांत जें स्पष्ट भूत झाले त्याचाच अर्धा भाग ह्यांत कोणता आहे हे कळण्याकरितां त्या भागाचे मागें एकाचा अंक घातला आहे.

पंचीकृताचे कोष्टक

भूते	आकाश	वायु	तेज	आप	पृथ्वी	भूतास आलेले जे भाग त्यांचे धर्म
आकाश	१-१२ अंतःकरण	१८ व्यान	१८ श्रोत्र	१८ वाचा	१८ शब्द	स्तब्धता
वायू	१८ मन	१-१२ समान	१८ त्वचा	१८ पाणी	१८ स्पर्श	चंचलत्व
तेज	१८ बुध्दि	१८ उदान	१-१२ चक्षु	१८ पाद	१८ रुप	भासकत्व
आप	१८ चित्त	१८ प्राण	१८ जिव्हा	१-१२ उपस्थ	१८ रस	द्रवत्व
पृथ्वी	१८ अहंकार	१८ अपान	१८ घ्राण	१८ गुद	१-१८ गंध	जडत्व

मायेने ईश्वराचे सत्तेनें स्थूल देहांत पंचभूतांपासून जे पदार्थ उत्पन्न केले त्याचें कोष्टक खाली दिलें आहे.

स्पष्ट भूतांपासून उत्पन्न झालेल्या पदार्थांचे कोष्टक

पृथ्वीपासून	आपापासून	तेजापासून	वायूपासून	आकाशापासून
अस्थि	शुक्र	क्षुधा	चळण	काम
मांस	शोणित	तृषा	वळण	क्रोध
त्वचा	लाळ	आळस	प्रसरण	लोभ
नाडी	मूत्र	निद्रा	अकुंचन	मोह
रोम	स्वेद	मैथून	निरोधन	भय

स्पष्ट पृथ्वीपासून झालेल्या अस्थिमांसादि पदार्थांत आपणापासून झालेले शुक्रशोणित इत्यादि पदार्थ घालून कालवून त्या कर्दमाने सांधी सांधी लिंपून गर्भ तयार झाला. त्या तयार झालेल्या शरीरांत वायुपासून झालेले प्राण्याचे चलनवलनादि व्यापार होऊं लागले. ते व्यापार होऊं लागतांच तो गर्भ पूर्ण होऊन प्राणी जन्मांस आला तेव्हां त्याचे तेजापासून होणारे क्षुधा तृषा इत्यादिकांचे योगानेंच पोषक होऊं लागलें व आकाशापासून होणारे काम, क्रोध इत्यादि पदार्थांपासून देहाचें रक्षण होऊं लागलें. याप्रमाणें स्थूल देह पांच भूतांपासून झाले, म्हणून त्यास भौतिक म्हणतात. स्थूल देह भूतांपासून झाला खरा, तरी त्याची उत्पत्ति स्त्रीपुरुषांपासून आहे. स्त्रीचे उदरांतील रक्तांत पुरुषाचें रेत मिळण्याबरोबर त्याचे सात प्रकार झाले. म्हणून त्या सात प्रकारांनी होणा-या सावयव देहास सप्तकोशिक म्हणतात. पुरुषाचे रेताचे साडेतीन धातु ; अस्थी, नाडी, मज्जा, नख हे आहेत. स्त्रीचे रक्तापासून साडेतीन धातु

मांस, त्वचा, रक्त, केश हे आहेत. दोहों मिळून सात धातु होतात. नख आणि केश हे धातु अर्धाले मानितात. स्थूळ देह अन्नरुप पृथ्वीपासून उत्पन्न होतो, तो वाचतो व लय पावतो, म्हणून त्यास अन्नमयकोश म्हणतात. याप्रमाणें जड जो स्थूळ देह तो आत्मा कसा होईल ? वासनेनें स्थूळ देह उत्पन्न केला. त्या वासनारुप वृत्तीस लिंगदेह किंवा सूक्ष्मदेह म्हणतात. त्या लिंगदेहांत सत्रा तत्वें मिळून होणारे प्राण, मन, आणि विज्ञान हे तीन कोश आहेत.

वासनेचें रुप

आकाशांत जसा वायु चळतो, तशी ब्रह्माचे ठायीं स्फूर्ति चळते. त्या स्फूर्तीस समष्टितादात्म्यानें माया हे नांव देतात. तीच स्फूर्ति व्यष्टींत विभागून एका पिंडीं तादात्म्य पावली, तीहि अवस्थेचा अभिमान धरुन बसली. यांत दोन अवस्थेंत होणारी कर्मे ती मी केली, म्हणून ती मला भोगिलीं पाहिजेत, असा अभिमान धरते तिलाच वासना म्हणतात. सुषुप्तींत तीच स्फूर्ति नेणिवेचा अभिमान धरुन राहते. सुषुप्तींत ती वास्तविक लीन असते, परंतु कर्तृत्वाचा अभाव होत नाही. कारण उत्थान झाल्यावर मी देह असें आठवतें, व मी अमुक केले, आणि पुढेंहि सर्व कांही करीन, अशा अभिमानानें जी वागत असते, तीच वासना. सुषुप्तींत ही स्फूर्ति गुप्त होती. त्या वेळीं, ती वृत्ति, नेणीवगोचर होती. तीच, स्फूर्तीचे उत्थान झाल्याबरोबर तेथचें स्मरण घेऊन आली. तेथें जर तिचा अभाव असता, तर स्फूर्ति उत्थान झाल्यावर आठव स्मरला नसता. तो आठव स्मरतो, म्हणून वासनारुप अहंतेचा सुषुप्तींत अभाव नाही.

झोपेची ही गोष्ट असो ; परंतु मृत्युकाळींही हिचा अभाव नाही. हे अनंत जन्मींचे केलेले माथीं घेऊन बसली. जसे घोकिलेले माथीं घेऊन बसली. जसे घोकिलेलें जन्मपर्यंत म्हटले नाहीं तरी तिळभर विसरत नाहीं तशी वासनेमध्यें अनंत जन्मींची सामग्री जमलेली आहे.

संचित - स्फूर्ति स्वरुपापासून जेव्हां वेगळी झाली, तेव्हांपासून जीं जीं कर्मे केली ती ती माथीं घेऊन बसली, याला संचित म्हणतात.

जोपर्यंत ज्ञान प्राप्त झाले नाही, तोपर्यंत हे संचित जळावयाचं नाही. ते जेव्हां जेव्हां जसे जसे वांटयास आले तसे तसे तेव्हां तेव्हां भोगिलेच पाहिजे. एका देहांत शंभर योनींचे पापपुण्यात्मक कर्म घडते. इतके एकदांच भोगास येत नाही, तर त्यांतील एकेक भोगावे लागते. एका देहीं केलेल्या शंभर योनींच्या कर्मांपैकी एक भोगिलें असता, बाकी नव्याण्णव योनींचे कर्म राहिले. एका योनीत एक योनीचे कर्म भोगीत आहे, तो त्या योनींत पुन्हा शंभर योनींचे कर्म होईल. त्यांपैकी एक योनीचे भोगास येऊन बाकीचीं नव्याण्णव योनींची कर्मे शिल्लक राहतील. याप्रमाणे भोगास येऊन अनंत जन्मींचीं जी कर्मे सांचलेलीं उरतात तीं सर्व वासनेत गुप्त आहेत. त्यांस संचित असे म्हणतात.

क्रियमाण - देहास येऊन जें जें करितो त्यास क्रियमाण म्हणतात.

प्रारब्ध - देहाचे आरंभापासून अंतापर्यंत जे कर्म भोगून सरवितो किंवा एका देहाचे भोगवटयास संचितापैकी जे कर्म येतें त्यास प्रारब्ध म्हणतात.

संचित क्रियमाण आणि प्रारब्ध यांचा कर्तेपणाचा अभिमान घेऊन हीच वासना अनंत कल्पें बसली. अशी जी वासनारुप अहंता, हिलाच सूक्ष्मदेह म्हणतात. सूक्ष्मदेहावांचून स्थूलदेह वर्तत नाही. म्हणून वासनेचे योगानें प्राण्यास जन्ममरण प्राप्त होते. पूर्वीच्या वासनेने देह उत्पन्न होतो ; तो प्रारब्ध सरतांच मरतो. पुढे मेल्यावर दुसरा देह धरितो. जशी कीड पुढचे पाय धरिते, तेव्हां मागचे पाय सोडिते ; तशी वासना दुसरा देह धरिते तेव्हां मागला देह सोडिते. याप्रमाणे अनंत योनींत अनंत जन्म होतात. त्यांची गणना करितां येत नाही. जेव्हां आपलें अज्ञान नाहीसें होईल, व स्वरुपाचे ज्ञान होईल तेव्हांच ही वासना नाहीशीं होईल, येरव्हीं व्हावयाची नाही. या वासनेस कल्पपर्यंत जरी अग्नींत घातले तरी ती जळावयाची नाही. तसेंच तीस कल्पपर्यंत पाण्यांत ठेविलें तरी ती वितुळावयाची नाही. फार काय सांगू, ही घालविण्याकरितां ज्ञानावांचून हजारों उपाय केले तरी ही नाहींशी होणार नाहीं; असो. अशी जी दृढ वासना हाच सूक्ष्म देह. ज्या ज्या वेळी जो जो प्राप्त होणारा जड स्थूळ देह त्यास वागवितो.

लिंगदेहाचें सत्रा तत्वांचे विवेचन

एका वृत्तीचे दोन प्रकार, एक मन, दुसरी बुध्दि. संकल्प विकल्प होतो, त्यास मन म्हणतात. जी वृत्ति निश्चय करिते, तीस बुध्दि म्हणतात. मन आणि बुध्दि हया दोहोंत जाणतेपणा आहे यालाच ज्ञानशक्ति म्हणतात. मन बुध्दि ही सत्वगुणात्मकवृत्ती, ही भोक्ता आहे. हया सत्वगुणात्मक वृत्तीचे व्यापारभेदानें पांच प्रकार होतात.

श्रोत्र - जी वृत्ति कानांत येऊन त्या कानाचे द्वारानें शब्द ऐकूं लागते, तीस श्रोत्र म्हणतात.
त्वगेंद्रिय - कातडींत येऊन तिचे द्वारानें जी वृत्ति स्पर्श घेते, तीस त्वगेंद्रिय म्हणतात.
चक्षुरिंद्रिय - जी वृत्ति नेत्रांत येऊन नेत्रांचे द्वारानें रुप पहाते, तीस चक्षुरिंद्रिय म्हणतात.
जिव्हेंद्रिय - जी वृत्ति जिभेचे योगानें रस चाखते, तीस जिव्हेंद्रिय म्हणतात.
घ्राणेंद्रिय - जी वृत्ति नाकांत येऊन नाकाचे द्वारें सुगंध, दुर्गंध घेते, तीस घ्राणेंद्रिय म्हणतात.

मन, बुध्दि हीं आंतील इंद्रियें म्हणून यांस अंतःकरण म्हणतात ; व वरील पांच ज्ञानेंद्रियें हीं बाहेरील इंद्रियें म्हणून यांस मन, बुध्दिचीं बहिःकरणें म्हणजे बाहेरील क्रिया करावयाचीं साधनें असें म्हणतात. मन, बुध्दि व पांच ज्ञानेंद्रियें मिळून वृत्तिपासून ज्ञानाचीं सात लक्षणें होतात. याप्रमाणें स्फूर्तीत जी जाणीव आहे, तिचे हे सात प्रकार झाले. आतां चंचळपणानें जे वावरतात, त्यांस प्राण म्हणतात.

प्राण - स्फूर्तीतील जाणीव मन, बुध्दिकडे गेल्यावर जी जडता उतरते ती नाडीद्वारानें फिरुं लागते. तेव्हां तीस प्राण असे म्हणतात.
प्राणाचे व्यापारभेदानें पांच प्रकार झाले आहेत. १ व्यान २ समान ३ उदान ४ प्राण ५ अपान.

व्यान - जो वायु सर्वांगांत राहून नाडीद्वारानें वावरुन तृप्ति देतो, तो व्यान.
समान - जो वायु नाभाचे ठिकाणीं राहून संधि हालवितो व जो केवळ प्राण आणि अपान यांची गांठच तो समान.
उदान - जो वायु कंठीं राहून क्षुधा, तृषा उत्पन्न करितो तो उदान.
प्राण - जो वायु हृदयांत राहून वर वाहत असतो त्याचे योगानें जीवास सुख होतें, तोच प्राण.

अपान - जो वायु खालीं वहात असून मलोत्सर्ग करितो तोच अपान.
पांच कर्मेंद्रियें १ वाचा २ पाणी ३ पाद ४ उपस्थ ५ गुद यांस पांच प्राणांचे योगानें चलन आहे, म्हणून हींही प्राणासारखींच क्रियारुप आहेत. परंतु त्यांत वाणीखेरीज बाकीचीं कर्मेंद्रियेंच आहेत. पांचवी वाणी ही क्रियारुप व ज्ञानरुप अशी दोन प्रकारची आहे म्हणून ती कर्मेंद्रियांत व केव्हां ज्ञानेंद्रियांतही मोडते.

वाणी चार प्रकारची आहे. १ परा २ पश्यंति ३ मध्यमा ४ वैखरी. वैखरी ही क्रियारुप आहे. परा व पश्यंति वाचा ज्ञानरुप आहेत, व मध्यमा वाचा ज्ञान व क्रिया अशा दोन प्रकारची आहे.

[मन, बुध्दि, पांच ज्ञानेंद्रियें, पांच कर्मेंद्रियें व पांच प्राण मिळून सत्रा तत्वें यांस लिंगदेह म्हणतात.] हा सत्रा तत्वाचां लिंगदेह वासनेचा विभागलेला आहे. परंतु हीं वरील सत्रा तत्वें भूतांपासून झालेलीं आहेत. म्हणून यांस भौक्तिक म्हणतात. [भूतांची जी द्रव्यशक्ति तोच तमोगुण. क्रियाशक्ति तोच रजोगुण. ज्ञानशक्ति तोच सत्वगुण.] तमोगुणद्रव्यशक्ति तेच पंचविषय. हे भूतांपासून झालेले आहेत. याखेरीज ज्या दोन क्रियाशक्ति व ज्ञानशक्ति हया भूतांपासून होत नाहींत, म्हणून लिंगदेहाची उत्पत्ति अपंचीकृत आहे. तीन गुण व पंचभूतें मिळून होणारी अष्टधाप्रकृति, ही ईश्वराचे ईक्षणानें सत्रा तत्वें व्याली. त्यांत साधारण कार्य व असाधारण कार्य असे दोन प्रकार आहेत. जें वेगवेगळाले भूतांपासून वेगळालें कार्य उत्पन्न झाले आहे म्हणून त्यास अपंचीकृत असाधारण कार्य म्हणतात व पांच भूतांपासून एकदम जें कार्य उत्पन्न झालें त्यास साधारण कार्य म्हणतात. भौक्तिकाचे दोन प्रकार. एक पंचीकृत व एक अपंचीकृत. पंचीकृत भौक्तिक स्थूळदेह व अपंचीकृत भौक्तिक सूक्ष्मदेह. गुण व भूतें यांपासून साधारण कार्य व असाधारण कार्य हीं कोण कोण कशीं कशीं उत्पन्न झालीं, हें कळण्याकरितां खालीं कोष्टक दिलें आहे.

		असाधारण कार्य					साधारण कार्य
भक्ति	गुण	आकाशापा	वायूपा	तेजापा	आपापा	पृथ्वीपा	पांचापांसून एकदम
ज्ञानशक्ति सात प्रकारची	सत्वगुणा-पासून	श्रोत्र	त्वचा	चक्षु	जिव्हा	घ्राण	मन, बुध्दि
क्रियाशक्ति दहा प्रकारची	रजोगुणा-पासून	वाचा	पाणी	पाद	उपस्थ	गुद	पंचप्राण

स्थूळदेहाचे आंत मन, बुध्दि व प्राण हे राहतात व दश इंद्रियें त्या देहाचे बनलेल्या गोलकांत राहतात. याप्रमाणें सत्रा तत्वांचा सूक्ष्मदेह, स्थूलदेहांत राहिला तो सत्रा तत्वांचा सूक्ष्मदेह वासनेचा आहे. म्हणून वासना जिकडे जाईल तिकडे तीं सत्रा तत्वें जातात. झोपेंत प्राण मात्र जडत्वानें क्रियेवांचून वारतात व बाकीचीं तत्वें गुप्त असतात. जेव्हां, प्राणप्रयाण समय येतो, तेव्हां वासना जो देह धरिते तिकडे सत्रा तत्वें जातात. ज्या वेळीं देहांत प्राण येतात त्या

वेळीं मन, बुध्दि, इंद्रियें हीं येतात व ती आपापली व्यापार करुं लागतात.

कारणशरीराचें वर्णन

अर्थ :- अज्ञान हेंच कारणशरीर, यास भासविणारा व साक्षी आत्मा आहे व बुध्दि प्रतिबिंबरुपविकार तो बोधाभास जीव आहे, तो पुण्यपापाचा कर्ता आहे, तोच सुखदुःख देहबुध्दिची अहंता घेऊन भोगतो. स्थूळ सूक्ष्म हे दोन देह अकल्पित उत्पन्न झाले, म्हणून त्यास उत्पन्नकर्ते कारणशरीर अज्ञान हें कल्पावें लागलें. जसें अंधारांत सर्प भासला म्हणजे तो दोरीचे न कळण्यामुळें भासला हें उघड आहे. सर्पभासामुळे दोरीचें न कळणें जसें मानावें लागलें, तसें दोन देहांमुळें अज्ञान आहेसें कल्पावें लागलें. न कळण्यास जसें रुप नाहीं, तसें अज्ञानसहि रुप नाहीं. अज्ञान म्हणजे न कळणें. निजरुपाचें विस्मरण हें झाल्यावांचून दोन देह भासावायचे नाहींत. हें अज्ञान आपण जो आत्मा त्यास नाहीं. जसें दोरीचें अज्ञान दोरीस नाहीं, तर तिला पाहणारा जो तिसरा गृहस्थ ज्यास मंद अंधकारामुळें दोरी कळली नाहीं, त्यास आहे. तसें स्वस्वरुप जें ब्रह्म त्याच्या ठायीं स्फूर्ति हें सोंग न होऊन झालें. तें जर खरें असतें तर त्यास माया असें कोणी म्हणतेना. झालेंच नाहीं, त्याला झालेंसें कल्पिलें, तीच माया होय.

स्फूर्ति म्हणजे अहंब्रह्मस्फुरण म्हणजे उगीच आपापली आठवण. जशी वायूची झुळूक आकाशास न लागतां उठते, तशी स्फूर्ति स्वरुपास न लागतां तेथूनच उठते ; पण ती स्वरुपाच्या अलीकडची आहे व तींत ज्ञान व अज्ञान हीं आहेत.

ज्ञान - स्फूर्तीत स्फूर्तीचे कळणे त्यास ज्ञान म्हणतात. अज्ञान - स्वरुपाचें विस्मरण त्यास अज्ञान म्हणतात. वरील ज्ञानअज्ञानाचे लक्षणावरुन ज्ञानअज्ञान हें स्फुरणास आहे. स्वरुपी वृत्तीच नाहीं. तेव्हां त्या वृत्तीस स्मरण किंवा विस्मरण कोठून असेल ? स्मरणविस्मरण नाहीं, म्हणूनच तें ज्ञानाज्ञानातींत आहे, असें समजावें. स्फूर्तीतील ज्ञान हें चिद्रूपासमान नाहीं. जसा पाण्यांत सूर्य बिंबला असतां प्रकाश दिसतो, परंतु तो प्रकाश सूर्याचा नव्हे, तर खोटा, उपाधीमुळें भास झाला. तसें चिद्रूपाचें ज्ञान स्फुरणांत, प्रतिभासलें तें आत्म्याचें आहे, असें मानूं नये, तर तें स्फुरण उपाधीमुळें भासलें, तें खोटें, असें समजावें. तेव्हां स्वरुपाचे ठिकाणीं ज्ञान नाहीं, मग अज्ञान कोठून असेल ?

विद्या - स्फुरणांतील जें ज्ञान त्यास विद्या म्हणतात. अविद्या - स्फुरणांतील जें अज्ञान त्यास अविद्या म्हणतात. अविद्या आवरणशक्ति व विद्या विक्षेपशक्ति आहे.

आवरणशक्ति - दोरीला जी आच्छादणारी तीस आवरणशक्ति म्हणतात. विक्षेपशक्ति - दोरी न समजूं देतां दोरीचे ठिकाणीं सर्प दाखविणारे शक्तीस विक्षेपशक्ति म्हणतात.
स्वरुपाला आवरणारी अशी जी अविद्या ती आवरणशक्ति व स्वस्वरुपास न समजूं देतां जग दाखविणारी अशी जी विद्या ती विक्षेपशक्ति.

कर्ता - विद्येत जो प्रतिबिंबणारा ईश्वर, ज्याचा चित्तासारखा भास आहे, तो कर्ता होय.

भोक्ता - अविद्येंत प्रतिबिंबणारा, ज्याचा चित्तासारखा भास आहे तो सुखदुःखाचा भोक्ता जीव

होय.
जोपर्यंत दोन देह उत्पन्न झाले नाहींत तोंपर्यंत जीव गुप्तरुपानें अज्ञानगर्भात सर्व जगास उपादानकारण होत आहे याप्रमाणें प्रतिबिंबरुपयुक्त अविद्या सर्व जगास उपादानकारण आहे व विद्येसह ईश्वर सर्व जगास निमित्तकारण आहे.

जड - नेणिवेचा जो जडपणा त्यास जड म्हणतात. चंचळ - विद्यारुप विक्षेप त्यास चंचळ म्हणतात.

जडचंचळ यांच्या रचनेचें विवेचन

प्रथम ज्ञानाज्ञानरुप स्फुरण, त्या स्फुरणांतील जें ज्ञान, त्याचा सत्वगुण झाला, व त्यांतील अज्ञानाचा तमोगुण झाला. सत्वगुण आणि तमोगुण मिळून रजोगुण झाला. चित्घन असतां स्फुरण झालें हेंच त्याचें ठिकाणीं छिद्र झालें. या छिद्ररुपी अवकाशास आकाश म्हणतात.

वायु - स्फुरणाचा जो चंचळपणा त्यास वायु म्हणतात. तेज - स्फुरण भासलें त्यास तेज म्हणतात.

पाणी - मृदु स्फुरण तेंच पाणी. पृथ्वी - कठीण अज्ञान तीच पृथ्वी.

याप्रमाणें ही तीन गुण व पांच भूतें मिळून होणारी अष्टधाकृति सूक्ष्मरुपानें स्फुरणांतच आहे. पुढें तमोगुणापासून पंचभूतें स्पष्ट होऊन निरनिराळीं दिसूं लागली. शब्दामुळें आकाश झालें किंवा आकाशांत शब्द स्फुरण पावला. तेंच शब्दविषयतन्मात्रा आकाश. स्पर्शामुळें वायु किंवा वायूमुळें स्पर्श उत्पन्न झाला. तोच वायु स्पर्शरुप तन्मात्रा वायु होय. रुपामुळें तेज झालें. रुपही भासकत्वाने उत्पन्न झालें. म्हणून तें रुपविषयतन्मात्रातेज समजावें. रसामुळें आप झालें, किंवा आपामुळें रसास रुप आलें, तेंच रसविषयतन्मात्रा आप समजावें. गंधामुळें पृथ्वी झाली, किवा गंधांत पृथ्वी उत्पन्न झाली तीच गंधविषयतन्मात्रा पृथ्वी समजावी.

पंचभूतांचे धर्म, कर्म आणि गुण यांविषयीं कोष्टक

	आकाशाचे	वायूचे	तेजाचे	आपाचे	पृथ्वीचे
धर्म	अवकाश	चंचळपणा	दहन	द्रवत्व	कठीणपणा
कर्म	सच्छिद्रता	सर्व ठिकाणी विहार	पचन	क्लेदनत्व	धारणा
गुण	शब्द	शब्द, स्पर्श	स्पर्श, रुप	शब्द, स्पर्श, रुप, रस	शब्द, स्पर्श, रुप, रस, गंध

वर सांगितलेलीं तन्मात्रासहित भूतें हींच तमोगुण द्रव्यशक्ति, हिचेंच हें त्रिभुवनात्मक स्थळ चराचर रहाण्याकरितां उत्पन्न झालें. याप्रमाणें तमोगुण द्रव्यशक्ति हिची ही उत्पति आहे. पंचभूतें आणि रजोगुण पंचभूतें आणि सत्वगुण यांपासून होणा-यांची उत्पति मागें सांगितलीच

आहे. सत्रा तत्वांचा लिंगदेह त्याचें वर्णन मागें सांगितले. त्याचप्रमाणें पंचीकरणाचाही प्रकार मागे सांगितला आहे.

पंचीकृत स्थूळदेहांत म्हणजे त्याचे प्रकार ज्या चार खाणी त्यांत लिंगदेह प्रवेशतांच चलन उत्पन्न झालें. यास दोन कारणे आहेत. एक उपादान कारण व दुसरें निमित्त कारण. नेणीव तादात्म्यचैतन्य म्हणजे अविद्येसह जीव, उपादानकारण व विद्येसह आभास ईश्वर, निमित्तकारण.

उपादान - त्याचेंच होऊन त्यांतच राहून शेवटीं त्यांतच लयास जाणें त्यास उपादान म्हणतात.

निमित्त - म्हणजे केवळ पहाणें, इच्छेबरोबर उत्पन्न होणें यास निमित्त म्हणतात.

सर्प जसा दोरीचाच झाला, दोरीवरच होऊन राहिला, पुढें दोरींतच लय पावला, त्याप्रमाणें सर्व अज्ञानाचें झालें, अज्ञानांत होऊन राहिलें व शेवटीं अज्ञानांतच लय पावलें. सर्पाचे उत्पत्तीस नेणिवेसह दोरी जशी कारण आहे, तसें जगाचे उत्पत्तीस अज्ञानासह ब्रह्म उपादानकारण आहे. ईश्वराचे इच्छेनें जग उत्पन्न झालें, म्हणून जगाचे उत्पत्तीस ईश्वर निमित्तकारण आहे.

मागें विद्येंत व अविद्येंत बिंबलेलीं प्रतिबिंबें सांगितलीं, तीं जोंपर्यंत प्रवेश नव्हता तोंपर्यंत भिन्न नव्हतीं, तर आभासपणानें दोन्हींही एकत्रच होतीं. प्रवेशकाळीं अज्ञान घेऊन पिंडांत प्रवेश केला, तेव्हां जीवकृति उत्पन्न झाली, त्याचेपूर्वी, पहाण्यापासून प्रवेशापर्यंत गुण आदिकरुन सर्व ईश्वरनिर्मित आहे.

दृष्टांत - स्थूळदेहा हा घट, त्यांत लिंगदेह हें पाणी ; जोंपर्यंत लिंगदेहरुप पाणी त्या स्थूळदेहरुपघटांत आहे, तोपर्यंत त्यांत प्रतिबिंबित जीव आहे. हया अज्ञानासह जीवाभासाचा दोन देहांत प्रवेश, हाच पिंडतादात्म्य. या तादात्म्यास तो धरुन बसलेला आहे. जेव्हां जीवाचा दोन देहांत प्रवेश झाला तेव्हां ज्ञानाज्ञानात्मक जी मूळची अहंब्रह्म स्फूर्ति होती तीच प्रवेशाबरोबर देहामध्यें स्पष्ट झाली. तेव्हां ती निजरुपास विसरली आणि पुढें झालें तें पाहूं लागली. हिलाच वासनात्मक विक्षेपशक्ति म्हणतात. हया वासनेचे सत्रा प्रकार, त्यास लिंगदेह म्हणतात. त्या लिंगदेहाचें स्थूळदेह हें बि-हाड आहे.

वासनेंत जें प्रतिबिंबलेलें चैतन्य त्यास जीव म्हणतात. हा जीव निजरुपास विसरुन दोन देह पाहूं लागला. सर्पकल्पना करण्याबरोबर जसें रज्जूचें न कळणें चित्तास उत्पन्न झालें, त्याप्रमाणें दोन देह दिसल्यावरुन अज्ञान झालेंसे कल्पावें, याला कार्यानुमेय म्हणतात. म्हणजे कार्यावरुन अज्ञानाचें अनुमान करावयाचें ; वास्तविक अज्ञानास रुप नाहीं. तें सत् म्हणावें तर नाश पावतें, व असत् म्हणावें तर त्याचे दोन देह हें कार्य दिसतें. यावरुन तें सत् नव्हे व असत्, नव्हे तर त्यास अनिर्वचनीय असें म्हणावें. हें अज्ञान दोन देहांचें उत्पत्तीचें स्थान आहे, म्हणून त्यास कारण म्हणतात, व तें अज्ञान नाश पावतें, म्हणून त्यास शरीर म्हणतात. याप्रमाणें अज्ञानास कारणशरीर म्हणतात ; परंतु हा देह नाहीं. वास्तविक देह म्हटलें म्हणजे दोनच आहेत. त्यांत पहिला स्थूळदेह हें बि-हाड व दुसरा सूक्ष्म देह हा व्यवहार करणारा.

स्थूल, सूक्ष्म, कारण आणि जीव ही निजरुपाचे ठायीं उपाधि उत्पन्न झाली. रविदत्ता, तूं म्हणशील कीं, या उपाधींत ते मुख्य निजरुप नाहीं, तरी या उपाधींत कसें आहे तें सांगतो ऐक.

उपाधींत ब्रह्माची व्याप्ति

आकाश जसें घट-गाडग्यास व्यापून आहे, तसें ब्रह्म स्फुरणापासून देहापर्यंत सर्व व्यापून आहे. ब्रह्माची अस्ति, भीति, प्रिय हीं लक्षणें प्रकट आहेत. अस्तित्व जर मायेनें नाहींसें करावें तर तिनें कशावर प्रकटावें ? बरें तिनें चिद्रूप किंवा भातित्व नाहीसें करावें तर तिचा व्यवहार कसा व्हावा ? प्रकाशावांचून व्यवहार व्हावयाचा नाहीं व दिसावयाचाहि नाहीं. प्रियत्व म्हणजे सुख हें मायेनें आच्छादिलें असें म्हणावें तर तिचे व्यवहारांत जी प्रीति उत्पन्न होते ती कोठची ? मूळचें सुख आहे म्हणून येथें व्यवहारात प्रीति उत्पन्न होते. यावरुन मायेनें अस्ति, भाति, प्रिय या तिहींचाहि लोप केला नाहीं असें समजावें. आकाश जसें घटास व्यापून आहे, तसें ब्रह्म पिंडास व्यापून आहे. ज्यावर हें सर्व जगत कल्पित आहे, तेंच त्या ब्रह्माचें अस्तित्व आहे. सर्व ज्याच्या प्रकाशानें भासतें तोच चिद्रूप आत्मा. ज्याच्यामुळें सर्वांच्या ठायीं प्रियता आहे, तेंच आनंदरुप प्रियलक्षण होय.

आत्म्याचें चिद्रुपलक्षण सर्वांत कसें व्याप्त आहे तें सांगतों

अहंब्रह्म स्फुरणाच्या विद्याअविद्याशक्ति हया ज्याच्या प्रकाशानें भासतात तो साक्षी बोधरुप आत्मा. जिला वासना म्हणतात, जिला वृत्तिनामक अंतःकरण म्हणतात, ती ज्याच्या प्रकाशानें भासतात तो साक्षिबोधरुप आत्मा. अंतःकरणपंचक, मन, बुध्दि, चित्त, अहंकार आणि तीन गुण हें ज्यांच्या प्रकाशानें भासतात तो साक्षि बोधरुप आत्मा. पांच ज्ञानेंद्रियें व पांच कर्मेंद्रियें व यांच्या क्रिया ज्याच्या प्रकाशानें भासतात, तो साक्षि बोधरुप आत्मा.

हातापायांपासून मस्तकापर्यंत गोलकादि नखशिखांपर्यंत जे सर्व देहाचे ठायीं उत्पन्न झालेले ते ज्याच्या प्रकाशानें भासतात, तो साक्षि बोधरुप आत्मा. हा सर्व जडचंचळ समुदाय उत्पन्न झालेला, ज्याच्या प्रकाशानें भासतो तो साक्षि बोधरुप आत्मा. सर्वांची क्रिया व तमोगुणद्रव्यशक्ति, जे पंचविषय, ही ज्याच्या प्रकाशानें भासतात तो साक्षि बोधरुप आत्मा. स्फुरणांपासून विषयांपर्यंत जो उत्पत्ति, स्थिति, लय होतो, तो ज्याच्या प्रकाशानें भासतो, तो साक्षि बोधरुप आत्मा सर्वांचा लय पाहणारा तोच साक्षि बोधरुप आत्मा. सामान्यत्वेंकरुन सर्वांस प्रकाशितो, जो उत्पत्ति, स्थिति भासवितो आणि लय जाणून राहतो, अशा देखणेदशेस तीन नांवें आहेत.

द्रष्टा - जो दृश्याला जाणतो तो द्रष्टा. साक्षि - जो चंचळभासास जाणतो, तोच साक्षि.
ज्ञप्ति - जो लयसाक्षि त्यास ज्ञप्ति म्हणतात.
याप्रमाणें तीन प्रकारांनीं जें जाणणें तें एकच आहे, तें कधीं अधिकउणें होत नाहीं. तेंच मुख्य स्वरुपाचें चिद्रूप लक्षण आहे. जसें घटामध्यें आकाश निर्विकारत्वानें व्यापलेलें आहे, तसें मुख्य स्वरुप निर्विकारत्वानें देहांत व्यापलेलें आहे, तसें मुख्य स्वरुप निर्विकारत्वानें देहांत व्यापलेलें आहे, त्यास कूटस्थ म्हणतात.

प्रत्यगात्मा - उपाधीमध्यें जो सघन (घनदाट भरलेला) परंतु उपाधीहून विलक्षण त्या ब्रह्मास प्रत्यगात्मा म्हणतात.
वर जो प्रत्यगात्मा सांगितला तोच रविदत्ता, तूं प्रत्यगात्मा. जसा सूर्य सर्व जगास सामान्यत्वें प्रकाशितो, त्याप्रमाणें प्रकाशित आहेस.

जसा सूर्य आकाशांतून सहज सूक्ष्म ऊर्णतंतूपासून स्थूल भिंती, अंगणें, माडया, परवरे, बळदें, खोल्या, तळघरें यांस एकदांच प्रकाशितो, त्याप्रमाणें स्थूळ देह हयाच जडत्वानें भिंती, लिंगदेह, तळघरें ऊर्णतंतूप्रमाणें सूक्ष्मदेह व मुख्य स्फूर्ति यांस, आपल्या प्रकाशानें कूटस्थ प्रकाशितो, मग त्यास स्थूळ चंचळ कां दिसणार नाहींत ? सहजच दिसशील. याप्रमाणें आत्मा सर्वांत साक्षि बोधरुपानें आहे. सूर्याचे दृष्टांतावरुन तो आकाशांत राहून जसा पृथ्वीवर प्रकाश पडतो, तसा आत्मा देहाहून दूर असून प्रकाश पाडीत असेल, अशी कल्पना करशील. परंतु तशानें देहादिक पदार्थ आत्म्यावांचून रिकामे आहेत असें होईल, व ते रिकामे ठरल्याने आत्म्याचे व्यापकतेस बाध येईल व आत्मा देहांत नाहीं असें मानिलें, तर साधकास तो प्राप्त कसा होईल, तो प्राप्त झाला नाहीं तर श्रुतिअनुभवास बाध येतो.

म्हणून आत्मा सूर्यासारखा दूर आहे, असा हा या सूर्याचे दृष्टांताचा भाव नाहीं, तर सूर्य जसा निर्विकारत्वानें सामान्य प्रकाशितो, तसां आत्मा निर्विकारत्वानें सर्वांस भासवितो. व्यापकपणाविषयीं सूर्याचा दृष्टांत दिला नाहीं, निर्विकारत्वाविषयीं दिला आहे. व्यापकपणाविषयीं पूर्वीच आकाशाचा दृष्टांत दिला आहे. आकाश जसें सर्व घटांस व्यापून निर्विकारत्वानें आहे, तसा आत्मा देहादिक सर्वास निर्विकारत्वानें व्यापून आहे. तो आपल्या प्रकाशानें लय, उत्पत्ति व स्थिति दाखवितो. परंतु त्यांचा विकार घेत नाहीं. मग विकार कोण पावला ? पापपुण्याचा कर्ता कोण झाला ? अशी कल्पना करशील, तर जशी सूर्यप्रतिबिंबाची झळझळ विशेषत्वें भासते, तसा बुध्दीमध्यें प्रतिबिंबित जीव हा ज्ञानासारखा बिंबलेला आहे, म्हणून त्यास बोधाभास म्हणतात. तो स्व-यासारखा दिसतो, परंतु तो स्वरा नव्हे, हें कळलें पाहिजे. चित्रास रंगाचें वस्त्र दिलें, त्यास वस्त्राभास असें म्हणतात ; तसेंच आरशांत मुखासारखा भास दिसला, त्यास मुखाभास असें म्हणतात, प्रत्यक्ष मुख म्हणत नाहींत. तसा बुध्दींत प्रतिबिंबित जो जीव ज्यास चिदाभास म्हणतात, तो जोपर्यंत बुध्दींने आहे, तोंपर्यंत दिसतो. बुध्दींचा अभाव झाला म्हणजे मग तो मरतो.

सूर्याचे प्रकाशांत आरसा ठेविला म्हणजे त्यांत सूर्याचें प्रतिबिंब पडतें, तें सामान्यप्रकाश आच्छादून भिंतीवर विशेषत्वें दिसतें. तसा बुध्दिरुप आरशांत आत्मारुपी सूर्य प्रतिबिंबला आहे. त्यानें सामान्य चिद्रूप आच्छादन विषयरुपी भिंत दाखविली. विशेषत्व भासणारें तें जीवाचें रुप सामान्य, तो चिद्रूप आत्मा. विशेषत्वानें प्रकाशणारा असा जो जीव तोच अभिमानामुळें कर्ता झाला. तो स्वतः जन्मला नाहीं, तर आत्म्याचा जो सत् म्हणजे आहेपणा तो अभिमानानें घेऊन उगीच आपण आहें, असा भाव कल्पिला आणि आत्मा नाहीं असें मानिलें. तो असें म्हणतो कीं, जर आत्मा असता तर दिसता. तो दिसत नाहीं आणि मी दिसतों म्हणून आत्मा नाहींच, मींच आहें. मी सर्वांस पहातों. आत्मा जड त्यास पहातां येत नाहीं म्हणून तो जड व मी चिद्रूप. मी मला आवडता आहें. आत्मा प्राप्त होत नाहीं म्हणून तो दुःखरुप आहे, व मी प्रिय आहे. याप्रमाणें अस्तिभातिप्रिय जो आत्मा त्या आत्म्याची आपले ठायी लक्षणें कल्पून आपलीं असत्जडदुःखरुप लक्षणें आत्म्यावर आरोपिलीं असा अन्योन्यध्यास बळें कल्पिला. यालाच ग्रंथी

म्हणतात. ही ग्रंथी आभास जो जीव यानें आत्मरुपता घेऊन आपली अनात्मता आत्म्यावर घातली, त्यामुळें पडली. तरी आत्म्याचें कांही बदललें नाहीं. तो जशाचा तसा अस्तिभातिप्रियरुप आहे.

गुंजांची रास पाहून कोणी ती जळत आहे अशी कल्पना करील, तर त्या कल्पनेनें त्या गुंजांचा ढीग जळेल काय ? तसा, आत्मा जीवानें असज्जड दुःखात्मक आहे असें मानिलें तरी तो तसा होईल काय ? तो तर तसा न होतां जशाचा तसा अस्तिभातिप्रियरुप आहे. त्यास जो असज्जड दुःखात्मक मानितो, तो मात्र जन्ममरण पावतो.

विश्वाभिमान

जीव असत् असून तो आपणास सत् मानून दोन देहांच्या अभिमानानें तादात्म्य पावला व मांसमयाचा स्थूळ देह त्याचा भाव न जाणून त्यालाच मी म्हणतों व त्याचे धर्महि माथीं घेतों. ते असे : मी जन्मलों, वाढूं लागलों, मी आहें व त्यांतहि तरुण आहें. पुढें वृध्द होऊन मरेन व पुनः जन्मेन, मी अमुक कुळीं जन्मलों, मी अमुक आश्रमीं आहें, अमुक मिळवून मी वडिलांसारखा सुखी राहिलों आहें.

जीव, इंद्रियांचे धर्म माथीं घेतो, ते असे : कानानें ऐकूं येत नाहींसें झालें म्हणजे मी बहिरा असें मानितों, तसेंच डोळयांनीं दिसत नाहींसें झालें म्हणजे मी आंधळा असें मानितों. तसेंच मी अजिव्ह किंवा रसज्ञ, मी निर्नासिक किंवा मला नाक आहे, मी स्पर्श जाणणारा किंवा मला स्पर्श कळत नाहीं, मी बोलकाचालका, मीं दान देणारा. मी बहु कामिनी भोगणारा, मीच वारंवार मलविसर्ग करणारा, माझ्याहून श्रेष्ठ दुसरा कोणी नाहीं. जीव, प्राण, कर्म, अंतःकरणपंचक, यांचे धर्म अभिमानानें माथीं घेऊन म्हणतो, मला क्षुधा, तृषा लागते, तेव्हां मी खातों, पितों. मी अमक्याला वचन दिलें कीं, मी आपल्या सामर्थ्यानें तुला वांचवीन. त्याची प्राणांतींहि उपेक्षा करीत नाहीं. मी घोकिलेलें कधीं विसरत नाहीं, मला कधीं आळस नाहीं, किती प्रकारानें माझ्या मला कल्पना होतात, त्या माझ्या मीच जाणतों, माझा निश्चय केवढा मोठा ! इतरांचे निश्चय तुच्छ समजावे, मी आठवणीचा मोठा आहें, मला विसर नाहीं. याप्रमाणें देहेंद्रियें, प्राण, कर्म, अंतःकरण यांचे धर्म, मूर्ख माथीं घेऊन बसलेला आहे.

जागृतीमध्यें देह, इंद्रियें, प्राण, अंतःकरण, कर्म, धर्म, वर्ण, आश्रम किंवा लौकिकी व्यापार, यांचा खसोखर अभिमान मीच घेतों, असें जीव मानितो. याप्रमाणें हा मी व हें माझें असें अभिमानाचें ओझें घेऊन बसला, तें सोडून देत नाहीं म्हणून जीवास विश्वाभिमान म्हणतात.

तैजस अभिमान

स्वप्नामध्यें स्वप्न दृश्यास मनामध्यें कल्पून त्यांत मी एक आहे असें आपणास मोठया ध्यासानें पहातों. त्यांतहि कल्पिलेला देह तो मीच व हे इतर कल्पिलेले दृश्य माझें व त्या कल्पिलेल्यांपैकींच कांहीं इतर तें मला दुःख देणारे असा स्वप्नामध्यें जो अभिमान धरणारा तो तैजस अभिमानी जीव.

प्राज्ञाभिमान

स्वप्न सरल्यावर झोंप लागली, तरी जीव मीपणा टाकीत नाहीं. तो झोपेंमध्यें मी पुष्कळ वेळ दुसरें कांही न आठवितां व सुखदुःख न भोगितां, कांही न जाणतां, विषयइच्छा न करितां, स्वप्नावस्था न पहातां, उगाच सुखानें निजलो होतों, असें जागें झाल्यावर सांगतों. झोपेंमध्यें त्यानें नेणिवेचा वर सांगितल्याप्रमाणें अनुभव घेतला. तो अनुभव घेण्यास तेथे जर मीपणा नसता तर तेथेंच नेणिवपणाचा अनुभव जागें झाल्यावर त्यांस सांगतां आला नसता. ज्यापेक्षां तेथचा अनुभव सांगतां येतो, त्यापेक्षां तेथें अभिमानी होता. तोच नेणिवेचा अनुभव सांगणारा प्रज्ञाभिमानी जीव.

जागृति, स्वप्न, सुषुप्ति या ती अवस्थेंत मीच अशी दृढ प्रतीति त्या बोधाभास जीवाची आहे. हें असो. या स्वाभाविक अवस्थांखेरीज ज्या दुस-या अगांतुक अवस्था आहेत, त्यांतहि जीवाचा मीपणा कमी होत नाहीं. मुद्गलाचे प्रहरानें मूर्छा आली म्हणजे मला मूढत्वानें भूली पडली असें सावध झाल्यावर आठवितो, म्हणून तेथें मीपणा होता. तसेंच, जेव्हां मरण येतें, तेव्हां मी मेलों असें कल्पितों, म्हणून तेथंहि मीपणा गेला नाहीं. समाधींत सुख भोगितो व तिचें उत्थान झाल्यावर मी विषयचिंतनादि गोष्टीखेरीज नुसता सुखी होतो असा अनुभव सांगतों. यावर तेथेंही अभिमान आहे. याप्रमाणें मीपणाचा अभिमान धरणारा तोच जीवाभास समजावा. तो जीव देहाची जी जी क्रिया होते ती ती मीं केली असें म्हणतो. स्नानसंध्या, स्वधर्म, कर्म, नित्यनैमित्यिक, यज्ञ, होम, दान अथवा नित्यनेम इत्यादि पुण्यकर्म मीच कर्ता, शास्त्रानें जें निषेधिलेलें तें केले म्हणजे पाप मी केलें असें मानितो. तसेंच लोकरीतीनें विषयांत शरीर जसें जसें वर्तेल, त्याप्रमाणें पुण्य किंवा पाप मानून तें माथीं घेतो. वास्तविक जीवाभास कांहीच करीत नाहीं. परंतु मी कर्ता अशी जर त्याची बुध्दि आहे, तर त्यास तें पापपुण्य भोगिलें पाहिजें.

कर्म घडण्यास लागणारे तत्वांची माहिती

१ देह, २ इंद्रियें, ३ प्राण, ४ कर्म, ५ अंतःकरण. हीं पांच तत्वें मिळालीं असतां कर्म होतें. यांपैकीं एक जर कमी असलें तर कर्म होत नाहीं. मग यांत वास्तविक कर्ता कोण ? जोंपर्यंत कर्म होणें उत्पन्न झालें नाहीं, तोंपर्यंत बाकीचीं चार काय करतील ? बुध्दीमध्यें मिथ्याप्रतिभास जो जीव तो एकटा असला तरी उपाधीवांचून तो कर्म कसें करील ? देहच नाहीं, तर बाकीचीं चार काय करतील ? देह हें जर कर्माचें अधिष्ठान आहे, तर त्यावांचून कर्म कसें होईल ? असें जरी आहे तरी एकदां देह कर्म करुं शकणार नाहीं. इंद्रियें नसल्यानें बाकींचीं चार तत्वें किंवा नुसतीच इंद्रियें कर्म करु शकत नाहींत. एकटया प्राणाचे योगानें किंवा प्राणाखेरीज बाकीच्या चार तत्वांनीं कर्म होत नाहीं. एकटया मनबुध्दीनें किंवा तीखेरीज बाकीच्या चारांनी कर्म होत नाहीं. तर पांच जेव्हां मिळतील तेव्हांच कर्म होतें, एरव्ही कर्म घडतच नाहीं. याप्रमाणें सर्व भिन्न भिन्न असूनही, कोणाचेच ठायीं कर्तेपण दिसत नाहीं. असें असतां उगीच न कळून अभिमानानें मी कर्ता असें जीवानें मानिलें. पण देह कशाला म्हणावें, प्राण म्हणजे काय, मन म्हणजे काय, इंद्रियें म्हणजे काय, कर्म म्हणजे काय, जीव कोणाला म्हणावें, हें न जाणून उगीच सर्वांस मी म्हणतों. अशा त्याच्या मीपणाचे योगानें वरील पांचांनीं केलेलें कर्म तें मी केलें. तेव्हां मला तें भोगावें लागेल. मीं पुण्य केलें तर त्याचे योगानें मला सुख होईल. पाप केलें तर

त्याचे योगानें दुःख होईल. याप्रमाणें जें जें कर्म झालें, तें तें कर्तेपणानें दृढ मानिलें. ते ध्यास, अंतरांत देह पडला, तरी बसलेले आहेत.

कर्मविपाक

प्राणी पापपुण्याच्या कर्तेपणाची वासना मरणसमयीं दृढ धरुन मरतो. म्हणूनच भलत्या योनीत जन्मतो. जेव्हां मीपणा धरणारा चिदाभास जीव, कर्मफलाची आशा धरुन त्याचे ध्यासानें राहून मरतो, तेव्हां तो अध किंवा ऊर्ध्वलोकी जन्मतो. याप्रमाणें सर्व योनींत फिरत असतो. पुण्य पुष्कळ झालें तर स्वर्गलोकास जातो. पाप पुष्कळ झालें तर नीच योनीस जातो. अंतकाळी जी आठवण होते, तसा पुढें देह होतो. याप्रमाणें कर्मवशेकरुन पुनःपुन्हां जन्मतो व मरतो. संसृति-जन्ममरणास संसृति म्हणतात.

प्राणी कोणत्याही योनींत असो, त्यास जन्ममरण न चुकतां भोग भोगावे लागतात. उत्तम देह प्राप्त झाल्यावर अधम देह येईल, किंवा अधम देह प्राप्त झाल्यावर उत्तम देह येईल, हा कांही नेम नाहीं, तर कर्माप्रमाणें प्राण्यास जन्म होतो. मनुष्यापासून किडयापर्यंत व वृक्षादि स्थावरापर्यंत सर्व अधम योनी. मनुष्यापासून दैवापर्यंत ही उत्तम योनी. मनुष्य प्रत्येकाचे आरंभी आहे, म्हणजे तो दोहोंकडे आहे ; म्हणून मनुष्य ही मध्यम योनि आहे. मनुष्यदेह पापपुण्य समान झाल्यावांचून प्राप्त होत नाहीं. अधःपाती म्हणजे मनुष्यापासून खालच्या योनी, उत्तम ते मनुष्यापासून पुढचे (वरचे) देव, गंधर्व, यक्ष, हे स्वर्गवासी व त्यापुढचे सत्यलोकवासी. स्वर्गापासून सत्यलोकापर्यंत वास होणें ही जीवाला उत्तम गति आहे ; परंतु त्याची संसृति चुकत नाहीं. प्राण्यास १ सलोकता, २ समीपता, ३ स्वरुपता, ४ सगुण सायुज्जता हया जरी मुक्ति प्राप्त झाल्या, तरी जन्ममरण चुकत नाहीं. मग अधम गतींत जन्म येईल किंवा मरण येईल, याची शंकाच नको. जोंपर्यंत अज्ञान नष्ट झालें नाहीं व जोंपर्यंत पूर्ण स्वरुपज्ञान झालें नाहीं, तोपर्यंत जन्म-मरण चुकावयाचें नाहीं. प्राणी जन्मतांच साकार प्रकट होतो व तो मरतांच साकार वासनेंत गुप्त राहतो. अशा प्रकारें दोन लोकांत हा जीव फिरतो. मग तो प्राणी, देव, दानव किंवा मनुष्य अथवा किडा, गाय, घोडा इत्यादि नीच योनी असोत, तो स्वप्न व जागृति या दोन अवस्थेंत फिरतो, किंवा जन्ममरणांत फिरतो. संसृति म्हणजे हा संसार म्हणजे देहदुःखाचा व्यापार, केव्हां स्वप्नांत जावें केव्हां जागृतींत जावें, असा जो व्यापार त्या व्यापाराचे पांच प्रकार आहेत, व त्या व्यापारास लागणारीं तत्वें पांच आहेत. पूर्वी अपंचीकृत तत्वें उत्पन्न झालीं, तींच पुढें पंचीकृत झालीं. म्हणजे एकेकांत पांच पांच मिळालीं आणि देहांत प्रवेशलीं. जेव्हां कांही व्यापार होऊं लागतो, तेव्हां एकेकांतून एकेक निघतें, याप्रमाणें पांचांतून पांच निघालीं म्हणजे एक व्यापार होतो. एकेका भूताचे पांच पांच भाग करुन पांचांस पंचीकरणाचे वेळीं वांटले. ते भाग त्या त्या तत्वांतून निघाले म्हणजे ते ज्याचे भाग आहेत, त्या तत्वाचा व्यापार होतो. जसें पंचीकृताचे वेळीं आकाशाचे १ अंतःकरण २ व्यान ३ श्रोत्र ४ वाचा ५ शब्द हे पांच भाग करुन पांचांस वांटले, तेच भाग प्रत्येक भूतांतून निघाले असतां, आकाशतत्वाचा बोलणें व ऐकणें हा व्यापार होतो. याचप्रमाणें अन्य तत्वांच्या व्यापाराविषयीं जाणावें. प्रत्येक भूताचे दोन दोन व्यापार एक ज्ञानरुप व दुसरा क्रियारुप असे होतात. त्यांत ज्ञानरुप ज्ञानेंद्रियानें व क्रियारुप कर्मेंद्रियानें होतो. व्यापार होतांना चलन होण्यास वायु लागतो. जाणण्याकरितां अंतःकरण लागतें व दोन्ही व्यापारांस विषय लागतो. याप्रमाणें पांचांचे योगानें एका तत्वाचे दोन व्यापार होतात. याप्रमाणें कोणाचे

कोणते व्यापार कोणत्या तत्वांमिळून होतात, हें स्पष्ट कळण्याकरितां पुढें कोष्टक दिलें आहे.

पंचभूतांच्या व्यापाराचें कोष्टक

व्यापाराचे प्रकार	व्यापारास लागणारी तत्वें				
१ज्ञानरुप व्यापार २क्रियारुप व्यापार	देह	जीवअविद्या	ईशविद्या	अंतःकरणस्फूर्ति	मन, बुध्दि, चित्त, अहंकार
पंचमहाभूतें व्यापार	आकाशा- तून नि.	वायूंतून निघा.	तेजांतून निघा.	आपांतून निघा.	पृथ्वींतून निघा.
आकाशांचे १ ऐकणें २ बोलणें	अंतःकरण	व्यान	श्रोत्र	वाचा	शब्द
वायुतत्वाचे १ स्पर्श २ (देणें घेणें)	मन	समान	त्वचा	पाणी	स्पर्श
तेजतत्वाचे १ पहाणें २ चालणें	बुध्दि	उदान	चक्षु	पाद	रुप
आपतत्वाचे १ स्वाणें २ रति	चित्त	प्राण	जिव्हा	उपस्थ	रस
पृथ्वीतत्वाचे १ गंधग्रहण २ विसर्ग	अहंकार	अपान	घ्राण	गुद	गंध

पांच तत्वांच्या दहा व्यापारांस त्रिगुणांचे तीन शक्तिरुपानें अधिष्ठान आहे. १ ज्ञानशक्ति २ क्रियाशक्ति ३ द्रव्यशक्ति हया बरेखाईट निवडण्यास उपयोगी.

सत्वगुणी अंतःकरण- पंचक (ज्ञानशक्ति) भोक्ता

रजोगुणांची ज्ञानेंद्रियपंचक, कर्मेंद्रिय- पंचक व प्राणपंचक अशा तीन प्रकारानें क्रियाशक्ति ही तिन्ही भोग घेण्याची भोक्त्याचीं साधनें आहेत.

तमोगुणाची द्रव्यशक्ति पंचविषय हे भोग्य.

ज्ञानेंद्रियें सत्वगुणात्मक आहेत ; परंतु त्यांचें ज्ञान निर्गमद्वारानें आहे; म्हणून हीं ज्ञानेंद्रियें ज्ञानरुप नाहींत, तर क्रियारुप आहेत. ज्ञानेंद्रियांनीं १ ऐकणें २ स्पर्श घेणें ३ पाहणें ४ स्वाणें ५ गंध ग्रहण करणें हे व्यापार होतात. कर्मेंदियांनी १ बोलणें, २ देणें घेणें, ३ चालणें, ४ रति भोगणें, ५ विसर्ग करणें हे व्यापार होतात. म्हणून तेजाचीं व आपाचीं तत्वें व्यापार करणारी अंतःकरणपंचक जाणण्याविषयीं उपयोगी वायुपंचक चलनास आधार, विषयपंचक दोन्ही व्यापारांस योग्य, म्हणजे व्यापार विषयपंचकांशी होतो. म्हणजे व्यापारानें विषयपंचकाचे ग्रहण होतें. विषयपंचकाच्या ग्रहणाकरितांच व्यापार होतात, एरव्ही होत नाहींत.

भोक्ता, साधनें आणि भोग या त्रिपुटीनें जीवास सुखदुःखाचें ग्रहण होतें. जागृति - स्थूलाचा प्रत्यक्ष विषयांशी भोग घडतो, इला जागृति अवस्था म्हणतात. स्वप्नावस्था - विषय व

इंद्रियें यांवांचून कल्पनेनें विषय इंद्रियें कल्पून अभिमानानें सुखदुःख भोगितो, तिला स्वप्नावस्था म्हणतात.

या दोन अवस्थेंत (लोकांत) जीव फिरतो व झोंपेमध्यें न फिरता नेणिवेंत गुप्त राहतो. जोंपर्यंत देह आहे, तोंपर्यंत दोन देहांत म्हणजे अवस्थेंत फिरतो. मेला म्हणजे उत्तम किंवा अधम योनींत फिरतो. याप्रमाणें हे जीवाचें भ्रमण, अनंत-कर्म-फल भोगांमुळें चुकत नाहीं. किडा प्रवाहांत पडला असतां, त्यास विसांवा न मिळतां एका भोंव-यांतून दुस-या भोव-यात जावें लागतें. तें त्याचें जाणें जसें चुकत नाहीं, तसा जीवास एक देह टाकिला म्हणजे दुसरा धरावा लागतो, तो टाकिला म्हणजे तिसरा धरावा लागतो. हा जीव अज्ञानानें जेव्हां ब्रह्मापासून निराळा झाला आणि हा मी जीव असें मानून बसला, तेव्हांपासून तो जन्ममृत्यूचे प्रवाहात सांपडला. तो एक निमिष विसांवा न घेतां सुखामागें दुःख व दुःखामागें सुख भोगीत किड्याप्रमाणें भ्रमतो. किडा दैवाने नदीतीरांस येतांना कोणी पाहिला, तेव्हां त्यानें दयालुत्वानें त्वरेनें जर ओढून काढिला, तर तो वृक्षाच्या छायेखालीं जाऊन जसा त्वरित विसांवा पावेल, तसा जीव त्यास सद्गुरुची भेटी जर होईल, तर तो अभिन्नपणें स्वस्वरुपीं विसांवा पावेल ; परंतु तो जन्ममरणरुप नदी, हिची हृदयशुध्दि ही कड, या कडेकडे आला पाहिजे. मग त्याचें संकट सद्गुरु ज्ञानानें नाहींसें करतील. (म्हणजे त्याला ज्ञानाचा बोध करुन जन्ममृत्यूचे प्रवाहांतून काढितील. मग त्यास सुखदुःख प्राप्त होणार नाहीं.)

सद्गुरु भेटून त्यांनीं ज्ञानाचा बोध केल्यानें अभिन्न ज्ञान प्राप्त होतें, तें झाल्यावांचून इतर कोटी साधनें केलीं, तरी जीवाला हा जन्ममरणरुप प्रवाह नाहींसा होत नाहीं. रविदत्ता, वर जीव प्रवाहीं पडला असें दाखविलें, तें तुला खरें वाटलें ; परंतु तो जर खरा प्रवाहीं वाहवता, तर ज्ञानाच्या बापाच्यानेंहि निघाला नसता. आतां वहावलासा दिसतो, तो भ्रमानें वहावलेला कसा दिसतो, तें स्पष्ट दाखवितों.

जीवाचा संसृतिभ्रम व त्या भ्रमाचे निवृत्तीचा उपाय

एक मोठी खोल नदी वहात होती. तिचें कांठीं एक मोठा वृक्ष होता. त्यावर एक पुरुष निवांत बसला होता. कांहीं वेळानें त्यानें खालीं पाण्यांत पाहिलें तों, वृक्षासहवर्तमान मी प्रवाहीं पडलों, असें त्यास दिसलें. आपण जो वृक्षासहित अचळ, त्या आपणास विसरला, आणि प्रवाहांत प्रतिबिंब चळचळ कापत आहे, तोच मी, अशी कल्पना केली, आणि मी पडलों रें पडलो ! कोणी मला त्वरित काढा, मी वहात आहें हें तुम्ही पहात नाहीं काय ? असा तो बोंबलत आहे. तसा कूटस्थ, निर्विकार जो आपण परब्रह्म, देहविकाराहून दूर त्यांतच असून आहे. येथें वृत्ति आदिकरुन सत्रा तत्वें हेंच पाणी. त्यांत बिंबलेलें जें आपलें प्रतिबिंब त्यास पाहणारा द्रष्टा, मी अशी कल्पना करुन राहिला, आणि म्हणतो कीं, हाच मी जीव जन्ममरणरुप प्रवाहांत वहावलों. यांतून कोणत्या साधनानें कसा सुटेन ? कोणी कैवारी देव असेल, तोच कृपेनें मला तारील. असें मोठया अट्टा हास्य कामकर्मरुप बोंबलण्यानें देवास विनंती करीत आहे. तो खरा संसृतींत पडता, तर त्या प्रवाहांतून देव त्यास काढता. परंतु तो खरा पडलेला नाहीं. वृक्षस्थ, जसा खरा पडलेला नसता उगाच बोंबलत आहे, असें म्हणून त्याची उपेक्षा लोक करितात, तशीच या जीवाची, देव उपेक्षा करितो. वृक्षस्थाचे बोंबलण्यास हंसून, लोक त्याच्या समजुतीकरितां नदींत गळ टाकून शोधितात, त्याप्रमाणें जीवाच्या उध्दाराकरितां वेदवाणी

पुष्कळ साधनें सांगते. तीं अनेक प्रकारचीं साधनें उध्दार करतील, अशी कल्पना करुन कोटी कल्पपर्यंत जरी काम्यबुध्दीनें केली, तरी हा जीव ज्ञानावांचून मुक्त व्हावयाचा नाहीं.

वृक्षस्थ जर खरा पडता तर त्यास काढण्याविषयीं कांहीं तरी उपाय चालता ; परंतु मी पडलों असें भ्रमानें मानिलेलें आहे. त्यास ज्ञानावांचून सोडविण्यास दुसरें साधन नाहीं. तसेंच भ्रमानें मी जीव असें मानिलें आहे, त्यास मुक्त होण्यास ज्ञानावांचून दुसरें साधन नाहीं, व हें ज्ञान गुरुवांचून देव आदिकरुन सर्व असले तरी सांगण्यास समर्थ नाहींत. देव जेव्हां मानवी अवतार धरुन गुरुत्व पत्करितो, तेव्हांच हें ज्ञान सांगतो. म्हणून सद्‌गुरुवांचून ज्ञानाचा उपदेश करणारें दुसरें कोणी नाहीं. आत्मज्ञानाचा उपदेश करणारा त्यास सद्‌गुरु म्हणतात, व बाकीच्या उपदेष्टयांस गुरु म्हणतात. हे असले गुरु मुक्त करुं शकत नाहींत, तर हे उलटे बंधनांतच पाडितात. करितां अशा उपदेष्टयांस शरण जाऊं नये. जे आत्मज्ञानानें मुक्त करतील, त्यासच शरण जावें. मग ते सद्‌गुरु त्या जीवास ज्ञानाचा बोध करुन जन्ममरणापासून सोडवितील ; परंतु ज्याचा त्यास विचार असला पाहिजे, तरच तो बोधानें सुटेल, आणि तो विचार नसला तर गुरु तो अनधिकारी असें समजून त्याची उपेक्षा करितो.

विचार

विचार हाच असला पाहिजे कीं, मीं आजपर्यंत मोठे श्रम करुन जें कर्म केलें, त्याचें काय फळ प्राप्त झालें ? वृक्षस्थास लोक नदींत शोधण्याकरितां धुंडितात, तें तो पहातो व त्यास कांही पडलेला सांपडला नाहीं, हेंहि पहातो. तशीं मी पुष्कळ साधनें केलीं, पण सुटलों, असें वाटत नाहीं. वृक्षस्थ बोंबलतो, हांका मारितो, तरी त्यास काढण्याविषयीं जसा कोणी कैवारी धांवत नाहीं, तसा देव, मी त्याचें रात्रंदिवस भजन करीत असतांहि मला भेटत नाहीं. वृक्षस्थ जर खरा वाहवता, तर बोंबलता व रडता कसा ? तसा मी जर अज्ञान आहें तर मला तारा, मला तारा, हें कसें म्हणतों ? पडलेला पडलेल्यास म्हणजे (ज्याचा त्यास) दिसत नाहीं, आणि वृक्षस्थास तर मी पडलेला असें सामर्थ्यवें दिसतें. ज्यापेक्षां दिसतें त्यापेक्षां मी पडलों नाहीं असें वृक्षस्थानें जाणणें, यालाच विचार म्हणतात. हा विचार जीवाने असा केला पाहिजे कीं, अंतःकरणापासून देहापर्यंत सर्व मी जाणतों, तर मी वाहवलों कसा ? जर मी प्रवृत्तींत वाहवतों, तर मी आपणास पाहिलें नसतें. तसेंच मी मनादि विषयांस पहातों तेव्हां मनादि विषय मी नाहीं, असें वाटतें. पण माझा मला मी अमुक असा दिसत नाहीं, तर तें दाखविणारे सद्‌गुरुच आहेत, असा ज्याचा विवेक निश्चयानें अंतरीं असेल, त्यालाच सद्‌गुरु उपदेश करितात. तसा नसेल, तर त्याची उपेक्षा करितात.

उपदेश

वृक्षस्थ वृक्षावरच बसलेला असून जो मी पडलों असें मानितो त्याला कोणी खरेपणानें सांगितलें कीं, तूं पडला नाहींस, जागच्या जागींच आहेस, तर तें त्याला खरें वाटत नाहीं. तो म्हणतो कीं, मी पडलों असून मला हे निर्दय काढीत नाहींत. तसें ज्याला मी देह असें वाटतें व मी जन्मतों मरतों असें वाटतें, त्याला शास्त्र आणि गुरु सांगतात कीं, तूं देह नाहींस, आत्मा आहेस, तेव्हां तो मूर्ख जीव, तें शास्त्राचें व गुरुचें वचन खरें मानीत नाहीं. याला कोणता उपाय आहे?

अशाची गुरु उपेक्षा करितात. कारण तो योग्य अधिकारी नाहीं. तूं म्हणशील कीं, सद्गुरु निर्दय आहेत. ते बुडणारास पहात असतां काढीत नाहींत व संसाररुपी वाघानें धरलें असतां त्यापासून जो सोडवीत नाहीं, तो कमी निर्दय आहे, असें कसें म्हणावें ? तरी याविषयीं सांगतों, तें ऐक. वृक्षस्थ प्रवाहांत जर खरा पडतां, तर त्याची उपेक्षा जो करील, तो निर्दय ठरता ; परंतु वृक्षस्थ वृक्षावरच आहे. तर त्याची उपेक्षा केली असतां कांही दोष नाहीं, तसा आत्मा सर्वगत असून परिपूर्ण असंग आहे, तो कधींही भिन्नपणानें जन्ममरणास स्पर्शत नाहीं, व सुखदुःखास लिप्त होत नाहीं. यानें मात्र भ्रमानें मानिलें कीं, मला जन्ममरण लागले आहे, तें चुकत नाहीं. वास्तविक कोणासच जन्ममरण नाहीं, असें सद्गुरु जाणतात. खरें बुडतील तर तारावें, खरें बांधलें असेल तर सोडवावें. असें नसेल आणि कोणी उगाच मानील, तर त्याला उपेक्षून जावें. कोणासच बंधन नाहीं व कोणासच जन्ममरण नाहीं, असें असून मूर्ख लोक उगाच मानितात. त्यांची उपेक्षा केलीं असतां कोणता बाध आहे ? सद्गुरुनें अशांची बळें उपेक्षा केली तरीही त्यांस निर्दयता संभवत नाहीं.

भूत, भविष्य, वर्तमान काळांतील ज्ञाते, ज्याला अधिकार त्याचाच अंगीकार करितात व इतरांची उपेक्षा करितांत. तूं असें म्हणशील कीं, त्यांस योग्य अशी अन्य साधनें सांगावीं, तरी याविषयीं दृष्टांत सांगतों, तो ऐक. वृक्षावर बसलेला मी पडलों असें मानितो. म्हणून त्यास काढण्याकरितां मूर्ख लोक गळ टाकून प्रवाह धुंडितात ; परंतु जे शहाणे ते गळ टाकून शोधीत बसावें, असें कबूल करीत नाहींत. तशीं व्रते, तपें, अनुष्ठानें, दानें, तीर्थाटनें, पारणें, यज्ञयाग, पुरश्चरणें, प्रतिमांची पूजा, भजन अशीं नाना प्रकारचीं साधनें मोक्षास उपयोगी नाहींत. अनेक शास्त्रें, तशींच पुराणें व वेदपर सांगितलेलीं साधनेंसांगतात ; परंतु हा अर्थवाद, याचे योगानें जीव बंधांतून सुटत नाहीं, असें ज्ञाते जाणतात. म्हणून हीं वर सांगितलेलीं साधनें मुमुक्षूस ज्ञाते कधींही सांगत नाहींत. जो मुमुक्षू नाहीं, त्यास बोध करीत नाहींत. कारण, वर सांगितलेलीं साधनें सर्व करितात. तेव्हां आपण सांगण्यांत काय अधिक आहे ? व्रतें, तपें इत्यादि साधनें निष्काम केलीं असतां चित्तशुध्दि होते. जे सर्व कर्मापासून सुटले ते अंतरशुध्दीला पावतात. तेच सद्गुरुस शरण जाऊन त्यांचे मुखाने ब्रह्मात्म्याचें ज्यांत ऐक्य आहे, अशा वेदान्ताचें श्रवण करितात. अज्ञान घालविण्यास वेदान्ताच्या श्रवणासारखें दुसरे साधनच नाहीं.

वृक्षावर बसलेला गृहस्थ नदींत पडलों असें पहातो, त्यांस एकच वाक्य सांगावयाचें कीं, तूं प्रवाहांत पडला नाहींस, वृक्षावरच जशाचा तसा स्वस्थ आहेस, तसे जो जो अधिकारी शिष्य आहे, त्यास परोक्ष एक सच्चिदानंद ब्रह्म आहे, या वाक्यानें बोध होत नाहीं. म्हणून तें वाक्य न सांगतां तूंच प्रत्यक्षा ब्रह्म आहेस अशीं जीं वेदांची महावाक्यें तींच महावाक्यें गुरु शिष्याचे ठायी विवेचनानें बाणवितात. तूं ब्रह्म आहेस, असें जें अपरोक्ष वाक्य त्यानेंच प्रत्यक्ष ज्ञान होतें. मग सहजच अधिका-याचें अज्ञान नसून त्यास मोक्ष प्राप्त होतो. पण तें अपरोक्ष वाक्य त्यास मान्य होऊन त्याचें विवेचन झालें पाहिजे. तें न होईल तर व्यर्थ जाऊन शिष्य पाखांडी होतो, म्हणजे तो देहासच आत्मा मानितो. हें त्याचें ज्ञान नव्हे, तर अधि अज्ञानच वाढलें, असें समजलें पाहिजे. कारण अशानें तो सुटला जात नाहीं, तर दृढ बंधनांत पडतो. असा जो पाखांडी तो कोटि कल्प जरी असला तरी मुक्त होत नाहीं, कारण याकरितां ज्याला खरें तरणें असेल, त्या मुमुक्षूनें सांग विवेचन करावें आणि सर्व आभासाहून खरे आत्मतत्व ओळखावें.

अर्थ - बोधाभासाहून शुध्द बोध विवेचून घ्यावा तोच शुध्द ब्रह्मात्मा आहे, व बोधाभास अनात्मा आहे. याविषयी विवेचन एकदां झाल्यानें कळलें नाहीं, तर वारंवार विवेचन केलें पाहिजे. म्हणूनच श्लोकांत अतिप्रयत्नतः असें वाक्य घातलें आहे.

आत्मा कोण व आभास कोण याविषयीं विवेचन

वृक्षावर बसलेला तो मुख्य बिंब जो प्रवाहांत दिसतो, तें प्रतिबिंब, हे दोन प्रकार. त्यांत एक सत्य एक मिथ्या. जें दिसतें तें खोटें ; वृक्षस्थास मी प्रवाहांत पडलों असें दिसतें तें खोटें ; व वृक्षावर असून जो दिसत नाहीं परंतु सर्वांस पहातो, तो प्रवाहांतील प्रतिबिंबाहून वेगळा आहे. तसें स्फूर्तीपासून देहापर्यंत सर्व जितकीं तत्वें तितकीं जाणणा-यास दिसतात, म्हणून तीं मिथ्या. जो सर्वांस आपल्या प्रकाशानें साधनावांचून जाणतो, तो कोणास यत्किंचित्ही कळत नाहीं, व तो आपणासही पहात नाहीं. तोच आत्मा, ब्रह्म, या सर्वांहून विलक्षण आहे. तो देहकृत पाप, पुण्य, जन्म, मरण यांस लिप्त होत नाहीं, तर प्रतिबिंबरुप जो आभासजीव तोच कर्ता, भोक्ता, जो मिथ्या दिसणारा आभास, तो तिन्ही काळींही सत्य नाहीं. तर या आभासास पाहणारा तो तिन्ही काळीं आहे. तोच आपण आत्मा. आत्मा म्हणजे आपण. त्यासेरीज बाकीचीं आपण नाहीं. असें जाणून देह असतांही ब्रह्मरुप व्हावें.

आत्मा ब्रह्मरुप कसा याविषयीं विवेचन

सद्रुप - म्हणजे आहेपणा. मायेमुळें जगाची उत्पत्ति-स्थिति-लय होतो ; परंतु अद्वयपणानें तिन्ही काळीं नाश पावणारें तें सद्रूप.

खोटयाला स्व-यावांचून राहण्यास जागा नाहीं. तसें, सृष्टीरुप जो भ्रम तो भासण्यास सद्रूपवांचून कोणी नाहीं. म्हणून सृष्टीपूर्वी सद्रूप होतें. सृष्टी आहे तेव्हां तें आहेच व सृष्टीलयानंतरही तेंच आहे. जसें माती घटापूर्वी होती. घट असतांना माती आहेच. घट भंगल्यानंतर नांवारुपांनें मातीच उरते. याचप्रमाणें सृष्टिच्या आदी, अंती, मध्यें उरतें तेंच अविनाशी सद्रूप ब्रह्म जसें सद्रूप तिन्ही काळीं अविनाशी आहे, तसेंच तिन्ही काळीं ज्ञान अविनाशी आहे.

चिद्रुप - म्हणजे ज्ञान. माया असतां प्रकाशावी, ती नाश पावत असतां पहावी आणि तिच्या नाहींपणाचा अनुभव सांगून निर्विशेष शून्य जाणून उरणारें तेंच ज्ञप्ति चिद्रूप होय.
आनंदरुप म्हणजे जें सुखदुःखांवांचून सदोदित आहे, तें आनंदरुप.

स्फुरणापासून अलीकडे दुःख आहे. सुखदुःख आहे, तोंपर्यंत आनंदरुपता प्राप्त होत नाहीं. सत्, चित् आणि आनंद अशा तीन लक्षणांनीं सच्चिदानंद ब्रह्म आहे. तोच निर्विकाररुप कूटस्थ आत्मा. या आत्म्याचींहि हींच लक्षणें पर्यायानें आहेत. म्हणून आत्मा श्रुति, युक्ति, अनुभवानें ब्रह्म आहे, आत्म्याची अस्ति, भाति, प्रिय हीं लक्षणें आहेत ; हीं सच्चिदानंद पदाची निराळी पर्यायानें आहेत अस्ति. म्हणजे आहेपणा. तेंच सद्रूप. भाति म्हणजे प्रकाशक तेंच चिद्रूप. प्रिय म्हणजे आनंदरुप. याप्रमाणें अस्ति, भाति, प्रिय या तीन लक्षणांचा आत्मा तोच सच्चिदानन्दरुप परमात्मा म्हणजे ब्रह्म. येथें नांवावांचून दुसरा भेद नाहीं. सूर्य आणि भानु

हीं नांवें मात्र दोन ; पण वस्तु एकच. तसें आत्मा आणि ब्रह्म एकच.

अस्ति, भाति, प्रिय यांचा पिंडांतील अनुभव

अस्ति - मी रात्रंदिवस सदोदित आहेंच आहे. मी नाहीं असा कोणास कधींही संशय उत्पन्न होत नाहीं. कोणाहि मनुष्यास विचारावें की, तूं आहेस किंवा नाहींस ; तर तो म्हणेल कीं, मी असून नाहीं असं कसें म्हणूं ? मी नाहीं असें जर म्हणूं, तर त्याची मला लाज का वाटणार ? व लोक मला हंसून भ्रमिष्ट नाहीं का म्हणणार ? सहज म्हणतील. तेव्हां मी आहें, हेंच खरें आहे. याप्रमाणें आपला आहेपणा जो सर्वांत संचलेला आहे, त्याविषयीं कोणालाहि संशय नाहीं. हा अस्तित्वें आत्मा. या आत्म्याचा आहेपणा जागृतींत आहे. तसाच स्वप्नांत भासदेहाचे ठायींही आहे. तसाच झोंपेतही आहे. झोंप लागली असली तरी मी नाहीं, असें कोणासही वाटत नाहीं. कारण मी निजलों होतों, हा अनुभव सर्वांस आहे. हा झोंपेंतील आहेपणा.

भाति - कानानें शब्द ऐकतो. त्वचेनें स्पर्श ओळखतो. शब्द, स्पर्श हे दोन्ही भिन्न आहेत ; परंतु दोहोंचें ज्ञान एकच आहे. ज्या ज्ञानानें शब्द, स्पर्श जाणतो, त्याच ज्ञानानें रुप, रस, गंध जाणतो. कान ऐकतो, पहात नाहीं. डोळा पाहतो, पण ऐकत नाहीं. याप्रमाणें इंद्रियांचे धर्म एकमेकांस घेववत नाहींत ; परंतु पांचांचें ज्ञान किंवा जाणणें एक आहे. तें कधीं लोपत नाही. विषय जरी वेगळाले आहेत, तरी त्यांस जाणणारें ज्ञान एकच आहे. याच ज्ञानानें कर्मेंद्रियांची क्रिया जाणली जाते. अथवा जडत्वाने पंच विषयास जाणणें तेंच ज्ञान. जागृतीचे पुष्कळ व्यापार आहेत. त्या व्यापारांचे प्रकार पांच आहेत. ते सविस्तर ज्ञानच जाणतें. ज्या ज्ञानानें जागृती जाणतो, त्याच ज्ञानानें स्वप्न जाणतो. कोणी स्वप्नांतील जाणणें दुसरें आहे असें म्हणेल, तर स्वप्न गेल्यावर तें आठवूं नये, असें असून जर तें आठवतें, तर दोहोंचें ज्ञान एक आहे, दुसरे नाहीं.

स्वप्नांत जे विषय भासतात ते कल्पित आहेत, प्रत्यक्ष नाहींत. कल्पित विषय भासरुपानें उत्पन्न होतात. हे स्वप्नांतील विषय पांचच आहेत. स्वप्नांत आपला व लोकांचा देह कल्पून पाहतो. तें पाहणारें ज्ञान एकच आहे. ज्या ज्ञानानें स्वप्न आणि जागृति जाणली जाते, तेंच ज्ञान सुषुप्तीस जाणणें. सुषुप्तींत जाणणे नाहीं, असें कोणी म्हणेल ; परंतु तींतहि जाणणें आहे. त्याविषयी पुढें वर्णन करुं. येथें इतकेंच सांगतों कीं, तिन्ही अवस्थेंत जाणणें एकच आहे.

जीवाला नित्य जागृति, स्वप्न, सुषुप्ति अशा तीन अवस्था होतात, त्या तिहीस एकटें ज्ञान आपल्या प्रकाशानें जाणतें. तसेंच नैमित्तिक ज्या मूर्च्छा, समाधि वगैरे अवस्था आहेत, त्यांसही तेंच ज्ञान जाणतें. अमुक एक गोष्ट ज्ञानाला कळल्यावांचून राहिली किंवा घडली असें आम्हीं तिन्ही लोकीं ऐकिलें नाहीं व पाहिलेंहि नाहीं. दिवसास सूर्याचे प्रकाशांत ज्या ज्ञानानें जाणिलें, त्याच ज्ञानानें सूर्य नसतां रात्रींत जाणिलें. ज्या ज्ञानानें आज जाणिलें, त्याच ज्ञानानें उद्यां जाणील. कालचें ज्ञान तें शिळें व आजचें ज्ञान तें नवें असें नाहीं, तर दोन्ही दिवसांचे ज्ञान एकच. जें आदित्यवारीं तेंच सोमवारीं. पौर्णिमेस तेंच बीजेस. जें ज्ञान शुक्लपक्षांत तेंच कृष्णपक्षात.

बारा महिने, साठ संवत्सरें हीं कालमानानें नांवें मात्र अनेक आहेत ; परंतु शंभर वर्षे जरी झालीं, तरी जाणणें एक. जें ज्ञान गर्भांत जाचणीस जाणतें, तेंच ज्ञान जन्मास जाणतें. बालपण, तरुणपण, वृध्दपण यांस तेंच ज्ञान जाणतें. देह जन्मल्यापासून मरेपर्यंत ज्या एका ज्ञानानें जाणिलें, त्याच ज्ञानानें दुसरा देह झाल्यावर पाहूं लागला. दोन देहांची जी मध्यसंधी त्या संधीसहि याच ज्ञानानें जाणिलें. याप्रमाणें अनंत देहांत याच ज्ञानानें जाणिलें. फार काय सांगूं, चार युगें असें अनंत कल्प जरी गेले, तरी सर्वांत जाणणें एक. नित्यकल्प, नित्यकल्पाचा संधि, तसेंच महाकल्प, महाकल्पाचा लय एकटें ज्ञान जाणतें. याप्रमाणें साहिल्यावांचून जें सदोदित तिन्ही काळीं अबाधित प्रकाशतें, तेंच एक चिद्रूप. या चिद्रूपाचा कधींही नाश नाहीं. म्हणून हें अविनाशी चिद्रूप. जें अविनाशी सद्रूप तेंच अस्तिभातिप्रिय सर्वांस सर्व आवडतें, ते कोणाचें निमित्तानें, याचा विचार केला म्हणजे कळतें कीं, आपल्यामुळें. आपल्यासेरीज बाकीचे सर्व पदार्थ आवडते असते तर ते वारंवार नकोसे झाले नसते. आपणास एकदां त्यांचा उबग आला म्हणजे मग सर्व भोग्यजाताची उपेक्षा करितो. पुरुष स्त्रियेची आवडी धरितो ; परंतु क्षणांत विटून तीस दूर घालवितो. मग तिनें प्रार्थना केली तरी तियें ऐकत नाहीं. असें असून तिनें फारच आग्रह करुन छळ करण्यास आरंभ केला, तर तो त्रास पावतो. त्याप्रमाणें स्त्रियेस भोगेच्छा नसतां बलात्कारानें भोग घडला तर तिचे चित्तास आवडी उत्पन्न होत नाहीं. पण तीच जर भोगाची इच्छा करीत आहे, तर तो भोग तीस प्रिय होतो. आईबापांस मुलगा प्रिय म्हणून तीं त्याचें चुंबन घेतात ;चुंबनाचे त्रासानें कंटाळून रडतो. आईबाप आपलें रक्षण करितात, म्हणून तीं आपणाकरितांच आवडतात. जीं आपली उपेक्षा करितात, त्यांची कोणास आवड नसते. भाऊ, मित्र, स्वजन, पशु, राज्य, धन इत्यादि सर्व भोग्यजात आपल्यामुळें आवडते होतात. आपणास ब्राह्मण्य नाही तें वाढवावें, म्हणून वेदशास्त्र पढतात. आपण सुखी व्हावें, म्हणून अति प्रेमानें देवास भजतात. आपणास मोक्ष प्राप्त व्हावा म्हणून गुरुपदीं आवडी धरुन श्रवणादि साधनें करितात. याप्रमाणें जागृतिपासून मोक्षापर्यंत सर्व आवडी आपणाकरितां आहे.

भोग्यजातांत प्रीति दिसते, ती वरवरची. ती वास्तविक प्रीतिच आहे. जोंपर्यंत आपलें कार्य आहे, तोंपर्यंत दुस-यावर प्रीति करितो ; तें कार्य संपलें म्हणजे प्रीति करीत नाहीं. म्हणून या प्रीतिस उपरोधिक प्रीति म्हणतात. जें उपरोधिक तें खोटें, तें पालटतें व नाहींसें होतें ; याचप्रमाणें उपरोधिक प्रीति खोटी. ती जाते व पालटते. आपली आवडी अन्यनिमित्त दिसली तरी ती आपणाचें निमित्त आहे, असें समजावें. निमित्तावांचून आपली आपणास आवड सहज आहे. ती आहे किंवा नाहीं याचें स्मरणही नसतें. जी स्मरणावांचून निरिच्छ अकृत्रिम आवडी आहे, तीच खरी प्रीति. तिच्यासेरीज दुस-यावर प्रीति करण्याचा भाव उत्पन्न होतो, तो अकृत्रिम नव्हे तर कृत्रिम आहे. जो कृत्रिम आहे तो नाश पावणारा आहे, असें समजावें.

राग - स्त्रीपुत्रादिकांवर जी प्रीति उत्पन्न होते, तीस राग म्हणतात.

इच्छा - प्राप्त न होणा-या किंवा प्राप्त नसलेल्या वस्तूवर जी प्रीति तिला इच्छा म्हणतात.

श्रध्दा - यज्ञयागादिक कर्म यांचे ठायीं जी प्रीति तिला श्रध्दा म्हणतात.

मेधा - (भक्ति) गुरु किंवा देव यांचे ठायीं जी प्रीति तिला मेधा किंवा भक्ति म्हणतात.

प्रीतिस कांही कारणानें निरनिराळीं चार नांवें प्राप्त झालीं. जिला कारणानें निरनिराळीं नांवें मिळतात, ती प्रीति कृत्रिम आहे, असें समजावें. तशी आपली आवडी नाहीं, ती भाव किंवा अभाव यांत सारखीच असते. म्हणून आत्मप्रियता अकृत्रिम आहे. जें उत्पन्न होतें तें नाश पावतें. म्हणून उत्पन्न होणारी ती प्रीति नव्हे. जी उत्पन्न न होतां सहज असते, तीच निर्हेतुक प्रीति. ही प्रीति आत्मरुपाहून निराळी नाहीं. आपल्यामुळेंच ही प्रीति वृत्तीपासून देहापर्यंत आहे. देहादिकांवर जी प्रीति ती व्यर्थ, असें पुढें सांगूं. सध्यां येथें पुत्रादिकांवर जी ममत्वरीति प्रीति तिचा निषेध केला, व अकृत्रिम जी आत्मप्रियता ती सांगितली. हिलाच आनंद म्हणतात.

हें आनंदरुपी स्वरुपाचें तिसरें लक्षण हें कल्पांतींही नाश न पावतां पूर्णपणें आहे. म्हणून हेंच सद्रूप व सद्रूप तेंच चिद्रूप म्हणून हें चिद्रूपहि आहे. याप्रमाणें अस्तिभातिप्रिय आत्मा तोच सच्चिदानंदरुप परमात्मा याच्याहून जें भिन्नरुप नांव त्यास भ्रम म्हणतात.

जसा वृक्षावर बसलेला जो कोणी आहे, तो वृक्षावरच आहे, म्हणून पाण्यांतील भासास पहातो तोच पाहणार. अकृत्रिम आवडता. जो पडलेला प्रतिभास तो दिसतो ; परंतु तो खोटा. वृक्षस्थ पाहतो, म्हणून प्रतिभासहि पहातोसा दिसतो ; परंतु तें पाहणें खोटें. मला काढा, अशी प्रीति आभासास नाहीं. वृक्षावर बसलेल्याचें अस्तित्व आहे, म्हणून त्याच्यासारख्या आभासाच्या क्रिया दिसतात. वृक्षस्थ डोळे उघडून पहात असला म्हणजे तो प्रतिभासहि डोळे उघडून पहातोसा दिसतो.

आत्म्याचें वृत्तींत प्रतिबिंब पडलें तोच जीवाभास, हा जीवाभास मनानें आत्म्याचें आहेपणामुळें आहे, असें मानिलें. तसेंच त्याच्या चिद्रूप लक्षणामुळें जीव जाणता आहे, असें मानिलें. तसेंच आत्मप्रियता समजून आभास स्फुरण पावणें तोच मी. याप्रमाणें त्या आभासाचे ठायीं प्रियता मानिली. याप्रमाणें आत्म्यास न ओळखून जीवाचे ठायीं आत्मता उत्पन्न झाली. म्हणून मुमुक्षूनें याविषयीं स्वानुभवानें विवेचन करुन वास्तविक जो आत्मा तो आपण व्हावें, आत्म्याखेरीज जो जीवाभास त्याचा त्याग करावा.

हा मी जीव आणि वृत्ति यांच्या उद्भवल्यास जाणतों, म्हणून उद्भवल्य ज्याला तो मी नव्हें. जसें वृक्षस्थानें पाण्यांत पडलेलें प्रतिबिंब तें मी नव्हें, असें मनानें जाणावें. कारण हा मी वृक्षस्थ वृक्षीं असून डोळ्यांनी पडलेल्यास पाहतों. जो पडलेला तो पाहील कसा ? ज्यापेक्षां मी पाहतों यापेक्षां पडलेला तो मी नव्हें, असा येथें विचारच झाला पाहिजे. अज्ञानानें झालें त्यास घालविण्यास ज्ञानच पाहिजे. तसें येथें अंतरवृत्तिच्या विचारावांचून दुसरा प्रयत्नच उपयोगी नाहीं. वृक्षस्थ जो पाण्यांत पडलेला दिसतो, त्यास शोधण्यास जसें गळ घालून पाहणें व्यर्थ, तसें जीवाचे शोधाविषयीं ज्ञानावांचून अनेक प्रकारचीं साधनें व्यर्थ आहेत.

एकदा विचारानें कळलें नाहीं तर, पुनः पुन्हां विवेचन करावें. तसेंच ज्ञान होईपर्यंत गुरुमुखाने श्रवण-मनन करावें. सत्शास्त्र आणि सद्गुरु व सद्विचार हीं तिन्हीं मिळालीं असतां वारंवार विवेचन केलें पाहिजे. याविषयीं अधिकार नसला तर मुद्दाम आणावा. अचाट बुध्दिनें विचार करावा. स्वानुभवीबोधक असा सद्गुरु शोधावा.

जर पूर्ण अधिकारी मुमुक्षू असला तर त्यास पूर्ण बोधाचा सद्गुरु मिळतो, पूर्ण बोधाचा सद्गुरु आणि पूर्ण अधिकारी मुमुक्षू असला तर त्यांनीं आत्मा परमात्मा एक असें जें अभेद प्रतिपादक सत्शास्त्र तेंच निश्चयानें श्रवण करावें. सद्गुरुमुखाने सत्शास्त्र श्रवण करणें आणि स्वतः विचारानें विवेचन करणें यालाच प्रयत्न म्हणतात.

आभास कोण व आत्मा कोण याविषयीं विवेचन

आपल्या अनुभवानें मुख्य कोण व आभास कोण याचा निवाडा करावा. आभास हा दिसतो, परंतु तो मिथ्या. बोधात्मा दिसत नाहीं, परंतु तो आहे. अशा उपदेशानें तीव्र बुध्दीचा शिष्य आत्म्यास पावतो. पण जो मंदमति आहे, त्यास अनुभव येत नाहीं, म्हणून त्यास श्रवण व विवेचन वारंवार पाहिजे. मुख्य तो आत्मा आपण आहे, असा दृढनिश्चय व्हावा, आणि जो जीव तो आभास मिथ्या त्याचा त्याग करावा. कधींहि त्याविषयीं मीपणा घेऊं नये. म्हणूनच तो जीवाभास कोठपासून कोठपर्यंत आहे, तें सांगतों.

अर्थ - स्थूळासह जागृति, सूक्ष्मदेहासह स्वप्नभ्रांति या दोन अवस्थांस आभासविडंबन म्हणतात.

आभास - म्हणजे खोटा भास. जसें पाण्यांत प्रतिबिंब, तो आभास.

जीव - आभास, जडास जिवविती म्हणून त्यास जीव म्हणतात.

स्थूळदेह - जडात्मक पंचभौतिक पंचीकृत. अन्नमय हस्तपादनखमस्तकापर्यंत जो कोश तोच स्थूळ देह.

लिंगदेह - अपंचीकृत जीं सत्रा तत्वें तोच सूक्ष्म देह किंवा लिंग देह.

स्थूलावांचून लिंगदेहास भोग्यजात घेता येत नाहीं, व सूक्ष्मावांचून स्थूळ देह जड त्यास व्यापार करितां येत नाहीं. म्हणून लिंगदेह स्थूळ देहांत राहून विषय ग्रहण करितो. त्या व्यापारास दोन नांवें आहेत. एक स्वप्न आणि दुसरी जागृति.

जागृति - अंतःकरण वृत्ती ज्ञानेंद्रियांचे द्वारानें पंच विषयांचे समोर येते. तेव्हां जीव भोक्ता होतो. याला जागृति म्हणतात.

स्वप्नावस्था - इंद्रिय, विषय प्रत्यक्ष नसतां त्यांचा अंत ध्यास घेऊन बुध्दीच जीवासह सर्वांची कल्पना करिते. तेव्हां तेथील जीव भोक्ता होतो. त्याला स्वप्नावस्था म्हणतात.

जागृति आणि स्वप्नावस्था हे दोन व्यापार सर्व जीवांस होतात. प्रतिभास खोटा असून तो सत्य असें भ्रांतीनें म्हणतात. बिंबाचें लक्षण प्रतिबिंबास जसें लावणें तसें मुख्य आत्म्याची अस्ति भाति प्रिय हीं लक्षणें आभासास लावितात आणि वास्तविक जीं आभासाचीं असज्जड दुःखात्मक लक्षणें तीं आत्म्यावर लावितात. दोन देहांत प्रतिबिंबित जो जीव तो काय लक्षणाचा आहे हें न जाणून मूर्ख उगाच सर्व संघांस मी मानून बसला, आणि त्या सर्व संघातावर अस्तिभातिप्रियता

आरोपिते, हेंच विडंबन कारण आहे.

विडंबन - मूळ वस्तूस भलतेंच मानणें त्यास विडंबन म्हणतात.
१. हात, पाय, पोट, कंठ, मस्तक, नख, केश, दशइंद्रिये व पंचप्राण व पंच उपप्राण, अंतःकरणपंचक, तीन गुण, वृत्ति, जीव हीं सर्व आहेत असें पाहतो हेंच विडंबन.

२. वर सांगितलेला समुदाय जड असतां पृथक् पृथक् आपापला जाणण्याचा किंवा पहाण्याचा व्यापार करितो म्हणून सर्व समुदाय ज्ञानरुपच आहे. त्यांत कोणीहि जाणिल्यावांचून रहात नाहीं. असें सर्वांस चिद्रूपत्वानें (भातित्वानें) पहातो हेंच विडंबन.

३. वर सांगितलेला सर्व संघ व त्याची क्रिया यांचे ठायीं चांगुलपणा पाहणें हेंच प्रियत्वें विडंबन.

माझे कान फार चांगलें ऐकतात. त्वचा स्पर्श उत्तम प्रकारेंजाणते. डोळे सुरेख पहातात. जिव्हा फार चांगली गोडी घेते. नाक फार चांगला वास घेते. वाचा सरळ बोलते. हात देणें-घेणें सुरेख करितात. पाय सरळ चालतात. उपस्थगुद फार सुरेख दिसतें. पंचप्राण फार चांगले आहेत. अहंकार उत्तम आहे. चित्त फार सावध रहातें. बुध्दि चांगला निश्चय करिते. मन चांगले आहे. गुण चांगले व सम आहेत. माझें करणें, वर्तणें, आचरणें हें चांगले आहे. याप्रमाणें जागृतीचे सर्व वाईट किंवा सुंदर व्यापार चांगले आहेत असें मानितो हेंच विडंबन. जागृतींत भासावर अस्तिभातिप्रियता आरोपितो. तसेंच स्वप्नांत ध्यासावरआरोपितो. तें असें, स्वप्नांत मनानें भासदेह कल्पितो. नंतर तो आहे असें मानितो. तो हर्षस्वेदादि जाणतो असें मानितो व त्या देहाचे अवयवादि सर्व चांगले आहेत असें मानितो. हेंच विडंबन.

जसा वृक्षस्थ, पडलेल्याची आवडी धरुन मला काढा म्हणतो. तसा जीव वृत्तीपासून देहापर्यंत सर्व मीच असें मानून मला बंधांतून सोडवा असें म्हणतो. हें विडंबन नव्हे काय ?

सत्यमिथ्या पदार्थांचे विवेचन

अस्तिभातिप्रियरुपता ज्याची तिन्ही काळीं समान, तो ब्रह्मात्मा सत्य होय. ज्याचा असज्जड दुःखात्मक स्वभाव असतां ज्यानें आपणावर अस्तिभातिप्रियरुपता आरोपिली असा जो आभास जीव, तोच मिथ्या. याप्रमाणें वेदांतांत सत्य मिथ्या असे दोन पदार्थ प्रमाण आहेत, तिसरा नाहीं. असें असतां कोणी तिसरा पदार्थ आहे असें मानील, तरी त्याचा दोहोंत अंतरभाव होतो. जसें - आत्मा, ब्रह्म, सच्चिदानंद, द्रष्टा, साक्षि, अद्वय, अभेद असे नांवाचे अनेक प्रकारचे भेद आहेत ; परंतु आत्मा एक. याचप्रमाणें माया, गुण, वृत्ति, अंतःकरण, मनादि प्राण, बहिःकरण, देहादि जीव आदिकरुन मिथ्या पदार्थ एक.

विवेचन - सत्यमिथ्या निवडणें.

देह नाश पावतो, इंद्रियें नाश पावतात. प्राण नाश पावून जातात. पण स्वतःच्य क्षणाक्षणा नाश पावूंन जातें.

जसें - पाण्यासहवर्तमान प्रतिबिंब नाहींसें होतें, तसा वृत्तीसह जीव नाहींसा होतो. याकरितां ज्याला उद्भव लय आहे, तो सद्रूप कसा होईल ? तो सद्रूप होत नाहीं म्हणून मिथ्यावर जो सत्याचा आहेपणा आहे, तो काढून वर सांगितल्याप्रमाणें मिथ्याचा विचार करुन, तो मिथ्या आभास टाकावा, आणि अहमात्मा याचा निर्धार करावा.

वृक्षस्थावांचून पाण्यांत पडलेला प्रतिभास दिसला, त्यास आहेपणा जसा नाहीं, तसें जीवास आत्म्यावांचून अस्तित्व नाहीं. मागें जो देहादि संघ जाणतो असें जीवास वाटतें म्हणून सांगितलें ; परंतु तें त्या संघाचें जाणणें ज्याच्या प्रकाशानें होतें, तो आत्मा त्यांहून वेगळा आहे. देह जाणता असता तर झोंप लागल्यावर जवळ स्त्री आहे कीं सर्प आहे हें जाणता. पण त्यास तें कळत नाहीं, म्हणून देह जाणता नाहीं. पंच ज्ञानेंद्रिय असून तीं झोपेंत आपापले व्यापार करीत नाहींत, तसेंच पंचकर्मेंद्रियें आपापले व्यापार करीत नाहींत, म्हणून तीं जाणतीं नव्हेत. कर्मेंद्रियांपैकीं वाचेनें कधीं कधीं झोंपेंत बरळतो. परंतु त्याचा अर्थ कांहीं नसतो व ते जाणतेपणाचेहि शब्द नसतात. म्हणून वाचा ही जाणती नव्हे. प्राण झोपेंत जडत्वानें वहात असतात. परंतु त्यांस नेसूंचे वस्त्र सोडून नेलेलें कळत नाहीं, म्हणून तेही जाणते नव्हेत. अंतःकरणपंचक हेंही परप्रकाशक आहे. तें स्वतः जाणूं शकत नाहीं. जसें आरशीनें स्पष्ट दिसतें, परंतु आंधळ्यांस तिचा काय उपयोग आहे ? तशी आत्म्याचे प्रकाशावांचून वृत्ति व्यर्थ आहे. वृत्ति एकीकडे लागली असतां तिचे जवळ जरी पुष्कळ पदार्थ असले तरी त्यांस ती घेत नाहीं, म्हणजे जाणूं शकत नाही, म्हणून ती परप्रकाशक. तसेंच वृत्ति विषयांकडे गेली म्हणजे ती गेली असें जो जाणणारा साक्षि त्या साक्षीकडे पाहूं लागलें म्हणजे वृत्ति विषय घेत. नाहींशी होते. आणि आदळून जडत्वानें पडतें. परंतु हें अमुक असा तिला निवाडा करितां येत नाहीं, म्हणून ती जड एका वृत्तीचे कार्यपरत्वें चार प्रकार झाले आहेत. १ मन २ बुध्दि ३ चित्त ४ अहंकार

मन - संकल्प विकल्प, होय नाहीं असा संशय करणारें तें मन.
बुध्दि - हें अमुक होय किंवा नाहीं असा निश्चय करणारी ती बुध्दि.
चित्त - दृष्ट श्रुत पदार्थाचा छंद घेऊन चिंतन करणारें तें चित्त.
अहंकार - करण्या न करण्याचा अभिमान घेणारा तो अहंकार.

वृत्ती परप्रकाश असें पूर्वी वर्णन केलें आहेच. त्यावरुन त्या वृत्तीचे जे चार प्रकार तेही सहजच परप्रकाशक होत. अंतःकरण परप्रकाशक आहे म्हणून त्याचे तीन गुण, ज्यांचे कामादिक धर्म आहेत, तेव्हां परप्रकाशक जड. जसा सूर्य आकाशांत नसला म्हणजे आरशांत प्रतिबिंब पडत नाहीं, मग त्या प्रतिबिंबाची झळझळ भिंतीवर कशी पडेल ? तसा आत्मा नसतां वृत्तींत जीव कसा भासेल ? तो जीव वृत्तींत भासला नाहीं, म्हणजे मग तो विषय कसा जाणील ? याप्रमाणें जीव जाण्याविषयीं समर्थ नाहीं म्हणून तो परप्रकाशक. याप्रमाणें न जाणणारा देहापासून जीवापर्यंत सर्व संघ आहे हा जाणतोसें वाटतें, हेंच विडबंन आहे.

ज्याप्रमाणें वृक्षस्थाचा हातपाय हालूं लागला, डोळे फिरुं लागले, मान डोलूं लागली, तर पाण्यांत पडलेल्या प्रतिभासाचेही हातपाय हालूं लागतात, डोळे फिरुं लागतात, मान डोलूं लागते. याप्रमाणें सर्वच त्याच्या क्रिया वृक्षस्थाप्रमाणें होतात. त्याप्रमाणें आत्म्याचे प्रकाशानें जीव प्रकाशित होऊन मग तो मन, बुध्दि इत्यादिकांस प्रकाशितो म्हणून तो संघ व जीव चिद्रूप नव्हे व प्रियहि नव्हे. पूर्वी स्त्रीपुत्रादि सर्वांचें प्रियत्व आपल्यामुळें आहे म्हणून सर्व

अप्रिय व आपण प्रिय असें ठरविलें. आतां जीवही अप्रिय ठरेल.

शंका - कोणी मंदमति म्हणेल कीं, आपल्या देहाकृतीस आत्मा म्हणावें. कारण शास्त्रें आभासास आत्मा म्हणतात. तेव्हां देहास आत्मा म्हणण्यास हरकत नाहीं.

उत्तर - अनात्म्यास आत्मा म्हणावें, हें देहात्मवादी जे चार्वाक त्यांचें मत आहे. परंतु हें मग मुक्तीनें व अनुभवानें खोटें आहे असें ठरवावें. तें असें - देह जर आत्मा आहे तर तो प्रिय वाटता पाहिजे. तसेंच त्या देहाचे भाग जे नखें व केश तेहि प्रिय वाटले पाहिजेत. आतां ते प्रिय आहेत असें म्हणावें, तर त्यास कोणीहि तोडून टाकेतना. ज्यापेक्षां ते तोडितात त्यापेक्षां ते प्रिय नव्हेत! अंगुळीमुळें जर हात सडत आहे, तर ती अंगुळी लागलीच तोडितात. म्हणून बोटावरची प्रीति खोटी समजावी. डोळ्यांनी दिसेनासं झालें तेव्हां वैद्यानें सांगितलें कीं, हात तोडशील तर डोळे येतील, तेव्हां हात तोडितों.

याप्रमाणें डोळे, कान इत्यादि अवयव तसेंच प्राण नाहींसें करितात. तेव्हां त्यावरची प्रीति खोटी समजावी. कांहीं एक अपकीर्तिमुळें विष भक्षून जीव देतात. तेव्हां जिवावरची प्रीति खोटी समजावी. अपकीर्ति ही मनाची कल्पना म्हणजे अंतःकरण चतुष्टयाची कल्पना आहे. म्हणून प्राणापेक्षां मन विशेष प्रिय. तें मन झोंप किंवा समाधि घेत असतां वाउगीच कल्पना करितें, तेव्हां म्हणतो कीं, हें मन उगाच त्रास देत आहे. यांवरुन अंतःकरणावरचीहि प्रीति खोटी समजावी. वृत्तीची प्रीति जर खोटी आहे, तर तींत्र प्रतिबिंबणारा जीव त्याचीही प्रीति खोटी समजली पाहिजे. कारण वृत्ती नाहींशी झाली असतां प्रतिबिंबहि नाहींसें होतें. याप्रमाणे आत्म्याखेरीज सर्व अप्रिय आहेत. एकटा आत्मा मात्र प्रिय आहे.

स्फूर्तीपासून तृणापर्यंत सर्व जितकें उत्पन्न झालेलें तितकें ईश्वरानें केलेलें. त्यावर जीव उपेक्ष्य, द्वेष्य, प्रिय अशा तीन प्रकारानें कल्पना करितो. जसें एक प्रकारचा मणी आहे. तो तिघांचे हेतूनें तीन प्रकारचा होतो. तो असा - ज्याला तो मिळतो त्याला प्रिय होतो. ज्याला मिळत नाहीं ते त्याचा द्वेष करितात. ज्याला गरज नाहीं असा जो उदासीन तो त्याची उपेक्षा करितो. तेव्हां यांत खरें कोणतें? एका कल्पनेचे वेळीं राहिलेल्या दोन कल्पना व्यर्थ होतात. म्हणून हा व्यभिचार समजावा. ज्यांत व्यभिचार घडतो, तें खोटें समजावें.

वर तिघांची एका वस्तूविषयीं कल्पना सांगितली. आतां एकाचीच एका वस्तूवर तीन प्रकारें कल्पना कशी होते तें सांगतों. वाघ सहजी द्वेष आहे. त्यास दुरुन पाहून जातात म्हणून तो उपेक्ष्य. तोच पाळून ठेविला असतां कुरवाळितो म्हणून प्रिय. प्रथमतः तृण पाषाण उपेक्ष्य आहेत. गरज लागली म्हणजे तेच प्रिय होतात. रुपले म्हणजे तेच द्वेष्य होतात. प्रथमतः स्त्रीपुत्रादि प्रिय आहेत. तीच अनुकूल नसलीं तर द्वेष्य होतात. तींच मानीनात अशीं झालीं म्हणजे उपेक्ष्य होतात. हाच न्याय स्थूळापासून वृत्तीपर्यंत सर्वांस लावून पहावा. ज्यांवर वरीलप्रमाणें व्यभिचार घडतो तीं अप्रिय समजावीं.

आत्म्यावर व्यभिचार होत नाहीं म्हणून तो प्रिय. आत्म्यावर प्रियत्वाची वृत्तीहि उठत नाहीं, मग तो द्वेष्य, उपेक्ष्य कसा वाटेल? वरील तीन प्रकार वृत्ती उलटल्यामुळें होतात. आत्म्याचे ठायीं निर्वृत्तिकसुख आहे, वृत्ती कसें घेईल? तें तिला घेता येत नाहीं, म्हणूनच तें अविनाशी

प्रियरुप आत्मा.

शंका - आत्मा लोकास कळत नाहीं, म्हणून तो उपेक्ष्य. कोणी विष भक्षून प्राण देतात, म्हणून तो द्वेष्य.

उत्तर - लोक आत्म्याची उपेक्षा करितात म्हणून म्हणतोस, पण आपणास सुख व्हावें असें जें वाटतें तें आत्म्यामुळें. जसें - वृक्षस्थच पाण्यांत पडलेला दिसतो, तोच वांचला पाहिजे. पाण्यांत पडलेला भास दिसतो तो मरो किवा वांचो त्याची गरज नाहीं. तसें सर्व संघ हाच मी असें वाटतें. म्हणून माझ्यावांचून दुसरा आत्मा कोणी नाहीं असें मानितो. याप्रमाणें संघाची प्रीति धरुन आत्म्याची उपेक्षा करितो. पण आत्मा कोणी एक माझ्याहून निराळा आहे, त्याची मला गरज नाहीं असें म्हणत नाहीं. तसें मानील तर आत्मप्रियता कोणास होईल ? विष भक्षून प्राण देतात व मला धिक्कार असो असें म्हणतात. परंतु लोकांमध्यें अपकीर्ति होऊं नये हें जें वाटतें तें कोणाला ? सर्व संघाला वाटतें तर तो आपला नाश कां करुन घेतां ? ज्यापेक्षां संघाचा नाश झाला तरी वाईट वाटत नाहीं, त्यापेक्षां संघाहून कोणीतरी अपकीर्तिचें भय बाळगणारा असला पाहिजे. ज्याच्या प्रीतिमुळें भय बाळगतो तोच आत्मा. तुम्ही फार चांगलें आहां, मी हीन निकृष्ट हों, असें जें बोलतो तें बोलणें उपरोक्षिक, परंतु त्याचा अंतरहेतु निराळा आहे. याचा मुमुक्षूनें पुरा विचार करावा आणि आत्मा प्रिय उपेक्ष्य द्वेष्य नाहीं तर तो प्रियतम आहे. याप्रमाणें निरुपण होऊन, मूर्ख जर समजणार नाहीं तर त्यास गुरु व शास्त्रें काय करतील ? वास्तविक आत्मा अस्तिभातिप्रियरुप आहे, देहअस्तिभातिप्रिय नाहीं, परंतु हा संघ आहे, हाच जाणतो व हाच प्रिय आहे, असें अज्ञानास उगाच वाटतें. हेंच विडंबन.

संघांत अस्तिभातिप्रियत्व नाहीं याविषयीं न्याय

जागृतीमध्ये प्रत्यक्ष देहाचें अस्तिभातिप्रियत्व आहे असें वाटतें, तें स्वप्नामध्यें कोठें आहे ? स्वप्नामध्ये त्याच्यासारखा दुसरा संघाचा भास कल्पून हाच मी असें मानून भास विषयांचे योगानें सुखदुःख भोगतो. वास्तविक मुख्य देह हा अंथरुणावर पडलेला आहे, तो मेला किंवा जिवंत आहे हें आठवत नाहीं. स्थूल देहाचा आहेपणा स्वप्नांतील आभासाकडे गेला, म्हणून प्रत्यक्ष देह निःस्तत्व झाला, व त्याचें पहाणें जाणणें आभासाकडे गेलें. तेव्हां भासदेह, भासविषयांस पाहूं लागला. इकडे पडलेल्या देहाचे त्वचेस मऊ किंवा कठीण हें कांहींच कळत नाहीं. अशा वेळीं प्रत्यक्ष देहास जरी सर्पानें वेढिलें, तरी त्याचें भय वाटत नाहीं. स्वप्नांत भासदेहास वाघानें धरिलें, म्हणून मोठ्यानें ओरडून रडतो. स्थूळदेहाचें प्रियत्व खरें असतें तर सर्पानें धरिलें असतां हया देहाची उपेक्षा कां करितां ? आणि तो देह जाणता असता तर आपल्या प्रकाशानें सर्पानें धरिलें आहे असें जाणता. तो देह जर अस्तित्वानें असता तर स्वप्नदेहांत कशाला येता ? त्या देहाची स्वप्नांत स्वप्नदेही अस्तिभातिप्रियता गेली, तेव्हां तो निस्तत्व जडत्व अप्रियत्व असा उरला. म्हणजे असज्जडदुःखरुप कोणी एक परोक्ष असतो तसा उरला. तोच आपण आत्मा असता तर, परोक्षासारखा त्याचा त्याग कां करिता ? ज्यापेक्षां त्याग करितो त्यापेक्षां हा अनात्मा, व आपण निर्विकारी आत्मा आहे. आतां स्वप्नभासास अस्तिभातिप्रियत्व आलें, तेव्हां भासदेह मी आणि म्यां भासविषय पाहिले आणि भासदेह जो सूक्ष्मदेह तोच प्रिय होय. या सूक्ष्मदेहास स्थूळ देहाप्रमाणें असज्जडदुःखात्मक आहे असें ठरवितां येतें. जसा स्थूळदेह स्वप्नांत नाहीं तसा सत्रा तत्वांचा लिंगदेह झोपेंत नाहीं. झोपेंत नुसती नेणीव रहाते. ती नेणीव शुध्दबोध आपल्या प्रकाशानें दाखवितो.

ज्या अज्ञानापासून दोन देह उत्पन्न झाले, त्या अज्ञानांतच ते लय पावतात. जसा श्येन पक्षी भक्षाकरितां दहाही दिशा हिंडून श्रम पावल्यावर आपल्या घरटयांत पंख संकोचून विश्रांतीकरिता शिरतो, तसा सूक्ष्मदेहासह जीव, जागृति स्वप्नांत कीडा करुन सुखदुःखानें श्रम पावला म्हणजे विश्रांतीकरितां अज्ञानाकडे येऊन ज्ञान आणि क्रिया अशा दोन शक्ति मन आणि बुध्दि यांत आकर्षून दहादिशा म्हणजे येथें त्याऐवजीं विषय यास सोडून अज्ञानांत लीन होतो. हींद्रियें मनांत शिरल्यावर विषय शून्यवत् होतात व देह मेल्याप्रमाणें निचेष्टित होतो. परंतु प्राण जडत्वानें वावरतात म्हणून मृत्यु नव्हे तर तो निजलेला आहे असें म्हणतात. पण मी निजलों होतों हें निजलेल्यास कळत नाहीं. तसेच प्राण वावरतात किंवा नाही व ते वावरत असल्यास कसे वावरतात हेंही कळत नाहीं.

मन बुध्दि एकत्र झाल्यावर किंचित् कल्पना उठली तर, तीस स्वप्नभास म्हणतात. तो स्वप्नभास झोंप लागली म्हणजे नाहींसा होतो. जागृति सरतांच स्वप्न पडतें. किंवा गाढ झोंप लागते. ज्यावेळीं गाढ झोंप लागते तेव्हां बुध्दि कल्पित विषयांस सोडून सुखदुःख न स्मरतां अज्ञानांत मिळते. पुढें अज्ञानांत मिळाली तरी मी अज्ञान आहे, असेंही न जाणतां नुसती जाडयता उरते. याप्रमाणें गाढ झोंप लागली असतां दोन देह त्यांच्या अवस्था (व्यापार) त्या व्यापारांची साधनें हीं सर्व नाहींशीं होतात. म्हणजे मनादिक वृत्ति किंवा ज्ञानेंद्रियें, प्राण, देह किंवा कर्मेंद्रियें तसेंच प्रत्यक्ष किंवा भासविषय, हे सर्वही नाहींसे होतात. तेव्हां स्वयमेव आत्माच उरतो, परंतु अशा वेळीं अज्ञान असतें म्हणून त्या स्थितीस झोंप म्हणतात. आपली पहिली नेणीव, दोन देह उत्पन्न होण्यास कारण झाली. दोन देहांची उपाधी गेली तरी नेणीव जात नाहीं. जसें गवत वरुन नासून गेलें तरी बीं भूमींत उरल्यामुळें पावसाळयांत तें पूर्ववत् उगवतें.

जसा वृक्षस्थानें डोळे झांकिले म्हणजे जळांत पडलेला प्रतिभास त्यास दिसत नाहीं. तेव्हां तें पडणें खोटें, असें न जाणून डोळे उघडल्यावर मानितो कीं, मी पडलों, तशी नेणीव बीजरुपानें संकल्पावांचून उरली म्हणून जागे झाल्यावर पहिल्याप्रमाणें अन्यथात्वें उठतो. जागृतीमध्यें व स्वप्नामध्यें पदार्थभासायें विपरीत भान हेंच ज्ञान आहे. यानें निजआत्म्यायें, वृत्तीस अज्ञान आहे, तें नाहींसें होत नाहीं. तर जी विस्मरणरुप विशेष वृत्ती, दोन्ही व्यापारांत खेळत होती, तीच नेणीव, लयकाळी सामान्यत्वानें रहाते. पण ती अमुक प्रकारची उरली आहे, असा तिचा आहेपणा सांगतां येत नाहीं, परंतु अनुमानानें जाणतां येतें कीं, कार्याची उत्पत्ती आहे, तेव्हां ती नेणीव आहे. असो. वर सांगितल्याप्रमाणें मूढवृत्तिरुप जाडयता उरली (झोंप आली) तिला अस्तिभातिप्रियरुपता आली. ती कशी आली, तें सांगतों.

जाडयता आहे ती भासते व तिच्याच ठायीं प्रियत्व आहे म्हणून झोंपेंत दोन देह निस्तत्वपणानें फोस (निष्फळ) होतात. निस्तत्व म्हणजे नाहींपणा. हा नाहींपणा दोन देहांस आला. जें नाहीं तें कधींही असत नाहीं मग त्या दोन देहांची प्रीति वंध्यापुत्राप्रमाणें कोणास होणार आहे ! मंद अंधःकारामुळें जसे सर्प दिसतले व ते गाढ अंधःकारांत नाहींसे झाले. तसे भ्रमानें दोन देह आहेत असें वाटलें. ते गाढ झोंपेंत नाहींसें झालें. त्यांत प्रथम स्थूळदेह जागृतीसहवर्तमान स्वप्नांत नाहींसा झाला. पुढें स्वप्न झोंपेंत नाहींसें झालें. तेव्हां दोन देहांची असज्जड दुःखरुपता अप्रियता अकृत्रिम आहे असें दिसलें. जर त्यांची अस्तिभातिप्रियता असती तर ते नाहींसे कां होते ? ज्यापेक्षां ते नाहींसे होतात त्यापेक्षां ते निस्तत्व समजावें.

दोन देह निस्तत्व झाल्यावर नेणिवेस अस्तिभातिप्रियता कशी आली, ते पुढें सांगूं. सध्यां सुप्तींत जें ज्ञान कळत नाहीं तेंच सांगतों.

नेणिवेवांचून जी सामान्यत्वें शुध्द ज्ञानरुपी जाडयता ती नेणिवेस प्रकाशिते. तें आत्म्याचें शुध्द ज्ञान पुढें सांगूं तेव्हां कळेल. सध्यां झोंपेंतील ज्ञान सांगतों. झोंपेंत वृत्तीचा लय आत्म्यानें आपल्या प्रकाशानें जाणिला आहे. जर झोंपेंची वेळ जाणली नसती, तर ती वेळ उत्थान झाल्यावर आठवली नसती. जेव्हां अमुक वेळ लय झाला होता असें आठवतें तेव्हां तो अनुभव घेतला, म्हणून जागें झाल्यावर आठवलें ; त्यावेळीं विशेष वृत्तीचें स्मरण नव्हतें. परंतु सामान्यत्वें नेणिवेस जाणत होता. आतां विशेषत्वें त्यास नेणिवेस पाहिलें म्हणून जाणण्याचा अनुभव सांगतां आला. जसा कोणी एक पुरुष आपल्याच सुखांत निमग्न असतां त्यापुढून कोणी मनुष्य गेलें. तेव्हां तो विशेषत्वें पहात नव्हता, म्हणून हा अमुक असें मात्र त्यास कळलें नाहीं. पण तो डोळे उघडे असल्यामुळें त्यास सामान्यत्वें पहात होता. जर तो सामान्यत्वें न पहातां, तर त्यास तेथून कोणी गेलें काय, असें विचारलें असतां सांगतो कीं, गेले खरेंपण कोण गेले कोण जाणें. आतां त्यानें गेले असें जें सांगितले तें सामान्यत्वें पाहिल्यावांचून सांगितलें नाहीं. सामान्यत्वें पाहिलें होतें म्हणूनच आठवून कोणी गेले असें सांगितलें. जी अनुभविलेली गोष्ट असते ती सांगता येते, न अनुभवलेली गोष्ट सांगतां येत नाहीं, हे अनुमान. परंतु तें खरें आहे. जसें नदीला पूर आला म्हणजे सहजच तिच्या उगमाचे ठायीं पाऊस पडला होता हें सिध्द होतें, तसा ज्ञानाचा अनुभव झोंपेंत घेतला म्हणून त्या वेळेची आतां आठवण करितो. सामान्यत्वें जो लय पाहिला होता तो जागें झाल्यावर आठवला. म्हणून अज्ञानाचा अनुभव शुध्द साक्षीनें घेतला. आतां सर्वांचे लयाबरोबर साक्षीचा लय होतो, अशी तुझी कल्पना होईल, तर तूं मला असें सांग कीं, साक्षीचा लय पहाणारा असा दुसरा कोण साक्षी आहे ? तूं म्हणशील कीं, लय झाला त्याचा साक्षीच नाहीं. तरी असें म्हणूं नको. तूं म्हणशील कीं, सर्वांचा लय झाल्याचा साक्षी कोण आहे ? तरी ऐक :- शुध्दसाक्षीज्ञान सर्वांचा लय पहातें, म्हणून सर्वांचा लय होतो हें खोटें नाहीं. जसें, सर्वांचा लय साक्षी जाणतो, म्हणून सर्वांचा लय झाला हें खरें म्हणतां येतें ; तसा साक्षीचा लय कोणीं पाहिला तें सांग ; तूं म्हणशील कीं, सर्वांच्या लयाचें अनुमान करितां, तसेंच साक्षीच्या लयाचें अनुमान करावें. तरी जसा सामान्य साक्षी उरला तसा साक्षीचा लय पाहणारा कोण उरला तें सांग ; दिवा आणि डोळे असले म्हणजे सर्व पदार्थ पहातां येतात. त्यांत एक दिवा मालविला तर डोळा अंधार पहातो. डोळयांनी अंधार पाहिला म्हणून दिव्याचा खरोखर लोप झाला, हे सांगतां आलें. तसा डोळा गेला असला तर तो कोणीं पाहिला तें सांग बरें? साक्षीचा लय अनुमानिला तरी जो साक्षीचा साक्षी अनुमानिला तो हा किंवा दुसरा ? डोळयाचा लय डोळा पहातो किंवा दुसरा डोळा लय जाणतो ; तसें साक्षीचा लय साक्षी पहातो किंवा दुसरा कोणी चिद्रूप पहात आहे. जर साक्षीचा लय साक्षीनें पाहिला तर आपणादेखत आपण मेला असें होईल. डोळयानेंच डोळा गेला असें पहाणें संभवत नाहीं. दुस-या ज्ञानाचें हें ज्ञान नाहींसें झालें असें म्हणावें तर तें ज्ञान कोणतें ? डोळा गेला तो दुस-या डोळयानें पाहिला. तो डोळा कोणता ? जें ज्ञानाचा लय पाहील. असा दुसरा डोळाच नाहीं कीं, असें दुसरें ज्ञानच नाहीं कीं, जो डोळयाचा लय पाहील. हया वरील विरोधामुळें साक्षीचा लय मानितां येत नाहीं, म्हणून लयकाळीं लय जाणणारें ज्ञानच साक्षी. साक्षीचा लय नाहीं ; त्याचे अस्तित्वाचा अनुभव कां येत नाहीं ? असें तूं म्हणशील, तर नेणिवेचा अनुभव कोणीं घेतला ?

मीं नेणीव पाहिली असें म्हणशील तर नेणीव जी तूं पाहिलीस ; ती तूं आपली किंवा दुस-याची? दुसरा मनुष्य जागा असतां त्याचें मन काय कल्पना करितें हें सांगतां येत नाहीं. मग तो निजला असतां त्याचा अनुभव तुला कसा येईल ? आतां तूं आपली नेणीव झोपेंत वृत्ती नसतां अनुभवून बोलतोस, तो अनुभवणारा साक्षीच आहे. असा लयसाक्षी तूं, त्या तुला नेणीव कोठची ? तूं नेणीवेचा प्रकाशक आहेस. ज्या ज्ञानरुपी प्रकाशाचा सुप्तींत लोप नाहीं, मग जागृतीस्वप्नांत तर त्याचा अभाव नाहींच नाहीं. हयाप्रमाणें जो तिन्हीं काळीं नासत नाहीं, तेंच प्रकाशरुपी ज्ञान स्वतः सद्रूप आहे व तेंच चिद्रूपही आहे. तसेंच आनंदरुपही तें आहे असें आतां सांगतों. मागें मिथ्यात्मा तसेंच गौणात्मा याचा निषेध करुन मुख्यात्मा आवडता असें सांगितलें. तोच आत्मा झोपेंत कसा सुखी आहे तें सांगतों :- जागृतीमध्यें सुखदुःख होतें तें एका संकल्पामुळें होतें. तसेंच स्वप्नांतही संकल्पामुळेंच सुखदुःख होतें. झोपेंत संकल्प नाहींसा होतो ; म्हणून तेथें सुखदुःख नसतें, तर नुसतें निजसुख असतें.

निजसुख - जें सुख उत्पन्न होत नाहीं, व नासत नाहीं, त्यास निजसुख म्हणतात.

वृत्तींत जें सुख उत्पन्न होतें, त्याचा नाश होतो असें श्रुती म्हणते. निजसुखास वृत्ती घेऊं शकत नाहीं म्हणून त्याचा अनुभव येत नाहीं. परंतु तें अनुभाव्यरुप सुख आहे तसेंच आहे. त्याचा आहेपणा तेंच चिद्रूप ज्ञान व तोच आत्मा. याप्रमाणें आत्म्याची अस्ति, भाति व प्रिय हीं तिन्हीं लक्षणें एकेच ठिकाणीं आहेत.

शंका - जडास सुखदुःख नाहीं, पण त्याचा आहेपणा तेथें वसत आहे. तर जडामध्यें निजसुख आहे. लांकूड, दगड, माती यांत आनंद आहे असें म्हणशील तर त्याचें उत्तर ऐक - या जडांत सुखदुःख नाहीं, हें बोलणेंच असंभवनीय आहे. जड किंवा चेतन जें जें विकारी नांवरुप उत्पन्न झालें, तें तें वाईट किंवा चांगलें असो, त्याला सुखदुःख नाहीं असें वाटतें परंतु तें सुखदुःखरुपच आहे.

त्या जडास कोणी फोडितात, तोडितात, फेंकितात, किंवा त्याची पूजा करितात. हींच त्यास सुखदुःखें आहेत. असें असून तूं म्हणशील कीं, त्यानें ती सुखदुःखें अनुभविली नाहींत. जर तीं सुखदुःखें जड अनुभवीत नाहीं, तर तेथें निजसुख कशा प्रकारें आहे, तें सांग ; व तेथें आहे असें तुला कसें कळलें ? तें कळण्याला हर्ष किंवा ग्लानि काय दिसलें ? तूं म्हणशील कीं, निजलेला असतांना त्याला सुख होतें, हें काय चिन्हावरुन अनुमान करावें ?

उत्तर - त्याचें मुख हर्ष खेद नसतां प्रफुल्लित दिसतें. म्हणून झोंपेमध्यें निजसुख वृत्तीवांचून आहे. तसें जडामध्यें हर्ष खेद नाहीं व निजसुख नाहीं. आणि तूं निजसुख जडास आहे असें म्हणशील, तर त्या सुखास कोण पावेल ? जीव सुखांत मिळाला म्हणजे सुखी होतो. सर्व सुखांत विश्रांती पावतात, हा सर्वांचा अनुभव आहे. कारण जागें झाल्यावर बोलतात कीं, मी काय हो सुखी होतों. त्यास कोणी मुद्दाम उठविलें, तर उठविणारा त्यास वैरी असा होतो ; व मी सुखांत होतों, तें माझें सुख गेलें म्हणून तळमळतो. त्यास उठल्यावर क्षणभर त्या सुखाची लहर येते. मग जागा होतो. तूं, आहेपणा तेथें सुख आहे असें मानितोस, परंतु जड किंवा चेतन वस्तूंस सुखदुःख उत्पन्न होतें, म्हणून तेथील निजसुखाचा लोप होतो, जसें झोंपेंत सुखदुःख नसून केवळ निजसुख असतें. आतां झोंप येण्यास शय्या आदिकरुन सुख देणारीं साधनें आहेत.

असें मानशील परंतु तीं प्रथम वृत्तीस मी सुखी असें ग्रहण करण्यास म्हणजे मानण्यास उपयोगी पडतात. एरवीं त्या साधनांचा उपयोग नाही. कारण गाढ झोंप लागल्यावर वृत्ती त्यांस विसरते, आणि तिची एक निजसुखी मिळणी होते. तेव्हां शय्यादि सुख कोठचें ? झोंप आल्यावर कठीण किंवा मृदु अस्तरणी न म्हणतां विश्रांतीकरितां जेथें पाहिजे तेथें निजतो, साधनावांचून झोंपेंत सुख आहे. तें प्राप्त करुन घेण्यास अमक्याचें प्रयोजन आहे असें नाहीं. जशी पतिव्रता पतीबरोबर सुख भोगते, त्या वेळीं ती आंत बाहेरचे व्यापार जाणत नाहीं. घरधंदा, हा बाहेरील व्यापार व आंतील तांबुल आदिकरुन शृंगार हा आहे. या दोहोंचाही मैथुनकाळीं विसर पडतो, तसे वृत्ती जागृतीचे व स्वप्नीचे व्यापार सोडून एक आत्मसुखीं समरसते. जशी पतिव्रता मैथुनकाळीं आंत बाहेरील शब्द जाणत नाहीं, तशी वृत्ती, जागृती, स्वप्न, झोंपेंत स्मरत नाहीं. तेथें नेणीव आहे, म्हणून वृत्ती झोपेंत सुख घेते असें बोलतां येतें. ती नेणीव नसती तर हें बोलतांच आले नसते.

जागृती स्वप्न यांची अस्तिभातिप्रिय हीं लक्षणें सुषुप्तीस आलीं. जागृती स्वप्न हया दोन्ही अवस्था झोपेंत नाहींत. म्हणून त्यांचीं अस्तिभातिप्रिय हीं लक्षणें गेलीं. वरील लक्षणेंच नाहींशीं होतात, तर त्या अवस्था खऱ्या कशा मानाव्या ? जर जागृती स्वप्न हया अवस्था खऱ्या नाहींत, तर त्यांचीं भ्रमानें मानिलेली वरील लक्षणेंही खरीं कसचीं ? वृक्षस्थानें आपणास पाण्यांत पडलेलें पाहिलें, परंतु तो खरा पडलेला आहे काय ? त्यानें डोळे झांकिले म्हणजे त्यास पाण्यांत पडलेला दिसत नाहीं. तेव्हां इकडील दिसणें नाहींसें होऊन आपण वृक्षस्थ बनतो, आणि पाहूं लागला कीं पडलेला दिसतो. यावरुन तो खरा पडला आहे काय ? तसें जागृती आणि स्वप्न यांचे व्यापार झोंपेंत खरे होत नाहींत. मगत्या अवस्थाअसतां त्यांचे व्यापार खरे कसे मानावे ? हें असो. स्वप्न जागृती झाली नाहीं व पुढें होणार नाहीं, तर झोंपही खरी कशी होईल ? कार्यच जर विचाराने खोटें ठरतें तर त्याचें अनुमानिलेलें कारण तें खरें कसें असेल ? झोंपेंची जागृती आणि स्वप्न हीं दोन कार्यें आहेत. तीं कार्यें खोटीं ठरलीं. मग त्याचें कारण तें खरें कसचें ? स्थूळ आणि सूक्ष्म या दोन देहरुपी कार्यांमुळें त्यांचें कारण अज्ञान आहे अशी कल्पना केली. तें कार्यच विचारानें खोटें ठरलें तर त्यांचें कारण अज्ञान अनुमानिलेलें तें खरें कसचें असणार ? जेव्हां देहास आपण असें मानिलें तेव्हां आपल्या आत्मस्वरुपाचें विस्मरण झालें असें समजावें. आतां ज्यांच्या अभिमानानें विस्मरण झालें, त्या दोन देहांचा अभिमान टाकिला म्हणजे अज्ञान रहाणार नाहीं जसें वृक्षस्थास पाण्यांत पडल्याची भ्रांतीच वाटत नाहीं, तर त्यांस आपणाविषयींचें अज्ञान कसें राहील. तसें दोन अवस्था खोटया ठरल्यावर अज्ञान रहाणार नाहींच, परंतु आपण अज्ञानाहून निराळा आहे हें वृत्तीला अपरोक्ष कळलें, म्हणजे तेणेंकरुन दोन देह असले तरी ते मिथ्या असें वाटेल. गुरु किंवा शास्त्र यांच्या वचनावर विश्वास ठेऊन दोन देह मिथ्या असें मानिलें, तरी ते मिथ्या असतां आपल्या अनुभवावांचून मिथ्या होत नाहींत तरी त्यांचे मिथ्यत्वाचा स्वानुभव जागृतींत आला पाहिजे. तसेंच आपण आत्मा आहे हाही स्वानुभव आला पाहिजे. तो येईल तरच देहाचा निःशेष मीपणा जाईल.

येथें तिन्ही काळीं जें एक रुप तो सत्य आत्मा. व केव्हां असतो व केव्हां नसतो तो अनात्मा मिथ्या. एका अवस्थेचे वेळीं दोन अवस्थांचा अभाव असतो, म्हणून अवस्था खोटया. आत्मा तिन्ही काळीं अवस्थातींत अद्वयतेनें असतो म्हणून तो सत्य. असज्जड दुःखरुप जो वृक्षापासून देहापर्यंत भास तो जीवात्मा, तोच अनात्मा आहे. आणि मुख्य एक ब्रह्म प्रत्यगात्मा,

याप्रमाणें दोन सत्य मिथ्या पदार्थ निरुपणाचे योगानें निवडले हेंच विवेचन मुमुक्षूनें मोठया प्रीतिने करावें.

शंका - सत्यमिथ्या असे वेगळाले दोनच पदार्थ निवडिले यांत अज्ञान कोणास झालें ? वृक्षावर बसणारा व पाण्यांत दिसणारा हे दोनच. यांत वृक्षावर बसणारास विस्मरण झालें ; जो पाण्यांत पडलेला तो खरा नाहींच ; म्हणून त्यास स्मरण किंवा विस्मरण हीं दोन्हींही नाहींत. तेव्हां जो वृक्षावर बसलेला आहे तोच आपणास विसरला. तसें स्थूळदेह जड आहे. वृत्ती आदिकरुन चंचल पाण्यासारखी, त्यांत प्रतिबिंबित जो जीव, हा मिथ्या. त्याचें जाणणें खरें नाहीं, म्हणून तो मुख्य आत्म्यास विसरत नाहीं. तेव्हां हें अज्ञानमुख्य निर्विकारी आत्म्यासच झालें. आत्मा आपल्यास विसरला आणि जीवाकडे पाहून म्हणतो कीं मी जीव आहें ; यावरुन आत्म्यासच अज्ञान झालें.

उत्तर - वृक्षावर बसणारास विस्मृति झाली खरी, परंतु प्रथम सर्वांगदेखणी दशा होती ती डोळे उघडल्यावर किंवा मिटल्यावर काळोखांत आपल्याला जरी प्रत्यक्ष पहात नाहीं, तरी नखापासून शेंडीपर्यंत हा मी असें आपणास जाणतो. अशा सामान्य पहाणा-यास विशेष पहाणें हें बोलणें व्यर्थ आहे. मग त्यास विस्मरण कसें पडेल. नखशिखांत आपणास जाणणें हें सामान्य पहाणें व डोळे उघडून जें पहाणें तें विशेष पहाणें. अशा एकदेशी पहाण्यास विस्मरण झालें. स्मरण व विस्मरण हीं दोन्हींही पुरुषाचे ठायीं खोटीं आहेत. वृक्षस्थ एकदेशी पहात असला तरी आपण जो बसलेला त्याचें विस्मरण नाहीं. जर विस्मरण असतें तर मुंगी चावली असतां ती कोणास कळते.

मी पडलों, मला काढा, असें म्हणतो ; तो जर आपणास विसरतां तर काढा असें त्यास बोलतांच आलें नसतें. ज्यापेक्षां बोलतो, त्यापेक्षां सर्वांग देखण्यास (देखणेदशेस) लोप नाहीं व विकारही नाहीं. तसेंच पाण्यांत पडलेल्यास स्मरण नाहीं व विस्मरण नाहीं. मध्येंच तिसरें उत्पन्न झालें. तेंच पडणारास कारण आहे. ज्यास वृत्तीचें स्फुरण नसतां वृत्तीचा अभाव जाणणारा त्यास, सज्ञान किंवा अज्ञान कोण म्हणेल ? त्या आत्म्याचे ठायीं न होऊन स्फुरण झालें तीच माया. हें स्फुरण दोरीचे ठायीं सर्प दिसावे त्याप्रमाणें खोटें उत्पन्न झालें. जेवढें स्वरुप तेवढें स्फुरण झालें असतें तर त्यास स्वरुपच म्हटलें असतें. समुद्रांत जशी मोहरी तशी स्वरुपाचे ठायीं माया, ती ही वंध्यापुत्राचे आईप्रमाणें मिथ्या, जी झाली नाहीं व पुढे होणार नाहीं तीच माया.

एकेकापेक्षां दसपट असें सप्तावर ब्रह्मांड, हें मायाबीजाचें झाड एवढी ही पृथ्वी पाण्याचे एकदेशी आहे. अशा पृथ्वीच्या दसपट ब्रह्मांडरचना आहे. त्यांत स्वर्ग, मृत्यु, पाताळ सर्व बसलेले आहेत. यासकट हा भूगोल सप्तद्वीप आहे. त्या द्वीपांत जंबुद्वीप आहे. त्या जंबुद्वीपांत लहान लहान नऊ खंडें आहेत. त्या नऊ खंडांपैकीं भरतखंडांत लहान लहान शहरें व गांवें आहेत. त्या गांवांपैकीं एका गांवीं एक घर, त्या घराएवढेंही शरीर नाहीं. अशा शरीरांत स्फुर्तिरुप विकाराचा प्रकार उत्पन्न झाला हें असो. मनुष्याचे देहापेक्षां किडयाचा देह लहान, त्यांतही तितकीच वृत्ति उत्पन्न होते. याप्रमाणें स्फुर्ति ब्रह्मदेवापासून किडयापर्यंत विभागलेली आहे. ती तितक्याच देहास मी मानून बसली. याप्रमाणें स्फूर्तीचा लहानपणा स्वरुपाचें एकदेशी आहे. त्यांतच ज्ञान अज्ञान उत्पन्न झालें.

ब्रह्मात्याचें स्वरुप इतकें मोठें आहे कीं, आकाशही त्याचे ठायीं समुद्रांत मोहरीइतपत आहे. स्वरुपाचा अंतच लागत नाहीं. परंतु आकाशाचे दृष्टांतानें समजावें कीं, आकाशाप्रमाणें तें व्याप्त आहे. जशी आकाशावांचून रिकामी जागा नाहीं, तसा तो परिपूर्ण भरलेला आहे. आत्मा ज्ञानघन आहे. आकाश शब्दगुणी अज्ञान आहे. म्हणून आत्मा आणि आकाश यांत फरक आहे.

आकाश पोकळ, आत्मा घनदाट, आकाश अवकाशरुप भासतें, ब्रह्म निराभास. आपणांस जे पदार्थ दिसतात ते घन वाटतात, म्हणून आपण आकाश पोकळ म्हणतों. हया अंगाला त्या अंगाला पदार्थ असले म्हणजे मध्यें कांहीं नाहींसें भासून पोकळपणा मानितों. परंतु आकाश पोकळ नाहीं. आकाश जर कोठें नसतें तर त्यास पोकळ म्हणतां आलें असतें. जें सर्वव्यापक आहे त्यास अवकाश कोठचा ? त्यास अवकाश नाहीं म्हणून आकाश पूर्ण व्यापक तसाच ब्रह्मात्मा सघन. आकाश व आत्मा या दोघांचा अंत पहातां येत नाहीं. आकाशांत पर्वताची कल्पना केली. त्यांत अवकाश आहे. त्याखेरीज बाहेर किती अवकाश आहे याचा अंतच लागत नाहीं. तसा ब्रह्मात्मा परिपूर्ण त्यांत एक ब्रह्मांड उत्पन्न झालें, त्या ब्रह्मांडांत आत्मा भरलेला असून बाहेर अमर्याद उरलेला आहे. आकाशांत मठ. उपाधीमुळें आकाश आंत बाहेर असें बोलतां आलें. आकाशामध्यें गड. त्या गडांत मठ. त्या मठांत आकाश. तशी ब्रह्मांत ब्रह्मांड उपाधि झाली, म्हणून आंत बाहेर ही कल्पना केली. ब्रह्माचे ठायीं ब्रह्मांडरचना किंवा ब्रह्माडांत ब्रह्म, मठामध्यें जसें निरनिराळे घट त्या घटाचे आंत बाहेर आकाश, आकाशामध्यें घट हा आकाशानें भरलेला ; तसें ब्रह्मांडांत अनेक पिंड त्या पिंडाच्या आंत बाहेर आत्मा आहे. देहीं आत्मा किंवा आत्म्यांत देह. जो ब्रह्मांडी तोच पिंडी. जसें घटांत व मठांत आकाश एक, त्यावांचून मोहरीइतकें रितें स्थळ नाहीं. एवढा मोठा आत्मा त्यांत साकार देह. त्या देहांत स्फूर्ति, अर्थात् स्फूर्ति लहानच आहे, तरीही ती सर्व जगाची कल्पना करिती झाली. म्हणून सर्वांच्या उत्पत्तीस हीच कारण झाली. हिलाच माया म्हणतात. ही एवढी लहान असतां. ब्रह्मांडास गवसणी घालिते. तरी ब्रह्मात्मा किती केवढा हे तिला जाणवत नाहीं. तो इला जाणतो. तसेंच हिची उत्पत्ति स्थिती लय तोच जाणतो. जेव्हां ही उत्पन्न नव्हती तेव्हां हा ज्ञानी किंवा अज्ञान नसतां स्वप्रकाश चिन्मूर्ति आत्मा होता. आतां ज्ञान अज्ञान हें कोणाला लावावें ? माया स्फुरण त्याला. हें ज्ञान अज्ञान स्फुरण झाल्याबरोबर त्यांत ब्रह्मात्मा आला तो स्फुरणांत सांपडलेला ब्रह्मात्मा जाणता ; व स्फूर्ति ही चंचळ. सर्वांग देखणा आत्मा. तो स्फुरण उठतांच त्यास जाणतो, परंतु त्या जाणण्यास व स्फूर्तीच्या चळणास उत्पत्ती नाश आहे, म्हणून त्यास शबलब्रह्म म्हणावें. यालाच प्रकृतिपुरुष म्हणतात. चंचळपणा ती प्रकृति व जाणतेपणा तो पुरुष. यालाच अर्धनारी नटेश्वर म्हणतात व यालाच शिवशक्ति म्हणतात.

प्रकृतिपुरुष या दोघांचा परस्पर संतोष व हीं एकमेकांस साहयहि आहेत. याप्रमाणें दोन प्रकारची एक स्फूर्ति तिच्यांत ज्ञान-अज्ञान आलें. ती स्फुरणास जाणते हेंच ज्ञान हें जाणणें स्फुरणाइतकेंच उत्पन्न झालें, यास ज्ञान म्हणतात. स्फुरणाखेरीज जें राहिलें त्यास जाणिलें नाहीं, त्या न जाणण्यास अज्ञान म्हणतात. जोंपर्यंत हीं दोन्हीं नव्हतीं तोंपर्यंत ज्ञाता नाहीं व अज्ञाता नाहीं. स्फुरणाचें कळणें उत्पन्न झाल्याबरोबर स्वरुपाचें न कळणें उत्पन्न झालें. म्हणून एका स्फूर्तिमुळें दोन विकार झाले. स्फुरणापासून जें जें झालें तेंच जड, चंचळ, खोटें स्फुरण ज्यावर

उत्पन्न झालें, तो निर्विकारी सत्य आत्मा होय. अनात्म्यास ज्ञान व अज्ञान हीं दोन्हींहि नाहींत, तर हीं स्फूर्तिस आहेत. हीं जग उत्पत्तीस कारण आहेत. वृत्तीचें ज्ञान अज्ञान हे विकार आहेत. स्वरुपीं ज्ञानाचा विकार नाहीं, मग अज्ञानाचा विकार कोठून असेल ? आत्म्याच्या ठायीं अज्ञान असतें. त्यानें झोपेंत नेणीव कशी प्रकाशिली असती ? आत्मा नेणीव प्रकाशितो किंवा नाहीं हें मागें लयसाक्षीत्वें अनुभवणारा कोण असें दाखविलें आहे. म्हणून आत्मा जाणता ना नेणता. तो या दोहोंहून विलक्षण आहे. म्हणून ज्ञातता व अज्ञातता हे एका वृत्तीचे विकार होत. स्फूर्तिचें जाणणें तेंच ज्ञान. तीच विद्या. तीसच विक्षेपशक्ति म्हणतात. तेंच निमित्त कारण. वृत्तींत शुध्द जाणण्याचें जें प्रतिबिंब त्यास ईश्वर म्हणतात. हा सर्वांचा नियंता आहे. स्फुरणामध्यें जी नेणीव, म्हणजे स्वरुपाचें न कळणें तेंच अज्ञान. तीच अविद्या. तीव आवरणशक्ति. या शक्तींत जें शुध्द जाणणें प्रतिबिंबलें त्यास जीव म्हणतात. तोच सुखदुःख भोक्ता म्हणून तो जन्मतो आणि मरतो. वर सांगितल्या प्रकारची जी मूळ स्फूर्ति तीच स्वरुपाला विसरली.

शंका - जर मूळ पुरुषासच अज्ञान आहे, तर ईश्वर सर्वज्ञ कसा होईल ? विद्या उपाधिमुळें ईश्वर सर्वांस - म्हणजे स्फुरणापासून ब्रह्मादि तृणापर्यंत उत्पन्न झालेल्यास - आपल्या ईक्षणानें जाणतो म्हणून तो सर्वज्ञ. ब्रह्मीचें न जाणणें हें सर्वज्ञपणांत येत नाहीं. यास्तेरीज जें जें होतें तें जाणतां येतें. पुन्हां म्हणतोस कीं, ब्रह्म पूर्ण आहे तें ईश्वरास कळत नाहीं, मग जीव कसा जाणेल ?

उत्तर - स्फुरणापासून त्रिगुण झालें. त्या त्रिगुण अंशानें ईश्वर मानसिक साकार देह धरिता झाला. पुढें चार खाणी व पांचवी मानसिक योनी याप्रमाणें देवापासून किडयापर्यंत जी उत्पत्ति तितकी साकार झाली. इतक्या आकारांत ईश जीवरुपाने प्रवेश करितो. तेव्हां विशेष ज्ञान-अज्ञान प्रकटलें. विष्णु आणि शंकर स्वस्वरुपज्ञानाचे ऐक्यपणानें आपोआपच झाले. त्यांस गुरु किंवा सच्छास्त्र नसतों ते उत्पन्न झाल्याबरोबर त्यांस अहंब्रह्मास्तिरुपानें निर्विकारस्वरुप निर्धार झाला. याप्रमाणें ते ज्ञानवान होते. त्यांचे किंचित् नेणणें होतें, तें निःशेष गेलें. मग तें सृष्टि आदिकरुन व्यापार करीत होते, तरी त्यांस नित्यमुक्त म्हणतात. पुढें त्यांस एकमेकांच्या गुरुमुखानें निश्चयात्मक ज्ञानाचा अनुभव झाला. त्यास जीवन्मुक्ति म्हणतात. याकरितां जो विचारवंत गुरुमुखानें ज्ञान प्राप्त करुन घेतो, त्याचें सर्व अज्ञान नासून ब्रह्माशीं ऐक्य होतें. ज्या वृत्तीस अज्ञान आलें, त्याच वृत्तीस ज्ञान झालें. ज्ञान अज्ञानासह स्फुरण मावळलें म्हणजे पुढें अभिन्नता उरते.

कोणताही पदार्थ पाहिला असतां प्रथमतः त्याची अज्ञातता असते. तें अमुक असें वृत्तीस कळल्यावर अज्ञान नासतें. पुढें अज्ञान नासून ज्ञान होतें. तें स्फूर्तिरुप ज्ञान मावळतें. मग पदार्थमात्र उरतात. हा वृत्तीचा स्वभाव आहे. तशी गुरुमुखानें वृत्तीची बहिर्मुखता मोडून स्वरुपाकार अंतर्मुखता जेव्हां होते, तेव्हां निजरुपाचें अज्ञान जाऊन वृत्तीस ज्ञान होतें. ती ज्ञानस्फूर्ति मावळून केवळ ब्रह्मात्मा उरतो. यालाच अभिन्नता म्हणतात. हिच जीवनमुक्ति म्हणतात. म्हणून जीव अपरोक्षता पावतो, याविषयीं संशय नाहीं. हें निरुपण एकदां सांगितल्यानें कळलें नाहीं तर वारंवार ऐकावें. तसेंच मनन व निदिध्यासन वारंवार करावें. मुमुक्षूनें रात्रंदिवस यत्नानें अभ्यास करावा.

जागृतींत किंवा स्वप्नांत सामान्य प्रकाशक आत्मा आहे. परंतु विशेषें प्रकाशणारी जी दुसरी वृत्ति ती त्या प्रकाशास आच्छादिते. झोपेंत विशेष प्रकाश नसतां सामान्य प्रकाश आहे, परंतु त्याचा वृत्तीस अनुभव नाहीं. जोंपर्यंत वृत्तीस अनुभव नाहीं तोंपर्यंत अज्ञान कसें जाईल ? भ्रांति फिटल्यावांचून अन्यथा भान जात नाहीं. याप्रमाणें जागृति आणि स्वप्न या दोन अवस्थेंत विशेषामुळें आत्मा वृत्तीस कळत नाहीं. झापेंत स्वानुभवाचे डोळे आहेत, परंतु ते असून निरुपयोगी, म्हणून तिन्ही अवस्थेंत, वृत्तीस आत्म्याचा अनुभव नाहीं. तर तो केव्हां होईल ? असा प्रश्न येतो. जागृत अवस्थेंत स्तब्ध राहतां किंचित् गुणादि विकार नसतां - सामान्यतः आत्मस्वरुप शुध्द भावानें असतें. जिला उगेपणा किंवा उदासवृत्ति म्हणतात ती गुणाचे विकार नसतां साधते. म्हणून अगोदर गुणाचे विकार सांगतों : सत्व, रज, तम हे गुण अंतःकरणांत आले म्हणजे एका वृत्तीचे भिन्न भिन्न भाव होतात. एक गुण आल्यावर दोन जातात. (दोन गुण कमी पडतात) त्या तीन गुणांचीं तीन लक्षणें. रजोगुणाची घोरवृत्ति, सत्वगुणाची शांतवृत्ति, तमोगुणाची मूढवृत्ति. ज्या वृत्तीचे योगानें जीवाचें जन्म-मरण चुकत नाहीं, त्या घोरवृत्तीचे प्रकार सांगतों.

१ काम - अमुक पदार्थ मला असावा, न मिळणारा पदार्थ मिळावा, दृष्टश्रुत तो यत्नानें साधावा, अशा इच्छेस काम म्हणतात. २ क्रोध - कामास ज्यानें अडथळा केला, तो लहान किंवा मोठा असो, तो वैरी समजून त्यास मारीन असा भाव उत्पन्न होतो, त्यास क्रोध म्हणतात. ३ लोभ - प्रारब्धानें जे जे विषय प्राप्त व्हावयाचे, त्याचा कधींहि क्षय होऊं नये, असें मानून मोठया आवडीनें त्याचा संचय करितो, त्यास लोभ म्हणतात. ४ मोह - जो कांही सुचूं देत नाहीं, तो मोह. ५ संदेह - फार संशय त्यास संदेह म्हणतात. ६ दुराग्रह - यथार्थ वचनें मानीत नाहीं त्यास दुराग्रह म्हणतात. ७ मद - आपला चांगलेपणा मानणें, तो मद. ८ प्रीति - स्वजनांचा कळवळा बाळगणें ती प्रीति. ९ निग्रह १० दंभ ११ मत्सर १२ द्वेष १३ क्रीडा १४ विहार १५ विषयासक्ती १६ नटनाटय आवडणें १७ कामना १८ असूया १९ तिरस्कार २० फलेच्छा २१ प्रपंचाविषयीं तत्परता २२ भय २३ लज्जा २४ निंदा २५ प्रयत्न २६ शोक २७ साक्षेपता २८ कृतघ्नपणा २९ आर्जव ३० मैत्री ३१ बहु भाषण ३२ दान ३३ कर्म ३४ धर्म इत्यादि चांगलीं किंवा वाईट प्रपंचाचीं लक्षणें ही रजोगुणी घोरवृत्ति.

काम, क्रोध, लोभ जे हे तिन्ही, जीवांस घोळसून जन्ममरणांत घालितात.

तमोगुणाची मूढवृत्ति. ही प्रपंच ना परमार्थ ना लौकिक. वृथा आयुष्याची घातक आहे. हिचे विकार १ सदा आळस २ असावधता म्हणजे प्रमाद ३ निद्रेंत काळ घालविणें.

सत्वगुणाची शांतवृत्ति. हिचा विकार १ क्षमा २ तितिक्षा ३ दया ४ शांति ५ विरक्ती ६ श्रध्दा ७ शम ८ दम ९ श्रवण १० मनन ११ सारासार १२ मुमुक्षूता १३ परमार्थ १४ सर्व संसारत्याग १५ सत्संगाची आवडी १६ सत्शास्त्राची प्रीति १७ सर्व भूती आत्मता.

सत्वगुणाची शांतवृत्ति ही उत्पन्न झाली असतां सुख देते. व ती नाश पावली म्हणजे दुःख होतें. म्हणून ही वृत्ति केवळ सुख नव्हे तर हा विकारच आहे. शांतवृत्ति रजतमास नाहींशी

करिते व परामार्थाचा सुकाळ करिते. ती उत्पन्न झाली म्हणजे वेगळी होते आणि निमाल्यावर सुखास नेते. ती उत्पन्न झाली असतां विकार झाली असतां विकार होतो म्हणून तें केवळ निर्विकार सुख नव्हे.

याप्रमाणें तीन गुणांचे तीन प्रकार जोंपर्यंत त्रिगुणाच्या वृत्ति आहेत, तोंपर्यंत त्या सुखदुःखदात्या आहेत व त्या आहेत तोंपर्यंत आत्मसुख प्राप्त होत नाहीं. तर सांगितलेल्या तीन वृत्तींखेरीज चवथी उदासवृत्ति आहे. तिच्यांत उगीच समान वृत्तीची स्थिति आहे व जींत तीन गुण उत्पन्न होत नाहींत, अशी सहजपणें असणारी तीच उदास वृत्ति किंवा स्तब्धता.

उदास वृत्तीचीं लक्षणें - १ इंद्रिय व विषय यांचे स्मरण न होणें २ विवेकासहि मन नाताळणें ३ आळस नसतां सावधान असणें ४ जड नाहीं अशी स्तब्धता ५ हेलावे नसतां सावधपणा. ६ उगेपणहि न स्मरणें.

वर सांगितलेल्या उदासवृत्तींत (सामान्य वृत्तींत) निजात्ममुख सहज प्रकटतें. तेव्हां अनुभवण्यास दुसरी वृत्ति नसते, तर तदाकारता वृत्तिगोचर जी सुखाकरता ती ती अनुभविते. तेथें हेंच सुख असा उद्‌गार निघाला कीं तें सुख प्राप्त होत नाहीं. तेथें सुखरुप होऊन असावें. परंतु तें आठवूं लागलें कीं, हया सुखापासून वृत्ति भिन्न होते, म्हणून तें सुख सामान्यवृत्तीनें मौनतेनेंच अंतरी अनुभवावें.

वृत्ति उत्पन्न झाली कीं मनन होऊं लागलें तें असें : मी किती सुखी होतों, याप्रमाणें त्या सुखांत वृत्ति न हेलावता उठते. पाण्यावरुन वारा गेला म्हणजे त्याची शिथिलता किंचित् दूर धांवते, त्याप्रमाणें उगेपणापासून वृत्ति निघाली असतां ती सुखाकार निघते. वृत्ति दुस-या पदार्थास धरते, तेव्हां तें सुख हरपतें. जसा वारा फार दूर गेला असतां शितळता जाते. जर तशीच वृत्ति हेलावून पुन्हा त्या सुखांत लीन होईल, आणि दुसरा पदार्थ न अवलंबील तर तें सुख लोपत नाहीं. जर वारा पाण्यावरच फिरला, तर त्याची शितळता नाहींशी होत नाहीं. त्याप्रमाणें वृत्ति वारंवार अनुक्रमें सुखांत उठते व नाहींशी होते, तरी तें सुख कमी होत नाहीं. तदाकारत्वें स्वतःच्य तें भेटतें. वृत्ति हेलावून पुन्हां त्या सुखांत आटते, परंतु हा अभ्यास केला पाहिजे. तरच साधकास अनुभव येईल. अभ्यास पुढें सांगूं. आतां जागृतींत जेव्हां बुध्दिवृत्तींचा खरोखर उगेपणा होतो, तेव्हां स्वात्मसुखाचा अनुभव होतो. वृत्ति जर गुणाकार झाली तर त्या सुखाचा विसर पडतो. याप्रमाणें गुणाचा विकार धरुन जीव सुखदुःखानें शिणतो, म्हणून त्याची ती समानवृत्ति न राहतां गुणाकारच होते.

शंका - पूर्वी शांतवृत्तीचें सुख ती नाहींशीं होते, तेव्हां जाते ; म्हणून ती विकारी असें ठरविलें. आतां उदास वृत्तींत स्वात्मसुख होतें. परंतु तिचाही नाश होतो, तर तींत व हींत फरक काय आहे ?

उत्तर - दोन्ही वृत्तींत सुखाचा उद्‌भव व नाश सारखाच, असें मानशील तर दोहींत महदंतर आहे. शांत वृत्तींत जें सुख ग्रहण केलें जातें, तें सुख आणि त्या सुखास अनुभवणारी वृत्ति हीं भिन्न राहतात, ऐक्य पावत नाहींत. कारण वृत्ति मी सुखी होते असें विचारानें जाणते, म्हणूनच तें

सुख अनुभाव्यरुप उरत नाहीं, तर वृत्तीच्या अनुभवापुरतेंच मानिले जातें, म्हणून तें क्षणिक व विकारी समजावें.

कारण मानित्वाचें सुख गेल्यावर वृत्तीस दुःखरुपता प्राप्त होते. म्हणूनच शांतवृत्तींत सुख आहे, असें ज्ञाते म्हणत नाहींत. शांतवृत्तीसारखी उदासवृत्ति नाहीं. ती सुखास सोडून वेगळी न राहतां उगेपणानें त्या सुखांत ती मिळून जाते. मी सुखी आहे असेंहि ती दर्शवीत नाहीं ; व मी तत्सुखाकार झालें हे हि अनुभव दाखवीत नाहीं ; तर ती क्षणभर स्थिर राहिली असतां त्या सुखांत ऐक्यता पावते ; आणि उठून जर ती हेलावूं लागली तर विकार न घेतां पुन्हां त्या सुखांत मिळते. याप्रमाणें ती दुजेपणानें सुखाचा अनुभव घेत नाहीं म्हणून ती उदासवृत्ति निर्विकारी समजावी. अशी ही उदासवृत्ति पुन्हां तदाकार झालीं म्हणजे ऐक्यत्व पावते. पण केव्हां केव्हां ती वृत्ति विकार पावते तेव्हां सुखाचा नाश न होतां वृत्तीचाच नाश होतो. उदासवृत्तींत निजसुख अखंड भरलेलें आहे. तें तसेंच असून वृत्ति मात्र ऐक्यता सोडून सुखदुःखास झळवूं लागली म्हणजे ती सुखदुःखाकार होते. आतां ती वृत्ति जर विकार पावणार नाहीं म्हणजे निजसुखास सोडून रहाणार नाहीं तर सहजच तिन्ही गुणांची बाधा तिला होणार नाहीं. याप्रमाणें वृत्ति निर्बाध झाली असतां तेथें उदासवृत्ति उत्पन्न होते. उदासवृत्ति किंवा उगेपणा प्राप्त झाला म्हणजे वृत्ति निजसुखांत समरसते. ती सुखांत समरसली म्हणजे तदाकारता प्राप्त होते. वृत्ति जेव्हां सुखास सोडून विकार पावूं लागते, तेव्हां तिचें तें निजसुख हरपतें ; असें जरी ती ऐक्यता सोडून दूर जाऊं लागल्यामुळें निजसुख हरपतें तरी तें नाहींसें होत नाहीं ; तर ती पुन्हां जेव्हां ऐक्यता पावेल तेव्हां तें तिला प्राप्त होतें. म्हणून निजसुख अखंड भरलेलें आहे. तें झोपेंत जसें संचलेलें आहे, तसें जागृतींतील उदासवृत्तींत अखंड असलेले सुख वृत्तींचें ऐक्य झाल्यावर प्राप्त होते.

उदासवृत्ति ही जागृति आणि झोंप यांचें मध्यस्थान आहे. जेथें गाढ झोंप नाहीं व जागेपणाहि नाहीं तेथें वासनेस निजात्मसुख प्राप्त होतें, म्हणून त्याला वासनानंद म्हणतात. गाढ झोपेंत ब्रह्मानंद आहे. जेव्हां जागेपणा नाहीं व गाढ झोंप नाहीं तेव्हां वासनानंद असतो. तोच गाढ झोंप लागल्यावर ब्रह्मानंद होतो. म्हणून वासनेचा परिणाम ब्रह्मानंद आहे. जागेपणांत उदासवृत्ति चिरकाल स्थिरत्व पावली, म्हणजे जें लीनत्वें झोंपेंत सुख होतें. म्हणून उदासवृत्तीचा परिणाम ब्रह्मानंद आहे.

जसा उदासवृत्तीचा परिणाम ब्रह्मानंद तसा शांतवृत्तीचा कां नाहीं ? असें वाटेल तर शांतवृत्तीचा परिणाम ब्रह्मानंद नाहीं. कारण शांतवृत्ति ही उदासवृत्ति झाल्यावर मग तिचा ब्रह्मानंद परिणाम होतो. म्हणजे शांतवृत्तीचा प्रत्यक्ष परिणाम ब्रह्मानंद नाहीं, तर परंपरेनें आहे. असा परंपरेनें घोरवृत्तीचाही परिणाम ब्रह्मानंद होतो, मग शांतवृत्तीचा होईल यांत काय आश्चर्य आहे ! शांतवृत्तीचा विचार आहे. त्याचे योगानें सहज व ती उदासवृत्ती होऊन ब्रह्मानंद प्राप्त होईल. तसा घोरवृत्तीस उगेपणारु उदासवृत्तीचें स्वरुप आलें असतां त्या उदासवृत्तीत मग ब्रह्मानंद प्रकट होईल. घोरवृत्ति म्हणजे अप्राप्यविषयीं इच्छारुपी काम. तो काम विषयाची प्राप्ति झाल्यानें वृत्तीस सुखरुपता उत्पन्न होते. त्यायोगानें मला हा केवढा लाभ झाला, न होणें तें मला प्राप्त झालें असा तिनें हर्षोद्गार घेतला. हा हर्षोद्गार जर चिरकाल राहील, तर तो जिरुन त्याचा परिणाम विषय असतांहि अंत उगेपणा होतो. उगेपणा

झाला कीं त्याचा ब्रह्मानंद होऊं शकतो. पण असें होणें मात्र अघटमान आहे. कारण चिरकाल हर्षोद्गाराचे स्थिरतेमुळें जरी उगेपणा आला तरी वासनेस उद्गारावांचूनच सुखाकरिता वाटते, ती सुखाकरता वाटली म्हणजे जो आनंद होतो, तो ब्रह्मानंद नव्हे व वासनानंद नव्हे, तर त्यास विषयानंद म्हणतात. हा विषयानंद जागृति व स्वप्न या दोन अवस्थेंत प्राप्त होतो, उदासवृत्तींत वासनानंद प्रकटतो व झोपेंत ब्रह्मानंद प्राप्त होतो. असे तीन प्रकार आनंदाचे आहेत. ते जागृति, स्वप्न, सुषुप्ती, यांत अनुभवास येतात.

शंका - पुष्कळ सुखें असल्यामुळें आनंदास पुष्कळ नांवें आहेत, परंतु सर्वांचा अंतर्भाव तिहींत होतो.
१ अद्वैतानंद २ आत्मानंद ३ निजानंद ४ परमात्मानंद. हे सर्व मिळून एक ब्रह्मानंद.

२ सहजानंद तोच वासनानंद, २ विद्यानंद, ३ राज्यानंद इत्यादि यांस विषयानंद म्हणतात. शांतवृत्तीचा विद्यानंद. यांस विषयानंद म्हणतात, कारण शांतवृत्तीचे योगानें ब्रह्मसुख ग्रहण होतें. परंतु वृत्ति विषय समजून घेते, म्हणून त्यांस विषयानंद म्हणतात. या तीन प्रकारच्या आनंदास तीन दृष्टांत. १ श्रोत्रिय २ बालानंद ३ राज्यानंद. श्रोत्रिय म्हणजे ज्ञानी, त्याचे ज्ञान ब्रह्मात्मा एक ; आत्म्याच्या सुखाचा लोप नाहीं. तसा ज्ञानाच्या सुखाचाहि लोप नाहीं. ज्ञान्याचें तसेंच आत्म्याचें झोपेंतील सुख त्रिपुटीरहित आहे. तेंच ते होऊन राहिले ; म्हणून श्रोत्रियसुख आणि ब्रह्मानंद हे एकसारखेच. श्रोत्रियसुखाची ब्रह्मानंददास किंवा ब्रह्मानंदाची श्रोत्रियसुखास जी उपमा दिली ; ती केवळ करण्याकरितां दिली, एरव्ही दृष्टांत व द्राष्टांत एकच आहेत.

मूल पोटभर स्तनपान करुन तृप्त झालें असतां व मऊ अंथरुणावर निजविलें असतां तें सहज हसतें. वास्तविक त्यास हंसण्याला कारण, विधिनिषेध नाहीं, हर्षशोक नाहीं, तसेंच वृत्यात्तमक भूक, तहान नाहीं. असें असून तें केवळ सहज स्वानंदाने व कौतुकानें हंसतें. मुलाचा हर्ष आणि जागृतीचा तूष्णीभाव हे एकरुपच. चक्रवर्ति महाराजा सर्व पृथ्वीचें राज्य करीत असतां त्याला कांही करणें राहिलें नाहीं व जें पावावयाचें तें पावलें. त्यास विषयानंद म्हणतात. तोंच राज्यानंद आहे. ब्रह्मानंद वासनानंद आणि विषयानंद हे परिणाम पावलेले आहेत, म्हणून पहिले दोन व्यर्थ आहेत ; व तिसरा ब्रह्मानंद सत्य आहे. राज्यानंदाचे सुख पाहिलें असतां राजास शत्रूनें पीडा दिली म्हणजे तें सुख नाहींसें होतें. अथवा देवादिकांचे सुख पाहिलें म्हणजे राजाचे सुख तुच्छ वाटतें. तसेंच वासनानंद म्हणजे सहजानंद, हा मुलगा मोठा होऊन मनानें जेव्हां सुखदुःख जाणता तेव्हां व्यर्थ होतो. श्रोत्रिय किंवा ब्रह्मानंद हा अनुकूल किंवा प्रतिकूल पदार्थ असतां नाश न पावता तो आनंदरुप असतो. कारण त्या श्रोत्रियास एकदां अभिन्न ज्ञान बाणलें कीं तें काल्त्रयींहि भलते व्यापार झाले तरी नासत नाहीं. म्हणून तो आनंदरुप आहे हेंच निरुपण करितो.

१ श्रोत्रिय हा धनाढय किंवा भिकारी २ एकटा किंवा पुष्कळ लोकांसह ३ वस्त्रालंकारी भूषित किंवा उघडा ४ पलंगावर किंवा उकिरडयावर पडलेला ४ शहरांत किंवा रानांत असलेले ६ पाहिजे तो आश्रम, वर्ण, धर्म, आचरण, अवस्था, उद्भव, लय, स्थिति होते ७ तो श्रोत्रियतृप्त झाला, किंवा उपवासी असला तरी तो आनंदरुपच.

वासनानंद किंवा विषयानंद हे परोक्ष आहेत, व हे नाश पावतात ; परंतु हेहि विचारानें व अभ्यासानें ब्रह्मानंदांत मिळतात. "विवेकवैराग्याचे योगानें विषय निवळून विवेचनानें जेव्हां मीपण गळेल, तेव्हां भोग्य भोक्ता भोग ही त्रिपुटी नाहींशी होते.

तो देहाचें सुखदुःख समान मानितो, त्यांचे हर्षखेदानें मन भंगत नाहीं, मग सहजत्वें उदासीनवृत्ती वासनानंदांत मिळते, गुणांचे विकार मावळतात व सहजगति तो सुखरुप रहातो, याप्रमाणें विषयानंदाची समाप्ती उदासवृत्तीमध्यें होते, तशीच उदासवृत्ती ब्रह्मानंदांत ऐक्य पावते, तो अभ्यास आणि विवेचन पुढें सांगूं. सध्यां सहजगति उदासीन झालें असतां तें सुख जागृतींत येतें तें तुला सांगितलें.

तूष्णीभावांत सहजगति सुख आहेच, परंतु व्यापारांत सामान्याचा लोप होत नाहीं. तो सामान्य व्यापारांत सामान्याचा सर्वत्रांस भासवितो, तें व जागृतींत तिन्ही अवस्था उद्भवतात तें संक्षेपानें सांगतों.

बुध्दीचे व्यापार निरनिराळे व चमत्कारिक आहेत. अशी ही चिदाभासासह विलासणारी बुध्दी, ही चिद्रूपानें भासविलेल्या प्रकाशानें धर्मधर्मीयांस प्रकाशिते. जे निर्विकारी चळण न होऊन झालें तीच अंतःकरणाची स्फूर्ति. जीव प्रतिबिंबासह जी वृत्ति तीच सगुण अव्याकृति माया. ही सर्व जगाचे उत्पत्तीस कारण आहे. अशी गुणांसह माया उमटली, तिचे (वृत्तीचे) मन, बुध्दि असे दोन भाग झाले. त्या दोन वृत्तींचे निर्गमन पांच द्वारांनीं होतें तींच पंचज्ञानेंद्रियें. या ज्ञानेंद्रियांनीं पंचविषयांचें ग्रहण होतें. परंतु मनबुध्दींत कळणें आणि चळणें असे दोनच व्यापार होतात, त्यांत कळणें ज्ञानेंद्रियद्वारानें निघून पंचविषय तन्मात्रास भोगितें व चळण अंतरांत राहिलें तेच पंचप्राण. हया प्राणापासून स्थूळाची क्रिया घडते, म्हणून त्या क्रिया करणारे इंद्रियांस कर्मेंद्रियें म्हणतात. याप्रमाणें एका बुध्दीवृत्तीचेच दहा प्रकारचे व्यापार उत्पन्न झाले.

ज्ञानासारखा प्रतिभास ज्याचा, असा जो जीव, त्या जीवाचाही विषयापर्यंत वावर आहे. असो. एका वृत्तीचे जीवासह, सत्रा प्रकार व्यापारभेदानें झाले. तितके धर्मधर्मीसह, जो आपले भासानें भासवितो, तोच आत्मा.

धर्मधर्मी :- स्फूर्ति आणि स्फूर्तिचें चळण या धर्मधर्मी म्हणतात, यांत स्फूर्ति ही धर्मी म्हणजे चळण हा धर्म जिचा आहे ती.

धर्मधर्मीस व संकल्पासहित मन, यांस आत्मा प्रकाशितो, बुध्दीस बुध्दीचे निश्चयास, पंचप्राण पंचप्राणाचे क्रियेस, कर्मेंद्रियें व त्यांच्या क्रियेस, ज्ञानेंद्रियें व त्यांच्या क्रियेस, तसेंच जीवास देहासह विषयांस, जागृतीस सुषुप्तीस, जो प्रकाशितो, तोच स्वप्रकाश चिद्रूप आत्मा, तो सविकल्प नाहीं व निर्विकल्पही नाहीं, इतकेंच कीं, त्यानें लहान अथवा मोठे पदार्थ प्रकाशवावे.

दहा प्रकारचे व्यापार ती जागृति, नुसती कल्पना ती स्वप्नस्थिति, उगेपणा, नेणीव ती झोंप याप्रमाणें जागृतींत तीन अवस्था आहेत. कोणत्याही व्यापारास, तसेंच जीवासह आभाभास, एकटें सामान्य ज्ञान प्रकाशितें.

शंका :- सर्व जर सामान्य ज्ञान प्रकाशते, तर जीवाचा काय उपयोग ?

उत्तर :- उत्तर - दृष्टांत अग्नीनें जें पाणी तापलें त्या उष्ण पाण्यानें देह तापविला, तसें सामान्य ज्ञानानें बुध्दीस प्रकाशिलें व त्या बुध्दीनें आभासास प्रकाशिलें. चिद्रूप सामान्य ज्ञानानें सर्व पदार्थ प्रकाशमान झालें, परंतु ते अमुक आहेत, अशा अन्यथा कल्पनेवांचून दिसत नाहींत.

जसा विस्तवाबरोबर देह पोळतो, परंतु पाण्यावांचून तो ओलसर होत नाहीं, तसें सामान्यानें सर्व प्रकाशिलें परंतु निरनिराळया कल्पनेवांचून सर्व पदार्थ कळत नाहींत, म्हणून मन बुध्यात्मक कल्पनारुप जी वृत्ति, ही दोन प्रकारें एकच कल्पना करिते : ती अन्यथा नामरुपें कल्पिते, परंतु ती प्रकाशरहित जड आहे. ती कोणासहि प्रकाशित नाहीं. तशी वृत्ति स्वतः चंचळ परंतु ती प्रकाशहीन आहे, ती जेव्हां ज्ञानसंपन्न होते तेव्हां सर्व पदार्थ जाणते.

जसें पाणी हें जात्या थंड परंतु तें जर पोळील, तर तें अग्नीचे संगानें तापलेलें आहे असें समजावें, तशी बुध्दि अनेक पदार्थ दाखविते, तर ती चिद्रूपानें भासविली आहे असें समजावें. चिद्रूपानें बुध्दीस प्रकाशिलें नंतर ती बुध्दि आभासयुक्त होऊन नानात्व कल्पिते. बुध्दीमध्यें ज्ञानासारखें भासमान ज्ञान उत्पन्न झालें त्यास कल्पित बोधाभास जीव हें नांव आहे. जसा तापरुप अग्नि पाणी तापवितो तेव्हां त्या तप्ततेस असें उष्णाभास असें म्हणतात. तसा जीव कल्पनेमुळें आहे तोच बोधाभास जीव.

जसें तापलेलें पाणी देहास पोळवितें तेणेंकरुन फोड येतात, अवयवांस भाजतें, तशी आभासयुक्त बुध्दि नामरुपें कल्पिते. जसा अग्नि, तसा जीवाभास. चित्प्रभा स्वप्रकाशक आहे व बुध्दि ही परप्रकाशक आहे. त्यांत आभास हा खोटा.

शंका - जीवास जशी अन्यथा भासविण्याची शक्ति आहे तसें तापलेलें पाणी कोठें इतरास प्रकाशितें ?

उत्तर - सूर्यकिरणानें पाणी तापावें आणि पाण्यांत प्रतिबिंब पडावे : व त्याच योगानें भिंती झळझळाव्या : सूर्य आणि अग्नि एकरुप, आत्मारुपी सूर्याचे प्रकाशांत स्थूल देहरुपी घट ठेविलेला, त्यांत बुध्दि हें पाणी आहे, त्या पाण्यात प्रतिबिंब जीवाभास आहे, त्या प्रतिबिंबरुप जीवानें खोटें नानात्व भासवावें. जसें - पाण्यांतील प्रतिबिंबानें भिंती झळझळव्याव्या : जसा सूर्य तसा आत्मा प्रकाशक, तो सर्व पदार्थ सामान्यत्वानें भासवितो, जशी जळप्रभा, तशी आभासयुक्त बुध्दि अनेक भासविते, त्यांत आत्मा ब्रह्म, सत्यबुध्दि आणि आभास हे दोन मिथ्या. हे तिन्हीहि स्पष्टपणें निरनिराळें दृष्टांतयुक्त सांगितलें यांत बुध्दीनें कोणतीं कल्पना करुन नानात्व दाखविलें आणि त्या विकल्पांत आत्मा देखणा कसा आहे : तें सांगतों.

बुध्दि रसरुप आदिकरुन सर्व पदार्थावर गुणदोष कल्पिते. हा बुध्दिचा विकार. परंतु त्या क्रिया आणि सर्व विषय, ज्ञानरुपी चित्प्रभा भासविते. सर्वहि व्यवहार ते बुध्दीचे आहेत. ते आभासरुपी जीव यानें भासविल्यावांचून होत नाहींत. रुपादि सर्व पदार्थजात पूर्वी ईश्वरनिर्मित होते, त्यांना श्रुति ईक्षणादि प्रवेशांत म्हणते ; ईक्षण म्हणजे पहाणें, हें पहाणें मायावी ईश्वराचें झालें. तेव्हां त्याचे इच्छेबरोबर सर्व उत्पन्न झालें.

अष्टधा प्रकृति - पंचभूतें व तीन गुण मिळून अष्टधाप्रकृति.

ही अष्टधाप्रकृति जडत्वास स्थूळ सूक्ष्मरुपानें अविद्याच आलेली आहे. पृथ्वी, आप इत्यादि पंचविषयांपासून नामरुप झालें, जे भूतांपासून झालें. त्यास भौक्तिक म्हणतात. त्या भौक्तिकांत भोग्यभोक्तृत्वाचे संबंधानें चंचळ, जड असें निवडिलें आहे. जडत्वानें चार खाणी ज्या साकारत्वानें भिन्नभिन्न व्यक्ति ब्रह्मदेवापासून तृणापर्यंत लहानमोठया झाल्या, तीच जागृति. हें भूतांपासून झालेलें सर्व पूर्वी उपक्रमांत सांगितलें आहे. त्यांत सूक्ष्मतत्व अपंचिकृत मिळालें. याप्रमाणें सर्व मिळणी झालेली ईश्वरानें पाहून म्हटलें कीं, हें सर्व जड आहे. हें मजवांचून चलन पावणार नाहीं. म्हणून त्यांत आपण शिरावें असें मनांत आणून ईश्वरानें आपलें रुप आच्छादून जीवत्व घेऊन चार खाणींत प्रवेश केला, तेव्हां सर्वांचा व्यापार होऊ लागला. हे सर्व व्यापार जीवाचे आहेत, त्याचे अगोदरचे सर्व ईश्वरनिर्मित आहे.

आकाशांत शब्दविषय, वायूंत स्पर्शविषय, तेजांत रुप, आपांत रस, पृथ्वींत गंध, याप्रमाणें हीं पंचविषयात्मक पंचभूतें व भौक्तिकत्वें चार खाणी व ब्रह्मदेवापासून तृणापर्यंत सर्व पदार्थांत पांचच विषय आहेत, जितकें साकार रुपास आलें तितकें रुप नेत्रास दृश्य झालें, म्हणून श्लोकांत रुपादि असें म्हटलें आहे. कारण रुप तेथें चारी विषय आहेत. रुप ओळखण्याकरितां जीवानें नामाची कल्पना करुन हें अमुक असें उगाच नांव ठेविलें. रुप तेथें शब्द आहे, स्पर्श आहे, रस आहे व गंध आहे, सर्वांनी तेथें वस्ती केली म्हणून हयास भौक्तिक म्हणतात. साकारांत श्रोत्रामुळें शब्द हें नांव आलें. त्वचेमुळें स्पर्श उत्पन्न झाला. चक्षूमुळें रुप नांव आलें. रस जिव्हेमुळें नांव आलें. घ्राणामुळें गंध हें नांव आलें. याप्रमाणें पांच प्रकारचा भाव जीवानें कल्पिला, याप्रमाणें ईश्वरानें जे जे पदार्थ उत्पन्न केले, तेथें पंचविषयांची वस्ती आहे. स्वर्ग, मृत्यु, पाताळ या लोकांत, खालीं वर जितके ब्रह्मांडांत आहे तितक्यांत, पंचभूतांवांचून अणुरेणूंही नाहीं व पांच भूतांखेरीज सहावा पदार्थ ब्रह्मांडांत नाहीं.

पृथ्वी आदिकरुन पंचभूतें आणि भूतापासून झालेलीं भौक्तिकेंहि दोन्ही ब्रह्मांडांत आहेत. इतकें सर्व रुपादि विषयात्मक सर्व दृश्य ईश्वरनिर्मित आहे व तें अबाधित, बंधमोक्षातीत आहे तें कोणास बांधीत नाहीं. सोडवीत नाहीं. त्यावर बंधनरुप कल्पना जीव कल्पितो. रुपादिक सहज निर्माण झाले आहेत. यांवर जीव, दोष व गुण पाहतो ; त्याचे योगानें जीव बंधन पावतो.

जीवकृत म्हणजे बुध्दीनें केलेले व्यापारादिक, नामभेद तिनें कल्पिलेले आहेत, ते कशा प्रकारचे आहेंत, हें जाणून त्यांचा त्याग मुमुक्षूनें केला पाहिजे, म्हणून येथें ते सांगतों. गुण म्हणजे हें

अमुक एक चांगले, हें अमुक एक वाईट याप्रमाणें जीवानें गुणदोषात्मक कल्पना केलेली आहे.

गुणदोष कल्पना - (जीवकृत) - प्रिय व अप्रिय २ सुखदायक व दुःखदायक ३ अनुपयोगी व उपयोगी ४ पुण्यात्मक व पापात्मक ५ ग्राहय व अग्राहय ६ वंद्य व निंद्य ७ उंच व नीच ८ सकळ व निष्फळ ९ थोर व लहान १० सुदंर व वाईट ११ श्रीमंत व गरीब १२ वडील व धाकटे १३ सजातीय व विजातीय १४ चंचल व जड १५ स्त्रीपुरुष व नपुंसक १६ हे आप्त हे परके १७ हा मी व तो तूं १८ हे स्वामी व हे सेवक १९ हा राजा व हा रंक २० हा धर्मी हा अधर्मी २१ हा पानकिडा हा उत्तम व हे पंतग मध्यम हा किडा ओंगळ २२ हिंवर अधम, बोरी, बाभळी मध्यम, धात्री, शमी, पिंपळ हे उत्तम २३ कावळे अधम, चिमण्या मध्यम, पोपट उत्तम २४ हें कुत्रें, डुकर अधम, घोडे, टोणगे मध्यम, गाय, हरिण उत्तम २५ महार अधम, शूद्र गोपादिक मध्यम, विप्रादिक उत्तम २६ दैत्य अधम, हे पीतर गंधर्वादि मध्यम, हे देव उत्तम २७ यक्षगंधर्वादि अधम, इंद्रादि देव हे मध्यम, विष्णुआदि देव हे उत्तम २८ अशी ही उत्तम, मध्यम, अधम त्रिप्रकारें कल्पना आहे.

शंका - जसे उत्पन्न झाले त्यास तशी कल्पना केली असतां दोष कोणता आहे असें म्हणशील तर ते पदार्थ तसे झाले आहेत खरे, परंतु त्यांवर उत्तम, अधम, मध्यम कल्पना करणें, हाच गुणदोष आहे. एकच पाणी असतांना ओहोळ अधम, नदी मध्यम, भागीरथी उत्तम २९ प्रेताग्नी अधम, सहज अग्नी मध्यम, होमाग्नि उत्तम ३० कर्कश वायू अधम, समान वायू मध्यम, मंद शीतळ वायू उत्तम ३१ मेघानें व्याप्त आकाश अधम, थोडे मेघ सुटे तें आकाश मध्यम, स्वच्छ आकाश उत्तम ३२ कुश्चळ भूमि अधम, साधारण भूमि मध्यम, पवित्र भूमि उत्तम ३३ कुग्राम अधम, ग्राम मध्यम, क्षेत्र उत्तम ३४ हें चांगले उत्तम. हे मध्यम मध्यम, हे वाईट वाईट ३५ सुदिन उत्तम, दुर्दिन मध्यम, कुर्दिन अधम ३६ कुमुहूर्त अधम, मुहूर्त मध्यम, सुमुहूर्त उत्तम.

उत्तम-वाईट ही गुणदोषकल्पना मनुष्यादि सर्व प्राण्यांवर, दैत्य, राक्षस, देव, पीतर, गंधवर्त, यक्ष, यांवर , तृण, पाषाणादि सर्व वस्तूंवर, कर्म, धर्म किंवा आश्रम गुण विद्या, अविद्या यांवर जीव करितो.

शंका - अशी कल्पना होईल कीं वेदानेंच गुणदोष वर्णिले आहेत, तेव्हां याची जीवास बाधा कां

उत्तर - जीव, वेदवचन असतांहि न आवडले तर त्याचा त्याग करितो व वेदवचन असतांहि आवडेल तर तें घेतो. म्हणजे वेदवचन असतांहि मनास वाटेल तें करितो. यावरुन वेदवचनाचा तरी आधार दाखवून काय उपयोग. गुणदोष पहाणें तो दोष ; न पाहणें तो गुण. असें असतां गुण घेऊन निर्दोष कां होत नाहीं, ज्यापेक्षां निर्दोष होत नाहीं, त्यापेक्षां जीवाकडे दोष आहे. कारण वेदानें गुणदोष पाहूं नये असें सांगितलें असतां तें वचन घेत नाहीं. तूं कदाचित् असें म्हणशील कीं, निषेधाची वचनें थोडीं पण स्वीकाराचीं वचनें पुष्कळ आहेत, म्हणून तसें करण्यांत दोष नाहीं.

गोत्रज मेल्यास सुतक धरावें, असें कोठें एखादें ठिकाणीं वाक्य असतां तें रात्रंदिवस सर्वांचें ध्यानींमनीं असतें पण जीव ब्रह्म आहे, याबद्दल शेकडों वाक्यें असतांहि कोणी मानीत

नाहींत. यावरुन मनुष्यें आवडतेंच शास्त्र घेतात. तशानें त्यांचे सशास्त्र करणें कसें होईल ? जर सशास्त्र करणें होत नाहीं तर दोष लागेलच.

जीव गुणदोष कल्पितो हें एक जीवकृत. दुसरें त्या गुणदोषानें शोक हर्ष मानितो, हीच बुध्दीची विशेष कल्पना व हेंच जीवानें निर्मिलेलें.

जीव, ईश्वरानें उत्पन्न केलेल्या वस्तूंपैकी जितकी भोगाचे उपयोगीं येणारी वस्तू तितकीवर तो कल्पना करितो. जसें - बापाने कन्या उत्पन्न केली ती नव-यास भोग्य झाली ; तशी ईश्वरानें सर्व सृष्टि केली ती जीवास भोगावयास उपयोगी झाली. ईश्वरानें एक स्त्री उत्पन्न केली तिच्यावर किती कल्पना झाल्या त्या पहा - यांत खरी कोणाची मानावी ? भाऊ म्हणतो माझी बहीण, मुलगा म्हणतो माझी आई, नवरा म्हणतो माझी बायको, दीर म्हणतो वहिनी. आईबाप म्हणतात आमची मुलगी. जांवई म्हणतो माझी सासू. व्याही म्हणतो माझी विहीण. याप्रमाणें तीवर अनेक प्रकारें नातीं आलीं तरी निरनिराळीं झालीं नाहीं. पण नातेवाईक तिला माझी म्हणून बसले, त्यामुळें त्यास प्रेमाचें दृढबंधन पडलें. म्हणून ते ती स्त्री मेल्यावर रडतात व आपणहि सुखदुःखानें शिणून मरतात. परंतु अज्ञानानें वासनेची बेडी पडली ती सुटत नाहीं. त्यामुळें त्यास मेल्यावर उंच नीच योनींत जन्म घ्यावा लागतो.

शंका - तूं म्हणशील कीं जीवानें उगीच कल्पना केली. पण ईशनिर्मिताप्रमाणें दुसरी तर उत्पन्न केली नाहीं ना ? मग तो भावनेनें सुखदुःखी कसा पडेल ?

उत्तर - (जीवकृत) - ईश्वराने मांसमयी स्त्री उत्पन्न केली. ती सर्व इंद्रियांस गोचर होते, त्यामुळें तिचे ध्यासानें जीवानें अंतरी दुसरी मनोमयी कल्पिली. तिचें स्मरण झालें असतां ती तत्क्षणींच वासनेंत उभी राहते. तेव्हां मांसमयी स्त्री जवळ असो अगर नसो किंवा मरुन जावो ; तिची त्यावेळी स्मरण करण्यास गरज लागत नाहीं. मांसमयी डोळ्यानें पहावी आणि मग मनोमय मनानें आठवावी. आठवून भासल्यावर ती कधीं भेटेल अशी तळमळ वाटावी असा साहजिक धर्म आहे. यापासून येथें स्त्रीसुखहि प्राप्त होत नाहीं व परमार्थ घडत नाहीं ; इतकंच नव्हे तर तिला आठवून मेलें असतां पुन्हां पुन्हां जन्ममृत्यु प्राप्त होतात. मांसमयीनें येथेंच बांधिलें, परंतु मनोमयीनें परलोकींहि बंधन पडलें. म्हणून ईशनिर्मिताहून मनोमयी जी, जीवनिर्मित सृष्टि, ती फारच बाधक, कल्पित जशी जीवसृष्टि सांगितली, अशीच जीवसृष्टि प्रत्यक्षहि आहे. ती ही कीं, तृणपाषाणांची घरें, मृत्तिकेच्या धातूचीं पात्रें मोठया कामगिरानें तयार केली ;तसेंच कल्पनेंने अनेक प्रकारचे पदार्थ केले. यांत जितकें स्थूलानें केलें तितकें ईश्वरनिर्मिताप्रमाणें निर्बाध आहे, पण मनोमयीची प्रीति हीच जीवास बंधरुप कशी आहे, तें उदाहरणासह सांगतों.

उदाहरण - कोणा एकाचा मुलगा दूर देशी होता. तो तेथें सुखरुप असतां कोणी एकानें येऊन सांगितले कीं, तुमचा मुलगा अमुक ठिकाणी होतो तो मेला. तेव्हां त्याचे घरचीं सर्व मनुष्यें रडतात, अथवा तो मुलगा खराच मेला असून त्याचे मरणाची बातमी कळली नाहीं तोंपर्यंत सुखानें चैन करितात ; यावरुन पुत्राचा मृत्यु दुःखकारक नव्हे व त्यायें वाचणें सुखकारक नव्हे, तर सुखदुःख देणारी कल्पनाच आहे. कल्पनेनें कांही एक भावना करावी तेव्हां सुखदुःख होतें.

तसें न केलें म्हणजे पदार्थ असतांहि कधीं सुखदुःख होत नाहीं. पहा, झोंपेंत कोणाच्याहि मागें किंवा पुढें अथवा दोहों अंगास प्रसंगोपात्त स्त्री किंवा सर्प यापैकीं कोणीही जवळ असतां एक कल्पना नसल्यामुळें स्त्रीपासून सुख व सर्पापासून दुःख होत नाहींत. म्हणून मनोमयी जीवसृष्टि बाधक व ईश्वरसृष्टि निर्बाधक आहे. याकरितां साधक हा जीवद्वैत घालवून सुखी होतो. जीवमुक्ति पराकाष्टा हीच आहे कीं, जीवद्वैताची निःशेष हानि झाली पाहिजे. ईश्वरसृष्टिची हानि नको तर तिजविषयीं मिथ्या दृष्टि पाहिजे.

जितके ईश्वरसृष्टिचे पदार्थ आहेत, तितके दोन प्रकारचे आहेत. ते मिथ्या पाहणें हेंच निर्बाधक. त्यांत गुरु, शास्त्रें साधकत्व गुरु व सच्छास्त्र यावांचून साधकास तरुणोपाय नाहीं, म्हणून त्यास परमार्थ करण्यास साधकत्व उपयोगी आहे. जीवसृष्टि दोन प्रकारची, एक शास्त्रीय व दुसरी अशास्त्रीय. अहंब्रह्मास्मि अनुभव व श्रावणादि संपत्ति ही शास्त्रीय. अशा प्रकारची जीवसृष्टि इचे योगानें जीवाला मुक्ति मिळते. म्हणून ही सृष्टि पाहिजे. अशास्त्रीय जी सृष्टि ती बाधक आहे, म्हणून ती नको. अशास्त्रीय सृष्टि दोन प्रकारची आहे. एक मंद व एक तीव्र. द्वंद्व कामक्रोधादिक ती तीव्र, मनोराज्यादिक ती मंद.

उंच नीच भावनारुप कल्पना तेंच मनोराज्य. ही मनोराज्यरुपी कल्पना जीवास कामादिकानें यातना करिते म्हणून ती तीव्र सृष्टि साधकानें टाकिली पाहिजे. उंचनीच भावनारुपानें जी कल्पना हें नानाप्रकारचें जागृतीचें सुख व अहंबह्मास्मि प्रतीति हें मोक्ष देणारें सुख.

याप्रमाणें जागृतीपासून मोक्षापर्यंत जीवसृष्टीची रचना सांगितली व त्यांत कोणती ग्राहय व कोणती त्याज्य तेंही सांगितलें. तसेंच ईश्वरसृष्टि ईक्षणापासून प्रवेशापर्यंत, जी रुपरसादिकरुन विख्यात आहे ती स्पष्ट सांगितली.

जीव रुपरसादि पदार्थावर म्हणजें दृश्यावर अनेक प्रकारचे भासरुपानें व प्रिय, द्वेष्य, उपेक्षारुपानें मनोमयात्मक कल्पना करितो ती जीवसृष्टि व रुपरसादि ही ईशसृष्टि. हया सर्वांस चित्प्रभा आपल्या प्रकाशानें प्रकाशिते. ही चित्प्रभा जसा सूर्य आपल्या प्रकाशानें अनेक त्रिकोण - चौकोनादि आकाराचे मठ त्या मठांच्या भिंती व मठांत ठेविलेले सजल घट व त्या घटांतील प्रतिबिंबित सूर्य व त्या सूर्याच्या भिंतीवरील झळझळी हया सर्वांस एकदांच प्रकाशतो. तसा स्वयंप्रकाश चिद्रूप आत्मा हा स्थावर जंगमात्मक ब्रह्मांडरुपी मठ त्यांच्या रुपरसादि ज्या भिंती त्यास व ब्रह्मांडमठांतील लिंग देहरुपी भरलेल्या चारी खाणीरुपी घटास व त्यांतील आत्मप्रतिबिंबरुपी जीवास व त्यांच्या उंचनीच मानणें हया झळझळीस चित्प्रभा एकदांच प्रकाशिते.

अथवा स्थूल मांसदेह भिंती, त्यांत अव्याकृति जी अविद्या, ते घट, त्या घटांत बुध्दिवृत्तीचे सत्रा प्रकार हेंच पाणी भरलेलें आहे, त्यांत आत्मारुपी सूर्य त्याचे प्रतिबिंब पडलें, त्यास चिदाभास म्हणतात ; तेंच जीवाचें स्वरुप त्या प्रतिभासरुप जीवाची रुपरसादिकांवर झळझळ पडते, म्हणजे तो उंचनीच भावना करितो.

ईश्वरानें प्रथम रुपरसादि उत्पन्न केलें. त्यांवर जीवानें भासरुप उत्पन्न केलें. यास व बुध्दि

आणि जीव यांस, चित्प्रभा भासविते. जसें - सूर्य, भिंती, घट, पाणी, प्रतिबिंब आणि भिंतीची झळझळ हीं आपलें तेजानें एकदांच प्रकाशितो ; तसें स्थूळ देह, त्यांतील अविद्या, बुध्दि. तींत दिसणारा प्रतिभास, रुपरसादिक व त्यावर भासरुप जीवानें कल्पिलेलें, यासहित जितकें उत्पन्न झालेलें कार्य, अथवा अज्ञान कारण ज्ञान अथवा अज्ञान, यांस चित्प्रभा प्रकाशिते.

मूळ मायेपासून तृणापर्यंत गुण, विषय, पंचभूतें, ईश्वर आणि ईश्वरानें केलेलें सर्व आत्म्याचे प्रकाशानें भासतात तसेंच बुध्दीपासून विषयापर्यंत कल्पना व नानाप्रकारचे मनोमय व्यापार हे जीवजनित पदार्थ व जीव यांस आत्मप्रभा भासविते. याप्रमाणें अज्ञानानें वावगा भासविलेला सारा आभास यांस आत्मा आपल्या प्रकाशानें प्रकाशितो.

वर सांगितलेल्या सातव्या श्लोकांत सत्यमिथ्या निवडिलें आहे. तसेंच ईश्वर आणि जीव यांनी केलेली सृष्टि स्पष्ट सांगितली . तसेंच सामान्य आणि आभास निवडिलें व ज्ञान काळीं चिद्रूपाचा लोप नाहीं हेंहि स्पष्ट सांगितलें.

प्रश्न - वेद आणि शास्त्रें हीं ईश्वरानें उत्पन्न केलीं किंवा जीवानें केली ?
उत्तर - जीव साकार नाहीं, मग ईश्वर साकार कसा असेल. जीव व ईश्वर यांचें खरें स्वरुप न कळून त्यास साकार मानितात. साकारास पुरुषत्व येतें व त्यापासून श्वास उत्पन्न होतो व त्या श्वासापासून वेद उत्पन्न झाले, हें जगाचे बोलणें विरोधी आहे. कारण जीव पुरांत राहिला म्हणून त्यास पुरुष म्हणतात. तरी त्यास श्वासाचा अभाव आहे आणि जन तर वेदाची उत्पत्ति श्वासापासून आहे असें म्हणतें, परंतु अपौरुषत्व हें वचन आहे. यास बाध येतो ; करितां वर सांगितलेली अज्ञानाची श्वासापासून वेद झाले ही कल्पना जर घेशील तर अनुभव येणार नाहीं व श्रुतीस बाध येतो ; म्हणून लोकांचें म्हणणें टाकावें, आणि अनुभवास येईल तें घ्यावें. म्हणूनच आम्ही स्वानुभवानुसार वरील वर्णन करितों, त्यांत प्रथम जीव कोणाला म्हणावें, ईश्वर कोणाला म्हणावें व वेद कोणाला म्हणावें, तें सांगतों. पूर्वी तुला जीव आणि ईश्वर यांचे रुप सांगितलें ; परंतु तुला तें चांगलें रीतीनें कळलें नाहीं म्हणून पुन्हा त्याचें रुप सांगतों.

जीवाचें व ईश्वराचें रुप

वृत्तिरुप माया उत्पन्न झाली तिचे दोन प्रकार. एक विद्या, ज्ञानरुप व दुसरा प्रकार, अज्ञानरुप अविद्या. अविद्येंत जाणतेपणाचें प्रकरण प्रतिबिंब पडलें तोच जीव. व विद्येंत चिद्रूपाचें प्रतिबिंब पडलें तोच ईश्वर. जीवास अविद्या उपाधीमुळें अन्यथात्वें भाव आला. पुढें बुध्दिवृत्तीचा विकार जो सत्रा प्रकारचा सूक्ष्मदेह तो झाला.

बुध्दीवृत्तींत प्रतिबिंबलेले तें बुध्दीसारखें आहे असें कल्पिता येत नाहीं. मग जीवत्व सत्रा प्रकारचें झालें, हें कसें म्हणता येईल ? जीवत्व सत्रा प्रकारचें आहे असें म्हणतां येत नाहीं मग त्या सत्रांच्या क्रिया जीवाच्या आहेत असें कसें म्हणतां येईल ?

बुध्दीचे सत्रा विकार आहेत. त्यांत पांच प्राण जडत्वानें वावरतात, तेव्हां त्या प्राणांचे श्वास उत्पन्न होतात ; ते श्वास जीवाचे कसे होतील ? जीवानें अज्ञानामुळें देहासहवर्तमान, सर्वांशीं

तादात्म्य धरिलें आहे, त्या तीन अभिमानांचे वर्णन पुढे करु. सध्या कल्पनारुपजीवानें केलेली सृष्टि जागृतीपासून मोक्षापर्यंत उत्पन्न केली ती सांगितली. असो. जीवांचें रुप ज्ञानासारखें आहे. परंतु तें ज्ञान नव्हे, तर तो ज्ञानाचा प्रतिभास आहे व तो बुध्दीवृत्तीहूनही निराळा आहे, असें साधकांस कळलें पाहिजे. आतां विधेमध्यें चिद्रूपाचें प्रतिबिंब पडलें तोच ईश्वर, तो ईश्वर विधेसारखा नाहीं. वृत्तीपासून पुष्कळ विकार उत्पन्न झाले त्यांचे विकाराबरोबर ईश्वर विकार पावत नाहीं. विधास्फूर्ति विकार पावत नाहीं, मग ईश्वर कसा अन्यथा होऊन विकार पावेल ; इतकेंच आहे कीं, विधाउपाधीनें उत्पत्तीचा हेतु ठेवून असावें. सत्रा प्रकारचा हिरण्यगर्भ, यांत जरी या ईश्वराचें बि-हाड आहे, तरी सर्वांचे विकार त्यास लागत नाहींत. अशा ईश्वरास श्वास किंवा संकल्प आहे असें लाविता येत नाहीं, मग तो वेद कसे उत्पन्न करील, श्वास हा प्राणाचा धर्म व कल्पना हें जीवाचें रुप आहे. ईश्वराचें रुप नुसतें स्फूर्तिरुप आहे. त्या स्फूर्तिज्ञानामुळें, पंचभूतें व तीन गुण झाले, त्यांपासून चंचळ जड झालें ; हें जीवेशाहून निराळें आहे.

ब्रह्मदेव प्रथम उत्पन्न झाला. त्याला स्वयंभुव म्हणतात. परंतु त्याचा आकार ज्यानें उत्पन्न केला तो स्वयंभू व ज्या अज्ञानाची साकारावर दृष्टि आहे, ते साकार ब्रह्मदेवास, स्वयंभुव म्हणतात. परंतु तो स्वयंभुव नाहीं. अहंब्रह्मस्फूर्ति मायेची आहे, त्या मायेच्या चंचळपणांत जाणत्याची वस्ती आहे, त्यांतच बहु व्हावे अशी बहुपणाची इच्छा रहात आहे. ती निर्हेतुक इच्छा असल्यामुळें तेथें मनसंकल्प नाहीं. पण नुसती निर्विकल्पवृत्ति आहे, त्या इच्छेनें सर्व झालें. माया स्फूर्तिसहित जाणीव, इच्छाबीजेसह जो आठव त्यांस विशेष स्वयंभूव आदिनारायण म्हणतात. त्या नारायणाचे इच्छेबरोबर आपाप भूतें आणि गुण उत्पन्न झाले. पुढें चंचळ जड उत्पन्न होऊन त्याचेयोगानें ब्रह्मदेवाचा स्थूळ देह उत्पन्न झाला. मग त्या स्थूळामध्यें ईश्वरानें जीवत्वें प्रवेश केला. तेव्हां चंचळ, जड, चळण पावलें.

देहाचा चालक प्राण आहे व विषय निवडण्याकरितां मन आहे. त्या मनसंकल्पांत जीवपण आभासरुप आहे. तसेंच पूर्वीचा जो निर्विकल्पहेतु तो बुध्दींत आहे. तोच ईश्वर, संकल्पासह सर्वांस प्रवर्तवितो. याप्रमाणें मायेसहवर्तमान ईश्वर व संकल्पासह जीव, या दोघांनीं साकार सप्राण देहांत बि-हाड केलें. इतका समुदाय मिळाला व देहामध्ये प्राण कळाशिला. तेव्हां वर्णरुपानें शब्दध्वनि नादासहवर्तमान उत्पन्न झाला. शब्दगुण आकाशाचा आहे, परंतु तो चलन पावण्यास वायु पाहिजे, त्यावर तेजाचा आवांका पाहिजे व त्यावर आपाचें द्रवत्व पाहिजे, तसेंच चळणास आधार पृथ्वीचा पाहिजे. इतके मिळतील तेव्हांच हेलावल्याबरोबर वर्णात्मक शब्द उठतो. प्रथमतः नादरुपानें सामान्य ध्वनि झाली. तोच अकार त्या अकारापासून पन्नास मात्रा उत्पन्न झाल्या. अकार उकार मिळाला म्हणजे ओंकार उत्पन्न होतो. त्यांत मकार मिळाला म्हणजे ओंकार होतो. पहिली अर्धरुप जी अहंब्रह्मरुप निर्विकल्प स्फूर्ति तीच प्राण, मनसंकल्प मिळाल्याबरोबर जडत्वास आली. प्राणाबरोबर सोहं अक्षरें उठलीं त्यांत तो हेतु मिळाला. त्याचे योगानें सोहं शब्द उत्पन्न झाला. हाच प्रणव. सकारशक्तीबीजांत, अकार, उकार, मकार, मिळाले म्हणजे देहउपाधीमुळें चंचलपणाचे प्रकार होतात. ध्वनीमध्यें चंचल जाणता, यास अर्धमात्रा म्हणतात. त्या अर्धमात्रेचा उच्चार न होतां नुसती नादरुप ती असते. अर्धमात्रेसारखा दुसरा तीन मात्रांत नाद आहे, पण तो मात्राध्वनि भिन्न दिसतो. ध्वनीमध्यें नुसता जाणता आहे. तो बिंदुप्रमाणें आहे, अशी कल्पना करावी. याप्रमाणें अर्धमात्रबिंदु हाच हकार व पहिला तीन मात्रेचा सकार.

अकार, उकार, मकार, अर्धमात्रा व बिंदु मिळून प्रणवाचीं पांच अंगें आहेत. परंतु त्यांची सोहं अशीं दोन अक्षरें आहेत, हेंच प्रणवपंचांग. प्रणवपंचांग हाच स्वयंभूव वेद. यास एकाक्षरब्रह्म म्हणतात. हा वेद मोक्ष देणारा आहे. वेद, जाणण्याला म्हणतात, जाणतेपण या वेदाला आहे. त्याखेरीज इतर अक्षरें वेद असें म्हणणें व्यर्थ आहे. तरी शब्दावांचून जीवाला अर्थ जाणतां येत नाहीं, म्हणून शब्दउच्चार होण्याकरितां पन्नास मात्रा उत्पन्न केल्या.

अपासून अःपर्यंत सोळा वर्ण, कपासून मपर्यंत पंचवीस वर्ण, त्यांस स्पर्श म्हणतात. कारण जें स्पर्शून उठतात. यपासून सपर्यंत सात यांस ऊष्ण म्हणतात आणि ह क्ष हे मूळचेच उत्पन्न झालेले आहेत. याप्रमाणें निरनिराळ्या पन्नास मात्रा झाल्या. इतक्या सर्व मात्रांत अन्वयानें प्रणवाची व्याप्ती आहे, कशी ती सांगतों. मात्रेचा उच्चार अकारावांचून होत नाहीं. अक्षराचा दिसणेंपणा उकाराच्या भासकत्वावांचून होत नाहीं. तसेंच मकारावांचून दृश्यभास होत नाहीं. याप्रमाणें सर्व मात्रामध्यें त्रिंमात्रक ओंमकाराची व्याप्ति आहे. प्रणवाची व्याप्ति सर्व पन्नास अक्षरांत आहे. म्हणून त्यासहि वेद म्हणावें. हे वेद साकार ब्रह्मदेवाच्या अंतरश्वासापासून उत्पन्न झाले.

परा, पश्यंती, मध्यमा, वैखरी या चार वाचा चार वेदांचीं चार स्थानें आहेत, त्या चारी स्थानापासून एकदांच उच्चा झाला. त्या मात्रा मागेंपुढें लावून अनंतशब्द होतात. म्हणून वेदास अनंतावैवेदा असें म्हणतात. याप्रमाणें जो वेद उत्पन्न झाला तो साकार ब्रह्मदेवानें उत्पन्न केला नाहीं. तर त्याच्या प्राणाचा परिणाम आहे. परंतु प्राणही वेद उत्पन्न करण्यास समर्थ नाहीं. संकल्पासह जो जीव त्याला कर्तृत्वाचा अभाव असल्यामुळें तोही वेद उत्पन्न करुं शकत नाहीं. तर हा वेद स्वयमेव जो ईश्वर त्यानें केला.

मायेसहवर्तमान जो मायावी ईश्वर, जो उगाच एकाचे एक दाखवितो. त्याला शिवशक्तीनारायण म्हणतात. त्यानेंच वेद उत्पन्न केला. वास्तविक हें उत्पन्न करणें अज्ञानाला घेऊन मायेचेंच आहे. परंतु ती जड असल्यामुळें, या कर्तृत्वाचा आरोप आभासरुप ईश्वरावर करितात, जसें बुध्दीनें जे जे संकल्प करावे ते ते जीवानेंच केले असा आरोप करितात. त्याप्रमाणें मायेचें लहान किंवा मोठें करणें ईश्वरानेंच केलें असें म्हणतात. असो. याप्रमाणें शब्दब्रह्मासहवर्तमान सृष्टी उत्पन्नकर्ताब्रह्मा उत्पन्न झाला. त्या ब्रह्मदेवानें जीवत्वानें जेव्हां कल्पना केली, तेव्हां अनंत प्रजा उत्पन्न झाल्या. पशु, पक्षी, श्वापद, किडे याप्रमाणें स्थावरजंगमात्मक जितके जोडे, तितके मोठया कौतुकानें आपाप उत्पन्न झाले. पुढें मैथुनसृष्टी उत्पन्न झाली. मग प्रत्येक जोडयापासून सृष्टि उत्पन्न झाली. परंतु ती अगोर एकापासूनच झाली व ती संकल्पापासून झाली म्हणून तीस मानसिक सृष्टी म्हणतात.

शंका - कोणी लोक म्हणतात, एकापासून एकच होतें. मानसिक संकल्प जे होतात, ते एकटया ब्रह्मदेवाचें करणें आहे. त्या ब्रह्मदेवास ईश्वर म्हणावा. कारण कीं, तो सर्वांचा कर्ता झाला आहे. जर हा साकार जीव सर्वांचा कर्ता म्हणावा तर मोठा विरोध येतो. अन्नादि तृणापर्यंत जितके उत्पन्न झालेलें हें सर्व ईश्वराचें कर्तृत्व आहे असें सांगितले, आणि आतां जीवानें केलें असें म्हणतां हें कसें ?

उत्तर - मानसिकसृष्टी ईश्वरानें केली, तरी मैथुनसृष्टी ही जीवाची आहे, असें म्हणावें तर स्त्रीपुरुषसंयोगानें उत्पत्ति व्हावी, पण हें जीवाचे स्वाधीन नाहीं. जर स्वाधीन असतें तर संतती नाहीं म्हणून तळमळ कां होते. मैथुन तर रात्रंदिवस होत असतें त्या मानानें पुष्कळ संतति व्हावी, पण दैवी नसलें म्हणजे जीवानें कांही केलें तरी होत नाहीं. याकरितां मैथुन जरी स्त्रीपुरुषाचें आहे, तरी सृष्टी करणें जीवाचें नाहीं. तर होणारायें जेव्हां प्रारब्ध उत्पन्न होतें तेव्हां ईश्वरसत्तेनें मैथुनसृष्टी उत्पन्न होते.

वास्तविक पहातां रक्तरेत तें काय ; त्यापासून साकारदेह उत्पन्न होतो हें काय ; व त्या देहांत प्राण जीव, उत्पन्न होतो कसा हें मोठें आश्चर्य आहे. व हया सर्व गोष्टी उत्पन्न करणें जीवाचे बापाच्यानेंही व्हावयाचें नाहीं. बरें जीवसंकल्प ब्रह्मदेवाचा आहे तरी करणें हा त्याचा उपाय नाहीं. जर त्याचे स्वाधीन असतें तर काय करावें म्हणून घाबरता कां ? एकदां दुष्ट प्रजा उत्पन्न झाली ती ब्रह्मदेवाबरोबरच मैथुन करण्यास तयार झाली, तेव्हां ब्रह्मदेवास पळतां पळतां जमीन थोडी झाली. व कोणी त्यास कैवारीही भेटला नाहीं. तेव्हां ब्रह्मदेवानें दूषित देहास टाकलें, त्याची स्त्रीपुरुषरुप दोन शकलें झालीं, तोच स्वयंभूव मनु, ज्याच्या शतरुपास्त्रिया होत्या. त्याप्रमाणें ब्रह्मदेवानें कल्पना केली, तेव्हां सर्व प्रजा उत्पन्न झाल्या. परंतु ही सत्ता ब्रह्मदेवाची नव्हे, तर हे सामर्थ्य ईश्वराचें आहे. ब्रह्मदेव आपल्या सत्तेने जर सर्व प्रजा उत्पन्न करता, तर त्यास हें दुःखरुप अपूर्व कां वाटतें. प्रथम ज्या वेळेस दुष्ट प्रजा उत्पन्न झाल्या तेव्हां त्या नकोशा झाल्या व त्याबद्दल ब्रह्मदेवास मोठा खेदही वाटला. पुढें मनु आदीकरुन सृष्टीचे वृध्दीकर्ते उत्पन्न झाले, तेव्हां त्यास संतोष झाला. यावरुन ब्रह्मदेवायें पराधीनत्व सिध्द होतें. ब्रह्मदेवानें अमुक व्हावें अशी कल्पना करावी, तेव्हां ईश्वरानें तें उत्पन्न करावें. जसें लहान मुलानें छंद घ्यावा तो आईनें पुरवावा. जें जें होणार त्याची ब्रह्मदेवानें कल्पना करावी, तेव्हां तें तें ईश्वरसत्तेनें उत्पन्न होतें, जें न होणारें तें ब्रह्मदेवानें दांत खाल्ले तरी होत नाहीं, जसें देण्याजोगा मुलानें छंद घेतला तर तो छंद आई पुरविते, व न देण्याजोगा छंद घेतला तर तो न पुरवितां उलटी तोंडांत मारिते.

शंका - कोणी म्हणतील कीं, ब्रह्मदेवास काय उत्पन्न करितां येणार नाहीं. तो सर्व उत्पन्न करीलच.

उत्तर - जें होण्यासारखें होतें तें झालें न होण्यासारखें होतें ते झालें नाहीं. जर सर्व होणें, त्याचे हातीं असते, तर मानसिक प्रजा एकदां उत्पन्न झाल्यावर पुढें कां बंद झाल्या. त्या कल्पना केल्यावर व्हावयाच्या होत्या. ज्यापेक्षां होत नाहींत, त्यापेक्षां सर्व उत्पन्नकर्ता ब्रह्मदेव नव्हें. मैथुनिक किंवा मानसिक जितकी ईश्वरानें उत्पन्न केलेली सृष्टि, तीवर जी कल्पित भावना, तो जीवाची कृति व तृणादिक जी प्रत्यक्ष केलेलीं ती ईश्वरकृति.

प्रत्यक्ष सृष्टि, मायावी ईश्वरानें मायेच्या योगानें केली व भाससृष्टि जीवानें केली. जेव्हां ब्रह्मदेवानें प्रजा पुष्कळ व्हावी अशी कल्पना केली, तेव्हां ईश्वरानें सर्व प्रजा उत्पन्न करा तो त्या प्रजा उत्पन्न होण्याबरोबर ब्रह्मदेवापुढें उभ्या राहिल्या. रविदत्ता, पूर्वी जो यावरुन सांगितला त्याचाच हा परिणाम आहे. सर्व मानसिक अथवा मैथुनिक उंचनीच लक्षवतंत्रतेनें सृष्टि एका प्रणवापासून आहे. ही प्रणवरुपद्रव्याची झालेली आहे व हीस प्रणवतर्क अनेक आहेत.

आहे. तें कसें तें सांगतों.

सर्वांत प्रणवाची व्याप्ति

सर्वाचा जो आकार दिसतो तीच अकारमात्रा. सर्वांचा लिंगदेह चलन पावतो तीच भासरुप उकारमात्रा. सर्व आपणास जाणत नाहींत, या अज्ञानामुळें दोन देह उत्पन्न झाले, तीच अज्ञान भ्रांतिरुप मकारमात्रा. दोन देह उत्पन्न झाल्यावर जे प्रवृत्ति पाहूं लागलें तेंच अन्यथा ज्ञान, त्या ज्ञानाचे सामान्य विशेष असे दोन प्रकार ; हे दोन प्रकार ब्रह्मदेवापासून किडयापर्यंत सर्वांत आहेत, त्यांत विशेष प्रकारास अर्धमात्रा म्हणतात व सामान्य ज्ञानास बिंदु मानितात. याप्रमाणें सर्व सृष्टींत पंचअंगी प्रणवाची व्याप्ति आहे. म्हणून सर्व वेदरुपच आहे. पूर्वी सांगितलेला सोहं या दोन अक्षरांचा प्रणवरुपी वेद, किडयापासून ब्रह्मदेवापर्यंत जेथें प्राणवायु चलन पावतो तेथें चालतो. देव, ऋषि मानव इत्यादि जे पुरुषदेह त्यांचे ठायीं मातृकांसह शब्दब्रह्म उत्पन्न झाला. म्हणजे त्यांचे ठायीं वैखरी वाचा उत्पन्न झाली. पुरुष देहाखेरीज जे प्राणी त्यांच्या देहीं, परा, पश्यंति, मध्यमा वाचारुप प्रणव उत्पन्न झाला. मागें पुढें मातृका जोडल्यानें अनंत शब्द होतात व अनंतरुप वेद पुरुष देहांत रहातो.

वेदाचें स्वरुप

वेद दोन प्रकारचा - एक प्रणवरुप व दुसरा शब्दरुप. प्रणवरुप वेद जो सोहं शब्दरुप आहे तो पुरुषदेहाखेरीज इतर देहांत आहे. याचेयोगानें स्पष्ट प्रवृत्ति निवृत्ति दोन्हीही होत नाहींत ; पण फक्त पराधीनपणानें पशू देहांत आहारनिद्रा मैथुन हे तीन व्यापार होतात.

पुरुष देहांत मात्रा उत्पन्न होऊन त्या वैखरी वाचेनें स्पष्ट झाल्यानंतर त्यांचे शब्द तयार झाले, याप्रमाणें प्रवृत्तिनिवृत्तिदर्शक शब्दरुप वेद पुरुष-देहांत प्रकटला. म्हणून पुरुष देह उत्तम व त्याखेरीज इतर देह पराधीन ; म्हणून निरुपयोगी किंवा निकृष्ट. पुरुषदेह हें केवळ प्रवृत्तिनिवृत्तिचें घरच आहे. हा देह जागृतीपासून मोक्षापर्यंत जें करुं इच्छील तें करील.

प्रणवरुप वेद हाच सर्वाचा प्रेरक ईश्वर आहे व याच ईश्वरापासून शब्दरुप वेद झालेला आहे. रविदत्ता, तुझा प्रश्न हा कीं, ज्याची प्रवृत्तिनिवृत्तिरुप रचना आहे त्या मार्गदर्शक वेदाची उत्पत्ति कोणी केली. जीवाने केली असें म्हणावें तर तो सामर्थ्यहीन आहे. ईश्वरानें केली असें म्हणावें तर त्यास प्रयोजन नाहीं. तेव्हां या रचनेस वास्तविक दोघे कर्ते झाले ते कसे तें सांगतों. मानसिक जितक्या प्रजा उत्पन्न झाल्या त्यांत पशु आदिकरुन आपापल्या व्यापारास लागल्या आणि पुरुषाकृति ज्या उरल्या त्या ब्रह्मदेवासमोर उभ्या राहून त्याची प्रार्थना करुं लागल्या कीं, हे देवा, तूंच आमुचा माता पिता धाता स्वामी देवता आहेत, म्हणून तूं आम्हास शिकवावें, काय न करावें, कोठें रहावें, काय खावें, गावें, चित्तानें काय ध्यावें, तें सांग. तूं जें ब्रह्मदेवाचे आहे. जर हा करुं. याप्रमाणें सर्वांचें बोलणें ब्रह्मदेव ऐकून विचार करितां झाला कीं, हे करावें जितके उत्पन्न काय हे जाणत नाहींत, यांस आपण काय सांगावें, हया कर्तृत्वाची कोणाची म्हणतां हें कसें ।

सार्थ्यशक्ति आहे हें न जाणून मलाच कर्ता म्हणतात. आतां यांस प्रवृत्तीच जर सांगूं तर निवृत्ति कशी कळेल निवृत्तिच जर सांगावी तर पुढें उत्पत्ति कशी होईल ? अशी ब्रह्मदेवास रजोगुणानें भ्रांति पडली. तेव्हां तो दुश्चितपणानें उगाच स्तब्ध राहिला. त्यास कांहीं सुचेनासें झालें. त्यावेळीं अंतरातून शब्दांचा बोध भडाडला ही ब्रह्मदेवाची, प्रेरणा नाहीं व जीवाचीहि नाहीं. कारण जीवाची कल्पना खुंटली तेव्हां ही अंतर्यामीं असलेल्या मायावी ईश्वराची प्रेरणा समजली पाहिजे.

त्या ईश्वरापासून मनबुध्दि नसतां वेद उत्पन्न झाला. मनाचे रुप संकल्पविकल्प तें नसल्यामुळें जीवत्व मंद झालें ; तेथें योजना कसची त्यास कांहीच सुचेना. जसें निजलेलें मनुष्य घाबरुन ओसणतें व कांही शब्द बोलतें, त्याचा अर्थ कळत नाहीं, तसा ब्रह्मदेव संकल्पासह वर्तमान मूर्च्छितापप्रमाणें भ्रांत झाला, तरी त्याचे शरीरांतून अनंत शब्द बाहेर पडले. ज्या वेळीं शब्द आंतून बाहेर पडूं लागले त्यावेळीं त्यांस एका मुखानें वाट मिळेना. तेव्हां शरीर फुटते कीं काय असें वाटूं लागलें. नंतर चार मुखांनी शब्द बाहेर पडले. ते सर्व उभे राहिलेल्या प्रजांनीं ध्यानांत धरिले. परंतु त्यांचा अर्थ त्यांस कळेना. पुढे सर्वांनी ते शब्द ध्यानांत धरुन योजना केली. अमुक शब्दाचा अर्थ अमुक आहे. अमुक पदार्थास अमुक म्हणावें. याप्रमाणें आवडत्या स्वार्थाप्रमाणें त्यांनी योजना केली. कोणी लिंगभेद केले, कोणी व्युत्पत्ति वाढविली, कोणी तर्कानें विभक्ति स्थापिली. याप्रमाणें न्याय, व्याकरणादिक छंद, निरुक्त, ज्योतिषादिक अंगउपगांसह बुध्दीच्या निश्चयानें स्थापिले. पुढें व्यासादिक अनेक आचार्य झाले. त्यानीं सूत्रादिकें करुन वेदावस्ताराची रचना केली. ती अशी हा ऋग्वेद, हा यजुर्वेद, हा अथर्ववेद, हा सामवेद, हा उदात्त, हा अनुदात्त, याप्रमाणें शब्दांच्या रचनेनें चार वेद तयार झाले. ही वेदाची केलेली रचना जीवकृतीची आहे. म्हणून प्रवृत्तोनिवृत्तिप्रदर्शक वेदाचे कर्ते दोन. एक ईश्वर व दुसरा जीव. त्यांत जीवांपैकी कित्येकांनी कर्मय प्रतिपादून त्याचा निश्चय करुन बसले. कित्येक उपासना श्रेष्ट म्हणून बसले कित्येक ज्ञान मुख्य मानून बसले. त्यांचा त्याविषयीं निर्धार होईना. कित्येक प्रणवात्मक वेद किंवा मात्रात्मक शब्द यांस वेद न मानून तें वेदाक्षर खरें मानितात.

वेदामध्यें अनेक प्रकारचे वर्ण अनेक प्रकारचे आश्रम यांचा अनुक्रमें विस्तार केलेला आहे. तसेंच उत्तम, मध्यम, कनिष्ट असें अनुक्रमें ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य हे वेदाचे अधिकारी आहेत असें वर्णन केलें आहे. तसेंच स्त्रीशूद्रादिक हे वेदाचे अधिकारी नाहींत ; व अत्यंज हे तर या वेदापासून दूरच असले पाहिजेत. याप्रमाणें कल्पना करुन ती स्थापून त्या अभिमानानें बध्द झाले.

याप्रमाणें साधकबाधक पुष्कळ सांगितलेले आहे. परंतु त्यांत जीव कल्पित, बाधक आहे असें मुमुक्षूनें समजावे.

प्रश्न - सर्व ईश्वरनिर्मित आहेत, असें सांगितलें. तरी यांत ईश्वरनिर्मित सृष्टि करणारा तो कोणता ईश्वर ? ब्रह्मदेवाचे अंतरांतून ईश्वरानें शब्दांची प्रेरणा केली असें सांगितलें. यावरुन सहजच ब्रह्मदेव पराधीन आहे हें ठरलें, व तो ईश्वरही नाहीं असें ठरलें. आतां स्वतंत्रतेनें ज्यानें सृष्टि उत्पन्न केली तो ईश्वर व्यक्त आहे किंवा अव्यक्त आहे ? लोकांचे तर्क अनेक आहेत.

याप्रमाणें शास्त्रकार स्थापितात कीं, कोणी एक ईश्वर आहे. तोच त्या सर्वांचा चालक आहे. परंतु तो ईश्वर कोठें राहतो व सर्व सूत्रें कशीं हालवितो, हें कोणासहि कळत नाहीं ; परंतु सर्व प्राणी ईश्वराविषयीं व्यर्थ वल्गना करितात. ते म्हणतात कीं, ब्रह्मदेव उत्पत्ती करितो. विष्णु त्या जगाचें पालन करितो. व त्याच जगाचा शंकर संहार करितो. यांत ब्रह्मदेवाचें पराधीनत्व कळलें ; परंतु विष्णु व शंकर हे स्वतंत्र आहेत किंवा पराधीन आहेत ?

उत्तर - जें जें आकारास आलें त्यास स्वतंत्रपणा कसचा. जीवांस साकारत्व नाहीं. मग ईश्वरास कसें असेल ? विष्णु आदिकरुन कित्येक स्वतां प्रगटले, तरी ते दृश्यांत आल्यामुळें भूतमयच आहेत. जे स्वतः प्रगटतात ते अयोनीसंभव आहेत असें म्हणतात. परंतु तो मिथ्या गौरव समजावा. दृश्याचे उत्पत्तीस स्फुरणापासून पृथ्वीपर्यंत कारणें आहेत. कारणास योनी म्हणावें. त्या कारणापासून कार्याची उत्पत्ति होते. तेव्हां त्यांस अयोनी कसें म्हणावें ? जर त्यांस अयोनी म्हणावें, तर वृक्षाकादिकही अयोनीसंभव ठरतील. तेव्हां ते अयोनीसंभव नव्हेत.

विष्णु आणि शंकर हे गुण मायेचे स्वभाव आहेत. ते पालन व संहार सर्व जगाचा करितात. तरी ते परतंत्रानेंच करितात. विष्णु जर स्वतंत्रतेनें पालन करता, तर तो होणाराचे स्वाधीन न होता. विष्णुनें ऋषीयज्ञामध्यें मी भोक्ता असे आपणास मानिलें, व पुढें त्यास हा आपणास अभिमान झाला असें वाटल्यावरुन त्यानें लागलेंच आपले हांतातील सुदर्शनचक्रानें आपलें शीर कापिलें. पुढें सर्वांनी त्यांस घोडयाचें तोंड लाविलें. तोच हरग्रीव अवतार झाला. याप्रमाणें आपलें शरीर विष्णूस रक्षवेना, तो इतर जनांचें काय संरक्षण करील ? ज्यापेक्षां त्याचे हातून आपलें शिराचें रक्षण झालें नाहीं, त्यापेक्षां तो ब्रह्मदेवाप्रमाणेंच परतंत्र समजावा.

शंका - कोणी म्हणतील कीं, आपणास अभिमान झाला तो देवास सहन झाला नाहीं ; म्हणूनच त्यानें आपलें शीर कापिलें.

उत्तर - शीर कापावें अशी कल्पना कोणाचें मनांत उत्पन्न झाली. ज्याची सत्ता तो ईश्वर आहे ; व बाकीची कल्पनारुप ही सर्व भूली आहे, संहार करणें शंकराचे हातीं आहे या वाचनावरुन विष्णूचे परधीनत्व सहजच स्पष्ट झालें. शंकर स्वतः संहार करण्याविषयीं समर्थ आहे, तर त्यास त्रिपुरासुराचे वधाचे वेळीं संकट कां पडलें असतें ? ज्यापेक्षां त्यांस संकट पडलें त्यापेक्षां तो स्वतंत्र नाहीं. शंकर, विष्णु व ब्रह्मदेव हे पराधीन ठरले. मग इतर देव तर उघड पराधीन आहेत, त्या विषयीं शंका नाहीं. कोणी म्हणतील कीं, तुम्ही सर्व देव पराधीन ठरविलेत ; तेव्हां स्वतंत्र कोण उरलें. उत्पत्ति, पालन, संहार कोण करितो ? उत्तर - ईश्वराचे स्वाधीन तीन गुण आहेत. त्यांचे योगानें तो तिन्ही क्रिया करितो. हे क्रिया करणारे गुण ब्रह्मदेवापासून किडयांपर्यंत सर्वांत अखंड आहेत. त्यांत एकाचा उदय झाला, म्हणजे दोन आच्छादितात ; जाणणें हाच सत्वगुण सर्व जाणून वाचतात. याप्रमाणें सत्वगुणानें पालन होतें हाच विष्णु. जें न जाणणें तोच तमोगुण नेणीन व विस्मरणानें प्राणी मरतात. याप्रमाणें तमोगुणानें संहार होतो. हाच शंकर. जाणीव आणि नेणीव समान असणें तो रजोगुण. रजोगुणांत दोन्ही समान आहेत म्हणून रजोगुणानें उत्पत्ति होतें. हाच ब्रह्मदेव. रजोगुण, सत्वगुण व तमोगुण हें उत्पत्ति, पालन व संहार करणारे आहेत. हयांस जो प्रवर्तक तोच एक ईश्वर. तो ईश्वर कोठें राहतो, तो त्रिगुणास कसा प्रेरितो, असें विचाराल तर तें आतां मी तुम्हांस सांगतों.

ईश्वराचें वसतिस्थान

ईश्वर जर सावयवी असता तर तो देहाबाहेर आहे असें म्हणतां आलें असतें. परंतु तो बुध्दीत जसा जीव, तसा स्फूर्तीत आहे व ती स्फूर्ति देहांत आहे. अविद्येंत प्रतिबिंब पडलें त्यास जीव म्हणतात. तसें स्फूर्तीत पडलेलें जें प्रतिबिंब तोच ईश्वर. जीवानें कल्पिलेलें घडत नाहीं, म्हणून तो स्वतंत्र नाहीं. जीव स्वतंत्र नाहीं, म्हणून ईश्वर प्रारब्ध उदयासारखी प्रेरणा करितो प्रारब्धभोग जीवास आहे. त्या प्रारब्धभोगाचें सुखदुःख ईश्वरास नाहीं. म्हणून तो जीव नव्हे, तर. ईश्वर आहे. तो स्वतंत्रतेनें प्रेरणा मात्र करितो. जीवाचे स्वाधीन होणा-या गोष्टी नाहींत. तो परतंत्रतेनें जें जें होईल तें तें भोगितो. म्हणून बुध्दीचा चालक व प्रेरक एक ईश्वर आहे. जसा जीव बुध्दींत राहतो तसा ईश्वर गुणासहवर्तमान स्फूर्तीत रहातो. तो ईश्वर ब्रह्मदेवापासून किडयापर्यंत सर्वांच्या अंतर्यामित्वानें हृदयांत अलिप्तपणानें आपल्या सामर्थ्यानें नियंता होऊन राहिलेला आहे. ज्याच्या भयानें चंद्रसूर्य चालतात, ज्याच्या भयानें प्राणवायु वहातात, ज्याच्या भयानें अग्नि ज्योतिरुप आहे, ज्याच्या भयानें मृत्यु धांवतो, ज्याच्या भयानें पृथ्वीस धारणत्व आहे, पाण्यास द्रवत्व आहे, आहे, ज्याच्या भयानें काळ क्षण घटका इत्यादि युगापर्यंत गणना करिता, ज्याच्या भयानें ब्रह्मदेव, विष्णु, शंकर, हे प्रतापी आहेंत असा ईश्वर प्राण्यांच्या हृदयांत एकटा नियामकत्वानें सर्व नियंत्यांवर नियंतृत्व करुं लागला. ज्याचें जें जें होणें असेल त्या त्या होण्याचा हा ईश्वर प्रेरक आहे. त्याच्यावांचून पडलेलें गवताहि हालत नाहीं. असा हा नियंता ब्रह्मदेवापासून किडयांपर्यंत सर्वांत अलिप्तत्वानें राहून जे जे होणार त्याची सहज प्रेरणा करितो.

जसें - स्फूर्ति, विद्या, अविद्या, ज्ञान, अज्ञान, मन, बुध्दि, इंद्रियें, प्राण हे (विकार) ब्रह्मदेवापासून किडयांपर्यंत सर्व देहांत समान आहेत. तसें जडास जीवविणारा जीव व वृत्तींत भासकत्वानें असणारा ईश्वर आहे. दर्शन म्हणजे प्रेरणा करणें, होणारासारखी बुध्दि योजावी ; त्याप्रमाणें जीवानें पराधीनत्वानें सुखदुःखें भोगावीं. ईश्वर स्वतंत्रपणें प्रेरणा करितो, तरी कर्तृत्वाचा अभिमान धरीत नाहीं. म्हणून तो अलिप्त निरहंकारी व निरहंकारी म्हणूनच तो बंधन पावत नाही. जीव हा स्वतः कांही करीत नसून जें होतें त्याचा कर्ता मीच आहें असें बळें माथीं घेतो म्हणूनच त्या अहंतेमुळें तो बंधनांत पडतो.

ईश्वराच्या व जीवाच्या कर्तृत्वाची विरुध्दता

ईश्वर विद्यागुणानें सर्वज्ञ आहे. जीव अविद्यागुणानें किंचिज्ज्ञ आहे. ईश्वर गुणास प्रवर्तवितो, जीव गुणाधीन राहतो. ईश्वर सर्वांस आवरण व विक्षेप या शक्तीस स्वाधीन ठेवून वर्तवितो ; व जीव भ्रांत होऊन आवरण व विक्षेप यांचे योगानें गुंततो. जीव तिन्हीं अवस्थेंत त्या त्या अवस्थेचें तादाम्य पावून भ्रमतो, ईश्वर त्या त्या अवस्थेंचा भाव त्यागून अवस्थातींत राहतो. जीव साभिमानानें बुध्दीपासून विषयापर्यंत सर्वांस घेऊन क्रीडा करितो ; ईश्वर नुसती निर्विकल्प जी स्फुरणारी वृत्ति तींत संचारावांचून राहतो. ईश्वरानें प्रेरणा करावी, ती ती जीवानें मस्तकीं घ्यावी, याप्रमाणें या दोघांनी ही सृष्टि सर्व व्यापिलेली आहे. जीव आणि ईश्वर हीं एका ब्रह्माची प्रतिबिंबे आहेत, म्हणून हीं एकरुपच आहेत. परंतु एक भोक्ता, एक नियंता अशीं त्यांची कर्मे भिन्न भिन्न आहेत. म्हणून एक जीव व एक ईश्वर असा भेद झाला. हे जीव

आणि ईश्वर ब्रह्मदेवापासून मुंगीपर्यंत सर्वांचे शरीरांत आहेत. त्यांत जीव अभिमानानें बध्दता वरतो व ईश्वर निरभिमानानें मुक्त राहतो.

शंका - तुम्ही जीव आणि ईश्वर हे दोघे प्रत्येक शरीरांत आहेत असें म्हणतां, पण निरहंकारी ईश्वर देहावेगळा राहतो.

उत्तर - स्फूर्ति देहावेगळी असत नाही व स्फूर्तित पडणारें प्रतिबिंब स्फूर्तीवांचून असत नाहीं. म्हणून देहावांचून ईश्वर असतो असें म्हणणें संभवत नाहीं.

शंका - ईश्वराचें प्रतिबिंब वृत्तींत पडतें. वृत्ति जेथें नसेल तेथें तें स्थळ रिकामें पडतें ; आणि ईश्वर तर सर्वव्यापी आहे असें शास्त्र सांगतें. तेव्हां या गोष्टीस विरोध येतो.

उत्तर - ईश्वराची सत्ता सर्व ठिकाणी आहे. परंतु तो ईश्वर स्वतः वृत्तींत राहतो ; जसा सार्वभौम राजा आपल्या राजधानींत राहून सर्व ठिकाणीं आपली सत्ता चालवितो.

शंका - एके ठिकाणीं असून अन्य स्थळीं उगीच सत्ता चालते असें जर आहे, तर साकारता एकच राजधानी विष्णूची कां म्हणूं नये ? किडे आदिकरुन प्राण्यांचे देहांत जीव राहतो ; परंतु तेथें ईश्वराचा अभाव आहे व विष्णूचें देहांत ईश्वर आहे, पण तेथें जीवाचा अभाव आहे.

उत्तर - किडयाचे देहांत वृत्ति नसती तर त्या ठिकाणीं ईश्वर नाहीं असें म्हणतां आलें असतें. परंतु सर्व प्राण्यांचे ठायीं स्फूर्तीची वृत्ति आहे, म्हणून किडयाचे देहांत ईश्वर आहे. जशी सर्वांचे देहांत वृत्ति आहे तशी बुध्दीहि आहे ; म्हणून विष्णूचे देहांत जीव आहे. कारण जीवत्व बुध्दीवाचून भासत नाहीं व ती असल्यावर भासल्यावाचून राहत नाहीं. याकरितां जेथें बुध्दि तेथें जीव आहे. आतां विष्णूचे देहांत बुध्दीच नाहीं असें म्हटलें तर त्याचे देहाचे व्यापार कसे होतील. ज्यापेक्षां देहाचे व्यापार होतात, त्यापेक्षां बुध्दीचे देहांत आहे, तसेंच किडयाचे देहांत वृत्ति आहे. जर वृत्ति नसती तर बिंब ईश्वरत्वानें किंवा प्रतिबिंबास कसें आलें असतें ? ज्यापेक्षां प्रतिबिंब आहे, त्यापेक्षां किडयाचें देहांत वृत्ति आहे. जडांत बुध्दि व वृत्ति नाहीं म्हणून तेथें जीवेश्वर नाहीं. जडावांचून जितका सप्राण साकार, उत्तम, अधम, मध्यम आहे. त्यांत बुध्दि व वृत्ति हया दोन्ही आहेत. जेथें बुध्दिवृत्ति आहे, अशा शंकराच्या किंवा किडयाच्या साकारांत जीवेश आहेत. जसें सूर्याचे खालीं पाणी भरुन घट ठेविले ते घट लहान, मध्यम, मोठे असले तरी त्यांत प्रतिबिंब पडेलच, तसे ब्रह्मदेवापासून किडयाचें देहापर्यंत बुध्दिवृत्ति आहे तेथें जीवेश आभासतीलच.

शंका - सजल घटांत सूर्याचें एकच प्रतिबिंब पडतें व तुम्ही पिंडामध्यें दोन प्रतिबिंबें सांगतां हें कसें काय आहे, तें सांगा.

उत्तर - उथळ पाण्यांतलें प्रतिबिंब स्पष्ट दिसतें, खोल पाण्यांतलें प्रतिबिंब आंतल्या आंत झळफळतें, तें स्पष्ट दिसत नाहीं. तेंच जेव्हां सूक्ष्म दृष्टि लावावी तेव्हां दिसतें. तसें बुध्दीचे रुप उथळ आहे, म्हणून त्यांत जीवत्व टळटळींत दिसतें. वृत्तीचें रुप सूक्ष्म आहे म्हणून त्यांतील

प्रतिबिंब दिसत नाहीं.

पण सूक्ष्म दृष्टि लाविली तर तेंहि दिसते. तें असें जीव हा प्रेर्य आहे व त्याचा प्रेरक ईश्वर आहे. जेव्हां प्रेर्य जीव, वावरतोसा दिसतो, तेव्हां प्रेरक ईश्वर सहजच आहे.

वृत्ति बुध्दीवांचून जाणिली पाहिजे. मग तींत ईश्वर भासमान होतो. बुध्दीच्यायोगानें वृत्ति दिसत नाहीं. मग ईश्वर कसा कळेल ? जीवाचा प्रेरक ईश्वर हा सामर्थ्यावरुन ओळखावा.

शंका - सामर्थ्यावरुन ईश्वर ओळखावा असें म्हटलें असतां, विष्णु सामर्थ्यवान दिसतो, म्हणून तेथें ईश्वर आहे असा अनुभव येतो. विष्णूसारखें सामर्थ्य किडयांमध्यें नाहीं म्हणून तेथें ईश्वर नाहींच, असें समजलें पाहिजे. मग तुम्ही किडयांमध्यें ईश्वर आहे म्हणतां कसें ?

उत्तर - विष्णूचें सामर्थ्य जें दिसतें तें जीवाचेंच आहे. तेथें प्रेरणात्मक ईशसामर्थ्य दिसत नाहीं. जसे सिंह हत्तीस मारितो, मांजर उंदरास मारिते, हया क्रिया उपाधीमुळें लहानमोठया होतात. यामुळें हत्तीपेक्षां सिंह सामर्थ्यवान, उंदरापेक्षां मांजर सामर्थ्यवान आहे असें दिसतें. परंतु हा जीवधर्म आहे ; तसें विष्णूच्या देहांत मोठेंसें सामर्थ्य आहे, किडयास तितकें सामर्थ्य नाहीं. त्यास गवत उचलण्यास मोठे श्रम पडतात. तरी दोहों ठिकाणीं जीवाचेंच कर्म समजावें. ईश्वरास कर्मच नाहीं, तो उगीच जीवाची प्रेरणा करितो, म्हणून ईश्वर स्थूल दृष्टीनें दिसत नाहीं, जीवत्व दिसतें. ब्रह्मदेवापासून किडयांपर्यंत सर्वांचें देहांत जीव आणि ईश्वर आहेत. त्यांत जीव स्पष्ट म्हणून तो दिसतो ; ईश्वर अस्पष्ट आहे म्हणून तो दिसत नाहीं. ईश्वर सर्वांचे शरीरीं आहे असें सांगितलेलें खोटें वाटतें ; पण कृष्णानेंहि भगवद्गीतेमध्यें अर्जुनास सांगितले आहे कीं, ईश्वर सर्वांचे हृदयांत राहून यंत्रारुढ होऊन आपल्या मतें सर्व भूतांस प्रेरणा करितो. असेंच वृत्तीमध्यें ईश्वर आहे, याविषयीं श्रुतिप्रमाण आहे. तो ईश्वर आपल्या अभावाचे वेळीं माया आणि अविद्या उत्पन्न करितो. जी विद्यात्मकवृत्ति तीच माया, व नेणीव स्फूर्ति तीच अविद्या. माया आणि अविद्या हया दोन्हींहि जोंपर्यंत बुध्दि उत्पन्न झाली नाहीं तोंपर्यंत एकरुप आहेत. बुध्दि उत्पन्न झाली म्हणजे बुध्दीमध्यें जीवत्व प्रवृत्तीकडे येतें. म्हणून जीव स्पष्ट दिसूं लागतो, तसा ईश्वर स्पष्ट दिसत नाहीं. विद्या, स्फूर्तिसहवर्तमान ईश्वर, हा बुध्दीस विक्षेप करणारा आहे. ती निमित्तमात्र असल्यामुळें बुध्दींत येत नाहीं. अविद्यात्मक जीव उपादान व विद्यात्मक ईश्वर निमित्तकारण आहे. जसें घटकार्यास कुंभार आणि माती हीं निमित्त आणि उत्पादन कारण आहेत, त्याप्रमाणें जीव आणि ईश्वर कारण आहेत, जशी घटामध्यें माती येते, तसा उत्पादनत्वें जीव बुध्दींत येतो. कुंभार घटाहून निराळा असतो ; तसा ईश्वर देहाहून निराळा म्हणजे अलिप्त असतो.

विद्या ही बुध्दींत प्रवेशली तरी जीवसहवासानें त्यास ईशत्व येत नाहीं. विद्येसहवर्तमान ईश्वर बुध्दींत प्रतिभासला तरी तो परिणाम आहे. ईश्वरास जोंपर्यंत प्रेरणा कार्य आहे, तोंपर्यंत ईश्वरास रुप नांव आहे. तें कार्य सरलें म्हणजे मग ईश्वरास नाम कोठचें ? ईश्वर, प्रेरणाकार्य टाकून बुध्दींत येताना ? किंवा झोंप लागली असतां ईश्वर कार्यासह नांव टाकून जीव जसा अज्ञानगर्भांत उरतो, तसा ईश्वर आनंदकोशांत उरतो. जीवास विज्ञानआत्मा म्हणतात. ईश्वरास प्रज्ञानआत्मा म्हणतात. जीव आणि ईश्वर हे दोघेहि कारणात्मा आहेत. हे दोघे

अभेदत्वानें त्यांतच मिळून राहतात. ते जेव्हां प्रवृत्तीचा उभारा होतो तेव्हां उत्पन्न होतात. जीवाच्या प्रारब्धदशेचा उभारा होतो तेव्हां जीव बुध्दीचे योगानें जागृतीस येतो. त्याच्या तितक्या विक्षेप काळीं ईश्वर प्रेरक होतो. ईश्वराच्या प्रेरणेनें बुध्दीचे अनेक तरंग उठतात. तरी ते जीवाचेच विकार आहेत असें समजावे. जीवाचा प्रेरक अंतर्यामी ईश्वर हा ओळखत नाहीं, असें म्हणशील तर तो फार सूक्ष्म ठिकाणीं आहे. म्हणून तो एकदम स्थूलदृष्टीनें पाहूं गेलें असतां दिसत नाहीं. जसा वस्त्रामध्यें तंतू पाहूं गेलें असतां अनुभवास येतो, परंतु तंतूमध्यें कापूस पाहूं गेलें असता तो स्थूलदृष्टीनें दिसत नाहीं. तसा बुध्दींत आभासणारा जीव कळतो, पण विधेंत प्रतिबिंबणारा ईश्वर कळत नाहीं. तो सूक्ष्मदृष्टीनें कळतो.

बुध्दीवांचून जीव केवळ अविद्यात्मक आहे. त्याचा बहिरमुखत्वें अनुभव येत नाहीं. जर बुध्दीवांचून जीव कळत नाहीं तर ईश्वर कसा कळेल ? जेव्हां जीव आणि ईश्वर हे क्रियात्मक आहे हें कळत नाहीं, तेव्हां त्यांचे अभावाची कल्पना करितात. वास्तविक बुध्दि उत्पन्न होते व नाहींशी होते, पण विद्या-अविद्यात्मकवृत्ति नासत नाहीं. ती जोंपर्यंत आहे तोंपर्यंत विद्याअविधेंत जीव आणि ईश्वर हे आहेत. ते जीवेश्वर ज्याला पाहावे असें वाटेल त्यानें अंतर्मुख व्हावें. बुध्दीचा जेव्हां विशेष तरंग उठत नाहीं तेव्हां वृत्तीचा अनुभव घ्यावा. त्या वृत्तीमध्यें कळणें आणि न कळणें हीं दोन्हीहि समान आहेत. त्यायें आवरण विक्षेपात्मक विद्या अविद्या आहे.

वृत्ति ज्या अधिष्ठानीं उत्पन्न झाली, त्या अधिष्ठानास ती न जाणून, चंचळ स्फूर्तिसहवर्तमान जें जें काय त्यास जाणूं लागली. जी स्फूर्तीस जाणूं लागली तीच विद्या. जी जाणत नाहीं तीच अविद्या, हया दोन्ही सूक्ष्म दृष्टीनें पाहिलें असतां पुरातन आहेत. त्यांमध्यें चिद्रूपज्ञानासारखें ज्ञान मिथ्या आभासतें. तेच जीव आणि ईश्वर. हे जीवेश्वर अभ्यासानें कळतील.

जीवेश्वर ज्याची प्रतिबिंबें तो ज्ञानघनात्मा त्यांचा कारणात्मा आहे व ते दोघे भिन्न आहेत. ज्ञानघन ब्रह्म, प्रत्यागात्मा हा ब्रह्मदेवापासून तृणापर्यंत सर्वांत असून आपल्या प्रकाशानें प्रकाशितो व त्यांचा लयहि जाणतो. बुध्दि, निर्विकल्प वृत्ति, जीव, शीव, विद्या, अविद्या इत्यादि जितकें उत्पन्न झालेले त्यांस हा आत्मा प्रकाशितो. तसे जीवेश प्रकाशक नाहींत. सूर्य जसा भिंती, अंगणें, घरें, घट, जळ, त्यांतींल प्रतिबिंब यांस एकदांच प्रकाशितो ; तसा आत्मा सर्वांस प्रकाशितो. घटांतील पाण्यांत जो दिसलेला तो, सूर्याहून निराळा आहे. तसा वृत्तींत उमटलेला आभास स्वरुपाहून निराळा आहे. जो मिथ्या भास अनात्मा म्हणून तो मिथ्या व व्यापक जो बिंब प्रत्यगात्मा तो सत्य मिथ्या आभासाचा मिथ्यत्वानें त्याग करुन सत्य तें आपण स्वतः व्हावें.

घटामध्यें पाणी घातलें म्हणजे त्या पाण्यांत आकाशासारखें आकाश दिसतें व दुसरें घटांत पाणी घातलें नाहीं म्हणून आकाश दिसत नाहीं, पण त्यांत शुध्द आकाश व्यापून आहे. याप्रमाणें व्यापक आकाश पाण्याचें अगदीं अंतीं आहे तसें आहे. तसा स्फूर्तीत व्यापणारा आत्मा वृत्तीच्या अभावीहि सत्य आहें. जलाभास, जळ आहे तोंपर्यंत भासतो. जल नसेल तर भासकता नाहींशी होते. तसें वृत्तींतील प्रतिबिंब वृत्ति आहे तों भासतें ; वृत्ति नाहींशी झाली म्हणजे त्यांचा नाश होतो. वृत्ति आणि बुध्दि यांत बिंबलेलें चिद्रूप त्या मिथ्याभासास जीव आणि ईश्वर असें नांव

ठेविलेलें आहे. बुध्दींत उमटून जो दोषगुण यांचा विकल्प करितो तो जीव. दुसरा जीवाचे कर्माचा प्रेरक व वृत्तीचा आभासक असा ईश्वर. जीवानें केलेलें तें जीवकृत ; आणि ईश्वरानें केलेलें तें ईश्वरकृत. मिळून सर्वहि जग कार्यरुप आहे व त्या जगताचें जीवेश हें कारण आहेत. या सर्व दृश्यभासाहून स्वप्रकाशक आत्मा सर्वांत असून निर्विकारत्वानें असंग आहे. जसें आकाश घटांतील पाण्यांत असून व्यापकपणानें तें सर्वांवेगळें राहतें त्यास जलाचे अनेक प्रकारचे विकार स्पर्शत नाहींत ; तसें जीवेशासह सर्व जगत चंचल, जड, दृश्य भासमान आहे. इतक्यांत चित्प्रभा व्याप्त असून सर्वांहून ती वेगळी आहे. हें निरुपण पुढील श्लोकांत सांगावयाचें आहे.

यांत मागें जें निरुपण होऊन गेलें त्या निरुपणांत सर्व पदार्थ निवडिलेले आहेत, तितक्यांचा अनुवाद येथें करावयाचा आहे.

अर्थ - रुपाहून, गुणदोषाहून, सर्व भासाहून चित्प्रभा वेगळी आहे. व तीच रुपरसादि विकल्पासह सर्वांस व्यापून आहे. रुपाहून असें उपलक्षांनीं सांगितलें, यावरुन ईशनिर्मिताहून व गुणदोषाहून म्हणजे जीवकृताहून न विकारतां, चित्प्रभा निराळी असून सर्वांस व्यापून आहे. तिच्यावांचून पदार्थमात्र कांही वेगळा राहिलेला नाहीं. जसें आकाश घटांत किंवा जलांत व्याप्त, तशी चित्प्रभा रसादि विकल्पास व्यापून आहे. हेंच आतां अन्वयव्यातरेकानें विवेचनानें प्रांजल करुन सांगतों.

रुप म्हणजे सर्व पंचविषयात्मक जग, किंवा जडचंचळादिक सर्व जीवेशनिर्मित नामरुप, यांस व्यापून चित्प्रभा सर्वांहून वेगळी आहे. मायेपासून तृणापर्यंत सर्व सहजच झालें. त्यांचे दोन प्रकार कल्पिले. १ स्वाभाविक २ ईश्वराचे ईक्षणानें झालेले दोन्हीहि मायासामर्थ्यानेंच पण जाणत्या हेतूचे निमित्तमात्रें झालें. मायास्फुरण सहज झालें. त्यांत स्मरण अस्मरण उत्पन्न झालें. स्मरण म्हणजे कळणें, ज्ञान ; अस्मरण म्हणजे न कळणें, अज्ञान. याप्रमाणें स्मरण अस्मरणरुपी विद्या अविद्या सहज उत्पन्न झाल्या. त्यांत सहजच अपाप प्रतिबिंब पडलें. त्यास जीव आणि ईश्वर अशीं नांवें आहेत. ते हें सहज उत्पन्न झालें यास स्वाभाविक म्हणतात. या स्वाभाविकापासून पुढें दुसरें सहजच झालें. परंतु त्यास ईश्वरानें केलेलें असें मानावें.

ईश्वराचे ईक्षणानें पुष्कळ प्रकार झाले. त्यांत प्रथम गुण आणि शक्ति उत्पन्न झाल्या. सत्वगुण ज्ञानशक्ति, रजोगुण क्रियाशक्ति, तमोगुण द्रव्यशक्ति, तमोगुणपासून पंचभूतें झालीं. व त्या पंचभूतांपासून पंचविषय झाले. पंचविषयासह पंचभूतें व मागें सांगितलेलीं भौक्तिक या सर्वांमिळून चारी खाणी व पांचवी मानसिक योनी झाली. जें कल्पनेनें झालेलें तें मानसिक जारापासून झालें तें जारज, अंडापासून झालें ते अंडज, स्वेदापासून झाले तें स्वेदज. उदिभजाचे दोन प्रकार. एक वायुपासून होणारे व दुसरे वृक्षादि तृणापर्यंत सर्व. यांस स्थावर म्हणतात. स्थावरात्मक पदार्थ चालन नाहीं व त्यांची मुळें जमिनींत रोविलेलीं असतात ; व त्यांचे ठायीं किंचितही प्राण वहात नाहींत ; म्हणून ते जड. या स्थावरासेरीज दुसरे पदार्थ उरले तेव्हां तेही जडच आहेत. परंतु ते प्राणामुळें खातात व चालतात म्हणून त्यांस जंगम म्हणतात. याप्रमाणें जडाचे स्थावर आणि जंगम असे दोन प्रकार आहेत.

जर सांगितल्याप्रमाणें जें सर्व स्थावरजंगमात्मक दृश्य ब्रह्मांड, त्या ब्रह्मांडामध्यें लहानमोठे

अनेक प्रकारचें पिंड. याप्रमाणें नामरुपात्मक झाड मायामुळाचें आहे. या झाडास आधार ब्रह्म आहे. ज्यावर अस्तिभातिप्रियात्मक नामरुपें दिसतात. जसें एक निश्चळ आकाश त्यांत लहान मोठे घट, मडकीं, रांजण, बोळकीं, परळ अथवा अनेक प्रकारचीं भांडी, तसें परब्रह्मामध्यें ब्रह्मांड हा मठ. त्या मठामध्यें अनेक प्रकारचे पिंड हेच घट ठेविलेले आहेत. त्यांत कित्येक पाण्यांनी भरलेले घट आहेत. तसे येथे जंगमात्मक पिंड आहेत. कित्येक कोरडे घट आहेत. तसे येथें सूक्ष्म देहासेरीज स्थावर आहेत. कोरडे घटांत जलाकाश दिसत नाहीं, पण व्यापकपणानें आकाश असतें. तसें सूक्ष्मदेहावांचून जीवेश स्थावरांत रहात नाहींत, पण व्यापकपणानें ब्रह्म असतें.

पदार्थ आहेत, दिसतात व चांगले वाटतात. त्या पदार्थांत ब्रह्माची अस्तिभातिप्रिय लक्षणें आहेत. ब्रह्मा व रुप आकारास आलें. त्या रुपाच्या ओळखीकरितां नानाप्रकारें नांवें कल्पिलीं. सजल घटाप्रमाणें जे जंगम त्यांत अस्तिभातिप्रिय आणि सूक्ष्म देहासह जीवेश हे आहेत. सोनें आदिकरुन जसे धातूंचे घट तसे देवांचे उत्तमोत्तम पिंड. जसे खापराचे घट तसे मनुष्यांचे पिंड. जसे शेणाचे घट तसे किडयांचे पिंड. याप्रमाणें पिंडरुपी घट चिदाकाशांत मांडिलेले आहेत. त्यांत सत्वरजात्मक ज्ञान व क्रियाशक्ति आहेत. जितका साकारदेह तितका तमोगुण द्रव्यशक्तीचा आहे. यांत वर सांगितलेला जीवेशासह सर्व संघ आहे.

प्रत्येक पिंडांत काय काय आहे हें निरनिराळें पहाण्याची गरज नाहीं. एका पिंडांत काय आहे तें कळलें म्हणजे सर्व पिंडांचा अनुभव येईल. हा अनुभव आपले देहीं पाहून मग इतर पिंडांचा विचार करावा.

जसे आकाशांत अनेक घट असले तरी ते सर्व पहाण्याची जरुन नाहीं. एका घटाचा विचार केला म्हणजे सर्व कसे झाले ते कळतील. त्याचप्रमाणें पिंडांचा विचार करावा. घटांत जशी पाण्याची चळवळ तशी पिंडांत सूक्ष्मदेहाची चळवळ आहे. सूक्ष्मदेह सत्रा तत्वांचा आहे. पण सत्रा तत्वें मिळून तीनच कोश होतात. प्राण चंचलपणानें वहातात. त्यांचे योगानें कर्मेंद्रियांच्या पांच क्रिया होतात. त्या हया कीं, वाचेनें बोलणें, हातानें देणें घेणें, पायानें चालणें, उपस्थानें रतिभोग घेणें, गुदानें मळमूत्र विसर्ग करणेंरू प्राणपंचक व कर्मेंद्रियपंचक मिळून प्राणमयकोशाचे दहा प्रकार होतात. प्राणमयकोशांत क्रियाशक्ति आहे.

मनोमयकोशांत ज्ञानशक्ति आहे. त्याचे सहा प्रकार आहेत. चंचलपणानें हिंडून पदार्थ ओळखावे, परंतु निश्चय न होतां संशयांत पडावें असें जें तें मन. हें मन पांच द्वारानें निघून बाहय विषयीं जातें. त्या त्याच्या गमनाच्याद्वारांस ज्ञानेंद्रियें म्हणतात ज्ञानेंद्रियांच्या क्रिया मनानें ओळखाव्या आणि संशयांत पडावें. असें जें मन, तें मन पंचज्ञानेंद्रियें मिळून सहा प्रकारचा मनोमय कोश. हा मनोमय कोश प्राणमयकोशाचे आंत आहे. म्हणून प्राणमयाहून मनोमयकोश सूक्ष्म मनाची जशी ज्ञानशक्ति तशी बुध्दीची ज्ञानस्फूर्ति - मनाची संशयरुप व्यक्ति - बुध्दीची निश्चयात्मक व्यक्ति आहे. बुध्दि ज्ञानेंद्रियद्वारा शब्दादि व्यापार करिते. म्हणून बुध्दीला पंचज्ञानेंद्रियें सहाय्य आहेत. पंचज्ञानेंद्रियें व बुध्दि मिळून विज्ञानमयकोशाचे सहा प्रकार आहेत. प्राणमय, मनोमय आणि विज्ञानमय असे तीन कोश मिळून सत्रा तत्वांचा लिंगदेह आहे.

पांच प्राण, पांच, कर्मेंद्रियें, पांच ज्ञानेंद्रियें व मन आणि बुध्दि मिळून सत्रा तत्वें. व ज्ञान आणि क्रिया अशा दोन शक्ति मिळून जो सूक्ष्मदेह हा जसें घटांत पाणी त्याप्रमाणें स्थूळांत आहें. पाणी जसें ओलें आणि चंचळ त्याप्रमाणें प्राणाचा विहार समजावा. पाणी जसें झळकतें तसें मन विज्ञानांत, व त्यांत ज्ञानशक्ति कांहीसा झावळपणा, त्याप्रमाणें संशयरुपी मन, केवळ झळझळ. त्याप्रमाणें निश्चयात्मकबुध्दि आहे. या मनबुध्दींत ज्यांची घोर, मूढ, शांत लक्षणें आहेत असे तीन गुण राहतात. स्थूल देहापासून गुणापर्यंत जसें सजल घट तसें स्वाभाविक परंतु ईशनिर्मितांत सूक्ष्म देह आहे. याप्रमाणें दोन देह लक्षणांसह सांगितले.

जीवेश उत्पन्न होण्याच्या पूर्वी स्फूर्तिरुपतत्वें आहेत. तीं वृत्तींत सूक्ष्मदृष्टीनें पहावी. मुख्य अहंब्रह्मस्फुरण ज्याला मूळ माया म्हणतात, त्याची सहजत्वें पिंडी आठवण होते. तीच निर्विकल्प आठवण आपाप सदोदित होते. पण ती संकल्प होत असतां झडकर कळत नाहीं. कारण वृत्ती विषयाकडे येते. आठवणें व न जांणणें हे विद्याअविद्येचे स्वभाव आहेत. त्यांस आवरणविक्षेप म्हणतात. हेंच ज्ञानअज्ञान होय. मुख्य संकल्पावांचून वृत्ति स्वाभाविक सहजगति स्फुरते. तिच्यामध्यें जीवशीव असे दोन ज्ञानाभास उत्पन्न होतात. विद्याप्रतिबिंब ईश्वर हा अस्पष्ट आहे. तसेंच अविद्या प्रतिबिंबित जो जीव तोही अस्पष्ट आहे. जेव्हां संकल्पासह मनबुध्दि हे विकार उत्पन्न होतात, तेव्हां जीव स्पष्ट दिसतो, एरव्ही तो अस्पष्ट आहे. स्फुरणरुप मूळ मायेच्या विद्या, अविद्या हयाच कोणी एक कन्या, त्यांत जें प्रतिबिंबलेलें त्यास जीव आणि ईश्वर म्हणतात. पाणी जसें झ-यांतून उसळतें, तशी मूळ मायेची स्फूर्ति चंचळ होते. पाणी पांढरें असतें, तशी स्फूर्तीची ज्ञानात्मक विद्या आहे. पाण्याचा श्वेतपणा आच्छादून, नसता काळेपणा उमटतो, तशी विद्येस आच्छादून अविद्या नेणीव उत्पन्न झाली.

मुख्य पाण्याचे पाझरांत जसें आकाश झटकन प्रतिभासत नाहीं, अथवा पाण्याचे पांढरेव काळेपणांत जलाकाश स्पष्ट उमटत नाहीं, तसें मूळ स्फुरणांत जीवेश आहेत. परंतु ते अस्पष्ट असल्यामुळें पहाणाराचे अनुभवास येत नाहींत. पण जेथें पाणी आहे, तेथें प्रतिबिंब पडलेंच पाहिजे. तसें विद्याअविद्येंत जीवेश असले पाहिजेत, असें अनुमान करितां येतें. पाणी जेव्हां स्थिर राहिलें तेव्हां आकाश निवडलेलें स्पष्ट दिसलें. तसें संकल्प स्थिर राहिल्याबरोबर जीवाचें रुप दिसूं लागलें. मुळीं स्फुरण चंचळ असल्यामुळें तें निवळ कळत नाहीं ; मग त्यांतील सर्व प्रतिबिंब कोण पाहील ? मूळ स्फुरण ती प्रकृति व त्यांतील जाणीव तोच पुरुष आहे. याप्रमाणें प्रकृतिपुरुष हा चंचळ, जाणीव निवडून ओळखावा. चंचळपणा ती विद्या व जाणीव तो ईश्वर असे विद्या आणि ईश्वर हे त्या दोहोंचे परिणाम आहेत. स्फूर्तीचा जो चंचळपणा तिचा विद्या अविद्या परिणाम आहे. तसेंच ज्ञानाभासाचा जीव आणि ईश्वर हा परिणाम आहे. मूळ स्फुरणांतील जडपणा अस्पष्ट होता, तो प्राणांत स्पष्ट झाला. तशी जीवाची ईश्वराची प्रकाशता बुध्दींत स्पष्ट झाली. प्राण जड असून वावरतात. यामुळें ते चंचळ असे दिसतात. परंतु ते कल्पांतीहि जाणत नाहींत, म्हणून ते जडच. तसें मन बुध्दि हीं चंचल दिसतात, त्यामुळें त्यांत जाणीव आहे असें वाटतें पण ती जीवाचे प्रकाशानें जाणतात. जीव नसला तर तीं स्वतंत्रतेनें जाणण्याविषयीं समर्थ नाहींत. जसें पाणी झळझळींत दिसतें ; पण तें आकाश बिंबल्यामुळें दिसतें, तसें मन बुध्दि हीं परप्रकाशित आहेत, वास्तविक तीं तत्वें जडच समजावीं.

घटांत जल तसें स्थूलांत सूक्ष्म देह आहे. सूक्ष्म देहांत जलाकाशाप्रमाणें जीवेशाचें प्रतिबिंब पडतें. भिंतीसहवर्तमान मठ, तसें ब्रह्मांड आहे. मठांत जसें घट तसें ब्रह्मांडांत पिंड. घटांत जसें पाणी तसा स्थूल देहांत सत्रा कळांचा सूक्ष्म देह, पाणी चंचळ, ओलें व पातळ तसा प्रतिबिंबासहित प्राणमयकोश. पाण्याची झळझळ तसा जीवासहवर्तमान संकल्प होय. पाण्याचा पांढरेपणा तशी विद्या आहे. पाण्याचा काळा भास तशी अविद्या होय. पाझर, तशी मूळ माया आहे. पाझरांत किंवा श्वेत व काळेपणांत जलाकाश दिसत नाहीं, तसें मायेंत किंवा विद्याअविद्येंत जीवेश स्पष्ट दिसत नाहींत. बुध्दीमध्यें जीवत्व चिदाभासरुपानें स्पष्ट झालें. जसें पाण्यामध्यें नक्षत्रासह आकाश प्रतिबिंबलेलें स्पष्ट दिसले, तद्वत् वृत्तीसहवर्तमान चिदाभास स्पष्ट भासतो, जशा घटछिद्रांतून मठाच्या भिंती झळझळतात, तसा तो इंद्रियद्वारानें विषयाचा व्यापार भासतो. देहामध्यें स्फुरणापासून सर्वही जड, चंचल, मिथ्या आहेत, असें दृष्टांतासह सांगितलें. तसेच त्यांत चिदाभास उमटला तोही दृष्टांतासह सांगितला. हे सर्वही मिथ्या, त्याहून जो सत्य आत्मा, तो देहांत कसा आहे तें सांगतों. जसें मुख्य आकाश मठास आंत बाहेर व्यापून अलिप्त आहे. तसेंच त्या मठांतील घट, घटांतील पाणी, पाण्यांतील जलाकाश, यांस व्यापून आहे. तसा आत्मा मायेपासून तृणापर्यंत सर्व ब्रह्मांड, ब्रह्मांडांतील उत्तम, अधम, मध्यम, पिंड यांस निर्विकारत्वानें अंतरबाह्य व्यापून आहे.

जसें आकाश सर्व घटांत व्यापून आहे. तसें आत्मा, स्थूल देह, सूक्ष्म देह, विद्याअविद्यात्मक स्फूर्ति, त्यांतील प्रतिबिंबित जीव आणि ईश्वर इत्यादि धर्मधर्मीसह सर्वांशी व्यापून आहे. तें पुढें सांगूं. सध्यां स्थूलसूक्ष्म जीं नामरुपें त्यांत ब्रह्मात्मा व्याप्त असून तो जसें आकाश, घटादिकांत अंतरबाह्य व्यापून अलिप्त, तसा त्यांहून निराळा. ज्याचा अन्नापासून उत्पत्ति स्थिति लय होतो, अशा स्थूळ देहाहून, सत्रा तत्वांच्या सूक्ष्म देहाहून, जीवेशासह कारण देहाहून आत्मा निराळा आहे. जसें आकाश घट, जल, जलाकाश यांस व्यापून त्यांहून विलक्षण, तसा आत्मा स्थूल, सूक्ष्म, कारण व जीवेश यांस व्यापून त्यांहून विलक्षण आहे, जें जें धर्मधर्मीसहवर्तमान निर्माण झालेलें आहे, त्यास आत्मा व्यापून ; तो त्यांहून निराळा आहे. त्यासारखा नाहीं.

मिथ्या पदार्थांचे धर्म सांगतो

मुख्य परब्रह्म हें केवढें व किती आहे याचा अंत लागत नाहीं, असें अनंत आहे. त्या अनंत परब्रह्मावर एकदेशीय रज्जुसर्पाप्रमाणें स्फूर्तीचा हेतु झाला. ती स्फूर्ती चंचळ स्वभावाची आहे. ती मृगजळाप्रमाणें उत्पन्न होते व नाहीशी होते. परंतु सर्वांचे उत्पतीचा हेतु तीच एक आहे. जसें पाणी थोडें जरी असलें तरी त्यांत आकाशाचा प्रतिभास दिसतो, त्याप्रमाणें वृत्ती निर्विकारत्वानेंही स्फुरली असतां तीत सत्याचे प्रतिबिंब पडतें. स्फूर्तीच्या चंचलपणांत विद्याअविद्या उत्पन्न होतात. त्यांत अविद्येचा आवरण करणें हा धर्म आहे. पाणी काळें जरी असलें तरी त्यांत प्रतिबिंब पडतें व तें दिसतें, तसें अविद्येंत प्रतिबिंब पडतें कळणें याला विद्या म्हणतात. या विद्येनें जें जें दिसेल तें तें पाहून खरें किंवा खोटें मानावें. पण तिचा पहाण्याचा धर्म आहे. त्या विद्यावृत्तीमध्यें प्रतिबिंबलेलें त्याला ईश्वर म्हणतात. त्याचा सर्वज्ञ

सर्वशक्तिमान नियंतृत्व हा धर्म आहे.

शंका - जीवाचा प्रेरक ईश्वर आहे, तर जें होणार तें कल्पांतींही चुकावयाचें नाहीं. मग जीवाला कोणत्याही प्रकारचा प्रयत्न करण्याची गरज नाहीं कारण तो जो प्रयत्न करील तो व्यर्थच होईल !

उत्तर - जें होणार तें अणुमात्रही चुकावयाचें नाहीं. असें असतां मनुष्यें जो प्रयत्न करितात. तो सुखदुःखाचा भोग देणारा होतो. तूं म्हणशील कीं मग पुरुषप्रयत्न तो काय राहिला ? तरी पहा प्रवृत्तीरुप जो जीवाला भोग होतो, त्याविषयीं प्रयत्न करण्याची गरज नाहीं. कारण प्रवृत्तीचा असा नियम आहे कीं, जें होणार तें तो करो अथवा न करो अन्यथा होत नाहीं व न होणार तें कधी घडत नाहीं. म्हणून प्रवृत्तीविषयीं प्रयत्न करुं नये. तींत जें घडणारें तें सहजच घडेल, परंतु निवृत्तीरुप जो मोक्ष तो प्रयत्नावांचून होत नाहीं.

मोक्ष प्रारब्धाधीन नाहीं. कारण अभोक्ता आत्मा हा विचारानें कळला पाहिजे. मग सुखदुःखें नाहीशी होतील. सुखदुःखें प्रारब्धानें घडतात. कर्महानि प्रारब्धानें होत नाहीं. ती होण्यास श्रवणादि प्रयत्न पाहिजे. जीवास अमुक करीन असें वाटतें, तेव्हां ईश्वरानें त्याला तेंच करण्याविषयीं साहय व्हावें. मग जीवाचें अपौरुषत्व कसें होईल ?

जीवन प्रथम नेणिवेस स्फुरवितो. पुढें बुध्दि उत्पन्न झाली म्हणजे मग तिला प्रकाशितो. तेणेंकरुन ती विषय ग्रहण करिते. पाण्यावर जशी लाट तशी ब्रह्माचे ठायी निर्विकारी वृत्ती सहज उत्पन्न होते. तिचे जीव, ईश, विद्या, अविद्या असे चार प्रकार झाले. त्या वृत्तीचा परिणम मन, बुध्दि, चित्त, अहंकार हा आहे. संकल्पविकल्प करणारें तें मन. संशय न जातां वारंवार ध्यास लागून स्मरण होतें तेंच चित्त. हें प्रसंगीं मनाहून भिन्न आहे असें वाटतें. परंतु तें मनाचेंच अंग होय. नाहीं असा निश्चय करणारी ती बुध्दि. त्या बुध्दीचा करणें न करणें हा अभिमान आहे. त्यास अहंकार म्हणतात. हा बुध्दीचाच भेद आहे ; करितां तो बुध्दीहून निराळा नाहीं. अंतःकरणचतुष्टय म्हणतात, परंतु हीं मन आणि बुध्दि अशीं दोनच तत्वें आहेत.

कोश - पूर्वी जें रुप असेल तें आच्छादून दुसरें त्याचे ठायीं अल्प कल्पावें. त्याला कोश म्हणतात. व त्यालाच जग उद्भवण्यास जें कारण त्यास विक्षेप म्हणतात.

अंतःकरणवृत्ति इंद्रियद्वारानें विषय घेण्याकरिता जाते, त्या पांच द्वारांस ज्ञानेंद्रियें म्हणतात.

लिंग देहांतील धर्माधर्म कोणते तें सांगतों

श्रोत्र - बरा वाईट शब्द ऐकणें, त्वचा - मृदु कठीण ओळखणें, चक्षु - चांगले वाईट रुप पहाणें, जिव्हा - तीक्ष्णादि सर्व रस घेणें, घ्राण - सुगंध दुर्गंध घेणें.

पंचप्राण - कांही न कळतां उगाच देहांत वावरणें, अन्नरस पचवून देहांत पुष्टी देणें, ज्याच्या

विस्मरणानें क्षुधा, तृष्णा होणें, ज्यांत मन इंद्रियें रहातात, ज्यांचे योगानें देह जगतो व ज्यांचें इंद्रियें आपापली क्रिया करितात. वाचा - मुखाने वर्णोच्चार करणें, ज्याचे योगानें (वैखरी) - प्रवृत्तिनिवृत्ति चालते असे शब्द बोलणें. हात - घेणें व देणें ही क्रिया करणारें पाद - स्थूल देहास घेऊन गमन करणें. उपस्थेंद्रिय - प्रजोत्पादन व मैथुनानंद होणें. गुद - मलोत्सर्ग करणें. देह - उगीच जडपणानें असावें, दृश्यत्वानें वाईट बरें दिसावें, विकार वाढावे, किंवा मरावे उत्पत्ति व्हावी, जड पराधीनपणा दृश्य. स्फूर्ति - चंचलपणा उत्पन्न होणें, नाश होणें, नाश पावणें, व उत्पत्तिस हेतु. विद्या - आवरण करणें. ईश्वर - सर्वज्ञ सर्वशक्तिमान नियंतृत्व. जीव - नेणिवेस स्फुरविणें, बुध्दीस प्रकाशणें, किंचिज्ज्ञ. मन - संकल्पविकल्प करणें, ध्यास धरणें. बुध्दि निश्चय करणें, अभिमान धरणें.

स्फुरणापासून कर्मेंद्रियांपर्यंत जितकीं चंचल तत्वें आहेत, तितकीं जलाप्रमाणें चंचल आहेतअसें सांगितलें. आतां घटाप्रमाणें साकाराचा उत्पत्तिनाश, जडपणा, पराधीनत्व दृश्यत्वपणा आहे. घटांत पाणी, पाण्यांत प्रतिबिंब. तसें स्थूल देहांत जीव. एका पिंडांत जितकी तत्वें आहेत, तितकींच ब्रह्मदेवापासून किडयापर्यंत सर्व पिंडांत सारखींच आहेत, कमीजास्त नाहींत. मग ते पिंड लहानमोठे कसे कां असेनात. जसें धातु, खापरें, शेण, यांचे लहानमोठे घट जरी असले, तरी त्यांत जल आणि प्रतिबिंब सारखेंच पडतें. तसें देव, मनुष्य, किडे यांचे लहानमोठे साकारांत सर्व तत्वें सारखींच आहेत. सर्व याप्रमाणें सर्व जंगमाचे आकार व सर्व स्थावराचे आकार ज्या ब्रह्माडांत आहेत, तीं पंचमहाभूतें जड आहेत. सर्व घटासहवर्तमान मठास जसें आकाश व्यापून आहे, तसें ब्रह्मांडासह सर्व पिंड व त्या पिंडांतील सर्व तत्वें यांस व्यापून आत्मा आहे.

तसेंच ब्रह्म मायेपासून तृणापर्यंत सर्वांस व्यापून आहे. व तें नामरुपाहून निराळें आहे तें स्वस्वरुप कोणासारखें आहे असें म्हणावें ? जसें आकाश मठासारखें आहे असें म्हणावें, किंवा घटासारिखें, किंवा घटांतील पाण्यासारिखें, किंवा पाण्यांतील प्रतिबिंबासारिखें आहे असें म्हणावें ? हें जसें म्हणतां येत नाहीं, तसें व्यापक ब्रह्म ब्रह्मांडासारखें किंवा स्थावरासारखें किंवा जंगमासारखें किंवा पिंडासारिखें किंवा पिंडांतील सूक्ष्म देहासारिखें किंवा जीव ईश्वरासारिखें यांपैकीं कोणासारिखें आहे असें म्हणावें ? मूळ माया ही पाण्यावरील लाटेसारखी मिथ्याभूत आहे. मग तिच्यापासून झालेलीं सारीं तत्वें ब्रह्माचीं बरोबर कशीं करुं शकतील ? ब्रह्म सच्चिदानंदरुप आहे. आणि त्याखेरीज जो अनात्मा तो असज्जड दुःखरुप आहे. तेव्हां हे दोन्ही एके ठिकाणीं कसे रहातील ? अनात्म्याहून चिती निराळी आहे असें वर्णन केलें आहे. या तात्पर्य हें कीं, स्वरुपाचें एक लक्षण जर अनात्म्यांत मिळत नाहीं ; तर अर्थातच त्याचीं सर्व लक्षणें अनात्म्यांत मिळावयाचीं नाहींत असें समजावें. जसें घटाहून आकाश निराळें तसें मिथ्या नामरुपाहून चित्प्रभा वेंगळी आहे हेंच विवेचन आतां करितों. चित्प्रभा हें ब्रह्माचें लक्षण आहे, त्याहून नामरुप मिथ्या ठरल्यावर तें नामरुप आत्म्याहून (ब्रह्मा) हून मिथ्या आहे असें सहज ठरेल.

१ जड षड्विकारी दृश्य सर्व दुःखांचें घर अशा देहाच्या रुपाहून चित्प्रभा वेगळी.
२ ज्याचे योगानें विसर्ग होतो त्या गुदेंद्रियाहून चित्प्रभा वेगळी.
३ स्त्रीपुरुषांचे मैथुनांत ज्याला क्रियाभोग होतो त्या उपस्थेंद्रियाहून चित्प्रभा वेगळी.
४ ज्याच्या योगानें स्थूलाचें जाणें येणें होतें त्या पादाच्या रुपाहून चित्प्रभा वेगळी.

५ ज्याच्या योगानें घेण्यादेण्याची क्रिया होते त्या हाताच्या रुपाहून चित्प्रभा वेगळी.
६ ज्याच्या योगाने अनेक वर्णाच्या माला उत्पन्न होतात त्या वाणीच्या रुपाहून चित्प्रभा वेगळी.
७ देहांत जडपणानें खालीं वहाणारे अपानाहून चित्प्रभा वेगळी.
८ जो हृदयांत वर वहाणारा ज्याच्यायोगानें श्वासोच्छवास होतात त्या प्राणाच्या रुपाहून चित्प्रभा वेगळी.
९ स्थूळ देहामध्यें कंठी राहून क्षुधा तृषा उत्पन्न करणा-या उदानाच्या रुपाहून चित्प्रभा वेगळी.
१० नाभीजवळ अपान आणि प्राण यांचे संधीस राहून संधीस हालविणा-या समानाच्या रुपाहून चित्प्रभा वेगळी.
११ नाडीद्वारानें अन्नरस सर्व शरीरास पोहोंचवून पुष्टी देणा-या व्यानाच्या रुपाहून चित्प्रभा वेगळी.
१२ सुगंध दुर्गंध घेणा-या घ्राणाच्या रुपाहून चित्प्रभा वेगळी.
१३ कडू तिखट इत्यादि रसांची रुचि जाणणा-या जिव्हेच्या रुपाहून चित्प्रभा वेगळी.
१४ सर्व साकार दृश्य पहाणा-या चक्षूचे रुपाहून चित्प्रभा वेगळी.
१५ देहाकार राहून स्पर्शास घेणारे त्वगिंद्रियाच्या रुपाहून चित्प्रभा वेगळी.
१६ वेदादिकांच्या पंक्तीची ध्वनि उठल्यावर ज्यास कळतात त्या श्रोत्रेंद्रियाच्या रुपाहून चित्प्रभा वेगळी.
१७ जें संकल्पविकल्प करणारें ज्याचा होय नाहीं अशाविषयीं चंचळपणा त्या मनाच्या रुपाहून चित्प्रभा वेगळी.
१८ ध्यासानें रात्रंदिवस आठविणारें जें व जें सदां चिंतन करण्यास प्रवृत्त होतें, त्या चित्ताच्या रुपाहून चित्प्रभा वेगळी.
१९ निश्चय करुन हें अमुक असें खरेस्थापणा-या बुध्दीच्या रुपाहून चित्प्रभा वेगळी.
२० जो मी मीपणाचा अभिमान घेऊन बसला त्या अहंकाराच्या रुपाहून चित्प्रभा वेगळी.
२१ जो तिन्ही अवस्थेंत एकटा वृत्तीला स्फुरविणारा त्या जीवाच्या रुपाहून चित्प्रभा वेगळी.
२२ जीवाला आवरण घालणारी अशी जी जीवाची आई अविद्या त्या अविद्येच्या रुपाहून चित्प्रभा वेगळी.
२३ जो विक्षेपानें नेत्रांस दुसरें रुप दाखविते व जिची सर्व करणी आहे त्या विद्येच्या रुपाहून चित्प्रभा वेगळी.
२४ जो विद्येंत प्रतिबिंबून अलिप्तपणानें जीवास प्रेरणा करितो त्या ईश्वराचे रुपाहून चित्प्रभा वेगळी.
२५ जिचें कार्य मृगजलवत् व जी प्रकृतिपुरुषात्मकनिस्सत्वानें असणारी त्या मूळ मायेच्या रुपाहून चित्प्रभा वेगळी.
कारणरुप जी मूळमाया जिच्या विद्या अविद्या शक्ति आहेत, तीच जेथें झाली नाहीं तेथें तिचें कार्य उत्पन्न कसें होईल ? कळण्यास जर रुप नाहीं तर दोराचर भासलेला सर्प कशासारखा असेल ? सर्पास रुप नाहीं म्हणून दोरी आणि भासलेला सर्प निराळे नाहींत.

तशी मूळमाया वंध्या सुताची आई आहे. तिच्या विद्या आदिकरुन कन्या व ईशादिक जांवई आहेत. हा निजरुपाचे ठायीं आनंदमय कोश आहे. या कोशाहून चित्प्रभा वेगळी आहे.

आनंदमय कोशास आच्छादन करणारा विज्ञानमय कोश हा वृत्तीचा परिणाम आहे. यांत बुध्दि आपण निराळी होऊन बसली. ही बुध्दि पंचज्ञानेंद्रियद्वारानें विषयाकार होते, म्हणून त्या सहा प्रकारांस विज्ञानमय कोश म्हणतात, त्याहून चित्प्रभा वेगळी.

विज्ञानमय कोशास आच्छादून पंचज्ञानेंद्रियद्वारानें संशय करणारें मन, अशा सहा प्रकारचे मनोमय कोशाहून चित्प्रभा वेगळी.

मनोमय कोशास ज्यानें आच्छादिलें, ज्यामध्यें आंत पांच प्रकारचे प्राण व बाहेर पांच प्रकारचीं कर्मेंद्रियें मिळून दहा प्रकारचे प्राणमय कोशाहून चित्प्रभा वेगळी.

जो निर्विकारी तो विकाराचा विकारी कसा होईल ? जसें पाण्यांत आकाश आहे तें पाण्यासारखें विकारी कसें होईल ? व तें पाण्यांत कसें कालवेल ? तसा अन्नमय कोश स्वरुपासारखा कसा होईल ? प्राणमय कोशावर जो दिसणारा असा स्पष्टपणें साकारलेला स्थूलदेह त्यास अन्नमय कोश म्हणतात. हा गगनांत घट त्याप्रमाणें स्वरुपीं आहे.

वास्तविक मूळमायाच स्वरुपासारखी नाहीं, मग पंचकोश स्वरुपासारखे नाहीं हें सांगावयासच नको. आकाश जसें अनेक घटांहून निराळें आहे तसा ब्रह्मदेवापासून किडयापर्यंत दिसणारा जेवढा साकार याहून स्वस्वरुप भिन्न आहे भौक्तिकांहून स्वस्वरुप निराळें आहे असेंच नव्हें, तर पंचमहाभूतांहूनही स्वस्वरुप निराळें आहे. पृथ्वी आणि सर्व भौक्तिकें हीं पांच प्रकारचीं आहेत. तेच शब्द, स्पर्श, रुप, रस, गंधानुकारी पदार्थ आहेत ; आणि स्वरुप अशब्द, अगंध, अरुप, अरस आहे. म्हणून तें सर्व पदार्थांहून निराळें आहे. स्वरुप पंचविषयांहून निराळें आहे असें वर दर्शविलें आहे, व ते पंचविषय पृथ्वीचे गुण आहेत, म्हणून पृथ्वीहून स्वस्वरुप निराळें आहे. जसे जसे पृथ्वीचे गुण, असल्यामुळें ती स्वस्वरुपासारखी नाहीं, तसेंच आप, तेज, वायु, आकाश यांचेही गुण आहेत, म्हणून आप, तेज, वायु, आकाश यांहून स्वस्वरुप निराळें आहे.

१ पहिला जिन्नस (ज्यास द्रव्यशक्ति म्हणतात) पंचमहाभूतें व आकाशापासून तृणापर्यंत ज्या साकार अंडजजारजादि चार योनी व पांचवी मानसिक योनी यांस भौक्तिकें म्हणतात. भूतें व भौक्तिकें मिळून दहा प्रकारचा हा पहिला जड जिन्नस याहून स्वस्वरुप निराळें आहे.
२ दुसरा जिन्नस चंचळ हा जडच यास (क्रियाशक्ति म्हणतात) चंचळपणाने वहाणारे पांच प्राण व पांच कर्मेंद्रिये मिळून होणारा दहा प्रकारचा दुसरा चंचल पदार्थ याहून चित्प्रभा वेगळी आहे.
३ तिसरा जिन्नस परप्रकाशानें जाणणारा. ज्यास (ज्ञानशक्ति म्हणतात) मनबुध्दि पांच ज्ञानेंद्रियें मिळून होणारा सात प्रकारचा जाणणारा तिसरा जिन्नस याहून चित्प्रभा वेगळी.
४ चवथा जिन्नस मूळस्फूर्ति. ज्यास (आदिशक्ति किंवा इच्छाशक्ति किंवा आवरणशक्ति म्हणतात) माया, विद्या, अविद्या मिळून होणारें तीन प्रकारच्या चवथ्या जिन्नसाहून चित्प्रभा वेगळी आहे.
५ पांचवा जिन्नस प्रतिबिंबें ज्यास (चिदाभास म्हणतात) जीव आणि ईश्वर अशा दोन प्रकारचा हा पांचवा जिन्नस आहे, याहून चित्प्रभा वेगळी.

अन्नमय कोशरुपी स्थूल देहाहून चित्प्रभा वेगळी आहे.

प्राणमय, मनोमय व विज्ञानमय कोशरुपी सूक्ष्म देहाहून चित्प्रभा वेगळी आहे.

आनंदमय कोशरुपी कारण देहाहून चित्प्रभा वेगळी आहे.

पांच जिन्नस मिळून बत्तीस तत्वें होतात, त्या नामरुपात्मक बत्तीस तत्वांहून चित्प्रभा वेगळी आहे. जसे लहान मोठे सजल घट, तसे ब्रह्मदेवापासून किडयापर्यंत प्राणी आणि मठाऐवजीं पंचमहाभूतें व जलाऐवजीं सूक्ष्म देह या सर्व समष्टीस उगाच हिरण्यगर्भ असें नांव आहे. जसें पाणी चंचळ, द्रव, झळझळपण तसेंच सूक्ष्म देहाचे तीन प्रकार आहेत. प्राण, मन आणि विज्ञानकोश. त्याच्या दोन ज्ञान आणि क्रिया अशा शक्ति आहेत. घटामध्यें पाणी तसा सर्व देहांत सूक्ष्मदेह. जसा पाण्याचा पाझर तसें मूळस्फुरण. जलाकाशासारखा जीवेश. जलाहून जसें गगन निराळें, तसा आत्मा सूक्ष्म देहांतून वेगळा आहे. पिंडब्रह्मांड जें स्थावरजंगमादि जड त्यामध्यें विलक्षण आत्मा आहे.

पाण्याचे उद्भवासारखी मूळस्फूर्ति. तिच्याहूनही आत्मा निराळा आहे. जलाकाशासारखे प्रतिबिंबरुपी जीवेश त्याहूनही आत्मा निराळा आहे. जसें जलाकाशाहून गगन निराळें, त्याप्रमाणें जीवेशाहून आत्मा निराळा. जीव, ईश आणि मूळस्फूर्ति इतक्या मिळून आनंदमयकोश होतो, त्या आनंदमय कोशाहून आत्मा निराळा.

वेदांतशास्त्रांत दोन पदार्थ एक सत्य एक मिथ्या असे मानिलेले आहेत. जो मिथ्या पदार्थ तो बत्तीस प्रकारचा व जो सत्य तो एकच ब्रह्मात्मा आहे. नदींत पडलेला दिसतो परंतु तो वृक्षस्थ वृक्षावरच आहे. तसा आत्मा निर्विकारी मूळस्फूर्तिपासून बत्तीस प्रकारचा प्रवाहांत पडलेल्या प्रतिबिंबाप्रमाणें आहे. ब्रह्मात्मा समुद्राप्रमाणें ; बत्तीस तत्वें तरंगाप्रमाणें आहेत. ब्रह्मात्मा स्थिर गगनाप्रमाणें आहे, बत्तीस तत्वें मेघांप्रमाणें आहेत. ब्रह्मात्मा दोरीप्रमाणें आहे व बत्तीस तत्वें सर्पांप्रमाणें आहेत. ब्रह्मात्मा स्थाणूप्रमाणें आहे व बत्तीस तत्वें पुरुषाप्रमाणें आहेत. ब्रह्मात्मा शिंपीप्रमाणें आहे व बत्तीस तत्वें रुप्याप्रमाणें आहेत. ब्रह्मात्मा सूर्याप्रमाणें आहे व बत्तीस तत्वें मृगजलाप्रमाणें आहेत. याप्रमाणें सत्य मिथ्या कळण्याकरितां पुष्कळ दृष्टांत दिले. यांच्या योगानें सत्य तें ओळखून घ्यावें व मिथ्या तें मिथ्या समजून त्याचा त्याग करावा. ईश्वरापासून तृणापर्यंत बत्तीस तत्वांत तो ब्रह्मात्मा असून त्याहून निराळा आहे. बत्तीस तत्वें आपापले विकार पावतात व नासतात. परंतु तो आत्मा विकार पावत नाहीं व त्याबरोबर नासतही नाहीं. तसेंच बत्तीसबरोबर आपण असतां त्यास कोणी विकार करुं शकत नाहींत. मग तीं लय पावलीं असतां त्या निर्विकारास विकार कोण कल्पिल ? आत्मा बत्तीसाचे रुपाहून निराळा आहे तेव्हां तो त्यांचे व्यापारास लिप्त कसा होईल ?
कांहीं कांहीं तत्वें मिळालीं असतां कर्मापुरता व्यापार होतो त्या व्यापारांत होणारे गुणदोष आत्म्यास कसे लागतील ! वास्तविक ते लागत नाहींत हें खरें आहे. तरी गुणदोष आत्म्यास लागतात असे अज्ञानी मानितात, परंतु ते गुणदोष आत्म्यास स्पर्श करीत नाहींत. जें मूर्ख स्पर्श करितात असें मानितात. ते मात्र जन्ममरणाचे प्रवाहांत पडतात.

जे गुणदोष सांगितले ते जीवानें कल्पिलेले आहेत, त्यांचें पुन्हा वर्णन, मीपणाचा त्याग

होण्याकरितां करितों.

गुणदोष म्हणजे व्यर्थ कल्पना. जीव अज्ञानानें मीपणा माथीं घेतो. अनेक प्रकारचे व्यापार सहज होत असतां ते ते मीं केले असें मानितो. तो मीपणा जरी मानिला नाहीं तरी व्यापार होतीलच, असें असतां मीपणा धरल्यामुळे बध्द होतो, आणि सहजत्वें त्या विकाराचा अभिमान धरला नाहीं तर मुक्त राहतो.

सहज गुणदोष कसे होतात व त्यांत असून आत्मा अलिप्त कसा तें सांगतों

रक्तरेत एकत्र मिळाले असतां गर्भधारणा होते, आणि तो गर्भ वाढूं लागतो. तेव्हांपासून गुणदोषास आरंभ होतो, ते गुणदोष येथें सांगतो.

१ यथासांग गर्भ असणें हा गुण. १ सल होणें हा दोष.
२ चांगल्या रीतीनें उत्पन्न होणें हा गुण. २ जन्मतांना आडवें येणें हा दोष.
३ सांग स्वरुप असणें हा गुण. ३ कुरुप व्यंग असणें हा दोष.
४ युक्त वागले असतां गुण. ४ अन्यथा वागणें किंवा विपरीतपणा हा दोष.
५ वृध्दापकालीं क्षीण न होणें हा गुण. ५ क्षीण शरीर वृध्दापकाळीं होणें हा दोष.
६ मृत्युकाळीं त्वरित मरणें हा गुण. ६ दुखण्यांत पडून पुष्कळ दिवसांनी मरणें हा दोष.
७ याप्रमाणें जन्मापासून मरणापर्यंत सहज देह विकारी आहे. याचे गुणदोष किती आहेत हें सांगताच येणार नाहींत. देह स्थावराचा असो किंवा जंगमाचा असो देह तेथें गुणदोष आहेतच. कांहीं गुण, दोषाकार होतात व कांहीं दोष गुणासारखें होतात. परंतु जे जे साकार ते ते गुणदोषात्मक आहेतच. प्राणांतही गुणदोष आहेत. प्राणापासून पिंड पोषण झाले असतां गुण. पोषण न झालें असतां दोष. देह, इंद्रिय, मन, बुध्दि, मायामयस्फूर्ति, विद्या, अविद्या, जीव, ईश, हीं मिथ्यत्वानें झालेलीं जी त्यांस म्हणजे झालेल्यास गुणदोष आहेतच.

पूर्वी धर्मधर्मी सांगितले. धर्म तेथें गुणदोष आहेत. सर्प किंवा चोर दिसले असतां भीति उत्पन्न होते, तसेंच रुपें दृष्टीस पडलें असतां हर्ष होतो. तसेंच ईश्वरापासून तृणापर्यंत बत्तीस गुण दोषात्मक आहेत. याचा व्यापार नसतांहि गुणदोषात्मक आहेत, मग व्यापार होऊं लागला असतां तर गुणदोषाचा फारच उत्कर्ष समजावा. व्यापारांत पुष्कळ तत्वें मिळतात. तेव्हां जागृदादि (अवस्था) होतात. तेव्हां तर फारच गुणदोष वाढतात. तत्वांचा व्यापार होतो, त्यास पांच तत्वांखेरीज आणखी साकार देह लागतो. तसेच जीवहि लागतो. विद्याअविद्यात्मकस्फूर्ति लागते ; अंतःकरणपंचक पाहिजे ; ईश्वर पाहिजे ; तसेंच गुणही पाहिजेत.

व्यापारांपासून गुणदोष

बोलणारा रजोगुणी असला म्हणजे ऐकणारा कामक्रोधानें उठतो ; बोलणारा सत्वगुणी असला म्हणजे ऐकणारा शांत गुणानें असतो ; बोलणारा तमोगणी असला तर ऐकणाराहि तमोगुणानेंच असतो त्यामुळें दुःख होतें, व सत्वगुणानें सुख होते.

१ ऐकण्यानेंकिंवा बोलण्यानें प्रीति उत्पन्न होते हा गुण. १ ऐकण्यानें किंवा बोलण्यानें दुःख किंवा मरण होतें हा दोष. २ स्त्रीस स्पर्श असतां सुख वाटतें, किंवा चांगले वस्तूचे देणें घेणें झाले असतां सुख वाटतें हा गुण. २ सर्पास स्पर्श झाला असतां भीति उत्पन्न होते. व वाईट वस्तूची देवघेव झाली असतां दुःख होतें हा दोष. ३ पहाणें, चालणें हया व्यापारांत जेव्हां चांगलें रुप पहातो तेव्हां हर्ष होतो हा गुण. ३ वाईट रुप पाहिलें असतां दुःख वाटतें हा दोष. ४ खाणें व रति, या व्यापारांत चांगलें खाल्ले असतां शरीरास पुष्टि येतें हा गुण, तसेंच रतिसुख भोगीत असतां, व उत्पत्ति झाली असतां सुख वाटतें हा गुण. ४ वाईट खाल्लयानें किंवा रतिसुख भोगीत असतां मरण आल्यानें दुःख होते हा दोष. ५ गंधग्रहणाचा व्यापार होत असतां सरळ रीतीनें मलोत्सर्ग झाला असतां सुख होतें म्हणून हा गुण. व तोच मलोत्सर्ग नीट रीतीनें झाला नाहीं म्हणजे त्यापासून दुःख होतें हा दोष. जागृतीचे पांच व्यापार होतात. तेणेंकरुन गुणदोष उत्पन्न होतात तसेंच स्वप्नांतहि हे पांच व्यापार होतात, तेथेंहि गुणदोष उत्पन्न होतात.

स्वप्नांतील व्यापारार्चीं तत्वें

भास देह, भास विषय, गोलकावांचून दश इंद्रियें, प्राण, चत्वार, अंतःकरणवृत्ति, विद्याअविद्यात्मकस्फूर्ति, जीव, ईश आणि तीन गुण.

वरील तत्वांचे योगानें जागृतीप्रमाणें व्यापार होतात तेव्हां हर्ष, खेद, उत्पन्न होतो हा गुणदोष. झोपेंत मन बुध्दि यांचा अभाव ; इंद्रियें प्राण यांस राहण्यास ठिकाण नाहीं, परंतु विद्याअविद्यात्मक एक स्फूर्ती मात्र आहे त्या नेणिवेंत जीव आणि ईश हीं दोन प्रतिबिंबें आहेत यालाच पांचवा आनंदमयकोश म्हणतात. आनंदमयाखेरीज चारी कोशांचा सुषुप्तींत नाश होतो, परंतु तींत नेणीव रुपानें प्राज्ञ अभिमान राहातो, यामुळें तेथील होणारें कृत्य कळतें. झोंपेंत सुखाकरितां होतें हा गुण व कांहींच कळत नाहीं हा दोष.

एका पिंडांत तीन अवस्थेंमध्यें जसे गुणदोष आहेत, तसेंच ब्रह्मदेवापासून किडयापर्यंत सर्व प्राण्यांचे पिंडांत तीन अवस्थेमध्यें गुणदोष व्यापून आहेत. ही भौक्तिकाची गोष्ट राहूं घा, पण पंचमहाभूतांतहि गुणदोष आहेत.

पंचमहाभूतांतील गुणदोष

१ पृथ्वी अन्नरसानें तारिते हा गुण. १ तीच पृथ्वी विषरुपानें मरण आणिते हा दोष. २ पाण्याचे प्राशनानें तृषा हरण होते हा गुण. २ पाणी बुडवून मारितें हा दोष. ३ अग्नि थंडी नाहींशी करितो हा गुण. ३ तोच अग्नि भाजतो हा दोष. ४ मंद वायु आला असतां सुख होतें हा गुण. ४ तोच वारा जास्त येईल आणि उडवील तेव्हां तो दोष. ५ पैस आकाश हा गुण. ५ शून्यपणानें निबिड नेणीव हा दोष.

आकाश, देह, तृण, हें जड, व स्फूर्तीपासून प्राणापर्यंत चंचळ मिळून होणारीं बत्तीस तत्वें

गुणदोषानें भरलेली आहेत.

जसे सजल साभास घटांत गुणदोष आहेत, तसेंच पाण्यांत पडलेला दिसणारा जो वृक्षस्थ त्यांतहीं पुष्कळ प्रकारचे गुणदोष आहेत. तरंग मेघ, सर्प, चोर, रुपें, मृगजल इत्यादि जे विकार त्यामध्यें जसे हर्ष, भय तसेंच बत्तिसांत गुणदोष आहेत. जसें आकाश घट, जल, प्रतिबिंब यांस व्यापून त्याहून अलिप्त आहे, मग तें त्यांचें गुणदोषांत मिश्रित किंवा लिप्त कसें होईल ? २ वृक्षस्थ नदींत पडलेला दिसला त्या दिसणारांहून निराळा आहे. तो पडलेल्याचें गुणदोषानें कसा मरेल ? ३ पाणी तरंगाचे विकारानें विकारत नाहीं, मग त्या तरंगाचे उद्भव लय या दोषगुणानें उत्पन्न होईल व मरेल हें कसें होईल ? मेघानें आकाश गजबजेना, मग तें त्याच्या पाण्याबरोबर कसें पाझरेल ? ५ रज्जु सर्पानें आच्छादिलीं जात नाहीं, मग ती सर्पाबरोबर कशी चालेल ? ६ स्थाणू चोरासारखा नाहीं, मग तो पांथस्थास कसा लुटील ? ७ शिंपला रुप्यासारखा नाहीं, मग त्यापासून हर्ष, शोक कसा होईल ? ८ सूर्य मृगजलपुरांत बुडत नाहीं, मग तो मृगजलचरांनी ग्रासिला कसा जाईल ? तशी बत्तिसांचे रुपाहून चित्प्रभा वेगळी आहे ती बत्तिसांचे गुणदोषास कशी लिप्त होईल ? १ जों मायेहून निराळा आहे तो मायाविकारानें कसा चळेल ? माया मात्र त्याचे ठायीं उत्पन्न होऊन नाश पावते, पण तो जशाचा तसाच आहे. त्या ब्रह्मास २ अविद्या आच्छादिना ३ विद्या जाणेना ४ तो सर्वज्ञ नाहीं म्हणून तो, ईश्वराचें प्रेरणेंतहि सांपडत नाहीं. ब्रह्म ईश्वरासारखें नाहीं, मग तें ईश्वराचें सर्वज्ञादि धर्म व प्रेरकत्वादि कर्म कसें घेऊं शकेल ?

बत्तिसांचे व्यापारापासून किंवा गुणदोषापासून चित्प्रभा वेगळी

५ ब्रह्म जीवाचे रुपासारखें नाहीं, मग त्याचि किंचिज्ज्ञ धर्म व स्फुरवणें आणि देहांत साभिमान धरुन बसणें याहून निराळें आहे हें सांगावयासच नको. ६ बुध्दीचे धर्म, भय, लज्जा, धारणा, धृति इत्यादि ; चित्ताचे धर्म आशा चिंता, निश्चय याहून चित्प्रभा भिन्न आहे. ७ मनाचे संकल्प, विकल्प, शोक, मोह आणि काम याहून चित्प्रभा वेगळी आहे. ८ तसें चित्ताचे चिंतनापासून व अहंकाराचे अहंकर्तृत्वाहून चित्प्रभा वेगळी आहे. पंचप्राणाचे विहरणापासून व क्षुधा तृषा या धर्मापासून पंचज्ञानेंद्रियांचे व पंचकर्मेंद्रियाचे धर्मापासून चित्प्रभा वेगळी आहे. देहाचे जन्मणें इत्यादि षड्विकारांहून कुरुपसुरुप लावण्याहून वर्ण आश्रमांपासून, स्त्रीपुरुष-नपुंसक यांहून, राजा व रंक याहून चित्प्रभा वेगळी आहे. जागृतीचे पंचवृत्तीहून व्यवहारअव्यवहार याहून चित्प्रभा वेगळी आहे. स्वप्नाचे पंचवृत्तीहून झोंपेचे नेणिवेपासून चित्प्रभा वेगळी आहे. सर्व प्रपंचाहून तसेंच सर्व परमार्थाहून चित्प्रभा वेगळी आहे. बध्द, मुमुक्षु, साधक आणि सिध्द यांचे देहाहून चित्प्रभा वेगळी आहे. श्रवण मनन निजध्यास यांहून तसेंच समाधिसुखाहून चित्प्रभा वेगळी आहे. जसें एक पिंडाचे तादात्म्याहून त्याचप्रमाणें कीटकादि ब्रह्मदेवापर्यंत सर्वांचे पिंडाचे तादात्म्याहून चित्प्रभा वेगळी आहे. पृथ्वीचे धारणादिकांपासून आपाचे क्लेदनापासून चित्प्रभा वेगळी आहे. तेजाचे दहनादिकांपासून वायूचे विहरणापासून चित्प्रभा वेगळी आहे. आकाशाचे शून्यापासून व अवकाशादि धर्मापासून चित्प्रभा वेगळी आहे. जसें घट, जल, जलाभासाहून आकाश भिन्न आहे, अथवा सर्पाहून दोरी भिन्न आहे, याचप्रमाणें पिंड, ब्रह्मांड, मायास्फूर्ति या सर्वांहून आत्मा भिन्न आहे. पूर्वी ईश्वरापासून तृणापर्यंत सर्व रुपादि, विकारजात आहे व त्याहून आत्मा भिन्न आहे असें

सांगितलें व आतां त्याच विकारजातीचे जें गुणदोषादि धर्म त्यांहून आत्मा निराळा आहे, असें सांगितलें. चित्प्रभा धर्मधर्मी याहून निराळी आहे असें आतां सांगितलें. म्हणून ती आतां निराळी नवीन झाली असें नाहीं ; तर ती पूर्वीपासून निराळी आहे. चित्प्रभा निराळी आहे असें सांगितले यावरुन आत्मा निराळा आहे असें समजलें पाहिजे. कारण चित्प्रभा हें आत्म्याचें एक लक्षण आहे. तें सर्वांहून निराळे आहे, तेव्हां आत्मा सर्वांहून निराळा आहे, हें सांगावयासच नको.

मीपणाचें पुन्हा वर्णन

ब्रह्म (आत्मा) परिपूर्ण भरलेला असून अज्ञान कसें झालें व त्याचे योगानें निराळेंच दिसूं लागलें. स्फुरणापासून देहापर्यंत सर्व नसून झालेल्याप्रमाणें आहे. त्या उपाधीनें उपाधीला पाहिलें त्यामुळें हा मी, असें सत्य मानिलें. ते मानिलेले देह पुष्कळ होतात. एक टाकून दुसरा धरितो तरी मीपणा केव्हांहि टाकीत नाहीं. मनुष्यास्वेरीज इतर योनींत ज्ञान नसल्यामुळें ते सर्व मूर्ख आहेत, असे समजलें पाहिजे. तेव्हां त्यांनी मीपणा धरिला असतां कांही आश्चर्य नाहीं ; परंतु देव, मनुष्य, ऋषी, दैत्य, हे ऐक्यज्ञानाचे अधिकारी असतांहि कोणी ब्रह्मात्मैक्यता जाणत नाहींत. ते बळेंच मी जन्मलों, मीं सुरुप, मी स्त्री, पुरुष, नपुंसक, कुरुप, मीच वाढतों, मीच तरुण, मीच वृध्द, मीच मरतों, असें मानितात. वास्तविक, देहांत बहुत समुदाय आहेत ; हें ते जाणत नाहींत, तसेच त्या समुदायांचा व्यापार कसा होतो, जड मांसाचा गोळा जो देह, तो ते सचेतन मानितात आणि मी चालतो, बोलतों, पाहतों, देतों, घेतों, वास घेतों, खातों, स्पर्शतों, पूर्वकर्मवंशें सुख घेतों, मीच पापपुण्यात्मक कर्म करितों, तेणेंकरुन मी उत्तम, अधम योनींत जाईन, असें मानितों ; म्हणूनच जन्ममरणप्रवाहांत म्हणजे लोकद्वयांत संचरुं लागतों. हें जागृतीचें मीपण. याचप्रमाणें स्वप्नांतहि मीपण मानितो. झोंपेंत नेणिवेचें घेतो. हें मीपण धरुन सत्यलोकापर्यंत जरी गेला तरी बंधन तुटत नाहीं. जेव्हां खरें ब्रह्मात्मज्ञान होईल, तेव्हांच देहबुध्दि नाहींशी होते, निःशेष देहबुध्दि नाहींशी होते ; तेव्हाच ब्रह्मात्म ज्ञान होतें. जसें सर्पपणा नाहींसा झाला म्हणजे रज्जु रज्जुत्वानें मिळते. सर्प तरी तेव्हांच नाहींसा होतो, जेव्हांच तें दोरीचें यथार्थ ज्ञान होतें. याप्रमाणें हीं एकमेकांस साहयभूत आहेत. एक मावळतें तेव्हां दुसरें खरें होतें. ब्रह्मबुध्दीनें देहबुध्दी गळते. देहाचा अभाव झाला म्हणजे ब्रह्मात्मा कळतो. याकरितां मुमुक्षूनें आपलें ब्रह्मत्व दृढ धरावें आणि विवेचनानें देहबुध्दि बळें त्यागावी.

शंका - मनुष्यास्वेरीज अन्य जिवास ब्रह्मात्मत्व कसें ?

उत्तर - कोणी एक राजा पलंगावर निजा असतां तो स्वप्नांत महार झाला आणि दारोदार हिंडून इतरांस राजा म्हणतो तसा ब्रह्मात्मा स्वतः आपण मायेनें देह उत्पन्न करुन त्यांत अकुंचित होऊन इतर साकारास देव म्हणूं लागला. राजाचा स्वप्नांतील महारपणा खरा असता, तर स्वप्न सरल्यावर तो राजा झाला नसता, तर तो महारच राहता. ज्यापेक्षां महार राहिला नाहीं. त्यापेक्षां तो महारपणा खोटा. राजा असतांना स्वप्न गेलें नाहीं, तरी तो राजा नाहीं असें होत नाहीं. तसा अज्ञानकाळीं जीवपणा किंचितहि सत्यत्वानें असत नाहीं. बरें जीवपणा गेला म्हणजे आपण देखणा होतो, मग जीव ब्रह्म कां न होईल ?

जसें वृक्षस्थ वृक्षावर होता म्हणूनच पाण्यांत पडलेले प्रतिबिंब दिसत होते. त्या प्रतिबिंबाचा विचार झाला म्हणजे जो पडलेला दिसतो, तोच वृक्षस्थ आहे. पडलेला मुळींच नाहीं. तसा जीव हा अज्ञानानें झाला, त्याचा चितासारखा (चिद्रूप) भास दिसला. तो भास अज्ञान जातांच नाहींसा झाला आणि चिद्रूपीं ऐक्य पावला ; म्हणून जीव ब्रह्म आहे. जसें घटांतील जळांत आकाश बिंबलें, तें आकाशाहून काय निराळें आहे ? तें जसें निराळें नाहीं. बुध्दीमुळें आत्म्यास जीवत्व आले, म्हणून त्या ब्रह्माचे ब्रह्मत्व मुकेल काय ? जसे कोणी एकानें दोरीस न ओळखून सर्प मानिलें, परंतु तिचा दोरीपणा जाईल काय ? तसें अहंकाराने जीवत्व कल्पिलें तरी ब्रह्माचें ब्रह्मत्व किंचितहि कसें जाईल ? जसें शिंपीचें शिंपपण कमी न होतां उगीच ती रुपें आहे, असें मानितों. तसें ब्रह्माचें ब्रह्मत्व किंचितहि कमी न होता त्यावर जीवाचा आरोप करितात ; म्हणून त्या ब्रह्माचें ब्रह्मपण कमी कसें होईल ? तरंगाचेंच अंग पाणी आहे. मेघ नाहींच, तर आकाश आकाशांत आहे ; तसा जीव नाहींच तर आत्मा आत्मपणांत आहे. चित्राचें निजांग भिंत आहे. घटाचें निजरुपच माती आहे, तसें आभासाचें स्वरुपच चिद्रूप आहे. नगाचें अंगण सुवर्ण आहे. चोराचें दिसणें स्थाणू आपण आहे. तसा जीव परमात्मा आहे, याविषयीं शंका नाहीं. पुष्कळ दृष्टांतांनी साम्यता दाखविणें याला युक्ति म्हणतात. या युक्तीनें आम्हीं जीव ब्रह्म आहे असें दाखविलें. आतां कोणी नुसती युक्ति अप्रमाण आहे असें म्हणतील तर नुसती युक्तीच जीवब्रह्मरुप आहे, असें सांगतें असें नाहीं, तर श्रुतीहि जीव ब्रह्म आहे असें सांगते.

महावाक्य - जीवत्व आणि ब्रह्मत्व याचें एक लक्षण दाखविणारें जें वाक्य तें महावाक्य.

महावाक्यें चार वेदांत चार आहेत. त्यापैकीं कांहींत भाग त्यागानें ऐक्य घ्यावें लागतें व कांहींत मुख्यत्वानेंच ऐक्य घ्यावें लागतें. १ तत्वमसि या महावाक्यांत भाग त्यागून अर्थ घ्यावा लागतो. २ तसेंच अहंब्रह्मास्मि या महावाक्यांत अहं त्यागानें ऐक्य होतें. अहं त्याग करावा म्हणून सांगितला तरी सर्वांशीं त्याग होत नाहीं. तर विशेष अहंत्यागानें सामान्य अहंपण आपण ब्रह्म होतें. ३ अयमात्मा, या महावाक्यांत भागत्यागावांचून प्रत्यगात्मा आणि पूर्ण ब्रह्म यांचें मुख्यत्वानेंच सहज ऐक्य आहे. जसें जलाकाश टाकून आकाश घ्यावें तसें जीवत्व टाकून ब्रह्मत्व पहावें. याला ऐक्यत्वाविषयीं भाग त्याग लक्षण असें म्हणतात. घटाकाश यांतील आकाश हें आंतील व बाहेरील एकच, तसें ब्रह्म आणि प्रत्यगात्मा यांचें ऐक्य भागत्यागावांचून मुख्यत्वानेंच आहे.

याप्रमाणें श्रुति ऐक्य दाखविते व युक्तीनेंहि ऐक्य आहे असें पूर्वी ठरलें आहे. आतां तेंच ऐक्य अनुभवसिध्द दाखवितों.

ब्रह्म जाणाणारे ब्रह्मवेत्ते निजांगे ब्रह्म होऊन उपरम पावले. याप्रमाणें मागें ब्रह्मवेत्ते झाले, पुढें होतील व वर्तमानी असेच ब्रह्मवेत्ते आहेत. श्रीगुरुच्या बोधानें साधकाचें अज्ञान नाहींसें होऊन आपलें ब्रह्मत्व ज्याचें त्यास प्राप्त होतें, असा ब्रह्मवेत्त्यांचा अनुभव आहे, व साधकासहि तोच अनुभव येतो ; म्हणून अनुभवानेंहि जीवब्रह्माचें ऐक्य आहे. मुख्य आत्मा म्हणजे आपण. आपण तोच आत्मा ब्रह्म ; म्हणून प्रत्यगात्मा तोच ब्रह्म आहे. याविषयीं ज्याला संशय आला तो फसला असें समजावें. गुणदोष आणि रुपादि यांहून जो आत्मा निराळा

तोच ब्रह्म यांचे ऐक्य आहे. त्याखेरीज जे बत्तीस प्रकार ते अनात्मजात आहेत व ते श्रुतियुक्तिअनुभवसिध्द नाहींत, म्हणून त्यांचे ब्रह्माशीं ऐक्य नाहीं.

शंका - तुमचें म्हणणें असें आहे कीं, जे श्रुतियुक्तिअनुभवसिध्द असेल, त्यासच आत्मा म्हणावें, इतरांस अनात्मा म्हणावें. तरी तुम्ही अन्नमयादि पंचकोशांस ते श्रुतियुक्तिअनुभवसिध्द असतां अनात्मा आहे असें कां म्हणता ?

श्रुति पंचकोशांस अन्नब्रह्म, प्राणब्रह्म, मनब्रह्म, विज्ञानब्रह्म, आनंदब्रह्म असें म्हणते हें श्रुतिप्रमाण आहे.

१ युक्ति - सर्व भूतें अन्नापासून झालीं. पुढें तीं अन्नानेंच वांचलेलीं आहेत, व त्यांचा लयहि अन्नांतच होतो. तसेंच २ प्राणापासून सर्व झालें, प्राणामुळेंच वांचलें व पुढें मेलें. तसेंच ३ मनामुळें उत्पत्ति झाली, मनामुळेंच स्थिति प्राप्त झाली व शेवटीं लयहि मनांतच झाला. तसेंच ४-५ विज्ञान व आनंद यांपासून उत्पत्ति स्थिति लय होतो हें युक्तीचें प्रमाण.

सर्वांस मी देह असें वाटतें. क्षुधातृषायुक्त मीच आहें. संकल्पविकल्पात्मक मीच आहें. मीच निश्चय करितों. सुखरुपपणानें मीच आहें. असा अनुभव सर्वांस आहे हें अनुभवप्रमाण.

उत्तर - श्रुति अन्नमयादि पंचकोशांस ब्रह्म म्हणते, त्याचें कारण काय आहे तें मूर्खास कळत नाहीं. शहाणे जाणतात. श्रुतीनें असा एक सामान्य नियम बांधिला कीं, हें सर्व ज्यापासून झालें व त्यावरच होऊन राहिलें व पुढें त्यांतच लय पावलें, तेंच ब्रह्म आहे. त्याखेरीज सर्व भूतजात मिथ्या आहे. भूत म्हणजे उत्पन्न झालेले. ईश्वरापासून तृणापर्यंत सर्व उत्पन्न झालेलें आहे ; म्हणून सर्वभूतच आहे. भूतास्वेरीज एक परब्रह्म आहे. तें ब्रह्म साधकास कळावें म्हणून श्रुतीनें वर सांगितलेला अडाखा घातला. त्याचे योगानें भुतापरतें जें परब्रह्म तें साधकानें स्वानुभवानें जाणावें हें जाणण्याचें स्थान श्रुतीनें दाखविलें ; परंतु जीव हया एका वचनानें ब्रह्म जाणेनात. म्हणून श्रुतीनें पुनः वरील अडाखा सांगून त्याचे योगानें ब्रह्म कोणतें या विचार करा, म्हणून सांगितलें, तेव्हां जीवानें विचार केला तरी त्यास ब्रह्म कोणतें हें कळेना ; म्हणून श्रुतीनें अन्नमयादि कोश ब्रह्म आहेत असें सांगितलें. या सांगण्यांत हें निष्पन्न झालें कीं, जो विचारवान असेल तो जाणून मुक्त होईल व न जाणेल तो तसाच गुतूंन राहील, व यांत अधिकारी अनधिकारी यांचाहि सहज निवाडा होईल. श्रुतीनें वास्तविक आपला हेतु जो यथार्थ तो वरील कारणास्तव प्रकट न करितां वर दाखविलेला अडाखा अन्नमयादि पंचकोशांवर बसविला. तो असा कीं, अन्नापासून आनंदापर्यंत पंचकोशांत सर्व भूतें उत्पन्न होऊन त्यांचेच योगानें वांचतात व पुढें त्यांतच लय पावतात. तेव्हां हे पंचकोश ब्रह्म आहेत ; पण यांत खरे ब्रह्म कोणतें तें विचार करुन पाहा.

श्रुतीचे सांगण्यावरुन आपापले बुध्दीसारखे कोणी अन्नास, कोणी प्राणास, कोणी मनास याप्रमाणे पंचकोशांस लोक ब्रह्म म्हणूं लागले. अन्नमयापासून आनंदमयापर्यंत कोणत्याहि कोशास ब्रह्म मानिलें तर तो मुक्त न होता उलट बध्दच होतो. पूर्वी ब्रह्मदेवानें श्रुतीचे आधारेंकरुन इंद्र आणि विरोचन यांस पंचकोश ब्रह्म आहेत असा उपदेश केला. त्यांत प्रथम अन्नमयकोश ब्रह्म आहे असें दोघांस सांगितलें, तेव्हां विरोचनानें अन्नमयकोश ब्रह्म आहे असा निश्चय करुन तो देहास आत्मा मानूं लागला व देहाचा नाश झाला म्हणजे मोक्ष होतो

असें समजू लागला ; परंतु मोक्ष देहपातानंतर होतो असें जे मानितात, ते मुक्त झाले असें समजूं नये. अन्नमय कोश ब्रह्म आहे असें ऐकल्यावर तो ब्रह्म कसा या विचार इंद्रानें केला ; तेव्हां त्यास तें ब्रह्म नाहीं असें वाटल्यावरुन त्यानें पुनः ब्रह्मदेवास येऊन विचारलें. या वेळीं ब्रह्मदेवानें प्राणमयकोश ब्रह्म आहे असें सांगितलें. तेव्हां त्याचा विचार केला. याचप्रमाणें पांची कोशांचा विचार करुन खरें ब्रह्म कोणतें तें समजून घेतलें आणि मुक्त झाला.

याचप्रमाणें भृगूने वरुणास पांच वेळां विचारुन खरे ब्रह्म कोणतें याचा निश्चय केला व त्याच्या योगानें तो जीवन्मुक्त झाला.

श्रुतीनें जीवाचा अल्प अधिकार आहे असें जाणून पंचकोशांस ब्रह्मत्व वर्णिले आहे. जर तिचा हेत. असा नसता तर ती पांचांस ब्रह्म कां म्हणती ? जर ती पांचांस ब्रह्म म्हणती तर तिचें महत्व कसें उरेल ? कारण तीच एकदां एक अद्वय ब्रह्म आहे असें म्हणते, व पुनः तीच पांचांस ब्रह्म ब्रह्मत्व स्थापिते तर ती का मदिरा पिऊन आली आहे, म्हणून असें विरोधी वचन बोलत आहे ! हें तर नाहींच. मग ती असें कां बोलली, याचा विचार केला पाहिजे. मूर्ख लोक श्रुतीचा अभिप्राय खरा काय तो न जाणून तिलाच दोष देतात. ते देवोत, परंतु साधकानें देऊं नये. श्रुति पंचकोशांस ब्रह्मत्व आहें असें म्हणत नाहीं, मग मूर्ख अनात्म्यास ब्रह्मत्व स्थापितात त्यांचे तें स्थापणें श्रुतिविरोधामुळें सप्रमाण होत नाहीं, तसेंच युक्तीनेंहि सप्रमाण होत नाहीं, हें दाखवितों.

सर्व अन्नापासून झालें ; अन्न पृथ्वीला म्हणतात. मग देहास ब्रह्म काय आधारानें म्हणावें, जर सर्व देहापासून झालें असें म्हणावें तर तें एकाच देहापासून झालें नाहीं, एकाच देहामुळें सर्व वांचलें नाहीं, तसेंच एका देहामध्यें सर्वांचा लय झाला नाहीं, आतां सर्व पृथ्वीपासून झालें असें म्हणावें तर त्यास पुष्कळ विरोध आहेत, ते असे. जें झालें त्यास भौक्तिक म्हणतात. सर्वच जर भौक्तिक तर पंचभूतें कशीं झालीं ? पृथ्वीपासून सर्व झालें असें म्हटलें असतां ईश्वरहि पृथ्वीपासून झाला पाहिजे. बरे सर्व पृथ्वीपासून झाले असें मानिलें असतां पृथ्वी ब्रह्म होईल ;पण ती पृथ्वी पाण्यापासून आली आहे असा श्रुतीचा आधार आहे. तेव्हां पृथ्वी ब्रह्म कशी होईल, जशी पृथ्वी ब्रह्म होत नाहीं म्हणजें एकंदर अन्नमयकोश ब्रह्म होत नाहीं तसाय प्राणमयकोशहि ब्रह्म होत नाहीं.

सर्व एकाच्या प्राणापासून होऊन एकाच्या प्राणाचे योगानें वांचले नाहींत, व सर्वांचा लयहि एकाचे प्राणांत झाला नाहीं. म्हणून प्राणमयकोश ब्रह्म नाहीं. आतां कोणी प्राणास आपोमयता आहे म्हणून आपापासून सर्वांची उत्पत्ति स्थिति लय आहे असें मानील, पण सर्वांची उत्पत्ति आपापासून होत नाहीं, तर स्राणी मात्र होतात. बरें स्राणी झाल्या तरी सर्वांचें वांचणें पाण्यामुळें व लय पाण्यामुळें होतो असें नाहीं, म्हणून प्राणमयकोश ब्रह्म नाहीं. आतां सर्व मनापासून झालें असें म्हणावें तर मनास भूतांची रचना करितां येत नाहीं. पहिलीं रुपें पाहून मग मनास कल्पना करितां येते, म्हणून सर्व मनापासून झालें असें म्हणतां येत नाहीं. तसेंच त्या मनाचे योगानें सर्वांची स्थिति व लय होत नाहीं. त्याचप्रमाणें बुध्दीपासून सर्वांची उत्पत्ति, स्थिति, लय होत नाहीं ; म्हणून मनोमय व विज्ञानमय कोश ब्रह्म होऊं शकत नाहीं. आतां आनंदमय कोश सर्वांचें कारण आहे, परंतु एकाच्या आनंदमय कोशापासून सर्वांची

उत्पत्ति होत नाहीं. तसेंच एकाच्या सुखानें सर्व सुखी होत नाहींत व अंतकाळीं एकाच्या सुखांत सांठवत नाहींत, व एकाच्या सुखानें सर्व सुखी रहात नाहींत, व ब्रह्मदेवापासून किडयांपर्यंत कोणा एकाचें सुख पाहूं गेलें असतां तें प्रवेशानंतर आहे ; म्हणून त्या आनंदमयकोशापासून सर्वांचा विस्तार होत नाहीं. प्रवेशाचे अगोदर आनंदमयकोश समष्टीरुप असतो, तोच प्रवेशानंतर व्यष्टीरुप होतो. जेव्हां आनंदमयकोश समष्टीरुप असतो तेव्हां त्यापासून सर्व भूतें होतात.

शंका - ईश्वरादि सर्व आनंदमयकोशाची वस्ती देहांत असते, तो बाहेर रहात नाहीं असें पूर्वीचें वचन आहे ; आणि आतां तुम्हीं प्रवेश होतो म्हणून सांगितलें. तेव्हां देहाखेरीज आनंदमयकोश असला पाहिजे.

उत्तर - देहाबाहेर स्फूर्तिआदिकरुन नसतात ; परंतु जोंपर्यंत खाणी उत्पन्न झाल्या नव्हत्या, व त्यांत प्रवेश झाला नव्हता तोंपर्यंत भूतें पंचीकृत व अपंचीकृत होऊन पूर्वीच राहिलेलीं होतीं. पूर्वी भूतसृष्टि झाली म्हणून तीस मायास्फूर्ति कारण आहे. तोच जीवेशासहवर्तमान विद्याविद्यात्मक समष्टीरुप आनंदमय कोश आहे. तो साकारापूर्वी कसा असेल अशी शंकाच करुं नये. कारण या मायादेवीचा असा स्वभावच आहे कीं अघटित घडवावें.

समष्टीरुप जो आनंदमयकोश त्यापासून हें सर्व भूतकार्य झालें. त्यांत अविद्याप्राधान्यें उपादानकारण व विद्याप्राधान्यें निमित्तकारण, याप्रमाणें आनंदमयास कारणत्व जरी आहे तरी त्यास श्रुती ब्रह्म म्हणत नाहीं. तेव्हां तिचे कार्य तात्पर्य आहे. तें पाहावें. विद्या, अविद्या, माया, जीव, शिव हीं पांच नामें रुपें भूतांत आलीं. हीं ज्या ठिकाणीं उत्पन्न झालीं तें अधिष्ठान ब्रह्म आहे. सर्वांस ईश्वर जरी कारण आहे तरी तो अभिन्न कारण नाहीं, तर उपादानावांचून निमित्तकारण आहे, व माया सर्वांस निमित्तावांचून उपादानकारण आहे. याप्रमाणें उपादान व निमित्तकारण जी माया आणि ईश्वर हयांस अभिन्नकारण एक ब्रह्म आहे ; म्हणूनच श्रुति म्हणते कीं, ज्यापासून उत्पत्ति, स्थिति, लय होतो व ज्यास ते उत्पत्तिस्थिति लयाचे धर्म लागत नाहींत तेंच एक ब्रह्म आहे.

ब्रह्मावांचून जे रुपादि बत्तीस अनात्मजात व त्यांचे गुणदोषात्मक धर्म त्याहून चित्प्रभा वेगळी आहे.

तेंच ब्रह्म, तोच आत्मा. ब्रह्म आणि आत्मा यांचे ऐक्य जाणेल तोच साधक व तोच मुक्त होईल. पंचकोशांस ब्रह्मत्वाविषयीं जें प्रमाण मानिलें होतें त्याचें खंडण झालें. आतां अनुभवानेंहि पंचकोश ब्रह्म होत नाहींत हें दाखवितों.

मुळीं आपलें जें अज्ञान त्यानेंच आत्म्यत्व अनात्म्यास मानिलें. हें पूर्वी आम्ही सांगितलें आहेच. तेव्हां तें सत्य कसें होईल ? जसें मदिरा पिऊन भुललेला त्याचें बोलणें अप्रमाण, तसा देहबुध्दि घेऊन बसणाराचा अनुभव अप्रमाण. हें जरी खरें आहे, तरी त्या देहात्मवाद्यास विचारावें कीं, तूं देहास आत्मा म्हणतोस, मग प्राण, मन, विज्ञान यांस आत्मा कां मानितोस ? तूं एक आत्मा आहेस किंवा पांच चार आहेस ? कोणी मदिरा पिऊन जरी भुलला किंवा स्वप्नांत अनेक पदार्थ पहातो, तरी तो आपण एकच असें मानितो, अनेक मानीत नाहीं. जर उन्मत्त काळीं किंवा

स्वप्नांत ते भ्रामक आपणांस दुसरा मानीत नाहींत, मग शहाणे आत्मे अनेक आहेत असें कसें मानितील ? आतां देहात्मवादी म्हणेल कीं, मी देहासेरीज प्राण इत्यादिकांस कोठें आत्मा

मानीत आहे ? जर तूं देहाहून प्राण इत्यादि आत्मे मानीत नाहींस, तर देहापेक्षां प्राण प्राणापेक्षां मत विज्ञान हें आवडीचें तार्तम्यलक्षण मागें सांगितलें आहे. तें तार्तम्यलक्षण सर्वांशीं सारखें आहे तर आवडी कां धरतोस ? जर देहाहून प्राणावर आवडी धरितोस, तर प्राण आत्मा समजला पाहिजे. प्राण आत्मा मानिला म्हणजे मग देह सहजच अनात्मा ठरला. कारण प्राणावर आवड बसल्यामुळें देहाची उपेक्षा झाली. ज्याची उपेक्षा होते, तो आत्मा कसा होईल ? तसें देह आत्मा कसा होईल ?

देहाहून प्राणावर जरी प्रीति आहे, तर देहास आत्मत्व बळेंच मानिलें असें समजावें, जें बळेंच आत्मत्व मानिलेलें तें आपाप उडतें. देहास आत्मा मानून जर प्राणावर आवड आहे तर देहाचें आत्मत्व उडतें, तसेंच प्राणास आत्मा मानून मनावर आवडी आहे, तर प्राणाचें आत्मत्व उडतें ; त्याचप्रमाणें मनास आत्मा मानून विज्ञानांवर आवडी आहे तर मनाचें आत्मत्व उडतें ; तसेंच झोंपेचे वेळीं बुध्दीहून आनंद आवडता होतो, म्हणून बुध्दीचें मानिलेलें आत्मत्व उडतें ; असें असतां देहात्मवादी देहास आत्मा कसा मानितात ? ते मानितील तर मानोत परंतु मुमुक्षूनें समजावें कीं, हें भ्रमानें मानिलेलें आहे. जसें पुत्रादिकांस आत्मत्व कल्पिलेलें आहे, स्त्रीस अर्धांग मानिलेलें आहे. पुत्रादिकांस गौणात्मा म्हणतात. देहादिकांस मिथ्यात्मा म्हणतात. याप्रमाणें हें सर्व अज्ञानाचें कृत्य आहे असें मुमुक्षूस समजलें पाहिजे.

मुख्य आत्म्याचें म्हणजे आपलें न कळणें तेंच अज्ञान. त्या अज्ञानानें देहास मी मानून जन्मतो व मरतो. याप्रमाणें मिथ्यात्म्याचा प्रकार आहे. हा घोडा असतां जसें त्यास सिंह म्हणावें, त्याप्रमाणें दुसरा असतांना त्यास मी असें मानावें ; त्याचप्रमाणें पुत्रादि गौणात्मा यांस आत्मत्व मानावें ; हें मानणें जरीं खोटें आहे, तरी पुत्रात्मत्व लोक टाकीत नाहींत. मग तें देहाचें आत्मत्व टाकून वेगळें कसें होतील. असो. मुमुक्षूनें आत्मा ब्रह्म आहे व त्याखेरीज इतर अनात्मा आहे असें समजावें. श्रुतीनें युक्तीनें व जनाचे अनुभवानें जरी पंचकोशांस ब्रह्मत्व स्थापिलें तरी तें विचारापुढें तुच्छ झालें. विचार केला म्हणजे श्रुतीचा अर्थ कळतो, अर्थ कळला म्हणजे कुतर्क नाहींसा होतो व जनाचा अनुभव कळतो. याप्रमाणें विचारानें तिन्हीं प्रचीतीनें एक मुख्यात्म्याचा निर्धार करावा, आणि त्या आत्म्याखेरीज पंचकोशादि बत्तीस अनात्मजात आहेत असें समजावें. मुख्यात्म्यास जशी श्रुति युक्ती अनुभव प्रमाण आहे तशी अनात्म्यास नाहीं. आत्मा ब्रह्म आहे व पंचकोश अनात्मा आहे हा निर्धार झाला. परंतु श्रुतीचा सारांश पुनः निवडूं. तो असा कीं ज्या निरुपणानें साधकास मुख्यात्म्याचा निश्चय होईल व आत्म्याखेरीज जो बत्तीसाचा संघ तो अनात्मा असें कळेल.

पंचकोशरुपी पक्ष्यांचे विवेचन

पंचकोशांस श्रुतीनें ब्रह्म वर्णिलें आहे त्याचा सारांश कळावा म्हणून पंचकोशाचें विवेचन करितों. अन्नमयकोश जो मांसमय देह, त्यास अज्ञान आत्मा मानून तें अन्नच ब्रह्म म्हणून बसलें. परंतु त्याचें तात्पर्य निराळें आहे. श्रुतीनें पंचकोशांस पक्ष्याकरता कल्पून त्याचीं पांच पांच अंगें दाखविलीं आहेत. त्यांचा विचार केला म्हणजे त्यांचें अनात्मत्व कसें आहे तें कळेल.

अन्नमयकोशाचें (पक्ष्याचें) हेंच शीर, हेंच उत्तरपक्ष व हेंच दक्षिणपक्ष, हा आत्मा, हें पुच्छ असें

श्रुतीनें सांगितलें आहे त्याचा विचार करुं. ब्रह्म सच्चिद्घन निर्विकार आहे व अदृश्य आहे त्यास श्रुतीच्यानेंही निर्देशवचनानें दाखवितां येत नाहीं ; आणि स्थूल देह तर साकार दृश्य आहे. ब्रह्म निराकार अदृश्य आहे. स्थूलास हें हें असें निर्देशवचन लागतें ? ब्रह्मास वाणी, मन, निर्देश करुं शकत नाहींत. जें दिसतें तें नासतें. ज्यास हें हें म्हणतां येतें तें दृश्य आहे, जें दृश्य आहे तें अदृश्य अग्राहय ब्रह्म कसें होईल ? ब्रह्म सत् आहे देह क्षणक्षणा नाश पाहतो म्हणून तो असत् आहे. ब्रह्म चिद्रूप आहे, देह जड आहे, तो प्राणाचे योगानें चळतो, याप्रमाणें देह आत्मा ठरत नाहीं म्हणून त्याहून प्राण, आत्मा आहे, असें श्रुति सांगते. कारण प्राणाचे योगानें देहाचें पोषण होतें.

श्रुति प्रथम साधकाची शुध्द बुध्दी आहे किंवा नाहीं हें पहाते ; म्हणूनच हें ब्रह्म आहे किंवा नाहीं याचा विचार कर म्हणून सांगते. जर त्याची शुध्द बुध्दी असली तर तो विचार करुन म्हणेल कीं, देह आत्मा नाहीं. तेव्हां त्यास प्राण आत्मा आहे असें सांगते. जर तिचाच निश्चय देह आत्मा आहे असा असता तर ती विचार कर असें कां सांगती ? श्रुतीचा हेतु ज्याचे त्याच्या हातून स्वरें ब्रह्म कोणतें तें निवडावें. साधक जर देहच ब्रह्म मानून बसले तर ते अनधिकारी समजून श्रुती त्रासते व जो देह, प्राण, इत्यादि ब्रह्म नाहीं म्हणून, विचार करुन ठरवितो, त्यास प्राण, विज्ञान, मन इत्यादि ब्रह्म आहे असें सांगते. आतां प्राण ब्रह्म कसा तो पाहूं.

पूर्वी जो आडाखा सांगितला तोच पंचकोशांस लावून पंचकोश ब्रह्म आहेत असें ठरविलें. त्याच आधाराचें प्राणमयकोश ब्रह्म आहे. त्याचे योगानें सर्व होतें, रहातें व लय पावतें. त्या प्राणमयकोशाचें प्राण हें शिर. त्याचा व्यान हा दक्षिणपक्ष आहे, समान उत्तरपक्ष आहे. आकाश आत्मा आहे व पृथ्वी पुच्छ आहे. याप्रमाणें प्राणमयपक्षाची पांच अंगें सांगून त्यांचा विचार कर असें ती सांगते. तरी त्याचा विचार करुं. देहाचेयोगानें वायु उत्पन्न झाला. जसें यंत्र कळासावें तसा शिरांचे योगानें वायु उत्पन्न होतो. शिरांची वोढी ढिली पडली तर वायु देहांतून नाहींसा होतो. व्यान, समान आणि प्राण हे दोन पक्ष व शिर मिळून व्यापारभेदानें तीन प्रकार प्राणवायूचे झाले आहेत. परंतु त्या वायूचा पोकळीवांचून संचार होत नाहीं व कठिणांस भेदितां येत नाहीं म्हणून प्राणवायूचा आत्मा आकाश आहे असें सांगितलें. ब्रह्म निराकार आहे. प्राण विकारानें फूत्कार टाकितो. ब्रह्म निराधारत्वानें सर्वांस आधार आहे. प्राण देह आहे तोंपर्यंतच दिसतो. ब्रह्म सर्व पदार्थांत व्याप्त आहें. प्राण पोकळींत व्यापून आहे. ब्रह्म सर्वत्र सम आहे प्राण दशांगुळें वहातो. ब्रह्म सद्रूप आहे. प्राण नाश पावतात म्हणून ते असत्. ब्रह्म चिद्रूप आहे. प्राण जड आहेत. प्राण सुखदुःखदायक आहेत. ब्रह्म आनंदरुप आहे म्हणून प्राण ब्रह्म नव्हे. प्राण हा अविद्याकृत आहे. म्हणून तो अनात्मा. प्राणास कर्मेंद्रियें साहय आहेत. त्याची जडत्वानें क्रिया होते. प्राणच जर अनात्मा आहे तर सहजच कर्मेंद्रियेंही अनात्मा समजावीं. याप्रमाणें प्राणास ब्रह्मलक्षणें नाहींत, म्हणून तो अनात्मा. असा निश्चय करुन जो विचारील, त्यास श्रुति आनंदानें सांगते कीं, मन ब्रह्म आहे. कारण प्राणास मनानें व्यापिलेलें आहे.

मनापासून सर्व भूतें होतात, रहातात, लय पावतात. हीं मनाचे ठायीं ब्रह्मलक्षणें आहेत. याचा साधकानें विचार करावा. मनोमयपक्षास पांच अंगें आहेत. त्याचें शिर यजुर्वेद आहे. ऋग्वेद दक्षिणपक्ष आहे, सामवेद उत्तरपक्ष आहे व या मनाचा उपदेश आत्मा आहे व त्याचें

अथर्वांगिरस पुच्छ आहे. याप्रमाणें पांच अंगें कां व कशीं कशीं सांगितलीं याचा विचारु करुं. मनाचे रुप संकल्पविकल्पात्मक आहे तें संशयरुप तर्क करितें. परंतु त्यास होय नाहीं हा निश्चय करितां येत नाहीं. मन जें संशय करितें. त्याचें चिंतन चित्त करितें म्हणून चित्त मनाचे पोटांत आहे. त्या मनाच्या अंतर्वृत्तीचें निर्गमन पांच ज्ञानेंद्रियद्वारानें होतें. आकाशांत जसा वायु उत्पन्न होतो तसा आत्म्याचे ठायीं संकल्प उठतो. मग श्रोत्रादिद्वारानें संशयात्मक चिंतन प्रगटतें. चिंतन, संशय अशा दोन लक्षणांचे मन व ज्ञानेंद्रियपंचक मिळून सहा प्रकारचा मनोमयकोश. या मनोमयकोशांत विद्या-अविद्या रहाते. म्हणून त्यांचे योगानें बंधमोक्ष प्राप्त करणारी प्रवृत्तिनिवृत्ति उत्पन्न होते. कामादि विषयासक्तीनें जीवास दृढबंध प्राप्त होतो. धर्म, अर्थ, काम याच्या प्रवृत्तीनें मोक्ष होतो धर्म अथवा अर्थ, काम हा मनाचा मनोधर्म आहे, परंतु त्या मनास कर्म काय, अकर्म काय, हें कळत नाहीं. म्हणून वेदाज्ञा पाहिजे. त्या वेदाच्या आज्ञेनें चारी पुरुषार्थ होतात. परंतु जोंपर्यंत विषयासक्तता आहे, तोंपर्यंत मोक्षप्राप्त होत नाहीं. असों विद्याअविद्यात्मकामुळें प्रवृत्तिनिवृत्ती निवळते. परंतु वेदाज्ञेवांचून कांहीच कळत नाहीं ; म्हणून मनाचें अंग वेद आहे. मनाचें शिर व उत्तर-दक्षिणपक्ष असे जे यजुर्वेद, ऋग्वेद, सामवेद हे प्रवृत्तीरुप आहेत. यांचेयोगानें धर्म, अर्थ, काम सिध्द होतात. यांचे योगानें अविद्यात्मक विषयासक्ति वाढूं लागते. व विशेष अभिमान वाढला असता बंधन पावतो, व तेणेंकरुन जीव जन्ममरण पावतो. प्रवृत्तीचा अथवा निवृत्तीचा उपदेश मनोमयीं होतो. म्हणून मनोमयाचा आत्मा आदेश म्हणजे उपदेश आहे. यांत विद्या अविद्या रहाते. जर प्रवृत्तीचा बोध होईल, तर धर्म, अर्थ, काम हे सिध्द होतात. जेव्हां निवृत्तीचा उपदेश होतो, म्हणजे आत्मा ब्रह्म आहे असा उपदेश विद्यात्मकांचा होतो, तेव्हां मोक्ष होतो, पुढें जीवन्मुक्ति सुख व्हावें म्हणून अथर्वांगिरस पुच्छत्वीं दाखविला आहे. मोक्ष, जीवन्मुक्ति यांचा उपदेश मनांत होतो, पण त्याचा निश्चय बुध्दीवांचून होत नाहीं ; म्हणून मनोमयाहून अन्य आत्मा विज्ञान आहे.

जर विज्ञान आत्मा आहे तर मन आत्मा नव्हे, मन विकारी आहे, आत्मा ब्रह्म निर्विकारी आहे. मन संकल्पविकल्पात्मक आहे, आत्मा निर्विकल्प आहे. मन उठतें नाहींसें होतें, म्हणून तें असत्रुप, ब्रह्म सद्रुप आहे. मन जड आहे, तें जीवाचे प्रकाशानें वागतें, ब्रह्म आपल्या प्रकाशानें झोंपेस जाणतें. मन सुखदुःखानें शीण पावतें, ब्रह्म आनंदरुप आहे मन जर ब्रह्म असतें तर त्याचेयोगानें जीवास बंध कां होतें व तेंच मन निर्विषयीं झालें असतां मुक्त करितें, असे त्या मनाचे ठायीं विकार कां असावे ? मन ब्रह्म मानिल्यानें अनेक प्रकारचे विरोध येतात व तें संकल्पविकल्पात्मक दोन प्रकारचें आहे ब्रह्म निर्विकल्प आहे. मन प्रवृत्तीनिवृत्तीचें साधन आहे ब्रह्म द्वैतावांचून साध्यरुप आहे. याप्रमाणें मनअनात्मा आहे असें ज्यास कळलें त्यास श्रुतिविज्ञान दुसरे ब्रह्म आहे म्हणून सांगते.

विज्ञानामुळें सर्व होतें, वांचतें व मरतें. म्हणून विज्ञान आत्मा याचा विचार करावा. पूर्वी सांगितलेला अडाखा ब्रह्माचा तोच अडाखा बुध्दीस लागतो ; परंतु बुध्दि झोपेंत उरत नाहीं व पुनः उत्पन्न होते. उत्पन्न होण्याबरोबर मनाच्या सहवासानें मनास संकल्पविकल्प करण्यास साहय होते व विश्वासानें मिथ्याचे ठायीं सत्यत्वाचा निश्चय करिते. मी देह या दृढनिश्चयानें अभिमान धरिते, म्हणून अहंता हा धर्म बुध्दीचा आहे. ही बुध्दि पांच ज्ञानेंद्रियाद्वारानें विषयांत वागते आणि मनास हें काय असा जो संशय होतो, त्या पदार्थाचा

निश्चय करिते. मनास कामादिकांची इच्छा असली तर तें वेदाची तशीच आज्ञा पाळिते. मन जें वेदवचन पाळितें तेंच वचन पाळून बुध्दि प्रवृत्तीकडे जाते. तसेंच मनानेंच मोक्षाची इच्छा धरिली म्हणजे तें तदनुरुप वेदाची आज्ञा पाळिते व बुध्दिही तोच निश्चय करिते, करितां विज्ञानाचें श्रध्दा हे शीर आहे, बुध्दि प्रवृत्तीची जेव्हां आवड धरिते तेव्हां स्वर्गादिकांची प्रौढी स्थापिते. तसेंच जर बुध्दि परमार्थाची आवड धरील तर ती ब्रह्माची प्रौढी स्थापिते. असा बुध्दीचा निर्धार पाहून श्रुतीनें विज्ञानाचा ऋत हा दक्षिण पक्ष व सत्य हा उत्तर पक्ष असें म्हटलें, बुध्दीनें ज्याला सत्य असें म्हटलें तेथें चती दृढ अनुसंधान धरिते, हें जाणून विज्ञानाचा आत्मा योग आहे असें श्रुतीनें म्हटलें.

योग म्हणजे अखंड उद्योग त्या उद्योगानें व ध्यानानें सत्य वस्तूचा संयोग होतो, कधीही वियोग होऊं देत नाहीं.

या संयोगानें जें अप्राप्त तें बुध्दि प्राप्त करुन घेते आणि अभिमानानें आपणास कृतकृत्य मानिते, म्हणून विज्ञानाचें महापुच्छ हेंच पुच्छ आहे. अमुक वस्तु मीं प्राप्त करुन घेतली, हें मीं मोठें काम केलें, असें बुध्दीनें महत्व स्वीकारुन आपणास धन्य मानिलें ; म्हणून त्याचें महापुच्छ खरेंआहे. याप्रमाणें विज्ञानाचीं पांच अंगें आहेत. त्याचा साधकानें विचार करावा.
विज्ञानमयकोश हा बुध्दि व पंचज्ञानेंद्रियें मिळून सहा प्रकारचा आहे. हाचा आनंदमयास आच्छादक व मनाचें कारण आहे. बुध्दीमुळें सर्व होतें ; राहतें व लक्ष पावतें ; पण त्याचा नाश होतो, म्हणून विज्ञानमयकोश ब्रह्म नाहीं. जसें मन विषयग्रहणास साहय आहे, तशी बुध्दिही विषयग्रहणास साहय आहे, म्हणून विज्ञान आत्मा नाहीं, तर हा विज्ञानकोश अनात्मा आहे. विज्ञानाचें जे श्रध्दा शीर आहे त्याचा इहपर दोषदृष्टीनें विचार करुन त्याग करावा आणि वेदांतप्रसिध्द जें एक ब्रह्म तेंच गुरुमुखानें घ्यावें व तेथेंच बुध्दीची श्रध्दा लावावी आणि अनात्मजाताचा त्याग करावा. सत्य आणि ऋत हे शब्द मात्र होन आहेत, परंतु दोहोंचा अर्थ एकच आहे. यांचे योगानें हा सत्य आणि अनात्मजात मिथ्या असें मानावें. हेंच सत्य मिथ्या कळलें म्हणजे त्यांवरची श्रध्दा उठते, आणि सत्य सत्यत्वानें घेतलें जातें. मग श्रध्दा ही सत्याचीच होते, आणि देहबुध्दीचा त्याग होतो व सदोदित ध्यानाचे योगानें ब्रह्मात्म्याशीं अखंड योग होतो. असा दृढ अभ्यास झाला असतां हळूहळू देहबुध्दी टाकतो, आणि आपलें पुच्छत्वीं जें स्थापिलेलें महत्व तें आठवतें. अहंब्रह्मास्मि जरी आठवतें तरी साधकत्वानें त्रिपुटी उरतें, तेंच विज्ञानाचे योगानें निश्चरुप महत्व आहे. बुध्दि स्वाभाविक बंधनकारक आहे ; परंतु तीच विवेचनानें मोक्ष देणारी होते ;म्हणून मुमुक्षूनें या बुध्दीस शरण जावें म्हणजे मग ती देहबुध्दीचा त्याग करिते आणि आत्म्याचें प्रतिपादन करिते व मन संशय आत्मा याप्रमाणें बुध्दि परमार्थास उपयोगीआहे म्हणून ब्रह्म साधण्यास विज्ञानमयकोश साधन आहे, करितां विज्ञानमयकोश आत्मा नाहीं.

ब्रह्म सत्, बुध्दि असत् आहे, ब्रह्म चिद्रूप आहे. विज्ञानमयकोश जड आहे व तो उत्पन्न होतो. विज्ञानमय सुखदुःखानें क्षीण पावतो, ब्रह्म आनंदरुप आहे. याप्रमाणें विरोध येतात म्हणून विज्ञान ब्रह्म नाहीं. विज्ञान सर्वांचें उत्पत्ति, स्थिति, लय यांचे कारण आहे, तरी हें आनंदमयाचें कार्य आहे, तेव्हां विज्ञानाहून आनंदमय दुसरा आत्मा आहे असें श्रुति सांगते.

आनंदमयकोशापासून कार्यकारणादि सर्व पदार्थ होतात, वांचतात व शेवटीं त्यांतच लय पावतात, म्हणून आनंदमय आत्मा आहे. अन्नमयापासून विज्ञानापर्यंत अनुक्रमें एक कार्य दुसरें कारण असे चारी कोश कारणें होतात ; परंतु कारणत्वाविषयीं आनंदमयाची कोणी बरोबरी करणारे नाहीं. आनंदमयावांचून अनेक प्रकारचीं भूतें उत्पन्न होत नाहींत व आनंदाचवांचून क्षणभरसुध्दां वांचत नाहींत. सुत्पींत विज्ञानासह चारी कोश टाकून प्राण वावरत असतात, परंतु त्यास सद्भव नाहीं. याप्रमाणें चारी कोशावांचून सर्व भूतें झोपेंत आहेत ती आनंदमयांत लीन होऊन झोपेच्या सुखानें वांचतात, एरव्हीं वांचत नाहींत. म्हणून सर्वांचें मुख्य कारण आनंदमय आहे. तो कोणाचें कार्य नाहीं. इतरास कारणाचा आरोप होतो, परंतु ते चारी कोश अनुक्रमें एकाएकाचीं कार्यें आहेत. आनंदमय कोणाचें कार्य नसून सर्वांचें कारण असताही त्यांत उणीव असल्यामुळें श्रुति विचार कर म्हणून म्हणते ; तेव्हां यांत उणीव आहे व यास कोश असेंही श्रुति म्हणते यावरुन यानें ज्यास आच्छादिलें तें निराळे आहे हें उघड आहे. म्हणून याचा विचार करुन जें आच्छादिलेलें तें ग्रहण करुन कोशनांवाचा गोंवा टाकावा. चारी कोश निरशिले पण हा अतिसूक्ष्म असल्यामुळें विचारवंतावांचून या कोशापासून लोक मुक्त होत नाहींत तर उलटे बंधनांत पडतात. हा आनंदमय सर्वांचें बीजरुप असल्यामुळें चोहोंचा नाश झाला तरी याचा नाश न झाल्यामुळें जीव मुक्त होत नाहीं. जोपर्यंत बुध्दी उत्पन्न झाली नाहीं, तोंपर्यंत स्फूर्ति असते, तीच स्वस्वरुपावर भासलेली माया. तिचे दोन प्रकार, एक जाणीव, व दुसरा नेणीव.

त्याच विद्या अविद्या व त्या विद्या अविद्येंत प्रतिबिंबणारे जीवशीव, विद्येसह ईश्वरनिमित्त कारण व अविद्येसह जीव उपादान कारण आहेत. बुध्दीपासून देहापर्यंत हें सर्व जग कार्यरुप आहे. जीवही कार्यरुपच आहे ; परंतु तो सुत्पींत नेणीवेचा कारण आहे. ईश्वर कार्यांत येत नाहीं म्हणून तो निमित्त आहे. जो उद्भव स्थितिलयांत आहे तो उपादानकारण होय. आनंदमयांत हे वर सांगितलेले पांच प्रकार आहेत ; परंतु नेणीव अंत असल्यामुळें हा कोश बाधक आहे.

स्वस्वरुपाचें न जाणणें यासच कोश म्हणतात. विद्या, माया. जीव. शीव हे विकारी आहेत. अविद्या स्वरुपास आच्छादिते व विद्या त्याचे ठायीं जगकार्य उत्पन्न करिते. जगाचा ईश्वर अलिप्तपणें प्रेरक आहे, व जीव सुखदुःखाचा वांटेकरी आहे, म्हणून मायेसह हें पंचक बाधक आहे. या आनंदमय कोशाचें शिर प्रिय आहे व मोद दक्षिणपक्ष आहे व प्रमोद उत्तरपक्ष आहे व आनंद आत्मा आहे. व ब्रह्म पुच्छ आहे. बुध्दीचा बहिर्व्यापार सरुन ती विश्रांती घेण्याकरितां प्रथम परतते, तेव्हां वासनेस सुखाकारता होते. तें या आनंदमयाचें शीर आहे. बुध्दी परतून तिचा तरंग मावळतो, मग सुखाकारता उत्पन्न होते, तोच सुत्पीकाळींचा मोद समजावा. जेव्हां गाढ झोंप लागते तेव्हां आनंद व जेव्हां दाट झोंप लागते तेव्हां त्यांस प्रमोद म्हणतात. मोदप्रमोदप्रियआनंद हे चारी सुखाचे स्वाद नेणीवरुप वृत्तीचे आहेत. एक सुख आहे व तें घेणारा कोणी एक आहे अशी त्रिपुटी आहे. तें सुखैकधन नाहीं, कारण त्यास उद्भव आणि नाश आहे. हीं चारींही ज्यापासून झालीं व मायादिपंचक ज्यापासून झालें, तें ब्रह्म एक व हीं सुखें आणि मायादिपंचक झाल्यांत आलेलें आहे, म्हणून हीं दृश्याप्रमाणें भूतेंच समजावीं. हीं ज्यापासून झालीं तें ब्रह्म पुच्छ म्हणून वर्णिलेलें आहे. श्रुतीचा भाव अधिष्ठानावर आहे ; तेव्हां सर्व ब्रह्मापासून झालें असें सांगावयाचें, परंतु सर्व आनंदमयपासून झालें असें श्रुतीनें सांगितलें ; तें उगीच आहे. वास्तविक तिचा सर्व आनंदमयापासून झालें असें वर्णन करण्याचा

हेत हा आहे कीं अधिकाराप्रमाणें ज्याचें त्यानें खरें काय तें समजून घ्यावें. म्हणूनच पुच्छत्वीं तात्पर्य ठेविलें आहे. चोहों पक्षांची अंगें व पुच्छें मिथ्या, तशीच यांचींही अंगें मिथ्या आहेत. जर अंगे मिथ्या आहेत म्हणजे नाहींतच, मग त्या आनंदमयास पुच्छ कसचे ? पुच्छ नाहीं म्हणून पुच्छत्वीं वर्णिलेलें ब्रह्म पुच्छ कसें होईल ?

ब्रह्म कोणाचें कार्य नाहीं व कारणही नाहीं, तसेंच निमित्त नाहीं व उपदान नाहीं. तर मायाभ्रमास मात्र अधिष्ठान आहे. सत्य ब्रह्मावांचून भ्रमास अधिष्ठान कोण असणार ! कोणीच नाहीं. म्हणून श्रुतीनें म्हटलें कीं, जेथून हें सर्व झालें तें अधिष्ठान ब्रह्म आहे. सर्व कोशांची पांच पांच अंगें मिथ्या समजून त्यांचा त्याग केला. असाच वृत्यानंदाचा त्याग करावा आणि आनंदमयाचें पुच्छत्वीं स्थापिलेलें जें ब्रह्म तोच आत्मा. असा हा आत्मा इतर अनात्म्याचा त्याग करुन अभ्यासानें दृढ खलावा.

मनोमयीं नुसता उपदेश होतो, विज्ञानमयांत साधन आणि अभ्यास होतो व आनंदमयांत निजध्यास लागतो. याप्रमाणें निजध्यास सर्वांचा निरास होईपर्यंत करावा.

प्रिय - देहापासून विज्ञानापर्यंत जे कोश त्यावर जी प्रीति आहे ती मिथ्या आहे व खरी प्रीति सर्वांची आपणाकरितां आहे असें जें आठवतें त्यास प्रिय म्हणतात.

मोद - प्रियामध्यें सर्वांची प्रीति आपणावर आहे ते सर्व प्रीति करणारे येथें नाहींतच तर माझा मी एकटा आहे असें आठवतें त्यास मोद म्हणतात.

प्रमोद - मोदामध्यें मीच एकटा आहें असें आठवतें तें आठवून कृतकृत्यता वाटते, तेणेंकरुन पुष्कळ सुख होतें त्यास प्रमोद म्हणतात.

आनंद - प्रिय, मोद, प्रमोद हे तिन्हीं वृत्यानंद आहेत. असो. वृत्यानंद सर्व नाहींसें होऊन निवृत्तीरुपानें सुख सुखाचे ठायीं स्थिर होतें त्यास आनंद म्हणतात.

आनंदांत सुखैकगोचर सामान्यवृत्ति त्रिपुटीसहवर्तमान सहज आहे. ती स्फूर्ति जेव्हां मावळेल ; तेव्हांच ब्रह्मरुप जें पुच्छ याचे ठायीं प्रतिष्ठा होईल. (तेंच होऊन राहील).

रविदत्ता, या श्लोकांत अनात्मा कोण व आत्मा कोण, यांचा घोटाळा होतो तो काढून आत्मा कोण हें स्पष्ट दाखवून पंचकोशात्मक तीन देहरुपी जो बत्तीस तत्वांचा अनात्मा तोही स्पष्ट दाखविला.

अन्नमयकोश - पंच भूतें व पांच खाणी अशा दहा प्रकारच्या जडरुपा मिळून अन्नमयकोश होतो.

प्राणमयकोश - पांच प्राण व पांच कर्मेंद्रियें मिळून दहा तत्वांच्या समुदायास प्राणमय कोश म्हणतात.

मनोमयकोश - पांच ज्ञानेंद्रियें व मन मिळून सहा तत्वांच्या समुदायास मनोमय कोश म्हणतात.

विज्ञानमयकोश - बुध्दी व पांच ज्ञानेंद्रियें अशा सहा तत्वांचे समुदायास विज्ञानमय कोश म्हणतात.

आनंदमयकोश - स्फूर्ति विद्या अविद्या जीव ईश अशा पांच प्रकारच्या तत्वांच्या समुदायास आनंदमय कोश म्हणतात.

वर सांगितलेल्या पंचकोशांहून म्हणजे बत्तीस तत्वांहून चित्प्रभा वेगळी आहे. बत्तीस तत्वें किंवा पंचकोश रुपात्मक आहेत, म्हणून बत्तीसाहून म्हणजे रुपाहून चित्प्रभा वेगळी आहे.

बत्तीस तत्वांचे पंचकोश, त्या पंचकोशांचे तीन देह, त्या तीन देहांचे जे अनेक व्यापार होतात त्याच जीवाच्या जागृदादि तीन विहार करण्याच्या अवस्था आहेत. स्थूल आणि लिंगदेहाचे आधारानें जीवाची विषयानुकार क्रिया होते. त्या पंच व्यापारास जागृति म्हणतात. जडास वास्तविक अवस्था कसची आहे. पण जडदेह सूक्ष्मदेहामुळें बोलतोचालतोसा दिसतो म्हणून स्थूलदेहाची जागृति अवस्था आहे. विचारानें पाहिलें असतां जागृति, स्वप्न, सुषुप्ति हया तिन्हीं अवस्था बुध्दीला होतात ; परंतु स्थूल वावरतो त्यास जागृति म्हणतात. बुध्दी आणि मन पांच प्राणांच्या योगानें चलन पावून पांच ज्ञानेंद्रियद्वारानें पंचविषय घेतात. तसेंच कर्मेंद्रियाचे सहवासानें वचनगमनादि क्रिया होतात. त्याप्रकारचे पंच ज्ञानेंद्रियें व पंच कर्मेंद्रियें या दहाच्या होणा-या दहा प्रकारच्या व्यापारास जागृति म्हणतात. या जागृतिचें नेत्रस्थान आहे असें म्हणतात, हें एक उपलक्षण केलेलें आहे. परंतु हिचे श्रोत्रादिद्वारानें सर्वांगी वर्तन होतें तें असें - दहा इंद्रियांचे दहा व्यापार होतात. त्यास जागृति म्हणतात. तेव्हां दहा व्यापाराचीं स्थानें जीं दशेंद्रियें तींच जागृतीचीं स्थानें समजावीं. जागृतीचें स्थूल व्यापारांत नेत्राचा विशेष उपयोग आहे, व पंचकोशांस रुपादि म्हटलें आहे, तें रुप ओळखण्यास नेत्राची आवश्यकता आहे म्हणून नेत्रस्थान जागृतीचें आहे असें म्हटलें आहे. रुपादि म्हटलें म्हणजे जसें सहज पंचविषयाचें ग्रहण होतें असेंच नेत्रस्थान म्हटल्यानें दश इंद्रियें स्थानें आहेत असें समजावें.

परा वाचा - प्रथमच जो होणारा आठव त्यास परा वाचा म्हणतात.

पश्यंति वाचा - प्रथम आठव झाल्यावर पुढें आभास होतो तिला पश्यंति वाचा म्हणतात.

मध्यमा वाचा - आभास झाल्यावर पुढें मनन होतें त्यास मध्यमा वाचा म्हणतात.

वैखरी वाचा - स्पष्ट शब्द बोलतां येणें तीस वैखरी वाचा म्हणतात.

जागृतीचे बहिर्व्यापाराचा त्याग केला म्हणजे स्वप्नावस्था होते. नेत्र झांकून भासइंद्रियें

भासविण्याचा ध्यान घेऊन मनन करितात, अथवा झोंपेंत अन्यथा पहातात हया आंतले आंत दोन प्रकारच्या क्रीडा होतात. त्यास स्वप्नावस्था म्हणतात. स्वप्नावस्थेच्या दोन प्रकारच्या क्रीडा मननात्मक आहेत. तें मनन कंठापासून होतें म्हणून सूक्ष्म देहाची जी स्वप्नावस्था तिचें स्थान कंठ आहे.

सुषुप्तिअवस्था - मन आणि बुध्दि श्रम पावून लीन होऊन निचेष्टित पडतात. तेव्हां जी उगीच सुखाकार स्थिति प्राप्त होते तीस सुषुप्ति अवस्था म्हणतात.
सुषुप्ति अवस्थेचीं दोन लक्षणें आहेत. एक गाढ झोंप. दुसरें उगेपणा. दोन देह नाहींसे झाले म्हणजे नेणीव स्फूर्ति उरते तीस अविधा किंवा अज्ञान म्हणतात. अज्ञान तोच डोह, हृदयस्थान आहे. म्हणून कारण देहाचें व सुषुप्ति अवस्थेचें स्थान हृदय आहे. जागृति, स्वप्न, सुषुप्ति हया तीन अवस्था बुध्दीच्या आहेत, परंतु त्या व्यापारभेदानें तीन देहांस तीन लाविताते.

स्थूल देह, जागृति अवस्था व नेत्रस्थान हा सर्वही साकार दृश्य आहे. हीच प्रणवाची अकारमात्रा स्थूल देहास आहे.

सूक्ष्म देह, स्वप्नावस्था व कंठस्थान ही भासकत्वानें प्रणवाची उकारमात्रा सूक्ष्म देहास आहे.

कारण देह, सुषुप्ति अवस्था व हृदयस्थान ही अज्ञान भ्रांतिरुप प्रणवाची मकारमात्रा कारणदेहास आहे.

या तिही अवस्थांचा अभिमान एक मीपणा आहे. त्याचीं तीन निरनिराळीं लक्षणें आहेत, तीं येथें सांगतों. मी स्वतः आपण असंग आहे हें न कळून अज्ञानानें अहंब्रह्मास्मि स्फुरण झालें, त्याचे योगानें देहादिकांस पाहिलें तेव्हां मी देह अशी दृढ भावना झाली. नंतर त्या देहाचे धर्म ते मलाच आहेत अशी कल्पना केली ; ती देहबुध्दि अनंत कल्प गेले तरी क्षीण झाली नाहीं. ज्या ज्या काळीं जो जो प्राप्त झालेला देह त्यास मी म्हणून दृढ धरुन बसतो. एक देहाचा त्याग झाला तरी मीपणाचा त्याग करीत नाहीं. तर तो देह सोडण्याचे अगोदरच दुस-या देहाचा मीपणा धरितो आणि मग त्या देहाचा त्याग करितो. याप्रमाणें अनंत देह गेले तरी मीपणा टाळीत नाहीं.

असा जो मीपणा तो एका देहांत तीन अवस्थांस व तीन देहांस धरुन बसला. जागृतीमध्यें साकारास दृढ धरुन हाच मी आणि हें इतर सर्व माझें या मीपणाचा व माझेपणाचा अभिमान सोडीत नाहीं. हाच जागृति अवस्थेचा विश्वाभिमान आहे. हाच मीपणा स्वप्नांत भासदेहास मी म्हणून बसला, म्हणून त्यास तैजस अभिमान म्हणतात. उगींच बसलें असतां मननामध्यें हें मी केलें, आणखी कांही अद्भूत करीन. पूर्वी केलें तें आतां भोगीत आहे, आतां करीन तें पुढें भोगीन असा कर्तेपणाचा ध्यास विषय नसतां मननांत व मननांतला झोंपेंत घेणें त्यास तैजस म्हणतात. याप्रमाणें ध्यासकाळीं किंवा उगेपणांत कर्तृत्वाचा किंवा भोक्तृत्वाचा अभिमान घेणें हाच सूक्ष्म देहाच्या स्वप्नावस्थेचा अभिमानी आहे, गाढ झोंपेंत किंवा उगेपणांत मी नेणता असा अभिमान धरितो. हाच कारणशरीराच्या सुषुप्ति अवस्थेचा प्राज्ञाभिमानी आहे. याप्रमाणें एका मीपणाचें विश्व, तैजस आणि प्राज्ञ हे तीन प्रकार सांगितले व ते तीन देहांचे तिन्ही

अभिमानी आहेत हेंही सांगितलें. आतां तीन देहांचे तीन भोग सांगतों.

स्थूल भोग - प्रत्यक्ष देहास प्रत्यक्ष विषय दृश्याकारानें जेव्हां भोग्य होते तेव्हांच ते भोगिलेअसा अनुभव येतो, हाच स्थूल भोग.

प्रविविक्त भोग - मनानें आठविलें असतां भासून त्या विषयाचे योगानें अंतरांतच सुखदुःखें उत्पन्न होतात त्यास प्रविविक्त भोग म्हणतात.

आनंद भोग - सर्व विकारजात नाहींसें होऊन उगींच सहज सुखी असावें यास आनंदभोग म्हणतात.

स्थूलदेहाचा भोग स्थूलभोग, सूक्ष्मदेहाचा किंवा लिंगदेहाचा भोग प्रविविक्त भोग, कारण शरीराचा आनंद भोग आहे. जागृतीमध्यें सर्व जाणतेपणा आहे. म्हणून जागृतीचा सत्वगुण आहे. स्वप्नावस्थेस कांहीं जाणणें, कांहीं नेणणें असतें, म्हणून स्वप्नावस्थेचा रजोगुण आहे. झोंपेमध्यें सर्वच अजाणतेपणा म्हणजे अज्ञान आहे, म्हणून सुषुप्तीचा तमोगुण आहे. याप्रमाणे अवस्थेच्या आधारानें गुणांची वांटणी सांगितली ; परंतु स्थूल शरीर रजोगुणापासून आहे. म्हणून स्थूलदेहाचा रजोगुण. सूक्ष्मदेहांत मनबुध्दि ही जाणतीं तत्वें आहेत व मनास विष्णूची उपमा आहे. विष्णु सत्वगुणी जाणता आहे म्हणून सूक्ष्म देहाचा सत्वगुण. कारणशरीर म्हणजे अज्ञान, अज्ञान हाच तमोगुण, म्हणून कारणशरीराचा तमोगुण आहे.

देहाचे संबंधानें रज सत्व तम असे गुण येतात व देहांच्या ज्या अवस्था त्यांचे संबंधाने सत्व रज तम असे गुण त्या देहास येतात, हा विरोध दिसेल ; परंतु दोन्हीही प्रकार घेतले असतां बाध नाहीं. कारण मिथ्या पदार्थाविषयीं कांहींही बोललें असतां हरकत नाहीं. जसा समय येईल तसें त्या त्या वेळीं बोलावें.

जितकें दृश्य साकार आहे तितकें द्रव्यशक्तीचें आहे व स्थूल दृश्य साकार आहे म्हणून स्थूल देहाची द्रव्यशक्ति सूक्ष्म देहाची सत्रा तत्वें क्रिया करितात म्हणून सूक्ष्मदेहाची क्रियाशक्ति कारणशरीरांत वासना गुप्त रहाते म्हणून कारणदेहाची इच्छा शक्ति. स्थूलदेहाचे व्यापार स्थूल, हे बोलल्यावांचून होत नाहींत, म्हणून जागृतीची वैखरी वाचा. स्वप्नावस्थेंत ध्यासरुपानें मनन होतें म्हणून स्वप्नावस्थेची मध्यमा वाचा, सुषुप्ति अवस्थेची पश्यंति वाचा आहे व तेथेंच परा वाचाहि आहे. कोणी परा वाचा चवथे देहास लावितात ; परंतु वेदांतांत चवथा देह नाहीं. सुषुप्ति अवस्थेंत अहंस्फूर्ति आहे व ती भासते म्हणूनच सुषुप्ति अवस्थेच्या परा आणि पश्यंति हया वाचा आहेत.

खरे देह किती त्याचा निर्णय

कोणी मतवादी चार, पांच, नऊ, तेरा देह आहेत असें देहांचा लोभ धरुन वर्णन करितात ; परंतु तें उगीच समजावें. वास्तविक खरा विचार केला म्हणजे कळेल कीं, दोन देहांखेरीज तिसरा देहच नाहीं. अंतःकरणस्फूर्ति तीच माया, तीच मूळ प्रकृति. तिचें प्रत्यगात्मा (ब्रह्म)

अधिष्ठान आहे त्यास न जाणून मूर्ख चवथा देह मानितात. परंतु स्थूल आणि सूक्ष्म हेच खरे दोन देह आहेत. दोन देहांखेरीज कांहीं कळत नाहीं म्हणून त्या न कळणें अज्ञानास कारणशरीर अशी कल्पना केलेली आहे. त्याखेरीज ज्ञानास महाकारण देह असें मंदमति म्हणतात ; पण ज्या ज्ञानास महाकारण देह मानितात, तें ज्ञान सामान्य आहे किंवा विशेष आहे, तें जर विशेष ज्ञान असेल तर सूक्ष्मदेहाचेंही विशेष ज्ञान आहे. तेव्हां सूक्ष्मदेह मानिल्यानें चवथा देह मानण्याचें कारण नाहीं. आतां तें ज्ञान सामान्य असेल तर तें चिद्रूपब्रह्म होईल ; ब्रह्मास देह असें कोण बोलेल ? ब्रह्माला तूर्यावस्था असती तर ती इतर तीन अवस्थांप्रमाणें अनुभवास येती. एका अवस्थेचा उदय झाला असतां दोन अवस्थांचा लोप होतो. याप्रमाणें प्राणीमात्रास जागृति, स्वप्न, सुषुप्ति या तीन अवस्थांखेरीज चवथ्या अवस्थेचा कोणासही अनुभव नाहीं. जागृतीमध्यें विचारासहवर्तमान जाणीवदशा स्फुरत असते. तशीच स्वप्न व सुषुप्ति यांतही ती स्फुरत असते. तिचा लोप कोणत्याही अवस्थेंत होत नाहीं. जें तीहींमध्यें नेहमीं असतें त्या ज्ञानास अवस्था असें कसें म्हणावें ? ज्या ज्ञानाचा अनुभव तीहीं अवस्थांखेरीज येत नाहीं तें ज्ञान (तूर्यावस्था) कोणी समाधिकाळीं आम्ही अनुभविली असें म्हणेल, तर त्याला विचारावें कीं, तूं जी तूर्यावस्था अनुभवलीस ती सविकल्प आहे किंवा निर्विकल्प आहे, जर सविकल्प असेल तर ती वृत्ति होईल. म्हणजे सामान्यतः सूक्ष्मदेह होईल. आतां ती निर्विकल्प असेल तर अंतःकरणाची निवृत्ति होईल. अंतःकरण हें विद्याअविद्यात्मक आहे. त्याला कारण शरीर असें म्हणतात. मग तूर्या असें कोणाला म्हणावें ? तथापि तीच तुम्ही तूर्यावस्था म्हणाल तर तुम्हांला ब्रह्मानुभव कसा येईल ? तुम्हीं केव्हां वृत्तीबरोबर समाधिमध्यें भ्रमत असतां व केव्हां शून्यामध्यें पडतां, असें असून उगीच चावटपणानें बडबड करितां. तूर्या उन्मनी आलेख उल्लेख हे सर्वही वृत्तीच्या अपेक्षेनें आहेत. त्या चिद्रूपास ज्ञान कसचें ? त्रिपुटीसहित ब्रह्मानुभव त्याला सविकल्प असें म्हणतात. तें कर्तृत्व लक्षण स्वतः आहे, त्याचें निरुपण पुढें करूं, मतवादी हे सेवकासच राजा असें मानून असावें, त्याप्रमाणें ते आवडीनें जास्त देह मानितात. महाकारणदेह कल्पून त्याचा अभिमानी प्रत्यगात्मा कल्पितात व तूर्याअवस्था कल्पून तियें मूर्तिस्थान कल्पितात व निरालंबभोग आणि अर्धमात्रा ही मात्रा कल्पितात. प्रत्यगात्मा मी ब्रह्म अशी स्फूर्ति, जी अभिमानात्मक वृत्ति, ही चिदाभास जीवाची म्हणजे सूक्ष्मदेहाचीच एक जात आहे. तो अहंब्रह्म हा अभिमान ब्रह्मात्म्यास कसा होईल ? जर त्यास अभिमान होतो असें मतवादी मानितील तर त्यांस खरें स्वरूपज्ञान झालें नाहीं असें समजावें. अर्धमात्रा निरानंदभोग हें ब्रह्मास कसचे ; निर्विकारी अद्वय ब्रह्मात्मा तो विकारी जीव कसा होईल ? आत्मा विकारी होत नाहीं म्हणून साधकानें मतवाद्यांचे कुतर्क टाकून तीन देह व पंचकोश निरसून चवथा प्रत्यगात्मा आपण ब्रह्म आहे असें जाणावें.

कोणी म्हणेल कीं, चार देह आहेत असें मांडुक्य श्रुति सांगते, पण ती चार देह सांगत नाहीं तर तीनच देह सांगते. ती चतुर्थ पाद म्हणते. पण चवथा देह आहे असें कांही म्हणत नाहीं. जर चवथा देह असें म्हणती, तर त्यास शाश्वत असें म्हणती कां ? ज्यापेक्षां शाश्वत असेंच चतुर्थपादास म्हणते, त्यापेक्षां तो देह नव्हे. तो अंतःप्रज्ञ नाहीं व बाहयप्रज्ञ नाहीं तसेंच उभयप्रज्ञही नाहीं. तर अदृश्य अग्राहय अलक्षण आत्मा आहे. तीन देह हेच त्रिपाद, त्यांचा निरास झाल्यावर आत्म्याची प्राप्ति म्हणून तीन देहामुळें हयास चतुष्पाद असें म्हणत. पण तो चवथाही नाहीं. कारण जेथें एकपणा स्पर्शत नाहीं तेथें चवथा हें विशेषण कसें लागेल ?

आत्म्याशीं देत्रयाचें असादृश्यदर्शक कोष्टक

देह	आकार	अवस्था	स्थान	मात्रा	अभिमानी	गुण	शक्ति	भोग	वाचा
साकार स्थूल देह पंचभूता त्मक	जड दुःख रुप अस्थी मांसाचा	या देहाची अवस्था जागृति	प्रणवाची स्थान नेत्र	स्थूल मात्रा आकार	या देहाचा अभिमानी विश्व	या देहाचा गुण सत्व	या देहाची शक्ति	स्थूल देहाची भोग	या देहाची वाचा वैखरी
आत्मा तूं	निर्विकार	अवस्था-तीत	सर्वांग जागृत	निराकार	निर-भिमान साक्षी	निर्गुण	शक्ति-रहित	अ-भोक्ता	अ-निर्वाच्य
सूक्ष्म देह	जड दुःख रुप सत्रा तत्वात्मक	या देहाची स्वप्ना-वस्था	कंठ स्थान	उकार मात्रा	तैजस अभिमान	रजो-गुण	क्रिया-शक्ति	प्रवि-क्त भोग सुख दुःख-मिश्र	मध्यमा वाचा
आत्मा तूं	निर्विकार सूक्ष्माहून सूक्ष्म	अवस्था-तीत	अनि-र्देश्य	भासातीत	निरभिमान	निर्गुण	शक्ति-रहित	अ-भोक्ता	अ-निर्वाच्य
अज्ञान-रुपी कारण शरीर	अज्ञान	सुषुप्ति अवस्था	हृदय स्थान	मकार मात्रा	प्राज्ञाभि-मान	तमो-गुण	इच्छा-शक्ति	आनंद भोग व	पश्यंति परा वाचा
कारणाचा कारण तूं आत्मा	ज्ञानरुप	अवस्था-तीत	स्थान मानातीत	ज्ञान-स्वरुप	निरभिमान	गुणा-तीत	शक्ति-रहित	अ-भोक्ता	अ-निर्वाच्य

स्फूर्तीपासून देहापर्यंत जितका समुदाय यांहून आत्मा विलक्षण. तोच तूं रविदत्ता ब्रह्म आहेस. सर्व समुदाय मिळून पंचकोश व पंचकोशाचे तीन देह यांचे रुपाहून चित्प्रभा वेगळी आहे. तोच तूं ब्रह्म आहेस. जसें आकाश भट, जळ, जळाकाश यांहून भिन्न आहे. तसें स्थूल, सूक्ष्म, यांसह जीवेश, यांहून चिद्रूप भिन्न आहें. जें चिद्रूप सर्वांचे रुपाहून भिन्न आहे ; ते गुणदोषास लिप्त नाहीं म्हणून ज्यास अवस्था स्पर्शत नाहीं, तो तूं ब्रह्म आहेस. जसे घटाचे व्यापार आकाशास

स्पर्शत नाहींत तसे ज्यास अभिमान स्पर्शत नाहीं, तो तूं आहेस. सद्रूप, चिद्रूप, आनंदरुप यांवर नामरुपाची कल्पना आहे ; हया कल्पनातींत अधिष्ठानरुप तूं आत्मा आहेस. तो तूं ब्रह्म आत्मा आज नवा झाला नाहींस, तर पहिलाच आहेस. परंतु मी आत्मा नाहीं, जीव आहे असा जो दुसरेपणा मानींत होतास, ती कल्पना टाकिलीस म्हणजे तुझा तूंच आत्मा आहेस.

शंका - तसेंच तूं असें म्हटल्यानें तुला विरोध वाटेल कीं, हा तूं या शब्दापासून अपरोक्षता येते व तें म्हटल्यानें परोक्षता होते. तरी हें कसें ?

उत्तर - जरी तूं ते हा शब्द अपरपर आहे, हा उपाधीमुळें भासमात्र येरव्ही दोन्ही एकरुप आहेत. जसें तूं राजा राज्यपदीं सुखरुप शय्येवर असतां, तोच तूं स्वप्नामध्यें समुदाय मिळवून अत्यंत घरी भीक मागत होतास, स्वप्नामध्यें कंगालपणाची उपाधी होती, म्हणून तूं अंत्यज बनला होतास. जो स्वप्नामध्यें अंत्यज बनून भीक मागत होतास, तोच तूं पूर्वीचा राजा आहेस, आतां जो स्वप्नामध्यें भिकारी मानीत होतास, तो तूं नव्हेस. याचप्रमाणें तें तूं ब्रह्म आहेस असें म्हणणें आहे. जसा राजा तसा तूं सच्चिदानंद ब्रह्म तेंच तूं आहेस. हा बत्तीस तत्वांचा समुदाय तूं नव्हेस. हाच समुदाय नामरुपात्मक स्वप्नस्थ भ्रम आहे असें ओळख, हा समुदाय तूं नव्हेस, हाय समुदाय मी आहें असें तुला वाटलें म्हणून हा तूं नाहींस असा आम्हीं तुला उपदेश केला. हें अपरोक्षच झालें नाहीं, तर तें परोक्ष कसें होईल ? हें नाहींस तेंच तूं आहेस, असें सांगण्यांत परोक्षता व अपरोक्षता कसची ? तथापि जर तूं मानिशील तर ही उपाधी टाक. जसें स्वप्नवत् कंगालत्व टाकिलें असतां राजाचें राजपद जसेंच्या तसेंच कायम आहे, जसें हें सर्व मिथ्या मानून त्याचा निरास केलास म्हणजे तूं ब्रह्माचे ठायीं ब्रह्म बनून रहाशील. सर्वज्ञ ईश्वरापासून साकार तृणापर्यंत ही सर्व उपाधी आहे. याचे आम्हीं धर्मधर्मीसह वर्तमान पूर्वीच निरसन केलें. याविषयीं विरोध कसचा आहे. हा स्वप्नांतील भ्रम झाला तेव्हांच नाहीं असें आहे. म्हणून सर्वज्ञ किंचिज्ज्ञाचा त्याग केला पाहिजे. म्हणजे मग जीव आणि ईश्वर यांचें ऐक्य होईल. हें ऐक्य वाच्य विरोधामुळे होत नाहीं. जसें तो हा देवदत्त म्हटलें असतां या बोलण्यांत विरोध येतो. म्हणून एकीकरणास जहदजहल्लक्षणा केली पाहिजे. ती कशी करावी तें सांगतों. काशीमध्ये तरुण अशा देवदत्तास उष्णकाळीं दंतयुक्त व शामकेश असा पाहिल्यास बरेच दिवस झाले, तो काशीदेश त्या देशांतला हा देवदत्त ; या देशीं वर्षाऋतूंत दांत पडलेला, पांढरे केश झालेला, वृध्द झालेला असा पाहिला. काशी देश आणि हा देश, उष्ण व पर्जन्यकाळ, श्वेत किंवा शामकेश, तरुण किंवा वृध्द, सदंत व अदंत यांत मोठा विरोध दिसतो. म्हणून देशकाल व अन्यस्थिती टाकून तोच हा देवदत्त पुरुष इतकं मात्र घ्यावें. तसें तत् शब्दानें तो ईश्वर त्वं म्हणजे जीव आहेस असें म्हणणे खरें आहे तरी विरोध दिसतो. विद्याउपाधीमुळें ईश्वर सर्वज्ञ, अविद्याउपाधीमुळें जीव किंचिज्ज्ञ, हीं एकमेकांची लक्षणें एकमेकांस विरोधी. जर आहेत तर त्यांचे ऐक्य कधीं होणार नाहीं. ईश्वर जगाचा कर्ता आणि हा जीव जन्मून सुखदुःखाचा भोक्ता. ईश्वर नियंता, जीव नियम्य ही विषमता आहे ; तर समता कशी होईल ? ती होणें अवघड म्हणून किंचिज्ज्ञ, सर्वज्ञ, माया, अविद्या, विद्या, कर्ता, भोक्ता, नियम्य, नियंता हीं लक्षणें टाक म्हणजे मग ईश्वराचें जें प्रतिबिंब आहे, तोच जीव, ईश्वर आत्मा ब्रह्म आहे. असें म्हटल्यानें कोणता विरोध येतो ? जीवेशाचें वाच्य त्यागिल्यानें लक्ष्याशीं ऐक्य होतें. येथें परोक्षापरोक्ष म्हणून लक्षणा केली पाहिजे, असें नाहीं तर वाच्य नाहींच, एकरुपलक्षणच आहे म्हणून तो तूं आहेस असें प्रत्यक्ष म्हटलें असतां आत्मा आणि ब्रह्म यांत विरोध नाहीं. आत्मा अस्तिभातिप्रियरुप आहे.

ब्रह्म सच्चिदानंदरुप आहे. यांत रुपाचा किंवा नांवाचा कोणता विरोध आहे ? जर विरोध नाहीं तर टाकावें काय ? तें तूं म्हटल्यानें बुध्दीला विरोध दिसला ; परंतु या सर्व मिथ्याचा त्याग केला म्हणजे तें तें सहज जातें.

वृक्षावर बसलेला आणि नदींत वहावलेला यांत वहावलेला दिसला, हा प्रत्यक्ष नाहीं, भासमात्र आहे. म्हणजे त्याचें खरें अस्तित्व नाहीं, म्हणून तो नाहींच, जो आहे तो वृक्षस्थच एकटा सदोदित आहे. व त्यासच सांगावयाचें कीं, अरे जो तूं वहावलेला दिसतोस, तो वहावलेला तूं नव्हेस, तर तूं वृक्षस्थच आहेस. त्याचप्रमाणें जो सर्वांचे अधिष्ठान तो तूं हा संघ नाहींस, करितां माया त्यागून जो उरलास तो तूं ब्रह्मात्मा आहेस.

माया, अविद्या, जीव, ईश, इत्यादि बुध्दीपासून देहापर्यंत सर्व अनात्मा आहे. त्याचें मुख्य स्वरुप मिथ्या फोस आहे. तेव्हां त्याचे धर्म सत्य कसे होतील ? ते सत्य नाहींत म्हणून सर्व रुपाहून आणि सर्व गुणदोषाहून चित्प्रभा विलक्षण आहे ; तोच तूं ब्रह्म, आत्मा, सत्य आहेस. हा तत्वमसि महावाक्याचा सारांश काढून तुला उपदेश केला. आतां मीपणत्यागानें मी अविनाश आहें असें दृढ करण्यांत जर तुला संशय असेल तर तूं जें मला विचारशील तें मी तुला सांगेन.

शिष्य म्हणतो : ज्ञानदृष्टीनें हें सर्व मिथ्या, आत्मा सत्य असें दिसतें ; तसा, सच्चिद्रूप आत्मा थोडाही अनुभवास येत नाहीं, तर त्याचा निश्चय कसा करावा ? निश्चय करण्याकरितां केवळ स्वरुप केवढें, किती तें अनुभवास आणून द्या, मग मी त्यास जाणून अंगे ब्रह्म होईन.

आत्मा किती उघडा आहे त्यायें वर्णन

हें जें नामरुप झालेलें दिसतें तें झालेंच नाहीं, तर तें ब्रह्मच आहे. जसें अलंकारांत सोनें अंतर्बाहय परिपूर्ण भरलेलें आहे ; अलंकार झालेच नाहींत, आहे तें सर्व सोनेंच. तसें नामरुप जें मिथ्या कल्पिलेलें तें स्वतः दिसण्यास योग्य नाहीं ; कारण त्याच्यानें कधींही अधिष्ठानाचा लोप करवत नाहीं, ज्यापेक्षां आत्म्याचें उघडेंपण पुष्कळच आहे. तितकें जीवेशासहवर्तमान पंचकोशाचेंही उघडेंपण नाहीं. तसेंच ब्रह्मात्म्याची जितकी व्याप्ति आहे तितकी जीवेशाची नाहीं. ईश्वरापासून तृणापर्यंत सर्व रुपांत व रसादि जीवकृतीच्या विकल्पांत, आत्मा व्यापून आहे. ब्रह्मात्म्याचे ठायीं प्रथम वाउगेंच स्फुरण उत्पन्न झालें, जें स्फुरण झालें तें खोटें व भ्रमरुप आहे. त्याची कार्यावरुन कल्पना केली. ती स्फूर्तिरुप मूळ माया न होऊन उगाच दिसत आहे. जशी शिंपच एक असून भ्रमानें रुपें भासतें. रुपें नाहीं आणि दिसत नाहीं. तशी मूळमाया नाहीं व दिसत नाहीं. शिंप आहे व दिसते, तसें चिद्रूप ब्रह्म आहे व तेंच दिसतें. शिंप आहेपणानें दिसते तसें ब्रह्म सच्चिद्रूप आहे. रुपें नाहीं व तें दिसत नाहीं ; दिसतें असें मानितात तो आरोप. तशी माया नाहीं व दिसत नाहीं, आहे मानितात तो ब्रह्मावर आरोप समजावा. याप्रमाणें मायेचें निस्तत्व व अभान, व ब्रह्म अस्तित्वानें भासमान असे दोघांचे स्वभाव सांगितले. स्फुरणांत ब्रह्म आत्माच आहे. स्फूर्तिरुप माया त्यांत नाहीं. म्हणून ब्रह्मच उघडें आहे. शिंप जशी उघड दिसते. तितका रुपेपणा कोठें आहे ? तसें ब्रह्मात्वरुप सिध्द आहे. माया नाहीं.

मायेच्या विद्या अविद्या अशा दोन शक्ति, त्या दिसण्यास योग्य कशा होतील ? कारण त्या जिचें कार्य तें कारणच जर मिथ्या, तर कार्य कसें सत्य होईल ? जसें शिंपीचें न कळणें आणि रुप्याचें उत्पन्न होणें, तसें एक निजरुपाचें. विस्मरण, दुसरे जग उत्पन्न करणारें ; हींच विद्याअविद्येचीं लक्षणें आहेत. या विद्याअविद्येस कोणता आहेपणा आहे. जसें, शिंपीवाचून रुपें नाहींच शिंपच आहे ;असें स्वरुपावांचून माया अविद्या नाहींच, स्वरुपच आहे. स्वरुप आहे व अनुभवही स्वरुपाचाच आहे. माया अविद्येचा अनुभव नाहीं ; व त्या नाहींत, म्हणून अनुभव येत नाहीं. याप्रमाणें त्यांची निस्तत्वता सिध्द झाली. आतां विद्या अविद्या अमक्यासारख्या आहेत असें दाखविण्यास त्या उरतच नाहींत. अशा न उरणा-या विद्याअविद्येंत जीव आणि ईश्वर प्रतिबिंबलेले आहेत.

जसें मृगजलांतील माशांचे मृगजल खोटें म्हणून रुप नाहीं तसें विद्याअविद्या खोटया म्हणून त्यामध्यें बिंबणारे जीवशीव हयांसही रुप नाहीं. जीवशीव हीं जरी ब्रह्माचीं प्रतिबिंबें आहेत ; तरी विद्याअविद्या मिथ्या म्हणून त्यासही रुप नाहीं. ब्रह्मात्म्याचा आहेपणा आहे म्हणून प्रतिबिंबें दिसतात. ब्रह्मात्म्याचा चिद्रूपपणा आहे म्हणून जीव आणि ईश्वर प्रकाशक [illegible] द्वोघांस रुपच नाहीं, त्यास रुप नाही म्हणून ते असत्, रुपावांचून चेतना कशी व कोणास येईल ? चेतना येत नाहीं म्हणून जीव आणि ईश्वर परप्रकाशक जड आहेत.

त्या निस्तत्व जडास सुखरुपता कसची आहे ? तें नेहमीं सुखदुःखांतच रहावयाचे, याप्रमाणें जीव आणि ईश्वर असत्जड, दुःखरुप आहेत. त्यास सच्चिदानंदरुप लक्षण कसचें ?

जसें आरशामध्यें मुख्य सूर्याचें प्रतिबिंब पडलें, तें जसें वाटोळें प्रकाशित दिसतें ; परंतु खोटें, तसे जीव आणि ईश्वर हे दोन्हीही निस्तत्व व मिथ्या आहेत. विद्याअविद्या, मायास्फूर्ती आणि जीवईश्वर, या पांचा मिळून होणारा आनंदमय कोश हा समष्टीचा कारण आहे. तोच व्यष्टीचा पृथक् कारण झाला, त्यास ब्रह्मात्म्यावांचून प्रभाव कोठून असेल ? आनंदमयापासून भूतें आणि भौक्तिक उत्पन्न झालीं. त्यांत प्रथम आकाश दृश्यपणानें झालें. त्या आकाशामध्यें ब्रह्माचा आहेपणा आहे म्हणून आकाश आहे असें बोलतां येते. जसें रुप्यास शिंपीवांचून आहेपणा नाहीं, तसें सद्रूपावांचून आकाशास अस्तित्व नाहीं म्हणून आकाश हें नांव सद्रूपासच आलें. जसें शिंपीचा आहेपणा टाकून रुपें जोखून घेतां येत नाहीं, तसें ब्रह्म सद्रूपावांचून आकाश दृश्य कसे होईल ? ज्यापेक्षां सद्रूपावांचून आकाश दृश्य होऊं शकत नाहीं, त्यापेक्षां आकाश हें नांव उगीच ठेवलेलें आहे. व तें निस्तत्वपणानें खोटेंही आहे म्हणून आपणास जरी तें दिसलेंसें वाटलें तरी तें सद्रूपच संचलेलें आहे असें समजावे. सद्रूप असून अज्ञानानें आकाश खरें आहे असें भासलें हें केवढें मोठें अज्ञान समजावयाचें. ज्ञाते आकाश नाहीं, सद्रूपच आहे असें जाणतात. उखर जमिनीवर मृगजळ पडतें तें खरें असें मृगें मानितात. परंतु जे विचारी तें दिसत असतांही तें खरें असें कधींही मानीत नाहींत. तसें अज्ञानानें जें खरें मानिलें तें ज्ञाते कधींही खरें असें कबूल करीत नाहींत. जसें आकाश निस्तत्वपणें खरें नाहीं अशींच सर्व पंचभूतें निस्तत्वपणें नामरुपानें उगाच आहेत, त्यांत सद्रूपावांचून दुसरे कांही नाहीं.

भूतांपासून पंच खाणी झाल्या. त्या खाणी व पांच भूतें मिळून दहा प्रकारचा जड पदार्थ

आकाशाप्रमाणें निस्तत्व आहे.

सूक्ष्मदेहाचे सत्रा प्रकार हेही चंचळ आहेत तरी ते पूर्वी वर्णन केलेल्या लक्षणावरुनच निस्तत्व आहेत. याप्रमाणें बत्तीस तत्वें निस्तत्वरूप आहेत तीं अल्प सुध्दां भासत नाहींत. तर त्यांच्या आदीअंतींमध्यें एक सच्चिद्रूप आहे. कोणी बत्तीस तत्वांत गुण आले नाहींत तेव्हां, ते स्वतंत्र आहेत असें म्हणतील पण ते स्वतंत्र नाहींत. तर ते गुणदोषांत आल्यामुळें तेही निस्तत्व आहेत असें समजावें. गुण हे धर्मवृत्तीचे आहेत. वृत्ति निस्तत्व झाली तेव्हां तिचे धर्म सहज निस्तत्व झाले. असो. नामरुपात्मक बत्तीस असज्जड दुःखात्मक आहे व त्यांत ब्रह्मात्मा व्यापून आहे.

ब्रह्मात्मा व्यापक आहे असें म्हटल्यानें कोणी मानितील कीं, सर्व पदार्थ सत्यत्वानें आहेत म्हणूनच त्यास ब्रह्मात्मा आंत बाहेर व्यापून आहे. पण असें नाहीं. जसें सोनें दागिन्यांत किंवा माती घटांत अंतर्बाहय व्यापून आहे, तसे सोन्यांत दागिने नाहींत व मातीत घट नाहीं. तर सर्व सोनेंच किंवा सर्व मातीच आहे. तसें, ब्रह्म सर्व पदार्थात आहे, पण पदार्थ ब्रह्मांत तिळभरसुध्दा नाहींत. रुपें नाहींच सर्व शिंप आहे, तरंग नाहींच सर्व पाणीच आहे, याप्रमाणें ब्रह्म उघडें आहे. त्यासेरीज पदार्थच नाहींच, असें असून जे भासतात ते भ्रमानें. यास विवर्तात्मक म्हणतात. जे भ्रमानें दिसतात ते न होतां उगाच कल्पिलेलें आहेत. वास्तविक त्यांत अंतर्बाहय ब्रह्मच आहे.

भ्रमाचें निरसन होण्याकरितां स्वरेंजें ब्रह्म त्याचें ज्ञान झालें पाहिजे. तें ज्ञान झालें म्हणजे नामरुपें निःशेष जातील. मग ब्रह्मात्मा उघडच उरेल. याप्रमाणें बत्तीसांचे रुपांत ब्रह्मात्मा आहे, तसाच गुणदोषाचें संकल्पांत अन्वयरुपानें आहे.

जो ज्या योनींत जन्मला, तितका देह भोक्ता झाला, त्यासेरीज खाणी किंवा भूतें यांस भोग्य कल्पितों ; तेच रसादि पंच विषय. त्यांस भोग्य करुन आपण भोक्ता होतो, म्हणजे एका देहांत तितका समुदाय जितका सक समजून भोक्ता होतो ; वास्तविक आनंदमयकोश भोक्ता आहे, पण त्याचे ठायीं निर्विकल्पता आहे. म्हणून तो भोक्ता नाहीं तर त्यांत सूक्ष्माची सत्रा तत्वें मिळालीं असतां सूक्ष्मदेह भोक्ता होतो. पण हया सूक्ष्मदेहासही स्थूलावांचून व्यापार करितां येत नाहीं, म्हणून स्थूलदेहसहवर्तमान सर्वच भोक्ता होतो. वृत्ति निघून इंद्रियद्वारानें विषयासमोर येते तेव्हां चांगलें वाईट हें जीव ओळखतो.

हीच गुणदोषात्मक जागृति. तशीच कल्पनारुप स्वप्नावस्था व कल्पना नसतां सुषुप्ति हयाही अवस्था गुणदोषात्मक आहेत. याप्रमाणें तीन अवस्थांतील म्हणजे तिन्ही कालांतील विकल्परुप व्यापारांत ब्रह्मात्मा न स्पर्शतां उघडेपणानें व्यापक आहे. इतकी व्यापकता ईश्वरापासून सर्व बत्तीसांत कोणामध्येंही नाहीं.

ब्रह्माशीं बत्तीस तत्वांची व्यापकपणाविषयीं असाम्यता

स्थूल देह जो मांसमय तो एकदेशी आहे म्हणून तो ब्रह्मासारिखा व्यापक नाहीं. याचप्रमाणें मानसिकासह चार खाणी ज्या निरनिराळया योनी उत्पन्न झाल्या आहेत त्या ब्रह्माच्या एकदेशी

आहेत. म्हणून त्यांही ब्रह्मासारख्या व्यापक नव्हेत. सप्तद्वीपवति किंवा त्रिलोकात्मक जी सर्व पृथ्वी तिची सीमा संपली म्हणजे ती पुढें उरत नाहीं म्हणून पृथ्वी ब्रह्माइतकी व्यापक नाहीं.

पाणी कोठें आहे, कोठें नाहीं, असें आहे ; आतां आवर्णोदक जें म्हणतात तें जरी विस्तीर्ण आहे, तरी तें पुढेमागें पाहिलेंअसतां सर्व ठिकाणी आहे असें नाहीं ; म्हणून पाणी ब्रह्मासारखें व्यापक नाहीं. अग्नि प्रगट होतो व विझतो यामुळें तो व्यापक नाहीं हे सहजच ठरतें. तशांत आवरणरुपी भासमान अग्नि तो किती आहे याचें गणित होतें तें असें. या आवरणरुपी अग्नीहून दसपट वायु आहे, तेव्हां हा अग्नि वायुहून दसपट कमी आहे म्हणूनच अग्नि ब्रह्माइतका व्यापक नाहीं. वायु उत्पन्न झाला म्हणजे असतो, वितळला म्हणजे नाहींसा होतो, म्हणून तो व्यापक नाहीं. तशांत आवरणरुपी वायु पुष्कळ आहे असें वाटतें, पण त्या आवरणास सीमा आहे म्हणून तें ब्रह्माइतकें व्यापक नाहीं. आकाश स्वरुपासारखें आहे तरी आकाश हें भासलेल्या ब्रह्मास नांव आहे. तेव्हां त्याहून ब्रह्म जास्त व्यापक आहे. तशांत जें शब्दगुणी आकाश आहे, तें तर ब्रह्मासारखें व्यापक नाहींच.

देहामध्यें पांच प्रकारानें विभागलेला जो प्राण तो चलन पावतो, पण देहाबाहेर गमन करीत नाहीं म्हणून तो व्यापक नाहीं. कर्मेंद्रियें व ज्ञानेंद्रियें गोलकांत राहतात. त्यांत कर्मेंद्रियें जागचे जागींच राहून क्रिया करितात व ज्ञानेंद्रियें जागच्या जागींच राहून विषय घेतात. म्हणून कर्मेंद्रियें व ज्ञानेंद्रियें व्यापक नाहींत. मन ब्रह्मांडांत धांवते पण तें धावून पुन्हां नाहींसें होतें ; त्याची आठ दिशांसही व्याप्ति नाहीं. तें ब्रह्मासारखें व्यापक कसें असेल ? मनासारखा बुध्दीचा निश्चय आहे, त्याचे योगानें एकदेशीच प्रत्यय येतो, व बुध्दि क्षणक्षणां नाहींशी होते, उत्पन्न होते म्हणून ती व्यापक नाहीं.

बुध्दिगत जो जीवतो किंचित् भाव स्फुरवितो, पण त्याचा लागलीच लय होतो. याप्रमाणें जीवाचें परप्रकाशकत्व व तेंहि एकदेशी, म्हणून जीव व्यापक नाहीं. विद्याअविद्या माया यांची एकदेशी उत्पत्ति आहे, तेव्हां त्यांची सर्वत्रीं व्याप्ति कशी असेल ? ती व्याप्ति नसल्यामुळें विद्याअविद्या माया हया व्यापक नाहींत. ईश्वर नुसती प्रेरणा करितो, पण तो बुध्दीअलीकडे असत नाहीं व मायेपलीकडे दिसत नाहीं, म्हणून तोही अव्यापकच. ईश्वरासारखा कारणरुप जीव त्याचा एकदेशीच उद्भव होतो, म्हणून नामरुपात्मक सर्वही बत्तीस तत्वें स्वरुपाचे एकदेशी आहेत. यांचा स्वभाव असज्जड दुःखात्मक. व हे प्रकार वाउगेच अनेक भासलेले आहेत. ते ब्रह्मात्म्यासारखे व्यापक कसे होतील ? ब्रह्म आपुले अस्तिभातिप्रियत्वानें मायेपासून तृणापर्यंत सर्वांस व्यापून खेरीज अगणीत उरलेलें आहे. त्या ब्रह्माची मर्यादा कोण दाखवूं शकेल ? वेद वर्णन करुं लागला तर तो स्तब्ध रहातो, त्याच्यानें वर्णन करवत नाहीं, मग एकदेशी जी वाणी, तिचें वर्णनांत तें ब्रह्म आकळलें कसें जाईल ? जरी ब्रह्म आकळलें जात नाहीं तरी त्याचें वर्णन यथामति केलेंच पाहिजे म्हणजे तेणेंकरुन तें कशाही प्रकारें कळूं लागेल. रविदत्ता, एवढा वेळ ज्या ब्रह्मात्म्याचें आपण वर्णन केलें तो ब्रह्मात्मा तूंच आहेस. हा बत्तीस तत्वांचा समुदाय तुझ्यावर भासलासुध्दां नाहीं ; तर तूंच एक निर्विकारी उघडा आहेस. सोनें उघडें किंवा अलंकार याचा विचार केला म्हणजे सुवर्णच उघडें आहे असें कळेल. कारण अलंकारास त्यावांचून अस्तित्वच नाहीं. म्हणून अलंकार नाहींतच तर सर्व सुवर्णच आहे ; तसें बत्तीस

नाहींतच सर्व तूंच एक भरलेला आहेस.

रविदत्ता, पूर्वी तूं प्रश्न केला होतास कीं, आपणाला प्रत्यक्ष अनुभविलें पाहिजे तरी हा अनुभव कोणाला व्हावा, तुला किंवा बत्तीसांस, बत्तीसांतून एखाद्यास ब्रह्म जाणण्याची शक्ति होईल तर श्रुति, युक्ति व अनुभव यांस उणेपणा येईल. वेदश्रुति अशी आहे कीं, जें आपल्या प्रकाशानें सर्वांस जाणते त्या ब्रह्मास, हीं जडें कशीं जाणूं शकतील, या वेदश्रुतीस बाध येईल. तसेंच ज्ञाते स्वतः ब्रह्म होऊन सर्वज्ञपणानें सर्वांस जाणतात, पण ध्यातेपणानें जाणूं शकत नाहींत. या अनुभवासही बाध येईल. तसेंच गर्भस्थ जसें आईला जाणत नाहीं त्याप्रमाणें ज्यापासून बत्तीस तत्वें झालीं तीं त्या ब्रह्मास कशीं जाणूं शकतील, हया युक्तीसही बाध येईल. करितां बत्तीसांतून ब्रह्मास एकही जाणूं शकत नाहीं म्हणून आपला अनुभव बत्तीसांस नाहीं.

आतां स्वरुपानें स्वरुपास जाणावें असें जर म्हणशील, तर तेथें फारच बाध येतात, ते असे : पाहणाराचे म्हणजे द्रष्टयाचे अनुभवास जें येतें त्यास दृश्य असें म्हणतात. तेव्हां ब्रह्म अनुभवास आलें म्हणजे तें सहजच दृश्य झालें. हा श्रुतीस मोठा विरोध आला, तसेंच आपले आपणास जाणणें घडत नाहीं, हा युक्तीस विरोध आला. डोळा पदार्थदि रुप पहातो. जीभ रस चाखते. येथें कर्ता कर्म भिन्न आहे म्हणून ग्राहय ग्राहक उभयता होतात. पण डोळयानें डोळा पाहिला किंवा जिभेनें जिभेस चाखिलें हें कधी कोणींही ऐकिलें नाहीं. तसें ब्रह्म ब्रह्मास कसें जाणूं शकेल ? आतां ब्रह्माहून दुसरें निराळें एक ब्रह्म असेल तर कदाचित् ब्रह्म ब्रह्मास जाणूं शकतें.

पण ब्रह्माहून दुसरें ब्रह्म किंवा कांहींच नाहीं, तेव्हां कोणाचा कोणी अनुभव द्यावा घेणें अनुचित आहे. करितां जाणल्यावांचून आपण सर्व निरासानें ब्रह्म व्हावें. जसें डोळयाला डोळा पहातां येत नाहीं, तसा ब्रह्माचा अनुभव ब्रह्मास घेतां येत नाहीं. कारण जेथें द्वैतच नाहीं तेथें जाणणें कसें घडेल ? डोळा जरी डोळयास पहात नाहीं तरी डोळयाचा डोळेपणा जात नाहीं. किंवा डोळा नाहीं असें डोळयास वाटत नाहीं. जीभ जरी जिभेची रुची घेत नाहीं तरी ती अरसज्ञ नाहीं. तसें ब्रह्म ब्रह्मास जरी जाणत नाहीं तरी तें ब्रह्मपणास मुकत नाहीं तर ब्रह्म ब्रह्माचेच ठायीं आहे. आतां कदाचित् तूं कल्पना करिशील कीं ब्रह्म ब्रह्माचे ठायीं आहे ;पण निश्चय राखण्यासारखा त्याचा अनुभव कसा येतो ? तरी त्याचा अनुभव सांगतो ऐक.

डोळा डोळयास पहात नाहीं तरी तो सर्व पदार्थांस पहातो, तसेंच जीभ जीभेस चावीत नाहीं तरी ती सर्व रस चाखते. त्याप्रमाणें ब्रह्म ब्रह्मास जरी जाणत नाहीं तरी आपल्या प्रकाशानें सर्वांस जाणते. जें बत्तीसास जाणते, तीच त्या ब्रह्माची प्रतिती आहे असें समजावें. पदार्थास पाहणारा डोळा तो नाहीं असें कसें म्हणावें ? तसा ब्रह्मात्मा स्वतः सिध्द देखणा आहे तो कसा लोपेल ? डोळयास अंधारामध्यें प्रकाशाची गरज आहे तशी ब्रह्मास नाहीं. तें लयकाळींही स्वयंप्रकाश आहे. तेव्हां तें लोपलें असें कसें म्हणावें ? पदार्थ नसेल तर दिव्यास डोळा पाहतो. जसें जागृतींतील सर्व पदार्थ नुसतां सुषुप्तींत आत्मा स्वतः स्फूर्तीचा अनुभव घेतो. डोळा पदार्थ किंवा दिवा हे कांहींच नसलें तर अंधारास पहातो. तसा आत्मा जागृतींतील पदार्थ किंवा नुसती स्फूर्ति ही नसतां त्या स्फूर्तिचा लय जाणतो. जो अंधारास पहातो तोच डोळा. तसें स्फूर्तिचा लय पहातो तोच स्वयंप्रकाश आत्मा.

याप्रमाणें ज्याची उघड प्रतिति आहे त्याचा अनुभव ज्या मंदमतीय येत नाहीं, तो ब्रह्मज्ञानाचा अधिकारी नाहीं. तर केवळ दगड आहे. त्यास गुरु आणि शास्त्रें काय करितील ? त्या मतिमंदानें चित्तशुध्दी होऊन स्थिरता प्राप्त व्हावी याकरितां कर्म अथवा उपासना करावी. तेणेंकरुन त्यास पुढें अपरोक्ष ज्ञानाचा अधिकार येईल. अपरोक्ष ज्ञान जाणण्यास विचारवंतच पाहिजे. जो विचारवंत असेल तोच स्वतः न जाणून जाणेल व अनुभवावांचून जो अनुभाव्य तो ब्रह्मात्मा आपण स्वतः होईल. हे जाणून श्रुति बोलली कीं, अविज्ञात तो विज्ञात झाली. आणि विज्ञानती अविज्ञात. असो. या परमार्थांत मतिमंद उपयोगाचा नाहीं, तर विचारवंतच पाहिजे. जे विचारवंत अनुभवावांचून स्वानुभवास पावले तेच धन्य होत. उत्तम अधिका-यास अथर्वण वेदांचे महावाक्य सांगतें कीं, हा अपरोक्ष ब्रह्मात्मा परप्रकाशानें परोक्ष होत नाहीं. हयास साधकानें आपल्या प्रकाशानें प्रत्यक्ष जाणावा.

आतां स्वप्रकाश आणि परप्रकाश हा श्रुतीचा अर्थ आहे. त्याचें तात्पर्य काय आहे तें सांगतों. इंद्रियगोचर जे विषय त्यास न्याय अपरोक्ष म्हणते व जे इंद्रियगोचर होत नाहींत त्यास परोक्ष म्हणते ; ही परोक्षापरोक्षता परमार्थांत उपयोगी नाहीं. तर श्रुती जी परमार्थांत उपयोगी परोक्षापरोक्षता सांगते तीच येथें सांगतों.

परोक्ष - इंद्रियें जे जे विषय पहातात ते ते इंद्रियांहून निराळे आहेत ते विषय जड. आपण त्या जडाहून पाहणारा निराळा आहे तोच अपरोक्ष व विषय परोक्ष.

आपणाहून जें निराळें तें आपणाहून परोक्ष. ज्यास कोणी पहात नाहीं व जें सर्वांस पहातें तोच आपण. विषय जड आहेत त्यास जाणणारी इंद्रियें हीं त्यांहून भिन्न म्हणून तीं अपरोक्ष ठरलीं तर याचा विचार केला पाहिजे. पंचज्ञानेंद्रियरुप एक वृत्ति तिला प्रकाशण्यास मनाची व बुध्दीची अपेक्षा आहे, तेव्हां इंद्रियांहून मन आणि बुध्दि अपरोक्ष ठरतील. मन आणि बुध्दि यांस प्रकाशण्यास जीवाची अपेक्षा आहे, म्हणून मनबुध्दीहून जीव अपरोक्ष ठरला. जीव त्याचें प्रतिबिंब आहे. तो सामान्य आत्मा जीवाहून अपरोक्ष आहे. याप्रमाणें, १ इंद्रिय, २ वृत्ति, ३ जीव, ४ सामान्य आत्मा यांत खरा प्रकाशक जो तोच अपरोक्ष.

अंतरामध्यें जेव्हां मनोराज्य होत असतें, तेव्हां सर्व इंद्रियें वृत्तीमध्यें मिळतात. परंतु त्यांचा प्रत्यक्ष अभाव. याप्रमाणें इंद्रियांचा प्रत्यक्ष अभाव जरी झाला तरी आपण कोणी एक उरलेला असतो, तोच अपरोक्ष. व त्यासेरीज जीं इंद्रियें तीं परोक्ष झालीं. पुढें वृत्ति जीवासह स्वप्रकाशानें अपरोक्ष वाटते, व त्यासेरीज सर्व इंद्रियें परप्रकाशक जड म्हणून तीं परोक्ष. आतां वृत्ति, जीव यांसह जो अपरोक्ष वाटणारा आपण तो स्वप्रकाशमान वाटतो, पण याचाही विचार केला पाहिजे तो असा : एका वृत्तीचे दोन प्रकार आहेत, एक संकल्प दुसरा उगेपणा. संकल्परुप तीच मनबुध्दि व उगेपण तीच वृत्ति होय. संकल्पांत विशेषत्वानें स्फुरविणारा तो कार्यरुपी जीव आहे व उगेपणांत कारणरुपी जीव आहे तो अस्पष्ट आहे. उगेपणा जेव्हां प्रगट होतो, तेव्हां संकल्प आणि विशेषत्व नाहीसें होतें. तें उगेपणासह कारणरुपी जीव जाणतो, म्हणून उगेपणासह कारणरुपी जीव स्वप्रकाशक अपरोक्ष व संकल्पासह कार्यरुपी जीव परप्रकाशक परोक्ष होय. याप्रमाणें विशेष स्फुरविणारा जीव, मन व बुध्दि हीं जड ठरलीं. आतां नुसती वृत्ति

जो उगेपणा व कार्यरुपी जीव हीं प्रकाशमान आहेत, म्हणून तीं अपरोक्ष, परंतु याचाही विचार करावा आणि समाधिकाळीं बसून स्फूर्तीचा तळ पहावा. उगेपणा चिरकाळ पाहील तोच हें कृत्य साधील. स्फूर्ति सहज उठते व नाहींशी होते. ती जेव्हां उठते तेव्हां आकाशांत पसरते. निमाली म्हणजे अगदीं नाहींशीच होते व पुढें उत्पन्नही होते. वृत्ति उत्पन्न झाली म्हणजे तीमध्यें जीवत्व उत्पन्न होतें. व तें वृत्ति मावळली म्हणजे नाहींसें होतें. जसें पाणी सहज उफाळतें व आटतें, त्याबरोबर त्यांतील प्रतिबिंबहि उत्पन्न होतें व आटतें. स्फूर्तीचा उद्भव जो पहातो तोच तिचा लय पहातो, तो पहाणारा उद्भवकाळीं आहेसा दिसतो ; तसा लयकाळीं तो न दिसतां उलटा तो नाहींच असें वाटतें. ज्याला नाहीं असें वाटलें. तोच लयसाक्षी आहे. याप्रमाणें लयसाक्षीचे वेळीं वृत्ति आणि जीव यांचे रुपाचा अभाव झाला. याप्रमाणें अभावाचा जो पहाणारा तोच शून्यसाक्षि, स्वयंप्रकाश, देखणा, अपरोक्ष आत्मा. या आत्म्याहून स्फूर्तीपासून इंद्रियांपर्यंत वृत्ति जीवआदीकरुन सर्व परप्रकाशक आणि मिथ्याभूत आहेत. ते अपरोक्ष कसें होतील ? आपल्यापुढें आपण स्वप्रकाशानें सर्वांस पहातो तेच आपण कसे होतील ? ते बत्तीस आपण होत नाहींत म्हणून ते परोक्ष होत.

अपरोक्ष - जो सर्वांत असून सर्वांना दिसत नाहीं तोच त्रिकालाबाधित स्वप्रकाश अपरोक्ष.

स्वप्रकाशक - जो पाहण्याविषयीं दुस-या साधनाची अपेक्षा न धरितां आपल्याच प्रकाशानें पहातो तो स्वप्रकाशक.

इंद्रियांस पहाण्याविषयीं मन आणि बुध्दि यांची अपेक्षा आहे. बुध्दीस पहाण्याविषयीं जीवाची अपेक्षा आहे. जीवास उत्पन्न होण्यास वृत्तीची अपेक्षा आहे म्हणून ज्यास दुस-याची पहाण्याविषयी अपेक्षा आहे, ते पदार्थ सहजच परप्रकाशक आहेत. आत्म्याचे सत्तेनें आहेत. आत्म्याचे प्रकाशानें प्रकाशतात किंवा वागतात. तसेंच हें बत्तीस आत्म्याचे प्रियत्वानें वाचतात. त्यास पृथकू सत्व नाहीं. म्हणूनच हे परप्रकाशक व जड यांस अपरोक्षता येत नाहीं. तर जो यांचा लय व उद्भव पाहतो तोच स्वप्रकाशक अपरोक्ष. या अपरोक्षास श्रुति निर्धाराने बोलली कीं, हा आत्मा ब्रह्म आहे.

सर्वांचा उद्भव किंवा लय किंवा अन्य अवस्था असो, हा शब्दाचे आदीअंतींमध्यें वृत्ति किंवा जीवाची स्फूर्ति आपल्या प्रकाशानें पहातो तोच हा आत्मा ब्रह्म आहे. हा आत्मा पंचभूतांचे व्यापार व त्या व्यापारांस लागणारीं तत्वें यांस प्रकाशतो. तसेंच तीन देह, त्यांच्या अवस्था त्यांचे अभिमानी यांस प्रकाशितो. तसेंच समाधिकाळीं ज्ञाता स्वानुभव सुकाळीं असतां त्यास हा आत्मा प्रकाशितो. याप्रमाणें हा आत्मा रुपादि सर्वांत व्यापलेला असून आपल्या प्रकाशानें सर्वांच्या क्रिया प्रकाशितो. तोच हा आत्मा सच्चिदानंदत्वानें संचलेला आहे. तोच अपरोक्ष आत्मा. हयाचा श्रुति उत्तम अधिका-यास प्रत्यक्ष उपदेश करिते कीं हा आत्मा ब्रह्म. हें श्रुतीचें वचन उत्तम अधिका-यानें गुरुमुखानें विवेचन करावें आणि दृढबुध्दीनें निश्चय करुन जीवन्मुक्त होऊन मग हवें तिकडे फिरावें. निश्चय असा दृढ केला पाहिजे कीं, त्यायोगानें विश्व, तैजस हे आपणास स्पर्श करणार नाहींत. तसेंच बत्तीस तत्वांचा समुदाय हवा तसा वागो पण आपण आत्मा यांहून निराळा असंग आहे, व हे बत्तीस मिथ्याभूत आहेत, असा ग्रंथीभंग झाला, म्हणजे मग पुन्हां जड चिद्रूप एके ठायीं मिळावयाचें नाहीं असा जो समाधान पावला, ज्यास कधींही

उत्थान व्हावयाचेंच नाहीं, त्याचें थोडेसें श्लोकार्धानें संक्षेपकरुन कथन करितो.

ईश्वरापासून तृणापर्यंत बत्तीस क्षणक्षणा अन्यथाभूत होतात, तसा ब्रह्मात्मा चिद्रूप अन्यथाभूत होत नाहीं. मूळ श्लोकांत बुध्दीचे विकल्प अन्यथा होतात, हें संक्षेपानें सांगितलें आहे. मग ईश्वरापासून तृणापर्यंत जे याचें वर्णन, कां केलें असें कोणी म्हणेल, तरी याचें उत्तर ऐका : बुध्दीपासून देहापर्यंत सर्व विकल्पांत सांपडतें व जीवही त्यांत स्फूर्तित्वानें सांपडतो, त्याप्रमाणे सर्व संकल्पांत आलें. तसेंच बुध्दीचें कारण जो आनंदमय तो तरी बुध्दिवांचून कोठे जातो ? तो जात नाहीं म्हणून कार्यकारणास घेऊन आपले व्यापारांत वागतो. प्रथमतः मायास्फूर्ति उत्पन्न होते तेव्हांच बुध्दीचें कार्य उत्पन्न होतें. मग त्यांत विद्या, अविद्या, जीव, ईश्वर हीं कां येणार नाहींत ?
सर्वही येतात. म्हणून ईश्वरापासून तृणापर्यंत बत्तीस यांस विकल्परुपताच आहे, ज्यांस विकल्परुपताच आहे हेच त्याचे क्षणक्षणा अन्यथाभास होतात ; व ते विकार पावतात असें समजावें.

पंचभूतें हीं जड आहेत व क्षणक्षणा तीं पांच एके ठिकाणीं झालीं असतां पालटतात, म्हणून पंचभूते विकारी व क्षणक्षणा अन्यथाभूतें आहेत. पांच खाणी मूळच्या विकारी आहेत. पुढें जन्मआदि मरणापर्यंत सर्व विकार करितात व सर्व लहानमोठे देहधारी क्षणक्षणा पालटतात. देहामध्ये असणारे प्राण हे उघडच विकारी व क्षणक्षणा पालटणारे आहेत. तशींच दशइंद्रियें विकारी आहेत ;व तीं क्षणक्षणा पालटतात. मन आणि बुध्दि यांचे सर्वदा संकल्पविकल्प होतात, व त्यांस गुणाचे किंवा कामादिकांचे विकार होतात ; व ती क्षणक्षणा पालटतात. याचप्रमाणें मायास्फूर्ति क्षणक्षणा उठते व नाहींशी होते, म्हणून ती विकारीव क्षणक्षणा पालटणारी आहे. मायास्फूर्तीच्या विद्याअविद्या हया आवरणविक्षेप हे विकार करितात, व त्या क्षणाक्षणा पालटतात. जीव मायास्फूर्तिपासून विषयापर्यंत जातो येतो म्हणून तो विकारी ; व क्षणाक्षणा पालटतो. ईश्वर प्रतिबिंबत्वानें अन्यथा झाला व हा प्रेरणेचा विकार करितो म्हणून ईश्वर विकारी असून क्षणाक्षणा पालटतो. म्हणूनच ईश्वरापासून तृणापर्यंत बत्तीस क्षणक्षणा मिथ्याभूत आहेत. कारण सर्व मायेपासून झालेले व विकाराचे विकारी आहेत.

शंका - श्रुति बुध्दीचा प्रेरक ईश्वर ब्रह्मात्मा आहे असें सांगते. आणि तो अधिष्ठान असल्यामुळें सर्वास विश्रांति आहे. जसें लोखंड चुंबकाचे जवळ नेल्यानें चळतें म्हणून त्या लोखंडाचा चालक चुंबक आहे ; या युक्तीचे आधारानें ब्रह्मात्मा प्रेरक आहे. व ज्ञाते, शहाणे व वेदांतीही ब्रह्मात्मा प्रेरक आहे असें म्हणतात हा अनुभव आहे. याप्रमाणें श्रुतियुक्तिअनुभवानें प्रेरक आत्मा असतां तुम्ही जीवाचा प्रेरक ईश्वर आहे म्हणतां हा मोठा विरोध येतो.

उत्तर - ब्रह्मात्मा प्रेरक म्हटलें याचें कारण निराळें आहे. तें हें कीं, ईश्वरादि सर्व झाले व जें झालें तें आपापले धर्मानें व्यापारुं लागले, तेव्हां या ईश्वरादि तृणापर्यंत सर्वांची प्रेरणा कोणीं केली, हा श्रुतीला विचार पडला, आणि ती म्हणते कीं, प्रेरणेचा आळ कोणावर घालावा ? ब्रह्मात्मा प्रेरक म्हणावा तर तो असंग आहे व जीव प्रेरक म्हणावा तर तो प्रेर्य आहे. पुढें विचार केला तेव्हां श्रुतीला वाटलें कीं, सर्व झालेंच नाहीं, त्या मिथ्याचा प्रेरक ब्रह्मात्मा म्हटल्यानें कांही बाध नाहीं. म्हणून तिनें ब्रह्मात्म्यास प्रेरक म्हटलें आहे.

जसें चुंबक स्वतः हालवीत नसतां त्याचे जवळ लोखंड चळतें, म्हणून चुंबक लोखंडाचा चाळक आहे म्हटल्यानें बाध नाहीं. तसें मायेपासून तृणापर्यंत सर्व मिथ्याभूताची प्रेरणा कर्ता ब्रह्मात्मा म्हटल्यानें कांहीं बाध नाहीं. ब्रह्म हें बत्तीसांस स्वतः चेष्टवीत नाहीं व नाहीं चेष्टावीत असेंही नाहीं. तर बत्तीसच त्यावर उत्पन्न होऊन लय पावतात. तो ब्रह्मात्मा त्यांस अधिष्ठान मात्र आहे. जसें सर्प विकार होण्यास दोरी कारण, तसें सर्वांस उत्पन्न होण्यास आधार ब्रह्माचा आहे. तें प्रेरणा करो अथवा न करो सर्वांस आधार असल्यामुळें ब्रह्मात्मा प्रेरक आहे असें श्रुति म्हणते. एरव्ही ब्रह्मात्म्याचे ठायीं वास्तविक प्रेरणाच नाहीं. असें असून प्रेरणा आहे हें तरी ज्यास जग खरें वाटत आहे त्यासच श्रुति सांगते. ज्या साधकास जग मिथ्या आहे, तें झालेंच नाहीं, असें वाटतें, त्यास प्रेरणाच खोटी वाटते. प्रेरणा खोटी आहे तेव्हां ब्रह्मावर प्रेरणेचा आरोप घातल्यानें बाध नाहीं, असें जाणूनच श्रुति ब्रह्मास प्रेरक म्हणते. पण वास्तविक प्रेरणेचा धर्म ईश्वराचा आहे, कारण त्याजवळ ईक्षणादि विक्षेपादि अनेक शक्ति आहेत. ईश्वर प्रेरक आहे यास श्रुति, युक्ति व अनुभव प्रमाण आहे.

ज्याच्या भीतीनें वारा वाहतो तो ईश्वर प्रेरक असें श्रुतीचें प्रमाण आहे. बुध्दीचा प्रेरक ब्रह्म परमात्मा आहे असें गायत्री म्हणते, पण हें उगीच म्हटलें आहे. वास्तविक ईश्वराचे भीतीनें विकाररूप प्रेरणा होते. सर्वांस जी भीति उत्पन्न होते ती सामर्थ्यावांचून होत नाहीं. ज्याचे योगानें सर्व भय पावतात तेंच विकारी सामर्थ्य. हें विकारी सामर्थ्य ईश्वराचेच अंगीं आहे. ब्रह्माचे ठायीं विकार नाहीं, तेव्हां त्याचे ठायीं सामर्थ्य कोठून असेल ? सामर्थ्य नाहीं म्हणून ब्रह्म निर्विकारी आहे व ईश्वराचे सामर्थ्य विकारी आहे हेंच स्पष्ट कळावें म्हणून दृष्टांत देऊन सांगतों.

लोक रहाटमाळ करितात. तिच्या योगानें पाणी वर येतें व तें अखंड येत असावें म्हणून पाणी आणणारे लोटे जवळ जवळ बांधलेले असतात. अशाप्रमाणें केलेली माळ रहाटावर घालितात ; आणि त्या रहाटास बैल जुंपितात. तो बैल चालूं लागला म्हणजे रहाट फिरुन त्यावरची माळही खालून वर जात येत असते. बैल थांबला म्हणजे माळ स्थिर रहाते. बैल चालण्याकरितां त्यास हाकणारा एक मनुष्य हातांत चाबूक घेऊन उभ असतो ; त्यानें चाबूक मारिला म्हणजे तो बैल चालू लागतो. एरव्ही चालत नाहीं. रहाटमाळेची सामग्री बैल व हाकणारा जसा एका जमिनीवर आहे. तसे देह, प्राण, बुध्दि, स्फूर्ति, जीव व ईश्वर, हयांस एक ब्रह्म आधार आहे. देह, प्राण, बुध्दि, स्फूर्ति, हे रहाटमाळेस जागजागीं लोटे बांधिलेले आहेत. त्या माळेसकट रहाटास जुंपिलेला बैल साभिमानरुपी खांद्यानें रहाट ओढीत आहे ; व त्या योगानें सुखदुःखरुपी पाणी उडत आहे. बैल हाकणारा मनुष्य ईश्वर आहे व बैल मनुष्य आहे. त्या मनुष्यरुपी बैलास ईश्वर विक्षेपरुपी चाबकाने हांकीत आहे. म्हणजे मनुष्यास ईश्वर प्रारब्धाप्रमाणें वागवितो हाच त्या मनुष्यरुपी बैलावर विक्षेपरुपी चाबकाचा मार व बलात्कार आहे. भूमि जशी सर्वांस निर्विकारत्वें आधार आहे तसेंच ब्रह्म सर्वांस निर्विकारत्वें आधार आहे. तरी विक्षेपरुपी चाबकाने हाकणारा ईश्वरच एक प्रेरक आहे.

पंचभूतें पांच योनींचीं शरीरें पांच प्राण, दशइंद्रियें, मन, बुध्दि, विद्या, अविद्या, मायास्फूर्ति, जीव, शिव, मिळून जडचंचळ बत्तीस तत्वें हीं अन्यथाभूत होतात. प्रेरक जो ईश्वर तो विकारी

व अन्यथाभूत आहे, मग जीव व इतर तत्वें यांची कथा काय ? सर्व तत्वें जरी विकारी आहेत तरी त्यांत चिंति अनस्यूत एक भरलेली आहे. ती त्याबरोबर विकार पावत नाहीं. जसें आकाश घटींमठीं व्यापूनही किंचित् विकार होत नाहीं व अन्यथा होत नाहीं. तसें ब्रह्मदेवापासून किंडयापर्यंत कोठें अज्ञान, कोठें ज्ञान असें स्फुरता आहे. तरी कधींही अन्यथा होत नाहीं. जीव अनेक देहांत राहिल्यामुळें सूक्ष्मदेहाचे वर्तनाचा अभिमान धरितो, पण सूक्ष्मदेह ईश्वराचे प्रेरणेशिवाय वर्तत नाहीं ; असें असून जीव ईश्वराचे प्रेरणेचा अभिमान आपण इतका धरितो कीं, देहच मी असें आपणास मानितो ; व मी पापपुण्य करितों असें कल्पितो, त्या योगानें उपजतो व मरतो. याप्रमाणें अनंत कल्पपर्यंत उच्चनीच योनींची शरीरें पावून स्वर्ग नरक भोगितो. आधींच सर्व अज्ञानानें झालेले अन्यथा आहे, तशांत अन्यथात्वें भ्रमूं लागलें, मग कोठें थोर, कोठें लहान, वाईट, चांगले, परंतु क्षणक्षण अन्यथा होतात. याप्रमाणें सर्व अन्यथा पावतात. तरी सर्वांत व्याप्त जी चिती ती आदी, अंती, मध्यें, अन्यथा होत नाहीं. निजरुप अज्ञानकाळीं अल्पसुध्दा अन्यथा विकारी होत नाहीं. मग जो आपलें स्वरुप जाणेल तो अन्यथा कसा होईल ? अज्ञानानें कांहींही अन्यथा झालें नाहीं, पण सर्व जन उगाच अन्यथा कल्पितात. असें कीं, मी देव व देहाची जी वर्तणूक सर्व अन्यथा होते ती माझी.

मी पापपुण्य करितों, तें मला सहजच भोगावें लागेल. याप्रमाणें अभिमान जीव घेतो, म्हणून त्यास तें भोगावें लागतें ; हें अज्ञानांचें म्हणणें आहे.

हें म्हणणें तोंपर्यंतच आहे, जोंपर्यंत सच्चिदानंद ब्रह्मात्मा अपरोक्षत्वें कळला नाहीं.

१ पापुण्य भोगणें २ मी जीव मज बंधन ३ मी जन्ममरण पावतो असे मानणे ४ मला षड्विकार बाधतात ५ सर्व क्षणक्षण अन्यथा मानणें ६ तूं एक मी एक मानणें ७ माझें तुझें इत्यादि नानात्व मानणें ८ जगास सत्य मानणें ९ ब्रह्मदेवापासून किडयापर्यंत लहानमोठे मानणें १० स्त्री, पुत्र, धन, आदिकरुन विषय संपादणें ११ कर्म, धर्म, वर्ण, आश्रम, वेद, देव यांचा अंकीत होणें १२ स्वजन मोहून उपजीवनाकरितां परतंत्र करितात १३ सुखदुःखाचा श्रम पावणें १४ पापपुण्य बागुलाची भीति मानणें १५ उत्तम मध्यमगति मानणें १६ वर, खाली, स्वर्ग, नरक मानणें १७ स्वामिसेवकभाव मानणें १८ देवभक्तपणा मानणें १९ देव, दानव, मनुष्य, स्त्रीपुरुष नपूंसक मानणें २० शास्त्रीयलौकिक शब्दाची खटपट करणें २१ कर्ता, भोक्ता, ध्याता, ज्ञाता, अनुभविता इत्यादि मानणें २२ किंचिज्ज्ञ जीव, सर्वज्ञ ईश्वर मानणें २३ भ्रामक जीव प्रेरक ईश्वर मानणें २४ संचित, क्रियमाण, प्रारब्ध हें ईश्वराचे बलात्काराचे प्रेरण मानणें २५ बंध, मोक्ष, सिद्धसाधक , मुमुक्षुता मानणें २६ गुरु, शिष्य दोन मानणें. तसेंच श्रवण, मनन, निजध्यास लावणें. हें जोंपर्यंत सच्चिदानंद ब्रह्मात्मा अपरोक्षत्वें कळला नाहीं तोंपर्यंतच आहे.

हें किती सांगावें ? जोंपर्यंत द्वैत आहे तोंपर्यंत सर्व आहे. तें अपरोक्ष ब्रह्मात्मा कळल्यानें नाहींसें होईल. असो. जो अपरोक्ष उत्तम अधिकारी आहे तो गुरु. शास्त्राचे विचारानें, आणि विवेचनानें उत्थानरहित समाधान समाधी पावला. ब्रह्मात्मा अपरोक्ष पहिलाच आहे, तो आज नवा करावा लागत नाहीं. पण उगेंच अज्ञानानें मी देह असें भिन्नत्वाचें पिसें लागलें आहे तें ज्ञानानें घालवावयाचें.

चिदचिद् ग्रंथी - अनेक प्रकारची सांगितलेली चित्प्रभा व ईश्वरापासून देहापर्यंत बत्तीस तत्वें जड हीं एकत्र झालीं नसतां दोन्ही एकच आहेत असें मानणें यास चिदचिद् ग्रंथी म्हणतात.

दोरी आणि सर्प एक होणें त्याप्रमाणे जड बत्तीस तत्वें आणि चित्प्रभा एक होणें हें उगाच अज्ञानामुळें मानणें आहे असें समजून जो या ग्रंथीचा भेद करील तोच उत्तम अधिकारी ; तो पुन्हा ग्रंथी पडूं देणार नाहीं.

ग्रंथी - जडास चिद्रूप मानणें व चिद्रूपास जड मानणें.

चित् म्हणजे चित्प्रभा आणि अचित् म्हणजे चिद्रूप नाहीं अशी बत्तीस तत्वें, त्यांचा एके ठिकाणीं मिलाफ होणें यांस चिदचिद् ग्रंथी म्हणतात. या ग्रंथीचा भेद करणें, चित्ताचे धर्म चित्ताकडे राखून, जडाचे धर्म जडाकडे राखणें, व हीं दोन्हीं एकत्र मिळालींच नाहींत असें जाणणें ; याचें नांव चिदचिद् ग्रंथीचा भेद, हा भेद करुन जड, जीं निवडलेलीं बत्तीस तत्वें त्यांचा मीपणा येऊं देऊं नये व चिद्रूप जें ब्रह्म तें आपण व्हावें. देहादिकांचे जरी अनेक प्रकारचे व्यापार झाले, तरी मी असंग आहे, अशी आपली अचळ स्थिति व्हावी. हीच उत्थानरहित सहजसमाधि. होत आपण असंग आत्मा व ईश्वरादि बत्तीस तत्वें हीं परोक्ष व मिथ्या आहेत.

चिद्रूप आत्मा देहाचे षड्विकारानें विकार पावत नाहीं, तसेंच दशइंद्रियांचे व्यापार होत असतां आपण व्यापार करीत नाहीं. जागृति, स्वप्न, सुषुप्ति व समाधि या अवस्थेंत होणारे व्यापार आत्मा करीत नाहीं ; तसेंच अवस्थाचे अभिमानी आपण बनत नाहीं.

याप्रमाणें संशयरहित निजांगे ब्रह्म झाला तो स्फूर्तीपासून देहापर्यंत बत्तीसांस स्वप्नांतसुध्दां मी असें मानीत नाहीं. तसेंच ब्रह्मदेवापासून तृणापर्यंत सर्व पदार्थ त्यास सत्य वाटत नाहींत. तर सत्य जें ब्रह्म तें मी आपण आहे असें वाटतें. सर्वांस मीपण उत्पन्न होत नाहीं मग ते मृगजलाप्रमाणें दिसलें तरी त्यांस सत्य कसें येईल ? याप्रमाणें जें सत्य तें मिथ्या होत नाहीं. हीच सहज समाधीची स्थिति, हीच कल्पांतींही उत्थान होत नाहीं. व संशय नाहींसा सहजच होऊन आठवावांचून आपण ब्रह्म होतो. ब्रह्माविषयीं स्मरण नसेल तरच त्यास अविद्या, अज्ञान म्हणावें. ती अविद्याच नाहीं तर जीव कोठून असेल ? जीवपणाच नाहीं तर अभिमान कोण धरील ? अज्ञान नाहींसें झालें म्हणजे त्याबरोबर ज्ञानही नाहींसें होतें. मग नुसतें विज्ञान ब्रह्म रहातें. तेव्हां अर्थांतच विद्येसह वर्तमान ईश्वर प्रेरकत्व टाकून नाहींसा होतो. याप्रमाणें कारणरुपें जीव ईश गेले, पण त्यांचें कार्य जें देहादिक तें उरलें, त्यास स्फूर्तिमात्र जीवाने स्फुरविले ; परंतु त्याचा अभिमान गेला. बत्तीस तत्वांस अज्ञान कारण आहे, तें अज्ञान गेल्यामुळें हीं बत्तीस तत्वें मृगजलवत् उरलेलीं असें समजावें.

यांची तिन्ही अवस्थांची क्रिया प्रारब्धानुसार होते, पण यास कधींही मीपणा उत्पन्न होत नाहीं. तसेंच ब्रह्मदेवापासून तृणापर्यंत जग, ज्ञान झाल्यावर दिसतें, परंतु त्यास सत्यता येत नाहीं, तर आपण असंग आत्मा आहे असें जाणतो. याप्रमाणें जो निश्चय झाला तो तिन्ही अवस्थेंतहि उत्थान पावत नाहीं, व त्यास जगाचे सत्यत्व - देहाचे मीपण स्पर्शत नाहीं. ज्याचा निश्चय उणा नाहीं त्यास स्वतः उत्थान नाहीं, त्यास कोणत्याहि अवस्थेंत कधींहि

संशय उत्पन्न होत नाहीं. मग त्यास शास्त्रें सांगोत किंवा प्रवृत्तीचे लोक लौकिकरीति सांगोत, परंतु पुन्हां भ्रांति पडून उत्थान होत नाहीं. तर आपण अखंडैकरस ब्रह्मात्मा, आपणाखेरीज सर्व बत्तीस तत्वें अनात्मा. ज्याच्या दृष्टीनें या रुपनामास सत्यता येत नाहीं तोच ब्रह्मात्मा. याप्रमाणें जो अद्वयपणें निश्चयानें निखळ ब्रह्मात्मा झाला, तोच पूर्ण ज्ञानी, व त्यालाच पूर्ण समाधानी म्हणतात. हीच कैवल्यमुक्ति - हीच सहजसमाधि, याच ज्ञानानें हरीहर तरले. सनकादिक याच ज्ञानानें ज्ञानी झाले. याच ज्ञानानें पुढेंहि ज्ञाते तृप्ति पावतील. जे तीव्र बुध्दीचे शास्त्राचंद्र न्यायाने उपदेश होतांच अभेदास पावतात तेच उत्तम अधिकारी.

ज्यास विचार रुप ज्ञानाचा अधिकार नाहीं. त्यानें कर्म अथवा उपासना संपादावी. रविदत्ता, तूं मंदबुध्दि दिसतोस करितां तूं कर्म अथवा उपासना कर जा. हें शंकराचार्यस्वामींचें वचन ऐकून रविदत्तास फार वाईट वाटलें आणि फार दुःख झालें. सद्गुरुस जो सत्शिष्य अनन्यभावें शरण गेला त्यास सद्गुरु उपेक्षित नाहींत, असें असून माझी उपेक्षा गुरुंनी कां केली अशी रविदत्तास शंका होती.

अनन्य म्हणजे सद्गुरुवांचून ज्यास दुसरें दैवतच नाहीं ; व अन्य विषयही त्यास सद्गुरुवांचून दिसत नाहींत. याप्रमाणें सर्व जगांत ज्याचें निस्पृहत्व आहे तो मंदमती किंवा तीव्रबुध्दि असो, त्यास गुरुश्रवणानें किंवा अभ्यासानें भवसिंधूच्या पार नेतात. तीव्र बुध्दीचा गृहस्थ श्रवण झाल्यावर विवेचन करुन अपरोक्ष समाधान पावतो, तसा मंदबुध्दि पावत नाहीं. तर तो अभ्यासानें हळूहळू अपरोक्षज्ञानास पावतो. विचारानें जें अपरोक्ष ज्ञान होतें तेंच अभ्यासानें प्राप्त होतें. अभ्यासाचें लक्षण तीच उपासना.

उपासना - लक्ष्य ब्रह्मात्मा आणि आपण यांचें ऐक्य जाणून त्यांचें निजध्यासरुपानें अनुसंधान धरणें त्यास उपासना म्हणतात.

अभ्यास - निजध्यास हेंच धातृध्यान. हीच कर्तृतंत्ररुपानें निर्गुण उपासना आहे. हीसच अभ्यास म्हणतात.

ही निजध्यासरुप उपासना जर रविदत्ता तुला न होईल ; तर तूं कर्म कर असें सांगितलें. त्यांत तुझी उपेक्षा केली नाहीं तर अधिकार पाहून त्याप्रमाणेंच तुला साधनें सांगत आहे.

कर्म - देहाची क्रिया, मन आणि दशइंद्रियें गुरुपायी अर्पून गुरुभक्ति करणें यास येथें कर्म असें म्हटलें आहे. वास्तविक कायिक, वाचिक, मानसिक, गुरुसेवा हेच कर्म आहे. यांखेरीज जी यज्ञयागादिक कर्मे तीं प्रवृत्तीचीं आहेत. हीं टाकिलीं तेव्हांच मुमुक्षूत्व प्राप्त झालें. मग आतां त्यास आम्ही प्रवृत्तीचें कर्म कर म्हणून कसें सांगूं ? तें कधींच सांगणार नाहीं. पण ज्याचे योगानें पूर्वीचा अधिकारी नसला तरी तो अधिकारी होईल व पुढें उपासना करुन मोक्षास पावेल. असें कर्म म्हणजे ज्यांत सर्व कर्म, धर्म विश्राम पावतात. तें गुरुभक्तिरुप कर्म कर, म्हणून सांगत आहों. याचे योगानें पूर्वीचा मुमुक्षू असला तर तो सहजच उपासनेस लागेल. पण जो पूर्वीचा मुमुक्षू नाहीं तोहि उपासनेस लागतो व पुढें उपासनेचेयोगानें वस्तुतंत्रज्ञान त्यास प्राप्त होतें. म्हणून ज्यास अशी गुरुभक्ती घडेल त्याचे हातांत मुक्ति आहे असें समजावें. इतकें फळ

गुरुभक्तींत आहे म्हणून आम्ही तुला रविदत्ता कर्म करण्यास सांगत आहों. हें ऐकून रविदत्तास फार आनंद झाला. कारण त्यास पूर्वीपासून गुरुसेवेची आवड होतीच, त्यांत आतां गुरुंनी गुरुसेवा करावी म्हणून सांगितलें मग तर फारच बरें वाटलें.

जा गुरुभक्ति कर. यांत जा असें म्हटल्यानें उपेक्षा होते व पुढें गुरुभक्ति कर म्हटल्यानें पुन्हां जवळ धरल्याप्रमाणें होतें. तेच रविदत्तास कसें झालें, त्याविषयीं उदाहरण देऊन सांगतों. कोणी एकानें लोखंडाचे पुतळ्याचे मस्तकावर रागानें परीस मारिला, तेणेंकरुन त्या लोहाचे शतशः तुकडे झाले, परंतु लोखंडाचें लोखंडपण जाऊन सुवर्णत्व आलें. तसें रविदत्तास जा म्हटल्यानेंजें फार दुःख झालें तें दुःख "गुरुभक्ति कर" असें म्हटल्यानें जाऊन मोठा लाभ झाला, असें वाटून त्यास फारच आनंद झाला व मला गुरुभक्ति प्राप्त झाल्याने उपासना व ज्ञान सहजच प्राप्त झालें असें मी समजलों. करितां मी रात्रंदिवस गुरुभक्ति करीन व गुरुचे चरणावरुन मुक्ति ओवाळून टाकीन. मला गुरुसेवेवांचून त्रैलोक्यांत कायिक, वाचिक, मानसिक कोणतेंच करणें नाहीं तर एक गुरुभक्ति प्राप्त करुन घ्यावयाची. असा रविदत्ताचा भाव पाहून शंकराचार्य म्हणतात कीं, हा अधिकारी नाहीं असें कोण म्हणेल ? अधिकारी तर आहेच, पण थोडी बुध्दि मंद आहे ती अभ्यासानें तीव्र होईल, व पुढें यास अपरोक्षज्ञान सहज दृढ होईल, करिता यास अभ्यास म्हणजे उपासनारुप निजध्यास सांगावा, परंतु पूर्वी जें आपण सांगितलें आहे तें यास किती स्मरत आहे व कोणकोणते बाणलें आहे तें पाहूं आणि मग अभ्यास सांगूं.

असें मनांत आणून शंकराचार्य रविदत्तास मागील झालेला निरुपण विचारतात. त्यावर रविदत्त उत्तर देतो कीं, आपण जें सांगितलेंत तितकें मला कसें सांगवेल, पण जें माझें बुध्दीस स्मरत आहे तें मी यथामति सांगतों.

मुख्य प्रत्यगात्मा ब्रह्म आपण, त्या आपले, ठायीं न होऊन माया झाली, पुढें ती ईश्वरापासून तृणापर्यंत बत्तीस प्रकारानें विभागली. त्या बत्तिसांचे तीन प्रकार १ जड, २ चंचळ, ३ चेतन हे तिन्हीहि मिथ्या आहेत. स्थावरजंगमात्मक पांच स्त्राणी हया जड चंचळाचे तीन प्रकार, प्राण, कर्मेंद्रियें हीं चंचलत्वें, जडमय आहेत. हा पहिला प्रकार, दुसरा ज्ञानेंद्रियें आणि मन, बुध्दि ही चंचलत्वें जाणती, तिसरा प्रकार वृत्तीरुपस्फूर्ति हीही जाणतीच, पण परप्रकाशक म्हणून जडच याप्रमाणें चंचळाचे तीन प्रकार झाले. आतां चेतनत्वें जे जीवशीव हे चेतन असे वाटतात, परंतु हे आत्म्याचे प्रतिभास आहेत. ते आत्म्यासारखे प्रकाशक दिसतात. परंतु ते खरे प्रकाशक नव्हेत. तर तेही परप्रकाशक आहेत. बत्तीस तत्वें झालीं व तीं प्रकाशित दिसतात. परंतु तीं भ्रमामुळें दिसतात. येरव्ही त्यांस आत्म्यावांचून दुसरें रुप नाहीं म्हणून हीं असत्य हीं क्षणभर आवडतात, क्षणभर नावडतीं होतात म्हणून हीं प्रिय नाहींत. नेहमीं सुखदुखानें शिणतात म्हणून हीं दुःखरुप, याप्रमाणें हीं बत्तीस तत्वें असत्जड दुःखात्मक आहेत. सर्वांत ब्रह्मात्मा अस्तिभातिप्रियत्वानें आहे.

तसेंच गुणदोषांतही असून तो निर्विकारी आहे. धर्मधर्मीसारखा होत नाहीं. त्या आत्म्यासच देहतादात्म्यामुळें विस्मरण पडून अभिमानानें प्राणी बंधनात पडला, तो अभिमानाचा भ्रम जाईल तेव्हांच मोक्ष होईल. स्फूर्तीच्या लयानंतर ब्रह्मात्मा कसा राहतो याचा अनुभव झाला नाहीं स्फूर्तिपासून अलीकडचा अनुभव सांगतों.

सर्वांत ब्रह्माचा आहेपणा आहे तसेंच सर्वात चिद्रूपपणा आहे व पूर्वी वर्णिलेला आहे. त्याचप्रमाणें आनंदहि सर्वांत आहे. व या तिन्ही लक्षणांचे मला अनुभव आपण पूर्वी सांगितले आहेत. त्याप्रमाणें आहे. पण चिद्रूप स्फुरण उठलें म्हणजे कळतें आणि तें मावळलें म्हणजे लयसाक्षि कळत नाहीं हें एक व दुसरी शंका स्फूर्ती काळीचें ज्ञान आणि जीवविकार हीं एके ठिकाणी कालवलीं अशीं वाटतात.

प्रश्न - १ बत्तीस तत्वें हीं असज्जडदुःखात्मक मायिक असून तीं उत्पन्नच झालीं नाहींत, मग मावळावीं असें कोण इच्छितो ? जसे दोरीवर सर्प नाहीं मग त्यास घालविणें किंवा मारणें कसें ? तो जसा आहे तसाच पूर्वीप्रमाणें असेना. २ हीं बत्तीस तत्वें आपापले व्यापारी वावरत असतां संशय असूं नये. परंतु आपलें जें असंगत्व, त्यांचें क्षणक्षणा विस्मरण होतें आणि आपण बत्तीस तत्वें जीं मिथ्या, तीं नसता त्यांविषयीं मीपणा उत्पन्न होतो. जेव्हां देहादिकांचे मीपण असतें, तेव्हां आत्म्याचें विस्मरण असतें, तेव्हां देहास मी म्हणतो; असा हा विक्षेप जाईल असें स्वामी तुम्ही करा.

रविदत्ता, प्रथम तुला आत्मा आणि जीव यांचा एकच स्वभाव आहे असें वाटलें, तसेंच जीवाची स्फूर्ति आणि चिद्रूपता एके ठिकाणीं जमली आहे असें वाटलें, तरी त्यांत सत्य कोण व मिथ्या कोण त्याचा निवाडा करुं.

मोत्यांचे माळेंत जसें सूत ओविलेलें आहे, तसा बुध्दिविकल्पांत सामान्य चित्प्रकाश आहे. मोत्यांनी सूत जसें आच्छादित आहे, तसें विकल्पांत चिद्रूप गुप्त आहे. ते मोतीं सारल्यावर दिसते, तसें दोन विकल्पांचे संधींत चिद्रूप दिसतें. मोत्यें एकाशीं एक ठेपलेलीं आहेत तीं सारलीं असतां सूत दिसूं लागतें. मोत्यें पुष्कळ व अनेक प्रकारचीं आहेत, पण सूत एकच, तसा ब्रह्मात्मा सर्वांस अनुस्यूत एकच आहे.

विकल्प हे बुध्दिवृत्तीपासून उत्पन्न होऊन ते इंद्रियद्वारानें विषयांत येतात ; बुध्दीवृत्तीपासून विषयापर्यंत त्या विकल्पाची चंचळगति आहे त्यांची समाप्तिही तत्क्षणींच होते.

एका विकल्पाची समाप्ति झाली नाहीं तोच दुसरा विकल्प उठतो. दुस-याची समाप्ति झाली नाहीं तोंच तिसरा उत्पन्न होतो. याप्रमाणें जसें मणी एकालगत एक लागलेले दिसतात, तसे विकल्प एकामागून एक उठतात. मणी सारितां येतात तसे विकल्प रोधितां येतात. मणी सारल्यावर सूत दिसतें तसें विकल्प रोधिल्यावर चिद्रूप दिसेल.

जागृतीमध्यें अंतरांतून बुध्दीपासून विकल्प उठतात. ते असे कीं, एक मावळून गेल्यावर दुसरा केव्हां उठला हें कळत नाहीं ; व उठता असतां मध्यें अवकाशहि जात नाहीं. त्यामुळें संधी दिसत नाहीं. जसें चक्राच्या अरा निरनिराळ्या व पुष्कळ असतांहि, चक्र फिरविल्यामुळें त्या दिसत नाहींत, तद्वत् संधी दिसत नाहींत. चक्र फिरवितांना अरा दिसत नाहींत. मग विकल्पाचें तर चंचळपण फारच आहे. तेव्हां संधी कशा कळतील ? विकल्प केव्हां, स्पर्शाकार केव्हां, रुप, रस, गंधाकार, केव्हां, शब्दाहून जे शब्दांतर त्यांकडे धांवतात. केव्हां कर्मेंद्रियाच्या

बोलणें, चालणें इत्यादि सर्व क्रिया अवलोकून ज्ञानेंद्रियाकडे धांवतात. याप्रमाणें क्षणभरसुध्दां विसावा न घेतां विकल्पजळें पसरतें. त्यामध्यें चिद्रूप व्यापलेलें आहे. जसें मेघामध्यें अंतरबाहय गगन दाटलेलें आहे, त्याप्रमाणें चिद्रूप व्यापलेलें आहे. जसें आकाश मेघानें आच्छादिल्यावर कांही केलें तरी दिसत नाहीं, तसें सर्व विकल्पच दाटलेलें असल्यामुळें चिद्रूप दिसत नाहीं.

याविषयीं विचारवंत हे पहातात कीं, जर मेघांत आकाशाची व विकल्पांत चिद्रूपाची व्याप्ति नाहीं ;तर मेघ व विकल्प कसे राहतील ? त्यांस स्वातंत्र्य नाहीं, म्हणून अंतर्बाहय गगन व चिद्रूप व्याप्ति आहेच असें समजलें पाहिजे. परंतु ज्याची मंदबुध्दी आहे व ज्याचे विचाराचे डोळे झांकले असल्यामुळें त्यास लवकर कळत नाहीं, म्हणून साधन अभ्यासानें पुढें हळूहळू कळूं लागतें. करितां हा अभ्यास पुढें सांगूंच. आतां मात्र येथें विकल्प कोणते कसे जागृत होतात ते दाखविले. याचप्रमाणें स्वप्नांत विकल्प उठतात, ते विकल्प बाहय विषयांत जात नाहींत. पण आंतले आंत घोटाळतात. तेव्हां तेथें देह, विषय, ज्ञानेंद्रियें, कर्म, क्रिया, कर्मेंद्रियें हीं ध्यासरुपानें वासनामय लिंगदेह आठविते. एक विषय आठविला कीं, तो दिसतो. तो मावळून दुसरा विकल्प झाला कीं, तो दिसूं लागतो. तो विकल्प दिसून मावळतो आहे इतक्यांत तिसरा विकल्प उठून तो दिसूं लागतो. याप्रमाणें स्वप्नांतहि विकल्पाचें जाळें उठतें. जागृति आणि स्वप्न या दोन अवस्थांत विकल्प उठतातच ; पण निर्विकल्प जी सुषुप्ति तींहि विकल्प उठतात. ते असे ः सुषुप्तींत नेणतेपणानें दाटलेली अशी जी वासनां आहे, तेथें स्फूर्ति उठते व मावळते. हेच एकामागून एक विकल्प उठतात.

ब्रह्मात्मा पूर्वीचाच संचलेला आहे. त्यावर विकल्परुप मेघांच्या माला म्हणजे तीन अवस्था उठतात. प्रथम नेणीवरुप निर्विकल्पस्फूर्ति उठते, मावळते ; तोंच उगेपणा किंवा झोंप. तीच स्फूर्ति मन बुध्दींत आली असतां तीस स्वप्नावस्था म्हणतात. तीच स्फूर्ति इंद्रियद्वारानें विषयापर्यंत येते. तीस जागृति म्हणतात. याप्रमाणें तीन अवस्थांचे तीन व्यापार होतात. पण तीहींमध्यें एक विकल्प आहे. तो कोठें स्पष्ट, कोठें अस्पष्ट असा दाटलेला आहे. या विकल्पानें अमूप जें चिद्रूप तें झांकलेलें आहे. म्हणून साधकास त्या ब्रह्मात्म्याची थोडीसुध्दा प्रतीति येत नाहीं. दुसरें प्रतीति न येण्यास कारण हे आहे कीं, स्फूर्ति आदिकरुन तत्वें जड असल्यामुळें तीं यास जाणूं शकत नाहींत. ती परप्रकाशानें इतर विषय जाणतात. आत्मा दिसत नाहीं, म्हणून तो विकल्पांत आच्छादिला अशी कल्पना करितात. जरी आत्मा विकल्पांत आच्छादिला, अशी कल्पना केली, तरी तो अस्तिभातिप्रियरुप आत्मा न लोपतां प्रगटच आहे. जर लोपता तर सर्वांत जी अस्तिभातिप्रियरुपता आहे, ती कोणाची आहे ? ज्याची आहे तोच आत्मा. त्या आत्म्यास लोपला असें भ्रामक म्हणेल, इतर म्हणणार नाहींत. जसें मेघांत आच्छादिलेलें आकाश तें नाहींच असें मूर्ख लोक म्हणतात. पण त्या मेघांचें खालीं वर तेंच आकाश आहे. तेव्हां आकाश लोपलें असें कसें म्हणावें ? याचप्रमाणें ब्रह्म प्रगट आहे, त्यास या विकल्पाचा संबंध मुळींच नाहीं. हा ब्रह्मात्मा झोंपेंत नेणिवेस प्रकाशितो. तेव्हां यास मनबुध्दयादिक कोणी साहय नव्हती. असा साहयावांचून प्रकाशणारा आत्मा आच्छादिला कसा म्हणावा ? जो झोंपेंत आच्छादिला नाहीं तो स्वप्नांत कसा आच्छादेल ? स्वप्नामध्यें मन बुध्दीहि विषयाचा ध्यास घेऊन व्यापार करितात. तें ध्यास आत्म्यानें मन बुध्दीस प्रकाशिल्यावांचून घेतां येत नाहीं. म्हणून स्वप्नावस्थेंत आत्म्याचा लोप नाहीं. याचप्रमाणें जागृतींतही आत्म्याचा लोप नाहीं.

कारण या अवस्थेंतहि आत्म्यानें प्रकाशित केल्यावांचून मन, बुध्दि, इंद्रियें हीं विषय घेत नाहींत. याप्रमाणें स्फूर्तीपासून विषयापर्यंत जो विकल्प, त्यास आत्मा आपल्या प्रकाशानें जाणतो. तो जाणत नाहीं, अशी वस्तूच नाहीं. असा आत्मा प्रकाशित असतां साधक अज्ञानामुळें म्हणतो कीं, मला आत्म्याचा अनुभव येत नाहीं. मनुबुद्धयादि तत्वें आत्म्यास जाणत नाहींत म्हणून साधकास भ्रांति पडली कीं, बत्तीस तत्वांचा जो मी, त्या मला आत्म्याचा प्रकाश कसा आहे तो कळत नाहीं.

अशा मंदबुध्दि साधकास रात्रंदिवस अभ्यास केला पाहिजे. मग सहजच विकल्प नाहींसें होऊन आत्मा अनुभवास येईल. जसें मेघानें आकाश आच्छादिलें असतां तें असूनहि दिसत नाहीं ; तेंच मेघ वितुळले म्हणजे स्वच्छ दिसूं लागते. याचप्रमाणें विकल्पानें आच्छादिलेला ब्रह्मात्मा विकल्प मावळून गेलें म्हणजे कळेल. करितां साधकास विकल्प घालवावयास अभ्यासच केला पाहिजे. तो अभ्यास कसा करावा तें सांगतों. या अभ्यासास प्राणाचा निरोध करावा लागत नाहीं, आसनादि मूळबंध घालावा लागत नाहीं, तर आपोआप विकल्प मावळतात.

शंका - ज्यांस अभ्यासाची भीति वाटते, ते चार्वाक म्हणतात कीं, आत्मा सर्वांत व्याप्त आहे, मग अभ्यास कशाला केला पाहिजे ?

उत्तर - आत्मा सर्वदाच सर्व वस्तूंत व्याप्त आहे, मग विवेचन तरी कशाला पाहिजे ? तुमच्या म्हणण्याप्रमाणें किडादि ब्रह्म आहे, पण तो कल्पांतीहि मुक्त होत नाहीं. जसा काष्टांत अग्नी असतां तो मंथनावांचून प्रगट होत नाहीं, तसा ब्रह्मात्मा सर्वांत व्याप्त असतां तो जाणला नाहीं, तर मुक्त होत नाहीं. तिळामध्ये तेल आहे, पण तें गाळिल्यावांचून मिळत नाहीं. तसा किडा ब्रह्मच आहे ; पण त्यास अभ्यासावांचून मुक्ति कशी मिळेल ? नदीचे पात्रांत पाणी आहे, पण तें काढल्यावांचून कसें मिळेल ? तसें ब्रह्मत्व असून अभ्यासावांचून तें प्राप्त होत नाहीं. दुधामध्यें तूप आहे, पण तें कृति केल्यावांचून निघत नाहीं, तसें अभ्यासावांचून कृतकृत्य होत नाहीं. सर्व ब्रह्मच आहे, याविषयीं तिळभर संशय नसतां, मग नाना योनींत जन्म घेतात आणि मरतात हें कां ? ज्यापेक्षां अभ्यासावांचून नुसते मुक्त होत नाहींत, त्यापेक्षां आम्ही सांगतों असा अभ्यास करा. म्हणजे तेणेंकरून खरें तराल. नुसत्या शब्दज्ञानानें दृढ झालेली देहबुध्दि जाऊन अपरोक्षता प्राप्त होणार नाहीं. ती प्राप्त व्हावी, म्हणून रविदत्ता तूं आम्ही सांगतों तसा अभ्यास कर.

भाग दुसरा

समाधिअभ्यास

या अभ्यासास जेथें मनुष्यमात्र नाहीं असें एकांतस्थळ असावें ; त्या एकांतस्थळांत सुखास वाटेल अशा सहजासनीं बसावें. आणि मग सद्गुरुचें ध्यान करुन त्यास नमस्कार करावा. नंतर घटपटादि जे अनेक पदार्थ आपल्यापुढें दिसतील ते पहावे ; व पुढें निरुपाधिक पांच अर्थ असावे. आपलीं कर्मेंद्रियें क्रिया करीत नाहींत अशीं निवांत करावीं. तसेंच नेत्रावांचून बाकीचीं चार ज्ञानेंद्रियें स्थिर करावीं ; मन नऊ इंद्रियांतून काढून नेत्रांत आणावें ; आणि डोळ्यांनी सहज जें दिसेल तें पहावें ; एक पदार्थ पाहून तो सोडावा आणि पुढें दुसरा दिसेल तो पहावा ; तो पहावयाचा सोडून तिसरा पहावा ; याप्रमाणें प्रत्येक पदार्थांत दृष्टि गेली असतां विकल्प तदाकार होतो. तो वृत्तीचा संकल्प कसा होतो हें पहावें. विकल्प पदार्थापर्यंत जातो तो कोठून उत्पन्न होतो, व पदार्थापर्यंत कसा जातो, हें उत्पत्तीस्थानापासून विषयापर्यंतचें विकल्पाचें रुप पहावें. विकल्प नेत्रापासून बाहेर पडतो, आणि पदार्थापर्यंत चंचलत्व पावून जातो ; त्यावेळीं नेत्रापासून विकल्प कसा जातो तें प्रथम पहावें. एकदां पाहिल्यानें कळला नाहीं, तर कसा उत्पन्न होतो व कसा विषयापर्यंत जातो हें वारंवार पहावें. याप्रमाणें संकल्प बाहेर कशी येरझार करितो, त्याची त्वरा कशी, तो कसा उत्पन्न होतो, मावळतो याचा अनुभव घ्यावा. मग नेत्रांतून निघतो तो कोठून उत्पन्न होतो, हें दृष्टि आंत घालून चिरकाल पहावें. पहातां पहातां असें कळून येतें कीं, हा विकल्प अंतरांतून प्राणांबरोबर उठतो. एक काल पालटतो हें कळलें नाहीं, तर प्रत्यय येईपर्यंत अभ्यास न सोडतां रात्रंदिवस पहावें. तो उठतांच जर कळाला तर समजावें कीं, याचा आपणास शोध लागला मग तेथून जरी धांवला तरी तो आपोआप कळेल. मग जेथून संकल्प उठला तेथून तो विषयीं जाऊन आदळला, तेथपर्यंतच्या सर्व संकल्पास पहावें. प्रथम संकल्प उठला कीं, लागलेंच त्यास पहावें ; मग तो विषयीं जाऊन आदळला व नाहींसा कसा झाला, तें पहावें.

याप्रमाणें आळस न धरितां दृढ अभ्यास करावा. अभ्यास करतांना कदाचित् आळस आला तर उठून फिरावें ; आणि आळस गेल्यावर पुन्हां अभ्यासास बसावें. फार वेळ बसवलें नाहीं तर एका दिवसांत तीन वेळ अभ्यासास बसावें. ज्या वेळी अभ्यास न करितां व्यापारधंदा करीत असाल, त्या वेळीं अभ्यासांत जो अनुभव घेतला असेल तो विकल्पाचा अनुभव, चालणें, बोलणें, या व्यापारांत पहावा ; तो असा कीं, त्याच्या ध्यासानें अभ्यास सुलभ आणि प्रांजळ व्हावा. अथवा अभ्यासास बसलेंअसतां असा अनुभव घ्यावा कीं, तो व्यापारांत सहज पहातां येईल. याप्रमाणें दोन काळ एकमेकांस साहय्य होतील असा, आळस टाकून अभ्यास करावा.

आज जें अनुभविलें असेल तें दुसरे दिवशीं सोपें होतें ; म्हणून रविदत्ता, हळूहळू रोज अभ्यास करावा. अभ्यासास बसल्यावर विकल्प उठल्याचा किंवा तो मावळल्याचा जो अनुभव आला असेल, तसेंच विकल्प जेथून उठला व विषयांत जाऊन आदळला, त्या अनुभविलेल्या विकल्पाचें होणें दृश्याप्रमाणें दृढ करावें. याप्रमाणें दृढ झाल्यावर त्याचाहि विचार केला म्हणजे कळेल कीं, संकल्प उठतांच जो संशय उत्पन्न होतो तें मन आहे. हें मनाचें स्वरुप साधकानें ओळखावें.

नंतर संशयाचें चिंतन होतेसें दिसलें, तेव्हां तें चित्त उत्पन्न झालें असें समजावें ; पुढें ओळखून जी निश्चय करिते तीस बुध्दि म्हणतात, हें ओळखावें. निश्चयाचा अभिमान धरणारा तोच अहंकार असे समजावें. याप्रमाणें विकल्पाचे चार प्रकार होतात. ते निरनिराळे प्रकार त्यांच्या रुपासहित जाणावें. हें चार प्रकारचे सविकल्प स्फुरण उठतें असेंच निर्विकल्प स्फुरण उठतें, त्यास अंतःकरण म्हणतात, त्यासहि ओळखावें.

मन, बुध्दि, चित्त, अहंकार हीं किंचित्‌हि उत्पन्न झालीं नसतां वृत्ती सहज सामान्यत्वानें पदार्थांत जाऊन पसरते. एक वृत्ति उठून पसरते व ती मावळते तोंच दुसरी उठते ; ती मावळून जात आहे तों तिसरी उठते. याप्रमाणें पुष्कळ प्रकारें सामान्य स्फूर्ति उठते. पण ती संशयांत किंवा निश्चयांत येऊं देऊं नये जर तशी न येईल तर ती सहज उठेल व घटादिकांत जाऊन आदळेल. याप्रमाणें खेपा करणारी सामान्य वृत्ति साधकानें ओळखावी. ती उठते व नाहींशी होते तें साधकानें सहज ओळखावें. जेव्हां आपण त्या सामान्य वृत्तीस जाणूं, तेव्हां तोच संकल्प होतो. तो संकल्प झाल्याबरोबर मन, बुध्दि उत्पन्न होतात. मन, बुध्दि उत्पन्न झाल्याबरोबर निर्विकल्पकता बुडते. म्हणून मन, बुध्दि उत्पन्न झाली नाहीं तो सामान्य वृत्ति चिरकाळ अनुभवावी.

ती उठून आदळत असतां जोंपर्यंत मनबुध्दीचे आकारास आली नाहीं, तों ही अमुक असें न ओळखतां पहावी व मनबुध्दि उत्पन्न झाल्यावर अनुमानानें अदमास करावा कीं, सामान्य निर्विकल्पकता अमुक वेळ खरी झाली होती. जेव्हां निर्विकल्पकता होती, तेव्हां ही अमुक आहे अशी कल्पना करुं लागूं नये. जर कल्पना करशील तर तो संकल्प होईल. मग निर्विकल्पकता सहज नाहींशी होईल तरी ती नाहींशी न होतां अभ्यासानें साधावी. नेत्र उघडे असतांना व पदार्थ किंवा विषय दिसत असतां सामान्य वृत्ति साधकानें अभ्यासानें साधावी ; ती साधीत असतां केव्हां केव्हां मन बुध्दि क्षणक्षणा निर्विकल्प उठेल. ती नाहींशी झाली म्हणजे मग सामान्य वृत्तीच उरेल. ती सामान्यता विकल्प क्षीण व्हावा म्हणून वाढवावी. अशी अभ्यासयुक्त जागृतीमध्यें साधावी.

जागृतींत स्वप्नावस्थेचे ठायीं अभ्यास

जागृतीमध्यें नेत्र उघडे ठेवून सामान्यता साधली असतां मग नेत्र झांकून बसावें, पदार्थांचे पहाणें टाकावें म्हणजे मग अंतर्यामी संकल्प उठतील, ते सर्व पहावे. प्रथम जो संकल्प उठेल तो ध्यासरुप पदार्थ उत्पन्न करील ; मग ते भासरुप घटपटादि पदार्थ दिसतील. नऊ इंद्रियें नव्हतीं, एक दहावें नेत्रेंद्रिय मात्र जागृतींत उघडें होतें. तें पदार्थ पहात होतें. तेंच पहाणें डोळे झाकिल्यावर अंत आलें व तें कल्पिलेल्या भासास पाहूं लागलें. डोळे झांकिल्यावर जे पदार्थ भासरुपानें दिसतात तीस स्वप्नावस्था म्हणतात. या अवस्थेंत साधकानें वृत्ति उठली असतां चित्त स्वस्थ करुन ती कशी उठते व विषयांत जाऊन कशी आदळते हें तिचा आवर न करितां पहावें. तसेंच ती कोठून व कशी उत्पन्न होते, व विषयांत जाऊन कशी नाहींशी होते हें पहाण्याचा अभ्यास करावा. तसेंच जागृतीप्रमाणें स्वप्नावस्थेंत उत्पन्न होणारें मन, बुध्दि, चित्त, अहंकार हे चार प्रकार व त्यांची वेगवेगाळीं स्वरुपें ओळखावीं. याप्रमाणें संकल्परुप विकल्प स्पष्ट कळला म्हणजे पुढें सामान्य निर्विकल्प साधावें. जोंपर्यंत बुध्दि, मन, उत्पन्न

झालें नाहीं व भास विषय दिसले नाहींत, तोंपर्यंत नुसतें स्फुरण उठून पोकळींत पसरुन मावळतें. याप्रमाणें होत असतां बराच वेळ जर बुध्दि, मन, उत्पन्न झाली नाहीं तर तीच सुषुप्ति किंवा उगेपणा आहे असें समजावें. हा उगेपणा समाधि अभ्यासावांचून साधकास प्राप्त होत नाहीं. असो. मनबुध्दीची निःशेष हानी न होतां विकल्पाचें उठणें व आदळणें अनुभवावें.

विकल्प सहज उठून अंतरांत दाटून भास विषय कल्पून वितळून जातो. याप्रमाणें अनेक प्रकारचे संकल्प हृदयांत उठून मावळतात. तेच अभ्यासानें चिरकाल पहावें ; डोकें उघडें असतां विषयांपर्यंत व डोळे झांकिले असतां कल्पित भासापर्यंत जाऊन आदळणारा विकल्प तो उत्पन्न होत असतां व मावळत असतां अभ्यासानें पहावा.

अभ्यासाचें फलाविषयीं दृष्टांत

शंका - अभ्यास केल्यानें काय फळ मिळेल, असें म्हणशील तर तें सांगतों, ऐक.

उत्तर - मोत्यांनी सूत, तरंगांनी पाणी, मेघानें आकाश आच्छादिलेलें आहे, तशी विकल्पजाळानें चित्प्रभा आच्छादिलेली आहे. ती या समाधि अभ्यासानें कशी कळून येते, तें सांगतों. जसें मोती, मणी, तरंग हे साधिले असतां किंवा मेघ वितुळले असतां तंतू, पाणी, आकाश, अंत आहेत, तीं अनुभवास येतात. तसें विकल्पाचे अंत असलेलें चिद्रूप स्पष्ट होतें. म्हणूनच हा समाधि अभ्यास सांगितला. विकल्प सहज पहात असतां संधि कळून येतात. संधी कळून आल्यावर त्या संधीमध्ये पाहिलें असतां सामान्य चिद्रूपाचा प्रकाश कळूं लागतो. आतां संधि आपोआप कशा होतात, त्यांचे स्वरुप सांगतों ; व त्यांत ब्रह्मात्मा कसा आहे, तें सांगतों - या योगानें विकल्पांत बिंबलला जो जीव त्याचा अनुभव येईल. करितां पुढें जो श्लोक सांगतों, त्याच्या अर्थाकडे सर्वांनी लक्ष पुरवावें.

अर्थ - प्रथम झालेला संकल्प मावळून दुसरा संकल्प जो उत्पन्न झाला नाहीं, तो मध्य संधीमध्यें निर्विकल्प चैतन्य स्पष्ट कळतें. रविदत्ता, आम्हीं जो तुला अभ्यास सांगितला, त्या अभ्यासानें तूं विकल्प दृश्याप्रमाणें स्पष्ट पहात आहेस काय ? जर तूं विकल्पास उठल्यावर व निमाल्यावर टळटळीत पहात असशील, तर तुझ्या अनुभवास संधि येतील. संकल्पास पहाण्याचा अभ्यास पूर्वीच सांगितला आहे. त्याप्रमाणें सूक्ष्म दृष्टीनें पहात असावें ; एक संकल्प उठून मावळला व दुसरा संकल्प जोंपर्यंत उठला नाहीं, तोंपर्यंत सामान्यत्वें संधि कळतो. संकल्प उठून लयास जाईतोंपर्यंत जीव प्रतिबिंबित असतो. जेव्हां सर्व विकल्प नाहींसा होतो ; तेव्हां जीवाचा अभाव होतो. जेव्हां नुसती सामान्यवृत्ति उठते, तेव्हां तींत सामान्यत्वें चिद्रूप दाटतें. तोच प्रकाश सामान्य दृष्टीनें पहावा.

सामान्य - विशेषाचे निवाडयाविषयीं उदाहरण

आकाशांत सूर्य लहानमोठया सर्व वस्तु प्रकाशितो, त्या सूर्याचे प्रकाशांत पुष्कळ आरसे ठेविले असतां, त्या आरशांत सूर्याची जितकीं प्रतिबिंबें पडलीं तितकीं वेगळालीं जवळ असलेल्या

भिंतीवर दिसूं लागतात. त्यामुळें भिंत थोडथोडी प्रकाशित दिसते. सूर्याप्रमाणें आत्मा स्फुरणापासून देहापर्यंत सर्व प्रकाशितो. आरशामध्यें सूर्याचें प्रतिबिंब पडतें तसें येथें बुध्दीमध्यें आत्म्याचें प्रतिबिंब पडतें. तोच जीव. आरशांतील प्रतिबिंब जसे भिंत थोडथोडी प्रकाशिते तसा जीव, विकल्परुपी सर्व भासवितो. पुष्कळ विकल्प उठले म्हणजे त्यायोगानें निरनिराळे विषय दिसतात. जसें भिंतीवर थोडेथोडे झळकतात व जागजागी पुष्कळ झळकतात, भिंतीवर प्रतिबिंब पडलें असतां तें सूर्याचा प्रकाश लोपवून आपला प्रकाश दाखवितें, तसें विकल्पानें हें अमुक असें स्फुरविलें म्हणजे आत्म्याचा प्रकाश लोपला असें वाटतें. जरी आत्म्याचा प्रकाश जीवानें आच्छादिला असें वाटलें, तरी सहज असलेला आत्म्याचा प्रकाश तो लोपला जात नाहीं. सूर्य आपल्या प्रकाशानें अंगण, ओसरी, माजघर हयांस आंत बाहेर प्रकाशितो, तसा आत्मा स्फुरणापासून विषयापर्यंत सर्व प्रकाशितो. प्रतिबिंबाचें भिंतीवर एकदेशी प्रकाशणें, तसा जीव किंचित् विषय स्फुरवितो. सूर्याचे प्रकाशांतून आरसा काढीला म्हणजे प्रतिबिंब नाहींसें होतें. अशी बुध्दि नसली म्हणजे जीव मारतो. सूर्याचा प्रकाश जसा नेहमी आहे, तसा सामान्य तिन्ही काळीं असतो. सूर्याला प्रकाश पाडण्यास आरशाची गरज नाही, तशी आत्म्यास बुध्दीची गरज नाहीं. भिंतीवर झळझळ पडण्यास आरशाची गरज आहे, तशी जीवास विषय स्फुरविण्यास बुध्दीची गरज आहे. बुध्दिरुप आरसा नसला तरी जीवरुप झळझळ नाश पावते.

शंका - देह आणि बुध्दि दोन्हीहि भौक्तिक आहेत ; मग बुध्दींत प्रतिबिंब पडतें तसें देहांत कां पडत नाहीं ?

उत्तर - पृथ्वीपासून माती आणि कांच दोन्ही पदार्थ होतात ; त्यांत कांचेमध्यें सूर्य दिसतो, मातींत दिसत नाहीं. याचें कारण माती अस्वच्छ आहे, व कांच स्वच्छ आहे. स्वच्छ आरशांत सूर्य दिसतो, अस्वच्छ मातींत तो दिसत नाहींत. तशीं देह आणि बुध्दि भौक्तिकें खरी ; पण देह मातीसारखा जड, व अस्वच्छ आहे, म्हणून त्यांत आत्म्याचें प्रतिबिंब पडत नाहीं. बुध्दि कांचेप्रमाणें स्वच्छ म्हणजे निश्चयात्मक आहे, म्हणून तींत आत्म्याचें प्रतिबिंब पडतें.

बुध्दींत आत्म्याचें प्रतिबिंब पडतें, तोच जीव. त्या जीवास बुध्दीवांचून रुपास येतां येत नाहीं. जेव्हां बुध्दि उत्पन्न होते तेव्हांच जीव उत्पन्न होऊन आपल्या विशेष प्रकाशानें विषयरुपी भिंत तो स्फुरवितो.

शंका - सामान्य प्रकाशास बुध्दि साहय आहे, तीच कां विषय स्फुरवीत नाहीं ? विषय स्फुरविण्यास बुध्दि असतां जीव कशाला पाहिजे ?

उत्तर - बुध्दि नसतां आत्मा सदोदित प्रकाशित आहे, तसाच बुध्दि असताहि आहे. पण विशेषत्वें जे विषय स्फुरविणें ते आत्म्याच्यानें होत नाहीं. जसें आरसा नसतां सूर्य भिंती अंतर्बाहय प्रकाशितो, त्याचप्रमाणें आरसा असतांहि प्रकाशितो. पण भिंतीवर जी झळझळ उठते, ती त्याच्यानें उठवितां येत नाहीं. ती उठविण्यास आरशांतील प्रतिबिंबच पाहिजे. तसा विषय स्फुरविण्यास बुध्दींत प्रतिबिंबणारा जीवच पाहिजे. आरसा नसला तर प्रतिबिंब पडत नाहीं व त्याची झळझळ भिंतीवर पडत नाहीं ; तशी बुध्दि नसतां जीव उत्पन्न होत नाहीं ; व तो उत्पन्न झाला नाहीं तर विषय स्फुरविले जात नाहींत. आत्मा स्वतं विषय स्फुरवूं

शकत नाहीं, व तो बुध्दीलाहि चेष्टवीत नाहीं. बुध्दि जड असल्यामुळें ती स्वतः विषय स्फुरवूं शकत नाहीं; मग विषय जे स्फुरले ते जीवावांचून कोणी स्फुरविले ? आरसा जसा प्रतिबिंबावांचून भिंतीवर झळझळ करुं शकत नाहीं, तशी बुध्दि जीवावांचून विषय स्फुरवूं शकत नाहीं. आतां तूं असें म्हणशील कीं, जीव जर विषय स्फुरवीत आहे, तर बुध्दि कशाला पाहिजे ? तर बुध्दि विषय स्फुरविण्यास पाहिजे आहे. कारण बुध्दीच जर नाहीं तर विषय स्फुरविण्यास जीव कसा उत्पन्न होईल ? तो उत्पन्न नाहीं झाला तर विषय कसे स्फुरतील ? ते स्फुरण्यास जीवत्व पाहिजे, व जीवत्वाकरितां बुध्दि पाहिजे. बुध्दि आणि जीव दोघे असतील तेव्हांच विषय स्फुरले जातील. बुध्दीमुळें जीव उत्पन्न व्हावा आणि त्या जीवानें बुध्दीस संकल्प करण्याची शक्ति द्यावी, तेव्हांच विषय जाणले जातात. विषय जाणण्यास बुध्दि आणि जीव पाहिजे, त्याचप्रमाणें आत्माहि पाहिजे, आत्मा नसेल तर बुध्दींत प्रतिबिंब कोणाचें पडेल ? प्रतिबिंब नाहीं, मग जीवत्व कोणास म्हणावें ? तें म्हणण्यास कांहींच आधार नाहीं, करितां आत्म्याची गरज आहे. आत्मा, जीव आणि बुध्दि तिन्ही असतील तरच स्फुरले जातील, एरव्हीं जाणार नाहींत. म्हणून विषय स्फुरविण्यास तीन असलीं पाहिजेत. साधकानें या तिहींचीं रुपें अभ्यासाचे योगानें सूक्ष्मदृष्टीनें एकाती कसून निवडावीं ; म्हणजे तीं हळूहळू कांही दिवसांनी कळूं लागतील. याकरितां साधकानें निवांत बसून विकल्पाचें रुप चिरकाल अभ्यासानें पाहात बसावें, म्हणजे त्या योगानें तिहींचीं रुपें स्पष्ट कळतील. प्रथम बुध्दिवृत्ती, जडरुप कशी आहे, जीव तिला कसा प्रकाशितो, हें जीवाचें विशेषत्वाचें प्रकाशणें पाहिलें म्हणजे मग सामान्य कळेल.

बुध्दीवृत्तीचा चंचळपणा विषयांत जाऊन आदळतो, परंतु तिला हें अमुक असें कळत नाहीं ; तसेंच जीव ज्ञानाचे प्रकाशानें हा अमुक पदार्थ असें स्फुरवितो ; पण त्याला ज्ञानअज्ञानरुप कल्पना नाहीं ; बुध्दीवृत्तीनें कल्पना करावी, आणि जीवानें तें अमुक असें स्फुरवावें; तेव्हांच विषय जाणले जातात. याप्रमाणें विकल्पाचे गोवे उलगडून पहावे. प्रथम निर्विकल्पवृत्ती सामान्यत्वें झोंपावते. मग तिचे दोन प्रकार होतात. पहिला नेत्रद्वारानें पदार्थ पहात असता, व जीवानें हा अमुक पदार्थ प्रकाशिलें असता, हें काय आहे, असा संशयात्मक विकल्प उत्पन्न होतो हेंच मनाचें स्वरुप मनास स्वतः प्रकाश नाहीं, व जीवास हें काय असा संशय उत्पन्न होत नाहीं. पण मन आणि जीव दोघे असतात, तेव्हां संशयात्मक पदार्थ भासतो. जसा आरशाचा स्वच्छपणा आणि प्रतिबिंबाचा भासकपणा या दोन साधनांनी आरसा व प्रतिबिंब हीं भिंतीवर झळझळ उठवितात. तसें मन आणि जीव मिळून हें काय असा पदार्थ पाहून संशय करितात. त्या संशयाचा खरा निश्चय बुध्दि करिते कीं, हा अमुक पदार्थ आहे ; हा बुध्दीला निश्चय जीवाचें प्रकाशावांचून करितां येत नाहीं कारण, ती जड आहे. ती वाउगी कल्पना करिते ;पण जीव जेव्हां तो पदार्थ प्रकाशितो, तेव्हांच हा अमुक पदार्थ असें ती ठरविते जीवाचे प्रकाशानें बुध्दीस ज्ञान होऊन हा अमुक पदार्थ असें तीस कळते. हा घटच आहे असा जेव्हां ती पूर्ण निश्चय करिते, तेव्हां मनाचा संशय जातो. याप्रमाणें वृत्तीचे दोन प्रकार मन आणि बुध्दि यांस जीवच प्रकाशितो ; यालाच पूर्वी विकल्प म्हटले होतें जीव आणि वृत्ती या दोहोंचे वेगळाले स्वभाव साधकानें स्वतः अभ्यासाचे योगानें निवडावे ; म्हणजे जीवाचें रुप अल्पज्ञ व बुध्दीचें रुप जडसंकल्प आहे.

असें निरनिराळें स्वरुप प्रत्येकाचें कळून येईल. दोहींचीं रुपें स्पष्ट कळलीं म्हणजे मग, मध्यसंधी पहाव्या. त्या पहातां पहातां स्पष्ट सामान्य चिद्रूपता अनुभवास येईल.

पुष्कळ आरशामुळें पुष्कळ झळझळी उत्पन्न होतात ; त्या विशेष प्रकाशक झळझळींनीं झळझळीं इतका (त्या) सामान्य रुपाचा प्रकाश आच्छादित केला जातो, तसें हे अमुक विषय असें ठरलें असतां त्या विषयांइतकीं सामान्य चिद्रूपता आच्छादिली जाते व बाकीची विषयासेरीज जी चिद्रूपता आहे, ती त्या विषयाचें मागेंपुढें स्पष्ट संचलेली असते. जसें आरशाचे योगानें सूर्याचें प्रतिबिंब पडतें, त्या प्रतिबिंबाच्या झळझळी भिंतींवर उठतात, त्यांपैकीं प्रत्येक दोन झळझळींच्यामध्यें जो प्रकाश आपणास दिसतो, तो मुख्य रुपाचा आहे, प्रतिबिंबाचा नाहीं. तसा जीव आणि बुध्दि यांच्या दोन विकल्पांचे मध्ये संधीमध्यें जो प्रकाश आहे तो चिद्रूपाचा आहे व जीवाचा नाहीं.

तसेंच, एका संकल्पाचे वेळीं जें स्फुरलें असेल, तें टाकिलें असतां त्याच्यापुढें ज्ञातता व मागें अज्ञातता असते. तीं सामान्य आत्माच प्रकाशिते, जीव प्रकाशित नाहीं.

दोन विकल्पांचें संधीस व ज्ञातता अज्ञाततेस प्रकाशणारे जे चिद्रूप ते जीव विकल्पाहून व ज्ञानाज्ञानापासून निराळें आहे. असें जागृति व स्वप्न या दोन प्रकारच्या अभ्यासबळानें जाणावें. त्यांत प्रथम जागृतीमध्यें नेत्र उघडून बसलें असतां व घटपटादि पदार्थ पहात असतां विशेष विकल्पाहून सामान्य चिद्रूप स्पष्ट निराळें आहे, असें जाणावें. याप्रमाणें जागृतीमध्यें विकल्पाच्या संधि व त्यास प्रकाशणारें चिद्रूप जाणिलें म्हणजे मग ज्ञातता व अज्ञातता प्रकाशित कशा आहेत तें कळेल. नेत्रानें घट पहात असता तो पाहण्याचा सोडून पट पाहूं गेलें किंवा एक वस्तु पहाण्याची सोडून दुसरी पाहूं लागलें, म्हणजे दोहोंच्यामध्यें कांही अवकाश जातो, त्यास संधि म्हणतात. हया संधीची सीमा किंवा रुप, पट पहाणें सोडिल्यापासून घट पहाणें घडलें नाहीं. तावत्कालपर्यंतच्या अवकाशास संधि किंवा संधीची सीमा समजावी.

भिंतीवर दिसणा-या झळझळी न पहातां त्यांच्यामधील जागा, सूर्याने प्रकाशित आहेत हें जसें पहाणें असेंच दोन विकल्पांचे. मधील संधि आत्मप्रकाशानें प्रकाशित आहेत हें पहाणें आहे. घट पहात असतां तो पाहण्याचा सोडून पट पहावयास जावें ; पण तो लवकर पाहूं नये, याप्रमाणे घटाचें पहाणें सुटल्यापासून पटाचें पहाणें घडलें नाहीं, तोंपर्यंतचा जो अवधि अनुभवास आला, त्यास संधि म्हणावें. संधि पहात असतां, हा संधि असा निश्चय केला कीं, तोच विकल्प होईल. विकल्प झाला कीं, संधीची सीमा गेली असें समजावें. संधीची सीमा किंवा संधि गेला मग त्यांत प्रकाशणारें चिद्रूप कसें कळेल ? तें जर कळावें असा हेतु आहे, तर साधकानें त्या संधीमध्यें कांही न कल्पितां स्थिर भावानें संधि पहात असावें. कांही वेळ संधीचा स्थिर भाव पाहिला म्हणजे मग तो पुढें आठवावा कीं ; अमुक वेळ विकल्प न उठतां संधीचा स्थिरभाव मीं पाहिला.

संधीचें स्थिरत्व पहात असतां आठवण नसल्यामुळें किती वेळ उगेपण होतें हें तेव्हां सांगतां येत नाहीं. पण तेंच उगेपण उत्थान झाल्यावर अनुमानानें कळतें कीं, अमुक वेळ उत्थान न होतां स्थिरत्व होतें. जें स्थिरत्व कांही वेळ होतें, तेंच विकल्पाचें उत्थान झाल्यावर आतां कळलें. यावरुन स्थिरत्वाचा अनुभव ज्याच्या प्रकाशानें जाणला गेला तेंच सामान्य चिद्रूप. जर स्थिरत्वाचे वेळीं सामान्य चिद्रूप नसते तर तेथचा अनुभव कोणी सांगितला असता, व तेथें जर

कांही अनुभविलें नसतें तर स्थिरता कशी आठविली असती ? ज्यापेक्षां स्थिरता आठवते त्यापेक्षां तिचा अनुभव घेतला आहे असें समजावें ; व असा सिध्दांतहि आहे कीं, जो विषय अनुभविला नाहीं, तो सांगतां येत नाहीं, जो अनुभविला असेल तोच सांगतां येतो.

जसे कोणी एक गृहस्थ स्वस्थ विचार करीत बसला असतां त्यापुढें दुसरा कोणी एक गृहस्थ गेला. कांहीं वेळानें पहिल्या गृहस्थास तिस-यानें विचारलें कीं, अमुक गृहस्थ येथून गेला काय ? त्यावर पहिला उत्तर देतो कीं, माझें त्याकडे लक्ष नसल्यामुळें अमुकच गेला असें निश्चयानें मला सांगतां येत नाहीं ; पण कोणीसा येथून गेला खरा. या पहिल्या गृहस्थाचें सांगण्यावरुन कोणी तरी गृहस्थ गेला हें सिध्द आहे ; व त्यानें तरी या गृहस्थास पाहिलें म्हणूनच त्यास कोणी गृहस्थ गेला असें सांगतां आलें. जर त्यानें मुळींच पाहिलें नसतें तर त्यास कोणी तरी गेलें असें सांगतां आलें नसतें. ज्यापेक्षां तो कोणी तरी गेला असें सांगतो, त्यापेक्षां त्यानें त्या गृहस्थास पाहिलें हें सिध्द आहे. त्याचप्रमाणें मध्यसंधीची वेळ, ज्यांत सामान्यांचा अनुभव आला तो समय किंवा त्या समयीची स्थिरता तेव्हां अनुभविला होती, म्हणूनच ती उत्थान झाल्यावर आठवली. याप्रमाणें स्थिरत्वाचा अनुभव चिद्रूपानें प्रकाशिला. तेव्हां तेथें विकल्परुप विशेषत्वानें प्रकाशणारा जीव नव्हता. जीव नसतां जीवाचे प्रकाशावांचून जें जाणलें गेलें, तें सामान्य चिद्रूपानें प्रकाशिलें असें समजावें. कोणी म्हणतील कीं, स्थिरत्वाचाहि अनुभव जीवाचेच प्रकाशानें जाणला जातो, पण असें नाहीं. कारण झळझळीचेमधील संधि जशा प्रतिबिंबास प्रकाशितां येत नाहींत ; त्यास सूर्यच प्रकाशितो, तशा विकल्पाचेमधील संधि जीव प्रकाशित नाहीं, तर त्यास चिद्रूपच प्रकाशितें. तें चिद्रूप म्हणजे कूटस्थ आत्मा त्यांस साधक पहातो.

भिंतीवर जेथें झळझळ उठतें, तेथें प्रतिबिंब विशेषत्वानें प्रकाशित आहे असें समजावयाचें. तसेंच जितका विकल्प स्फुरतो, तितका विशेषत्वानें जीव प्रकाशितो असें समजावें. जेथें झळझळ उठली तें स्थळ, प्रतिबिंबानें आच्छादिलें असें समजावें. तसें जीवत्व जितकें स्फुरलें तितकें त्यानें सामान्य आच्छादिलें असें समजावें. झळझळीवांचून जी जागा उरली, ती सूर्यानेच प्रकाशिली आहे, तसें विकल्पाचे मागेंपुढें राहिलेली संधि आत्म्यानें प्रकाशिली आहे. याप्रमाणें जेथें विकल्प नाहीं अशा संधींत चिद्रूप आहे हें अभ्यासानें सहजीं पहावें. याप्रमाणें मध्यसंधीचा चिरकाल अभ्यास करावा, आणि सामान्यत्वें रहावें, असें करितां करितां संधि टळटळीत स्पष्ट होतील ; व ते पाहिजे त्या अवस्थेंत पाहिजे तेव्हां पाहिलें असतां जेथें तेथें भासतील, व त्यांस प्रकाशणारा चिदात्मा अनुभवास येईल. करितां अभ्यास कर.

अज्ञातता - डोळे उघडून पदार्थ पहात असतां तेथें असलेला जो नवीन पदार्थ तो एकदम डोळ्यांनीं पाहिला असतां जो वृत्तिभाव तेव्हां होतो, म्हणजे प्रथम निर्विकल्प वृत्ति आंतून उफाळून पदार्थावर जाऊन सहजत्वें तदाकारता पावते, म्हणजे उफाळण्यापासून तदाकारता पावेपर्यंत येथून तेथवर पसरते ; पण पदार्थ कळला नाहीं, अथवा त्याविषयी संशय उत्पन्न झाला नाहीं ; अशा न कळण्यास अज्ञातता म्हणतात.

अज्ञाततेनंतर, मन संकल्प उत्पन्न होऊन हें काय असें पुरतें कळलें नाहीं, असा मनास संशय वाटत आहे ; पण त्यास निश्चय होत नाहीं. मन निरखून जेव्हां पहातें, आणि लहान तोंड

मोठें पोट ज्यायें असा हा घटच आहे, असा निश्चय बुध्दि करिते. मनाचा संशय आणि बुध्दीचा निश्चय हे दोनच भाव जीव आपले प्रकाशानें प्रकाशितो. तेणेंकरुन घटनिश्चय होतो.

ज्ञातता - घटायें ज्ञान होऊन पुढें घटास पाहूं लागलें असतां हा घट आहे असा संशय किंवा निश्चय न होतां नुसती सामान्यवृत्ति घटाकार होऊन स्थिर राहाते. त्या स्थिरतेस ज्ञातता म्हणतात.

हा घट असा निश्चय झाला, तेव्हां संशय गेला. संशय गेल्यावर बुध्दीस हा घट असा प्रकाश करुन जीवहि तत्क्षणींच निमाला. याप्रमाणें मन, बुध्दि आणि जीव ही तिन्हीं विशेषत्वें स्फुरणारीं आहेत. हीं मावळल्यावर वृत्तीस उगीच कळणें उठतें, त्यायोगानें सामान्य घटाकारतां होते, तीस ज्ञातता म्हणतात.

घट पहावयास लागलो असतां जोंपर्यंत संशयात्मक मन उत्पन्न झालें नाहीं, तोंपर्यंतचें जें न कळणें तेंच अज्ञान त्या अज्ञानास किंवा अज्ञाततेस सामान्यानें प्रकाशिलेलें आहे. तसेंच बुध्दीस ज्ञान होऊन घटनिश्चय झाला, मग विशेष ज्ञान गेलें. वृत्तीस जें सामान्य करणें उरलें तीच ज्ञातता ; त्या ज्ञाततेस सामान्यानें प्रकाशिलेलें आहे.

प्रथम अज्ञातता मग ज्ञातता, सामान्यानें प्रकाशिलेली आहे. यामध्यें जो घट जाणण्याचा विकल्प झाला, तो जीवानें प्रकाशिला. तें जीवाचें प्रकाशणें काजव्याचे चमकण्याप्रमाणेंच किंचित् आहे, व काजवा जसा चमकून मावळतो, तसा जीव घटज्ञान करुन मावळतो. मनाचा संशय उठला असतां अथवा बुध्दीस निश्चय करावयाचा असतां तितकाच वेळ जीव विशेषत्वें स्फुरवितो आणि आपण मावळून जातो ; पुढें जी उरते ती अज्ञातता व ज्ञातता चिद्रूप प्रकाशिते. करितां रविदत्ता, तूं ज्ञातता व अज्ञातता यांचा अभ्यास कर. तेणेंकरुन चिद्रूप कळेल. अज्ञातता अनुभविल्यावर जो पदार्थ आपण पहात आहों, तो सोडून दुसरा लवकर पाहूं नयें. कारण तशानें ज्ञाततेची स्थिरता फार वेळ अनुभवितां येणार नाहीं.

ती यावी म्हणूनच दुसरा पदार्थ लवकर पहावयास लागूं नये, व एक सोडून दुसरा पदार्थ पाहूं लागलें, म्हणजे असेंच करावें. तेणेंकरुन अज्ञातता व ज्ञातता क्षणक्षण वाढतील. मग सहजच विकल्प क्षणक्षण क्षीण होईल. ज्ञाततेाअज्ञातता वाढवावयाची अशीच संधीहि क्षणक्षण वाढवावयाची. याप्रमाणें ज्या जागृतीमध्यें म्हणजे बहिर्विषय व्यापारांत ज्ञातता, अज्ञातता व संधि वाढवावा. तसाच एकांतांतहि वाढवावा एकांतांत या तिहींचा अनुभव असा घ्यावा कीं, तो व्यापारांत सहज स्मरेल. याप्रमाणें वृत्तीस अभ्यास झाला असतां तिला समाधिसुखाची अधिकच आवड उत्पन्न होईल.

स्वप्नांतील संधीचें विवेचन

नेत्र झांकून उगेपणानें दृष्टि मूल स्फुरणाकडे लावावी, आणि संकल्प कोठून उत्पन्न होतो, तें स्थान पहावें. प्रथम सहज विकल्प उठतो, तो विषयध्यासानें पदार्थ आठवितो. ते पदार्थ किंवा शब्दस्पर्शादिकांचे अनुकार प्रत्यक्षाप्रमाणें होतात. ते अंतरदृष्टीनें पहावे. प्रथम विकल्प

उठून विषय कल्पितो, आणि हा अमुक असा निश्चय करितो, तीच बुध्दि समजावी ; व त्या बुध्दीस जो प्रकाशणारा तो जीव समजावा. तो जीव विकल्प झाल्याबरोबर उत्पन्न होतो, व तो नाहींसा झाला कीं मावळतो, आणि पुनः विकल्प उत्पन्न झाला कीं पुनः उत्पन्न होतो. ज्या वेळीं जीव विशेषत्वानें विकल्प स्फुरवीत नाहींत, त्या वेळीं सामान्य जें चिद्रूप तेंच प्रकाशित असतें. सामान्य चिद्रूप विकल्पाचे आदि अंतीं मध्यें सर्वदां प्रकाशित असतें ; पण जेव्हां विकल्प असतो, तेव्हां जीव विशेषत्वानें प्रकाशित असल्यामुळें सामान्य प्रकाश आच्छादिलासा वाटतो. म्हणूनच साधकास सामान्य प्रकाशाचा अनुभव येत नाहीं ; तो यावा म्हणून साधकानें संधि पहावा. व त्यांत सामान्य चिद्रूप आहे, त्याचा अनुभव घ्यावा. एक विकल्प उठून मावळला आणि दुसरा जोंपर्यंत उत्पन्न झाला नाहीं तोंपर्यंत संधी अनुभविला असतां कळतो ; तो असा कीं, विकल्प नसल्यामुळें अमुक वेळ उगेपणा होता. हें विकल्प उठल्यावर अनुमान करितां येतें ; व ज्यांपेक्षां तेव्हांचें अनुमान आतां करितां येत आहे, त्यापेक्षां तेथें उगेपणा जाणारें ज्ञान होतें. तोच सामान्य निर्विकल्प प्रकाश. त्या प्रकाशाविषयीं अभ्यास कसा करावा, तें सांगतों.

रविदत्ता, वनें, उपवनें, ग्राम, शहरें इत्यादि जीं जीं भूमीवरील अनेक स्थानें, आहेत तीं पाहिलेलीं किंवा ऐकलेलीं त्यांची किंवा अनेक प्रकारचे विषय पाहिलेले किंवा ऐकिलेले त्यांची कल्पना करुन ध्यासमात्रें, बुध्दि ते उत्पन्न करिते. पुढें ते विषय पहात असतां हें काय असा संशय जे करितें, तेंच मन. त्या मनाचा संशय नाहींसा करुन हें अमुक असा निश्चय जी करिते, तीच बुध्दि. त्या बुध्दीस व मनास जीव प्रकाशितो. मन बुध्दि विकल्पापासून जें त्यांस सामान्य प्रकाशितो. याप्रमाणें विकल्पाचे आदि अंतीं सामान्य चिद्रूप विकल्पाचे वेळी जीव हे प्रकाशक आहेत ; त्यांत जीव विशेषत्वानें विकल्पाचे वेळीं किंचित् प्रकाशतो, तेव्हां अनेक ध्यास विषयाचे उठतात, ते असे. उगीच निवांत असतां अकस्मात् एक गांव दिसतो. त्या गांवास जों निरखून पहावें तों एक बाग दिसूं लागते. पुढें बाग दिसेनाशी होऊन नदी किंवा पर्वत दिसूं लागतो, किंवा सेनाबाजार दिसूं लागतो. प्रथम गांव दिसत होता तो दिसेनासा होऊन बात जो दिसली नाहीं, तोंपर्यंतचे अवकाशास संधि म्हणतात. तसेंच गांव दिसेनासा होऊन दुसरी कांही वस्तु दिसली नाहीं तोंपर्यंतचे अवकाशास संधि म्हणतात. त्या संधित सामान्य चिद्रूप कसें आहे त्याचा अनुभव मागें सांगितला आहे. त्याप्रमाणेंच पहावा. भासविषय सहज उठतात व ते भासून अपाप मावळतात. त्यांचे आदि अंतीं सामान्य प्रकाशित आहे, मध्यें जो मिथ्या भास उठतो, त्यानें मात्र सामान्य आच्छादिला जातो, म्हणून जे विषय भासतात ते मिथ्या समजून ते भासल्यावर चिद्रूपच उरतें असें समजावें.

नेत्र झांकून उगीच बसलें असतां, भासविषय न दिसतां मननात्मक कल्पना उठतात व मावळतात. त्या अशा पूर्वी जें कांही झालेलें असेल किंवा कोणी बोललेलें किंवा ऐकलेलें असेल त्याचें मनन मध्यमा वाचेनें करुं लागतो, अथवा पुढें अमुक करीन, अमक्याशीं अमुक बोलेन, असें विकल्परुपानें मनन करुं लागतो. तें मनन सतत एकरुप आहे असें वाटतें. पण तें निरनिराळें आहे. एक संकल्प होऊन गेला नाहीं तों दुसरा उठतो. तो मावळला नाहीं तो तिसरा उठतो. याप्रमाणें संकल्पाचें उठणें मावळणें अंतर्दृष्टीनें पहावें.

विकल्प फारच जलद उठतात. ते साधारणपणें पाहूं गेलें असतां, कळत नाहींत. करितां त्यांच्याहीपेक्षां सूक्ष्म दृष्टीनें पहावें. याप्रमाणें चिरकाळ पहाण्याचा अभ्यास केला असतां,

विकल्पाचे आंतील संधि कळून येतील. या नयकळतील तर संकल्प रोधावा. संकल्प रोधिला तरी पूर्वीच्या ध्यासानें दुसरा संकल्प उठेलच. तो उठून मावळतो आहे तों तिसरा संकल्प उठेल. याप्रमाणें एकासारखे संकल्प उठतीलच. ते कधींहि रहावयाचे नाहींत. पण विरोध केल्यानें इतकेंच होईल कीं, त्यांची गति मंद होत जाईल. मग विकल्पाची संधि अंतर्दृष्टीनें कळून येईल. ती कळून आल्यावर तिचा विचार करावा, म्हणजे सामान्य चिद्रूप कळेल. हें चिद्रूप त्रिकालाबाधित प्रकाशमान आहे. त्याचा लोप संकल्पाचे वेळीं झालासा दिसतो ; पण तो मिथ्या. कारण विकल्पांत प्रकाशणारा जो जीव तो त्या चिद्रूपाचें प्रतिबिंब आहे. तें सामान्याचा लोप कसा करुं शकेल ? त्याचा लोप त्याच्यानें करवत नाहीं व विकल्पाखेरीज त्या मागें पुढें असणा-या संधि त्यांस प्रकाशितां येत नाहींत. जर संधि प्रकाशितां येत नाहींत, म्हणजे विकल्पाचें मागें पुढें याचा प्रकाश नाहीं. जर दोन कालीं त्याचा प्रकाश नाहीं तर तिसरे वर्तमानकालीं म्हणजे विकल्पाचे वेळीं तरी तो सामान्य प्रकाश कसा लोपवील ? आतां विशेष प्रकाशाचे दृष्टीनें कोणी सामान्याचा लोप झाला असें म्हणतील तर तें म्हणोत ; पण विशस प्रकाश हा खरा प्रकाश नव्हे, तर भास आहे. भासानें स्व-याचा लोप कसा होईल ? विकल्प जो उठेल तो वरचेवर टाकावा, म्हणजे मग मध्यसंधी कळतील. संधि कळण्यास संकल्पाचे मुळाशीं दृष्टि लावून बसावें. तेथून हलूंच नये. असें केलें असतां संकल्प लवकर उठणार नाहींत. ते उठले नाहींत तर सहजच संधि कळतील. याप्रमाणें चिरकाल अभ्यास करावा, म्हणजे विकल्प सहज क्षीण होईल, आणि संधीमधील चिद्रूप अनुभवास येईल.

स्वप्नांतील ज्ञातता अज्ञातता यांचें विवेचन

जागृतीतील ज्ञातता अज्ञातता याहून स्वप्नांतील ज्ञातता अज्ञातता निराळ्या आहेत. कारण जागृतीमध्यें प्रत्यक्ष विषय आहेत, तसे स्वप्नांत नाहींत. स्वप्नामध्यें जेव्हां विकल्प उत्पन्न होतात, तेव्हां ते ध्यासानें विषय भासवितात. विकल्प नसले म्हणजे स्वप्नांत दिसणारे भासविषय दिसत नाहींत.

आतां मनरुप जो दुसरा विकल्प त्यांत तरी विकल्प आहे. त्यावांचून मननात्मक पदार्थ उत्पन्न होत नाहींत, पदार्थ पहावयास नसले तर ज्ञातता अज्ञातता घडत नाहींत. ज्ञाततेकरितां व अज्ञाततेकरितां पदार्थ उत्पन्न करावे, तर ते विकल्पावांचून होत नाहींत. विकल्प असून पदार्थ असले म्हणजे तेथें सामान्य चिद्रूप लोपलें जातें. चिद्रूप लोपलें म्हणजे मग ज्ञातअज्ञातता कोण प्रकाशील ? त्या प्रकाशिल्या नाहींत, मग आहेत असें तरी कसें मानावें ? याप्रमाणें जागृतींतील व स्वप्नांतील ज्ञाततेअज्ञाततेंत विरोध येतो ; म्हणून स्वप्नांतील अज्ञातता ज्ञातता जागृतींतील अज्ञाततेज्ञाततेहून विलक्षण आहेत. त्या कशा आहेत, तेंच आतां सांगतों.

जागृतींतील जो एखादा अप्राप्त विषय आहे, ज्याची प्रयत्नानेंहि कधीं प्राप्ति होत नाहीं, त्याची आठवण मननकाळीं होऊन चित्त तळमळतें व प्रयत्न न चालल्यामुळें दुश्चिपणा होतो. या दुश्चितपणाचे योगानें अप्राप्त वस्तूची झालेली आठवण नाहींशी होते. याप्रमाणें अनायासानें विकल्पाचें भान मावळून जातें, तें भान गेल्यावर विकल्प नसल्यामुळें सहज नेणिवेनें स्तब्धता येते. तीच नेणिवेच्या अभावीं या स्वप्नामध्यें अज्ञातता समजावी. हया

अज्ञाततेस, सामान्य चिद्रूप प्रकाशितें तेथें विकल्प नसल्यामुळें जीव विशेष प्रकाशण्यास उत्पन्न होत नाहीं. कोणत्याहि प्रकारानें सहज दुश्चितपण यावें म्हणजे तेणेंकरुन विकल्प मोडून जाईल ; मग सहजच सामान्य चिद्रूप उरेल.

जागृतींतील परमार्थरुप किंवा प्रपंचदायक जो अप्राप्त पदार्थ त्याचा लाभ झालेला मननकाळीं आठवतो, आणि मग धन्यता वाटते ; त्या योगानें वृत्यात्मक असलेलें चित्त वितळून आनंदानें सुखावतें. याप्रमाणें विकल्पाचें स्फुरण मावळून सुखाकारता उरते, म्हणजे सुखच सुखपणानें सहज स्थिर रहातें. याप्रमाणें विषयानंदानें वासना तृप्त होऊन होणारा जो उगेपणा, त्यास स्वप्नकाळींची ज्ञातत म्हणतात. येथें विकल्प नसल्यामुळें जीव उत्पन्न होत नाहीं. तर, हींत सामान्य चिद्रूपच प्रकाशित आहे. विकल्पासेरीज सर्व चिद्रूपच प्रकाशितें. विकल्पांत मात्र जीव प्रकाशितो ; त्यामुळें सामान्य स्पष्ट कळत नाहीं. तें कळावें व विकल्प क्षीण व्हावा म्हणून संधींत ज्ञाततेंत व अज्ञाततेंत सामान्याचा अनुभव घ्यावा. कोणत्याहि प्रकारानें विकल्प सरला पाहिजे. मग सहज आत्म्याचा प्रकाश होईल.

प्रश्न - मागील श्लोकांत तिन्ही अवस्थेमध्यें विकल्प आहे असें वर्णन केलें. आणि आतांचे श्लोकांत जागृतींतील व स्वप्नांतील विकल्प नाश पावतो असें दाखवितां, म्हणजें संधींत व ज्ञातता अज्ञाततेंत विकल्प मावळतो असें दाखवितां, पण नुसती स्फूर्ति सुषुप्तींत असते ;ती विकल्परुप आहे असें वर्णिलेले आहे. हिचा अभ्यासानें लोप होत नाहीं, म्हणजे हा विकल्प दूर होत नाहीं. मग हींत सामान्य चिद्रूप कसें प्रकाशेल ? तुम्ही तर नुसती स्फूर्ति सामान्य प्रकाशितो असें म्हणतां हा विरोध येतो. तसेंच सुषुप्तींत प्राज्ञाभिमान आहे तोच जीव. हा जीव विकल्पासह आपण सुषुप्तींत आहे ; तेव्हां तेथें सामान्य कसा प्रकाशेल ? हा विरोध आहे. तसेंच जागृतीपासून सुषुप्तीपर्यंत विकल्प व्यापलेला आहे. मग जागृतींतील व स्वप्नांतील विकल्प कसा नाहींसा झाला, तें मला सांगा.

उत्तर - आम्हीं सुषुप्तींत विकल्प आहे असें सांगितले, याचे कारण निराळें आहे. सुषुप्तींत बुध्दिसहवर्तमान विकल्पाचा नाश होतो, त्याबरोबर विशेषत्वानें स्फुरणारा जीवहि लय पावतो, मग नुसती स्फूर्ति झोंपेंत उठते व मावळते तिला सामान्य कळत नाहीं. म्हणून जागृतिस्वप्नांत जो देहभाव घेऊन वसणारा जीव त्याची भ्रांति न जातां तो सुषुप्तींत लय पावतो ; आणि जागृति झाल्यावर मी देह असें म्हणून व्यापार करुं लागतो ; म्हणून तो झोंपेंत गुप्त राहिला आहे, अशी कल्पना करितात. नेणिवेचा जो अभिमान त्यास प्राज्ञ म्हणतात. पण झोंपेंत मीपणाचें स्फुरण आणि आठवणहि नाहीं. तेथें जीव, कसा कोणते रुपानें आहे ? कोणत्याहि रुपानें नाहीं. पण पुढें झोंप सरल्यावर उत्पन्न होतो. म्हणून आहे असें म्हटलें ; परंतु तो तेथें नाहीं. झोंपेंत वृत्तीला दुसरे कांहींच दिसेना, म्हणून तेथें अज्ञान आहे अशी कल्पना केली, सर्वांचाच लय होतो, मग कोणी कोणास पहावें ? सर्वांच्या लयास पहाणारा अस्तिभातिप्रियत्वानें एक आत्मा आहे. तोच आपले प्रकाशानें अज्ञानास जाणतो. त्यास जाणण्यास बुध्दि आदिकरुन सर्व असलीं, तरी तीं जड आहेत, म्हणून जाणूं शकत नाहींत. जागृतीमध्यें बुध्दि, जीवासह असतां आत्म्यास जाणत नाहीं, मग ती बुध्दि सुषुप्तींत लय पावल्यावर आत्म्यास कशी जाणेल ?

सूर्याचे प्रकाशांत दिवटी लाविली असतां ती सूर्यास प्रकाशूं शकत नाहीं. मग ती दिवटी विझून जी गूल उरते, ती सूर्यास कशी प्रकाशील ? त्याचप्रमाणें जागृतींत जीवासहवर्तमान बुध्दि आत्म्यास जाणत नाहीं, मग झोपेंत नुसती स्फूर्ति आत्म्यास कशी जाणेल ? ती जाणत नाहीं ; मग झोंपेंत नुसती स्फूर्ति आत्म्यास कशी जाणेल ? ती जाणत नाहीं ; पण सूर्य जसा मशाल, गूल किंवा दुसरे कांही पदार्थ यास प्रकाशितो ; तसा आत्मा अंतःकरणाचें स्फुरण, जीव व बुध्दि व मन आणि विषय यांस विशेषत्वानें प्रकाशितो. जीवादि बत्तीस तत्वें असतांना आत्म्यावांचून तीं जाणूं शकत नाहींत. झोंपेमध्यें कोण जाणूं शकेल ? कोणीच जाणत नाहींत. म्हणून अज्ञान आहे , अशी भ्रांति कल्पिली. जी अज्ञान भ्रांतिरुप नेणीव कल्पिली, तिला आत्मा जाणतो, आत्मा नेणिवेस जाणत असतांहि मी कांहीं जाणत नाहीं असा नेणतेपणा आपणास लावितो ; तोच कल्पित प्राज्ञाभिमानी जीव समजावा. त्याखेरीज वास्तविक खरा जीव सुषुप्तींत नाहीं, तसेंच अज्ञानहि नाहीं. पण देह उपाधीमुळें स्फुरण आहे, तेंहि स्पष्ट नाहीं. झोंप लागली म्हणजे देह प्रेतवत पडतो. व त्यांत प्राण जडत्वानें उगाच वावरत असतो. त्या प्राणाबरोबर जड जें अंतःकरण तेंही उठतें व मावळतें. पण बुध्दि व जीव यांचा अभाव असल्यामुळें बत्तीस तत्वांचा समुदाय आहे असें कोणी कल्पावें ? कोणीच कल्पिण्यास नसल्यामुळें देह, प्राण व स्फूर्ति हीं असूनही नाहींच असें समजावें. रविदत्ता, याकरितांच सुषुप्तींत विकल्पाचा अभाव आहे म्हणून म्हटले. आतां अज्ञानादि आहे असें म्हटलें आहे, तो प्रकार निराळा आहे. जागृतींत आत्मज्ञान नाहीं म्हणूनच अन्यथा देहाभिमान घेतला. त्या अभिमानायें अज्ञान, सुषुप्तींत विकल्प मोडला तरी नाहीसें होत नाहीं. जागा झाल्यावर मी इतका वेळपर्यंत कांही जाणत नव्हतों असा नेणपणाचा बळें आरोप अभिमानानें करितो. यायें कारण जागृतींत दृश्य सगळें आहे, अशी कल्पना होती. व त्यांस मी जाणतों असें मानीत होता, त्या तादात्म्यानें सुषुप्तित मी कांही जाणत नाहीं, व अशी नेणिवेची कल्पना केली. वास्तविक, जीव जागृतींत परप्रकाशानें वर्ततो. त्यास स्वतां प्रकाशण्यास रुपच नाहीं व प्रकाशही नाहीं. मग तो स्वतः कसा प्रकाशतो ? त्यास आत्म्याचा प्रकाश मिळतो, तेव्हां बुध्दींत प्रतिबिंबणारा जीव दर्पणस्थाप्रमाणे अल्प प्रकाशतो, व झळझळीप्रमाणें प्रकाशून मी सर्व जाणता असें मानितो ; त्यामुळें आत्मा प्रकाशतो याचा विचार पडला. आत्म्याचे प्रकाशानें विकल्प जर मावळून गेलें, तर त्या वेळीं सुषुप्तींची कल्पना करितो, पण खरा जो साधक आहे, तो विचारद्वारा जागृतींतच पहातो कीं, आत्मा आपल्या प्रकाशानें आद्यंत सर्व सामान्यत्वें प्रकाशितो. मध्यें विशेषत्वानें जीव प्रकाशितो, तो तरी आत्म्याचे सामान्य प्रकाशानें प्रकाशितो. म्हणून जीव स्वतः प्रकाशित नाहीं, असेंच म्हटलें पाहिजे. याप्रमाणें यथार्थ, सामान्य ज्ञान झालें असतां अज्ञानासहवर्तमान अभिमान नाहींसा होतो. मग त्या साधकास झोंप जरी लागली तरी नेणीव किंवा अभिमान रहात नाहीं. कारण त्यास एक आत्माच परिपूर्ण व्यापून आहे. त्याखेरीज देह, प्राण, अंतःकरण, अविद्या, जीव ही कोणीच नाहींत असा अनुभव आहे. याप्रमाणे ज्याच्या अस्तित्वाचा मृगजळ भरतीप्रमाणें अनुभव आहे. तर झोंपेंत अभाव आहे. तेव्हां तीं आहेत अशी कल्पना कोण करील ? मृगजळ जेथें पडतें तेथें गवत भिजत नाहीं, मग जेथें मृगजळ पडत नाहीं तेथील गवत कोरडें झालें असें म्हणण्याचीच गरज नाहीं. त्याप्रमाणें जागृतींत किंवा स्वप्नामध्यें विकल्प असूनही जे मिथ्याभूत आहेत, त्यांच्या अस्तित्वाची सुषुप्तींत कोण कल्पना करील ? कोणीहि करणार नाहीं. म्हणून रविदत्ता, सुषुप्तींत किंवा उगेपणांत विकल्पता नाहींच. मध्यें मात्र विकल्प उठतो, तितका सामान्य प्रकाश आच्छादला जातो. तो विकल्प टाकिला असतां

सर्व सामान्यच प्रकाश रहातो. आतां नुसती स्फूर्ति उठली असतां तीच विकल्परुपता आहे असें म्हटलें, तर तींत जीव नसल्यामुळें विकल्परुप कोण विशेषत्वानें प्रकाशिल ? जीव बुध्दीवांचून उमटत नाहीं, व नुसते स्फूर्तीत बुध्दी नाहीं म्हणून दर्पणस्थांच्या झळझळीप्रमाणें सामान्य प्रकाश आच्छादण्यास विशेषत्वानें प्रकाशणारा जीव नाहीं म्हणून नुसती स्फूर्ति विकल्परुप नाहीं म्हणून विकल्पावांचून असणारी जी निर्विकल्प स्फूर्ति, जी उगेपणांत किंवा झोंपेंत आहे ती आत्मतेजानें प्रकाशित आहे. कारण जेथें बुध्दीचें विशेषत्व नाहीं तेथें आत्म्याचें सामान्यत्व आहे.

शंका - जेथें आरसा आहे तेथें प्रतिबिंब दिसलेंच पाहिजे ; तसें विशेषत्वानें झळझळविणारी बुध्दि जरी नाहीं तरी वृत्तिरुप आरसा आहे, त्यांत जीवत्व उत्पन्न झालें पाहिजे. तें कां होत नाहीं.

उत्तर - आरशामध्यें प्रतिबिंब पडावयाचेंच हा नियम आहे. पण आपण दोन आरसे दोन ठिकाणी ठेविले. एक उन्हांत व एक सावलींत. त्यांपैकीं उन्हांत जो आरसा ठेविला होता त्यावर सूर्याचा प्रकाश असल्यामुळें त्या प्रकाशांत पडलेलें प्रतिबिंब प्रकाशांतच मिळून गेलें तें वेगळें दिसेना, पण सावलींत जो आरसा ठेविला होता तेथें सावली असल्यामुळें त्यांतील प्रतिबिंब स्पष्ट दिसतें. त्याचप्रमाणें वृत्तींत आत्मप्रकाश आहे. त्या प्रकाशामुळें तींत सामान्यत्वानें प्रकाशणारा जीव स्पष्ट दिसत नाहीं. तोच विशेषत्वानें असणारें विकल्परुप बुध्दींत स्पष्ट दिसतो.

वर दर्शविल्याप्रमाणें वृत्तीमुळें जीवत्व आहे खरें ; पण तें जीवत्व नुसत्या वृत्तींत सामान्य आत्मप्रकाशामुळें लोपतें, व तेथें विकल्पाचा अभाव असल्यामुळें जीवत्वाचा अनुभव न येतां चित्प्रकाशाचाच अनुभव येतो. आतां तो चित्प्रकाश म्हणजे ब्रह्मात्मत्व जाणण्यास वृत्तीची अपेक्षा आहे. जीवाची नाहीं. वृत्तीची अपेक्षा आहे म्हणून संधि साधण्याचा अभ्यास सांगितला व ज्ञातता अज्ञातता यांचाहि अभ्यास सांगितला. कारण या तीन ठिकाणीं विकल्पाचा अभाव आहे म्हणून जीवत्वाचाही अभाव होतो. जेथें जीवत्वाचा अभाव आहे तेथें आत्मत्व स्पष्ट आहे. तें आत्मत्व स्पष्ट कळण्याकरितांच जागृतींतील किंवा स्वप्नांतील संधि ज्ञातता व अज्ञातता यांचा अभ्यास सांगितला. तो अभ्यास करुन रविदत्ता, तूं सामान्य चित्प्रकाश टळटळीत पहा. तूं म्हणशील कीं, तुम्ही सांगतां तो अभ्यास करुन साधकास कोणती प्राप्ति होईल ? साधक जर आम्ही सांगतों तो अभ्यास करील, तर त्यास विकल्पाची क्षीणता होऊन आत्मप्रकाशाचा अनुभव येईल. विकल्प जसा जसा क्षीण होत जाईल तसा तसा आत्मप्रकाश जास्त दिसेल जों जों आत्मप्रकाश अनुभवास विशेष येईल, तों तों विकल्प क्षीण होत जाईल. याप्रमाणें अभ्यासानें विकल्प निःशेष गेला म्हणजे मग मागें उगेपणारुप समाधि सांगितली ती अकस्मात् बाणेल. जे राजयोगी आहेत, त्यांच्या समाधीचें लक्षण हें आहे कीं, विकल्पाचें उठणें राहून नुसतें स्फुरण उरावे. याप्रमाणें विकल्प सर्व मोडून जाऊन जर उगेपणा चिरकाळ होईल तरच ब्रह्मानुभवास पावेल.

रविदत्त वरील निरुपण ऐकून गुरुजीस नमस्कार करुन विचारतो कीं, महाराज, विकल्प अत्यंत अनिवार्य आहे, तो क्षीण कसा होईल ? त्यास बळें धरुं लागलें असतां अधिकच वाढतो. बरें त्याचा रोध करुं लागलें तर तो भलत्याच प्रकारानें उमटतो. पाण्याची जशी मोट बांधवत नाहीं, तसाच हा विकल्प दुष्कर आहे. त्यास कोणी कडल्या अंगानें कव घालावी, व त्यास स्थीर

करावा, वा-याची झुळूक जशी आवरितां येत नाहीं, त्याचप्रमाणें हा विकल्प अनावर आहे. तरी हा विकल्प कसा निरसेल, व उगेपणा कसा होईल ? सुषुप्तींत हा विकल्प आपाप मावळून जातो ; पण तो स्वानुभवाचे उपयोगास येत नाहीं. म्हणून झोंपेंतील विकल्प मोडून उपयोग नाहीं. तर तो जागृतींत मोडून स्थिरता साधेल ; अशी स्वामी तुम्ही कृपा करुन युक्ति योजा. स्वामी म्हणतातः हे रविदत्ता, ऐक. आम्ही जो अभ्यास सांगितला तो कांही दुष्कर नाहीं. तो जें बाधक आहे त्याचा त्याग करुन हळूहळू संपाद, म्हणजे तेणेंकरुन विकल्पाचा मोड होऊन स्थिरता साधेल. तीच स्थिरता होण्याकरितां साधकानें कसा अभ्यास करावा तेंच पुढील श्लोकांत सांगतों.

ज्या साधकास ब्रह्मानुभवाची खरी अपेक्षा आहे, त्यानें क्षणक्षण विकल्पविरोधाची स्थिरता साधावी. ती अशी. आज एक क्षण विकल्परहित झाला तर उघां, परवा दुप्पट वाढवावा. दोन क्षण साधले म्हणजे तीन क्षण साधावे. याप्रमाणें दररोज करावें, आतां अभ्यास प्रकार सांगतों. त्याप्रमाणें साधकानें तो करावा. मागल्या श्लोकांत नेत्र उघडे असतां किंवा झांकिले असतां संधि कसा टळटळीत अनुभवास येतो तें सांगितलें. तसेंच ज्ञातता आणि अज्ञातता यांचाही प्रकार सांगितला. या तिहींत सामान्य आत्मप्रकाश पहावा. तो प्रकाश कळण्याकरितां तिहींपैकीं कोणत्या तरी एके प्रकारांत स्थिरत्व करावें, म्हणजे तेणेंकरुन विकल्प न उठतां वृत्ति निर्विकल्पांत बुडेल. संकल्प जेथून उत्पन्न होतात, तें त्यांचें अधिष्ठान लक्षांशानें लक्षावें.

प्रथमः निर्विकल्प स्फूर्ति उठते. मग मन, बुध्दि इत्यादि विकल्प उत्पन्न होतात. परंतु वृत्तीचें मूळ पहात असतां तिचा विकल्परुप धर्म उत्पन्न होत नाहीं. यद्यपि विकल्प जरी उठला तरी वृत्तीचें मूळ सोडूं नये तर आपल्या जाणतेपणास, एकतान लक्षीत असावें. याप्रमाणें संकल्पाचें बुडीचे जाणतेंपण आपण एकतान लक्षीत असलों तर विकल्प जरी उठला तरी तो आपणच स्वतः नाहींसा होतो. याप्रमाणें वारंवार जरी उठला तरी तो तत्क्षणींच वितळून नाहींसा होतो, मग आकाशाप्रमाणें परिपूर्ण ज्ञानघनच दाटतो.

ज्ञानघनाचा गगनाप्रमाणें ओतप्रोतपणा आहे. त्यामध्यें किंचित् विकल्प उत्पन्न होतो आणि मावळतो. वृत्ति उत्पन्न झाल्याबरोबर स्वरुपज्ञान, तें स्फूर्तीत आलें असें वाटतें ; परंतु तें स्फूर्तीहून परततें आहें. म्हणून तें वृत्तींत आलें तितकेंच ज्ञान आहे, असा निर्धार करुं नये. कारण तें वृत्तिइतकें नाहीं, अमूप आहे. आकाश जसें वा-यांत येंत नाहीं तसें चिद्रूप वृत्तींत मावत नाहीं. आतां आपणास वृत्तीइतकेंच आहे असें जें वाटतें, त्याचें कारण वृत्ति व्यापून जें उरलेलें आहे तें अनुभवास येत नाहीं. विकल्प उत्पन्न झाल्याबरोबर जशी स्फूर्ति झांकते तशी स्फूर्ति उत्पन्न झाल्याबरोबर स्वरुपज्ञान गगनाप्रमाणें परिपूर्ण असतां तें तितकें कळत नाहीं. तर जितकी स्फूर्ति त्यास व्यापून आहे, तितकेंच म्हणजे स्फूर्तिइतकेंच ज्ञान आहे असें वाटतें.

विकल्प टाकून जशी स्फूर्ति ओळखावी, तशी स्फूर्ति टाकून चित्प्रभा जाणावी. वायूचा त्याग केला म्हणजे जसें कळेल तसेंच स्फूर्तीचा त्याग केला म्हणजे चित्प्रभा कळेल. विषय पाहूं लागलें असतां सर्व पदार्थ डोळाच पाहतो असें वाटतें. डोळयास पाहूं लागलें असतां असें वाटतें कीं, त्यास अंतरांतील विकल्प पहात आहे. विकल्पास पाहूं लागलें असतां त्यास स्फूर्ति पहात आहे असें वाटतें. आतां स्फूर्तीस पाहूं लागलें असतां चिद्रूप आत्मा पाहत आहे असें अनुभवास येईल ;

व वास्तविक ज्ञानघन तोच आत्मा आहे ; व तोच गगनवत् परिपूर्ण असून गगनांत जसें वायूचें संचरणें एकदेशी तसें स्वरुपी स्फुरण एकदेशी आहे. त्या स्फुरणास चिद्रूपच जाणतें ; पण साधकास चिद्रूप स्फुरणास जाणतें असें कळत नाहीं. कारण त्याची आजपर्यंत विशेषाकडेच प्रवृत्ति होती. ही भ्रांति अनादिकाळची आहे. ही अभ्यासानें कमी होऊन चिद्रूप कळूं लागलें नाहीं, तोंपर्यंत दृष्टि वरवरच आहे असें समजावें.

डोळे पदार्थास पहात होते. त्या डोळयाचें पहाणें टाकून डोळयांस पाहूं लागावें म्हणजे त्यांस संकल्प पहात आहे असें दिसेल. पुढें डोळयास पहावयाचें टाकून त्यास पहाणारा जो संकल्प त्यास पाहूं लागावें, म्हणजे त्यास स्फूर्ति पहात आहे असें दिसेल. पुढें संकल्पास पहावयाचें टाकून त्यास पहाणारी जी स्फूर्ति तीस पहाणारा चिद्रूप आत्मा तिच्या उद्भवकाळीं व लयकाळीं आहे असा अनुभव व्हावा. तो अनुभव एकदम होणारा नाहीं, हळूहळू अभ्यासानें निवळतां निवळतां अभ्यास पूर्ण झाला म्हणजे हें चिद्रूप निवळून त्याचा अनुभव होईल. पण स्फूर्तिच्या दृष्टीनें सगळें चिद्रूप अभ्यासिलें पाहिजे जेवढें चिद्गगन आहे तेवढी स्फूर्ति व्यापून पसरावी. ती पसरतां पसरतां वितळून जाते व दुसरी उठते तीहि पुन्हां चिद्रुप व्यापून पसरावी ; म्हणजे ती वितळेल. ती वितळल्यावर पुढें जी उत्पन्न होईल तीहि वर सांगितल्याप्रमाणें चिद्गगनीं फेकावीं. वा-याची झुळूक जशी आकाशांत उत्पन्न होऊन गगन व्यापते व गगनभर पसरुन मावळून आपोआप नाहींशी होते.

अथवा पाण्यावर उपाधीमुळें चक्राकार लाट उत्पन्न होते व पुढें ती सर्व पाण्यापासून वितळून जाते ; त्याचप्रमाणें स्फूर्ति उठून चिद्गगन व्यापून तदाकार होऊन सहजच वितळून जाते.

शंका - चिद्रुपास गगनाची उपमा दिली पण गगन जसें नत्रास पोकळ आहे असें दिसतें तसेंच चिद्रुप असेल असें वाटेल, तर तें तसें नाहीं. चिद्रुपाचा आणि गगनाचा भेद पुढें निर्विकल्पाच्या निमित्तानें दाखविला आहे. येथें प्रस्तुत अभ्यासाकरितांच चिद्रुपास गगनाची उपमा देऊन चिद्रुपाची ओळख केली आहे. वृत्ति जेथून उत्पन्न होते व जेथपर्यंत जाऊन नाहींशी होते तेथपर्यंत चिद्रुप एकतान पहावें व ते पहात असतां वृत्ति विकल्पाकार होऊं देऊं नये. तसेंच बुध्दि, मन, हींहि उत्पन्न होऊं देऊं नये. पूर्वाभ्यासानें जर बुध्दि, मन उत्पन्न होतील तर मोठया नेटानें चिद्गगन पहावें. तें पाहून हेंच चिद्गगन असा जर बुध्दि निश्चय करील जर विषयाकरता मोडून विकल्प नाहींसा होऊन ज्ञातता उरेल ; मग सहजच सामान्यतः वृत्ति पसरेल. याप्रमाणें वृत्ति पसरुन वितळून गेली म्हणजे दुसरी वृत्ति उठेल ; ती विषयाकार किंवा विकल्पाकार होऊं न देतां, चिद्गगनीं अभ्यासानें योजावी. याप्रमाणें चिरकाळ अभ्यास झाला असतां, विकल्पाचा घात होतो, व नुसती सामान्य वृत्ति उरते, ती निर्विकल्प स्फूर्ति उरली असतां अंतःकरणास सुख होतें, तें सांगतांच येत नाहीं तें वृत्तीचें वृत्तीसच ठाऊक. अशा सुखाचा व ब्रह्मात्म्याचा ज्याला खरा अनुभव घेणें आहे, त्यानें जेणेंकरुन विकल्प मोडेल असा वर सांगितलेला अभ्यास करावा.

विकल्प मोडून जातो असें जरी सांगितलें, तरी तो त्वरितच मोडत असेल असें वाटेल, तर तसें नाहीं. तो हळूहळू क्षीण होतां होतां मोडतो. विकल्प जसा जसा क्षीण होत जातो तसें तसें सामान्य वाढत जातें. विकल्प त्वरित मोडत नाहीं, म्हणून अभ्यास करण्याचा टाकू नये.

दिवसांतून एक दोन तीन क्षण अभ्यास वाढवावा, व निरोधून विकल्प क्षीण करावा. तो क्रमानें यत्न साध्य होईल, सामान्य वृत्ति चिद्गगनाकारानें क्षणभर एकाग्र होऊन स्थिरावली म्हणजे तितकाच विकल्प मोडतो. याप्रमाणें आज इतका अभ्यास झाला तितका उद्यां सहज होतो ; पुढें दुसरा क्षण वाढवावा.

आज दोन क्षण सामान्य झाले, तर तितकाच विकल्प मोडून ते क्षण तिसरे दिवशीं सहज होतील. पुढें तीन क्षण साधावें. असें प्रतिदिनीं क्षणक्षण सामान्य स्थिरपण वाढवावें. तेणेंकरुन सहज विकल्पाचा विरोध होईल. आतां ज्यास साधेल त्यानें एकाच दिवसांत बसलें असतां क्षणक्षण सामान्यता वाढवावी. प्रथम वृत्ति क्षणभर चिद्गगनाकार झाली असेल तितकाच विकल्प विकार मोडून पुन्हां उठतो. पुन्हा विकल्प उठल्यावर पुन्हां वृत्ति चिद्गगनाकार करावी. याप्रमाणें क्षणक्षण स्थिरता साधावी. प्रथम एक क्षण, पुढें दोन क्षण, मग तीन क्षण, नंतर चार क्षण असा क्रमानें उपाय करुन अभ्यास साधावा. याप्रमाणें करीत गेल्यानें बलात्कार न होतां सर्व विकल्पता क्षीण पावते, व मनास या क्रमानें अभ्यास करण्याची गोडी लागते ; व विकल्प जरी उठला तरी तो मोडून मग सुखाकार होतें. कल्पनेचें एक बरें आहे कीं, ती जें सुख पाहील तेथेंच संवकते. यामुळें ती ब्रह्मानंदाशी तदाकार होऊन विकल्पास टाकते. याप्रमाणें तदाकारता वाढून विकल्पाची वाढ मोडेल, व स्थिरता घटका दोन घटका साधेल तर अभ्यासाची सफलता होऊन ब्रह्मानुभवास पावेल. पण इतकी स्थिरता होण्यास यत्नानें नेहमीं अभ्यास केला पाहिजे. एक वेळ क्षणभर बसून सर्वकाळ व्यापारांत राहील तर असा अभ्यास करणा-यास एकांतींहि बसून योगसिध्दि प्राप्त व्हावयाची नाहीं. तर स्नान, पान, भोजन इत्यादि व्यापार करीत असतां सदा साधकास समाधीचें स्मरण असून अनुसंधान असलें पाहिजे. तें असें कीं, विषय पहाण्याबरोबर संधि पहावी, ज्ञातता अज्ञातता ओळखावी. याचप्रमाणें मननाचे वेळीं समाधीची स्थिति आठवावी. चिद्गगनीं चिद्गगन व्हावें, अंतर्बाह्य चिद्रुप पहावें. असें अहोरात्र व्यापारामध्यें ध्यान असावें. मग अशा व्यापाराचे ध्यासानें निवांत स्थळीं योग आपाप साधतो. तसें न होतां जर व्यापारांत समाधीचें विस्मरण असेल ; दांत खाल्ले असतांहि योग साधत नाहीं.

एकांतांत जें सुख अनुभविलें असेल, त्याच्या ध्यासानें व्यापारांत स्मरण झालें पाहिजे. व व्यापारांत जो सुखाचा ध्यास असेल तेंच समाधीकाळीं उमटेल म्हणून व्यापाचे अनुसंधानानें समाधीचें सुख बाणतें, व समाधीचें सुखामुळें व्यापारांत सुख होतें. म्हणून साधकानें नेहमीं अनुसंधान राखावें ; नाहींतर समाधीकाळीं विघ्नें होतात.

व्यापारांत जर मन निर्विषय असेल, तरच समाधीसुख निर्विघ्न पावेल. म्हणून साधकानें कामादि टाकून सदा अनुसंधानी असावें. कृषि, वाणिज्य, राजकारण आणि विषयीं जनांशी संभाषण, अथवा अन्य शास्त्राचा विवाद हीं टाकावी. कामादिक गेले तरी मनोराज्याचाहि त्याग केला पाहिजे. कारण मनोराज्यांत तरी वाउग्याच विषयवल्गना होतात. त्याहि विघ्नकारकच आहेत. म्हणून मनोराज्याचा त्याग करावा. कामादिक मनोराज्य अथवा कृष्यादि व्यापार करीत असतां त्याचाच ध्यास चित्तास लागतो. तो ध्यास लागल्यानें समाधीस विघ्नें होतात. तसेंच काव्य तर्क न्यायादिक पढलें असतां जो आवश्यक संपादिलेला निश्चय असेल त्याचा उपेक्षा होते. म्हणून काव्यतर्कादिकही समाधीस विघ्नें करणारीं आहेत. यांचा

आवश्यमेव त्याग करावा. आणि भोजनादि जे देहाचे निर्वाहास लागणारें तें संपादावें. आतां निर्वाहाचे पदार्थ संपादून भोजनादिक जर न केलें तर मृत्यु येईल किंवा देह गलित होईल. देह गलित झाल्यानें किंवा मृत्यु आल्यानें साधनअभ्यास बुडेल. तो अभ्यास बुडाला मग मोक्षप्राप्ति कशी होईल ? मोक्षप्राप्ति म्हणूनच सर्व खटपटी आहेत. करितां भोजनादि कर.

काव्य, कृष्णादिकांचा त्याग केल्यानें मृत्यु येत नाहीं, व देह गलित होत नाहीं. म्हणून हया विघ्नकर्त्यांचा त्याग कर ! तूं म्हणशील कीं, जनकादिक राज्य संपादून कसे राहिले होते ? त्यांस राज्यादिकांचे कां विघ्न झालें नाहीं. वास्तविक त्यांसहि विघ्न व्हावें, पण ते स्वतः दृढबोधानें वर्तत होते, व त्यांचें सदोदित समाधान होतें. म्हणून त्यांस राज्यादिकांचें विघ्न झालें नाहीं. तुला जर त्यांच्याचसारखा दृढ अपरोक्षबोध निःसंशय प्रत्यक्ष बाणेल व देहादिकांचें बरें किंवा वाईट कर्म अभिनत्वानें पहाशील. तेव्हां तूं जनकादिकाप्रमाणें काव्यतर्कादिक पाहिजे तें कर. पण तुला अद्या ब्रह्मानुभ झाला नाहीं. तसेंच असंगज्ञानहि प्राप्त झालें नाहीं. असें असून जर उगीच जनकादिकांची बरोबरी करुं पाहशील तर अनर्थांत पडशील ; म्हणून तूं त्यांची बरोबरी न मानिता भोजनादिक संपाद व कृष्यकाव्यतर्कादिक यांचा त्याग कर. विवेक, वैराग्य जागृति ठेव. शमदमादि संपत्ति राख. मी त्या परमानंदास कधीं पावेन अशी तळमळ असूं दे. तूं जसें सांगितल्याप्रमाणें करशील असेंच सर्व मुमुक्षूंनीं होऊन करावें. समाधीचें गगनाप्रमाणें अवलोकन होऊन त्याचेंच दृढ अनुसंधान राखीत असतां म्हणजे बलात्कारानें विकल्पाचा निरोप करीत असतां चार विघ्नें होतात. तीं आधी सांगतों.

समाधींतील विघ्नांचें निरुपण

समाधीचा अभ्यास करीत असतां चार विघ्नें होतात. १ विक्षेप २ लय ३ कषाय ४ रसास्वाद. या चोहोंची रुपें निरनिराळीं सांगतों व त्यांचें कोणते उपायानें निवारण होईल तेंहि सांगतों.

विक्षेप - विक्षेप म्हणजे विकल्प. ज्याचे योगानें मनोराज्य करितां येतें ; तोच संकल्परुप किंवा विकल्परुप विक्षेप.

हा संकल्परुप विक्षेप क्षणभर अवकाश न देतां एकसारखा विषयांचे ध्यासानें उठतो. तो पाहिलेल्या विषयाचें स्मरण करितो, तेव्हां ते विषय प्रत्यक्ष अंतरांत उत्पन्न होतात म्हणजे दिसूं लागतात. मग वृत्ति चिद्रूपांत कशी निवांत होईल ? ती निवांत होत नाहीं, तरी बलात्कारानें अनुसंधानी लाविली असतां ती लागण्याचे अगोदरचे संकल्प उत्पन्न होतो. याप्रमाणें एकसारखे विक्षेपच वारंवार उठतात. त्यांत अनुसंधान राहून वृत्ति तदाकार कशी होते ? याप्रमाणें विक्षेपरुप विकल्प पूर्वाध्यास सहवासानें उठला असतां समाधिसुखाचा अनुभव समाधि लावून चिरकाळ बसलें तरी येत नाहीं. आतां हा विक्षेप मोडावा. याकरितां मनामध्यें सर्वदा अनुसंधान असलें पाहिजे ; व हें अनुसंधान राहावें म्हणून कृष्यादि व्यापार व काव्यतर्क यांस सोडिलें पाहिजे. तसेंच पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें यत्किंचित्ही भाषण करुं नयें, व अंतरापासून सर्वांची त्यागबुध्दि असावी, आणि आत्मस्वरुपाचें अनुसंधान असावें व तेंच मनानें मनन करावें किंवा जें ध्येय अनुभवास आलें त्याचा एकतान ध्यास असावा. असा साधकास ध्यास असेल तरच त्यास स्वानुभव प्राप्त होईल. व अन्य पदार्थांच्या त्यागानें

अभ्यासेंकरुन हळूहळू विक्षेप मोडेल. हा विक्षेप मोडण्यास हेच दोन उपाय. एक सर्व व्यवहाराचा त्याग म्हणजे वैराग्य आणि निरालंबाचा ध्यास म्हणजे स्वरुपाची आवड. याप्रमाणें दोन उपाय जागृतीमध्यें दृढ केलेले असले म्हणजे मग समाधि घेऊं लागलें असतां ती साधते.

जागृतींत असे दोन उपाय सांगितले. त्याचप्रमाणें समाधि घेतांना विषयानुकार विक्षेप उठतील ते विवेकवैराग्यानें साधकानें दूर करावे. ते एकदां दूर केल्यानें गेले नाहींत तर ते जसे जसे उठतील तसे तसे त्यास दूर करावे. समाधि घेत असतां विवेक करणें तो हा कीं, विकल्प जो उठतो तो कशावर उठतो हें पहावें. जसें, पाण्यावर तरंग किंवा आकाशांत मेघ तसें चिद्गगनांत विकल्पास हे विषय भासतात.

पण जसें पाणी आणि आकाश यांस पाहिले असतां तरंग आणि मेघ मिथ्या आहेत असें वाटतें ; त्याचप्रमाणें चिद्गगन स्वानुभवानें पाहिलें असतां विषयांस मिथ्यता येते. ज्याप्रमाणें चिद्गगनास पाहिल्यानें विषयांचा त्याग आपाप होतो, त्याचप्रमाणें करीत गेल्यानें त्यास स्वरुपानुसंधान विवेक म्हणतात. हा स्वरुपानुसंधान विवेक व वैराग्य हे दोनी वाढले असतां विक्षेप क्षीण होतो, आणि क्षणोक्षण संधि वाढतो, जेव्हां विक्षेप निःशेष मोडतो तेव्हां स्वानुभवसुख प्राप्त होतें, व तें सामान्य सुख कसें आहेहें सांगतां येत नाहीं ; तर त्याचा अनुभव साधकाची वृत्ति घेते. याप्रमाणें पहिलें विघ्न विक्षेप. हें मोडत आहे तों दुसरें विघ्न लय उत्पन्न होऊं लागतें. त्यास मोडिलें पाहिजे.

लय दोन प्रकारचा, एक झोंप व एक शून्याकारता किंवा झोंप प्राप्त न झाल्यानें समाधि साधत नाहीं, व स्वानुभव येत नाहीं. म्हणून जोंपर्यंत लय आहे, तोंपर्यंतचा काळ व्यर्थ गेला असें समजलें पाहिजे. विकल्पासह विक्षेप मोडला असतां अवश्य झोंप येतेच. ती जर नच आली तर वृत्तीस कांहीं कळत नाहीं, अशी शून्याकारकता प्राप्त होते याप्रमाणें झोंप किंवा शून्याकारता प्राप्त झाल्यानें स्वानुभव साधकास येत नाहीं. म्हणून त्यानें लय मोडण्याविषयीं उपाय करावा. तो हा कीं, ध्येय मात्र गोचर आहे, त्या खेरीज दुसरें कांही गोचर नाहीं, अशी चिद्गगनाची एकाकारता असावी. ही एकाकारता विसर न पडतां सदोदित असावी. स्वरुपाचे सदोदित स्मरण असावें विस्मरण कधींहि पडूं देऊं नये. असें झालें असतां सामान्य वृत्ति उठून आपणच पसरेल व ती पसरुन वितुळली असतां पुन्हां उठून पसरेल व वितुळेल. स्वरुपाची गोडी लागली असतां स्मरण राहातें. तें स्मरण राहाण्यास कशी स्वरुपाची आवड असली पाहिजे तें दृष्टांतानें स्पष्ट करितों.

उन्हाळ्याचे दिवसांत दोन प्रहरीं सूर्य आपल्या प्रखर तेजानें प्रकाशित आहे व अशा वेळीं सभोंतालीं मोठा वणवाहि लागलेला आहे. तशा समयीं जसा हत्ती महाडोहांत शिरतो, त्यावेळीं त्यास शीतळत्वाचें सुख होतें. तें टाकितां येत नाहीं. तो कदाचित् तोंड बाहेर काढूं म्हणेल तर तें काढितां येत नाहीं. कारण जर तो तोंड बाहेर काढील तर तें तापेल म्हणून तो तापण्याचे भीतीनें तोंड बाहेर काढीत नाहीं. जसा हत्ती उन्हाळा, दोन प्रहरचें प्रखर तेज व वणवा, या तीन तापानें तप्त झाला होता, तसा हा समाधिसुख घेणारा साधक त्रिविधतापानें तापलेला आहे व विक्षेपास फारच विटलेला आहे. तो चिद्गगनी विश्रांती पावला असतां

विक्षेपाकडे येत नाहीं तर त्यास क्षणोक्षण स्वात्मसुखाची गोडीच लागते, व तो मी विश्रांति पावलों असें म्हणतो.

माझें अनंत जन्मींचें दुश्चित गेलें असें मानितो. साधकास माझें दुश्चित जाऊन मी सुखी झालों हें आठवतां कामा नये. तें जर आठवेल तर हा आठवरुपी विक्षेपच उठला असें समजावें. म्हणून मुद्दाम तें सुख आठवूं नये, तर तें सुख विक्षेप उठल्यास आपाप आठवेल. त्यास सुखाची आठवण भोजनादि व्यापार होत असतांहि असावी, कधींहि विसरुं नये. याप्रमाणें स्वरुपाचे ध्यासानें समाधीस बसलें असतां लागलीच तदाकारता होते. याप्रमाणें विक्षेप नसतां सावधानतेनें चिद्गगनीं लीन होतो, व अशी चढती आवड क्षणक्षण होते, तेव्हांच हा लय मोडतो. झोंप तर येत नाहींच ; पण शून्याकारता तीहि होत नाहीं. अशा सावधानपणानें जी एकाग्रता तिलाच समाधि म्हणतात. ही समाधि लय मोडून जों लागते आहे तों तिसरें कषायाचें विघ्न उत्पन्न झालें.

कषाय - समाधीचे वेळीं सुखरुप असतां चिद्गगनांत एकाएकीं हिरवे पिवळे इत्यादि रंग भासतात, किंवा अग्नि लागल्याप्रमाणें वाटतो, किंवा वीज चमकावी तसा भास होतो, किंवा कानांत वाद्यादिकांचे नादाप्रमाणें नाद होतोसा वाटतो यास कषाय म्हणतात.

हा कषाय समाधीचे वेळी साधकास विघ्नकर्ता आहे. त्याचे योगानें वृत्ति त्याकडेच लागते. याप्रमाणें हा कषाय एकाएकीं पाहिला असतां साधक उठून धांवूं लागतो. एकदां साधक, मग जरी पुन्हां समाधीस बसला तरी त्याचप्रमाणें होतें. याप्रमाणें प्रतिदिवशीं एकाग्र तदाकारता होऊन या सुखास पावत असतां नाद किंवा रंग भासून साधक आरोळी मारुन भिऊन पळतो. अशीच जर नेहमीं संवय लागली तर तो ब्रह्माकारतेंत प्रवेशत नाहीं, तर तेथून दररोन माघारा फिरतो. म्हणून हें येण्याची कषायाचें विघ्न साधकास दुर्धर आहे. रंग किंवा नाद पाहून कदाचित् भिऊन पळाला नाहीं तरी तो विक्षेपाकडे येतो. विक्षेपाकडे येण्याची समाधि. सावधपणानें ती एकाकारता राखणें तीस समाधि म्हणतात. वृत्तीला संवय लागली तर ती एकाग्रतेची आवड टाकून प्रतिदिनीं उत्थान करील. तें न व्हावें म्हणून साधकानें असें करावें कीं, चिद्गगन ज्ञानघनास सोडूं नये, तर आठवणींत भिन्नत्वें न उरतां आठवणें मुरावें ; मग रंगनाद जरी उमटले तरी ते मिथ्या, भ्रांति आहे, असें विवेकानें जाणून त्यांचा विक्षेपाकडे आले म्हणजे त्याग करावा. तो असा - ब्रह्मशब्दरहित आहे, तेथें नाद कसचा ? तसेंच ब्रह्म अदृश्य अगोचर असल्यामुळें तेथें हिरवे पिवळे हे रंग कसचे ? प्रकाशक ज्ञानघन जो आत्मा तो सूर्यासारखा आहे, असें कित्येक म्हणतात पण तो तसाहि नाहीं.

कित्येक डोळे दडपून ब्रह्मास पहातात अथवा मुद्रादिकांची कृति करितात, त्यायोगें पित्तप्रकृति खवळून प्रकाश दिसूं लागतात. त्यांस ते मूर्ख ब्रह्म म्हणतात. कोणी ब्रह्म ज्योतिसारखें आहे असें मानितात. कोणी अणुरेणुइतकें सूक्ष्म आहे असें मानितात. असे कित्येक प्रकारें मूर्ख ब्रह्माची कल्पना करितात. त्यांच्या तशा मानण्यानें तें प्राप्त कसचें होतें ! असो. ज्या साधकांस खरें तरणें असेल त्यानें अशा कुतर्कास गुंतूं नये, तर त्यानें अंतरविवेकास पहावें कीं, ज्ञान प्रकाशासारखें नाहीं तें अंतरदृष्टीनेंहि दिसत नाहीं. जर तें दिसण्याजोगें असतें तर कधींतरी आढळले असतें. पण आढळत नाहीं म्हणून ज्ञानरुप, जें ब्रह्म तें नाद, वर्ण, व्यक्ति

यांसारखें कसें होईल ? नाद, वर्ण, व्यक्ति, रंग हे सर्व दृष्टीचे दृश्य तरंग आहेत. आणि आत्मा असंग, अभंग आहे. तो अमक्यासारखा आहे असें कसें म्हणतां येईल ? हा आत्मा दृश्यभासातीत आहे. त्याचे ठायीं एकाग्रभावानें वृत्ति लीन करावी. अशा प्रकारें निर्धार धरुन बसलें असतां कषाय नासून जातात. कदाचित् किंचित् भास झाला तरी तोहि वितळून जातो. नाद, रंग दिसोत अगर न दिसोत ; पण वृत्ति निश्चय असली पाहिजे. मग आपाप कषायाचें विघ्न नाश पावतें. वृत्ति चिद्गगनी लीन असतां कदाचित् उत्थान होते वेळीं विकल्प उठला तर, अहंब्रह्म असंग आहे असें आठवतांच तो विकल्प पुनः लीन होतो. लीनत्वानें मी ब्रह्म म्हणून जरी आठवलें तरी शब्दाकार स्फुरण होत नाहीं, तर सामान्य वृत्तीच जाऊन पसरते, व पुन्हां वितळून झोपावते. म्हणून विकल्प उठला असतां किंवा न उठला असतां अहंब्रह्मास्मि ही स्वकीय असंगतारुप एकाकारता अभ्यासबळानें स्फुरुं लागते. अशी साधकाचे वृत्तीची एकाकारता किंवा ब्रह्माकारता जर खरी होईल, तर तत्क्षणींच कषायाचा घात झाला असें समजावें. कषायाचा वर सांगितल्याप्रमाणें नाश झाला म्हणजे मग साधकास समाधीचे वेळीं चवथें विघ्न रसस्वाद हे उत्पन्न होतें.

रसस्वाद - म्हणजे जो विक्षेप नव्हे, लय नव्हे व कषायहि नव्हे, तर अहंब्रह्म म्हणून अभिमान धरणें यास रसस्वाद म्हणतात.

अहंब्रह्मास्मि म्हणून जो वृत्तीनें अभिमान घेतला हें समाधीचें लक्षण नव्हे. कारण अभिमानामुळें ध्येय आणि ध्याता हे भिन्न रहातात. देहबुध्दि धरुन मूर्ख रहातात, ती त्यास जशी बाधक आहे तशी अहंब्रह्मास्मि ही वृत्तिहि, साभिमानामुळें बाधक आहे. कारण निर्विकल्प जें आपलें रुप तें किमात्मक आहे हें कळतां मी ब्रह्म म्हणून म्हणतों, हा साभिमान देहबुध्दीचाच समजला पाहिजे.

शंका - तूं म्हणशील कीं, वृत्ति जर निश्चयानें चिद्गगनाकार झाली आहे, तर ती देहबुध्दीकडे कशी येईल ? याचें उत्तर ऐक.

उत्तर - वृत्ति उठल्याबरोबर अभिमान स्फुरतो. त्यावेळीं स्वरुप यथार्थ न कळतां अभिमान उत्पन्न झाला, याला देहबुध्दीच म्हटली पाहिजे. वृत्ति जरी लीन झाली तरी तिनें शून्यकारता अवलंबिली आहे. तीच खरी आपली स्वरुपस्थिति असें मानून बसली. ती वृत्ति स्फूर्तिपासून देहापर्यंत या मिथ्यत्वांचा साभिमान घेते. हा साभिमान ब्रह्म मानून जरी धरिला तरी देहबुध्दि नव्हे काय ? वृत्तीनें विवेचन मिथ्या मानून जरी सर्वांचा त्याग केला तरी शून्यास ब्रह्म कल्पून तेंच मीं असें मानून बसते. आत्म्याचें रुप जरी गगनासारखें आहे तरी ज्ञानघनरुप आत्मप्रतीति खरी येत नाहीं, तर त्याच शून्यरुप आकाशास ब्रह्म अंतरीं मानून त्याच सुखानें नाचतो. जसा हटयोगी वायु कोंडून शून्याकार होऊन बसला, तसाच हा अभिमानी साधक गगनास शून्याकार ब्रह्म मानून बसला. साधकास वास्तविक स्वरुप आणि गगन यांचा भेद कळला पाहिजे व वृत्तीचा अहंब्रह्म साभिमान निःशेष गेला पाहिजे. तेव्हांच हा रसस्वाद मावळेल व ब्रह्म ब्रह्मत्वें स्वतः निवळेल. तसें न झालें तर शून्यत्वांत किंवा देहबुध्दींत जाऊन साधक पडेल, म्हणून रसस्वादाचें विघ्न निरसिल्यावांचून ब्रह्मत्व पावणार नाहीं.

गगन आणि स्वरुप यांमधील भेद

आकाश म्हणजे जें केवळ भूत, ज्यापासून शब्द गुण उत्पन्न झाला व जें जाणण्यावांचून शून्यरुप आहे, तें नेत्रास अवकाशात्मक दिसतें. यापासून काम, क्रोध, मोह, भय, हे पांच पदार्थ उत्पन्न झाले. असें हें आकाश पोकळ दृश्य तमोगुण कार्य आहे. व चार भूतांप्रमाणें जडहि आहे चिद्गगनीं शब्दगुण नाहीं व शून्यत्वहि तें अदृश्य अगोचर असल्यामुळें तेथें नेणीव दिसत नाहीं ; कामक्रोध हे मनाचे धर्म आहेत. तें मन या चिद्गगनी होत नाहीं. म्हणून याचे ठायीं ते मनाचे धर्म नाहींत आकाशासारखें तें चिद्गगन पोकळ नाहीं. भूत म्हणजे झालें. म्हणून त्यास गगन हें नांव प्राप्त झालें. स्वरुप हें आदि अंतीं ज्ञानघनरुप संचलेले आहे. त्या स्वरुपाचे ठायीं मायास्फूर्ति, रज्जूचे ठायीं सर्पाची भ्रांति आहे तशीच अहंब्रह्मास्मि या शब्दानें न होऊन उत्पत्ति मानिली. तो शब्द आणि शब्दगुण यास अखंडैकरसी अवकाश मिळाला. त्या छिद्ररुप पोकळपणास आकाश हें नांव ठेविलें. मग त्यांत बाकीची चार भूतें व जग यांचा वास झाला. त्या पैसरुपास फोस नांव आकाश असें ठेविलें, मग तेथें अज्ञान जडत्व आलें. म्हणून गगन तमोगुणापासून झालें अशी कल्पना केली. कामक्रोध हे अंतःकरुणरुपी कार्यांत उत्पन्न झाले. हे विकार गगनाचे आहेत. पण हें सर्व मायास्फूर्तिचें कार्य आहे म्हणून विचार केला असतां हें झालें नाहीं असेंच ठरलें. पण नामरुपामुळें उगीच कल्पना केली कीं, हें आहे वास्तविक स्वरुप अखंडैकरस आहे. तेथें माया उत्पन्न झाली. त्या ठिकाणीं छिद्ररुप पोकळीस अवकाश कसचा सांपडला ? असें आरशास छिद्र नसतां त्यांत पुढील पदार्थ दिसतात, तसें ज्ञानघन निबिड असतां भ्रमानें त्यामध्यें जग झालेंसें वाटतें. स्वरुपाहून एकादें स्थळ ओस असतें, तर ज्ञानघनी अवकाश सांपडतात. पण कोठेंच स्थळ नाहीं म्हणून तेथें जग भासण्यास अवकाश नाहीं. त्या अखंडैकरसाचे ठायीं दुसरी माया आहे, अशी कल्पना केली व नेणीव ही सहज कल्पिली, तेंच आकाश. ज्ञानामध्यें नेणतेंपण, पोकळ, जडरुप गगन, हें नांव उपाधीमुळें आलें. एरव्ही आकाश झालेंच नाहीं.

शंका - स्वरुपावांचून जसें स्थळ रितें नाहीं, तसें गगन तरी कोठें खंडिलेले आहे ?
उत्तर - जें अनंत अपार निश्चळ परब्रह्म, त्यास मायेमुळें गगन हें नांव कल्पिलें. वेगळेपणानें जें ब्रह्मास पाहिलें त्यास हें नांव कल्पिलें. तें अभिन्नपणें एकरस होतें ; तेव्हां तेंच गगन ब्रह्म आहे. जसें काळिमा नसली तर तीच पितळ केवळ सुवर्ण आहे, तसें अज्ञान नसतां तेंच गगन ज्ञानघन ब्रह्म आहे. ब्रह्मास अवकाश आहे अशी उगीच कल्पना करुन त्यास गगन नांव ठेविलें. पण तें आकाश नव्हे ; तर परब्रह्मच संचलेलें आहे. आतां आकाशाचें रुप कोणतें म्हणशील तर छिद्रत्वानें ज्यांत शब्द (नाद उमटतात) तें भूतरुप आकाश. तेंच आकाश शब्दासहित झालें म्हणून भूत हें नांव पावलें. तें प्रलयकाळीं नासते, मग जें संचलेलें रहातें तेच ब्रह्म आहे.

शब्दरुप जें आकाश तेंच श्रोत्रास कळतें. त्याखेरीज जें ओतप्रोत उरतें तें कोणाचा विषय आहे. तूं म्हणशील कीं गगनाचा पोकळपणा नेत्रास कळतो. तो पोकळपणा उगाच कल्पिलेला आहे. आकाशास वास्तविक रुपच नाहीं, शब्द नेत्रास दिसत नाहीं, मग ओतप्रोत उरलेलें गगन नेत्रास कसें भासलें ? जें पोकळ आहे असें अनुमान केलें तेंच सधन परब्रह्म आहे. परब्रह्म अनुमानास आलें म्हणून त्यास गगन असें नांव ठेविलें. तेव्हां तें पहाणाराकडे ज्ञान आलें ; त्यानें पाहिलें तें

जड अज्ञान, व पहाणाराचे विशेष ज्ञान तेंच अन्यथा प्रमाण आहे. मग त्यानें पोकळीस जें अज्ञान कल्पिलें तें खरें कसचें ? म्हणून पाहाणाराचें ज्ञान टाकावें व पोकळीचें जडपण विसर्जावें. मग जें ज्ञान उरतें तेच परब्रह्म होय. म्हणून ओतप्रोत जें तें गगन, तेंच माया उपाधींत उत्पन्न झालें. त्यापासूनच परा, पश्यंति, मध्यमा, वैखरी या चार वाचा उत्पन्न झाल्या. त्यांच्या शब्दरुपतेस आकाश असें नांव आलें. चार भूतांचें उपाधीमुळें घसणीनें शब्द उत्पन्न झाला. अथवा पशुपक्ष्यादि जीवांचे ठायीं ध्वनिरुपानें गगन आहे. तेथेंच कामक्रोधाची उत्पत्ति आणि शून्य, अज्ञान, जड, भ्रांति आहे. त्यांचाच कल्पांतीं नाश होतो. शब्दरुप जें गगन त्याचा वेघत्वपणा कानासच आहे. त्या शब्दरुपाखेरीज जें ओतप्रोत तेथें शब्द नाहीं, व त्याचें वेघत्वहि नाहीं. तेथें कामक्रोधादिक नाहींत, जडपण, शून्य, अज्ञान, शब्दगुण हे नाहींत. ते उत्पन्न झालें नाहीं व त्याचा नाश होत नाहीं म्हणूनच तें ब्रह्म आहे. त्या ब्रह्मरुपास अज्ञानानें हें भूतच आहे अशी कल्पना केली, व त्यांस आकाश हें नांव ठेविलें. पण त्यास रुप कांहीच नाहीं म्हणून तेंच ब्रह्म खरेंआहे, पण तें विचारानें घेतले पाहिजे.

प्रश्न - रविदत्त विचारितो कीं, स्वरुपास ज्या गगनाची उपमा दिली, ते गगन कोणते ? विभु व्यापकत्व निरंश असें म्हटलें आहे, तें ओतप्रोत ब्रह्म होय. शब्दरुप जे आकाश ते तर एकदेशी आहे. त्यास विभुत्व, व्यापकता, निरंशता येत नाहीं. म्हणून स्वरुपास ज्याची उपमा दिली तें ओतप्रोत गगन होय. त्या ओतप्रोत गगनाचीं विभुत्व, व्यापकत्व, निरंशतादि लक्षणें स्वरुपाचें लक्षणाप्रमाणें आहेत. ब्रह्मरुपांत ओतप्रोत गगनापेक्षां एक चैतन्य मात्र अधिक आहे. ती ब्रह्मी चैतन्याची अधिकता म्हटल्यानें व्यापक ब्रह्म तेहि अवश्य जड झालें ; आणि तेंच एक ब्रह्म म्हणून तुम्ही उपदेशितां, तरी तें मला स्पष्ट कळेल असें सांगा.

श्री शंकराचार्य उत्तर देतात कीं, हे रविदत्ता, जे ओतप्रोत गगन, गगन या नांवानें आहे, त्याचीच स्वरुपास उपमा दिली. अज्ञानानें भ्रमानें मानिलें आहे कीं, आकाश व्यापक आहे. त्याला कळण्याकरितां श्रुति आणि ज्ञाते सांगतात कीं, आकाशासारखें ब्रह्म आहे. तूं म्हणशील कीं, स्वरुपास समजूनउमजून हेंच गगन असें कां सांगतात ? तर त्याचें कारण इतकेंच आहे कीं, अज्ञान्याकरितां ज्ञान होण्यास स्वरुपास कोणाची उपमा द्यावी ? उपमा देण्यासारखा दुसरा पदार्थच नाहीं. तेव्हां त्यांनी कसें उमजावें ? त्यांस उमजण्यास दुसरा मार्ग नाहीं. म्हणून ज्याची त्यासच दुसरे नांवानें उपमा दिली.

अज्ञान्यास या गगनाचा व्यापकपणा व मोठेपणा ठाऊक आहे, म्हणून गगनाची उपमा दिली असतां त्यास स्वरुपाचा अनुभव येईल. एक शून्य अज्ञान मानिलें म्हणूनच स्वरुपास गगनाची उपमा दिली. पण त्यांत आकाशाचें काय स्वरुप आहे हें साधकास अभ्यासाचे बळानें कळूं लागेल, व ब्रह्म चिद्घन ज्ञानरुप आहे तें विशेषासारखें अल्प नाहीं तर सामान्य स्वयंप्रकाश अमूप आहे, असें जेव्हां यथार्थ कळेल तेव्हांच ओतप्रोतास अज्ञान कल्पिलें होतें, तें टाकून सहजीं सामान्य एकरुप ज्ञान कळतांच गगनबुध्दि जाईल. विभुव्यापकत्व ही समानता पहिलीच आहे व ऐक्यहि सहजीं आहे. आतां अज्ञान मानून जे गगन नांव ठेविलें होतें तें मात्र स्वानुभवानें मिथ्या होतें. म्हणून रविदत्ता, विचार करुन पाहा. व्यापक, ज्ञानघन ब्रह्मच आहे, या व्यापकास कोणतें रुप आहे, कीं तें चक्षुआदि इंद्रियांस कळेल. अशा व्यापकरुपास अज्ञानाची गगन ही कल्पना आहे, तीच निरशितां ऐक -

वायुआदि चारी भुतें, व्यापक गगनांत मिश्रित आहेत. तींच निराळीं काढिलीं असतां स्वतःसिध्द ब्रह्म उरेल. व्यापक गगनांत अज्ञानशून्य नेणीव आहे. हा पृथ्वीचा कठीण स्वभाव आहे. आकाशामध्यें मृदुत्वाचा जो भाव तो आपाचा गुण आहे. आकाश जें भासतें तो तेजाचा गुण होय. या गुणानें आकाश पोकळ आहे अशी कल्पना करितात. आकाशामध्यें स्तब्धता, निरोधता आहे. ती वायुतत्वाची आहे. शब्दरुप अंतःकरणस्फूर्ति, त्या स्फूर्तिमुळें आकाश हें स्वरुपास नांव आलें. ही स्फूर्ति गगनांत विचार करुन पाहिली म्हणजे आढळत नाहीं. जेथें मायाच नाहीं तेथें स्तब्धता निरोधता कोठची ? याप्रमाणें स्तब्धता, निरोधता नाहीं म्हणून गगनीं वायु नाहीं. भासकत्वानें तेज दिसतें तें खोटें. तूं म्हणशील कीं ब्रह्मीचा अनुभव झाला. जो झाला असा वाटतो तो भ्रम. कारण आपण ब्रह्माहून वेगळें राहून त्याचा अनुभव घेणें हें घडत नाहीं. आतां अभिन्नपणानें राहिलें तर भास नाहींसा होतो, म्हणून तेथें तेज नाहीं त्वचेला जेव्हां स्पर्श होतो तेव्हां तेथें मृदु कठीण ओळखत आपलें आपणच आहे तेव्हां तेथें मृदु कठीण कोठचें ? मृदुत्वच नाहीं तर तेथें आप कोठून असेल ? कठीणपण शून्य अज्ञान हा पृथ्वीचा गुण म्हणून कल्पना केली, पण विचार केला म्हणजे सामान्य ज्ञान कळतें. मग अज्ञान कोठे उरेल ? आपण चिद्गगन ओतप्रोत व अनंत आहे, असें सजातियादि भेदरहित जर स्वानुभवानें कळेल ; व देहादिकच मी आपण आहें, असें विपरीत ज्ञान मानिलें होतें, म्हणून एक अज्ञान कल्पिलें का, मी कोण हे मला कळत नाहीं. हें विपरीत ज्ञानवृत्ति उठतांच बहिर्मुख दृष्टीनें कल्पिलें, म्हणून नेणीवहि वृत्तीकडे आली. स्वरुप हें अज्ञान नाहीं. कारण तें अज्ञान असतें तर वृत्ति उठल्याबरोबर तिला जाणतेना. ज्यापेक्षां जाणते त्यापेक्षां तें अज्ञान नाहीं त्याचे प्रकाशानें विपरीत ज्ञान तेही प्रकाशित आहे. तसेंच वृत्तीला स्वरुप कळत नाहीं, ते वृत्तीचें अज्ञानहि स्वरुपप्रकाशानें प्रकाशित आहे. मग तें ज्ञानघनस्वरुप अज्ञान कसें होईल ?

स्वरुपी जडपणा नाहीं, शून्य अज्ञानत्व कल्पिलें होतें, त्याचा विचारानें निरास केला ; तथापि शून्यखंडण उरलें तें पुढल्या श्लोकीं सांगितलें आहे ; त्याचा विचार समजला म्हणजे वस्तुतंत्र अपरोक्षज्ञान संचलेलें आहे, असें कळेल. मग स्वस्वरुपच जें चिद्गगन अनंत, अपार, व्यापक आहे त्यास व्यर्थ आकाश अशी कल्पना केली. वास्तविक तेंच सघन ब्रह्म आहे. तें स्वरुप, अशब्द, अस्पर्श, अरुप, अगंध, अरस आहे. तेथें भास, मृदु, निरोधांश व अज्ञान नाहीं. याप्रमाणें पांच भूतांचे धर्म त्यागून गगन गाळून काढिलें. मग जें उरलें तेंच चिद्गगन. हें चिद्गगन विचारानें अनुमानतां आलें ; पण तें वृत्तीला कळेल तेव्हांच तिचें अज्ञान जाईल. स्वरुप वास्तविक अज्ञान नाहीं, तर तें सामान्य ज्ञानघनच आहे, पण वृत्तीला स्वरुप कळत नाहीं, म्हणून अज्ञान आहे असें ती कल्पिते. तें तिचें अज्ञान स्वरुपपरिच्छेदावांचून अनंत अपार आहे असें कळेल तेव्हांच निरसेल. ज्या वृत्तीच्या न कळण्यामुळें एवढें ऐक्य असतां वेगळें पडलें व देहबुध्दि धरुन उगाच मी जन्मतों, मरतों, अशी वृत्तीची भावना झाली, तिला कळल्यावांचून अज्ञान कधींहि फिटणार नाहीं. वृत्ति अभ्यासानें चिद्गगन व्यापते, पण तें केवढें व किती आहे हें कळत नाहीं. वृत्ति अभ्यासानें व्यापते, पण तिला कळलें न कळलें तोंच ती मावळते. मग अगोचर ब्रह्म अशेषत्वानें कसें निवळेल ? तें अशेषत्वानें निवळलें नाहीं, पण किंचित् तिला कळलें, त्यायोगानें ती अभिमान माथां घेणें, आणि अहंब्रह्मास्मि म्हणते. हा रसस्वाद होय. हा विघ्नहारक आहे. तो कसा जावा, वृत्तीला यथार्थ कसा कळावा व अभिमानरहित स्वानुभवास कसें पावावें ?

अहंब्रह्मास्मिचा अभिमान नसला तर शून्यत्वें होतें, व हा अभिमान असला तर समाधीस विघ्न उत्पन्न होतें. तर आतां येथें कसें रहावें, ती खूण स्वामी मला सांगा.

वृत्ति चिद्गगनी पसरते व तदाकार होऊन विरते. मग जे उर्वरित, तेंच उरतें स्वप्रकाश आत्मस्वरुप. वृत्ति विरल्यावर लागलीच उठते ; व पुन्हां चिद्गगन व्यापून मावळते. ती मावळून जों दुसरी उठली नाहीं तोंपर्यंत त्यांत केवळ स्वरुप दाटतें. तूं म्हणशील कीं वृत्ति मावळल्यावर स्वरुप निवळतें, तें वृत्तीला कसें कळेल ? वृत्ति उठून जेव्हां चिद्गगन व्यापते, तेव्हां तिला हे चिद्गगन असें कळतें. जसें वृत्ति पदार्थ पाहूं लागली म्हणजे तिला हा अमुक पदार्थ आहे असें कळून ती लागलीच मावळते. तिचा असा स्वभाव आहे कीं, कळावें. आणि मावळावें. म्हणून घटपटाचें अज्ञान निरसून मग जरी ती मावळून गेली, तरी तिचें कळणें कायमच आहे. तशी वृत्ति चिद्गगनीं झेंपावली तेव्हांच तिला स्वस्वरुप असें कळलें. मग लागलीच जरी वितळून गेली, तरी अज्ञान उरलें नाहीं. हें मी चिद्गगन एकरस दंडयमान आहे, असें वृत्तीस ज्ञान होतें व न कळणें नाहींसे होतें वृत्ति व्यापतांच अज्ञान जाते व अमुक हें ब्रह्म आहे असा निश्चय होतो. हा निश्चय वृत्ति साभिमानानें धरते, म्हणून हा रसस्वाद आहे असें तूं म्हणशील, तर हा रसस्वाद जोंपर्यंत त्रिपुटी आहे तोंपर्यंत निःशेष मावळत नाहीं. जेव्हां आपण निजांगें वस्तुतंत्र व्हावें तेव्हांच हा रसस्वाद मावळतो. तोंपर्यंत हा अभिमान असेल तरच अज्ञानखंडन होईल. करितां कर्तृतंत्रत्वानें अखंड अनुसंधान एकतान असावें. ही ध्येयध्यानरुप कर्तृतंत्रता चर चिरकाळ स्थिर राहिल तर इचे योगानेंच हळूहळू वस्तुतंत्रअभिन्नता होईल. मी स्वतः निर्विकल्प निर्विकारी आहे, असा दृढ अपरोक्ष झाल्यावर मग हें रसस्वादाचें विघ्न मावळून जातें. तोंपर्यंत हा रसस्वाद ब्रह्मालहाद देणारा असा हा वृत्तीचा छंद अन्य विघ्न घालविण्याचे उपयोगी आहे. हा लय विक्षेप, कषाय या तीन विघ्नास निवारितो. हा आरंभी सुखकर आहे, व अन्न विघ्न निरसून हा ब्रह्मानंद वाढवितो. तिन्ही विघ्नें निःशेष गेलीं व वृत्तीस दृढ ज्ञान झालें, मग हा सुखीन झाला नाहीं म्हणून भिन्नत्वानें रसस्वादाचे विघ्न दिसलें तरी तें अनहितकारक नव्हे. कारण वृत्तीस प्रथम ब्रह्मीचें पुरतें ज्ञान झालें पाहिजे. पुढें आपाप त्या रसस्वादाचा निर्विकल्पीं घात होतो.

रसस्वादरुपवृत्तिव्याप्तीस ज्ञाते आणि वेद ब्रह्मविद्या म्हणतात. ही ब्रह्मविद्या अपार चिद्गगनीं पावून तत्तदाकार होऊन रहाते, तेव्हां लागलाच अज्ञानरुपी अंधःकार फिटतो. हा अंधकार ब्रह्मविद्येवांचून समाधिसाधन जरी अभ्यासिलें व तेणेंकरुन बुध्दि मन स्थिर केलें तरी तें सर्व करणें व्यर्थ जाऊन तो तसाच शिल्लक रहातो.

ब्रह्मविद्या - विक्षेपलयकषय ही समाधिची तिन्ही विघ्नें निरसून वृत्ति ब्रह्माकार होते, म्हणजे चिद्गगनाकारें एकरस होते. तिलाच ब्रह्मविद्या म्हणतात.

वर सांगितलेली ब्रह्मविद्या ;अज्ञान नासतें आणि आपण होऊन स्वतः उरतनाशी होते, म्हणजे ती पूर्ण ब्रह्म अखंडैकरसीं मावळून जाते ; म्हणून अज्ञान नाहींसें करण्यास ही ब्रह्मविद्याच समर्थ आहे.

वृत्तिव्याप्ति - वृत्ति चिद्गगनाशी समरसून नाहींशी होते. तीस वृत्तिव्याप्ति म्हणतात.

अज्ञानाचा नाश करण्याकरितां ज्ञाते वृत्तीव्याप्तीची इच्छा करितात, जीवव्याप्तीचें प्रयोजन नाहीं म्हणून तिचा स्वीकार करीत नाहींत. घटादिक बाह्य पदार्थ पहात असतां वृत्ति घटरुप होते व हा मोठे पोटाचा, लहान तोंडाचा घट आहे असें ज्ञान करते, म्हणजे जाणतें. याप्रमाणें घटाचें ज्ञान झालें म्हणजे तत्संबंधीं अज्ञान नासतें ; पण घटाचें अज्ञान नासून असें ज्ञान होण्यास जीवनचैतन्याचें स्फुरण लागतें. कारण वृत्ति परप्रकाशक आहे व घट जड अप्रकाशक आहे. म्हणून त्या दोघांस स्फुरद्रूप जीव पाहिजे, तसें ब्रह्माकारतेस जीवाचें कारण नाहीं. वृत्ति आत्मप्रकाशानें अज्ञान नासते. जसें अंधारांतील पदार्थ पहाण्यास चक्षु आणि दीप या दोघांची अपेक्षा आहे त्याप्रमाणें घटादिक जड आहेत म्हणून त्यांस पहाण्यास जीव आणि वृत्ति पुरेआहे. ब्रह्म स्वतः प्रकाशघन आहे, त्या योगानें चित्तवृत्ति प्रकाशमान होते, म्हणून जीव स्फुरणाची गरज नाहीं. एक वृत्ति मात्र पाहिजे. ती वृत्ति तरी अज्ञान आहे तोंपर्यंतच पाहिजे. अज्ञान गेल्यावर ती लागलीच आपण होऊनच आवळते.,

शंका - वृत्ति जोंपर्यंत आहे तोंपर्यंत जीव प्रतिभासकत्वानें रहातो. जसें पाणी आहे, तेथें प्रतिबिंब आहेच. त्याप्रमाणें वृत्ति आहे तोंपर्यंत जीवत्व आहेच.

उत्तर - पाण्यांत जें प्रतिबिंब पडतें तें सावलींत विशेषत्वानें दिसते, पण तेंच प्रतिबिंब असून उन्हामुळें त्यांत समरसून जातें.

तसा वृत्तीमुळें जीव असला तरी तो ब्रह्मप्रकाशांत लोपून जातो. जो लोपून गेला तो ब्रह्माकारतेस कसा प्रकाशिल ? तो प्रकाशित नाहीं म्हणून लोपून गेला असें म्हटलें. दुसरें पाण्यांत बिंब बुडालें असतां प्रतिबिंब पडत नाहीं. जोंपर्यंत बिंब पाण्याहून वेगळें आहे, तोंपर्यंत प्रतिबिंब आहे असें दिसतें. पण सूर्य पाण्यांत मिसळला, मग प्रतिबिंब कोठून पडेल ? तशी ब्रह्मस्वरुपाहून वृत्ति वेगळी पडून विषय न्याहाळते म्हणून आभासजीवाची झळझळ वृत्तींत उठते. पण तीच वृत्ति ब्रह्माकार झाली आणि बिंबात्म्यास मिसळून गेली, मग आभासकता जीवत्वाची कोठें उमटेल ? याप्रमाणें जीवत्वाचा निःशेष अभाव होऊन वृत्तिव्याप्ति मात्र असते. ती वृत्ति अज्ञान नासून आपण नाहींशी होते. अमुक हें ब्रह्म असें कळतें हेंच ज्ञान वृत्तीस निवळतें, तेव्हांच अज्ञान निरसतें ; व पुढें ज्ञातता उरते. जशी घटाकार वृत्ति झाली. परंतु घटबुध्दी उत्पन्न झाली नाहीं, तेंच घटाचें नकळे तीच अज्ञातता. पुढें हा घट असें कळलें, तेव्हां न कळण्याचा भाव गेला. जसें अज्ञान गेल्याबरोबर वृत्तीचा नाश होतो, तसाच येथील भाव आहे.

स्वरुपी वृत्ति जेव्हां उत्पन्न झाली तेव्हांच ती ब्रह्म स्वरुपास विसरली. आणि अन्य पदार्थ पाहूं लागली. हेंच न कळणें अज्ञान. प्रस्तुत आतां अभ्यासानें अंतर्बाह्य संधि साधून तिन्हीहि विछनें निरसून ब्रह्मी वृत्ति झेंपावली. ती झेपावतांच पहिलें अज्ञान उत्पन्न झालें कीं, स्वरुपच दृश्यत्वानें आहे, तें गगनाचा विचार न केल्यामुळें मानिलें तेंच श्रवणमननानें शोधिलें, आणि ब्रह्म व आकाश भिन्न आहेत असें निवडिलें. ब्रह्मीचें यथार्थ लक्षण कळलें तेव्हांच समाधीकाळीं त्या स्वरुपास पहातो. आकाशांत जी सूक्ष्म पंचभूतें होतीं, तीं जडत्वानें गाळून सांडिलीं. मग जे

उर्वरित उरलें, तें अविनाशी ब्रह्म अभिन्नत्वानें प्रतितीस आणितो, तेव्हां त्यास व्यापक परिपूर्ण चिद्गगन जें त्रिधा परिच्छेदावांचून व त्रिविध भेदशून्य आहे असें वृत्तीस कळतें. स्वरुप एक नाहीं व दुसरेंहि नाहीं असें चिद्रूप निर्विकार ज्ञानघन आहे ; त्यास दृष्टांत देण्यासहि दुसरा पदार्थ नाहीं. असें तें निरुपम सहज आहे त्यास पूर्वी गगनाचा दृष्टांत दिला होता. तें गगन शोधाचे अंतीं मिथ्या ठरलें. व उर्वरित जें उरलें, तें ऐक्यत्वास पावलें. आता उपमा कोणाची द्यावी ? चिद्रूप दुसरें असत नाहीं, म्हणून सजातीय भेद लागत नाहीं. जीवेश प्रतिबिंबें खरी नाहींत म्हणून सद्रूपास दुसरा कोणता पदार्थ उपमा देण्याजोगा आहे ?

जग जडत्वानें भाविलेलें होतें अथवा शून्यत्वानें गगन अशी कल्पना केली होती तें विचारानें नाहींसें झालें. तेव्हां विजातीय भेद कसा उरेल ? स्वरुपास कांहीं अवयव नाहींत व आपण स्फुरण म्हणतों ही मिथ्या कल्पना आहे. म्हणून स्वरुपाचे ठायीं स्वगतभेद लागत नाहीं. त्याप्रमाणें तिन्ही भेद खंडिले, तेव्हां वृत्तीस चिद्गगन कळूं लागलें. तें चिद्गगन अमुक देशांत आहे आणि त्याखेरीज दुस-या देशीं नाहीं असें नाहीं तर तें दशादिश व्यापून आहे. तेव्हां देशतापरिच्छेद हा मानिलेला भेद तुटून गेला तेव्हां अभेद एकरस परब्रह्म कोंदलें. तें परब्रह्म आतां समाधिकाळीं प्रगटलें. त्याचें अगोदर तें नाहीसें झालें होतें, असें नाहीं. तर संचलेलें जें होतें तेंच आतां सामान्य वृत्तीनें अवलोकिलें. अनंत युगें, अनंत कल्प आपाप होतात व जातात. पण एक रुप, सचिद्रूप आदिअंतीं संचलेले आहे. म्हणून कोणी पाहो अथवा न पाहो त्यास काळपरिच्छेद नाहीं. पहाणारा मात्र उत्पन्न होतो व लय पावतो तें जशाचें तसें एकरुप संचलेलें आहे. अमुक एक वस्तु उद्भवली त्यांत चिद्रूपता संचलेली नाहीं असें नाहीं. ती सर्वांस व्यापून आहे. म्हणून ब्रह्मास वस्तुपरिच्छेद नाहीं, याप्रमाणे देशता, कालता, वस्तुता, स्वरुपीं भेद नाहीं. असें अखंडित ज्ञान वृत्तीस ठसावें. वृत्ति उठतांच पसरुन वितुळते, पण तिला स्वरुप केवढें सगळें आहे त्याचा अंत लागत नाहीं. तरी, हे ब्रह्म, म्हणून कळतें व पुढें वृत्ति मावळते. याप्रमाणें पुन्हा पुन्हा कळते व पुन्हा वृत्ति मावळते. याप्रमाणें सजातीयादि भेदरहित किंवा त्रिधा परिच्छेदरहित अथवा अनंत व सच्चिदानंदरुप स्वरुप आहे, असें वृत्तीस कळतें व असें स्वरुपाचें लक्षण सामान्य वृत्तीस कळलें म्हणजे अज्ञान नासतें.

सजातीय भेद - एकासारखी दुसरी वस्तु असली तर तो सजातीय भेद.

विजातीय भेद - एका पदार्थाहून दुस-या जातीची निराळी वस्तु असणें, हा त्या वस्तुच्या जातीशीं विजातीय भेद आहे असें म्हणतात.

स्वगत भेद - एका वस्तूंत दुसरी वस्तु मोडते. म्हणजे ती तिचा भाग आहे असें ठरतें, हा स्वगत भेद.

कालपरिच्छेद - एक वस्तु सर्व काळीं टिकत नाहीं हा कालपरिच्छेद.

देशपरिच्छेद - एक वस्तु जी एकदेशी आहे, ती सर्व देशी नसली तर तो देशपरिच्छेद समजावा.

वस्तुपरिच्छेद - एक वस्तु कांही वस्तूंस व्यापून आहे, ती सर्व वस्तू व्यापून नसली तर तो

वस्तुपरिच्छेद समजावा.

वृत्तीचा अधोमुख ओघ होता म्हणजे ती मनादि विषयांत वापरत होती, तेव्हां तिला स्वरुपज्ञान नव्हतें. म्हणून हा बत्तीस तत्वांचा समुदाय खरा वाटत होता. तोच विकल्पादिसमुदाय अभ्यासानें सांडिला तेव्हां वर सांगितलेलीं जीं लक्षणें त्या लक्षणांनी युक्त जें ब्रह्म तें एकटी उरलेली जी सामान्य वृत्ति ती तदाकर ब्रह्माकार झाली, अधोमुख वहात होती ती ऊर्ध्वमुख झाली, म्हणजे ती ब्रह्माकडे पहाण्यास वळली तेव्हां तें कळलें. वृत्तीस कळण्याचे अगोदर ओतप्रोत अखंड ब्रह्म भरलेलें होतें. तें केवढें आहे हें वृत्तीस ठाऊक नव्हतें. त्या वेळेस माया अविद्येचेंच बंड माजले होते. हेच दृढ अज्ञान, हें वृत्तीचें न कळणेरुप अज्ञान, वृत्ति अधोमुख व्हावयाची राहून ऊर्ध्वमुख वाहूं लागून चिद्गगनाकार झाली तेव्हां ज्ञानाचे योनें तें गेलें. इतकेंच जीवाचे अभावीं म्हणजे जीवपण स्फुरतां एकटया वृत्तीव्याप्तीचें काम आहे. याप्रमाणे वृत्ति तदाकार होऊन वितुळते, व पुन्हां तदाकार होतें. हीस ब्रह्मविद्या म्हणतात. वृत्ति तदाकार होऊन वितुळली. याप्रमाणे तिनें ब्रह्माचा अनुभव घेतला ; म्हणून तिला अभिमान येतो व ती मोठे आश्चर्य मानिते आणि म्हणते कीं, एवढे मोठे स्वस्वरुप घनदाट असतां मी कशी विसरले. जे स्वरुप विसरलें तेच अनंत जन्मींच्या पुण्याईमुळे, आतां ब्रह्मज्ञान झालें व ओतप्रोत चिद्गगन कळलें. असा वृत्तीस सर्व उत्पन्न झाल्यामुळें विकल्प उत्पन्न होतो. याप्रमाणें विकल्प उठला म्हणजे मग जरी वृत्ति चिद्गगनाकार झाली तरी विकल्प उठल्यावांचून रहात नाहीं. मी स्वतः ब्रह्माकार झालें असा अभिमान उठतो. हाच रसस्वाद. हा रसस्वाद उठला असतां समाधि भंगते. म्हणून समाधी घेत असतां हा रसस्वाद विघ्नकर्ता होतो.

रसस्वादरुप विघ्न टळण्यास उपाय हा कीं, साधकानें तदाकारतेस सोडूं नये. वृत्ति तदाकारतेपासून उत्थान पावली तर पुन्हा पुन्हा जिरवावी. तीस विकल्पाकडे येऊ देऊ नये. वृत्ति उठली म्हणजे ती चिद्गगनीं पसरते व लागलीच मावळते. त्या मावळण्याचे साक्षित्वानें सहजत्वें असावे. वृत्ति उठो किंवा पसरो तिची गरज नाहीं. पण आपण मात्र साक्षित्व सोडू नये. वृत्ति उठते, पसरते व मावळते हे ज्याचे साक्षित्वानें कळते, ते कळणे, कळण्यासच निवळते. तेंच एकरुप लक्षावें मग वृत्ति साभिमानें विकल्पाकडे येत नाहीं, तर सुलीन होऊन साक्षीत उठते व बुडते. याप्रमाणें ती तदाकार होऊन रहाते. ही तदाकारता चिद्गगनगोचर आहे. वृत्ति सामान्यत्वें स्थिर रहाते, तिचा अहंब्रह्मास्मि हा सूक्ष्म उद्गार असला तरी ती विकल्पाकडे येत नाहीं. म्हणून त्रिपुटीरुप ध्येय, ध्यान, ध्याता, ध्येयी समरस होणें अवश्य आहे. ध्याता जर आपण उठला नाहीं तर ध्येयाकारें वृत्तीचें स्थिरत्व होतें.

हाच अभ्यास वारंवार अभ्यासानें वाढवावा आणि हळूहळू ध्याता ध्यान त्यागून ध्येय समरसावें. ध्याता ध्येयाकार झाला म्हणजे साभिमानाचा उद्गारच होत नाहीं, तर सामान्यवृत्ति सहजीसहज चिद्गगनाकार उरते. ती वृत्ति ब्रह्मसुख घेतें, पण तेथें विकल्प उत्पन्न होत नाहीं. वृत्ति ब्रह्मसुख घेतें हाही रसस्वादच ; परंतु ती तदाकार होऊन असते. रसस्वाद दोन प्रकारचा आहे. एक सामान्य व दुसरा विशेष. सामान्य रसस्वाद सामान्यत्वें लीन रहातो आणि विशेष रसस्वाद समाधी उत्थान करितो. करितां ब्रह्मसुख द्यावें, पण विकल्पाकडे येऊं नये. तर मुख्य ध्येयाकारत्वानें ध्यात्याचे समोर न येतां म्हणजे आपण ध्याता न होता असावें. वृत्ति जर ध्याताकडे येईल तर साभिमान उत्पन्न होईल. साभिमान उत्पन्न झाला असता वृत्ति

विकल्पाकार होऊन सुखाकारतेची समाप्ति होईल. म्हणून ध्यात्यास अवलंबू नये. मग ध्येयाकारता सहज राहील. ध्येयाकारता राहिल्यानें विशेषत्वानें होणारा रसस्वादाचा विकार उठणारा नाहीं. सामान्यत्वें जो रसस्वाद जो ध्येयाकारें वृत्त्यानंद उरतो, हा जोपर्यंत त्रिपुटीचा भेद आहे, तोपर्यंतच सामान्यत्वानें उरतो. जेव्हां स्वतः ब्रह्म होऊन वस्तुतंत्रपणें दृढ अपरोक्ष समाधानीं सहजत्वें उरेल, तेव्हांच त्रिपुटी भंगेल त्रिपुटी भंगली असतां रसस्वाद भंगतो. त्रिपुटी भंगेपर्यंत रसस्वाद सामान्यत्वें रहातो, विशेषाकारें रहात नाहीं. म्हणून तो विघ्नहर्ता नाहीं. जो विघ्नहर्ता विशेषाकारे रसस्वाद आहे तो मोडावा असें असेल तर साधकानें ध्यान आणि ध्याता यास न अवलंबिता सामान्यत्वें ध्येयाकारतेंत रमावें. हीच वृत्तिव्याप्ति ब्रह्मविद्या होय. ही अज्ञान घालविते आणि शीघ्रच दृढ अपरोक्ष समाधानास तस्तुतंत्रपणे मिळविते. ही ब्रह्मविद्या साधक, मुनी, संत सदोदित सेवितात व इचे योगानें त्वरीत संसारापासून सुटतात. म्हणून ही ब्रह्मविद्या हे रविदत्ता, तुला मी सांगितली. या विद्येच्या अभ्यासानें तूं दृढ अपरोक्ष ज्ञानास पाव.

उगीच चिद्गगनाकार होऊन सुखकर रहाणारी सामान्यवृत्ति हाच वासनानंदाचा प्रकार आहे. जागृति संपली पण झोंप पुरती लागली नाही अशा वेळी वृत्तीस वासनानंदाची प्राप्ति होते. बुध्दि, मन ही निःशेष मावळली आणि वृत्ति मागे पाहूं लागली, त्या वेळी वृत्तीमध्यें ब्रह्मानंदाचें प्रतिबिंब पडले. मग सहजत्वें सुखाची लहर आली. तिची आनंदाकार झांक येते. तेव्हां वासना सुखाकार होऊन सुखी होते. म्हणून त्यास वासनानंद म्हणतात.

वासनानंदाचा अनुभव घेत असतां पुढें जेव्हां गाढ झोंप लागते, तेव्हां नुसता ब्रह्मानंद उरतो. तो वृत्तीस अनुभवितां येत नाहीं. झोपेतून कोणी उठविले तर पुरती झोप सरुन पुरता जागा जो झाला नाही तो तेथे वासनानंद प्रगटतो. याप्रमाणें झोपेच्या आदिअंती वासनानंदाची प्रतीति सर्व जगास साधनावांचून आहे. तोच वासनानंद जेथें गुणाचे विकार नाहींत अशा उगेपणी आहे. तोच आतां समाधि अभ्यासानें विकल्पाचें बंड मोडून तदाकारें वृत्तिव्याप्ति झाली असतां साधकाचे प्रतीतीस येतो. येथेहि मन बुध्दीहून परतून सामान्यवृत्ति ब्रह्माकार होत असतां त्या सामान्यवृत्तींत आनंद प्रतिबिंबतो. वृत्ति जेव्हां उठून पसरते, तेव्हांच वासनानंद आविष्करतो, आणि सामान्यतः सुख सुखी स्थिर होते. त्या योगानें वृत्ति सुखावते. ते सुख आहे, असा उद्गार न होता उगीच स्तब्धपणें तदाकारता होते, तेंच ब्रह्मानंदाचें प्रतिबिंब वासनानंद आहे.

शंका - अभ्यासाइतकी स्थिति साधिली असतां ब्रह्मानंदाची प्राप्ति होत नाही. वासनानंदाचीच प्राप्ति होते. मग अभ्यास तरी कशाला करावा ? विकल्प तरी कशाला मोडावा ? मुख्यानंदाची प्राप्ति होत नाहीं ; तर वासनानंदाचा तरी काय उपयोग ? त्यानें काय होणार आहे ?

उत्तर - अभ्यासानें वासनानंद जर दृढ झाला तर ब्रह्मानंद जवळच आहे असें समजावें. स्फुरण उठलें असतां व पसरलें असतां, लय पावलें असतां किंवा पुनः उठलें असतां ; तें द्रष्टयाचे दृष्टीस टळटळीत आले पाहिजे व पिसूं लागले पाहिजे. जसा हातच्या कंकणास आरसा पाहावयास लागत नाहीं, इतका टळटळीत स्फूर्तिचा ठसा प्रतीतासी यावा, सहज वृत्ति

उठतां पहावी, ती पसरुन मावळत असताहि दिसावी. इतकी अभ्यासानें वृत्ति खलली तरच अभ्यास सफल झाला असें समजावें. जसा दरवाजांतील दिवा कांही श्रम न पडतां आंतून बाहेरुन पहाता येतो ; तसा अभ्यास दृढतर व्हावा आणि त्या योगानें वासनानंद साधनावांचून टळटळीत अनुभवास यावा ; मग ब्रह्मानंद प्राप्त होण्यास अवकाश लागणार नाहीं. जसें झोंपेचे आरंभी वासनानंद असतो, तोच अभ्यासावांचून झोपेत आपण ब्रह्मानंद होतो. तेव्हां तेथे वृत्ति रहात नाही, व वासनानंदहि निराळा रहात नाही अवघा ब्रह्मानंदच असतो. त्याचा अनुभव सर्व जनास आहे. तसा अभ्यासानें जो वासनानंदाचा खरा अनुभव झाला असेल, तेथे ध्येय ; ध्याता, ध्यान या त्रिपुटींचा विकार आहे.

अंतःकरण वृत्ति, अविच्छिन्न चैतन्य, साक्षी हा ध्याता आपण ओतप्रोत चिद्गगन पहात आहे. हेंच ध्येय संचलेलें आहे. या ध्येयाचें सुख ध्यात्यानें घेऊन सुखाकार व्हावें. अशा त्रिपुटीच्या वेगळेपणानें जो होणारा आनंद तो वासनानंद. तोच ध्याता ध्यान ही मावळली आणि ध्येय मात्र चिद्गगन पूर्णपणीं स्वानुभवावांचून जे उर्वरित उरतें तोंच ब्रह्मानंद. ब्रह्मानंद प्राप्त होण्यास शिष्य, तूं साधन विचारतोस. तरी हा विचारावाचून नुसत्या अभ्यासानें प्राप्त व्हावयाचा नाहीं. अभ्यासानें इतकेच होते की, वासनानंदाची प्राप्ति होते. ब्रह्मानंद अभ्यासानें प्राप्त होत नाही. त्यास विचारच पाहिजे. पण हा विचार होऊन ब्रह्मानंद प्राप्त होण्यास वासनानंदरुप वृत्तिव्याप्ति वर सांगितली. तिचा अभ्यासाने अनुभव टळटळीत आला पाहिजे. तो अनुभव दृढ अभ्यासानें जीला म्हणजे मग साधकास जसा शास्त्रेचा पल्लव टाकून चंद्र लक्षितो, त्याप्रमाणें साधकास विजार होऊन वासनानंद वृत्तिव्याप्ति ब्रह्मविद्या हीच शास्त्रा टाकून ब्रह्मानंदरुप चंद्र तो साधक पहातो. चंद्र जसा शास्त्रा टाकून ज्याचा त्याने पहावयाचा, तसा विचारानें साधकास त्रिपुटीरहित ब्रह्मानंद पहावा त्यास पावावें. ब्रह्मानंदाचे पुढल्या श्लोकी निरुपण केले आहे व विचार कोणास म्हणावे यायेंहि विवेचन केलेले आहे. या श्लोकांत इतके केले आहे कीं, अभ्यास स्पष्ट दाखविला व समाधी अभ्यासास येणारी चार विघ्नें याचा निरास केला. आतां जो अभ्यास सांगितला तो वृत्तिव्याप्तीचा अभ्या करुन विकल्प साधावा. ज्याला ब्रह्मानुभवाची इच्छा असेल त्यानें या उपायास प्रवर्तावे, आणि अभ्यास अतिप्रयत्नानें क्रमानेंच अभ्यासावा. अंतर्बाह्य संधी साधून चारीहि विघ्नें निरसून स्वानुभवानें स्फूर्तिसहित चिद्गगन पहावे. सामान्य वृत्तीनें चिद्गगन ध्यावे. चिद्गगनांत स्फूर्तीस पहावे. इतकें क्षणक्षण अधिक अनुसंधान वाढवावें.

आकाशामध्यें वा-याची झुळूक किंवा वा-याचे योगानें आकाश व्यापतें तसें वृत्तीनें चिद्गगन किंवा चिद्गगनांत वृत्ति व्यापून आहे. विषयापासून येथपर्यंत अभ्यासानें पायपाट व्हावी. मग त्रिपुटीरहित जें परब्रह्म त्याशी अभिन्न व्हावे. ते होण्याकरितां पुढें अभ्यास टाकून विचारद्वारा अनुभवावांचून वस्तुतंत्र, विज्ञान, अपरोक्षसाक्षात्माकार त्यास पावावें.

तेंच आतां एका श्लोकानें विचारें ऐक्यता व्हावी म्हणून जीव आणि ब्रह्मात्मा या दोघांचें प्राजंळरुप निवडिलेले आहे. त्याप्रमाणें साधकानें निवडावे व जाणावे.

जो मायेमुळे वाउगा दुसरा भास झाला तो जीव खरा सविकल्पक आहे ; व मायातींत अनंत जो ब्रह्मात्मा तो निर्विकल्प आहे हाच अर्थ अहंब्रह्मास्मि हे महावाक्य सांगते. म्हणून साधकाने

लवकर विचार करुन अभिन्नता करावी. प्रथम जीवाचे रुप कसे आहे व कोठून कोठपर्यंत आहे ते विचारानें आणून त्याचा त्याग करावा, आणि अहंब्रह्म हा निश्चय व्हावा. पूर्वी विक्षेपाचे रुप सांगितले आहे, तोच जीवसंकल्प. तो उठतो व काजव्याप्रमाणें नाहींसा होतो. वृत्ति उठतांच मन बुध्दि उठतात, व इंद्रियद्वारा विषयांत जातात. त्या मनबुध्दींत चित्तीं प्रतिबिंबून किंचित् प्रकाश करिते. मन होय नव्हे असा संशय करिते. पुढें बुध्दि ही अमुक वस्तु आहे असे स्थापिते. दोहोंच्या अनुकारानें चिंतन करितें तें चित्त. मी मी स्फुरते तो अहंकार. येथें पाहिले असतां पदार्थ दोन आहेत. एक चंचळ व दुसरे भासचेतन. त्या दोन पदार्थाच्या विभागानें चार प्रकार झाले. मन बुध्दि चित्त अहंकार हा चंचळ पदार्थ. जो चंचळ तोच वृत्तीचा विकार आहे. या विकारास स्फुरविणारा जीवचैतन्य आहे.

जीवाचें रुप

वृत्तिविकार आणि जीवचैतन्य दोहों मिळून एक संकल्प. हाच विकारीरुप जीव हा गगनांत जशी वीज तसा अल्प उत्पन्न होऊन मावळतो. वीज उठतांच पदार्थ लखलखतात. अंधारांत उजेड पडतो, पुढें निमिष्यांत तिची समाप्ति होते. मग अधिकच आधार दिसूं लागतो. तसा जीव संकल्प उठतांच हा अमुक हा अमुक असे पदार्थ पहातो, आणि लागलाच त्याचा निमिषांत लय होतो, जीवाचे प्रकाशानें हें आहे किंवा नाहीं, हें प्रिय किंवा द्वेष्य, हें उपेक्ष्य याचा उमज न पडतां पुष्कळ वेळ उठलें तरी संशयांत पडावें हेंच मन. हें मन जोपर्यंत बुध्दीनें निश्चय केला नाहीं तोपर्यंत क्षणक्षण उठतें व निमते ; संशयात्मकता जीव स्फुरत असतांहि जात नाही. याप्रमाणे संशयानें उठतें तेंच मन, पण एकसारखें चिंतन होते. म्हणून त्यास चित्त म्हणतात. हे मनाचे दुसरें रुपच आहे असें समजावें.

पुढें हा अमुक पदार्थ आहे, असा बुध्दि निश्चय करिते, तेव्हां चिंतानासह संशयात्मकता नासते. हे प्रिय खरे हे अंगिकारावे, हे द्वेष्य निःशेष नाहींसें व्हावें, हे उपेक्ष्य व्यर्थ आहे म्हणून याची उपेक्षाच करावी कारण हे प्रिय नाहीं व द्वेष्यहि नाही. हा अहंकार समजावा. हा बुध्दीचा दुसरा प्रकारच आहे. याप्रमाणें जीवाचे चार प्रकार विकार क्षणोक्षण होतात. हे प्रियकर पदार्थ माझे, हे राहिलेले दुसरे पदार्थ ते तुझे असें विकल्परुप जीव साभिमानानें ओझे घेतो. वास्तविक हे माझे असे म्हणण्याचे कारण कांही होते काय ? आपण कोण हे न कळून देहास मी म्हणतो. अहंकारादि देहापर्यंत सर्व वेगळालीं आहेत. त्या सर्व धर्मधर्मीसहित संघातास मी मानून बसला, हे मागे निरुपण विस्ताराने केलेले आहेच. त्या सर्वांस मी मानून बसला हाच अहंकार होय.

मीपण - जाति, वर्ण, आश्रम, सुंदर, वोसटें यांस मीच म्हणून मानितो, यास मीपण म्हणतात.

देह मी आणि हे हे माझे असे मानणारा तो जागृतीचा विश्वाभिमानी. मनबुध्दि आदिकरुन जीवासहित सर्व क्षणक्षण उठून मावळतात, पण मीपणाचा घात होत नाहीं, म्हणून जीवत्व कधींही मरत नाहीं. विकल्पाचे अभावी मीपणा रहातो. तो ज्ञान होईपर्यंत तसाच असतो. जागृतीचे संस्कारानें येणारे स्वप्नावस्थेचा अभिमानी तैजस, या विकल्पाचा सूक्ष्म देही उभारा आहे. स्वप्नातहि संकल्प उठतो व निमतो, परंतु अभिमान पालटत नाही. हे असो.

सुषुप्तींतहि माणसानें व्यापिलेले आहे. सुषुप्ति म्हणजे व्यापारावांचून मनबुध्दि ही लीन असतां कारणरुपी नुसते नेणीवरुप अज्ञान उरते. त्या अज्ञानाच्या अवस्था तीन १ सुषुप्ति २ मूर्च्छा ३ मरण. या तीन अवस्थेत नेणीवरुपाचें मीपणा आहे. त्यास प्राज्ञ म्हणतात. हे विकल्पाचे अभावी जीवाचे रुप आहे, तें स्वरुपी मिळते, पण अज्ञानपणा नाहींसा होत नाहीं, उत्थान होऊन विक्षेप उठली असतां साभिमान धरतो, हाच विशेष प्राज्ञ, पण तो सुषुप्तींत सामान्यतः होता.

याचप्रमाणें मूर्च्छाकाळी मी मूर्च्छित पडलों होतो, तो सावध झालो. याप्रमाणे देह मृत झाला तरी अभिमानाचा घात होत नाही. प्राणप्रयाणासमयीं आपण मी मेलो हा भाव धरुन अत्यंत विस्मरण पावला. ते पुढे जन्मतांच स्मरुं लागलें कीं, मागे मी मेलो होतो, तो आतां जन्मलो. गर्भात किंवा अगोदर यमयातनेस भ्यालों होतों. त्या श्रमानें मी आतां फार भुकेला आहे असें मानून तोंड पसरतो. यावरुन मरण आलें तरी मीपणाचा अभाव होत नाहीं. सविकल्पाचा जरी अभाव आहे, तरी हेतु उरतोच. विकल्पाचे अभावी जरी स्वस्वरुप ओतप्रोत अमूप उरतें, तेथें जीवत्व अल्पसुध्दा उरत नाहीं. तरी तेथे जीवाचा हेतु उरतो. जागृतींत ज्ञान झालें नाहीं, मेल्याबरोबर सर्व अज्ञान गर्भात मिळालें तें अज्ञान वितळून गेल्यावर नुसतें परब्रह्म उरलें. तेंच उत्थानी जन्मतांच सावधानपणांत विक्षेपाची उभवणी झाली तेव्हां जो सामान्य हेतु होता ; तो आतां जन्मतांच विशेषत्वानें स्फुरुं लागला. याप्रमाणें सुषुप्ति, मूर्च्छा आणि मरण या तीन स्थळांत मीपण होते. म्हणून जीवत्व सनातन ज्ञानाचे अभावी व प्रळयकाळींहि आहे, ही गोष्ट तर अज्ञानसमयाची झाली. पण रविदत्ता, जो समाधिरुप अभ्यासाचा उपाय सांगितला, यातहि मीपणा पूर्वीप्रमाणेच आहे. कारण येथेंहि अध्याप विचारानें अज्ञान नाशिलेलें नाहीं, अभ्यासानें उगीच जें स्थिरत्व साधिलें होतें, त्या योगानें जो सुखी आहे तोच प्राज्ञ समजावा.

ज्याला ब्रह्मानुभव म्हणतात, तो ब्रह्मविद्येचा गौरव आहे. तोहि मूलाज्ञानाचाच ठाव आहे असें समज. तेंच आतां सांगतो. प्रथम संधीचे ज्ञान झाले. त्याचा विक्षेपानें मी समाधीस्त असा अभिमान घेतो. मी म्हणजे देहादिक हाच एक विश्वाभिमानी आहे. याची येथें म्हणजे समाधींतहि जर देहबुध्दि जात नाहीं तर तो समाधि कसचा ? कारण जो समाधि साधिता तो मीच असा साभिमानानें कर्ता झाला व मीच ब्रह्मसुख घेता, तो येथे भोक्ता झाला. याप्रमाणें कर्तृत्व भोक्तृत्व बळे घेणे हीच तैजस अभिमानाची लक्षणें आहेत. ही लक्षणें समाधींत आहेत असें साधकानें विचारानें पहावें. रविदत्ता, असे म्हणशील कीं, विक्षेपामुळे ही लक्षणें आहेत. मनबुध्दि आहे म्हणून सांहकृति उठते. तरी असें पहा, विघ्नें जरी नासलीं तरी प्राज्ञ मरत नाहीं. विघ्न विक्षेप. तें विघ्न अभ्यासानें नासलें असतां दोहीं देहांचा क्षय आपोआप होतो. तेव्हां विश्व तैजस हे त्या देहाचे अभिमानी ह्याचाहि नाश होतो ; पण तो निःशेष नाश होत नाहीं. तर झोपेत जसे लीन होऊन राहत, तसेच आता लयरुप दुस-या विघ्नांत लीन होऊन राहतात. झोपेतून जसे ते दोहीं अभिमानी प्राज्ञ मेला नाहीं म्हणून उत्थान पावतात, तसेंच समाधीचे वेळी प्राज्ञ मेला नाहीं म्हणून उत्थान पावतात. शून्य किंवा झोपेंत नेणपणानें अभिमान उरतो, म्हणूनच विश्वतैजसरुपानें विक्षेपाचे उत्थान होते. लयास साररूयाच कषाय आहे. त्यांतही ज्ञानरुप उपाय नाहीं, म्हणून प्राज्ञाभिमानाचे लवकर उत्थान होते. हे असो. चवथें विघ्न जो रसस्वाद ज्यांत वृत्तीने स्वरुपाचा स्वाद घेतला तेथेंहि दोन अभिमानाचे कारण जो प्राज्ञ, तो जिवंत आहे. वृत्ति उठली आणि तिने चिद्गगन लक्षून त्यास स्थापिले, तेव्हां

ओतप्रोत अनंत हेच ब्रह्म आहे असें ज्ञान झाले. चिद्गगनांत वृत्ति वा-यासारखी पसरते व त्यास व्यापून विरते, पण जेव्हां चिद्गगनास व्यापिते तेव्हां त्यांचें तिला ज्ञान होऊन ती विरते, ती पुन्हां तदाकारत्वानेंच उठते. याप्रमाणें स्वरुपाचें ज्ञान झालें असतां वृत्तीचें अज्ञान जातें. पण तीच वृत्ति साभिमानाने म्हणते कीं, मी ब्रह्म जाणलें व हाच अभिमान घेऊन उसळून ती विक्षेपाकडे येते. तेव्हां अहंब्रह्म असा विक्षेप होतो हाच विश्वतैजस समजावा. प्रथम जी ब्रह्माकार वृत्ति होती तीच उसळून विक्षेपाकृति झाली. मग ती अहंकृति प्राज्ञरुप नाही असें कसें म्हणावे ?

विश्वतैजस हे जेव्हां उद्भवतात तेव्हां ते प्राज्ञापासून निघतात. म्हणून विशेषे जो रसस्वाद तेथें तिन्ही अभिमानी आहेत. रविदत्ता, तूं असें म्हणशील की, ज्ञानच अज्ञान कसें होईल ? तर यास श्रुतिवचन आहे. केन उपनिषदांत विज्ञातते अविज्ञत असें सांगितले आहे. ब्रह्म आपल्या प्रकाशानें वृत्तीसहित सर्वांस जाणते. त्या ब्रह्मास यांपैकी कोण जाणण्याविषयीं समर्थ आहे ? कोणीच नाहीं. वृत्ति जाणूं लागली म्हणजे ती तदाकार पसरुन त्यांत मिळते, व पुढें ती उद्भवली म्हणजे जाणिवेचा हेतु घेऊन वाउगाच अभिमान धरते. तिला वास्तविक स्वरुप न कळतां कळलेसें वाटले. तेंच अज्ञान. कारण खरें स्वरुप कळलें नाहीं. उगेंच कळलें म्हणून अभिमान धरणें तोच प्राज्ञ वृत्ति साभिमानानें दाटली आणि त्याच्या मानानें विक्षेपाकार झाली, आणि तीच प्राज्ञरुप माता विश्वतैजास व्याली. याकरितां विशेषें जो रसस्वाद जो अहंब्रह्मास्मिरुप आल्हाद तेथें प्राज्ञरुप भेद उघड आहे, असें निश्चयानें समजावे. आतां सामान्यत्वें जो रसस्वाद तो स्वरुपी संचलेला रहातो.

त्यास वृत्ति उठली किंवा सहज झांकोळली, पसरली किंवा मावळली हें न कळतां तो अहंकृति न घेतां ब्रह्माकारत्व रहातो. ध्याता एकतानध्येयरुप चिद्गगन एक लक्षिता, तेव्हां त्यास मी ध्येयाहून दुसरा कोणी ध्याता निराळा आहे असा किंचित् उद्गारही काढिता येत नाहीं. ध्येयाकार चिद्गगनांत वृत्ति एकदेशी सहज उठते, परंतु वृत्ति उठली असें स्फुरुंही जाणत नाहीं. तसेंच वृत्तीनें स्वरुप जाणलें असेंही स्फूर्तीत उत्पन्न होत नाहीं. अथवा स्फुरण उठून वितळून गेले हेंहि स्फूर्तीत उत्पन्न होत नाहीं. याप्रमाणें ध्यात्याची ध्येयाकार अनुवृत्तीरुप एकरुप ध्यानस्थिति असतां, अशा प्रकारच्या ध्यातेपणाची साहंकृति ध्याता सामान्यत्वेंही घेत नाहीं. या तदाकारत्व स्थितीस निर्विछनता समाधि नांव आहे. त्या निर्विछनता समाधींतील सुखाकारत्वानें जें गृहण त्यास वासनानंद म्हणतात.

सुखदुःखास विसरली आणि एक सुखाकारें सुखी मिळाली व तेंच होऊन तेथें उरली तीच सदृढ वासना. त्या वासनेस तदाकारत्व आहे, म्हणून वासनानंद हा तोवर आरोप करितात याप्रमाणें ब्रह्माकार एकरुप होणें हेंच वृत्तीव्याप्तीचें महत्व आहे. असो. अशी जी समाधीची स्थिति तेथेंहि प्राज्ञ गुप्तत्वानें आहे. तो तेथें कसा आहे, हे सांगतो. वर जी समाधीची स्थिति सांगितली तेथें प्राज्ञ प्रत्यक्ष नाहीं. पण तो आहे असें अनुमान करितां येते, ते असे ध्याता जरी सामान्यत्वेंही अभिमान घेत नाहीं, तरी तो तदाकारत्वानें असतो. ध्यात्यास वृत्तीची अपेक्षा आहे. तिचे योगानेंच तो ध्यातो. म्हणून ध्येयाहून ध्याता निराळा आहे असें ठरलें. तसेंच ध्येयरुप चिद्गगनास पहातो. याप्रमाणें ध्याता निराळा, ध्येय निराळे. तेव्हां अर्थात् मध्यंतरीचे ध्यान तेंही निराळेच. याप्रमाणें ही त्रिपुटी भिन्नत्वानें आहे. निर्विकल्पस्वरुप

गोचर वृत्ति ध्येयाकार असते, तेव्हां तिला मी ध्याते हा विसर पडतो. परंतु ती अनुभाव्यास अनुभविते तेव्हां ती, द्वैत आठवित नाहीं. तर उगीच तदाकारत्वाने निवांत असते. पण जेव्हां उत्थान पावते, तेव्हा परामर्श करते कीं, अमुक वेळ मी ध्येयाकार वृत्तिवांचून स्थिर झालो होतो, मला किंचित्ही ध्यातेपणाचा उद्धार नव्हता. असा आठव तदाकारत्वाचा समाधीपासून उत्थान झाल्यावर करितो. म्हणून तेथें ध्यातेंपणाचा आहेपणा आहे. हाच ध्याता त्या ध्येयाहून ध्यानामुळें भिन्न झाला. हेंच विचारानें पाहिलें असतां विस्मरणरुप, मला ज्ञान आहे. जेव्हां आपण ध्याता झाला तेव्हां मीच ध्येय आहे हें विसरला. हें विस्मरणरुप मूलअज्ञान यास विचारानें रविदत्ता, तूं पहा.

ध्येय आपण स्वतःसिध्द असतां ध्यातेपणाचा संबंध धारिला, म्हणून तदाकार ध्यानीं हें मूलज्ञान आहे मी मी ध्याता या साभिमानानें ऊर्मि न घेतां जरी तदाकार होतो ; तरी उत्थानी मी सुखी होतों म्हणतो, तोच प्राज्ञाभिमान त्या ध्येयाकारानें हा सुखी झाला. केवळ सुखाशीं अभिन्नत्व पावला नाहीं. याचकरितां यास वासनानंद म्हणतात. जसा जागृति आणि झोप याच्या संधींतील वासनानंद आहे, त्याप्रमाणें हा वासनानंद आहे. झोपेत जसा ब्रह्मानंद स्वानंदघन अनुभवावांचून आहे, तसा त्रिपुटी टाकून जेव्हां अंगें अभिन्न होईल, तेव्हां त्यास अनुभवावांचून स्वानंदकंद ब्रह्मानंद म्हणावें. असा निजांगें ब्रह्म प्रसिध्द विचारावांचून होत नाहीं. अभ्यासानें इतकेंच साधावें कीं, चारी विटनें निरसून तदाकार व्हावें. याप्रमाणें चिरकाळ अभ्यास झाला असतां तो विचारास योग्य होतो, जेव्हां मी त्रिपुटीवांचून स्वानंद ठेवा आहे, असा शुध्द विचार होईल, तेव्हांच अभ्यासाचा सर्व प्रकार आपाप गळेल. याकरितां विचार होईपर्यंत अभ्यास यथायुक्त करावाच. जेव्हां विचारानें अभिन्नता प्राप्त होईल, तेव्हां तो अभ्यास आपोआप गळतो. जोपर्यंत अभ्यास आहे, तोपर्यंत त्रिपुटी आहे. जोपर्यंत त्रिपुटी आहे तोपर्यंत मूलाज्ञान आहे. जोपर्यंत मूलाज्ञान आहे तोपर्यंत त्याबरोबर प्राज्ञ आहे. जो प्राज्ञ अभिमानी तोच जीव. म्हणून मूलाज्ञान जाईपर्यंत जीव कायम आहे.

शंका - वृत्तिव्याप्ति होत असतां जीवाची फलद्रूपता नाही, असे पूर्वी दाखविलें ; आणि आतां जीव त्रिपुटींत आहे असें म्हणतां, हा तुमचया सांगण्यास मोठाच विरोध आला.

उत्तर - समाधींत विकल्परुप जीव नाहीं, तो आतां आहे असें कोण म्हणणार आहे ? तो प्रत्यक्ष तर नाहींच ; पण विकल्पाचा हेतु आहे. जसा दोन देहांत - दोन व्यापारांत - जीव विकल्परुप विकारी आहे, तसा विकल्परुप झोपेंत कोठें उरतो ? नाहीं. तर तो हेतुरुप उरतो. सर्व विकल्प निःशेष गेला, बुध्दिसहित आभासहि निमाला, पुढें एकटा ब्रह्मानंदच उरला, परंतु जीवाचा हेतु मेला नाही. जो उरणारा हेतु तोच प्राज्ञ अभिमानी. हा प्राज्ञ आहे. तोपर्यंत जीव नेणीव घेऊन जरी निमाला तरी तो उत्थान होतांच विश्वतैजसास घेऊन उठतो जसा सुषुप्तींत जीव किंचित्हि नसतां उत्थान झालें म्हणजे जीवाचा हेतु होता, ही जशी कल्पना करणें तसेंच प्राज्ञ अभिमानी तदाकारता आहे अशीहि कल्पना करावी. तदाकारी समाधीमध्ये जोंपर्यंत ध्याता, ध्येय, गोचर निवांत आहे, तेव्हां विकल्परुप जीव, असा जो विश्वतैजस, तो निमतो.

परंतु या विकल्परुपानें जीवाचा हेतु ध्येयीं उतरलेला आहे, म्हणून पुन्हां विश्वतैजसाचा त्या कारण प्राज्ञापासून उद्भव होतो. ज्या अज्ञानानें हे सर्व उत्पन्न झाले व पुढें लय पावले ;

परंतु याचें कारण जे अज्ञान ते दृढ अभिन्न ज्ञानानें निमाले पाहिजे. वृत्तीला जें कळलें ते चिद्गगन. तें चिद्गगन वृत्ति निमतांच मावळून जातें. पुढें वृत्तीच्या अभावी जें शून्य अज्ञान उरतें तें फिटत नाही. जेव्हां वृत्तीसह वृत्तीचे लयाचा म्हणजे अभावा देखणारा अनुभवास येईल व जेव्हां न कळून निश्चयानें कळेल तेव्हां मूलाज्ञान फिटेल. जोपर्यंत जीव संकल्पाचा बाप असें जें मूलाज्ञान तें हेतुरुप उरते, तोंपर्यंत भेद मोडला जात नाहीं. येथें विकल्परुप जीव जरी उरत नाहीं, तरी विकल्पाचा हेतु उरतो. हा हेतु सविकल्प निर्विकल्पाच्या उभय संधींत रहातो. त्याला जरी विकल्पत्व नाहीं, तरी तो सविकल्पांत आहे अशी कल्पना करावी. निर्विकल्पांत हेतूची वार्ताहि नाहीं. जसा वारा आणि त्या वा-याचा निरोध हा वायूच करितो असें म्हटल्यानें बाध येत नाहीं, पण त्याचा आकाशावर आरोप केला तर तो आकाशास स्पर्शतहि नाहीं. तसा सविकल्प जीवाचा हेतु, त्याचा मोठेपणा सर्व सविकल्पांतच आहे. शुध्द निर्विकल्पांत हेतूहि नाहीं व विकल्पहि नाहीं. म्हणून हेतूसहित सविकल्प हाच आभासरुप जीव. हा निर्विकल्पीं कार्यकारणरुपानें असद्रूपपणें रहातो. तो बुध्दि उत्पन्न होतांच विश्वतैजसरुपानें जागृती स्वप्नांत क्रीडत असतो. तेव्हां जागृति, स्वप्न या दोन्हीं व्यापारी त्या विकल्पास कार्यरुपी जीवत्व आहे. झोप, मूर्च्छा आणि मरण अथवा जागृती आणि झोप यांमधील संधींत विकल्पाचे अभावी विकल्प हेतु उरतो. त्यास कारणरुपी प्राज्ञ असें म्हणतात. त्याचप्रमाणें समाधीकाळीं वृत्तीनें अहंब्रह्मास्मि अशी सुखाची उर्मी घेतली, ती दोन प्रकारची आहे. एक विशेष आणि दुसरी सामान्य.

जी विशेष स्फूर्ति ती कळली विश्वतैजसाकार झाली, व तीच कार्यरुपी सविकल्प जीवाची विकृति उमटली आणि सामान्यत्वें जो स्वरुपाकार ध्याता ध्येयीं निरंतर असतो तोच विकल्पाचा हेतु प्राज्ञ अहंकार कारणरुपी समजावा. याप्रमाणें जागृतिपासून समाधीपर्यंत सविकल्परुपी जीव आहे, हे यथायुक्त रविदत्ता, तुला सांगितलें. याविषयीं संशय उरला नाहीं. अहंब्रह्मास्मिरुप अनुभवाचा सामान्य अथवा विशेष भाव हाच जीवत्वाचा स्वभाव आहे. हा पुढें तुला कळेल. रविदत्ता, त्यापूर्वी ब्रह्म आणि जीव यांचे वेगळालें रुप विचारलें होतेंस, त्यांत जीव सविकल्परुप आहे असें त्याचें रुप स्पष्ट सांगितलें.

तसेंच जागृतिपासून मोक्षापर्यंत हाच जीव आणि जीवानें केलेले हें सर्व श्रुतियुक्त अनुभवयुक्त सहेतुक सांगितले. फार काय सांगावें देहापासून स्फूर्तिरुप मायेपर्यंत हा जो सर्व संघ त्यास सविकल्प जीव म्हणावें. आतां यास विकल्प जीवाखेरीज जे एकरुप तें निर्विकल्प ब्रह्म. त्या ब्रह्माचें म्हणजे स्वरुपाचें वर्णन करितों व तुझी शंका होती कीं, स्फूर्तीहून पर जो ब्रह्मात्मा तो यथार्थ अनुभवांस येत नाहीं. स्फूर्तीत साक्षित्वानें मात्र कळतो. तरी ही तुझी शंका दूर व्हावी म्हणून निर्विकल्प कोण या सांगण्याचे निमित्तांत स्फूर्तिवांचून सहज जें एकरस, तेच तूं निर्विकल्प. त्या तुझी तुझ्याशी यथार्थ ज्ञान प्रगट करुन भेट करु.

निर्विकल्प ब्रह्माचें वर्णन

जेथें द्वैताचा हेतूहि सहन होत नाहीं, असें जे ब्रह्म ते निर्विकल्प ब्रह्म होय. हें ब्रह्म या जगद्रूप भ्रमाचे आदि मध्य अवसांनी संचलेलें आहे. जगभ्रम हा जीव संकल्प किंवा हा अवघा जीवरुप विकल्प आहे ; याचे आदिअंती सद्रूप निर्विकल्प ब्रह्म आहे. ज्या निर्विकल्पी सहेतुक

सविकल्पाची वार्ताहि नाहीं व जेथें जगभ्रम हें कार्य व त्याचें जे कारण या दोहींची उत्पत्तीच झाली नाही. जे सविकल्प नाहीं तेंच निर्विकल्प. तेथे हेतु नाही, व जीवत्वाचा आरोपहि नाही. असे परिपूर्ण एकरुप ब्रह्म आदि मध्यें, अवसांनी आहे. निर्विकल्प म्हटलें म्हणून कोणी कल्पना करितील कीं, अंतःकरण जसें निर्विकल्प असून उगाच सामान्यत्वें स्फुरतें, तसें हेंहि स्फुरत असेल. तर हें तसें नाहीं, म्हणूनच श्लोकाचे पूर्वपदांत हेतु विकल्पांत आहे असें दाखविलें, व ब्रह्माचे ठायीं ध्येयत्वहि सहन होत नाहीं. असें दाखविलें.

शंका - अविनाशी जें निर्विकल्प ब्रह्म तें सर्वांहून पर आहे ते कोणत्या देशी असेल व ते जेथे असेल तेथें पहावयास कसें जावे ?

उत्तर - ते ब्रह्म त्रिधापरिच्छेदावांचून आहे. म्हणून तें दूरदेशीं न राहतां सर्वांत अनस्यूत आहे. तें या विकल्पासारखें त्यांत असून विकल्परुप होत नाही. जसें आकाश कोणत्या ठिकाणी नाहीं असा पदार्थच कोठें नाहीं तसें निर्विकल्प सर्वांत सर्वदा व्यापून आहे ; यावांचून एक अणूहि रिता नाही. जसे आकाश सर्वांत असून सर्वांहून वेगळें आहे. तसें ब्रह्म सर्वांस व्यापून विकल्पावेगळे आहे, जसे आकाश वा-याचे वेगानें चळत नाही, तसें ब्रह्म विकल्पाचे योगानें विकल्प पावत नाहीं. आतां वर जो सहेतुक विकल्परुप जीव सांगितला, त्या सर्व सविकल्पांत निर्विकल्प निर्विकारी ब्रह्म असूनही त्याखेरीज असंभाव्य उरलेलें आहे. त्या निर्विकल्पास सविकल्प जीव किंवा दुसरा कोणताही पदार्थ जाणूं शकत नाहीं. आणि तें जाणिल्यावांचून कोणी कधींही मुक्त व्हावयाचा नाहीं. करितां तें जाणिलें पाहिजे आणि तें जाणूनच तेंच होऊन राहिलें पाहिजे. तेव्हांच साधकास मोक्ष प्राप्त होईल. नाहीं तर दृढ बंधनच राहिल. ब्रह्म समजावें म्हणून अनेक प्रकारचीं निरुपणें पूर्वी सांगितली व पुढेंहि निरुपणें सांगणें आहेत. विचारवान जो आहे, त्यास इतके आयास करावे लागत नाहींत. तो श्रवण होतांच समजतो. पण जो मंदबुध्दि आहे, त्यास कळण्याकरितांच अभ्यास सांगितला, व त्या अभ्यासानें वृत्तिव्याप्तिपर्यंत यथायुक्त पायवाट झाली. आतां निर्विकल्प प्राप्त व्हावें म्हणून तें अनिर्वचनानें प्रगट करुं.

रविदत्ता, मागें तुला तूष्णीभाव सांगितला. त्यांत व जागृति आणि झोंप यांचे संधींत निर्विकल्प दाखविलें होतें तें चिद्रूप तिन्ही अवस्थेंत अन्वयानें एकरुप व्यापून आहे. ते अवस्था झाल्या किंवा गेल्या तरी न्यूनाधीक होत नाहीं. जागृति आदि करुन तीन अवस्था जीवास आहेतच ; पण त्याला ज्या अगांतुक मूर्च्छा, समाधि, मरण हया अवस्था येता, त्यांतहि तें चिद्रूपज्ञान न्यूनाधीक होत नाहीं. तेंच निर्विकल्प पूर्ण ब्रह्म सामान्यत्वें सर्वांत भरलेलें आहे. ते या सविकल्पांतच निरखून पाहिलें असतां कळतें. पण मंदबुध्दीस स्फुरणापरतें निर्विकल्प जें आहे, त्याचा अनुभव घेतल्यावांचून सविकल्पांतील निर्विकल्प सहसा जाणवत नाहीं. म्हणून रविदत्ता, मी आतां स्फुरणापरतें जें निर्विकल्प तें तुला दाखवितों. पण तूं शाखाचंद्रन्यायें स्फूर्तिरुप शाखा टाकून निर्विकल्परुप चंद्र पहा. प्रथमतः तूं समाधि जसा जसा साधिला असशील तो वृत्तिव्याप्तीपर्यंत अनुभवीत ये. एकांतांत नेत्र उघडून ज्या संधी साधिल्या त्या संधींत विकल्पावांचून निर्विकल्प ब्रह्म होतें, त्याचा तूं अनुभव घेतलाच आहेस. तूं म्हणशील कीं विकल्पावांचून सामान्य वृत्ति पसरत होती, निर्विकल्प स्फूर्ति जरी पसरत होत. तरी ती जड असल्यामुळें प्रकाशित नव्हती. तेथें निर्विकल्प ब्रह्मच प्रकाशित होतें. ही ब्रह्म

जाणण्याची पहिली युक्ति दुसरी ब्रह्म जाणण्याची युक्ति अशी कीं, निर्विकल्प वृत्ति चिद्गगनास व्यापते व लागलीच मावळते. ते तिचें मावळणें ज्याला कळतें, तोच ब्रह्मात्मा. तिसरी युक्ति वृत्ति सामान्यत्वें पदार्थी व्यापत असतां व बुध्दीचा विकल्प उत्पन्न झाला नसतां पदार्थांची अज्ञातता ज्यानें प्रकाशिली, तेंच निर्विकल्प ब्रह्म आहे. बुध्दीचा विकल्प होऊन मावळून गेला म्हणजे मग उगीच वृत्ति पदार्थमय होते. तीस ज्ञातता म्हणतात. ज्यानें ती प्रकाशिली ते निर्विकल्प ब्रह्म होय. हे रविदत्ता, पदार्थ आणि पदार्थाची संधी, सविकल्पत्वानें जीव आणि बुध्दि आणि आधीं अज्ञातता व पुढें ज्ञातता आणि सामान्य वृत्ति यांस एकदांच ज्यानें प्रकाशून जें शून्य विकारास पावलें नाहीं, तेंच निर्विकल्पब्रह्म, विकल्पाचे आदि अंतीं संचलेलें आहे. याप्रमाणे डोळे उघडून बसलें असतां वर सांगितल्याप्रमाणें निर्विकल्पता अनुभविली. तीच निर्विकल्पता नेत्र झांकून अंतरांत अनुभवितो. कल्पित विषयांचा संधी अज्ञातता व स्वप्नांतील ज्ञातता. कल्पक बुध्दि व जीव तन्मयवृत्ति व ज्ञान. अज्ञान हा समुदाय एकदांच ज्यानें प्रकाशिला तेंच निर्विकल्पब्रह्म. हे ब्रह्म वरील समुदायास प्रकाशून त्यासारखे विकारी होत नाहीं जसें आकाश वा-यांत किंचित्ही पालटत नाहीं तसें निर्विकल्पब्रह्म निर्विकारी जीव जागृति, स्वप्न या दोन व्यापारांत विकल्पाकार असतांहि रहातें. दोन अवस्थांचा विश्वतैजस असा अभिमानी जीवच आपण होतो. त्यांस निर्हेतुकत्वें ब्रह्म प्रकाशून निर्विकल्पत्वानें रहातें याप्रमाणें ब्रह्म विक्षेपकाळीं विक्षेपकार होत नाहीं ; पण विक्षेपाचा लय झाल्यावर शून्यकारता, स्तब्धता किंवा झोंप या अवस्था प्राप्त झाल्या असतां त्यांचा नेणता हेतुरुप जीव ज्यास प्राज्ञ म्हणतात, तो लीनत्वानें आहे. त्यासहि निर्विकल्प ब्रह्म प्रकाशितें. तसेंच त्या अवस्थेंतील सामान्य वृत्ति अज्ञाततेस निर्विकल्प ब्रह्म प्रकाशितें. त्याचप्रमाणें रंग दिसूं लागणें किंवा वृत्ति उसळणें हा जो कषाय, हा समाधि घेत असतां उत्पन्न म्हणजे वृत्तींचें जाणणें आणि आपली भ्रांति हीं उत्पन्न होतात. यांस तें निर्विकल्प ब्रह्म प्रकाशितें. सर्व आत्म्यानेंच प्रकाशिलेलें आहे, पण उगाच नेणपण धरितो असा जो प्राज्ञ, त्यासहि सर्व ज्यानें प्रकाशिलें तेंच निर्विकल्प ब्रह्म. हे ब्रह्म अहंब्रह्मास्मिरुप जो रसस्वाद त्यासहि प्रकाशितें. हें ब्रह्म तिन्ही अभिमान्यास प्रकाशितें. तसेंच अभ्यासानेंच तदाकारता रुप जो सामान्य रसस्वाद ज्यांत ध्येयकारत्वानें ब्रह्म आहे व ध्याता विशेष स्फूर्तीवांचून आहे, त्यासहि ब्रह्म प्रकाशितें. तेंच निरुपण, पुनः करुं. कारण स्फूर्तिपरतें जें निश्चळ ब्रह्म त्याचा अनुभव आला पाहिजे.

वृत्ति उठून चिद्गगनी पसरत असतां ध्येयास आकळतें व ध्यातेपणास विसरुन तदाकारत्वानें तद्रूप होऊन रहाते.

मी ध्यातो ही जरी स्फूर्ति उठत नाहीं तरी ध्येयास ध्यानीं अवलंबितो, आणि ध्याता वृत्ति अवलंबितो, आणि ध्याता वृत्ति अवच्छिन्न होतो, तेव्हांच ध्यान घडतें. ध्येय हें ब्रह्मसुख, व ध्येयास अवलंबणारा ब्रह्मसुखग्रहणकर्ता असा प्रकार असल्यामुळें ध्येयाहून ध्याता निराळा झाला. ध्येय ध्याता आणि तिसरें ध्यान ही त्रिपुटी ध्यानानें उत्पन्न झाली यानें जर ब्रह्माचा अनुभव घेतला तर एक अनुभविता व दुसरा अनुभाव्य असे दोन झाले, व तिसरा अनुभव. अशी अनुभवामुळें त्रिपुटी उत्पन्न होते. ज्ञात्यानें ज्ञेय जाणिलें असतां ज्ञाता ज्ञेय पाहून ध्येयाहून निराळा होतो, व तिसरें ज्ञान ही त्रिपुटी उत्पन्न होते. याचप्रमाणें साध्य, साधक आणि साधन ही त्रिपुटी उत्पन्न होईल. त्रिपुटी उत्पन्न झाली असतां ऐक्य कधींहि होत नाहीं म्हणून वेगळेपणानें ध्येय ध्याता ज्ञेय ज्ञाता अनुभाव्य अनुभविता, साध्य, साधक हे प्रकार भिन्न आहेत

तोंपर्यंत या अभ्यासाचें कांहींच फल नाहीं.

ब्रह्मात्मा कोणी एक आहे व आपण त्याहून निराळा कोणी एक आहे हेंच ऐक्य होत नाहीं. म्हणून तेथें मूलाज्ञान आहे असें समजावें. हें मूलाज्ञान राहून कोटि वर्षे, कोटि जन्म तप केलें - ध्यान केलें तरी कधींहि ऐक्यता संभवावयाची नाहीं. म्हणूनच अभिन्नता कशी संभवेल ? याचा आतां तूं विचार करुनच ती ओळखून तसें केलें पाहिजे. ध्येय आणि ध्याता व ध्यान अशी त्रिपुटी उत्पन्न होते, म्हणून ऐक्य होत नाहीं म्हणून सांगतां, पण पूर्वी तुम्हींच ही ब्रह्मविद्या अचूक ब्रह्मास पावविते म्हणून सांगितलें होतें, आणि आतां ऐक्य होत नाहीं म्हणून म्हणतां हा तुमच्या बोलण्यास विरोध येतो, असें मानशील तर हें विरोधी बोलणें नाहीं. कारण जी ब्रह्मविद्या तुला सांगितली ती ब्रह्मविद्याच आहे, व ती सर्व ऋषी, सुर, मुनी व मानव यांस सेव्यहि आहे. हिचे योगानें सर्व निर्विकार ब्रह्मास पावले, पण नुसते पावले नाहींत, तर विचारद्वारां पावले. जोपर्यंत विचार उत्पन्न झाला नाहीं तोपर्यंत ऐक्य कधींहि घडावयाचें नाहीं. म्हणून हा विचार उत्पन्न होईपर्यंत कर्तृतंत्र अनुसंधानानें असावें, ब्रह्मविद्येचे योगानें एवढी ज्ञानाची दृढता झाली ती कधींहि व्यर्थ जाणार नाहीं. तिचे योगानें ऐक्यता विचार होऊन होईल, याविषयीं संशय नाहीं. ब्रह्मविद्या ही मोक्षदाती आहे, पण विचार उत्पन्न झाला नाहीं तोंपर्यंत भिन्नत्व आहे, असे समजावें. तूं म्हणशील कीं, भिन्नता आहे, म्हणून ध्यात्यास सुख नाहीं, तर असें नव्हें, तो तदाकारें सुखरुपच झालेला आहे.

वृत्ति निजात्म्यास विसरल्यामुळें ब्रह्मसुखास मुकून अनंतकल्प पावली होती. ती दररोज व्यापारांत शीण पावली म्हणजे झोपेचे वेळीं ती ब्रह्मसुखांत मिळत असे, पण ज्ञानावांचून तेथें सुख आहे, असें तीस कळत नव्हतें म्हणून तें सुख तिला झोपेंत प्राप्त होत नव्हतें, पण ती त्यांत मिळत होती.

जर न कळून त्या ब्रह्मसुखांत वृत्ति मिळत होती तर समजून अभ्यासानें त्या सुखांत कां मिळणार नाहीं ? उघडच मिळेल. अरे सुषुप्ति आणि जागृति यांचे संधींत सामान्य बुध्दि जे सुख होते ते टाकून परतवत नाहीं. याचा तर सर्व जनास अनुभव आहे. मग झोपेत तर केवळ ब्रह्मानंद त्रिपुटीवांचून असतां तदाकारी परमानंद नाहीं असें कोण म्हणेल ? म्हणणार नाहीं.

शंका - कोणी मतिमंद म्हणतो, कीं, एकदा सुखाचा अनुभव असतां त्याचा त्याग करुन ज्ञाते व्यापाराकडे कां परततात ?

उत्तर - झोपेंत हे ब्रह्मसुख असतां जसे सर्व लोक त्यास करुन जागे होतात, तसे ज्ञाते प्रारब्धभोगामुळें तें सुख त्यागून व्यापाराकडे येतात. झोप घेणारे लोक झोपेतून जरी जागे झाले तरी तेथील सुख नाहींसें होत नाहीं व कमी होत नाहीं. तसे साधक समाधीपासून उत्थान पावले तरी तेथील ब्रह्मसुख कमी होत नाहीं. जसे पक्षी आपला घरटा सोडून चारापाणी घेण्याकरितां जातात, व पुन्हां घरटयांत परत येतात, म्हणून त्या पक्षांस घरटें हें विश्रांतिस्थळ नाहीं असें कसें म्हणावे ? तसा साधक व्यापारांत शिणला असतां समाधींत विश्रांति पावतो, व पुढें प्रारब्धओढीमुळें प्रवृत्तींत येतो. पण तेथील सुख तो प्रवृत्तींत आल्यामुळें कमी होत नाहीं, तर तेथें जें अपार सुख आहे. तें तसेंच आहे वृत्ति सुखदुःखानें शिणली होती, तिची भ्रांति जाऊन ती

ब्रह्मी मिळून ब्रह्माकार झाली. तिलाच वृत्तिव्याप्ति म्हणावें. याप्रमाणें वृत्तीव्याप्ति ब्रह्मी व्यापली असतां हेंच मी ब्रह्म असें कळतें, तेव्हां न कळणें, हे वृत्तीचे आवरण जातें. याप्रमाणें वृत्तीचें अज्ञान गेलें असतां ब्रह्मीचें तदाकारत्व होतें. हेंही त्रिपुटीसहित ब्रह्मविद्येचें रुप आहे.

वासनानंद - वृत्ति सुखदुःखानें शिणली होती, ती ब्रह्मसुखांत मिळाली त्यामुळें वासनेस अति आवड उत्पन्न झाली, म्हणून त्यास वासनानंद म्हणतात. सर्व विषयांची अन्य प्रीति विटून ब्रह्मसुखाची रुची वाढली आणि तेथेंच वासना दृढतर मिळाली म्हणून त्यास वासनानंद म्हणतात. जसा जागृति आणि झोप यामधील संधींत आनंदाने बुध्दि सुखी झाली, तशीच तदाकारत्वानें वासना सुखरुप झाली, म्हणून त्यास वासनानंद म्हणतात. जो वासनानंद तीच ब्रह्मविद्या व तीच वृत्तिव्याप्ति तोच त्रिपुटीवांचून ब्रह्मानुभव व ध्येयाकारें तेंच ज्ञान होय.

ब्रह्मानंद - विचारानें त्रिपुटीचा त्याग करुन ब्रह्माशीं अभिन्न होतो, त्यालाच वस्तुतंत्ररुप पूर्ण विज्ञान म्हणतात व त्यालाच अनुभवावांचून निर्विकल्प ब्रह्मानंद म्हणतात. जसा सुषुप्तींतील शुध्दबुध्द आनंद उरतो, तसाच हा निर्विकल्प ब्रह्मानंद समाधींत विचारानें उरतो.

झोपेंत नेणीव फिटत नाहीं म्हणून प्राज्ञाभिमान रहातो. येथें समाधींत विचारानें मूलाज्ञान रहात नाहीं म्हणून अभिन्न समाधानानें ब्रह्मानंद उरतो.

प्रथम ब्रह्मविद्येनें अज्ञान घालविलें. अज्ञान जाण्याबरोबर ज्ञान आपण नाहीसें झालें. पूर्वी विज्ञान होते ते ब्रह्मी नाहीसें झाले. पुढें जें उरलें तेंच विज्ञान जसें निवळीचे बी पाण्यांतील मळ नासून टाकून आपणहि नासून जाते. पण पुढें शुध्द पाणी जसें उरतें, तसें अज्ञान ब्रह्मज्ञानानें नेले या अज्ञानाबरोबर ज्ञान नाहीसें झाले. पुढे अविनाश निर्विकल्प उरले. तेच निर्विकल्प चिद्रूप ब्रह्म, आतां ते निर्विकल्प ब्रह्म त्रिपुटीवांचून झोपेंत आहे, ते वाणी किंवा मनास जाणवत नाहीं. तेंच तूं आहेस असा तुला अनुभव आणून देऊं. रविदत्ता, पूर्वी तूं प्रश्न केला होतास कीं, स्फूर्तीवर जे आहे ते अनुभवास येत नाहीं. पण त्रिपुटीवांचून जो झोपेतील ब्रह्मानंद तो नेणिवेंत उत्थान पावल्यावर अनुमानानें जाणला असतां कळतो. हे तुझें विरोधी बोलणें आहे. सुषुप्तींतील अनुमानानें कळतो, पण समाधि घेत असतां स्फुरणापरता जो, तो कळत नाहीं, हें कसें ? जसा झोपेंतील आनंद जागे झाल्यावर अनुमानिला, तसा स्फूर्तीचा त्याग केला असतां स्फूर्तीहून पर जो तो स्फूर्ती उत्थानीं कां कळत नाहीं ? ज्यापेक्षां तुला तो कळत नाहीं, त्यापेक्षां तुझा संशय गेला नाहीं. तो जावा म्हणून आम्हीं तुझें तुला घनदाट स्वरुप दाखवूं. वृत्तीनें ध्येयाकारास घ्यावें असा जो तूं समाधि साधिलास, त्याहून किंचित् विलक्षण अभ्यास तुला सांगू. तिकडे लक्ष दे.

शंका - वृत्तिव्याप्तीनंतर अभ्यासाची गरज नाहीं. एक विचार मात्र पाहिजे. त्या विचारानें अभिन्नता प्राप्त करुन घ्यावी असें मागें तुम्हीं सांगितलें ; आणि आतां कांहींसा अभ्यास सांगतां हा तुमच्या बोलण्यास विरोध येतो, अशी शंका करिशील तर ऐक.

उत्तर - ज्या योगानें वृत्तीहून पर जो ब्रह्मात्मा भेटतो, तो सूक्ष्म अभ्यास विचाराहून निराळा नाहीं, तर तो विचाराचें अंग आहे. म्हणून रविदत्ता, तूं हा अभ्यास समाधीचे वेळीं साध. हा अभ्यास ठसावला असतां अनायासानें अभित्वाचा विचार होईल. पूर्वी तुझी वृत्तीकडून ध्येयाकडे पहाण्याची रीत होती, म्हणून तूं ध्याता, ध्येय याहून वेगळा पडत होतास. तरी असें पहाणें तूं आतां टाक आणि मी सांगतों तसें कर.

सूक्ष्म अभ्यास अथवा विचाराचें अंग

चिद्गगनामध्ये वृत्ति उठून पसरते, ती वृत्ति ध्येयाचे दृष्टीनें पहा. ध्येयरुप जें ओतप्रोत चिद्गगन ते आपण होऊन त्या आपणामध्यें स्फुरण कसें पसरतें तें पहावें.

स्फुरण उठते, तेव्हां व पसरते तेव्हां आपणास कळते. तसेंच तें मावळतें तेव्हां त्या स्फुरणाचा लयसाक्षी स्फूर्तीअभावी आपणच उरतो. वृत्तीकडून ध्येयास पाहूं लागलें असतां वृत्ति व्यापे तोपर्यंत ध्येयाचें ज्ञान होतें. पुढें वृत्ति मावळल्यावर नेणणें प्राप्त होतें. तेणेंकरुन शून्य मानून त्या संशयांत साधक पडतो. वृत्ति मावळल्याबरोबर ध्येय हरपतें, म्हणजे वृत्ति नसल्यामुळें कळत नाहींसें होतें. त्यायोगानें वृत्ति निमाल्यापासून ती पुन्हां उत्पन्न होईपर्यंत उगीच शून्याकार स्थिति होते. वृत्ति उठल्यावर पूर्ववत् दिसूं लागतें वृत्ति निमाल्यावर लागलीच शून्याकार स्थिति होते. याप्रमाणें एकसारखा क्रम चाललेला असतो.

शून्य म्हणजे कांही नांही. नाहीं तेंच ब्रह्म खरें, असें सत्य ब्रह्म असून वाटूं लागतें. या निश्चयानें वारंवार संशयांत किंवा जन्ममरणाचे धोक्यांत पडतो. वृत्ति उठतांच ज्ञान उत्पन्न होतें तें जाणणें वृत्तीचें आहे असें समजावें. ती जाणणारी वृत्ति लय पावली असतां तिचें तें ज्ञान आपाप नाश पावतें. मग अर्थातच शून्यपणाने नेणीव उरते. वृत्तीरुप जो ध्याता त्याची वृत्ति आहे, तोपर्यंत ध्येयाकारता असते. ती ध्येयाकारता व तो वृत्तीरुप ध्याता हें दोन्हीहि भाव वृत्ति निमाली म्हणजे नाहींसे होतात. तेव्हां पुढें अर्थातच शून्य उरलेसें वाटतें. वृत्तीरुप ध्याता ध्येयाकार झाला तेव्हां त्यास कांहीसें सुख वाटलें. ते सुख वृत्ति निमाली तेव्हां सहजच मावळले. याप्रमाणें वासनानंदास शून्यत्वच सुख आहे, अशी कल्पना केली. याप्रमाणें वृत्तीला घेऊन ध्येयाकार होऊन एकाग्रतेनें जरी पहात असला तरी या अभ्यासाचा परिणाम शून्यत्व प्राप्त होणें हाच आहे, यापेक्षां कांहीं जास्त प्राप्त होणें नाहीं.

वृत्तीस यथार्थ ब्रह्म कोणतें तें कळलें नाहीं, यामुळें तिनें शून्य नसून त्या शून्याचे ठायीं ब्रह्मभावना केली. ब्रह्मभावना करणारी ही वृत्ति असल्यामुळें ज्ञान वृत्तीस आहे असें झालें. तेव्हां सहजच ब्रह्म जड आहे असें ठरलें. तसेंच वृत्ति उत्पन्न झाली म्हणजे ध्येयाकारतेनें सुख होतें, म्हणून सुख ही वृत्ति उत्पन्न होऊन स्थित आहे तोंपर्यंत आहे. ती वृत्ति मावळल्यावर मग शून्य अज्ञान उरतें. अशा कल्पनेनें ब्रह्म सुखरुप नाही असें ठरलें. शून्यत्व म्हणजे असतपणा, जडपणा व दुःखरुपता अशा लक्षणाचें एक ब्रह्म आहे असें ठरलें. तेव्हां ब्रह्माचा सच्चिदानंदादि लक्षणें वृत्तीकडे आली. त्या लक्षणांचा वृत्ति आपणावर आरोप करुन बसली. ती लक्षणें वास्तविक तिची नव्हेत. अशा वृत्तीरुप ध्यात्यास उत्थानी संकल्प उठला असतां पूर्ववत् दुःख होतें. याप्रमाणें त्या ध्यात्यानें मोठया सायासानें अभ्यास केला, पण त्यास अखेरीस शून्य

ब्रह्म प्राप्त झालें. याप्रमाणें शून्य हेंच ब्रह्म आहे, असा ज्यांस निश्चय अथवा अनुभव झाला, त्यांचा अभ्यास यथार्थ गेला असें कां म्हणूं नये ? याप्रमाणें जो साधक शून्यसंदेहांत पडलेला आहे, तो कल्पपर्यंत जरी तसा असला, तरी निश्चयानें कधींहि मुक्त व्हावयाचा नाहीं. रविदत्ता, याप्रमाणें वृत्ति अभ्यासानें घात होतो, म्हणून हा अभ्यास टाकून ध्येयाकडून वृत्तीस पहाण्याचा अभ्यास कर. हा अभ्यास विचाराचे उपयोगी आहे.

ध्येय ब्रह्म जे परिपूर्ण त्यांत वृत्तीचे एकदेशी भान होतें. तिचे उठतांना व पसरतांना अवलोकन झाले असता, तिचा लयही सहज जाणूं लागतो. ध्यात्याचे ज्ञानानें तो वृत्तीला जाणतो कीं, ही वृत्ति मी जो चिद्गगन त्या चिद्गगनामध्यें उठली आहे. ती वृत्ति पुढें चिद्गगनी पसरुन जरी मावळली तरी तिच्या लयाचें साहजिक ज्ञान उरतें. तो लय जाणता. हा ज्ञानघन लयसाक्षी वृत्तीच्या आदि मध्य अवसानीं उरतो, व आपल्या दृष्टीनें तिच्या सर्व स्थिति पहातो. जो वृत्तीच्या स्थिति पहाणारा ज्ञानघन साक्षी उरला तो जाणल्यावांचून अपाप अनुभवास आला. मग अर्थात्च स्फूर्ति उठली तरी वृत्ति मिथ्या आहे असा अनुभव येतो. अशा प्रकारें वृत्तीस असद्रूपता येते. तेव्हां सद्रूपता ब्रह्माची ब्रह्मी रहाते. याप्रमाणें वृत्तीचे अभावीसुध्दा अशी प्रतीति बाणूं लागते. वृत्तीचा अभाव ज्यानें पाहिला तो ज्ञानघन ब्रह्मात्मा संचलेला आहे. यावरुन तो वृत्तीचा जडपणा पाहूं लागला. वृत्ति पसरुन ज्याच्या सुखानें सुखरुप झाली होती, तो पूर्णपणीं सुखैकघन आहे. तें सुख वृत्तीस कोठचें असणार ? याप्रमाणें ध्येयाकडून वृत्तीस जाणूं लागलें असतां वृत्ति असज्जड दुःखात्मक आहे व आपला अनुभव आला असतां आपण अस्तिभातिप्रियरुप आहे. वृत्तीचा अभाव जाणणारा आपण आहे, म्हणूनच तिचा अभाव पाहातां आपणच झाला. याप्रमाणें आपला आहेपणा म्हणजे सद्रूप किंवा अस्तित्व कळलें. तसेंच वृत्तीचे लयास जाणिलें, म्हणूनच तोच जाणता चिद्रूप किंवा भाति या लक्षणानें युक्त आहे. वृत्तीचा लय झाला पाहिजे वृत्तीचें सुख मावळते. मग जे निजसुख उरतें तेंच प्रिय, तोच आनंद ; त्यास अनुभवणारा कोणी रहात नाहीं. ज्याचा तोच असतो. याप्रमाणें सच्चिदानंद आपण एक आहे, व वृत्ति ही असज्जड दुःखात्मक आहे, असा विचार या अभ्यासानें कळतो.

वृत्तीचा अभाव एकाएकी कळून जर आला नाहीं तर वृत्तीचे संधीचा प्रकार पहावा. एक वृत्ति उठून ती चिद्गगनी पसरुन ज्ञान पावून मावळते, आणि दुसरी उठूं लागते. दुसरी वृत्ति जोंपर्यंत उठली नाहीं तोपर्यंत संधि दिसतो. त्या संधीलाच वृत्तीचा लय म्हणावा. जितका वेळ संधी होता तितका वेळ तिचे लयाचा प्रत्यय आला असतां लयास प्रत्यय वृत्तीवांचून कळला म्हणून तें जाणणें वृत्तीचें चिद्रूप लक्षण आहे. जाणणें हे ब्रह्मीचे चिद्रूप लक्षण आहे असें म्हटल्यानें ब्रह्म त्या लक्षणाहून निराळें असेल असे कोणास वाटेल तर तसें नाहीं. जे जाणणे चिद्रूप तेंच ब्रह्म. कारण येथे लक्ष्य आणि लक्षण दोन नाहींत, तर एक ब्रह्मच लक्ष्यलक्षण आहे. जसें राहू आणि त्याचें शीर ही दोन नाहींत तर, जें शीर तोच राहू व जो राहू तेंच त्याचें शीर. शिर आणि राहू यांत भिन्नता नाहीं, तसा चिद्रूप ब्रह्मात्मा लक्ष्यलक्षणरुप एकच आहे. असो.

संधीचे अवसरी स्फूर्ति चिद्गगनाकारी असते, तेव्हां साधकानें ज्ञातता पहावी. वृत्ति उठली म्हणजे तिला जोपर्यंत ब्रह्म कळले नाही तोपर्यंत अज्ञातता होती. पुढे जेव्हां तिला हे ब्रह्म ते असें कळलें, तेव्हां कळून जी स्थिरता राहिली तीच ज्ञातता आहे असें समजावें.

याप्रमाणें वृत्तीचें उठणें, पसरणें व लय पावणें ही जो जाणतो, तसेंच वृत्तीचा संधी, ज्ञातता व अज्ञातता जो जाणतो, तोच चिद्रूप ब्रह्मात्मा अविनाशी. तोच आत्मा म्हणजे आपण जे निर्विकल्प ब्रह्म त्या ब्रह्मावांचून वृत्तीस तिचा लय कळत नाहीं, तर ज्याच्या प्रकाशानें ज्ञातता अज्ञातता कळतात तेंच लय पहाणारें ब्रह्म आहे. वृत्तीचे उठणे व पसरणे हे चिद्रूप ओळखतें. पण वृत्ति आहे तोपर्यंत अनुमानानें संशय असतोकीं, हे कळणे ब्रह्मच उरते. म्हणून वृत्ति उठतांना पसरतांना ती स्वतः जाणत नाहीं. कारण ती जड आहे व ब्रह्म चिद्रूप आहे. म्हणून कोणत्याही वेळेस वृत्ति स्वतः न जाणता असते ; उठणें पसरणें इत्यादि सर्व गोष्टी चिद्रूप देखणे जे निर्विकल्प ब्रह्म, तेंच जाणतें. ते निर्विकल्प जाणते खरे आहे, असा अनुभव जोपर्यंत बाणला नाहीं, तोपर्यंत वृत्तीच खरोखर जाणती आहे असें वाटतें. वृत्तीचा लय वृत्ति पहात नाहीं त्या वेळेस पहाणारें निर्विकल्पच उरतें. म्हणून सर्वकाळ पहाणारे तेंच खरें पहाणारें त्यावांचून वृत्ति पहाणारी आहे असें कांही वेळेस वाटतें, पण ती सर्वकाल पहावयास टिकत नाहीं. यावरुन वृत्तीचे पहाणें खरे नाहीं. रविदत्ता, मी आतां तुला विचारतों तें सांग, वृत्तीचा लय आणि तुझे अनुभवास आला किंवा नाहीं. तूं जर वृत्तीचा लय पाहिला असशील तर तुला विचार पुढे सांगूं, आणि तो लयाचा अनुभवास आला नसेल तर तूं पुनः ध्येयाकडून पहाण्याचा अभ्यास कर. तेव्हां रविदत्ता नमन करुन म्हणतो, मला वृत्तीचे लयाचे ज्ञान होतें, पण ब्रह्मात्मा कसा आहे तें कळत नाहीं. तेव्हां सांगतात कीं, जो ब्रह्मात्मा तेंच तुझें निजधाम आहे. त्या धामास तुला आतांच घालवूं.

हे रविदत्ता, अज्ञानरुपी अंवस परवां सरली. कालचा दिवस पाडव्याचा जो समाधि अभ्यास तोही गेला. आज स्वानुभूति बीज उदयास आलेली आहे. अशा शुध्द बीजाच्या उदयाचे वेळी वृत्तीचे संधीची वेळ आली आहे ; व याच वेळी ज्ञातता अज्ञाततेची झांवळी वेळ प्रगटली आहे. अशा वेळी ब्रह्मात्मा चंद्र चिद्गगनांत पश्चिमेकडे उगवला आहे. तूं मात्र चिद्गगनी दृष्टि पडली पसरली म्हणून पहात नाहींस, तरी तो ब्रह्मात्मा मी मी दाखवितो पहा. स्फुर्ति पसरलेली आहे तोच वृक्ष. त्यापासून सूक्ष्म शाखा उद्भवली आहे, तीहून अति सूक्ष्म रेषा ब्रह्मात्मा चंद्राची आहे.

ही रेषा मी विचाररुप निज-अंगुलीनें अनुभाव्य अंतराळीं दाखविली. तरी तूं आतां या अंगुलीचे दृष्टीने म्हणजे विचाररुप दाखविण्यानें त्या रेषेंत पहा. आता यापेक्षां अन्य त-हेनें आम्हांस दाखवितां येत नाहीं, व वाचेनेंही बोलून सांगतां येत नाहीं. रविदत्ता, आतां सांगतों कीं, तुझा तूंच चंद्र आहेस, खरे की खोटे हे पहा. पहा असे म्हटलें म्हणून तूं निराळा चंद्र मानून पहावयास जाशील तर फसशील. कारण पाहूं लागलास किंवा जाणूं लागलास किंवा लक्षांशानें लक्षूं लागलास तर तूं वृत्तियोगच अवलंबिलास असें होईल. वृत्तियोग अवलंबिला असतां त्रिपुटी उत्पन्न होते. त्रिपुटी उत्पन्न झाली असतां विज्ञान तेंच अज्ञात होतें, व वृत्ति मावळल्यावर शून्य संशयांत पडशील. म्हणून पहाण्याच्या, जाणण्याच्या किंवा लक्षणाच्या नादीच तूं लागूं नको. कारण हे भिन्नत्वानें दाखविणारे मार्ग आहेत. करितां हे मार्ग सोडून तूं येथें उपयोगी जो विचार तो करण्याचे नादीं लाग. तूं जर जाणण्याचे नादीं लागशील तर जो जो जाणूं लागशील तों तों भिन्नत्वानें वेगळां होशील, व जाणण्याचे नादीं लागल्यामुळें तुला विचार कल्पांतींही उत्पन्न होणार नाहीं. करितां हे रविदत्ता, तूं जाणत्या वृत्तीचा त्याग विचार करुन करावयास लाग. तुला मी आतां विचार सांगतों.

तूं जो वृत्तीचा लय पाहिलास, तो लय वृत्तीचा वृत्तीला तर कळला नाहींच. कारण वृत्तीचा शून्यपणा झाला. त्या शून्यास तिचा अभाव कसा कळेल ? शून्यास अभाव कळला नाहीं तो असंग ब्रह्मात्मा जो तूं त्या तुला तुझ्या लयसाक्षित्वाच्या दृष्टीची थोरीव समजली पाहिजे. वृत्तीचा लय वृत्तीला घेतल्यावांचून जो स्वतः जाणतो तेंच शून्यास पहाणारें चिद्रूप आहे. तूं म्हणशील कीं, ब्रह्मात्मा लयास जाणतो, तो अनुभवास कां येत नाही ? तो जाणता येता, पण त्याला जाणण्याविषयीं त्यासारखें अविनाशी दुसरे कोण आहे ? वृत्तीनें जिवंत असतां कोटी वर्षेपर्यंत त्याचा शोध केला तरी तिला तो कळला नाहीं. आतां ती वृत्ति गेली अथवा मेली किंवा बुडाली तरी तो तिला दिसण्याजोगा नाहीं. आतां वृत्तीचा जो लय झाला, त्या अभावास शून्य म्हणावें. त्या शून्यास ब्रह्मात्मा कळेल हें तर बोलावयासच नको. जसा वांझेचा मुलगा रेणु टकमकां पहातो हे बोलणें जसें संभवत नाहीं, तसें शून्य अज्ञान जाणते आहे - सज्ञान आहे - हें बोलणें संभवत नाहीं, अरे, जे उत्पन्न झालें नाहीं, आंधळें नाहीं व डोळसही नाहीं. तें शून्य अज्ञान अनंत, अपार परमात्म्यास कसें जाणूं शकेल ?

तस्मात् शून्य शून्यपणामुळें पाहूं शकत नाहीं ; व वृत्ति त्या ब्रह्मात्म्यास जाणूं शकत नाहीं. कारण वृत्तीनें जें जाणिलें तें कधीही सत्य असत नाहीं. तेव्हां आतां या ब्रह्मात्म्यास कोणी जाणावें हे पुरता विचार करुन सांग. तूं म्हणशील कीं, ब्रह्मानेंच ब्रह्मास पहावें पण असें घडत नाहीं. हे विरोधी वचन आहे. आपणास आपण स्वतः कसें जाणावें ?

डोळ्यास डोळा दिसत नाहीं. जिभेस जिभेची रुचि घेववत नाहीं तसें मोठ्या कष्टानें आपल्या खांद्यावर आपण बसूं लागलों, तर आपणास बसतां येत नाहीं. डोळा आरशाचे योगानें डोळ्यास पहातो, तरी तें त्याचें डोळ्याविषयीचे खरे पहाणे नव्हें. आरशास डोळे नाहींत. तेव्हा आरशामुळें जो डोळा पाहिला तो पहावयाचा डोळा नव्हे, तर मिथ्या आहे. मूळ पहावयाचे डोळ्यानें आरसा व त्या आरशांत दिसलेला आभासाचा डोळा पाहिला ; पण खरा मूळचा पहाणारा डोळा तो डोळ्यास दिसलाच नाहीं, व दिसावयाचाहि नाहीं, तसा परिपूर्ण जो ब्रह्मात्मा तो आपणास मी अमुक असें जाणूं शकत नाहीं. वृत्ति उठल्यावर ज्ञाता, ध्याता साधक भासमान जरी होतात, तरी त्या वृत्तीस आणि भासमानास आत्मा जाणत आहे. ध्यातस, साधक इत्यादि सर्वहि मिथ्याच आहेत. त्यांस जाणिलें तरी तें न जाणिल्यासारखेच आहे, त्याची मोठी मातबरी नाही ; पण त्या सर्व मिथ्या वस्तूंहून जो आपण उरला तो मात्र त्यांस जाणतां येत नाहीं. जसा डोळा डोळ्यास पहातां येत नाहीं, तसें ब्रह्म ब्रह्मास पहातां येत नाहीं. ब्रह्मात्मा जरी आपला आपणास पहात नाहीं, तरी वृत्ति व वृत्तिगत जो जीव किंवा शीव त्यांस पहातो. डोळा जरी डोळ्यास पहात नाहीं, तरी आरसा व आभास यांत पहातो. डोळा जरी डोळ्यास पहात नाहीं तरी त्याचें पहाणें व्यर्थ आहे, असे म्हणतां येत नाहीं, तसें ब्रह्म ब्रह्मास पहात नाहीं तरी त्याचें चिद्रूपत्व लक्षण व्यर्थ नाहीं. डोळा जोपर्यंत रात्री दिवा नाहीं तोपर्यंत अंधारच पहातो. तशी जोपर्यंत वृत्ति उत्पन्न झालीं नाहीं. तोपर्यंत ब्रह्म तिचा लय पहातें. रात्री दिवा लाविला म्हणजे अंधार नाश पावतो ; तेव्हां डोळा प्रकाशास पहातो तशी वृत्ति उत्पन्न होते तेव्हां ती त्याच्या प्रकाशानें प्रकाशित होते. रात्रीं दिवा लाविल्यानें अंधार नाहीसा होतो, मग दिवा आणि नेत्र यांचे योगानें अंधाराचे अभावी समोर असणारे मंदिरांतील लहानथोर पदार्थ

दिसूं लागतात. तसें बुध्दीनें कल्पिलेले विषय जे जे स्वप्नमय उत्पन्न होतात ते ते ब्रह्म आणि वृत्ति दोघे मिळून पहातात. रात्रींचे वेळी मंद दृष्टि असल्यामुळें पुस्तक वाचणारास नेत्र, आरशी व दिवा लागतो, तेव्हां पुस्तक वाचणें घडतें.

तसें जागृतीचे व्यापार होत असतां ब्रह्मात्मा, वृत्ति, बुध्दि आणि ज्ञानेंद्रियें हीं असली पाहिजेत, तेव्हांच ते व्यापार होतात.

रात्रीचे वेळी पाहण्यास नेत्र, आरशी आणि दीप लागतो. त्यापैकीं, दीवा व आरशीं ही दोन आहेत. नेत्र मात्र नाहीं ; तर ती दोन्हीहीं साधनें व्यर्थ आहेत. कारण ज्यांचे योगानें पहाणें होतें ते मुख्य नेत्रच नाहींत. मग त्या दीप अयनकाचा काय उपयोग ? तसे बुध्दि, वृत्ति आणि ज्ञानेंद्रियें यांचा जरी समुदाय आहे, तरी त्यास प्रकाशणारा एक ब्रह्मात्मा नाहीं तर यांचा काय उपयोग ? हा सर्व समुदाय जाणणारा ब्रह्मात्मा नसतां व्यर्थ आहेत. असो, ब्रह्मात्मा जाणतो हे खरेआहे, पण या समुदायाचे योगानें जाणणें विशेषाकारें उत्पन्न झालें. तेव्हां त्या विशेषाकार जाणण्यानें ब्रह्मात्म्यायें सामान्य जाणणें झांकलें. म्हणून ज्ञानेंद्रिये जाणतात असें सर्वांस वाटू लागलें. जसें मंद दृष्टीमुळें डोळ्यास स्पष्ट दिसेना म्हणून आरशी लावावी लागली, त्या आरशीनेंच दिसतें, एरव्ही दिसत नाहीं अशी मूर्खाची समजूत आहे. पण शहाणे असें जाणतात कीं, आरशीमुळें जरी दिसतेंसें वाटतें तरी डोळ्यांनी पाहिलें नसतां नुसती आरशी पाहण्याचें काम करीत नाहीं. म्हणून आरशीनें दिसत नाहीं, तसें विचारवंत जाणतात कीं, जाणता एक ब्रह्मात्मा आहे. वृत्ति, बुध्दि, ज्ञानेंद्रियें हीं पाहाण्यास अगर जाणण्यास लागतात तरी ती स्वतंत्रपणें जाणूं शकत नाहींत म्हणून ती उपकरणें म्हणजे कृपेचीं साधनें आहेत. रात्री दिवा आणि नेत्र आहेत, पण एक आरशी नाहीं तर सूक्ष्माक्षर दिसत नाहीं. जरी सूक्ष्माक्षर दिसत नाहीं ; तरी नेत्र सर्व पदार्थ पहातात. हें पहाणें उपनेत्रावांचून नेत्राचें होतें. तसें ज्ञानेंद्रियावांचून जागृतीचे व्यापार होत नाहींत. पण वृत्तीला घेऊन ब्रह्मात्मा भासविषय जाणतो. रात्रीचे वेळीं मंदिरांत कांहीं एक पदार्थ नाहींत, एक दिवा मात्र आहे पण त्या दिव्यासहि प्रकाशासहित पहाणारा एक डोळाच आहे. तसें बुध्दिसहित भास निमाले, एक वृत्तीचें स्फुरण मात्र उरलें, पण त्या वृत्तीस व वृत्तीगत जो अभ्यास त्यास एक ब्रह्मच जाणत आहे, आतां सदनामध्यें दीप होता तो मालविला तेव्हां तेथें जो अंधार पडला त्यासच नेत्र पाहूं लागला. त्याप्रमाणें हें ब्रह्म स्फूर्तीची जी शून्यदशा तीस पाहूं लागलें. ज्यानें अंधार पाहिला तो डोळा जसा अंध नव्हें, तसा वृत्तीचा लय ज्यानें पाहिला तो चिद्रूप नव्हे असें कसें बोलावें ? हे रविदत्ता, अंधार पहाण्यास डोळ्यांस कोणतें दुसरे साहित्य लागलें ? जसें त्यास अंधार पहावयास साहित्य लागलें नाहीं. तसें ब्रह्मास वृत्तीचा लय पहावयास साहित्य लागलें नाहीं. जो साहित्यावांचून पहाणारा तोच खरा डोळा, तसा उपकरणावांचून जाणणारा तोच खरा जाणता, ख-या जाणत्यावांचून साहित्ये किंवा उपकरणें ही उगाच पसारा आहे. वास्तविक जाणणें किंवा पहाणें हे एक नेत्राचे किंवा ब्रह्माचे आहे.

डोळा डोळ्यास मात्र पहात नाहीं, तसा आत्मा आत्म्यास ओळखत नाहीं ; पण यामुळें त्यांचे पहाणें किंवा जाणणें हें कमी होत नाहीं. म्हणून हे रविदत्ता, ब्रह्मास जाणण्याची इच्छा करणें हें व्यर्थ आहे. ब्रह्माचें हेंच जाणणे समजावें कीं, कोणी जाणत नसतां जो वृत्तीचा लय जाणतो, तोच ब्रह्मात्मा होय. जो अंधार जाणणारा, तोच हां प्रत्यक्ष डोळा पहाणारा. तसा लय

जाणता तोच हा ब्रह्मात्मा. जसा डोळा न पहातां पाहिला तसा आत्मा न जाणल्याप्रमाणें आहे. हा ज्ञानघन आत्मा विचारानें प्रत्यक्ष अपरोक्ष समजाला. याप्रमाणें न जाणून जाणणें हेंच श्रुति आणि अनुभवानें खरें ज्ञान आहे असें ठरतें. त्यासेरीज जें जाणणें तें नेणणेंच समजावें, असें श्रुति आणि ज्ञाते म्हणतात. जाणण्यापैकीं एक वृत्तीस्फूर्तीचा लय हा मात्र जाणिला पाहिजे. हा जाणल्यावांचून मोक्षरुप ज्ञानाचा विचार केला तरी तो ठीक नव्हे. रविदत्ता, तुला वृत्तीचे लयाचा जर खरा अनुभव आला नसेल, तर तुला पुन्हा लयप्रतितीचा उपाय सांगतों, ऐक.

वृत्ति कोठून उत्पन्न होते व कोणते ठिकाणीं लय पावते ती त्या ब्रह्मरुपानें यथारीति अवलोकावी. वृत्ति उठतांच वृत्तीचा तळ जो ज्ञानघन तो धरुन बसावें. वृत्ति उठून पसरु लागली म्हणजे आपण तिचे बरोबर उसळून अफाट पसरुं नये. जसा पाणबुडया पाण्याचा तळ धरुन बसतो. तेव्हांच त्याला गमाविलेली वस्तु प्राप्त होते. तसें वृत्तीचें जे अधिष्ठान ते स्वरुप धरुन आपण बसावें. वृत्ति जरी उठून उसळली, तरी तीबरोबर आपण उसळूं नये. पाण्याचा स्वभावच असा आहे कीं, जे बुडालें असेल त्यास उसळून वर आणावें. तसा वृत्तीचा स्वभावच आहे की, जे तळास गेलें असेल त्यास ओढावें. पाणबुडयास तळाशीं जावयाचें असलें म्हणजे तो पाण्यास वर फेंकतो, तेव्हांच त्यास तळ मिळतो. तसा आपणास वृत्तीचा तळ सांपडण्यासाठीं आपण त्या वृत्तीस वर फेंकावें. आणि तळांशीं दडून बसावें. पाणी जर खालीं दाबलें तर आपण उसळून वर येतो. तसें वृत्तीस बळेंच जर आकळावयास गेलें, तर ती आकळणारासह वर उसळते. म्हणून पाण्यास दाबूं नये, तर वरच फेकावें म्हणजें मग सहज तळ मिळतो. तसें वृत्तीचें उसळणेंच टाकावें, मग आपणास सहज वृत्तीचा तळ सांपडेल. तेथें आपणच उरावें. वास्तविक आपण तळींच आहे, वृत्तीबरोबर अल्पसुध्दां उसळत नाहीं, पण साधकास उगीच वाटतें कीं आपण वृत्तीबरोबर उसळून आलों.

ते वाटणे आपण टाकावें, तेव्हां तच्चीं ब्रह्मचिद्घन उरतें, त्यायोगानें आपणासमोर वृत्तीचें उठणें व निमणें कळतें. आपण वृत्तीत जर येणार नाहीं तर वृत्ति उठल्याबरोबर ती मावळून जाते, मग तिचा लय जाणत्याच्या अनुभवास प्रत्यक्ष येतो. तोच लय चिरकाळ जाणावा. त्या लयाचा जाणता तोच निर्विकल्प ब्रह्मात्मा. याप्रमाणे लयाचा प्रत्यय टळटळीत जाणावा. तोच लय पहाणारा ब्रह्मात्मा निर्विकल्प, त्याच्या देखण्यास कधींही लोप नाहीं. जसे अंधार पहाणारे डोळ्यास अंधत्वाची आपदा येत नाहीं, त्याप्रमाणें ब्रह्मात्म्याचें चिद्रूप ज्ञान, जे लयाचे देखणें स्वभाव लक्षण तें ज्या साधकास खरें कळलें, तोच खरा ज्ञाता. अशा निर्विकल्प चिद्पास यथार्थ ज्ञान म्हणावें. हेंच ज्ञान साधकाच्या संसारक्षेपा तोडील. हेंच लय जाणतें चिद्रुप. हे सर्वदा सघन आहे. हें अल्प सुध्दां उणें होत नाहीं. म्हणून तेच त्रिकालाबाधित सद्रूप सर्वदां आहेच आहे. असें चिद्रूप त्रिकालाबाधित असतांहि मंदमति वृत्तीचे अभावी नाहींच असें म्हणतात, व त्यास लय कळत नाहीं म्हणून ते नेणीव कल्पितात. त्या मंदमतीनी ब्रह्मात्म्यास शून्य किंवा नेणता असें मानिलें, तरी तो शून्य किंवा नेणता होत नाहीं ; पण जे प्रयत्न करुन शून्य संदेहांत पडले तें मात्र स्वहितास मुकले. त्या मूर्खांस सांगण्याचें आम्हांस कारण नाहीं. पण जो खरा साधक असेल त्यास आज हेंच सांगतों कीं, तुला शून्य संदेह होऊं नये, तर जो ज्ञानघन आहे तोच कळावा. याकरितां शून्यखंडन करितों. त्याविषयीं शून्यवाद्यांची जी शंका आहे, ती प्रथम सांगतो.

शून्यखंडन

शंका - असत्च पूर्वी आहे असें श्रुतीच म्हणते, व वृत्तीवांचून समाधींत असाच अनुभव येतो. जोपर्यंत वृत्ति आहे तोपर्यंत जाणणें घडतें. वृत्तीचा अभाव झाल्यावर शून्यत्व उघड रहातें. ब्रह्म जर आहे असें म्हणावें तर ते अनुभवास येत नाहीं, म्हणून ब्रह्म शून्यरुपच आहे.

उत्तर - श्रुति जरी असदेवअग्र म्हणते, तरी तिचे तात्पर्य निराळेंच आहे. स्फूर्तीपासून अलीकडे जितकें देहादिक जग आहे हे अलीकडे उघडें आहे, हें असद्रूप होते ते मोडतें. हे कांही झालें नव्हतें, उत्पत्तीपूर्वी असत्च होतें, पण सृष्टीकाळीं दिसतें झालें म्हणून यास आहे म्हणणें आलें. हे सर्व जग पूर्वी नव्हतें, म्हणून याचे शून्यत्व आहे असें श्रुति बोलत होती. पण सच्चिद्घन जे पूर्ण ब्रह्म आहे, त्यास शून्य असें श्रुति म्हणत नाहीं.

याप्रमाणें श्रुतीचें तात्पर्य आहे, ते या मूर्खास कळत नाहीं. ते (भ्रु) शून्यास ब्रह्म मानून राहिलें, म्हणून ते कल्पपर्यंत निराळेंच राहिलें. आम्ही सांगतों असा जर श्रुतीचा भावार्थ नसतां तर सत्च पूर्वी आहे असा ती पूर्वी उच्चार कसा करिती ? हे सर्व जग असत् होते म्हणजे पूर्वी नव्हतें तर पूर्वी सत् जे ब्रह्म तेंच होतें, असे श्रुतीचे तात्पर्य आहे. इदं इदं म्हणजे हें हें नाहीं असे म्हटल्यानें शून्यत्व या सर्वांस आले. एरव्हीं इदंतेची वार्ता ब्रह्मी शून्यासहित नाहीं. हें असो.

असत् आहे हे बोलणें विरोधी दिसतें. जसे अंध डोळस आहे, मुका बोलका आहे, हे बोलणें विरोधी, त्याचप्रमाणें असत् आणि ते आहे हेंही बोलणें विरोधी. कारण, जे आहे ते कधी नाहीं असें होत नाहीं. जे नाहीं ते आहे असा अनुभवही नाहीं. असे असतां एकास आहे आणि नाही हे म्हणणें मोठेंच विरोधी आहे. या विरोधामुळें शून्य आहे, असें स्थापितां येत नाहीं. तर आतां

या दोहोंपैकी एक काय तें सांगा. तुम्ही जर शून्य नाहींच असें सांगाल तर शून्य कल्पांतींहि नाहीं हेंच आम्हीं म्हणत आहों. आतां शून्य आहे, असें जर सांगाल तर असें म्हटल्यानें विरोध येतो हे वर दाखविलेंच आहे. तेव्हां शून्य आहे असें म्हणतां येत नाहीं. तथापि सताचे योगानें शून्य आहे असें बोलाल तर तेंहि आम्हांस इष्टच आहे. जसें सताचे योगानें जग आहे असें बोलतां आले म्हणजे आमची सत् वस्तु कबूल केलीत. तसेंच सताचे योगानें शून्य आहे म्हटल्यानें शून्याचे अधिष्ठान आमचें सत् आहे, असें तुम्ही कबूल केलेंत. जसें रज्जू असून तिला सर्प म्हणतां, पण सर्प ठेवून दोरी दूर करीत नाहीं. तसें सताचे योगानें शून्य आहे असे मानिल्यानें त्या शून्याचे सत् हें अधिष्ठान कायम रहातें.

शंका - तुम्हीं शून्याशींच तिचा योग कां करता ? आमचें ब्रह्म असत् आहे, मग तर विरोध नाहीं ना ?

उत्तर - सूर्यच अंधार असे कधीं तरी होईल बरें? तो अंधार तरी सूर्यासमोर उभा राहील काय ? हे जसें घडत नाही तसें ज्ञानस्वरूप लयसाक्षी ब्रह्म शून्यरुप होत नाहीं व शून्य सत्संयोगी अल्पहि होत नाहीं. मग तें सद्रूपी कसें उरेल ? एवं शून्य नाहीं ते नाहींच, जे आहे ते सदोदित आहेच. याविषयी कोणाचीहि शंका सर्वथा चालावयाची नाहीं. याप्रमाणें श्रुतियुक्ती या दोहींनी शून्याचें संभवणे घडत नाहीं असें ठरविलें. आतां अनुभवानेंहि शून्याचे संभवणे होत नाहीं, हें ठरवूं.

शंका - अनुभव नाहीं म्हणतात, तर याचें उत्तर ऐका.

वृत्तीचा जो अभाव झाला तर शून्य अशी कल्पना केली ; त्या शून्याचा प्रत्यय आला किंवा नाहीं हें शंकाकर्त्यास पुसावें. तो जर शून्याचा प्रत्यय नाहीं, वृत्ति उत्पन्न होतांच उगाच मानिला. कारण वृत्तीचा लय होता तेव्हां तेथें कांहींच नव्हतें असें म्हणेल तर या विकल्पानें शून्य कधींही नाहींच नाहीं असें ठरलें ; तेव्हां वृत्तीचा आहेपणा जो बुध्दीनें ठरविला होता, तोच नाहींसा झाला. अर्थात हे अवघें नाहीं असें झालें. वृत्तीस सर्वांस शून्यत्व आलें, तेंच शून्य असें अनुमानिलें. पण सद्रूप जें संचलेले आहे तें शून्य नव्हे.

तुम्ही म्हणतां की, शून्याचा प्रत्यय आला. वृत्तीचे अभावी शून्यपणा जाणिला. या विकल्पांतसुध्दां शून्याचा जाणता आत्मा झाला. अर्थात् शून्य (वृत्तीचा लय) ज्यानें जाणिला, तोच लयसाक्षीचा प्रत्यय ज्याला आहे तो शून्य कसा होईल ? याप्रमाणे आत्मा आहे. म्हणून श्रुतियुक्ती अनुभवानेंसुध्दां शून्य संभवत नाहीं. असें असून जर शून्यवादी बळेंच शून्य आहे असें स्थापणें करितील तर करोत ; पण त्वां रविदत्ता, विचार करुन लयसाक्षित्व खरें जाणावें. जो जाणता तो कधींहि शून्य होत नाहीं. म्हणून जो आहे, तोच लयसाक्षी खरा समजावा.

ज्यानें दिवा मालविला तो मालवणारा दीपाचे अभावी आहेपणानें उरतो. जर तो दीपाबरोबर मरेल तर अंधार आहेसें कोण पाहील ? तसा वृत्तींचा जो लय झाला तो सद्रूपसाक्षीनें पाहिला. त्या साक्षीचाच जर शून्यपणा असला तर अभाव कोणी पाहिला सांगा ? ज्यानें लय पाहिला तोच चिद्रूपपणें देखाणारा साक्षी, जो उरतो म्हणजे आहे तोच चिद्रूप व जो चिद्रूप तोच आहे. जो

चिद्रूपसद्रूप तोच निर्विकल्प ब्रह्मात्मा, तोच आनंदरुपही आहे, वृत्ति उत्पन्न होतांच वृत्तीपासून अलीकडची जितकी तत्वश्रेणी तितकीहि सर्व सुखदुःखानें व्यापून आहे. त्या वृत्तीचा संबंध ज्यास तिन्ही काळींही किमपि नाहीं, मग त्या अविनाश स्वरुपास सुखदुःखें कशीं स्पर्शतील ? ज्यापेक्षां ती स्पर्श करीत नाहींत, त्यापेक्षां सुखदुःखावांचून असणारें ब्रह्मानंद निर्विकल्पक त्रिकालाबधित तेंच खरें निजसुख. त्या सुखास कोणी अनुभवीत नाहीं. जर अनुभवील तर ती वासना समजावी. तो वासनानंद जेथें ध्यातेपणासह उरत नाहीं, तर केवल उर्वरित ब्रह्मानंद त्रिपुटीवांचून स्वानंदकंद तिन्हीहि काळीं पूर्णपणें असतो. जसें सद्रूप शून्यावांचून पूर्णपणें आहेच आहे. पण वृत्तीला अमुक असें जाणवत नाहीं ; म्हणून तिला ग्रहण होत नाहीं.

जे सद्रूप तेंच चिद्रूप असतांहि वृत्तीस कळत नाहीं, तसाच आनंदही तिला अनुभवितां येत नाहीं. सच्चिदानंद ब्रह्मस्वरुप तिहीं लक्षणांनी ब्रह्म निर्विकल्प आहे, तें वृत्तीस अमुक आहे असें अल्पसुध्दा कळत नाहीं. म्हणून त्यास निर्विकल्प असें म्हटलें. वृत्ति जर त्यास अनुभविल तर निर्विकल्प असें कसें म्हणतां येईल ? ज्यापेक्षां वृत्तीस अनुभवितां येत नाहीं, त्यापेक्षां ते त्रिपुटीवांचून सच्चिदानंद स्वतः सिध्द आहे. लयसाक्षींचा प्रत्यय तोच चिद्रुप जो आहे तोच जाणता होतो. म्हणून चिद्रूप तोच सद्रूप व सद्रूप तोच आनंदरुप ; त्यास कोणी जाणत नाहीं व तो आपआपणासहि जाणत नाहीं. म्हणूनच मूळ श्लोकांत त्यास निर्विकल्प असें म्हटलें आहे. आणि त्यात हे पद घातलें आहे. याचा अर्थ जें आहेच आहे, तेंच शून्यातीत ब्रह्म सर्वांचे अभावी उर्वरित रहातें. रविदत्ता, असें जे स्वरुप सच्चिदानंद ब्रह्म निर्विकल्प आहे, तेंच त्रिविधाप्रतीतिनें तूं आत्माराम एकरुप आहेस.

आत्मप्रतीति - त्वां रविदत्ता, निर्विकल्प अनुभविलेंस, लयसाक्षीत्व न जाणून जाणलेस आणि तेच निश्चयानें तुला सुदृढ बाणलें. याला आत्मप्रतीति म्हणतात.

गुरुप्रतीति - रविदत्ता, पूर्वीपासून आम्हीं विवेचन अथवा अभ्यासलक्षण जें जें सांग निरुपण केलें व यथायुक्त ज्या रीतीनें सांगितलें, त्या त्या रीतीनें त्वा विश्वासानें असंभावना टाकून एकरसें दृढ मनामध्यें धरिलें, तीच गुरुप्रतीति.

शास्त्रप्रतीति - रविदत्ता - आम्हीं जितुकें निरुपण केलें त्यांत एकहि अप्रमाण सांगितलें नाहीं, ती शास्त्ररीतीनेंच युक्तीचे द्वारें बिंबविलें. याला शास्त्रप्रतीति म्हणतात.

आत्मप्रतीति, गुरुप्रतीति आणि शास्त्रप्रतीति या तिन्ही प्रत्ययांचे सार, जें निर्विकल्प निर्विकार ब्रह्म, तें विवेचनानें अभ्यासप्रकारानें व्यतिरेक करुन भेटविलें, हेंच चार वेदांचीं चार महावाक्यें सांगतात. तत्वमस्यादि महावाक्यानें तेंच तूं आहेस असें आम्हीं उपदेशरीतीनें सांगितलें. जें आम्ही सांगितलें ते त्वां अनुभवानें घेतलें पाहिजे. म्हणून यजुर्वेदांतील महावाक्य हाच अर्थ प्रगट करितें. तोच अर्थ अहंब्रह्मास्मि या वाक्यानें विवेचन करुन सांगत आहों कीं, जें निर्विकल्प ब्रह्म तेंच तूं स्वतः आहेस, जो बत्तिसांत असंभाव्य संचलेले असून सविकल्पांत आला नाहीं व त्यास वृत्तीहि जाणत नाहीं तोच हा आत्मा. जो वृत्तीला तर कळत नाहीं, पण जो वृत्तीचा लय पहातो, तोच तूं आत्मा ब्रह्म. तोच मी अशी प्रतीति घेतली, तर

प्रतीति एक वस्तु, तिचा घेणारा जीव अशी ग्राह्य ग्राहकता उत्पन्न होते म्हणून प्रतीति घ्यावयास जाता उपयोगाचें नाहीं. तर नुसती निर्विकल्पता संचली आहे, तोच तूं ब्रह्मात्मा. अथवा स्फूर्तीपासून जागृतिपर्यंत व्यापकत्वानें निर्विकल्प व्याप्त आहे, पण ते त्या त्या विकल्पास पावत नाहीं. तोच तूं ब्रह्मात्मा आहेस.

जसा दिवा, पदार्थ आणि आरशी यांहून डोळा एकरुप स्वस्थानीं असतां त्या डोळ्यांस पहावें असें मनांत आणून डोळा पुढील पदार्थ पहावयाचें टाकून डोळ्यासच म्हणजे आपणास पहाण्याकरितां मागें परतला. दिवा रात्रीं लाविला म्हणजे तो घरांतील पदार्थ, वाचावयास घेतलेल्या पोथीचीं अक्षरें व डोळ्यांस लाविलेली आरशी, यांस प्रकाशितो, व डोळा त्या प्रकाशासह सर्व पदार्थांस पहातो. पण हे वर दाखविलेले पदार्थ कोणीहि डोळ्यास पहात नाहीं. असा प्रत्यक्ष डोळा उघडा असता प्रत्यय येत नाहीं. म्हणजे डोळ्यास प्रत्यक्ष डोळा दिसत नाहीं, म्हणून तो वेड्यासारखा झाला. तेव्हां प्रत्यय येण्याकरितां दिवा मालविला, आणि अंधार डोळ्यास दाखविला. तो अंधार डोळ्यानें जेव्हां पहिला तेव्हां तर तो अधिकच भांबावला आणि म्हणतो कीं, अंधार दाटल्यामुळें कांहीच दिसत नाहीं, असें जों तो म्हणत आहे, तों कोणी एकानें त्या डोळ्यास विचारलें कीं, अरे अंधार जो दिसला तो कोणाला दिसला ? ज्याला अंधार प्रत्यक्ष दिसला तोच पहाणारा डोळा आहे. मग जरी तो डोळा डोळ्यास दिसत नाहीं तरी जो डोळा म्हणतात तो हाच आहे. असें जेव्हां दुस-याचें वचन डोळ्यानें ऐकिलें, तेव्हां तो विचार करुन पाहतो तो अंधार पहाणारा तोच डोळा असा प्रत्यय त्या डोळ्यास बाणला. याचा दृष्टांताचे हिशेबानें द्राष्टांतीं स्फूर्तिपासून अलीकडे जागृतीपर्यंत ब्रह्म उघडें आहे. दिवा, आरशी आणि पुस्तकाक्षर वाचणें, तसाच जागृतीचा प्रकार आहे, म्हणजे वृत्ति, इंद्रियें यांचा प्रत्यक्ष विषय घेणें हा व्यवहार आहे. हे पूर्वीच स्पष्ट केलेलें आहे. जसें पुस्तक पहाणे तशी जागृति. घरांतील पदार्थ दिव्यानें पाहिजे, त्याचप्रमाणें स्वप्नावस्था आहे. असो. वृत्ति, बुध्दि, इंद्रियें, विषय हाच जागृतीचा समुदाय आहे, व या समुदायास जाणता निर्विकल्प आत्मा आहे. असा तूं सहज आहेस, व स्वप्रकाशानें सर्वांस जाणतोस ; परंतु मला गुरुत्व मानून मी कोण हें मी जाणत नाहीं, हें मला सांगा, असें विचारावयास आलास. तेव्हां आम्हीहि तुला विवेचन विस्तारानें पुष्कळ प्रकारें सांगितलें. पण तूं मंदबुध्दि असल्यामुळें सोयीकारें जाणत नाहींस, असें पाहिलें. तेव्हां समाधीचा अभ्यास विवेचनासह सांगितला. तसेंच वृत्ति, बुध्दि, इंद्रियें, विषय यांचा प्रत्यक्षपणा दाखविला.

हें सर्व जड, परप्रकाशक आहेत, यांचा खरोखर जाणता तूंच एक आहेस. हे वेगळालें स्वभावानें दाखविलें ; परंतु तुला उमजेना. तेव्हां पुढें अंतरांत विषयाचे ध्यासानें स्वप्नानुकारी कल्पना होते. तिचाहि जाणता तूंच एक आहेस हेंहि दाखविलें ; उमज पडेना. तेव्हां ही बुध्दीची कल्पना सारुन मध्य संधीसहित नुसत्या स्फुरणास दाखविलें. त्या वृत्तीमुळें वृत्तीच जाणणारी आहे, असें तुला वाटलें. तेव्हां मग पुढें तिची शून्याकारता समाप्ति दाखविली. त्यावेळी तर अधीकच गडद पडलें. वृत्तीचें साक्षित्वहि गेलें, लय जाणतें उघडें असून शून्यदशा मानिलीस, म्हणून मग लयाचा तरी निर्धार होईल असा येथील विचार सांगितली. ज्यांत न कळणें हें नाहींच तर जें नेणणें कळतें तेंच ज्ञान आहे जसें डोळा अंधारास पहातो, तोच खरा डोळा तसें लय जाणणारा तोच निर्विकल्प ब्रह्मात्मा. असा जेव्हां तुला विचार सुचविला, तेव्हां तुला लयाचा अनुभव आला. ज्याला लयाचा अनुभव आला तोच तूं ब्रह्मात्मा.

रविदत्ता, मी सांगतों हें खरें किंवा खोटें याचा विचार करुन पहा. लयरुप शून्य जे ते तुला भेटलें किंवा तें शून्याला भेटलें किंवा शून्याखेरीज दुसरें कोणास भेटलें ? हा प्रकार तुला आम्ही मागें विचाररुप विवेचनाचें प्रसंगी सांगितला होता तो आतां अभ्यास झाला असल्यामुळें उमग. तेव्हां तुला हा आत्मा म्हणून प्रत्यक्ष स्वप्रकाश अपरोक्ष दाखविला होता. परंतु तेव्हां तुझी बुध्दि, वृत्ति जाणण्याविषयीं अभ्यासानें सूक्ष्मत्वानें दक्ष नव्हती. म्हणून तुला त्या वेळीं निःसंशय प्रतीति येईना. कारण तूं नेणतेपणानें वृत्त्यादिकांचे समुदायांत पडत होतास. आतां अभ्यासानें तुला वृत्तीचे लयाचा प्रत्यय आला आहे. म्हणून मागील निरुपण आठवून पहा. तें निरुपण कोणतें म्हणशील तर जें अयमात्मा या वाक्याचें स्पष्टीकरण डोळयांचे दृष्टातांने स्पष्ट केलें, तेंच निरुपण पहा.

दिवा, आरशी याचे योगानें पदार्थ अथवा पुस्तकाचीं अक्षरें किंवा अर्थ कळतो. पण सर्व पाहून जाण्यास एक स्वप्रकाशक नेत्रच समर्थ आहे. दिवा आणि आरशी हीं त्या नेत्रास साहयकारी आहेत. तरी ते परप्रकाशकच होते. हें साहयकारी साधनें नसलांहि नेत्र अंधारास पहातो. म्हणून तोच उपकरणावांचून पहाणारा स्वप्रकाशकच नेत्र, तसा लयासाक्षी जो पहाणारा तोच स्वप्रकाशक अपरोक्ष आहे. त्यावांचून वृत्तीपासून जो जाणता समुदाय त्यास आत्मप्रकाशाची अपेक्षा आहे. वृत्ति जेव्हां चिद्गगनांत उठते तेव्हां त्या वृत्तीत जडपणामुळें अनुभव घेतां येत नाहीं तोच आत्म्याचा प्रकाश तिला मिळाला म्हणजे मग ती तदाकारत्व जाणते.

अथवा मन, बुध्दि उठून भासविषय स्वप्नीं भासवितात. त्यालाहि आत्मप्रकाशानें दोन्हीं जाणतात. जसें घरांतील पदार्थ दिव्याचे योगानें एक डोळाच पाहूं लागतो तसा बुध्दिवृत्तिचेहि वेळीं आत्मा पहातो. जागृतीचे व्यापारांत बुध्दिवृत्ति, पंचज्ञानेंद्रियद्वारानें जीवासहित सर्व विषय घेतात, म्हणजे पंच विषय घेण्यास बुध्दिवृत्ति पंचज्ञानेंद्रियें व जीव हीं साहयकारी लागतात. जसें पोथी वाचावयास दिवा व आरशी नेत्रास पाहिजे, तशी वृत्ति, बुध्दि इंद्रियें मिळालीं असता भोग घडतो. पण दिवा आणि आरशी हीं परप्रकाशक व नेत्र एक मात्र स्वप्रकाशक. त्याचप्रमाणें आत्मा हा एक मात्र स्वप्रकाशक आहे. त्या खेरीज बुध्दिवृत्ति इंद्रियें त्याचे प्रकाशानें जाणतात. म्हणून तीं परप्रकाशक. नेत्रास अंधार पहाण्यास उपनेत्र किंवा दिवा यांची गरज नाहीं, त्याचप्रमाणें आत्म्यास वृत्तीचा लय पाहण्यास बुध्दिवृत्ति किंवा इंद्रियें यांची गरज नाहीं. म्हणून तोच आत्मा स्वप्रकाशक व त्याखेरीज बाकीचा बुध्दिवृत्यादि जाणतीं पण तीं परप्रकाश. जीं परप्रकाशक तीं जड आहेत, व आपण त्यांस जाणतों म्हणून तीं आपणांहून भिन्न आहेत. आत्मा आपणास जरी स्वतः ओळखीत नाहीं, तरी सर्वांस आपणाहून भिन्न पहातो. म्हणून वृत्तीसह सर्व, जड, भिन्न आणि परोक्ष आहेत. व आपण आत्मा ब्रह्म एक स्वप्रकाश अपरोक्ष आहे. हाच अर्थ पूर्वी अयमात्मा या वाक्यानें निरोपिला होता. तोच पुन्हां या अभ्यासप्रसंगीं येथें स्पष्ट केला. तोच अर्थ अहंब्रह्मास्मि हें महावाक्य सांगतें कीं, साधकानें जें निर्विकल्पब्रह्म तें मी स्वतः आहें, हें अंतर्यामी धरावें.

अयमात्मा या वाक्याचा जो अर्थ तोच अर्थ अहंब्रह्मास्मि या वाक्याचा आहे. तो हा कीं, जो स्वप्रकाशक अपरोक्ष तोच ब्रह्म मी आहें. तोच अर्थ तत्वमसि या वाक्यानें आम्ही विवेचनाचे वेळीं उपदेशिला. आणि अभ्यासानें लयसाक्षित्व जें पूर्ण ब्रह्म निर्विकल्प तेंच तूं अशा समजुतीनें तुला भेटविलें. आतां चवथें वाक्य जें प्रज्ञानब्रह्म तेंहि हाच अर्थ सांगतें. म्हणून तोहि अर्थ

साधकास साध्यरुप सुखदायक आहे.

शंका - वर चार महावाक्यांची अर्थाविषयीं ऐक्यता वर्णिलेली आहे. तर तूं कदाचित् असें म्हणशील कीं, अयमात्माब्रह्म या वाक्यानें प्रत्यक्ष ऐक्यतापूर्ण ब्रह्माशीं विरोधावांचून होते. तसा अविरोध बाकीच्या तिन्ही वाक्यांत वाच्य लक्षांशाशी कोठें आहे ? वाक्याचा जेव्हां बोध करावा तेव्हांच लक्षांशीं ऐक्य होतें. म्हणून चारहि वाक्यांची एकार्थता घडत नाहीं. कारण अहं हेंच सविकल्प आहे. त्या योगानें निर्विकल्प ऐक्य कसें होईल ?

उत्तर - अहं या शब्दानें स्फूर्ति घेऊं नये, तर स्फूर्तीहून पर जें निर्विकल्प वस्तु तोच ब्रह्मात्मा आपण, वृत्तीपासून इंद्रियापर्यंत जो जीवत्वानें प्रतिबिंबतो, ज्याचे योगाने सदोदित देहबुद्धि होती, तो त्रिविध अहंकार मी नव्हें, हें सर्व मिथ्या समजून त्याचा त्याग केला. तें दृश्य जड परप्रकाशक, ब्रह्म मीच आहे असें कोण म्हणणार आहे ? अरे, जेथें ध्याता वेगळा पडला तो प्राज्ञ मी नव्हे, तर जो लयसाक्षित्वानें उरणारा ब्रह्मात्मा तोच मी स्वतः आहे. येथें वाच्य व लक्ष्य कोणतें आहे ? कोणीच नाहीं. तर त्रिपुटीवांचून अखंडैकरस ब्रह्मात्मा मीच स्वतः आहें.

जीवेशाचें कारण ज्या विद्याअविद्या स्फूर्ति उठली असतां जीवेशाचें कारण आहे असें म्हणतां येतें, व त्यांत जीवेशाची प्रतिबिंबें उमटतात. तेव्हां एक सर्वज्ञ एक किंचिज्ज्ञ, एक निरभिमान, एक साभिमान याप्रमाणें या वाच्यास हे विरोध आहेत. म्हणून त्यांचा बाध करावा लागतो ; पण येथें स्फूर्तिरुप जीव वृत्ति तिचा लय जाणता आपण स्वयंज्योति तोच आपण अनुभवणारावांचून अनुभाव्य मूर्ति आहे. जेथें मायास्फूर्तीचा अभाव, तेथें जीवशिव हे कसे असतील ? ते जर नाहींत तर विरोधामुळें त्यांची खंडना कशी करावयाची बरें ; विद्याअविद्येत प्रतिबिंबींत जीवेश हे ज्याचे प्रतिबिंबित तो ब्रह्मात्मा मी स्वतः आहें. तेव्हां ही सर्व अर्थातच मिथ्या झालीं. त्यांचा पूर्वीच निषेध करुन एकटी चित्प्रभा उरली असें मागें सांगितलें आहे. म्हणून अहंब्रह्मास्मि या वाक्यानें स्वप्रकाशक अपरोक्ष लयसाक्षी हाच ब्रह्मात्मा आहे. हाच अर्थ निवडून सांगितला आहे. ज्ञाते व समर्थ हे चारी महावाक्यांचा अर्थ एकच आहे म्हणतात. त्यांत कोठें प्रत्यक्ष कोठें अनर्थ बाध करितात. पण सर्वांचा परिणाम एकरुप आहे. म्हणून मतितार्थ काढून हा सारांश तुला दिला, तर आतां तूं कोणत्याहि अवस्थेंत मी निर्विकल्प आहे, हें विसरुं नको, तर हेंच दृढ कर.

शंका - चारी वाक्य वाच्यावीण एकरुप असा अर्थ सांगतात, जेथें त्रिपुटीहि उत्पन्न होत नाहीं, वाच्य आणि लक्ष्य सहसा असत नाहीं, मग तो हा अर्थ असें कां बोलला, तो हा म्हटल्यानें परोक्षापरोक्ष वाच्य लक्ष्य होतात.

उत्तर - जो सृष्टीपूर्वी सदोदित त्रिकालाबाधित होता, तो लयसाक्षी आतां उपाधि असता निवांत प्रगटला. सृष्टीपूर्वी जो अविनाशी लयसाक्षी होता ; त्याला तो हा शब्द लागला म्हणजे तो या शब्दानें तो सृष्टीपूर्वीचा अविनाशी आत्मा दाखविला, आणि हा शब्द त्यास जाणणारा जो त्यास लागतो म्हणजे हा, या शब्दानें आतां जो जाणता तोच पूर्वीचा अविनाशी आत्मा असें दाखविलें. जसें घटमठावांचून गगन आहे तेंच घटांतील जळांत प्रतिभासत आहे, याप्रमाणें पूर्णपणानें जें व्यापलेलें तेंच हें हल्लीं प्रतिभासत आहे. तें हा शब्द तरंगाविरहित जें

पाणी त्या पाण्यास लागतो. तेंच पाणी तरंगांत विकारावांचून आहे, म्हणून तेंच हें पाणी असें म्हणतात. पूर्वीचा दृष्टांत कोणी एक गृहस्थ वृक्षावर बसलेला आहे, तो पाण्यांत न पडतां वृक्षावरच बसलेला असून तोच प्रवाहांत पडलेला भासतो. व पुढें कळलें कीं, वृक्षस्थ जागचे जागींच आहे. तेव्हां असें म्हणणें येतें कीं, जो पूर्वी लढा पडला नव्हता तोच हा आतां प्रवाहांत उगाच पडलेला भासत आहे. सर्पापूर्वी दोरी होती, ती सर्प भासताच दोरी नाही अशी वाटूं लागली. पुढें सर्प व जीव खोटा आहे, ती दोरीच असें कळलें आहे. तेव्हां म्हणतात कीं, जी सर्पापूर्वी दोरी होती तीच आतां सर्परुपानें भासत आहे. म्हणूनच तीच ही दोरी. याप्रमाणें वर सांगितलेल्या दृष्टांतासारखा बत्तिसापूर्वी जो आत्मा ब्रह्म होता, तोच आतां हें नामरुप जातांच प्रत्ययास (लय साक्षी) आला. जो सृष्टीपूर्वी सृष्टीच्या लयाचा जाणता उपकरणांवांचून होता, तोच हा वृत्तीचा लय जाणतां म्हणून तो हा ब्रह्मात्मा असें म्हटलें. किंवा पुढें सर्व लयास गेल्यावर जो सर्वांपुरता एकटा उरतो ; तोच हा ब्रह्मा समाधींत आतां प्रतीतीस आला. अथवा मागें जे जे ज्ञाते झाले, ते ते त्याच्या ज्ञानाने समाधान पावले. तेंच ब्रह्मात्व रुप प्रगटलें. म्हणून तोच हा असा अर्थ प्रगटला. अथवा मागें जे जे ज्ञाते झाले, ते ते त्याच्या ज्ञानाने समाधान पावले. तेंच ब्रह्मात्व रुप प्रगटलें. म्हणून तोच हा ब्रह्मा समाधींत आतां प्रतीतीस आला. अथवा मागें जे जे ज्ञाते झाले व पुढें जे ज्ञाते होतील त्या सर्वांचें एकच निजसार आहे. तेथेंच मी त्या सर्वा बत्तिसांचा त्याग करुन पावलों, म्हणून तो हा ब्रह्मात्मा असें म्हटलें. एवं तोच हा ब्रह्मात्मा आपण बत्तिसाचें मीपण सांडून अहंब्रह्मा स्फूर्तीवांचून अंगें ब्रह्म झाला आहे. याप्रमाणें ब्रह्म होणें हाच प्रत्यय होय.

हे रविदत्ता, तोच तूं ब्रह्म, त्रिपुटीवीण आत्माराम आहेस, त्या ब्रह्मास न जाणून जाणणें हें उत्तम वर्तन तुझें तुलाच शोभतें. व तें तुझ्याशी अद्वयही आहे. तोच अविनाशी तूं सर्व या जगास अधिष्ठान आहेस. तोच तूं सर्वांचा लय झाल्यावर सच्चिदानंद ब्रह्मात्मा उरतोस. ब्रह्मदेवापासून किडयापर्यंत हें सर्व जग त्या सर्वांचें जे निजरुप तोच तूं ब्रह्मात्मा, असंग, त्रिकाली एकरुप देवभक्त, स्वामिसेवक, गुरुशिष्य किंवा राजारंग हें तें इत्यादि नामरुप त्यागानें अवघा तूंच ब्रह्मात्मा आहेस.

हीं सर्व नामरुपें सविकल्प न होऊन अनेक झालेल्या सारखीं वाटतात. पण या सर्वांचें तूंच एक ब्रह्मात्मा अधिष्ठान आहेस. अनंत युगें झालीं, गेलीं, तरी तुझी निर्विकल्पता जशीची तशी कायम आहे. जेथें बध्दता नाहीं व मुक्तता नाहीं तोच तूं असंग ब्रह्मात्मा. हाच अर्थ चारी वाक्यांचा आहे, व हाच विषय वेदांताचा आहे. व हाच आशय भूत, भविष्य, वर्तमानकाळच्या ज्ञात्यांचा आहे. हाच अर्थ कळण्याकरितां गुरुशिष्य, सत्सास्त्र, यांचा उदय आहे व अनंतकोटी शब्दार्थरचना याचकरितां आहे. फार काय सांगूं जें जें करणें ते येथें समाप्तीस पावतें व वेद पाहून जेथें स्तब्ध होतो तोच तूं ब्रह्मात्मा. तोच अर्थ न बोलता आम्ही तुला बाणविला. तेव्हां हे रविदत्ता, तूं आतां उर्मी सोडून तेंच होऊन रहा. आणि बत्तिसांचा मीपणा टाक. मग तूं जगांत निर्भय होशील. आतां निष्कर्ष पाठी थापटून निर्वाणवचन सांगतों कीं, लयसाक्षी ब्रह्मात्मा पूर्णपणीं जो तोच अद्वय तूं आहेस.

आतां बोलणें सर्व खुंटले. ऐकणेंहि त्याबरोबर पांगुळलें. मग उर्वरित सहजीसहज उरले, तो तूं ब्रह्मात्मा आहेस. इतकें बोलून श्रीशंकराचार्य कांहीं न बोलतां स्थिर राहिले व रविदत्ताचें अंतर

ब्रह्माकार झालें. लयसाक्षीत्वानें चिद्रूप चिद्रूपानें राहिलें. वृत्तिज्ञान सर्व हरपलें. तेव्हां वृत्ति जरी उठे तरी ती पसरुन पुन्हां भिन्नपणें न होतां मावळे. याप्रमाणें उगीच स्तब्धता मात्र उरली. त्या स्तब्धतेची जाणीव संचली. तीच जाणती कळा आहे. पण तिची स्फूर्तिरुप प्रतीति आली नाहीं. जो अनुभवितां तो अल्पहि भिन्न न होतां अनुभाव्यरुप होऊन ठेला. गगन, गगनांत जसें, तसें सुखसुखाकारानें सुखरुप राहिलें. वृत्ति तिकडे निमग्न झाली. मग इकडे जागृतीस, मन, बुध्दि, कशाला उत्पन्न होते ? इंद्रियें तर कवाडाप्रमाणें बंद झालीं. देह स्तब्ध होऊन राहिला. प्राण मंदत्वानें स्थिर झाला तो. पहात होता पण आहे किंवा नाहीं हेंहि कळेना. याप्रमाणें रविदत्ताची स्थिति शंकराचार्य सद्गुरुंनी पाहिली आणि आनंदानें टाळी पिटून म्हणतात कीं, उपदेशाची सफलता झाली. अनन्यास जी आपली पूर्वभूमी ती परिपूर्ण प्राप्त झाली, पुत्रास राज्य प्राप्त झालें असतां मातापिता अति सुखावतात, त्याप्रमाणें रविदत्ताची स्वरुपाकारता पाहून गुरु आनंदित पावले. रविदत्त अखंडसुखांत तदाकारत्वानें निमग्न होता. जसा फार तापास भिऊन हत्ती अक्षोभजळी बुडी देऊन रहातो.

त्याप्रमाणें अविद्यारुपी रानामध्यें जीव सुखदुःखरुपीं त्रिविधतापानें तापला. तो भेद सांडून एकरुपानें चिद्रूपी लीन झाला. तेथून वृत्ति उसळते व पुढें तिची तेथेंच समाप्ति होते व ध्यातृत्व न उमसतां ध्येयाकारच ज्ञप्ति उरते. जसा प्रळयोदकीं वारा घोटाळतो तशी वृत्ति स्वरुपीं मिसळते. पुढें हेलावून आनंदानें उफाळते. तरी ती लागलीच नाहीशीं होते. व ती किंवित् निर्विकल्पी स्थिरावते किंचित् सविकल्पाकार होते. जेव्हां सविकल्पाकार होते तेव्हां तिला अहंस्फुरण असत नाहीं. याप्रमाणें एक मुहूर्तपर्यंत झाल्यावर आपाप उत्थान पावते. बुध्दि, मन ही उत्पन्न होतात. पुढें आपण सुखाकारानें हेलावते. जीव वृत्ति निर्विकल्पीं सुखावली तीच वृत्ति सुखासहित उफाळली व मन बुध्दीस व्यापून दशधा होऊन इंद्रियांत दाटली. त्या योगानें गात्रें कांपूं लागली , अंगावर कांटा उभा राहिला, डोळ्यांत आंसवें येऊन अश्रुधारा वाहूं लागल्या. पुढें पुन्हां वृत्ति स्वरुपीं मिळाली आणि हेलावून पुन्हां उठली. तेव्हां अधिकाधिकच वृत्यानंदाचे सुख उचंबळूं लागलें. रविदत्त बळेंच नेत्र उघडीत आहे, परंतु स्वरुपसुखानेंच वृत्तीव्याप्ति आहे तिला हया दिशा किंवा विदिशा हें कांहींच चिद्रूपावांचून कळेनात. वृत्ति अंतरांत जरी जात होती, तरी ती ध्येयाकारानें समरसत होती व बाहेर दृश्याकार जरी होत होती तरी चिद्गगनरुपच होऊन राहिली होती. तिला दाहीं दिशा चिद्गगनच दिसत होतें, दुसरें कांही स्फुरत नव्हतें ; त्यामुळें मनबुध्दि वेडावली, व बोलूं लागला तों बोबडी वळली ; कांहीं स्मरनासें झालें. याप्रमाणें रविदत्त भांबावलेला शंकराचार्यांनीं पाहून त्यास आलिंगन दिलें. आणि पाठी थापटून म्हणाले : भले शाबास बेटा, तूं आतां सावध हो, आणि हा वृत्यानंद सोड. हें निर्विकल्प नव्हें, असें जरी स्वामी बोलले तरी रविदत्तास कांहींच स्मरेना. आनंदानें त्यांच्या नेत्रांस अश्रु येत होते. व तो थरथरा कांपत होता. त्यास शब्द फुटेनासा झाला. पुढें पुष्कळ वेळानें वृत्यानंदास टाकून सावध होऊन त्यानें दुरुन नमस्कार केला, आणि म्हणतो, हे सद्गुरुनाथा, तुम्ही कृपा करुन मज रंक अनाथास साम्राज्यपद दिलेंत. मी अनंतकल्पें देहबुध्दीची व सुखदुःखाची दरिद्रविपत्ति एकसारखा भोगित होतों. त्यामुळें क्षणभरसुध्दां विसावा मिळाला नाही.

अशा अनाथास स्वसुखसंपत्तीची नित्य नवी राज्यपदवी ही एक सद्गुरुवांचून देवादिक दुसरे कोणीही देणारे नाहीं. मी धन्य धन्य आहे. आज आमचे भाग्य उदेलें, ते वर्णिता येत नाहीं.

सद्गुरुची कृपा होण्याबरोबर स्वरुपी मिळणी झाली मी सन्निध असतांच आपआपणास चुकल्यामुळें बहुत दिवस मुकलों होतों त्या माझी मला कृपेसरशी दयाळा, तुम्ही भेट केलीत. आतां मी तुमचा काय उतराई व्हावें. स्तवन तरी काय करावें मस्तक तुमच्या पायांवर समर्पावें किंवा देहाच्या पादुका तुमच्यापाशी करुन घालाव्या. करावें तरी काय ? तुम्ही वृत्तीपासून पुढें निर्विकल्पाकडे मला लोटून दिलें आणि शून्याचें संकट नाहींसें करुन चिद्रूप चिद्रूपास जोडलें. त्या मज निर्विकल्पास वृत्ति यत्किंचितही जाणत नाहीं ; व त्या निर्विकल्पें मज ब्रह्मात्म्यास शून्य ठाऊकच नाहीं. तेव्हां अभाव कसचा ? आपलें निजरुप दृश्य नसल्यामुळें म्या आपणास जाणिलें नाहीं. पण आपल्या ज्ञानानें मी वृत्तीचे लयास जाणिलें. लयसाक्षीची आठवण होण्याबरोबर वृत्ति निर्विकल्पीं बुडाली. तेथून जेव्हां उसळली तेव्हां नेटानें आरोळी मी दिली. याप्रमाणें रविदत्ताचा देह उसळून सद्गुरुचे चरणीं पडला. तेव्हां अश्रुपातानें सद्गुरुचे चरणीं रविदत्तानें अभिषेक केला, आणि वाचेनें जयजयकार केला. हाच रुद्राध्याय. याप्रमाणें, सच्छिष्यास पाहून सद्गुरुनाथांनी कळवळून गाढ अलिंगन देऊन कुरवाळून म्हणतात, हे सरुया, अवस्था सांवर. वृत्यानंदाच्या लहरी अंगिकारुं नको. आपल्या स्वानुभवानें त्या दूर करुन स्वसुखानें रहा. या वृत्तीसही निवांत कर. आणि निर्विकल्पत्वाच्या गोष्टी सांग. तुला लयसाक्षी कसा अनुभवास आला तें मला सर्व सांग. मग रविदत्त सद्गुरुचे चरण वंदून वृत्यानंदाचे हेलावे टाकून म्हणतो. वृत्तीचा लय आणि शून्याचा घात मज ज्ञानघनास स्पष्ट अनुभूत आहे. जरी मला मी कोण हें कळत नाहीं तरी मला लय स्पष्ट कळतो. वृत्तीचा लय उपकरणावांचून मी स्पष्ट जाणत आहे, तोंच मी निर्विकल्प आपण लोपलों नाहीं व प्रगटलों नाहीं, असा उघडा आहे. जसा डोळा अंधार पहाणारा तो न पहातांच डोळ्याचे ठायीं डोळा आहे, ही उघड प्रतीति होय तसा मी लयसाक्षीचा देखणा अनंतपणानें उपकरणावांचून आहे, हीच माझी उघड प्रतीति. आतां मी कोठें लोपलों आहे, सांगा. हा माझा उघड स्वानुभव त्रिपुटीविरहीत स्वयमेव आहे. मी लय किंवा उद्भव झाला म्हणजे लागलाच, आपले प्रकाशाने जाणतो.

हेंच निर्विकल्प चिद्रूप ज्ञान. हे तिन्हीं काळीं अधिक उणें होत नाहीं. तेंच सद्रूप त्रिकालाबाधित सदोदित आहे तसे आहे. त्या चिद्रूपांत वृत्ति आटली व तिच्याबरोबर सुखदुःखेंही मेली. तेव्हां ग्राहयग्राहकावांचून केवळ निजानंदताच संचली. असा मी सच्चिदानंदघन अनंत अपार परिपूर्ण तो न कळून प्रतीतिस अपरोक्ष आलो. वृत्तीपासून लयापर्यंत जें जें भ्रमानें झालें तें तें मज ज्ञानघनास टळटळीत दिसत आहे. जें जें मला प्रत्यक्ष दिसतें तें तें मजहून परोक्ष आहे. त्याचे लयाचा जाणता अपरोक्ष ब्रह्मात्मा मी स्वतः आहें. ही माझी मला प्रतीति, गुरुमहाराज यर्थार्थ बाणली. परंतु मला एक संशय आहे, तो आपणांस निवेदितों.

प्रश्न - निर्विकल्पीं स्थिरत्व एक निमिष्य होत आहे, तोंच वर वृत्यानंदविकल्प उद्भवतो. पुढे पुन्हां निर्विकल्पी स्थिरत्व करावें तों पुन्हां पूर्वीसारखा वृत्यानंदविकल्प उसळतो. पण निवांत एकतान समरसावें असें होत नाहीं. वृत्यानंद उसळताक्षणी मनबुध्दि इत्यादि सर्व विकार पावतात तेव्हां मला असें वाटतें कीं, अजून हा रसस्वाद समाधी सविघ्न करीत आहे तरी हे वृत्यानंदात्मक अवघें सविकल्पात्मक विघ्न निरसून उर्वरित निवांत एका निर्विकल्पत्वानें रहावें. गुरुमहाराज, माझ्यावर अशी कृपा करावी कीं सविकल्पाची पुन्हां वार्तासुध्दां कानीं

येणार नाहीं.

रविदत्ताचा प्रश्न ऐकून सद्गुरु हंसले, आणि म्हणतात, रविदत्ता, तुला जें ज्ञान बाणलें तें तुझें ज्ञान मला कळलें. तें हें कीं, मी सांगितल्याप्रमाणें तुझी तुला यथार्थ प्रतीति आली आहे. वृक्षस्थ वृक्षावर सहजगति बसलेला असतां त्यायें त्यालाच कळलें कीं, पाण्यांत प्रवाहांत वहावतोसा दिसतो, तो मी नव्हे, तर मी वृक्षावरच आहे. याप्रमाणें अविज्ञान तेंच विज्ञान असा जो श्रुतीचा संकेत व ज्ञात्यांच्या अनुभवावांचून त्रिपुटीरहित जो अनुभव आहे, याप्रमाणें उभय प्रमाणयुक्त तुला प्रत्यय बाणला. तूं न जाणून लय जाणता जो अपरमित तो जाणलास. पण निर्विकल्प चिरकाल एकरुप असावें., सविकल्प निःशेष जावें, तें पुन्हां उद्भवूंच नये. असें म्हणतोस, हे तुझें बोलणें कसें आहे ! जसा वृक्षस्थ मी वृक्षावरच बसलेला आहे, पण मला पाण्यांत पडलेला भास दिसतो. तो न दिसावा असें तो म्हणत आहे. त्याप्रमाणें तूं निर्विकल्पास जाणून विकल्प न व्हावा असें म्हणतोस, आणि हा जर खराच तुला संशय आहे, तर त्वां प्रश्न विचारिला पाहिजे. आतां मी तुला प्रश्न विचारीन त्यायीं उत्तरें दे.

अरे, तुज निर्विकल्पास विकल्प जो दिसला, त्या विकल्पानें तुला सविकल्पा आली की काय ? किंवा त्या सविकल्पानें स्वतः तुज निर्विकल्पास ओढून आणले ? अथवा सविकल्प उद्भवल्यानें किंवा निमाल्यानें तुज निर्विकल्पास क्षेपा होतात काय ? वर जे तीन प्रलार विचारले, त्यापैकीं तुला काय वाटतें तें सांग. जर सविकल्पाकारानें निर्विकल्प झालें असें म्हणावें तर तसें बोलतांच येणार नाहीं. कारण तोंडानें जें निर्विकल्प असें म्हणतोस तेंच सविकल्प झालें असें म्हटल्यानें निर्विकल्प म्हणणेंच व्यर्थ होतें. ज्याला सविकल्पता आली, त्याची निर्विकल्पता मग कसची उरली ? आणि अशीच जर तुला प्रतीति असेल, तर निर्विकल्प तूं जाणलेंस त्यायें काय सार्थक झालें ? तस्मात् तुला अद्याप निर्विकल्पायें यथार्थ ज्ञान झालें नाहीं असें मला वाटतें. जे विकारास पावते, तें सविकल्पायेंच रुप तुला निर्विकल्प वाटलें.

आतां तुझा दुसरा विकल्प असा कीं, हा सविकल्प उठतांच त्या निर्विकल्पास तो आपणच घेऊन येतो. जसें वायु आकाशांत उत्पन्न होऊन त्यानें आपल्या बळानें आकाशान उडवून नेलें किंवा जें निश्चय आकाश होतें, तें त्या वा-यानें चंचळ केलें, हें असें घडत नाहीं, तसें निश्चळ जें निर्विकल्प त्यास चंचळ सविकल्पानें उत्पन्न होऊन प्रवाहांत ओढून नेलें, मग तें निश्चय कसचे सविकल्पानें निर्विकल्पास आपल्यासारखें सविकल्प केलें, तर मग त्याला विकल्पता येते ते निर्विकल्प कसचे ? अर्थात् ते सविकल्पच होईल.

आतां तिसरा विकल्प सविकल्पामुळें निर्विकल्पास उद्भवलें आहे, असें म्हणशील तर ऐक. तरंग उद्भवण्याबरोबर पाणी जन्मास आलें किंवा तरंग उत्पन्न होण्याबरोबर पाणी जागच्या जागी राहिले, किंवा तरंग जातांच पाणी मेलें. यांतून खरें काय तें सांग. मेघ उत्पन्न होतांच आकाश मेलें किंवा जोंपर्यंत मेघ आहेत, तोंपर्यंत मेघ जन्मल्याबरोबर आकाश जन्मास आलें किंवा मेघ निमताच गगन मेलें, याचा विचार करुन सांग. तसेंच सविकल्प उत्पन्न होऊन, निर्विकल्पास जन्ममरण देणारें ते पूर्वीपासून असतें, तर साधकास मुक्ति कशी झाली असती ? याप्रमाणें तिन्ही विकल्पास पुष्कळ दोष आहेत. याकरितां निर्विकल्प स्थिर व्हावें अशी कल्पना करुं नको. आणखी तुला एक विचारितों कीं, स्थिरत्व झालें पाहिजे असें जें म्हणतोस तें सविकल्पानें स्थिर

व्हावें किंवा निर्विकल्पानें स्थिर व्हावें. तूं म्हणशील कीं, निर्विकल्पानें निर्विकल्प व्हावें ; तर मला तूं असें सांग, निर्विकल्पास आज तूं निर्विकल्पत्व नवे सांधितोस काय ?

तें पहिलेंच निर्विकल्प आहे. त्यास तूं आज निर्विकल्प नवें कसें करशील ? निर्विकल्प हें आदि मध्य अवसानीं निर्विकल्पच आहे. आतां तें जरी निर्विकल्प आहे तरी त्यास निवांत करुं असें म्हणशील तर तुला खरें निर्विकल्प कळलें नाहीं असें म्हटलें पाहिजे. अरे, खरें निर्विकल्प न कळून जर शंभर वर्षेपर्यंत वायु रोधून बसलास तरी निरुपयोगच. आतां तूं म्हणशील कीं, सविकल्पास निवांत करावें ; तरी जें सविकल्प आहे, तें उपाधी आहे तोंपर्यंत निर्विकल्प व्हावयायचें नाहीं. उखर भूमि मध्यान्ह काळ ही जोंपर्यंत आहेत, तोंपर्यंत मृगजळ दिसावयायचेंच. मग त्यास कोणी मूर्खजन सत्य मानोत किंवा कोणी शहाणे मिथ्या मानोत. तशी देहप्राणादिक उपाधी जोंपर्यंत आहे, तोंपर्यंत सविकल्प उठावयायचेंच, मग त्यास कोणी अज्ञान सत्य मानोत किंवा कोणी ज्ञाते मिथ्या मानोत. सविकल्प उद्भवल्यावांचून रहावयायचें नाहीं. तें उद्भवत असून जो सत्य मानील तो बध्द होईल व मिथ्या मानील. तो मुक्त होईल. याकरितां रविदत्ता, आपले निर्विकल्पत्व खरें कोणतें तें विचारानें जाणावें. जर निर्विकल्प खरें जाणलें आहे, तर मग हे सविकल्प उठो किंवा मरो, त्याची आपणास कांहींच भीति नाहीं. इतकें केलें पाहिजे कीं, सविकल्प उठलें तर सत्य मानतां कामा नये. मग तें उद्भवो किंवा निमो ; त्याचें कांही प्रयोजन नाहीं. आतां तूं तें निभवावेंच असें मानिशील तर तें तुला सत्य वाटलें असेंच समजलें पाहिजे, आणि याप्रमाणें त्यास सत्य मानून जर निरोध करशील तर कल्पांतीहि बध्दता चुकणार नाहीं, आणि तें सविकल्प असून जर मिथ्या समजशील तर तूं आतांच मुक्त आहेस. याकरितां आपलें निर्विकल्पत्व जसें सांगितलें आहे, त्याप्रमाणें समजावें. मग हें सविकल्प असो नसो, उरो न उरो, त्याची आपणास कांही गरज नाहीं.

तूं म्हणशील कीं, अजून हा रसस्वाद समाधीस उठून विघ्न करीत आहे, तरी याविषयी सांगतों ऐक. जोंपर्यंत निर्विकल्पाची प्रीति यथार्थ बाणली नाहीं, तोंपर्यंत हे सविकल्प बाधक आहे म्हणजे हें ज्ञान होऊं देत नाहीं. वृत्ति उसळतांच वृत्तीच्या प्रवाहांत पडतो, त्यामुळें निर्विकल्प कसें आहे हें कळत नाहीं व तें प्राप्त होत नाहीं. याकरितां सर्व एकीकडे ठेवून प्रथम निर्विकल्प साधावे. जे केवळ लयसाक्षीचे डोळेच असें जें निर्विकल्प ते यथार्थ एक वेळ कळलें, तर मग सविकल्प उत्पन्न झाले किंवा मावळलें तरी तें विघ्नकर्ते होत नाहीं स्फूर्तिपासून देहापर्यंत सर्व सविकल्प मिथ्या असे सदोदित पहावें ; व हे उठले असतां किंवा निमाले असतां आपणास बाधा करीत नाहीं असें जाणावें. हे सविकल्प मी असें मानून घेशील तर तें तुला बाधक होईल. करितां तें मीपणानें घेऊं नको ; व मी निर्विकल्प आहे अशी दृढता कर. तूं जो निर्विकल्प, त्या तुला तुझी प्रतीति बाणली, ती आम्हांस कळली. परंतु किंचित् न कळून या विकल्पाची तूं अहंता घेतोस.

लयसाक्षी प्रतीति होतांच वृत्तीला कळलें कीं, हेंच स्वरुप मी. त्या सुखानें ती वर उसळली हाच वासनानंद होय. वृत्तीला जें मिथ्या तें टाकून आपलें अधिष्ठान काय हें बहुता दिवशीं कळलें. त्या सुखानें मुद्दामय वासनानंद उसळला. वृत्तीचा स्वभावच आहे कीं, जर ती सुखाचा आल्हाद घेईल तरच तिचा बध्दतेचा संशय जाऊन ती मुक्तता पत्करील. रविदत्ता, तूं ब्रह्मानंदरुप जसा आहेस तसाच आहेस. परंतु वृत्ति उठतांच तिचे सहवासानें मीच उसळलों असें वाटतें.

मीच निमिष्यभर निवांत झालों होतों. उत्थान पावलों. असा गुप्तत्वानें मीपणाचा हेतु होतांच प्रवाहांत पडतो. वास्तविक तुझें निर्विकल्पत्व तुला कळलें. पण तशी स्थिती बाणली नाहीं. कारण पूर्वाध्यासानें वृत्ति संकल्पाकार होते, म्हणूनच उत्थान पावतोस. तें न पावशील असेंच निरुपण आतां सांगतों. तें सावधपणानें ऐक. सविकल्प कोणास म्हणावें व निर्विकल्प कोणास म्हणावें, हें स्पष्ट कळण्याकरितां त्याचें रुप स्पष्ट सांगतों, तें तूं ऐक.

सविकल्प निर्विकल्पाचें स्पष्टीकरण

सविकल्पक रुप चिति ती मीच, मग ती जरी अहंब्रह्मा प्रतीतीची चिंता नाहीं. प्रतीति असली किंवा अप्रतीति यांहून विलक्षण असें जें निर्विकल्प ब्रह्म, तें एकरुपच आहे. हें गुरु शास्त्र आणि आत्मप्रतीति याचे योगानें सांगतों कीं, हेंच सत्य आहे. ज्या योगाने हे स्पष्ट कळेल, असेंच निरुपण आतां करुं. सविकल्प अहंतेमुळें निर्विकल्पत्व सोडून उसळतो, तें निर्विकल्प निर्विकल्प नव्हे, तर सविकल्प आहे, म्हणूनच चंचळ होतें. जे निश्चळ ते चंचळ होत नाही, तर निश्चळच रहातें. लयसाक्षी जो ब्रह्मात्मा हाच मी असें वृत्तीस वर्म कळलें व हे वृत्तीपासून देहापर्यंत धर्मधर्मी मी नाहीं अशी जी ही प्रतीति बाणली. म्हणजे अनुभवावांचून अनुभाव्यता संचली ती ही सविकल्पताच आहे हें साधकास कळलें पाहिजे.

प्रथम ज्या वेळेस निर्विकारी मायास्फूर्तिची उत्पत्ति न होऊन झाली, तेव्हांच तिची देहादिक संतति झाली. तेव्हाच स्वरुपाचें विस्मरण झालें. या विस्मरणरुप अज्ञानाचें मीच देह हा अभिमान झाला. हें अवघें सविकल्प जीवाचें निरुपण पूर्वश्लोकीं झालें. जो वृत्तींत नसून प्रतिबिंबत्वानें उत्पन्न झाला त्या जीवाचेंहि रुप मागे स्पष्ट सांगितले आहे. त्या जीवालाच अहंता घेतल्यामुळें बध्दता झाली होती ; तोच जीव अहंब्रह्म या अभिमानानें मुक्त झाला.

हेंहि तुला मागें सांगितलें कीं, जागृतीपासून मोक्षापर्यंत जितके तितके सर्व जीव विकल्पाकडे आले. मुख्य निर्विकल्प ते याहून निराळेंच आहे. तेंच पुन्हा स्पष्ट करुं. ज्या योगानें सविकल्प निर्विकल्प यांचा निर्धार करितां येईल.

सविकल्प निर्विकल्पाचें पुनः स्पष्टीकरण

तिन्ही अवस्थेंत तीन प्रकारानें जो देहाभिमान घेऊन बसला, ज्याला त्या अभिमानामुळें विश्वतैजस प्राज्ञ हें नांव आलें, तो हा सविकल्पक जीव. यानेंच या अहंतेमुळें आकल्पपर्यंत जन्ममरणें सोशिलीं व यालाच अज्ञानामुळें सुखदुःखात्मक नाना योनी भोगाव्या लागल्या. जसें कोणी दहाजण गृहस्थ गांवांस जात असतां वाटेंत एक नदी लागली, तिचे अलीकडचे कांठी प्रथम आपण दहाजण आहों, असें मोजून पलीकडे जाण्याकरितां नदीत शिरले, व निर्विचनपणानें नदींत उतरुन गेले. आपण दहाजण होतों तितकेंच आहोंना, हे पहाण्याकरितां पुन्हां मोजूं लागले. तेव्हां मोजणारा तो एकापासून नवापर्यंत मोजी आणि आपण जो दहावा त्यास मोजीत नसे. याप्रमाणें सर्वजणांनी मोजणी केली, पण दहावा त्यांत आहे असें वाटेना. म्हणून ते विचारांत पडले कीं, आपणापैकी जो दहावा तो पाण्यांत बुडाला. आतां काय करावें हे दहाजण गृहस्थ जसे भ्रमले, तसा स्फूर्तीपासून देहापर्यंत जो समुदाय तो अधिष्ठानासह अविद्यानांत

भ्रमला. अधिष्ठानासहित म्हटल्यानें आत्मा भ्रमत नाहीं. तो जसें आकाश चंचळांत असून अचल तसा अचळ आहे. दहाजण जसे नदी उतरले, तसा हा संघ जन्ममरण लक्षण संसृति हीच एक नदी, ही नदी पुनः पुन्हा उतरुन जातो, आणि दहाजण जसे मोजीत होते तसा हा संघ आपण कोण हें पहावयास जातो, वास्तविक आपण निर्विकल्प अगोचर आहे. तो जर नसता तर हें जड कोणास कळलें असते ? अथवा मी निर्विकल्प आहे हें तरी जडास कसें कळतें ? जडास न कळतां ज्यापेक्षा जाणणें आहे, त्यापेक्षां निर्विकल्प मी आहेच आहे. याप्रमाणें मी असतांना, हीं जडें मजला जाणत नाहींत. मी आहे असें जें वाटतें तें देहादिकाचे अभावी वाटतें, देह असतांना वाटत नाहीं. म्हणून जो आहे, तो देहच आहे असा निःसंशय प्रत्यय बाणला तेव्हां हें सांगितल्याप्रमाणें निज्यात्म्याचें विस्मरण झालें. जसा दहाजणांपैकीं दहावा आपण असून आपणास विसरला तसें आपलें आपणास विस्मरण पडलें. हेंच सा संघास अज्ञान उत्पन्न झालें आणि संघापैकीं जो जीव तो म्हणतो कीं, जीवत्वानें मीच आहें. कारण, हा मी मला दिसतो. आत्मा असा मजसारखा दिसत नाहीं, म्हणून तो कोठेंहि नाहींच. असें आत्म्याचें नाहींपण व दुसरेंन दिसणें अभान एवं न अस्ति न भाति असें उभय लक्षणाचें आवरण अज्ञानापासून उत्पन्न झालें.

जसा दहाजणांपैकीं दहावा नाहीं म्हणून तो दिसत नाहीं, ही जशी दोन प्रकारें कल्पना केली ; याप्रमाणें जीवास आवरण पडलें हें अज्ञानाचें. आवरण पडल्यामुळें जीवानें देह मी असा अभिमान धरिला, तेव्हां देहाची जी जी क्रिया होते, ती सर्व मीच करितों. पापपुण्य मीच करितों ; म्हणून पापपुण्यानें प्राप्त होणारें सुखदुःख मलाच भोगावें लागतें. मी मागें जीं पापपुण्यें केलीं तीं आतां भोगीत आहें ; व आतां जीं पापपुण्यें करीन तीं पुढें भोगीन असें म्हणतो. हा विक्षेप उद्भवला, त्या योगानें म्हणतो कीं, जन्ममरण हें सर्व मला आहे ; तें पाहिजे तो उपाय केला तरी जन्ममरण चुकत नाहीं. जसे ते दहाजण गृहस्थ दहाव्याकरितां मस्तकें फोडतात व रडतात. मस्तकें फोडल्यामुळें टेंगळें येऊन व्रण पडले व त्यांतून रक्त वाहूं लागलें. जसे जीव या संसृतींत पडलेले आहेत ते पुनः पुन्हां जन्मतात व मरतात आणि उच्चनीच योनींत सुखदुःख भोगित असतात. एवं सुखदुःखात्मक विक्षेप ही तिसरी अवस्था सांगितली. हया तिन्ही अवस्था जीवच भोगितो. आत्म्यास यांचा स्पर्शहि होत नाहीं.

अज्ञान, आवरण आणि विक्षेप हया तीन अवस्था बंधनरुप आहेत. या बंधनांत जीवच साभिमानानें गुंतलेला आहे. जीव हया तीन अवस्था भोगितो, तसा तो मोक्षहि भोगितो. कारण जो बांधलेला असेल तोच मुक्त होईल. ज्यास रोग असेल तोच निरोगी होईल. जो भ्रमला असेल तोच उमजेल. तसा जीव बंधन पावला आहे तोच मुक्त होईल. जीवावांचून मुक्ति दुसरे कोणास आहे ! आत्म्याचे ठायीं मुक्तत्वाची वार्ताहि नाहीं. जीवास मोक्षरुप उत्तर अवस्था आहे. सुखदायक मोक्षरुप ज्या उत्तर अवस्था चार त्या जीवच भोगितो. तेंच निरुपण आतां करुं.

मोक्षरुप चार उत्तर अवस्थांचें निरुपण

जो जीव बंधनांत पडला तो अनंत जन्म भ्रमत आहे, असा तो भ्रमतां भ्रमतां त्यास अवचट मनुष्यदेह प्राप्त झाला. त्या मनुष्यदेही आलेल्या प्राण्यांपैकीं एखादाच उमजतो, ज्या मनुष्याचे

पदरीं अनेक जन्मींचें पुण्य असेल. त्यासच त्या पुण्याईनें संसारीं अनुताप उत्पन्न होतो. त्या अनुतापानें तो सर्व कर्मांचा त्याग करुन मुमुक्षु होतो. पुढें तो मुमुक्षु सद्गुरुचा दास होऊन त्याची सेवा करितो. पुढें श्रवण मनन विवेचन निजध्यासन करितो. तेव्हां तो तीव्रप्रज्ञ असला तर अपरोक्ष ज्ञान पावतो. आणि मंदप्रज्ञ असला तर अपरोक्षास अभ्यासानें पावतो. याप्रमाणें जीवरुपानें जो साधक सद्गुरुस शरण गेला, तोच मोक्षाचा अधिकारी झाला.

त्या दहाजणांस जसा त्यांचा कोणी आप्त अकरावा भेटला, तसे अनंत पुण्याईचे शेवटीं सद्गुरुनाथे भेटले. पुढें त्या सच्छिष्याचे कळवळयानें सद्गुरु त्यास बोध करितात कीं, जो जाणता ब्रह्मात्मा तो निराळाच आहे. हें तूं विवेचून पहा. त्या दहाजणांस जसा त्यांचा आप्त अकरावा सांगतो कीं, दहावा आहेरेआहे. तसें सद्गुरु सांगतात कीं, अविनाशीं आत्मा सर्वव्यापी आहे. अकराव्या आप्ताच्या बोलण्यावर दहाजणांचा विश्वास असल्यामुळें त्यांस जसा दहावा आहेसा वाटला ; तसा ब्रह्मात्मा, गुरुवचनावर विश्वास असल्यानें परोक्ष आहेसा वाटला. असदावरणाचा लोप झाला असतां परोक्षज्ञानहि मोक्षरुप आहे. परोक्षज्ञानानें इतकेंच झालें कीं, आत्मा नाहीं असें जें मानीत होता तो आत्म्याचा आहेपणा झाला. जसा दहाजणांपैकीं दहावा आहे असें कळलें, तेव्हां त्याचा शोक नाहींसा होऊन त्यांस हर्षच झाला. तसें परोक्षज्ञान साधकास दुःख घालवून सुखदायकच होतें हें परोक्ष ज्ञान कोठपासून कोठपर्यंत आहे त्याचा विचार करुन पहा. याविषयीं सद्गुरुमुखानें श्रवण केलें असतां हें विश्वासानें बाणेल. देह, प्राणादि पंच कोश, जड व परप्रकाशक आहेत. त्यांत अविनाश आत्मा अस्तिभातिप्रियत्वानें आहे. अस्तिभातिप्रिय ही लक्षणें तिन्हीकाळीं संचलेली आहेत. व सर्वांहून जाणणें म्हणजे चित्प्रभा ही निराळी आहे, हें निरुपण पूर्वी झालेलें आहे. जें चिद्रूप तेंच अखंडित प्रिय, तर तेंच सदोदित सद्रूप. याहून बाकीचें जें तें दुःखरुप असत् व जड आहे ; असें कळलें. वृत्तीस असत् जड दुःखात्मक आहेत. व यांचा जाणतां परमात्मा आहे हेंहि कळेल. विवेचनानें किंवा अभ्यासानें वेदापासून तों स्फूर्तिपर्यंत सर्व फोस आहेत, ही सर्व आपल्या आत्मप्रकाशानें जाणतो, हें प्रयत्नानें कळूं लागतें. ज्या परोक्षज्ञानानें लयसाक्षी मात्र कळला नाहीं. पण द्रष्टासाक्षी प्रत्ययास आला. मग हें परोक्ष ज्ञान मोक्षकर कसें नाहीं ? मोक्षकरच आहे. हा आत्मा दृश्याचा पहाणारा द्रष्टा आहे. भास साक्षी आहे. तेव्हां आतां त्याचा नाहींपणा कोठें उरला ? ज्यापेक्षां आत्म्याचें अस्तित्व दाखविणारें हें परोक्ष ज्ञान आहे त्यापेक्षां तें मोक्षकरच आहे. याप्रमाणें परोक्ष ज्ञान जीवास सुखकरच आहे. या ज्ञानाने देहाहून आत्मा विलक्षण आहे असें कळल्यानें सुखदुःखाचें दैन्य गेले. याप्रमाणें परोक्ष ज्ञान ब्रह्मात्म्याचे जीवास झालें व त्याचा उपयोग त्यास काय झाला तोहि सांगितला. आतां अपरोक्षज्ञान जीवास झाल्यानें त्याचा काय उपयोग आहे. तें सांगतों.

गुरु सच्छिष्यास सांगतात, हे शिष्या, वृत्ति जरी मावळून गेली तरी वृत्तीचे लयाचा ज्याला अनुभव आहे तोच तूं प्रत्यक्ष आहेस.

जसा दहाजणांपैकी नवास मोजणारा तोच दहावा तसा लयाचा जाणता शून्यातीत तोच तूं. विचारानें जसें दहाव्यांस वाटलें कीं, मी जो नवांस मोजणारा आपला आपणास चुकलों होतों, तो या अकराव्या आप्ताचे कृपेनें आपला आपणास भेटलों. तसा खरा विचारवंत साधक विचारानें निश्चयात्मक पाहील, तर हा मी लयसाक्षी स्वप्रकाशक न जाणून जाणत आहे. याप्रमाणें प्रत्यक्ष खरा बाणला तेव्हां आनंदाने वृत्तीबरोबर ती उत्पन्न होतांच आपण उसळला, आणि म्हणतो, सद्गुरुप्रसादानें हा मी स्वतां प्रत्यक्ष कळलों. हा मी प्रत्यक्ष असतां देहादिकांस मी मानून बसलों होतों. आतां मी कोण हें आपणास मी जाणलें तेव्हां हा देहादि सर्व यमुदाय मिथ्या असें ठरलें. व हा मी नव्हे हें अनुभवास आलें. याप्रमाणें जें अपरोक्ष ज्ञान त्या ज्ञानानें जीवाचें अभावरुप आवरण भंगलें म्हणजे आपलें आपणास जें न कळणें होतें तें मावळलें. जसें दहाजणांपैकी दहावा तो मी स्वतः आहें, मग न दिसणें कोठें उरलें ? तसा स्वतः सिध्द लयसाक्षी कळतांच मग न कळणें कोठें उरेल ? याप्रमाणें परोक्ष ज्ञानानें असत्पण गेलें व अपरोक्षज्ञानानें अभाव नष्ट झाले. एवं उभयप्रकारेंआवरण नष्ट झालें.

अपरोक्ष ज्ञानानें आपणास आपण भेटला ही अपरोक्षज्ञानाची आत्म्यास अवस्थाच आहे असें कदाचित् तूं मानिशील, तर ही आत्म्यास अवस्था नाहीं. कारण ब्रह्मात्म्यास न कळणें रुप विस्मरण कधीं झालें होतें ? तो तर जें जें उत्पन्न झालें त्यास जाणतच होता. जो जाणता तोच आहे, जो आहे तोच आपआपणांस प्रिय आहे. एवं सच्चिदानंद पूर्ण ब्रह्मास स्मरणहि नाहीं व विस्मरणहि नाहीं. आभासरुपानें जीवच उत्पन्न झाला, तोच ब्रह्मात्म्यास विसरला. या अज्ञानानें व साभिमानानें नाना योनींत तो जन्मतो व मरतो. ज्या जीवास विस्मरण झालें त्याच जीवास अपरोक्ष ज्ञान झालें, व त्या ज्ञानानें त्याचे जन्ममृत्यु चुकले. असें अपरोक्ष ज्ञान झाल्यावर जीवमुक्ताचे वेळीं जीवास उत्तर अवस्था दोन प्रकारची आहे, आपला आपणास भेटला त्यायोगानें मागील दुःख विसरला. तेव्हां मी जन्मतों मरतों हा जो विक्षेप वाटत होता, तो मोडला. अज्ञानानें मीच देह असें मानिलें होतें. तेव्हां पापपुण्य मी केलें, असा साभिमान घेत होता व त्या अभिमानानें घेतलेल्या पापपुण्याचे योगानें होणारें सुखदुःखाचा भोगणारा मीच झालों व म्यांच सुखदुःख भोगिले ; असा जो शोक झाला होता, अपरोक्ष ज्ञानानें भंगला ; आणि म्हणतो कीं, हा इतका आभास आहे. हा मी नव्हे. मग याचें सुखदुःख मला कसें असेल ? मी सच्चिद्घन आत्मा ब्रह्म आहे. मी हें नामरुपादि बत्तीस नव्हेच हें मी असा जो उगाच संभ्रम मानिला होता तो या ज्ञानाने गेला. आतां माझे जन्ममृत्यु चुकले. बंधनाचें निःसंतान झाले. अशा विक्षेपरुप शोकास खंडिलें. ही शोकमोक्ष अवस्था. जसे दहाजण दहाव्या करितां रडले, देव बडवला, पण जेव्हां दहावा मोजणारा तो मी असें कळलें, तेव्हां त्यांचा शोक भंगला, तसा हा जीव अज्ञानानें जन्ममरण सोशित होता, ते सर्व आत्म्याचे ज्ञान होतांच भंगले. याप्रमाणें उत्तर अवस्थेपैकी शोकभंगरुप पहिली अवस्था सांगितली. आतां दुसरी जी निरंकुशातृप्ति तीच सांगतो.

आपला आपण जो ब्रह्मात्मा असंग अभंग तो या वरील अपरोक्ष ज्ञानानें ब्रह्मात्मा झाला ; तेव्हां जें साध्य तेंच साधिले. मग त्यास पावावयाचें कार उरलें आहे कीं तें जाऊन साधावें. साध्यच आपला आपण आहे तेव्हां त्यास अमुक पावावयाचें असें कांही उरलेंच नाहीं. सर्व केलेल्या साधनाची सफलता झाली. तेव्हां करणेंहि समाप्त झालें, मग त्यास अमुक एक करणे राहिलें असें नाहींच ; हीच कृतकृत्यता. जे करावयाचे ते संपले, जे पावावयाचें तें पावलें व जे साध्य ते

सद्गुरुप्रसादानें साध्य झालें जसा दहाजणांपैकी मोजणा-या दहाव्याचा सर्वांस लाभ झाला, तेव्हां त्यांनीं दहाव्याच्या शोधाविषयींची खटपट सोडली, व त्यांस दहावा पाहिजे होता तो प्राप्त झाला, तेव्हां ते आपण कृतार्थ झालों असें मानूं लागलें. तसा ब्रह्मात्मा साधावा हें जीवानें मनांत आणिलें, पुढें तोच ब्रह्मात्मा झाला. मग त्यास करणें किंवा पावणें काय उरले ? राजास पाहून रंकाचे मनांत आलें कीं, आपणास राजासारखी संपत्ति असावी. पुढें तोच रंक राजा झाला. मग त्यास पुढें कोणती पदवी पावावयाची राहिली ? कोणतीच नाहीं. तसे जीवाचें करणें संपले, त्यास पहावयाचें कांही उरले नाहीं. असें जे समाधान बाणलें, हीच निरंकुशातृप्ति. या तृप्तीसारखी दुसरी पूर्ण तृप्ति नाहीं. सर्व हिच्यापेक्षां नीच आहेत. म्हणून ही निरंकुशातृप्ति. एवं शोकभंग निरंकुशातृप्ति या दोन अवस्थारुप जीवन्मुक्ति जीवास अपरोक्ष ज्ञान झाल्यावर होते. आत्म्यास शोक नाहीं म्हणून त्यास शोकभंग अवस्था नाहीं. तसेंच आत्म्यास आत्मा पावला नाहीं त्यास निरंकुशातृप्ति नाहीं. शोकभंग आणि निरंकुशातृप्तीरुप जीवन्मुक्ति आत्म्यास नाहीं, तर जीवास आहे.

पूर्वी जीव असून मग सुटतात म्हणून त्यास जीवन्मुक्ति म्हणतात.

१ अज्ञान २ आवरण आणि ३ विक्षेप हया तीन अवस्था बंधमुक्त आहेत ; व हया जीवासच सुखदुःखदेत्या आहेत. हे खोटें नव्हें. तसेंच परोक्ष अपरोक्ष अशा दोन प्रकारचें ज्ञान जीवासच मोक्षदायक होते. शोकभंग निरंकुशातृप्ति ही उत्तर अवस्था जीवन्मुक्ति, सविकल्पत्वानें जी जीवरुप चिति, तत्संबंधींच हया अवस्था आहेत. निर्विकल्प ब्रह्म अमक्यासारखें आहे असें म्हणतां येत नाहीं, तर तें असंग, अभंग, अनिर्वाच्य आहे. केवळ निर्विकल्प ब्रह्म पूर्णपणें आत्माराम आहे. त्यास कसला संभ्रम नाहींच. ज्या ब्रह्माचे ठायीं मायाच होत नाहीं तेथें जीव, शीव हीं नामरुपें रज्जू अहिप्रमाणें वाउगीच आहेत. रज्जूवर भासलेला सर्प त्या सर्पाचे विकार रज्जूस जसे अनुमात्रहि स्पर्शत नाहींत, तसे हे अन्यथा अनेक प्रकारचे जीवधर्म निर्विकल्पी नाहींत. जेथे मायाच उद्भवली नाहीं तेथें विद्याअविद्या कोठून होईल ? विद्याअविद्याच नाहीं तेथे जीव शिव हे कोठून असतील ? ईश्वर नाहीं मग तो जग कोठून उत्पन्न करील ? भूतें भोक्तिकें कधीं झालीं व चार खाणींत जीवशीव कधीं प्रवेशले हें बोलणेंच मिथ्या आहे. प्रवेशच झाला नाहीं मग विस्मरणरुप अज्ञान कसें उद्भवेल ? व नास्ति व भाति या उभय लक्षणाचें आवरण तरी कोठून असेल ? जीवत्वच नाहीं, मग विक्षेप कोणास झाला ? देहाचा साभिमान कोणी घेतला ? पापपुण्य कोण करुं लागला ? संचित कोठें सांचलेलें आहे ? व त्या संचिताचें प्रारब्ध बनून जीवास उंच नीच मध्यम योनींत सुखदुःखें कधीं भोगावीं लागलीं ? हा सर्व वाउगाच कल्पित भ्रम आहे. सविकल्पत्वानें रुप, नाम खरें कसचे ? जर हें खरें नाहीं तर त्यांचा लय अथवा उपक्रम झाला हेंहि बोलणें मिथ्याच. जें जें भ्रमानें झालें तें खरें उत्पन्न कसचें झालें ? जें खरें उत्पन्न झालें नाही, त्यानें अमुक कर्म केलें ते भोगिल्यावांचून चुकावयाचें नाहीं हेंहि खरे कसचे ? वादीचा सर्प हा कधीं खरा होऊन त्यानें कोणा एकास दंश केला व त्याचे दंशानें तो गृहस्थ मेला, त्यास कोणी एका मंत्र्यानें उठविला, तो आतां गंधर्वनगरींत क्रीडत आहे. हें जसें मिथ्या तसें जीवत्वच निर्माण झालें नाहीं, तर मग अज्ञान, आवरण कोणास आवरणार ? कोण जन्मेल व कोण मरेल ? कोणीच जन्ममरणाचे बंधनांत सांपडला नाहीं. मग त्यास गुरुरुपीं मंत्री येऊन अज्ञानसमूह रज्जूसर्प उतरुन जन्ममरणापासून कधीं सोडविला ?

व सोडविल्यावर तो जीवन्मुक्त होऊनप जनस्थानरुपी गंधर्वनगरींत कधीं विचारुं लागला ? बंध आणि मोक्ष जीवास नाहीं. मग ब्रह्मात्म्यास कोठून असतील ? सर्पासच गमनादि विकृति नाहींत तर त्यांचें अधिष्ठान जी रज्जू तीस हे विकार कोठून असतील ? ब्रह्मात्म्यास देह कसचा ? त्यास अज्ञान आवरण तरी कसचें ? त्यास सुखदुःखात्मक विक्षेप कसचा ? देहादि समुदायात ब्रह्मात्मा भ्रम पावून त्यास कधीं अनुताप झाला होता ? व त्यानें साधनचतुष्टयादि अधिकार कधी संपादिला ? कधींच संपादिला नाहीं. तो गुरुस शरणहि आला नाहीं. तो स्वतःच गुरुत्व पत्करीत नाहीं, मग तो मोक्षाधिकारी कसा होईल ? त्याचे ठायीं सेव्यसेवकत्वाचाच अभाव. तेव्हां गुरुशिष्य कसचे ? सद्गुरुंनी बोध केला कीं, तूं पहिलाच ब्रह्मात्मा आहेस, हे ब्रह्मात्म्याचे ठायी बोलणे लागत नाहीं. ब्रह्म आहे असें परोक्ष ज्ञान ब्रह्मात्म्यास झालें नाहीं, ब्रह्मात्म्यानें पंचकोशाचें विवेचन केलें नाहीं. तो ब्रह्मात्मा मंदप्रज्ञ नाहीं, व तीव्रप्रज्ञ नाहीं. त्यानें अभ्यास अथवा विचार कांहींच केला नाहीं, व त्यानें लयसाक्षीचा साक्षात्कार जाणलाच नाहीं. तो समाधींत बसला नाहीं. त्यानें अहंब्रह्मास्मीचा अभिमान घेतला नाहीं. तो समाधान पावला नाहीं. तो समाधीसुखानें सुखी झाला नाहीं, व तेथून कधीं उत्थान पावला नाहीं. मग तो जीवन्मुक्तीचें सुख कसें भोगील ? त्यास कशाचा शोक झाला आहे ? तो त्याचा शोक अपरोक्ष ज्ञान नाशील ? कोण कोणत्या साध्यास पावला, कोणीच जर साध्यास पावला नाहीं तर त्यास कृतकृत्यता कसची ? जिवन्मुक्ति, विदेहस्थिति, अलिप्तपण, कैवल्यमुक्ति, सहजस्थिति, नित्यमुक्ति निर्विकल्पास कसची ? ऐक्यभक्ति, समाधान, असंगस्थिति सहजपण यांपैकीं अमुक एक निर्विकल्पास आहे, असें कोण म्हणेल ? जें आदि अंती मध्यें सच्चिदानंदमूर्ति आहे, त्या निर्विकल्पास सविकल्पाचे धर्म कोठून येतील ? आपण जें जें बोलणें बोलूं तें तें सर्व स्फूर्तीपासून अलीकडेच आहे. हें बोलणें बोलावें तें सर्वहि सहेतुक सविकल्पास शोभतें. रविदत्ता, हें जें इतकें निरुपण सविकल्प निर्विकल्प यांचे स्पष्टीकरणांत निवडिलें, याचा हेतु काय आहे तो संक्षेपानें सांगतों, ऐक. रविदत्ता, तुला असें वाटलें कीं, लयसाक्षीचे अपरोक्षत्वें ज्ञान झाल्यावर सविकल्पाचें उत्थान न होता निर्विकल्प उरावें.

तरी जे पूर्ण निर्विकल्प आहे, त्यास निर्विकल्प कोण करीत नाहीं ? सर्व निर्विकल्पच करितात. असें असून सविकल्पत्वानें उत्थान पावलें असें जें तुला वाटतें ही भ्रांति आहे. जो लयसाक्षि निर्विकल्प तोच तूं आहेस. पण तूं त्याहून निराळा जो आभासरुपी तोच मी असें मानिलेंस. जो आभासरुपी सविकल्प तो मी असें मानिलेंस, तोच आभासरुपी सविकल्प वेगळेपणानें सुखदुःख भोगित आहे. त्यानेंच अभ्यास करुन विचारानें लयसाक्षि निर्विकल्प ओळखावें. सविकल्पास निर्विकल्प अखंडैकरशी बहुतां दिवशी मिळणी झाली. अशी सविकल्पत्यागानें प्रतिति आली. ईश्वरापासून तृणापर्यंत हें इतकें, यानें मिथ्या समजून त्यागिलें. म्हणजे निःसंशय हें मी नव्हे तर सविकल्प मी स्वतः आहे. पुष्कळ दिवस कळलें नव्हतें, तें माझें मला गुरुनें दिलें. त्या आनंदानें जे उफाळतें तें सविकल्पच आहे. निर्विकल्प विकारलेंच नाहीं, तर तें निर्विकल्पत्वानेंच आहे. असें असतां तें निर्विकल्प सविकल्पकार आहेसें वाटतें हीच भ्रांति आहे. अरे जेव्हां यास विकल्परुपास वेगळेपणानें अज्ञान होतें, तेव्हांच तुज निर्विकल्पास सविकल्पत्व किमपीहि आले नव्हतें आणि आतां तर अपरोक्ष ज्ञान झालें आहे. तेव्हां आतां निर्विकल्पाचें सविकल्प झालें असें म्हणतोस, हें बोलणेच व्यर्थ आहे, याकरितां हा भ्रम टाकून तूं मानिलेली सविकल्पता सोड. तूं जसा आदिअंती आहेस, तसाच मध्येंहि आहेस. याप्रमाणें आपणांस ओळख. त्यास ओळखण्याची

नवी कृति कशाला पाहिजे ?

ओळख असें म्हटल्यानें निर्विकल्प ओळखीत असेल असें वाटेल. पण निर्विकल्प कांही ओळखीत नाहीं. तर सविकल्पानेंच निर्विकल्प ओळखलें असतां समाधान बाणतें. सविकल्पास अज्ञान होतें, त्यालाच मी निर्विकल्प असें अपरोक्ष ज्ञान झालें, म्हणून त्या सविकल्पासच कळलें पाहिजे. या सविकल्पानेंच अज्ञानामुळें देहाभिमान घेतला होता, व त्यामुळें तें बंधन पावलें होतें. त्यानेंच अहंब्रह्म हा साभिमान धरला असतां तेंच मुक्त होईल. अहंब्रह्मास्मीचा संकल्प चंचळपणानें समिकल्पच घेते. जे निर्विकल्प तें निर्विकल्पच आहे. तें अल्पसुध्दां चळत नाहीं. म्हणून चंचळानेंच चंचळपणा घेऊन तें बंधनापासून मुक्त झालें. निर्विकल्पाची हानि त्याचे योगानें किमपीहि झाली नाहीं. अरे, आपलें निर्विकल्पत्व न मोडतां सविकल्पास महत्लाभ प्राप्त होत आहे, तर त्यास होईना महत्लाभ. तुझे काय गेले ? त्वां निर्विकल्पास अभ्यासानें अल्पसुध्दा निर्विकल्प केलें नाहींस, तें पहिलेंच असंभाव्य, अमूप, परिपूर्ण, जशाचें तसेंच निर्विकल्प आहे.

तूं मोठे सायास करुन आतां अभ्यासानें सविकल्पास स्थिर करुन निर्विकल्प अनुभवास आणिलें कीं, लयसाक्षी ब्रह्म मी आहे त्यानेंच तत्क्षणीं आपल्या विकल्प त्यागानें तेथें होतें तेंच होऊन निर्विकल्प जाणल्यावांचून लयसाक्षी ज्ञान अनुभविलें तेंच होऊन जरी असलें, तरी त्रिपुटीवांचून त्यानें अनुभविलें. तें अनुभवणें सविकल्पाचें आहे, निर्विकल्पाचे नाहीं. हा मी लयसाक्षी निर्विकल्प असा न कळून जरी अल्प कळला तरी उत्थानावरुन अनुमान करावें कीं, हे सविकल्पाचेंच रुप आहे. कारण वृत्तीचें उत्थान जेव्हां होतें, तेव्हां तो समय आठवतो कीं, इतका वेळपर्यंत मी निर्विकल्प ऐक्यत्वें होतों, असा उत्थानीं प्रत्यय होतो, म्हणून त्यावेळीं अनुभवणारा कोणी तरी होता, तोच सामान्यतः सविकल्प त्यावेळीं होता. तेथें त्या वेळीं जर सविकल्प नसता तर तेथीची आठवण उत्पन्न झाली नसती. ज्यापेक्षां आठवण होते, त्यापेक्षां तेथें सविकल्प होता. तो सविकल्प लीनत्वानें होता. म्हणून हाच सविकल्प असें म्हणतां येत नव्हतें. असा जो लीनत्वानें असणारा सामान्य सविकल्प जो निर्विकल्पाचा अनुभविता, तोच उत्थानाचा हेतु आहे. त्यानें निर्विकल्पाची अति आवडीनें गोडी घेतली, त्या योगानें उत्थानीं विशेषें वृत्ति उफाळली. वृत्ति उफाळतांच मन, बुध्दि ही अहंब्रह्माची शुध्द घेऊन उठली मग ती सर्व, परमानंदी आनंदली. त्यायोगानें ती हेलावूं लागली. मग ती बुध्दि या देहादिकांचाहि मी असा कुतर्क घेईनाशी झाली, तर जो मुक्तीला कारण अहंब्रह्मास्मि साभिमान तोच घेऊन होती.

देहबुध्दीच्या अभिमानामुळें जीवास बंधन होतें. तेंच बंधन अहंब्रह्मास्मीची शुध्दि घेतांच तुटलें. याप्रमाणें सविकल्प तुझ्या ज्ञानानें निर्विकल्पसाभिमानानें मुक्त झाली. तूं पूर्णपणें जशाचा तसाच आहेस, हालवला नाहींच, क्षणभर सविकल्पच निश्चळ होऊन तेंच पुन्हां चंचळ झालें. तूं जशाच तसाच पूर्णपणानें आहेस, मग तें चंचळ झालें म्हणून तुझें काय गेलें, तुझी एक शंका आहे कीं, मी सविकल्पबळें नेटानें रोधून निर्विकल्प केलें होतें ते तसेंच का स्थिर रहात नाहीं ? त्यानें भ्रमानें बहुत दुःख भोगिलें होतें, त्यास आतां अति विश्रांतिस्थळ मिळालें, तरी ते तेथें निवांत होऊन कां नाहीं राहिलें ? विकार कां पावलें ? त्यास तर महत्लाभ झाला होता. तो टाकून कां उफाळलें ? तेथेंच सुखरुपपणानें कां नाहीं राहिलें ?

उत्तर - वृत्तीचा असा स्वभावच आहे कीं, व उसळावें मावळावें.

वृत्ति उठतांच मन, बुध्दि उठतात. पुढें त्यांच्या विकल्पाने इंद्रियांच्या विकृति होऊन प्रारब्धाप्रमाणें सर्व सुखदुःखें भोगितात. झोपेंतून जशीं सर्व मनुष्यें बळेंच जागीं होतात, तसाच हा प्रारब्धाचा बलात्कार स्थिर असतां तेथून ओढून काढितो. असो. उत्थान पावलें आणि सर्व जरी भोगिलें, तरी तें बाधक नाहीं. पण मी देह म्हणून सर्व साभिमानानें घेतलें तर तें मात्र बाधक आहे. अहंब्रह्मास्मिचा साभिमान घेतला असतां देहबुध्दीचा घात होतो, म्हणून विस्मरण न होतां अहंब्रह्म स्फुरावें.

शंका - देहबुध्दि जशी बांधक तसें अहंब्रह्म हेंहि विघ्नच आहे.

उत्तर - यथार्थ ज्ञान झाल्यावर निर्विकल्प लयसाक्षी जें ब्रह्म, तोच मी ब्रह्मात्मा, असा हा, केवळ सत्याचाच अभिमान आहे, हा बाधक नाहीं. पण जोंपर्यंत लयसाक्षी ज्ञान कळत नव्हतें आणि अहंब्रह्मास्मि असा साभिमान घेत होता, तेव्हा त्या अज्ञानाने शून्यच ब्रह्म मानिलें होतें. हें मात्र अयथार्थ ब्रह्म. कारण त्यास यथार्थ ब्रह्म कळलेंच नाहीं. असें असून जरी त्याने अहंब्रह्मास्मि जसें मानिलें तरी ते व्यर्थ आहे. जसें देहास ब्रह्मत्व नाहीं तसेंच वृत्तीस किंवा शून्यास ब्रह्मत्व नाहीं. देहास ब्रह्म म्हणून जरी मानिलें तरी बंधन चुकत नाहीं. तसें शून्यास किंवा वृत्तीस मी ब्रह्म म्हणून मानून घोकिलें तरी त्यापासून कांहींच फलप्राप्ति नाहीं. म्हणून लयसाक्षी ब्रह्म न कळतां, अयथार्थ जें अहंब्रह्मास्मि तेंहि परम बाधक आहे. तेंच यथार्थ वर्म कळलें असतां तो अहंब्रह्मास्मि जरी स्वाभिमान आहे तरी तो मुक्त करितो. म्हणून संतसज्जन म्हणतात कीं, जो सत्याचा साभिमान तो निरभिमानच समजावा व तो निरभिमान असल्यामुळें साधकानें अहंब्रह्मास्मिचा अभिमान घ्यावा ; म्हणजे तेणेंकरुन देहबुध्दि क्षीण होईल. लयसाक्षीज्ञान होऊन जर अहंब्रह्मास्मि स्फुरलें नाहीं तर देहबुध्दि क्षीणत्व पावत नाहीं. वृत्तीला न उच्चारितां देहबुध्दि कशी सदृढ झाली आहे तशी न उच्चारितां ब्रह्मबुध्दि सदृढ व्हावी, तरच निःसंशय, हें निरुपण पुढें सविस्तर सांगणें आहे तेव्हां कळेल. पण सदृढ समाधान जें तें असें स्वलक्ष्यावांचून होत नाहीं. वृत्तीला नेहमीं हाच स्वल असावा की मी ब्रह्म आहें. हा अहंब्रह्मास्मिचा तिला कधीं विसर पडूं नये. विसर न पडण्याकरितां तिनें अहंब्रह्मास्मिचा साभिमानहि घ्यावा. बुध्दीनें अथवा मनानें किंवा नुसत्या वृत्तीनें अहंब्रह्मास्मि हा साभिमान घ्यावा. तरच केलेला निश्चय दृढ होईल. अहंब्रह्मास्मिचा अभिमान जसा वाढत जाईल तसा तसा या देहबुध्दीचा घात होत जाईल.

मुख्य वृत्तीनें अज्ञानामुळें अन्यथा भान घेतलें होतें. ते तिलाच स्वलून दृढ व्हावें कीं, मी निर्विकल्प ब्रह्म आहे. देहबुध्दि क्षीण होण्याकरितां, रविदत्ता, अपरोक्ष ज्ञान झालें तरी, अहंब्रह्मास्मिचा साभिमान धर. अहंब्रह्मास्मिचें एक क्षणभरसुध्दा विस्मरण पडूं देऊ नको, तरच देहबुध्दि गळेल.

प्रश्न - वरील निरुपणांचे आधारे रविदत्त प्रश्न करितो कीं, अहो स्वामी, सविकल्प जें उत्पन्न झालें तें आकाशाहून वायु भिन्न त्याचप्रमाणें निर्विकल्पाहून अति भिन्न आहे. तेव्हां सविकल्प

आपणाहून जें निर्विकल्प दुसरें त्या दुस-याचा आपणावर आरोप कसा करील ? म्हणजे सविकल्प मीच निर्विकल्प आहे असें कसें म्हणेल ? हा संशय मला उत्पन्न झाला आहे, तो स्वामी तुम्ही फेडा.

स्वामी उत्तर देतात : हे रविदत्ता, तूं सविकल्प आणि निर्विकल्प या सविकल्प निर्विकल्पाहून निराळें आहे असें म्हणतोस, पण तें निराळें नाहीं. निर्विकल्प जसें आहे, तसेंच जर सविकल्प आहे, तर हें त्यासारखेंच दुसरें आहे असें म्हणतां आलें असतें. पण आरशांत जें प्रतिबिंब पडलें तें मुख्य बिंबाहून निराळें नाहीं. तसेंच सविकल्प हें, निर्विकल्पाचे प्रतिबिंब आहे. तेव्हां तें त्याहून निराळें कसें असेल ? निर्विकल्पाचे जे स्वभाव तेच या सविकल्पांत उमटले आहेत. बिंब प्रतिबिंब यांचे आकार कांहीं उणें न दिसतां एकसारखेच आहेत. पण बिंब सत्य, आणि प्रतिबिंब मिथ्या, हा मात्र त्या दोहोंत भेद आहे. म्हणून हा मिथ्याभास सविकल्प मी नाहीं, तर याचें अधिष्ठान जें निर्विकल्प तेंच मी आहें. असा निर्विकल्पाचा ध्यास सविकल्पास युक्त आहे. जसा वृक्षस्थच प्रवाहांत पडलासा भासला, वृक्षस्थास प्रवाहांत पडलेल्या भासानें मानावें कीं, मी प्रवाहांत पडलेला दिसतो तो मी नव्हे, तर जो वृक्षस्थ आहे तोच मी आहें, हा जसा त्या भासास वृक्षस्थाचा स्वीकार करणें इष्ट आहे, तसाच सविकल्प जीवास मी निर्विकल्प ब्रह्म आहे हा भाव मानणें इष्ट आहे. सविकल्पाचें जें यथार्थ मुख्य रुप तेंच निर्विकल्प आहे, म्हणून सविकल्पाचे निर्विकल्प मीच आहें, असें मानिलेंच पाहिजे. सविकल्पानें मी निर्विकल्प आहे हा अभिमान घेतला असतां तें आपलें निजधाम जें निर्विकल्प तेथें ऐक्य पावेल.

शंका - सविकल्प आपला नाश इच्छून म्हणजे मी सविकल्प नाहींच, आहे तें सर्व निर्विकल्पच आहे असे कसें मानिल ?

उत्तर - पुढें तुला राज्यप्राप्ति पाहिजे असेल तर त्या राज्याकरितां तूं आपला देह कर्वतून ईश्वरास अर्पण कर असें जर कोणी सामर्थ्यानें सांगितलें तर राज्यप्राप्ति पुढें होईल म्हणून आपला देह कर्वती घालतो, त्याप्रमाणें सविकल्पानें निर्विकल्पाची अविनाश संपत्ति आहे हा लाभ मोठाच आहे असें जाणून, हें किंचिज्ज्ञ दरिद्र जावें आणि तें सच्चितसुख प्राप्त व्हावें, म्हणून आपला त्या सविकल्पानें घात इच्छिला.

साधकास अहंब्रह्मास्मिचा विसरच पडूं नये, व त्यानें स्फूर्तीपासून देहापर्यंत सर्वांचा मीपणा किमपीहि घेऊं नये.

शंका - कोणीहि मनुष्य सर्व प्रकारचे व्यापार करीत असतां वारंवार मीपण घेईल, त्या योगानें निर्विकल्पाचा विसर पडेल तर मग त्याविषयीं साधकानें काय करावे ?

उत्तर - चित्तामध्यें सविकल्पविकाराची जर भीति आहे, तर यास विसरच पडणार नाहीं. व्यापारांत हें मी असें आठवल्याबरोबर तो निर्विकल्प ब्रह्म मी आहें असें स्मरेल. यास उदाहरण, कोणी एक शुध्द ब्राह्मण होता. त्यास अंत्यजांनी बळेंच बाटविला. पुढें तो ब्राह्मण त्या अंत्यजाचे हातून सुटून ब्रह्माणांत आला, आणि त्या ब्राह्माणास शरण येऊन आपला झालेला खरा वृत्तांत सांगून आपली शुध्दि करविली. पुढें तो ब्राह्माणांत वागत असतां

एके दिवशी त्याजकडे पुष्कळ अंत्यज आले. तेव्हां त्यास पाहून तो भितीनें ब्राह्मणांतच शिरला, त्यास महार दृष्टीस पडल्याबरोबर मी पूर्वी भ्रष्ट झालों होतों, तसा आतां भ्रष्ट नाहीं, तर ब्राह्मणच आहें असें जाणून तो ब्राह्मणातच रहातो. त्याचप्रमाणें निर्विकल्प जो ब्रह्मात्मा तेच आपली स्वरुप आहे, असें असतां सविकल्पता अज्ञानानें आली, त्या योगानेंच जन्मतो व मरतो. ज्यानें वाढतच चाललें आहे अशा दुश्चक्राच्या यातायाती पुष्कळ भोगिल्या, त्यालाच मनामध्ये पश्चाताप उत्पन्न झाला कीं, हया जन्ममरणाच्या आवृत्ती चुकाव्या ; व त्याजकरितां तो सद्गुरुस शरण जाऊन म्हणतो कीं, अहो महाराज, आपण या दीनास तारा. पुढें सद्गुरुंनी त्यास बोध केला. त्या योगानें तो आपले निजरुप पावला, मग त्या सविकल्पाचा समुदाय जरी दृष्टीस पडला तरी लागलेंच आपलें निजरुप आठवतें, आणि म्हणतो, मला या सविकल्पामुळेंच बंधन प्राप्त झालें होतें. याकरितां मी या, सविकल्पाचें आतां मीपण घ्यावयाचा नाहीं. मी स्वतः ब्रह्म आहें. याप्रमाणें अंतरांत जर सविकल्पाची किंवा मीपणाची भीति आहे, तर हा समुदाय मी नव्हे, मी निर्विकल्प ब्रह्म आहे असें लागलेंच आठवेल. तसेंच स्मरण होण्यास दुसरें एक कारण आहे. तें हें कीं एकदा अपरोक्ष ज्ञान झालें कीं, त्याची वृध्दीच होऊं लागते. इतर विद्यासारखी ही अपरोक्ष संपत्ति नाहीं. इतर विद्या येऊन विसरतात तशी ही नाहीं. ही अपरोक्ष संपत्ति एकदां प्राप्त झाली कीं, मग पुढें ती क्षीण न होतां वाढतच जाते. अहंब्रह्म जर यथार्थ कळलें आहे, तर हें नेहमीं स्मरण राहील. मग अनायासानेंच देहाभिमान गळेल, याविषयीं संशय नाहीं जसें मौंजीबंधनानें ब्राह्मणपण आला, तो ब्राह्मणपणा पुढें वाढतच चालला. तेव्हां मौंजीबंधनाचे अगोदर जो शूद्रपणा होता, तो आपाप गळत चालला. तसा अहंब्रह्मास्मि साभिमान क्षणोक्षण वाढत चालला. त्याच हिशेबानें देहबुध्दि क्षीण होत जाईल.

म्हणून अहंब्रह्मास्मि हा साभिमान साक्षात् निर्विकल्पच आहे. असें असतां देहबुध्दि जरी उदयास आली तरी ती बाधक नाहीं. देह व्यापारांत मी पहातों, देतों, घेतों, चालतों, असा जरी प्रकार घडतो, तरी मीपणानें तो त्यांत सांपडत नाहीं. कारण आपण निर्विकल्प या सविकल्पाहून भिन्न आहे ; व हे सविकल्पांतील पदार्थ मजहून निराळे आहेत असें खरें विचारानें निवडिलें आहे. मग ते पदार्थ या निर्विकल्पांत कसें मिस्ळतील ? सविकल्पांत निर्विकल्प किंवा निर्विकल्पांत सविकल्प कधींहि मिसळणार नाहीं, हेंच चिद्चिद्ग्रंथींचे तुटणें समजावें.

चिद्चिद्ग्रंथी तुटल्यावर व्यापार करीत असतां मीपण उठलें तरी तें दोन प्रकारचें ज्ञानोत्तर काळीं होतें. १ एक शास्त्रीय व २ दुसरें लौकिक. हें दोन प्रकारचें मीपण सत्यमिथ्या विभागानें भिन्न भिन्न आहे असें जाण. मी असंग निर्विकल्प परिपूर्ण आहे. हा शास्त्ररीति मीपणा हा मीपणा उठला असतां मी निर्विकल्पच आहें अशी सत्यता स्थापितों. मी खातों, बोलतों या व्यापारांत लौकिक रीतीनें मीपणाचा अभिमान धरतों. तेव्हां ही जीवनकृति मिथ्या असें अंतरांत स्मरुं लागतें, म्हणून साधक सविकल्पाचे कार्य निर्विकल्पीं आरोपीत नाहीं. व शास्त्रीय जें निर्विकल्पाचें असंगत्व तें आभासास स्थापित नाहीं. जो कार्य एकत्र करीत नाहीं तो कारणास एकत्र कसें करील ? तें करीत नाहीं म्हणून असंगी अहंपणा येत नाहीं. व अहंपणा असंगत्व येत नाहीं. अरे अहंब्रह्मास्मिचा साभिमान जो उठतो, तो सविकल्पीच स्थापितो मग केवळ निर्विकल्प जो आपण तेथें अहंस्फूर्ति कसची ? याप्रमाणें सत्याचा साभिमान घेत असतां तो निर्विकल्पी स्थापित नाहीं, मग देहादिकांची वार्ता निर्विकल्पीं कसची लागते ?

असो. वर सांगितला या प्रकारचा दोन रीतीचा अभिमान ज्ञान झाल्यावर ज्ञात्यास निर्बाध आहे, म्हणूनच हा अभिमान अमुख्य म्हणजे मुख्य नव्हे. ज्यास या देहासंबंधी समुदायाचा ही काय आहेत, मी कोण आहें हा विचार नाहीं. त्या अज्ञान्याचा साभिमान मुख्य आहे. त्यांनी या देहादि संघास रात्रंदिवस मींच मानिलें आहे. हाच मुख्य अहंकार जीवास बळें बंधनांत घालतो हा मुख्य अहंकार ज्ञान्यास ज्ञान झाल्यावर उत्पन्न कधींहि होत नाहीं. म्हणून त्या ज्ञात्याचे साभिमानास अमुख्य म्हटलें आहे. याकरितां रविदत्ता, लयसाक्षी ज्ञान तेंच निर्विकल्प ब्रह्म आपण, हीच खूण तूं निश्संशय जतन कर. अहंब्रह्मास्मिया साभिमान हा साभिमानच नव्हे. सविकल्पानें हा नेहमी त्यावाच. निर्विकल्प झाल्यावर तूं जसा निर्विकल्प आहेस तसाच आहेस.

तूं कधींहि सविकल्प होत नाहींस, मग त्या सविकल्पाची कृति तुला कां बाधेल ? सविकल्प तुझ्या ध्यासानें मुक्ति पावून तुझ्यांत मिळेल. जें सहजीं होईल तें होईना, त्याविषयीं तुझें काय गेलें. इतकेंच आहे कीं, त्याचें जर तूं मीपण घेशील, तरच तें तुला बाधक होईल. सविकल्पाचें मीपण न कळून जें घेतलें जाईल, तें डोळ्यांत केर सलतें म्हणून जसें शोधून काढितों, त्याप्रमाणें मीपण शोधून काढा. तसेंच आपलें असंगत्व कधींहि विसरुं नको. मग सविकल्प उत्थान झालें तरी तुझें निर्विकल्पत्व जशाचे तसेच संचलेलें राहील. तूं पूर्वीपासूनच निर्विकल्पत्वानें संचलेला आहेस. सविकल्प कधींहि होत नाहींस. पण मी सविकल्प होतों, अशी जी तुला भ्रांति होते, ती सांडून निर्विकल्पत्वानेंच स्वस्थ राहा.

अरे डोळा ज्या वेळीं दिवा नव्हता तेव्हां अंधार सहज पाहात होता. त्या डोळ्याचें दिवा लाविल्यानें पाहाणें काय दुसरें झालें ? ज्या पाहण्यानें अंधार पाहिला त्याच पाहण्यानें दिवा पाहिला. येथें अंधार पाहणें जुनें, दिवा पाहणें तें एक नवें असा कुतर्क घेऊं नको. अंधाराचा त्याचप्रमाणें सविकल्पाच्या लयाचा तुला प्रत्यय येतो कीं, कांहींच उरलें नाहीं. नुसता शून्य अभाव आहे. त्या अथवा तूं निर्विकल्प पाहणारा आहेस. तें तुझे देखणें जसे निर्हेतुक व जाणणें निर्विकार आहे, त्याच जाणण्यानें तूं वृत्ति उठली असतां जाणतोस. शून्य जाणणें ते निर्विकारत्वानें आहे. मग वृत्ति उठतांच त्यास कसला विकार झाला ? शून्य जाणणारें ज्ञान, तें काय वृत्तीचें वेळीं दुसरें झालें ? तें दुसरें झालें नाहीं व विकार पावलें नाहीं. याप्रमाणें जाणण्याची एकरुपता आहे, मग तो लय जाणता असो किंवा वृत्तीस जाणता असो. तेथें मनबुध्दि जरी उठली व त्यांनीं मनोमय सृष्टि जरी कल्पिली, तरी ती याच ज्ञानानें जाणली. हें आतांचें ज्ञान, व ते ज्ञान एकरुपच आहे. जसें दिव्यामुळें घरांतील पदार्थ निरनिराळे दिसतात, तरी डोळ्यांचे दुजेपण येत नाहीं. त्याचें पाहणें सर्व पदार्थाचे ठायीं पूर्ववत् एकच आहे. तशा वृत्तीमुळें बुध्दि व कल्पित सृष्टि साक्षित्वाचे दृष्टीनें दिसते, तरी जाणणें एकच, तें कांहीं दुसरे नाहींत. तसेंच तेंच जाणणें इंद्रियद्वारानें विषय ग्रहण करुं लागलें अशी जी जागृति अवस्था त्या अवस्थेंतहि पाहणें तें एकरुपच आहे.

दिवा लावून पोथी वाचीत असतां साफ दिसावें म्हणून डोळ्यास आरशी जरी लाविली, तरी डोळ्यास पाहण्यावांचून दुसरें काय कर्तव्य आहे ? तसें वृत्तीपासून विषयापर्यंत पदार्थ एकटें ज्ञान जाणतें. आतां हें अमुक विषय असें विशेषत्वानें जें जीव स्फुरतें तें डोळ्याची आरशी जसें अक्षर स्पष्ट दाखविण्याचे उपयोगी, जाणण्याचे उपयोगी नाहीं, तसें जीवत्व विषय स्पष्ट दाखविण्याचे उपयोगी, ते आहे हें जाणण्याचे उपयोगी नाहीं. आरशी लावून किंवा नुसत्या

दिव्याच्याच प्रकाशानें पोथी वाचितो, किंवा दुसरें कांही पहातो, परंतु डोळ्यांचें जें पहाणें तें एकरुप सदा आहे. तशी वृत्ति आणि मनादि संकल्प व मध्यें स्फुरद्रूप जीव आभासतो. त्या योगानें इंद्रियद्वारा विषय घेतात ; परंतु जाणणें सदा एकरुप. वृत्तीच्या लयाचा जो जाणता तोच वृत्ति उठल्यावर, व तिचें कार्य यांस जाणतो, मग तें जाणणें अंतरदृष्टीचें असो किंवा मनादि बाह्य दृष्टीचें असो, पण जाणणें तें एकच. वृत्तीच्या लयाचें वेळी किंवा तिच्या उत्पत्तीचे वेळीं चिद्रूपता कमीजास्त होत नाहीं मग ती वृत्ति लय पावो किंवा उत्पन्न होवो, निर्विकल्पता अकृत्रिम आहे. याप्रमाणें निर्विकल्पता सहज संचलेली आहे. मग सविकल्पता मावळली किंवा उठली व तिनें मी ब्रह्म म्हणून साभिमानाची उर्मी घेतली, तरी ती घेईना, अथवा देहव्यापाराचा धंदा होईना. मी निर्विकल्प जो संचलेला आहे, तो कधींहि सविकल्प होत नाहीं, असें स्मरण असावे.

रविदत्ता, सावध राहा. अरे एका देहाची सविकल्पता जशी निर्विकारत्वानें जाणत आहेस, त्याचप्रमाणें तूं सर्वांचा जाणता आहेस. ब्रह्मदेवापासून मुंगीपर्यंत सर्वांस सविकल्पच एकच आहे. तेंच सविकल्पच स्थावरांत लीनत्वानें आहे. पण लयाचा देखणा जसा तूं तसाच याचाहि पहाणारा तूंच, निर्विकल्प आहेस. एका पिंडांत जशी स्वप्न, जागृति तशी जंगमांत सविकल्पता स्पष्ट आहे. एका पिंडास मूर्च्छा किंवा झोंप त्याप्रमाणें स्थावरांत सविकल्पता गूढत्वानें आहे. गूढ म्हणजे अज्ञानांत लीन होणें. स्थावरांतील सविकल्पत्व अज्ञानांत लीन आहे व जगतांत वृत्तीपासून देहापर्यंत सर्वांत, सविकल्पत्व उघड आहे. असो अशीं स्थावरजंगमात्मक ही सर्व सृष्टिरचना किडयापासून ब्रह्मदेवापर्यंत एक जिन्नस मासला एका पिंडांतील सविकल्पता जीवासह जशी जाणलीस, अशीच सर्वांमध्यें सविकल्पाची एकरुपता पाहा. जसें आपलें लयसाक्षीत्व निर्विकल्प आहे, तसेंच ज्यावर सविकल्प उत्पन्न झालें, ते सविकल्पाचे अधिष्ठान निर्विकल्प सर्वांत पहा. सर्वांचे पिंड भिन्न भिन्न आहेत, म्हणून सर्वांत निर्विकल्प भिन्न आहे, असें मानू नको ? तूं एकटाच निर्विकल्प स्थावरजंगमांत आहे. अरे सर्वांमध्यें जी सविकल्पता एकच आहे, तर सर्वांतील निर्विकल्पता भिन्न कशी होईल ? जसें सर्व घटांतील जळांत प्रतिबिंबलेलें गगन अभिन्न आहे, मग मुख्य बिंब जे गगन तें वेगळालें कसें असेल.

पंचभूतांपासून तृणापर्यंत सर्वांस स्थावर म्हणतात. स्थावर पदार्थ जड, त्याचप्रमाणें सर्व जंगमांचे देह जड, जसें वैभिंतींचें चौकोनी घर आणि त्या घरांतील जलयुक्त अथवा रिकामे घट, यासर्वांत एक मातीच आहे, तसें पंचभूतात्मक ब्रह्मांड व त्यांतील सर्व भौक्तिक, हीं सर्वहि जडत्वानें एकरुपच आहेत.

ज्या घटांत जल आहे, तेथें आकाश बिंबलेलें आहे. व रिकामे घटांत आकाश अदृष्ट आहे. तसे स्फूर्तीपासून प्राणापर्यंतची तत्वें ज्या पिंडांत आहेत त्यांतील सविकल्पता स्पष्ट आहे. गगनापासून तों तृणापर्यंत प्राण ज्यांत गूढत्वानें आहे, तेथें सविकल्पता गुप्त आहे. सप्राण असे जे किडयापासून तों ब्रह्मदेवापर्यंत सर्व प्राणी त्यांचे ठायीं सविकल्प प्रकट आहे. जसा सजलघटांत गगनाभास स्पष्ट दिसतो, त्याप्रमाणें सविकल्पता सर्वांत व्यापक आहेत. तरी त्यास विकल्पाचें अधिष्ठान निर्विकल्प एकच आहे. जसें मठ किंवा भिन्न भिन्न जलयुक्त व रिकामे घटांत गगन एकच आहे. तसें निर्विकल्प सच्चिद्रूप त्यांस हें लहान मोठया जड चेतन भिन्न भिन्न नामरुपात्मक स्थावरजंगमांत एकरुपच आहे. जसें निर्विकल्प सर्वांत व्यापलेलें आहे

तसेंच सविकल्प सर्वांत उमटलें. सविकल्प तें अहंनिष्ठ राहिलें. निर्विकल्प तें निर्विकल्पत्वानें आहे. जसें जलासहित प्रतिबिंब चंचळतें, उठतें; आटतें, हेलावतें, तसें सविकल्प उठते, मावळतें, भासतें. तें कोणत्याहि वस्तूंतील सविकल्प कधींहि निश्चळ होत नाहीं. तसेंच निर्विकल्प जें सर्वांत संचलेलें आहे ते कधींहि चंचळ होत नाहीं. जसें घटमठांत गगन दाटलेलें आहे, तें कधींहि उपाधीमुळें हालत नाहीं. एवं पिंडब्रह्मात्मक जड जें स्थावरजंगमादि अनेक प्रकारचे आहे, हें पंचभूतांचें थोतांड. जसा देह एक त्याचप्रमाणें हीं सर्व आहेत. आपलें देहांत स्फूर्तीपासून प्राणापर्यंत जसें सविकल्प उमटतें, तसें तृणापासून ब्रह्मदेवापर्यंत सर्वांत सविकल्प उमटतें, असें जाण. त्वां लयसाक्षित्वानें अंतरांत निर्विकल्पता अनुभविलीस, तशीच निर्विकल्पता गगनाप्रमाणे सर्वांत एकरुप पहा. जसें चिद्गगन सर्वांत आहे तशी सविकल्पाकडून नानात्वीं. सर्वांचे ठायीं अभिन्नपणें निर्विकल्पत्वानें एकरुप समान आहे असें पहा. हा सर्वत्रांचे ठायीं निर्विकल्प ब्रह्मात्मा एकरुप आहे, पण या सविकल्पनामरुपांस स्पर्शलाच नाहीं. सर्वांचीं अनंत कर्मे धर्मधर्मीसह होतात जातात. पण सविकल्प नामरुपें निर्विकल्पास स्पर्शत नाहींत सर्व प्राण्यांत मी असून त्यांचें पापपुण्य मी घेत नाहीं. मग या एकदेह उपाधीचें चळण मी माथां कसें घेईन ? जसें मला सारे परोक्ष आहेत, तसाच हा प्रत्यक्ष देहहि परोक्ष आहे. तसेंच लयसाक्षी जो मी अपरोक्ष, त्याचप्रमाणें सर्वांतील निर्विकल्प ब्रह्म आहे. देह हा एक प्रत्यक्ष जड असूं द्या ; पण अहंस्फूर्ति जी घेतो, ती सविकल्पता, चेतनत्वानें अजड, या देहांतील आहे, तशीच परांतीलहि आहे.

एका देहांतील ही सविकल्पता मज निर्विकल्पाहून परोक्ष आहे, तशीच सर्वांतील चंचळतारुप सविकल्पता उमटते. ती निर्विकल्पाहून निराळी आहे. निर्विकल्पत्वानें रुपनामास अधिष्ठान जो सर्वव्यापक ब्रह्म प्रत्यगात्मा, तो मी एक अपरोक्ष, मजहून बाकीचें सर्व परोक्ष. याप्रमाणें सर्वांची सविकल्प चिद्रूपता ही ब्रह्मदेवापासून किडयापर्यंत तसेंच आपल्या देहाची उगाच उमटते व मावळते, ही परोक्ष आहे, निर्विकल्पत्व सर्वांत संचलेलें आहे, तें लय जाणों किंवा सर्वांचा उद्भव जाणो, तेंच अपरोक्षत्वानें आपलें रुप तिन्ही काळीं समान आहे, असें एकतान अनुसंधान सर्व तादात्म्याचें स्मरण राख. कीं मी एकच आपण लयसाक्षी सर्वत्रीं आहे. मजहून बाकीची सर्व सविकल्पता परोक्ष आहे. असें सविकल्प अहंनिष्ठ आणि निर्विकल्प तो अपरोक्ष मीच स्वतः स्पष्ट आहे. असे हे दोन प्रकार सर्वांत पहा. गगनापासून तृणापर्यंत जड व ब्रह्मदेवापासून किडयापर्यंत जंगम, ही भलत्याहि अवस्थेंत एकरुप पहा. निर्विकल्प जो आपण ब्रह्म, ओतप्रोत एकरुप सम आहे, यांत सविकल्पाचा उदय, स्थिति व लय होतो. सर्व पिंडासहित सविकल्पता निर्विकल्प चिद्गगनांत आहे किंवा, विकल्पांत अपरोक्षता व्यापकपणानें निर्विकल्प आहे. जसें घट, मठ आकाशाचे पोटीं आहेत, किंवा घट मठांत आकाश आहे, तशी आपणामध्यें जगाची रहाटी किंवा जगामध्यें आपण आहों. जितकें सविकल्प तितकें हें जग आहे. पाण्यावर तरंग, तरंगांत पाणी तसें सविकल्पांत ब्रह्म आहे. याप्रमाणें सबराभरित परिपूर्ण निर्विकल्प अनंत किंवा अनंतांत सगळें जग उद्भवतें, रहातें व मावळतें. सविकल्प उत्पन्न होतांच त्यांस आंत बाहेर व्यापून लयसाक्षी एकरुप निर्विकारी ब्रह्म आहे तसेंच सविकल्प जोंपर्यंत आहे तोंपर्यंत त्या सर्भोवतीं निर्विकल्प ब्रह्म व्यापून आहे. तसेंच लयकाळीं लयसाक्षी ब्रह्म आहेच, अथवा सविकल्प आणि निर्विकल्प अल्पसुध्दां भिन्न नाहींत. कारण नामरुपात्मक जग उत्पन्न झालें. यास त्या निर्विकल्पावांचून पृथक सत्व कोठून असेल ? सविकल्पास अहंपणा परब्रह्माचा आहे. ब्रह्माचे चिद्रूपत्वानेंच हें सविकल्प भासतें, व व्यापार

करतें. म्हणून यास भातित्व ब्रह्माचेंच आहे. प्रियत्व हा स्वभाव आनंदाचा आहे व आनद ह ब्रह्माचेंच लक्षण आहे, तेव्हां या सविकल्पांत अस्तिभातिप्रियत्व, हीं ब्रह्माचींच लक्षणें आहेत हीं लक्षणें वेगळी करुन, सविकल्प काय आहे, हें पाहूं गेलें असतां सांपडणारच नाहीं. म्हणून सविकल्प, निर्विकल्पाहून भिन्न नाहीं. दोन्ही एकरुपच आहेत. दोरीवांचून सर्पास अथवा शिंपी टाकून रुप्यास किंवा स्थाणूशिवाय पुरुषास दुसरें निराळें रुप आहे काय ? तसें अस्तिभातिप्रियत्वावांचून नामरुपास कोणता वेगळेपणा आहे ? जर वेगळेपणा असतां तर त्या लक्षणाहून अमुक वेगळेपणा आहे असें सांगतां आले असते.

हें असो. रज्जूसर्पादिक दृष्टांत विवर्तात्मक आहेत. परंतु जें सोपाधिक उत्पन्न झालें तेंहि कारणावांचून अरुप आहे. जसें मातीवांचून घट किंवा कापसावांचून तंतु किंवा वस्त्र अथवा सोन्यावांचून दागिने हे रुपास येतील काय ? पाण्यावांचून तरंग किंवा आकाशावांचून मेघ तसें निर्विकल्पावांचून हें जग सविकल्पत्वानें कोठें आहे ? सर्पादि कल्पना उगाच केली. घटादि नामरुप कल्पना केली तरी दोरी किंवा मातीत संचलेली आहे. त्यावांचून निराळी सर्पघटादिक नाहीं. तसें जे साकारास आलें तें तूं रुप, त्याची हें अमुक हे अमुक अशी नांवें आहेत ; पण ती दोन्हीहि असद्रूप. ती उद्भवली नाहींत व राहिलीहि नाहींत. ही अवघी अज्ञानाची कल्पना आहे. एरव्हीं यांस आहेपणा कोणता आहे ? एवं हें सर्वहि नानात्व नाहींच. याप्रमाणें सर्व नाहीं. हे बाधाकरुन सर्व ब्रह्मच आहे असें श्रुति सांगतें. म्हणून पूर्णपणें एक निर्विकल्पच आहे. सविकल्प नाहींच नाहीं. सर्प नव्हे, अवघी दोरीच. रुपें नाहीं, अवघी शिंपच सारी. तसें निर्विकल्प एकरुप. स्थाणूच एक, पुरुष कोठें आहे ; मृत्तिकाच एक, घट कोठें आहेत ; कापूसच एक, तंतुपट कोठें आहेत ; तसें निर्विकल्पच एक, सविकल्प कोठें आहे ? अलंकार नाहींत एक सुवर्णच ; तरंग कसचे एक पाणीच ; तसें धर्मधर्मीलक्षण सविकल्प कसचें ? एक निर्विकल्पच आहे.

घटादिकांत पाहूं गेलें असतां मृत्तिकादि भासतात, पण केवळ मृत्तिकादिकांत पाहूं गेलें असतां घटादिकांचा लेशसुध्दा उरत नाहीं. तसें सविकल्पांत पाहूं गेलें असतां निर्विकल्पच ओतप्रोत संचलेलें आहे. केवळ निर्विकल्पांत सविकल्प लयसाक्षीच्या अनुभवानें आटलें. लयसाक्षी, जें निर्विकल्प, त्यांत सविकल्प नाहींच नाहीं. मग जरी कांही उद्भवलें, तरी एक निर्विकल्पावांचून दुसरें कांहीच नाहीं. याप्रमाणें अन्वयव्यतिरेकानें यथार्थ पाहिलें असतां, त्रिधाप्रमाणांनी केव्हांहि सविकल्प नाहींच नाहीं, तर त्रिकाळी एक निर्विकल्पच आहे. याप्रमाणें नामरुपें विचारानें त्यागिलीं असतां सर्व अस्तिभातिप्रियरुपच आहे. मग स्थावरजंगम कसचें, भूतभौक्तिकें कसची, ब्रह्मदेव, विष्णु व हेंहि कसचें ? तसेंच कीटकादि अनेक पिंड कसचे झ एकटें निर्विकल्पच अविनाश आहे. तेथें नामरुपें नाहींच म्हणून आपला देह आणि जग ही उत्पन्नच झालीं नाहींत. मग स्फूर्तिपासून प्राणापर्यंत सर्वांचा उद्भव कोठें असेल ? एवं सविकल्पाचा अभाव, सदैव एक निर्विकल्पच आहे. तेथें मीतूंपण कोठचे ? परोक्षापरोक्ष कोठचें ?

असा ज्याचा निश्चय बाणून गेला त्याला समाधि उत्थान कसचें ? जरी समाधि उत्थान नाही, तरी सविकल्प उत्पन्न झाला असतां त्याची समाधि मोडत नाहीं.

समाधीच्या प्रकाराचें वर्णन

लय होऊन जी निर्विकल्पता होते तो असंप्रज्ञात समाधि, व सर्वांचा उद्‌भव होऊनहि एकरुप स्थिति तो संप्रज्ञात समाधि सुवर्ण आटवून पाहिलें असतां त्यांत अलंकाराचा लेशहि प्राप्त होत नाहीं. तसें सविकल्प किमपीहि रहात नाहीं, तेंच निर्विकल्प असंप्रज्ञ अलंकारादि असून नामरुपावांचून जसें सुवर्ण स्थित असतें तसें सविकल्प उद्‌भवलें असतां निर्विकल्प उरतें. हें सविकल्प संप्रज्ञ जरी उद्‌भवलें तरी तें मिथ्यत्वानें प्रतितीस आलें. त्या सविकल्पामध्यें असून जें निर्विकल्प हरवलें नाही, तेंच निर्विकल्प अलंकार झाले तेव्हां सुवर्णपणा अधिक उणा झालाच नाहीं, मग ते अलंकार असोत अथवा आटोत, सुवर्ण ते एकरुपच आहे. तसें सविकल्प उद्‌भवलें असतां किंवा निमालें असतां निर्विकल्प सहज एकरुप आहे. आणि असें जर खरें आहे, तर सविकल्पाचे वेळेव सविकल्प, आणि निर्विकल्पाचे वेळेस निर्विकल्प अशीं दोन नांवें कशाला पाहिजेत ? निर्विकल्पाचे वेळीं निर्विकल्पच आहे. आणि सविकल्प उठलें असतांहि निर्विकल्पच. मग संप्रज्ञ, असंप्रज्ञ नांवें व्यर्थ नाहीं का होत ? तीं नांवें तर व्यर्थ होतातच, पण साधकास सविकल्प आणि निर्विकल्प असे दोन भाव भासले म्हणूनच समाधीस सविकल्प संप्रज्ञ, व निर्विकल्प असंप्रज्ञ, अशीं दोन नांवें दिलीं. तीं अशीं कीं, सविकल्पाचे अभावीं निर्विकल्पता ती असंप्रज्ञात समाधि व सविकल्पांत जी एकरुपता ती संप्रज्ञात समाधि. पूर्ण ज्ञात्यास सविकल्पाचे वेळीं, व निर्विकल्पाचे वेळी अल्पसुध्दा दुसरी स्थिति होत नाहीं, तेंच आतां साधकास निश्चय व्हावा म्हणून सांगतों.

सविकल्प निर्विकल्पावांचून निराळें नाहींच, असा अन्वय आतां कथन केला. त्या हिशेबानें पाहिलें असतां, सविकल्पामध्ये उद्‌भवलेंसें वाटतें, पण आदि अंतीं व मध्ये निर्विकल्परुप चिती आहे, असा निश्चय होऊन ज्याचा संशय निःशेष मावळला, मध्यें तो कोणत्याहि अवस्थेंत असला तरी त्याचा तो सहज समाधि आहे.

सहज समाधि किंवा सहज अवस्थेचें वर्णन

सविकल्प चिद्रूप तें मीच, निर्विकल्प तें मी स्वतः आहेच, जसे अलंकार मोडिले किंवा घडविले तरी सुवर्णच आहे, तसा सविकल्प निर्विकल्पाविषयीं दुजा भाव नाहीं. ब्रह्मदेवापासून किडयापर्यंत सर्व जग पहातो. तरी तें माझें निजांगच मानितो. हे जड किंवा हे चेतन असा दुजाभाव मानीत नाहीं.

बोलण्याकरिता सविकल्प निर्विकल्प असे दोन भाग केले. परंतु ज्ञानी ते प्रकार एकरुप मीच असें मानितात. स्फूर्तीपासून देहापर्यंत हे वस्तुजात सविकल्प आहे. पण ज्ञाता नामरुपावांचून एक निर्विकल्प घेतो. तें असें कीं, सविकल्प चिद्रूपहि मीच आहे. जसे नगांत एकरुप सुवर्णच, त्यास दुसरेपणाचे भान नाहीं. तसें ज्ञात्यास नामरुपजगाचें भान नाहीं. त्यापुढे विष्णु आदि करुन देव आले, किंवा कीटकादि पुढें पाहिले, तेव्हां देव श्रेष्ठ व कीटक नीच हा भाव ज्यानें कल्पिला नाहीं, तर त्याने सर्व एक मीच निर्विकल्प आहें असें मानिलें तसेंच आकाश थोर व तृण लहान हे पहातो, पण त्यांची लहानमोठेपणाची भावानें करीत नाहीं, तर मीच एक स्वतः निर्विकल्प आहें. जसा एक देह सर्व संघासहित मीच आहे अशी प्रतीति मनुष्य घेतो. तसें हें सर्व ब्रह्मांड ज्ञान्यास अपरोक्ष ब्रह्माच आहे. सविकल्पाचे वेळी सर्व सविकल्प

मींच निर्विकल्पत्वानें आहे असें मानितो. केवळ निर्विकल्प आपण स्वतः आहेच. तें निर्विकल्प स्वतः निजांगें आपणच अनुभवावांचून अनुभाव्यरुप आहे. तेथें सविकल्पाचे अभावी मी तूं पण कोठून उद्भवणार ? सविकल्पी निर्विकल्पी एकरुप घेतो. परंतु नामरुप किंवा उंच नीच हें त्यास स्पर्शत नाहीं. आतां हें सर्व सविकल्पत्वानें असो किंवा निर्विकल्पत्वानें असो, परंतु ज्याचे ठायीं दुसरेपणाचा भावच नाहीं. तरंग अथवा निःस्तरंग समुद्र जसा एकरुप अभंग तसा सविकल्पीं किंवा निर्विकल्पीं असंग, जो स्वतः निर्विकल्पच आहे. म्हणून मेघयुक्त किंवा मेघरहित एक आकाश, त्याचे ठायीं न्यूनाधिकाचा लेश नाहीं. तसा सविकल्पीं किंवा निर्विकल्पीं अविनाश निर्विकल्पच स्वतः आहे. ज्वाळा असल्या किंवा मावळल्या तरी अग्नीची जशी एकरुपता, तसा सविकल्पीं निर्विकल्पीं जो निर्विकल्पच स्वतः आहे. मृगजळ पडो किंवा मोडो पण सूर्यानें आपल्या तेजानें असावें. तसें सविकल्पीं निर्विकल्पीं स्वतः निर्विकल्पच उघडें आहे. मग सविकल्पता उमटली किंवा निर्विकल्पता संचलेली असो, पण दुसरी स्थिति आली नाहीं. तर मग भेद तो कोणता असणार ? हें जग क्रीडा करीत आहे किंवा पडलेलें आहे, याचें जसें ज्ञात्याम स्मरण नाहीं, तसेंच आपला देह क्रीडत आहे, किंवा पडलेला आहे याचें भान नाहीं, तर आपण जसें निर्विकल्प संचलेला आहे तसाच आहे.

स्फूर्तीपासून देहापर्यंत सर्व जागृतीत व्यापार करितात, अथवा स्वप्नामध्यें सूक्ष्म देह क्रीडा करितो, किंवा झोंपेंत सर्वच लीन असतात.

मूर्च्छित किंवा मेले किंवा समाधींत एकाग्र झाले, परंतु निर्विकल्प भलतेहि अवस्थेंत एकरुप संचलेलें आहे. भलतेसें आचरत असतां सुखी किंवा दुःखी किंवा भोग भोगीत असतां निर्विकल्पाची एकरुपता ही सहजसमाधी. सर्व जगरुप, एक आपण किंवा सर्व जग आपणांत, तेथें एक देहाचें कर्तेपण कोठून उरेल ? जग उत्पन्न झालें किंवा निमालें हें ज्या निर्विकल्पास स्पर्शलें नाहीं, तेथें एक शरिराचे व्यापार झाले, त्यानें निर्विकल्प कसें होईल ? आतां सविकल्प उठो किंवा राहो, देहादि जगाचा उद्भव असो किंवा लोप असो, परंतु ज्ञात्याची स्थिति एकरुपहि सहजसमाधि. हे रविदत्ता, ही चरमस्थिति एकरुप सहजी सहज आहे, या स्थितीहून श्रेष्ठ दुसरी स्थिति नाहीं. म्हणून इला चरमस्थिति म्हणतात. जिवन्मुक्ति, विदेहस्थिति, अलिप्तस्थिति, कैवल्यमुक्ति हया सर्व स्थिति या चरमस्थितींत आहेत. ही प्राप्त झाली असतां त्या वेगळया संपादाव्या लागत नाहीत. फार काय सांगू नित्यमुक्तीही, इचेच योगानें आहे. सर्व ज्ञात्याचे वर्तन या चरमस्थितीचे योगानें होतें. ब्रह्मदेव, विष्णु आणि शंकर याच स्थितीनें व्यापार करितात. तसेंच वशिष्ठ, नारद, सनत्कुमार व आणखीहि थोरथोर ज्ञाते, मागें दत्तात्रेय आदीकरुन झाले, व वर्तमानकाळीं आतां आहेत, ते याच स्थितीनें जनांमध्यें वर्ततात. विष्णु आणि शिव हे प्रगट होतांच त्यांस ही स्थिति गुरुवांचूनच बाणली, व इतरांस गुरुमुखानें बाणली. इतकाच विष्णु, शंकर यांत व इतर ज्ञात्यांत भेद आहे. पण स्थितीमध्यें खरोखर अणुमात्रसुध्दां भेद नाहीं तर ज्ञात्यास ही एकरुप सहज स्थिति प्राप्त आहे. फार काय सांगू रविदत्ता, आम्हींहि याच स्थितीनें अहों. तीच स्थिति तुला प्राप्त व्हावी म्हणून सांगत आहों.

ज्याला अपरोक्ष ज्ञान झालें, व लयसाक्षित्व अभिन्नत्वें कळलें, ते ज्ञाते या स्थितीस पावले नाहींत, असें कल्पांतीहि व्हावयाचें नाहीं. परंतु कोणी ही स्थिति ज्ञान होतांच विचाराचे निश्चयानें तत्काळ आकळितात. म्हणून तेव्हांच प्राप्त होते. कोणी वृत्तीच्या ध्यासानें हळूहळू

अभ्यासानें दृढ करितात. जसें अपरोक्ष ज्ञान पावण्यास दोन अधिकारी आहेत, एक विचारानें लवकर पावतो, व एक मंद अभ्यासानें हळूहळू पावतो. तसेंच अपरोक्ष ज्ञान झाल्यावर उत्तम आणि कनिष्ठ असे दोन अधिकारी आहेत. उत्तमास ही चरमस्थिति लवकर प्राप्त होते व मंदवृत्तीच्या ध्यासानें हळूहळू पावतो. उत्तमाचा निश्चय असा आहे कीं, मी ब्रह्म अपाप आहेच, मजवांचून हें सविकल्प निराळें झालेंच नाहीं.

अज्ञानानें जग सत्य आणि आपलें भिन्नत्व कल्पिलें होतें, तें वाउगें आहे. तें ज्ञान झाल्यावर अज्ञानासह सर्व गेलें. मीं आत्मा ब्रह्म आपण पहिलाच आहे. नूतन कांही केला नाहीं, तसेंच देहासह जग संपूर्ण मिथ्या पहिलेंच आहे, असा निश्चय ज्यानें दृढतर केला, तो अभिन्न कधींहि भिन्न व्हावयाचा नाहीं. व भिन्नत्वानें जितकें जग आहे, त्या सविकल्पास तो सत्यत्व येऊं देत नाहीं. अशा निश्चयानें देहादि जगाची वर्तणूक जितकी या सविकल्पाची होईल ती होईना, यानें त्याविषयीं संशयच खणून टाकला. हीच सहजस्थिति. ही स्थिति अपरोक्ष ज्ञान झाल्यावर पूर्ण विचारवंतास तत्क्षणीं प्राप्त होते, तशी मंदास लवकर प्राप्त होत नाहीं. कारण त्यास अपरोक्ष ज्ञान अभ्यासाचे साहाय्यानें झालेलें आहे. त्याच्या संशयामुळें तसा निश्चय एकाएकी होत नाहीं.

शंका - क्षणभर निर्विकल्प दृढ करावें. क्षणभर सविकल्पाकडे यावें, क्षणभर वृत्तीनें समाधानानें असावें, क्षणांत तळमळ वाटावी, असें अपरोक्ष ज्ञान झाल्यावर कां व्हावें. असें म्हणशील तर ऐक, सांगतो -

उत्तर - हा पूर्वीचा ध्यास असें करतों. अपरोक्ष ज्ञान जरी झालें तरी दृढ अपरोक्षास पावलें नाहीं, म्हणून पूर्वी जे दृढ अभ्यास होते ते वृत्तीत उमटले. वृत्तीस मी देह असा पुरातन दृढ अभ्यास झालेला आहे. पण अहंब्रह्मास्मीचें ज्ञान आतांच झालें आहे. त्या योगानें ज्ञानाचा उदय होतांच अहंब्रह्मास्मि निर्विकल्प होऊन एक निमेष जो राहतो आहे, तो तिकडे देहाचा ध्यास उफाळतो. असा पूर्वाध्यासाचे परिपाठानें क्षणोक्षण विक्षेप उठतो, तोंपर्यंत तें ज्ञान दृढ अपरोक्ष झालें असें म्हणूं नये. तर त्यास लयसाक्षित्व कळलें, इतकेंच समजावें. असा जो मंद अधिकारी त्यास दृढ अपरोक्षाचा अभ्यास केला पाहिजे, तेव्हांच देहबुध्दि जशी दृढ झाली आहे, तशी ब्रह्मात्मबुध्दि दृढ होईल. म्हणूनच त्या अधिका-यास वृत्तीचा अभ्यास म्हणजे स्मरणरुप निजध्यास पाहिजे. या अभ्यासानें देहबुध्दि क्षीण करुन ब्रह्मात्म निश्चय वाढवावा, संकल्प उठो, राहो किंवा जावो, परंतु त्यास सत्यत्व येऊं देऊं नये, तर मिथ्याचे स्मरण असावें, हाच उपाय आहे. याखेरीज दुसरा उपाय नाहीं. इकडे लयसाक्षी ब्रह्मात्मा जो आपण, तो स्मरावा व तिकडे संकल्प उठले असतां त्यांचें मिथ्यत्वाचें स्मरण असावें. याप्रमाणें चिरकाळ अभ्यास झाला असतां वृत्तीची अहंममता गळते ; देहबुध्दीचा विक्षेप उठत नाहीं व ब्रह्मात्मनिश्चय बाणतो. हें बोलणें ऐकून रविदत्त नेणतेपणानें प्रश्न करितो.

प्रश्न - इकडे ब्रह्मात्म्याचें स्मरण, तिकडे सविकल्पाचें मिथ्यादर्शन, असें दोहोंकडे वोढगस्तपण कां करावें ? यापेक्षां सर्व सविकल्पाचा निरोध कां करुं नये ? सविकल्पाचा निरोध केला असता उर्वरीत जो लयाचा साक्षी उरेल तोच निर्विकल्प आपण स्वतः उरतो. याकरितां सर्व सविकल्प निरोधून जो असंप्रज्ञ समाधी निर्विकल्प तो अखंड स्थिर व्हावा, सविकल्पाचें अल्पसुध्दा उत्थान

होऊं नये.

वर सांगितलेला रविदत्ताचा प्रश्न ऐकून स्वामी हंसून म्हणतात, हे रविदत्ता, आतां तूं हा विरोधात्मक प्रश्न कसा करतोस ? अरे मागें त्वां विचारिलें होतें कीं, देहबुध्दि मला स्पर्शू नये, मग मृगजलवत् सर्व मिथ्याभूत दिसेनात तें विसरलास, आणि आतां म्हणतोस कीं, सर्व संकल्पांचा निरोध व्हावा. पण रविदत्ता, हे वायु कोंडला तरी कल्पांतीहि घडावयाचें नाही. तेव्हां रविदत्त म्हणतो, मला त्याचें विस्मरण नाहीं. पण आपण बोललां कीं, समाधीचीं लक्षणें दोन प्रकारची आहेत. एक सविकल्प तें संप्रज्ञ व दुसरें निर्विकल्प तें असंप्रज्ञ याप्रमाणें दोन प्रकारची समाधीचीं लक्षणें आहेत. म्हणून मी विनंती केली कीं, एक निर्विकल्पच स्थिति असावी. मला असंप्रज्ञ समाधी यथार्थ कळली नाहीं. करितां स्वामी, तुम्ही मला ती समाधी सांगा. तेव्हां स्वामी सांगतात, हे वत्सा, आम्ही दोन प्रकारच्या समाधि सांगितल्या त्याचा भाव वेगळाच आहे.

असंप्रज्ञात समाधीचें यथार्थ निरुपण

हा असंप्रज्ञात समाधि साधण्याकरितां सविकल्पाचें केवळ निर्मूळ केलें पाहिजे असा आमचे सांगण्याचा भाव नाहीं. कारण देह उपाधि आहे तोंपर्यंत सविकल्पता उठेल, व ती उठली असतां तिजबरोबर मनबुध्दि इत्यादिकांचा उद्भव होईल. हें मागेंच आम्ही तुला सांगितलें आहे कीं, ज्ञान अज्ञान वृत्तीकडे आलें. निर्विकल्पाचें अनुभवणें उमटलें तें स्मरण किंवा विस्मरण, हें वृत्तीलाच आहे. परोक्ष, अपरोक्ष, शोकभंग आणि निरंकुशातृप्ति, हया मोक्षरुप अवस्था सविकल्पाच्याच आहेत. त्या वृत्तीचा निरोध केला असतां अखंडीत जी निर्विकल्पता उरते तिला कसचें अज्ञान आहे, कीं तें घालविण्यास आतां ज्ञान व्हावयास पाहिजे. निर्विकल्प तें निर्विकल्प. तेथें ज्ञान किंवा अज्ञान, स्मरण किंवा विस्मरण अशा प्रकारचा कोणताच आरोप नाहीं. वृत्तीच्या ज्ञानादि अवस्था झाल्या असतां, अज्ञानाच्या आवरण विक्षेपादि बंधनाच्या कृति त्या मावळतात. त्या वृत्तीचा निरोध केला असतां ज्ञानानुभूतीचें स्मरण कोणी राखावें ? ज्ञानानुभूतीचें स्मरण असल्यावांचून अज्ञानबंधन सहसा फिटावयाचें नाहीं. अज्ञान न फिटतां वृत्तीचा निरोध केला तर तो काय उपयोग ? त्याला कोणी ज्ञान म्हणणार नाहीं. ती समाधि नव्हे तर झोंपच समजावी.

सर्व वृत्तीचें अज्ञान जावें व अखंड निर्विकल्प ज्ञान स्फुरावें तेंच ज्ञान अज्ञान. त्यानेंच मुक्त व्हावें. असें असतां त्या वृत्तीचा निरोध करणें हें व्यर्थ आहे. दुसरें असें आहे कीं, ईश्वरानें जें जें उत्पन्न केलें तें तें जीवानें काढून टाकिलें तरी तें लोपलें जात नाही. मन, बुध्दि ही ईश्वरानें उत्पन्न केली ही कशी निमतात ? त्यांचें तर निमणें नाहींच, पण ईश्वरानें केलेल्या सृष्टीवर जीवाचे कल्पनेनें जी बाधक रचना झाली असेल, ती त्यागिली असतां, साधक समाधानास पात्र होतो. म्हणून साधकानें स्वतः सिध्द जे जीवाचे विकल्प बाधकरुप असतील ते निरोधावे. तेच अल्प येथें सांगतों. त्यायोगें पुढें निर्विकल्प सहज कळेल.

स्वतः सिध्द जे जे बाधक विकल्प ते ते अल्प न उरता मोठया प्रयत्नानें निरोधावें. त्यावांचून धर्मधर्मीसहित मनबुध्यादि सर्व इंद्रिये हीं मिथ्याभूत दिसेनात, त्यांचा निरोध नको. मागें

तुला जीवसृष्टीचें प्रांजळ निरुपण केलें ; त्यांत सर्वच बाधक आहे असें नाहीं, तर कांही मोक्षाचे उपयोगी आहे. जागृतीपासून मोक्षापर्यंत हें सर्व जीवकृतच आहे, पण त्यांत मोक्ष देणारें जें शास्त्रीय, त्याचा त्याग केला असतां मोक्ष कसा प्राप्त होईल ? श्रवणमननिदिध्यास व अहंब्रह्मास्मीचा अभ्यास, हा विचारासह साधकास मोक्ष देणारा आहे. वृत्तीचा लय करुन पहाणें, लयसाक्षीत्वाची प्रतीति बाणणें, हेंहि सविकल्प जीवाचेंच योगानें होतें. एवं श्रवणापासून लयसाक्षीत्वापर्यंत जें शास्त्रीय तें जीवाचेंच कर्तृत्व. हे अज्ञान घालवून मोक्ष देते होतें, म्हणून याचा निषेध करतां येत नाहीं. याची तर साधकास अपेक्षा आहे, म्हणून देहादिकांचीहि साधक अपेक्षा करितो. आतां तूं जो रोध करावा असें म्हणतोस, तो कोणता करावा तें सांग ; साधन करण्याकरितां शरीर पाहिजे. श्रवणादि व्यापाकरितां श्रोत्रादि ज्ञानेंद्रियें पाहिजेंत. प्रश्न करण्याकरितां वाचा पाहिजे. मनन करण्याकरितां मन, बुध्दि, चित्त पाहिजे. अहंब्रह्मास्मिरुप निदिध्यासास वृत्तीची अपेक्षा आहे. सामान्य अथवा विशेषवृत्ति परंतु साभिमानानें अहंकृति असली पाहिजे. अहंब्रह्मप्रतीति दृढतर असली तरच देहबुध्दि गळेल. याकरितां वृत्तीपासून देहापर्यंत सर्व या ईशसृष्टीचें साहय पाहिजे. तसेंच बुध्दींत प्रतिबिंबणारा जीव हाहि पाहिजे. हीं सर्वहि पाहिजेत. म्हणूनच यांचा निरोध करुं नये. पण अशास्त्रीय स्वतः सिध्द जो विकल्प त्याचा निरोध केलाच पाहिजे. कामादिक बाधक आहेत, त्यांचा, तसाच मी व माझेपणा यांचा व कृष्यादि व्यापारांचा बळें निरोध केलाच पाहिजे. याप्रमाणें बाधक जे स्वतः सिध्द विकल्प, त्यांचे मागें रुप केलेंच आहे. यांस अल्पसुध्दां उरुं न देतां यत्नानें निरोधावें निरोध म्हणजे विचारानें घोर, मूढ, वृत्तीचा पुन्हां उद्भव न होईल असा लयच व्हावा. तसेंच माझें तुझें, चांगलें वाईट, द्वेष्य उपेक्ष्य, प्रिय हें सर्व जीवकृतीचें आहे. फार काय सांगूं, ज्यांचे योगानें देहबुध्दि वाढेल ती जीवकृति शास्त्रीय अथवा स्वधर्मरुप लौकिकी कां असेना, तिचा त्याग करावा. पुण्यपापाचीं बीजें उमटतील असा जो जो साभिमान उत्पन्न होईल तो तो स्वतः सिध्द बाधक आहे, म्हणून त्याचा बळें त्याग करावा. कोणकोणचा त्याग करावा. हें सांगूं लागलें असतां संपणार नाहीं, पण अल्प संकेतानें समजावें कीं, जे स्वतः सिध्द बाधक असेल, तितकें समूळ काढून टाकावें. जे बाधक नाहींत, उलटे अनुकूलच आहेत, ते ते जीवकृतहि स्नानभोजनादि व्यापार टाकितां येत नाहींत. तसेंच वृत्तीपासून प्राणापर्यंत जितकें ईश्वरनिर्मित आहेत हे सर्व साधनाचे उपयोगी आहेत. करितां यांचा किंचितहि निरोध करु नयें.

शंका - कोणी मंदमति म्हणेल कीं, जोपर्यंत शुध्द लयसाक्षि ज्ञान झालें नव्हतें, तोंपर्यंत वृत्यादि सर्व साधनांचे उपयोगी होती. आतां तर तें लयसाक्षि ज्ञान झालें आहे, मग साधनांची अपेक्षा का असावी ? वृत्यादिक ज्ञानोत्तरी लागत नाहींत, तेव्हां त्यांचा निरोध केला असतां बाध काय आहे ?

उत्तर - अरे अज्ञान जेव्हां होतें तेव्हां वृत्यादिकांचा विकार नव्हता आणि आतां तर ज्ञान झालें आहे. या वेळेस जर वृत्यादिक बाधक वाटतील तर तें तुमचें ज्ञानच नव्हे, तर केवळ भ्रांति आहे. कारण हीं वृत्यादिक मिथ्या असतां तुम्हांस त्यांची सत्यत्वाची प्रतीति आली, म्हणून त्यांचा त्याग करावा म्हणणें हा साभिमान आहे. या योगानें इकडे ईशसृष्टीस सत्यत्व आलें, तिकडे द्वैत अहंता बळावली. आतां येथें अपरोक्ष ज्ञान कोठें आहे ? आहे ती सर्व भ्रांति आहे. सर्व सत्य आहेत, दृढबुध्दि झाली ; म्हणून त्यांचा त्याग करिता, त्याग करण्याचा अभिमान हा अभिन्न व

द्वाड उरला असतां, भ्याडहो, तुम्ही सर्वांचा निरोप करुन बसणारे जे ते कोणीहि कल्पांतींसुध्दा मुक्त व्हावयाचे नाहींत. जसें उपचार करुन आरोग्य करावें, तें न करितां रोगी झांकून मारावें ; तसें ज्यास हें सर्व असतांच मिथ्या कळलें नाहीं, म्हणून कोंडून बसतो, तो मूढ समजावा. घरास अग्नी लागला असतां दार लावून आंत बसावें, त्याप्रमाणें जीव साभिमानानें बांधलेला आहे. असें असतां रोध करुन बसतो, तो आत्महत्यारी समजावा.

अरे जोंपर्यंत आत्मज्ञान नव्हतें, तोंपर्यंत सर्व मिथ्या समजून क्षीण केली ; मग तें सर्व ज्ञान झाल्यावर कसें बाध करील ? तें बाधा करुं लागलें तर विवेकादिक का मेले ?

याविषयी दुसरा एक परिहार आहे. जर सर्वांचा लय करुन बसले तर जिवन्मुक्तीचें सुख कोणी भोगावे ? सर्व प्रजा मारावी मग राज्यपदवी कशी भोगावी ? तशी ही सर्व लय पावावी, मग जीवन्मुक्ती कोणास प्राप्त होणार ? तूं म्हणतोस कीं, ज्ञान झाल्यावर साधनाची गरज नाही. हेंच तुझें बोलणें अयोग्य आहे. कारण देहबुध्दि जी अव्यंग बसली आहे, ती अभ्यासावांचून मरावयाची नाहीं. वृत्तीस पहिलाच देहबुध्दीचा बहू कल्पांचा अभ्यास आहे. आतां मी ब्रह्म म्हणून जो भाव घेतला तो व्यर्थ. कारण मी ब्रह्म मानणें हीच कृतकृत्यता मानून सर्वांचा निरोध करुन बसलें असतां, पुढें उत्थान होतांच देहबुध्दि उठेल. मी ब्रह्म आहें हा जो किंचित् भाव त्याचा समूळ लय होऊन पूर्ववत् देहाचा साभिमान अनावर उफाळेल. तूं म्हणशील कीं, उत्थान कां होईल, तें व्हावयाचेंच नाही. तर बापा, असें कल्पांतींहि कधीं घडावयाचें नाहीं. कारण ज्ञान झाल्यावर उर्वरित प्रारब्ध आहे, तें भोगण्याकरितां व्यापारास यावेंच लागेल. व्यापारास आला म्हणजे हें सर्व आहे असें मानून देहाभिमान घेऊन कर्म भोगील, मग झालेलें ज्ञान सर्व निष्फळ होऊन अज्ञानानें बंधनांत पडेल, तूं म्हणशील कीं, उत्थान झाल्याबरोबर हीं मिथ्या आहेत. असा विवेक करावा. उत्थान झाल्यावर जो विवेक करणार तो आतांच कां करिनास ? निरोध करुन उत्थान झाल्यावर जर विवेचन केलें, तर तें विचाराचेंच फळ प्राप्त झालें, असें समजलें पाहिजे. मग तूं जो अति कष्ट करुन निरोध केलास, त्याचें अधिक फळ काय प्राप्त झालें ? कांहींच अधिक फळ प्राप्त होत नाहीं. म्हणून निरोध करुं नको. तर हें सर्व असतांच वृत्तीनें खलून ब्रह्मात्मबुध्दि वाढवावी. तेणेंकरुन देहबुध्दि क्षीण होईल. एरव्ही निरोधानें होणार नाहीं. जशी देहबुध्दि बळकट झाली आहे, तशी ब्रह्मात्मबुध्दि दृढ केली पाहिजे. ती ब्रह्मात्मबुध्दि वृत्तीचा चिरकाल खल केल्यानें होईल, नुसत्या निरोधानें होणार नाहीं.

अपरोक्ष ज्ञान जरी झालें ; लयसाक्षित्व एकदां प्रतितीस आलें, तरी वृत्तीनें मी ब्रह्म, असें दृढ अपरोक्ष होण्याकरितां घोकिलें पाहिजे. तीन ठिकाणींहि उत्थान होत नाहीं. त्यासच दृढापरोक्ष म्हणावें. पहिलें सत्यास मिथ्यात्व येऊं नये, दुसरें मिथ्यास सत्यत्व येऊं नये, तिसरे देहासारखी ब्रह्मात्मबुध्दि स्वप्नांतहि दृढ व्हावी. देह भलतसा व्यापारो, परंतु अहंस्फूर्ति उत्पन्न होऊं नये. याप्रमाणें दृढ अपरोक्ष होईतोंपर्यंत स्मरणयुक्त दृढ अभ्यास पाहिजे हा अभ्यास करणें आहे, तोंपर्यंत लयसाक्षित्व कळलें, तरी वृत्यादिकांची अपेक्षा आहे.

असें असतां लयसाक्षित्व कळल्यावर वृत्यादिकांचे काम नाहीं, असें ज्ञाते बोलावयाचे नाहींत, तर भ्रामकच बोलतील. अरे लयसाक्षित्व झाल्यावर वृत्यादिकांची अपेक्षा आहे हें म्हणणें तर

काय, पण अपरोक्ष विज्ञान झालें तरीहि सर्व वृत्ति शरीर इत्यादिकांची अपेक्षा करितात, आणि त्यांचे योगानें श्रवण, संभाषण करुन संतसमुदायास आनंद देतात. तसेंच साधक, मुमुक्षू यांस उपदेश करावा लागतो ; तेव्हां ज्ञानोत्तर काळीं वृत्यादिकांची गरज नाहीं, असें जें मंदमतीचें बोलणें, तें व्यर्थ आहे. वृत्यादिकांची अपेक्षा नाहीं असें कधींहि घडावयाचें नाही. म्हणून हीं असतांच यांचे मिथ्यात्व स्मरुन असावें. या सर्वांस मिथ्यत्वच जाणून, आपण तें नाहीं, तर आपण अखंडैकरस आत्माच आहों, हें स्मरण विसरुं नये.

शंका - रविदत्ता, तूं म्हणशील कीं, हें सर्व पूर्ववत् असल्यानेंस्वतः सिध्द विकल्प जे कामादिक ते सर्व उत्पन्न होतील ; मन बुध्दि जिवंत असल्यानें सर्वांस विषय रुपानें ग्रहण करील ; पुढें त्या विषयाचें चिंतन होऊं लागलें म्हणजे काम उत्पन्न होईल ; अपूर्ण कामाने क्रोध उत्पन्न होईल ; क्रोध उत्पन्न झाल्यानें तो मोहांत पाडील ; मोहांत पडलें असतां स्मृतिभंग होईल ; स्मृतिभंग तोच नाश याप्रमाणे परंपरेने घात होईल. म्हणून हा उपयोगी नाहीं.

उत्तर - वर सांगितलेल्या परंपरेने अनर्थरुप संकल्प उत्पन्न होऊन जों येई, तोंपर्यंत विवेकादिकांस, झोंप का लागेल, आणि ब्रह्मात्म ज्ञान जें दृढ होत आहे तें कां लोपेल ? अरे ब्रह्मात्मज्ञान झालें आहे तर विषय चिंतन होऊं लागलें, असतां आधीं त्याचे मिथ्यात्व स्मरेल. याप्रमाणें स्मरण झाल्यावर विषयभोक्ताच उत्पन्न होणार नाहीं. तो उत्पन्न झाला नाहीं तर मग विषयाची इच्छा कोण करील ? याप्रमाणें इकडे भोक्ता जन्मला नाहीं, व तिकडे विषयास सत्यत्व संभवत नाहीं, मग काम उत्पन्न होऊन जो अनर्थ करील असें कसें होईल ? झालेल्या अभ्यासाचें विस्मरण होऊन काम अनर्थ करील, इतकी अवधी कोठून मिळेल ? भेद उत्पन्न झाला तरी सर्व मी ब्रह्म आहे, असें स्मरण होईल. मी स्वतः ब्रह्मात्मा आहें असें जेथें स्मरण आहे तेथें तो जीवत्वानें आपण भोक्ता कसा होईल ? त्यास सर्व दृश्याभास मिथ्या आहेत असें आठवेल. ज्याला अभ्यासाची उणीव आहे, त्यास श्रुति सांगते कीं, आमरण आसुप्ति न विसरतां स्मरण दृढ राखावें. या कामादिकांस किंचित्हि उद्भवण्यास अवकाश देऊं नये. म्हणजे त्यांचे सत्यत्व बुध्दीस होऊ नये, तर रात्रंदिवस एकतान ब्रह्म सत्य, जग मिथ्या, असें स्मरावें. हेंच पुढें सांगणें आहे. तें जेव्हां सांगूं, तेव्हां साधकास कळेल कीं, तच्चिंतनी, तत्कथनी जो पहुडेल त्यास विस्मरण होणार नाहीं.

प्रस्तुत येथें स्मरण राखावें. देहापासून स्फूर्तीपर्यंत सर्वांस मिथ्यात्वानें पहावें. याप्रमाणें स्मरण असलें म्हणजे सविकल्क निरोधावयाची गरज नाहीं. सविकल्पता पूर्ववत् असली तरी अभ्यासाची जर दृढता ली आहे, तर निर्विकल्प असंप्रज्ञता समाधि प्राप्त होईल. केवळ सविकल्प निरोधून असंप्रज्ञ समाधीस पावेल, असें कधींच घडावयाचें नाहीं म्हणून वृत्यादि सर्व असून निर्विकल्पता प्रगटते. पण वर सांगितल्याप्रमाणे अभ्यास मात्र केला पाहिजे. तरच असंप्रज्ञता प्राप्त होईल. तीहि सविकल्प समाधीचे निमित्ताने घडेल. करितां सविकल्प संप्रज्ञ समाधि झाल्यास ज्याप्रमाणें मान्य आहे, तशीच सांगूं.

सविकल्प समाधीचे प्रकार

१. शब्दानुविध्द २. दृश्यानुविध्द असे दोन प्रकार सविकल्प समाधीचे आहेत. त्यांत जो चंचलत्वास उरुं न देतां अचूक निर्विकल्पास पाववितो, असा जो दृश्यानुविध्द समाधीचा अभ्यास तोच प्रथम सांगतों.

शंका - सविकल्प हें स्वतः चंचल आहे. त्याचेच हे शब्दानुविध्द व दृश्यानुविध्द असे दोन प्रकार आहेत, हेंहि चंचलरुपच, अशा चंचळ समाधीयोगानें निर्विकल्प कसें होईल, असें कोणी मानील, तर याचें उत्तर ऐका.

उत्तर - जसा बाणानें बाण निरोधावा, मृगानें मृग आकळावा, अथवा कांटयानें कांटा काढावा किंवा शब्दानें शब्द छेदावा, तसा सविकल्प सविकल्पास मोडून दोन्ही आपाप मावळतात. पुढें जें उरेल तें निर्विकल्प असंप्रज्ञ. याप्रमाणें निर्विकल्प असंप्रज्ञ प्राप्त होतें, म्हणून सविकल्प समाधीस ती सविकल्प आहे असें म्हणूं नये, तर जी निर्विकल्पास प्राप्त करुन देईल, तीच आधीं स्वीकारावी. आतां दृश्यानुविध्द समाधि सांगतों.

हा दृश्यानुविध्द समाधी ध्यावयास एकांत, आसनादि साधनें नकोत ; तर देहाची क्रिया होत असतां जें जें दिसेल तें तें पहावें. सर्व मिथ्या हें पूर्वीच कळलेलें आहे. पुढें विवेचनानें नामरुप विसर्जिलें आहेच. जसा सर्प, रज्जूवर झालाच नाहीं, जो भास वाटत होता तो दीपानें गेला ; तसें नसून अज्ञानानें नामरुपें वाउगीं कल्पिलीं ती यथार्थ सत्यस्वरुप ज्ञानानें निमाली. वृत्तीचा लय होऊन उर्वरित जें सदोदित परब्रह्म उरतें, तेंच सच्चिदानंद असें यथार्थ कळलें. जें त्रिकाळीं नासत नाहीं तें सद्रूप. तें आहे, पण सहसा दिसत नाहीं व या जडास घेववत नाहीं, पण लयाचा जो जाणता, तो आहे म्हणूनच जाणतो ; पण वृत्यादिकांस सांपडत नाहीं. कारण अदृश्य आहे.

याप्रमाणें आहेपणानें आहे तें सद्रूप, जें लय जाणतें तेंच चिद्रूप आनंदरुप आहे. ते सुखग्रहणकर्ते जड असल्यामुळें त्यास घेववत नाहीं. असें सच्चिदानंद ब्रह्मलक्षण वृत्तीअभावीं आहे. असें यथार्थ कळलें, हेंच ज्ञान. हें ज्ञान मागें सांगितलेंच आहे. याप्रमाणें ज्ञान असून मग वृत्तीसहित सर्व उरलें, तरी त्या आकारास रुपच नाहीं असें समजावें. त्यास व्यापाराकरितां नांवें ठेविली आहेत, तीं अद्याप जन्मलींच नाहींत. तेव्हां आतां जो आहेपणा राहिला, तो सद्रूपचा आहे. दिसणेंपणा जो उरला तो चिद्रूपाचा आहे. प्रियपण तो आनंदाचा आहे. तेव्हां या तीहींवांचून यांत काय उरलें आहे ? कांहीच उरलें नाहीं. म्हणून नामरुपात्मक जग झालेंच नाहीं, आहे तें ब्रह्म. याप्रमाणें सर्वपणाचें विवेचन झालें. मिथ्या म्हणजे झालेंच नाहीं तें कधींहि नाहींच. मग दिसतें, असा भास सहसा उद्भवूं नये, असा मिथ्यात्वाचा दृढनिश्चय बाणला. मग या ब्रह्मदेवापासून तृणापर्यंत सर्व दृश्याचा जो दिसणेपणा तो साधकास दिसेना व तो पाहिना ; जरी तो पहात असला तरी पहात नाहीं असेंच समजावें. कारण हें त्यास अमुक अशी भावनाच होत नाहीं. तर जें आहे तें सर्व सच्चिदानंद ब्रह्म नामरुपावांचून आहे. याप्रमाणें दृश्य पहात असतां नामरुप उद्भवत नाहीं. हाच दृश्यानुविध्द सर्व पहात असतां एकरुप समाधी आहे.

किडा दृष्टीस दिसला, तरी तो सच्चिदानंदरुपच समजून पहाणें ; त्याचप्रमाणें ब्रह्मा, विष्णु,

शंकर हे देव दिसले, तरी तेहि सच्चिदानंदरुपच पहाणें. त्याचे ठिकाणीं किडा हा प्राणी नीच, विष्णु आदिकरुन देव श्रेष्ठ, असा लहानमोठा भाव उत्पन्न होत नाहीं ; तर तो सर्वांस सच्चिदानंदरुपच पहातो. मुळींच समष्टीरुप सर्व जग, सर्वहि मृगजलवत् सोंग आहे. त्या मृगजलांतील लहान मोठे मासोळे शिवकीटक इत्यादि आहेत. तो मृगजल जलास खरें मानीत नाहीं, तो त्यांतील मासोळ्यांचा लहानमोठेपणा व नामरुपादि नानात्व भाव सत्यत्वानें कसा पाहील ? एवं विष्णु तसाच कीटक, आकाश तसेंच तृण याप्रमाणें नानाप्रकारचे पदार्थ दृष्टीस पडले तरी लहानमोठेपणाचा किंवा नामरुपाचा भाव किंवा सर्वपणा उत्पन्न न होतां ज्यांस तें सर्व सच्चिदानंद ब्रह्मच आहेत ; हाच ज्ञानास ज्ञानोत्तरी दृश्यानुविध्द समाधी आहे. म्हणून साधकानें अशा समाधीचा योग च्यावा. हा त्वरीत एकरुप होणार नाही, म्हणून हळूहळू अभ्यासावा. नामरुपाची भावना अंतःकरणास झाली, तर तत्क्षणी पुनः पुन्हां विवेचन करावें. आणि नामरुप भासलें, तरी तें त्यागावें आणि सर्वांस सच्चिदानंदत्व स्थापानें. आणि पहाण्या न पहाण्याचा आग्रह टाकून जें दिसेल तें सहज पहावें.

जड किंवा चेतन असतांनाहि हें स्थावर आहे, हें जंगम आहे असा भाव मनांत न आणितां नामरुप नाहींच तर एक सच्चिदानंद आहे असें पहावें. देव, दैत्य किंवा दानव ; पशु, पक्षी किंवा मानव सर्वहि एक सच्चिदानंद मी आहें, त्यावांचून दुसरा भावच नाहीं. याप्रमाणें लहान मोठें दृश्य पहात असतां त्यांत आपलेंहि शरीर निराळें कांही आहे, असें न पहातां, एक सच्चिदानंद पहाणे. सर्वहि नामरुपात्मक दृश्य पहात असतां त्यांचा सर्वपणा व नामरुपें हें कांही निराळे पहात नाहींच, तर एक आपण सच्चिदानंद आहों असें पहाण्यानेंब्रह्मभावना अखंड झाली हाच दृश्यानुबुध्दि समाधि. हा समाधी जो साधक अभ्यासानें साधील त्यास कोणत्याहि अवस्थेंत कधींहि एकांत नाहीं असें व्हावयाचें नाहीं. तर त्याचा सर्वच एकांत. त्यास तुझे माझें, मी, तूं, तो, हा, मीं अशी उर्मीच उत्पन्न होत नाहीं, तर तो सदा एकतान सुखधामी विश्रांति पावतो. असा एकरुपसमाधि ज्ञात्यास सहजच होतो, साधकास त्याचा अभ्यास केला पाहिजे. त्याची वृत्ति दृढ झाली म्हणजे त्यासहि हा एकरुपसमाधि होतो. याप्रमाणें व्यापार होत असतांहि, दृश्यानुविध्द समाधि कसा घडतो, तें सांगितलें. आतां शदानुविध्द जो दुसरे प्रकारचा समाधी, तो सांगतो. शब्दानुविद्ध समाधी

या शब्दानुविध्द समाधीस एकांत नको, अनादि साधनें नकोत. देह कसा जरी वागला तरी हा समाधी अभ्यास घडतो. अंतरांत जी मूळ स्फूर्ती उठते, तिला सामान्यवृत्ति असें म्हणतात. तूं भलतेहि प्रकारें आरंभी आठवाकृति दचकतोस म्हणजे भयरुप अथवा हर्षरुप उगाच निर्विकल्प आठव उठतो, त्या योगानें शब्द ऐकला असतां किंवा रुप पाहिलें असतां तें अंतःकरणांत उमटतें, अथवा उगीच निवांत असतां उगाच आंत आठव होतो. त्यावेळेस केव्हां केव्हां मन बुध्दि हीं नसतात ; असा जो सहजगति उठणारा आठव त्यास परा वाचा म्हणतात. हा आठव अमुक प्रकारचा आहे हे न स्मरतां, अथवा त्या आठवांत दुसरें कांहीं न स्फुरतां जो सामान्य अंतःकरणाचा हेलावा तो नुसताच स्फुरतो. पुढें किंचित् मन उद्भवलें असतां पुरता संशय नाहीं व पुरता निश्चय नाहीं. यामुळें हें अमुक असें कळत नाहीं, पण भास होतो, त्यास पश्यंति वाचा म्हणतात. हींत अंतःकरणाचा परिणाम जो मनाचा कोवळा अंकुर आहे, ज्यास स्पष्ट संशयहि होत नाहीं, पुढें मन स्पष्ट उद्भवून स्पष्टपणें मनन होऊं लागतें. हीच मध्यमा वाचा. हींत अंतर्यामी संशयात्मक कल्पना मनाची आहे व निश्चयात्मकता बुध्दीची

आहे. याप्रमाणें दोघां मिळून अंतरांत जी स्वप्नाकारता होते, हीच मध्यमा वाचा. मातृकांचा उच्चार करुन जें स्पष्ट बोलणें त्यास व एकाचा गुप्त भाव तो दुस-यास प्रगट होई असें बोलणें हीच वैखरी वाचा.

परा, पश्यंति, मध्यमा, वैखरी अशा चार वाचा उमटतात. त्यांत शब्द उमटतो. या शब्दास वृत्तीपासून प्राणापर्यंत सर्व तत्वसमाधि व स्थूलदेह उच्चार करावयास लावतो. असा हा शब्दरुप व्यापार जो चारी वाचांचा गजर, ज्याचा, बरावाईट किंवा समान विकार जीवभावनेनें होतो. जो शब्द, मख व जीभ यांचे योगानें प्रगट होतो, तोच शब्द श्रोत्रद्वारानें अंतरांत जातो. मग त्यापासून अंतरांत उपेक्ष्य, द्वेष्य किंवा प्रिय हे भाव उठतात. अशा शब्दाकारामध्यें दुसरी नामरुपाची चंचलत्वानें उगीच कल्पना उठली. वास्तविक हीत सच्चिदानंद ब्रह्मावांचून दुसरे कांहीं नाहीं.

शब्द या उपलक्षणानें पंचतत्वांचे पांच व्यापार व एकेका व्यापाराचे दोन दोन प्रकार मिळून दहा प्रकारचा सूक्ष्म देहाचा व्यापार स्थूळांत राहून होतो. त्या सर्व क्रिया त्या क्रियांस लागणारा तत्वें व शब्दादि पंचविषय इतका हा चंचळ समुदाय मायाजनीत आहे. माया जशी नामरुपात्मक आहे, तसेंच हा चंचळ समुदाय नामरुपात्मक आहे. व या सर्व तत्वांस अधिष्ठान एक सच्चिदानंद ब्रह्म आहे. तें असे सर्वांस आहेपणा ब्रह्माचा आहे, देखणेपणा ब्रह्माचाच आहे, तसेंच या नामरुपास प्रियपणाहि ब्रह्माचाच आहे, मातीचे गोळ्यांत मातीच व्यापलेली आहे तशीच घटगाडग्यांतहि मातींच व्यापलेली आहे. त्याचप्रमाणें मायेंत अस्तिभातिप्रियता आहे. ती या बुध्यादि तत्वांत आलेली आहे. मातीचे गोळ्यास मातीवांचून जसें दुसरें रुप नाहीं, तसेंच त्या मातीचे गोळ्याचें कार्य जीं घटगाडगीं, त्यांस तरी मातीवांचून दुसरे रुप कोठून असणार ? त्याचप्रमाणे मायेस अस्तिभातिप्रियत्वावांचून दुसरें कांही नसल्यामुळें नामरुपें नाहींत. तद्वत् तिचें कार्य जें बुध्दि आदिकरुन तत्वें यांस तरी नामरुपें कोठून अस्तिभातिप्रिय हेंच संचलेलें आहे. त्यावांचून तो कोणतेच प्रकारें दिसत नाहींत. याप्रमाणें बुध्दि आदिकरुन तत्वें फोस आहेत, असें मागें निरुपण झालेंच आहे. त्या फोस बुध्दयादिकास उगीच भिन्न भिन्न नांवें ठेविलीं ; वास्तविक तीं सच्चिदानंद ब्रह्मावांचून निराळी नाहींत. त्या सच्चिदानंदावर नामरुपेंहि कल्पित आहेत. जसें घटगाडग्यांत माती आहे, पण केवळ मातींत घटगाडगी नाहींत याप्रमाणें अन्वय व्यतिरेकानें पाहिलें असतां नामरुप ही मिथ्या एवं चंचळ तत्वें शब्दादि सर्व जें वाउगें रुपनांव भासलें त्यांत सच्चिदानंद ब्रह्म आहे. असें पहाणें हाच शब्दानुविध्द समाधि. या समाधीचा अभ्यास होत असतां कोणत्याहि अवस्थेंत भलतसा व्यापार होत असतां नामरुप ठसा उद्भवत नाहीं, तर एकरुप ब्रह्मात्माच कळतो.

आपण बोलतों किंवा ऐकतों, हुंगतो, चाखतों ; स्पर्श करितों, पहातों इत्यादि अनेक क्रिया करितों तरी तेथें नामरुप पहात नाहीं. तसेंच दुस-याचें बोलणें, पहाणें, चालणें, वास घेणें इत्यादि सर्व क्रिया होत असल्या तरी जो नामरुपांस स्पर्शत नाहीं, म्हणजें ब्रह्मावांचून त्यास नामरुपादि दुसरा भेदच दिसत नाहीं ; तो तूं मी हें न आठवितां एकतान आत्मारामच पहातो. याप्रमाणें ज्ञाता निःसंशय सहजगति एकरुप पूर्णपणें असतो. परंतु साधकास स्मरण धरुन अभ्यास करावा लागतो. नामरुप व मी तूं हें उद्भवलें असतां माझें तुझें हें द्वैत होतें. द्वैत उत्पन्न होण्याबरोबर अस्तिभातिप्रिय हें आठवावें. वृत्तीला अभ्यास पाटव्यतेच्या योगानें जो

जो ध्यास लागतो त्या योगानें नामरुप द्वैत त्यास दिसत नाहींत, तर तो साधक ब्रह्मच पहातो. त्यास आधीं लयसाक्षीचें ज्ञान विवेचनानें व अभ्यासानें झालें. पुढें वृत्तीचा खल झाला, मग काय होणार नाहीं. अभ्यासाचे आरंभी वारंवार विक्षेपता उठेल. तो विक्षेप जसजसा अभ्यास दृढ होईल तसतसा मोडत जाईल. मग दृश्यानुविध्द समाधि असो. किंवा शुध्दानुविध्द समाधि असो नामरुपें क्षीण होऊन बुध्दीस ब्रह्मनिश्चय वाढत जाईल. दृश्यानुविध्द समाधी लहानमोठें सर्व दृश्य न स्मरतां अखंड एकरुप असणें ती दृश्यानुविध्द समाधि व शब्दादि किंचित्हि चंचलता न आठवितां ब्रह्मरुप जाणणें तो शब्दानुविध्द समाधि. याप्रमाणें सविकल्प समाधीचे दोन प्रकार अभ्यास करण्याकरितां सांगितले. तो अभ्यास दृढ झाला असतां नामरुपाचा विक्षेप कधींहि उत्पन्न होत नाहीं. मूळ पदीं स्वतः सिध्द बाधक जे विकल्प ते किमपीहि न उरतां आपण बळें प्रयत्नानें निरोधावें असें सांगितलें. त्यांत अति प्रयत्न जो सांगितला तोच हा दृश्यानुविध्द समाधि अभ्यास. म्हणजे वृत्तीध्यास. त्या ध्यासाचे योगानें स्वतः सिध्द बाधकरुप सविकल्पाचा घात निःशेष होतो.

आपले विस्मरण हें मुख्य बाधक आहे. म्हणजे ब्रह्मात्म्याचें अज्ञान बाधक आहे. या अज्ञानानें अन्यास मी असें मानून सदृढ बंधनांत पडतो. मग त्यास हीं नामरुपें खरींच वाटतात. पुढें मी व माझें वाईट किंवा चांगलें या साभिमानानें कामादिक देहांत घरें करुन बसले आहेत. हेच स्वतः विकल्प निरोधावे. हे निरोधिशील तेव्हांच तूं सुखरुप होशील. पण हे विकल्प अज्ञान बीज आहे, तोंपर्यंत निरोधिल्यानेंहि जात नाहींत ; म्हणून आपलें विस्मरणरुप जें अज्ञान तें निःशेष खणून काढावें. अज्ञान निःशेष जाण्यास हेच दोन उपाय आहेत. एक विचार व दुसरा अभ्यास. विचारानें लयसाक्षित्व जाणावें, आणि अभ्यासानें तेंच आपण स्मरावें. स्मरण सदृढ झाल्यावर विस्मरण होत नाहीं व अन्यास मी असें म्हणत नाहीं. मुळीं स्फूर्तीपासून सर्वांस सत्यत्व या अभ्यासानें येत नाहीं. तसेंच देहादिकांस मीपण येत नाहीं व माझेंपणहि स्फुरत नाहीं. मग कामादिक कोठून उठतील ? कामादिक उठले नाहीं म्हणजे अर्थातच स्वतः सिध्द विकल्प निरोधिले जातात, म्हणजे त्यांचा अज्ञानासहित लय होतो. म्हणून प्रयत्न करा असें जें साधु सांगतात त्याचें कधींहि मनास आपलें विस्मरण होऊं नये. त्या योगानें स्वतः सिध्द विकल्प नाश पावतील, हेंच त्यांचें निरोधन समजावें. स्मरणरुप अभ्यासास दोन नांवें - एक दृश्यानुविध्द. व दुसरा शब्दानुविध्द. दृश्य पहात असतां दृश्य स्फुरुं नये हें दृश्यानुविध्द समाधीचें स्वरुप आहे. हें साधण्यास विवेकासह वैराग्य पाहिजे. विवेक वैराग्य असल्यानें अनेक प्रकारची नामरुपें उद्भवत नाहींत. ती उद्भवली नाहीं म्हणजे सहजच अस्तिभातिप्रिय हीं ब्रह्मलक्षणें दृश्यानुविध्दानें दृढ होतात. त्याचप्रमाणें स्फूर्तीपासून सर्व चंचळ उत्पन्न झालें असतां हें सत्य आहे व हेंच मी असें न स्मरतां आपण त्यांत असून मी यांहून निराळा आहे असें जाणणें हा शब्दानुविध्द समाधि. हा समाधि साधण्यास, उपरम म्हणजे अहंब्रह्मास्मीची निश्चळता पाहिजे. वायूनें आकाश हालत नाहीं, तसे ब्रह्मात्मा जो आपण तो वृत्यादि चंचळानें चंचळ होत नाहीं. याप्रमाणें या उपरमानें शब्दानुविध्द असे दोन समाधीचे प्रकार वैराग्य आणि उपरम यांनी सदृढ होतात.

साधकास प्रथम लयसाक्षि ज्ञानाची गरज आहे व पुढें स्मरणरुप अभ्यास पाहिजे. वर सांगितल्याप्रमाणें यथायुक्त स्मरणरुप अभ्यास जागृतींत - बाहय व्यापारांत घडतो, हा अभ्यास ज्यांचे योगानें होतो तो दोन प्रकारचा. समाधि अभ्यास साधकानें अभ्यासावा. तो असा -

उगाच निवांत बसलें असतां अंतरांतून विकल्प उठूं लागतात, पुढें त्यांचे ध्यास मनबुध्दि यांचे योगानें सरोसर दृश्यासारखे दिसूं लागतात. याप्रमाणें ध्यासरुप विषय दिसले असतां त्यांचीं नामरुपें दूर सारुन अखंड जो अस्ति, भाति, प्रिय आत्मा त्यास स्मरावें. हाच दृश्यानुविध्द समाधि. कल्पित दृश्यांत शब्द उत्पन्न होतो, व चंचलत्वहि उत्पन्न होतें. त्या व्यापारांतहि अस्ति भाति प्रिय स्मरावें, अथवा परा वाचेपासून मध्यमेपर्यंत नाना प्रकारच्या कल्पना उठतात, त्या दूर करुन अस्ति भाति प्रिय जो आत्मा त्यास आठवावें.

जें जें नामरुप किंवा चंचळपण त्यांस आपण न आठवितां एकरुप ब्रह्मात्म्यास स्मरणें यास शब्दानुविध्द समाधि म्हणतात. याप्रमाणें अंतरबाहय दृश्यानुविध्द व शब्दानुविध्द समाधि जो साधक साधितो तो निर्विकल्पास पावतो. जो दोन प्रकारचा सविकल्प समाधि तो सदृढ झाला असतां सर्वपणाचा लय होऊन पूर्णपणें असणारा निर्विकल्प असंप्रज्ञ समाधि घडतो. सविकल्प समाधि सदृढ होण्याकरितां अभ्यासानें विकल्प उत्पन्न होऊं देतां कामा नये. सविकल्पानें निर्विकल्प समाधि साधतो, म्हणून साधकास प्रयत्नानें हा सविकल्प समाधिपुरता साधावा. सविकल्प समाधीची दृश्यानुविध्द आणि शब्दानुविध्द अशीं दोन प्रकारचीं लक्षणें आहेत ; परंतु या लक्षणांहून सविकल्प संप्रज्ञ आहे. तो स्पष्ट करुं.

सविकल्प समाधि प्रकार

वृत्ति चिद्गगनाकार होते तेव्हां ती ध्येयमात्र अनुभविते. पुढें लय पावून चिद्गगनांत मिळते. हाच थोर सविकल्प समाधि. ब्रह्म सुखेंसुखी तदाकार स्वानुभवी सामान्य वृत्तिगोचर आहे, हें मागें सांगितलेंच आहे. तेथें तेंच होऊन सडतांना सहजच अहंब्रह्म असें स्मरण होतें. पुढें शब्दउद्गार झाला म्हणजे त्यास शब्दानुविध्द म्हणतात. शब्द नसतां सामान्य वृत्तीनेंसहज सुख घेतो, तोच सविकल्प समाधि निजरुपी स्थिरावतो. शब्दावांचून ध्येयकारता सविकल्पच अनुभवितो, त्या वेळीं ध्यान व ध्याता निराळा न होतां सविकल्प सुख घेतो. हा मुख्य सविकल्प समाधि. हा निर्विकल्पीं निर्विकल्प होऊन रहातो. त्यांत शब्द किंवा दृश्य अल्पसुध्दां नसते, म्हणून हा शब्दानुविध्द व दृश्यानुविध्द याहून निराळा आहे. याप्रमाणें शब्दानुविध्द दृश्यानुध्द व तिसरा शुध्द सविकल्प या तिहींचे अभ्यासानें नामरुपें कधींही उत्पन्न नाहीत. देह भलतैसा कसाही व्यापारो, तरी किंवा सूक्ष्म देह व्यवहार करीत असला, तरी नामरुप उत्पन्न होत नाहीं ; तर एकतान ब्रह्मात्माच स्मरतो. याप्रमाणें बाहय व्यापारांत किंवा निवांतस्थळीं अंतःकरणांत दुसरी उर्मीच नाहीं, तर एक ब्रह्मात्माच स्मरतो. असा हा या सविकल्प समाधि अभ्यासानें ब्रह्मात्मा दृढ होतो. हा ब्रह्मात्मा दृढ होण्यास संकल्पाचा रोध करावा लागत नाहीं, तसेंच दृश्य नाहींसें करावें लागत नाहीं ; तर संकल्पांत किंवा दृश्यांत अभिन्नपणानें एक ब्रह्मात्माच पहातो. त्यामुळें दृश्यांत दृश्यभास नाहीं, शब्दांत शब्दत्व उत्पन्न होत नाहीं, तर भलतेहि अवस्थेंत आपण ब्रह्मात्माच असतो. याप्रमाणे सर्व असतांना किंवा मावळतांना दुजेपणाचा भाव उत्पन्न न होतां, ब्रह्मात्म्याची एकरुप ऐक्यता सहजच आहे.

सर्व निरोधाचें फळ ऐक्यरुपानें निर्विकल्पच आहे व तेंच ज्ञान्यास प्रियकर आहे, हेंच आतां प्रांजळपणें सांगतों.

सर्व पूर्ववत् तसेंच असून सर्व निरोधरुप ऐक्यता पावतो हाच समाधि योग्यास म्हणजे ज्ञान्यास प्रियकर आहे. या समाधिवांचून निग्रह करुन निरोधन करणें अशा प्रकारचा जो समाधि तो ज्ञान्यास अप्रिय आहे, व हा समाधि उपाधि असतां घडत नाहीं. हा घडविण्याविषयीं कोणी समर्थ नाहीं, म्हणून सर्वकाळ निरोध करण्याची इच्छा न करितां क्षणरुप रोध करुन, लयसाक्षी पूर्णपणें जाणून, आपली ब्रह्मता सर्वांत सर्व असून दृढ करावी. अभ्यासानें नेहमीं वृत्ति खलावी. ती अशी कीं, द्वैताची उर्मीच उठणार नाहीं. याप्रमाणें आपली ब्रह्मता श्रध्दावंतानें दृढ करावी. हा संकलित अर्थ प्रांजळ यथायुक्त सांगतों.

वृत्तीच्या खलाचे वर्णन

ब्रह्मदेवापासून तृणापर्यंत तसेंच स्फूर्तीपासून प्राणापर्यंत हें सर्वहि असलें तरी चालेल ; पण नामरुपाचा घात झाला पाहिजे. हाच या सर्वांचा निरोध समजावा. निरोध म्हणजे लय, जें आधीं उत्पन्नच झालें नाहीं, पण उत्पन्न झालेसें वाटतें, तें नामरुप रज्जुसर्पवत् निमाले ; हाच निरोध. विचारानें पाहिलें असतां अस्तिभातिप्रियावांचून नामरुपें निराळीं कधीं उत्पन्न झालीं आहेत ? कधींच झालीं नाहींत. पण अज्ञानानें उत्पन्न झालीशीं वाटत होती, तीं ज्ञानानें नाहींशी झालीं, मग जें आहे तें ब्रह्म सद्रूप. जें दिसतें तें ब्रह्म चिद्रूप. जें प्रिय तें ब्रह्म आनंदरुप. याप्रमाणें सर्व निर्विकल्प आहे. तेथें सविकल्प मुळींच नाहीं. नग घडलेले असोत किंवा मोडलेले असोत, पण सोनें हें सदोदित एकरुपच आहे. तसें एकरुप जें ब्रह्म त्यावर जें कल्पित नामरुप त्यास दुजेपण कसें येईल ? दुजेपणा येत नाहीं म्हणूनच नामरुप झालें तरी एकरुप ब्रह्मच आहे. त्यावर वृत्ति आदिकरुन उठली तरी तिला स्वरुप नाहीं, किंवा तिचे योगानें तें जाणलें जात नाहीं. वृत्ती आदिकरुन नाम रुपे अगोदर झालींच नाहींत. त्यांत वृत्ति खलून तीं दृढ केली मग त्रिविधा समाधीचे योगानें विस्मरण नाहीसें होतें. जसें वृक्षस्थ तर पडला नाहींच, जो वृक्षावर होता तसाच आहे, तरी मी पडलों नाहीं हे घोकीत आहे, मग त्यास मी पडलों अशी भ्रांति कां उत्पन्न होईल ? ती भ्रांति तर उत्पन्न होणार नाहींच, पण मी वृक्षींच आहे हेंहि तो सहसा विसरत नाहीं. त्याचप्रमाणें स्फूर्तीपासून हें सर्व जग नानाप्रकारें सोंग झालेंच नाहीं. तशांत लयसाक्षी जाणून सर्व जगाचें मिथ्यात्व दृढ केलें.

दृश्यानुविध्द, शब्दानुविध्द तिसरा शुध्द सविकल्प, या तीन प्रकारच्या सविकल्प समाधि अभ्यासानें भेदात्मक नामरुपें विरोधिलीं म्हणजे देहादि हा मी, आणि हे जग सत्य, असा विक्षेप उत्पन्नच होऊं दिला नाहीं. याप्रमाणें समाधिचा अभ्यास खलून वृत्तीचा दृढभाव केला कीं, आपण ब्रह्मात्मा एक आहे, त्या मजखेरीज सर्व जग मिथ्या आहे. असा भाव स्वप्नांतसुध्दा मी असंग परमात्मा व मजहून जग जें मानणें तें मिथ्याभूत असें स्फुरुं लागले, मग जागृतीत भेद कोठून राहील ? त्यास स्वतः खेरीज दुसरें उत्थानच नाहीं. त्याप्रमाणें भलतेहि अवस्थेत एकत्व संचलेले आहे असें समाधान दृढ बाणलें यालाच समाधि म्हणतात.

ज्यांत नामरुपें कधींहि उत्पन्न होत नाहींत, हाच एक पूर्ण समाधि. हाच ज्ञान्यास प्रियतर आहे योगी जे तिन्ही कालचे त्यांसहि हाच प्रियतर आहे. एक ब्रह्मात्म्यावांचून दुसरी स्वप्नांतसुध्दां उत्पन्न होत नाहीं, मग जागृतींत कशी उत्पन्न होतील ? तेथें क्षणक्षण अभ्यास

वाढतच गेलेला आहे. इतका निश्चय दृढ बाणला कीं, भलतेहि अवस्थेंत ब्रह्मावांचून दुसरा भाव नाहीं. याप्रमाणें मूल अज्ञानासहित संशय ब्रह्मांडाबाहेर गेला.

१ आतां स्फूर्ती उठून पसरो किंवा मनबुध्दि उत्पन्न होवो किंवा तीं निर्विकल्पांत जाऊन विरोत, परंतु समाधि अभंग.

२ मन बुध्दि अंतरांत विहारोत, स्वप्नाभासास उत्पन्न करोत किंवा इंद्रियद्वारानें बाहेर येऊन विषयांत क्रीडा करोत, परंतु समाधि अभंग.

३ अलभ्य विषय प्राप्त होऊन सर्व इंद्रियांस भोग घडो, अथवा तो भोग नाहींसा होवो, पण समाधि अभंग.

४ वर सांगितलेल्या लक्षणाचा योगी निचेष्टित पडो किंवा व्यापार करो, उपवाशी राहो किंवा बहू खावो, बोलत असो किंवा मुका राहो. पण समाधि अभंग.

५ तो योगी समुदायांत असो किंवा एकटा असो, चालत असो किंवा उगाच बसो, हंसो किंवा भलत्याला शिव्या देवो, पण समाधि अभंग.

६ तो योगी समाधिस्थ असो किंवा देवतार्चन करीत असो, किंवा श्रवण, पठन, निरुपण करीत असो अथवा जड होऊन पडो किंवा पळून जावो, पण समाधि अभंग.

७ फार काय सांगूं, त्या योग्याचे प्रारब्धानें जें जें घडावयाचें तें तें घडो व त्यायोगानें सुखदुःख भोगो, पण समाधि अभंग.

८. त्या योग्यास कोणी पूजोत, किंवा प्रसंगी गांजोत, स्तवोत किंवा त्याची निंदा करोत, पण समाधि अभंग.

९. हा योगी लोकांची निंदा किंवा स्तुति करो, त्यास दूर धरो किंवा त्याशीं सलगी करो, हे आपले, हे परकी असें मानो, पण समाधि अभंग.

१०. हया योगास विष्णूनें वैकुंठास नेला किंवा तो विमानांत बसून क्रीडा करीत असला अथवा कुग्रामांत उकिरडयावर पडला, तरी समाधि अभंग.

वर लक्षणें सांगितलीं अशीं कितीहि लक्षणें सांगितली तरी संपावयाचीं नाहींत. पण इतकेंच समजावें कीं, त्या योग्याकडून कांही झालें तरी समाधि कधींहि मोडत नाहीं. ही वर स्थिति मागें रविदत्ता, तुला सांगितलीच आहे हाच पूर्वापार जे ज्ञाते त्यांची समाधि आहे. ही समाधि म्हणजे सहजस्थिति कोणी विचारानें व कोणी अभ्यासानें पावतात हें पूर्वी सांगितलें आहेंच. म्हणून अभ्यासानें सर्व असतां निरोधाचें फळ जी ऐक्यता तें नामरुप न उद्भवतां प्राप्त होतें. हीच ज्ञात्याची चरमस्थिति आहे. हाच ऐक्यरुप समाधि. हाच ज्ञात्यास परमप्रिय आहे.

यास खेरीज निरोधादिक ते समाधि ज्ञान्यास अप्रिय आहे. योगी म्हणजे हटयोगी नव्हे, जे शून्यास विभागी वायूचा निरोध करुन होतात, त्यास योगी न म्हणतां स्वरुपवियोगी म्हणावें. यास हा समाधि अप्रिय आहे. कित्येक कांहीं एक कर्मानें आपणास योगी म्हणवितात. म्हणजे कोणी आघोर क्रियेनें आपणांस योगी म्हणवितात. कोणी भलतेसें सोंग आणून आपणास योगी म्हणवितात. कोणी मंत्रतंत्र प्रकारांनी आपणास योगी म्हणवितात. कोणी मुद्रा करितात. कोणी लोली धोतिपोति असतात. तेही आपणास योगी म्हणवितात. हा त्यास समाधि अप्रिय आहे. तसेंच जें लयसाक्षी ज्ञान जाणून संशययुक्त असतात, त्यांस हा समाधि प्रिय नाहीं. तर जे समाधानीरुप पूर्ण ज्ञानी जे भलतेहि अवस्थेंत एकरुप आहेत, तेच योगीराज. त्या योगीराजासच हा समाधि प्रिय आहे व हा ज्ञान्यांसहि प्रिय आहे. यावांचून बाकीचे ज्ञान्यास अप्रिय आहेत. हेंच थोडेसें वर्णन साधकास कळण्याकरितां करितों.

१ जे वायु कोंडून कल्पपर्यंत शून्यांत जाऊन पडतात ती त्यांची समाधि नव्हे, तर दीर्घ झोंपच समजावी. असला समाधि ज्ञान्यास अप्रिय आहे. २ कित्येक प्राणायामाचे योगानें द्विदलापर्यंत गमन करितात. तो समाधि एक दिवसपर्यंत रहातो, म्हणून ज्ञान्यास असला समाधि अप्रिय आहे. ३ कित्येक आधारादि सहा कमलें आहेत, त्यांत एका कमळास लक्षितात आणि आपणांस समाधिस्थ मानितात. तो समाधि ज्ञान्यास अप्रिय आहे. ४ कित्येक सर्व चक्रांत वायूबरोबर प्रति श्वासास लक्षितात अथवा सोहंशब्दीं मन ठेवितात. हाहि समाधि ज्ञान्यास अप्रिय आहे. ५ कित्येक वायु उत्पन्न होतांना किंवा तो आदळतांना सोहं जप करितात अथवा एकेक कमळांत देवता ध्यातात. हाहि समाधि ज्ञान्यास अप्रिय आहे.
६ कित्येक दशनादि निमग्न असतात, कित्येक लकलका उठतात, त्या जीवनी मन लावून बसतात. तो समाधि ज्ञान्यास अप्रिय आहे. ७ कित्येक हृदयांत अष्टदलें कल्पून, त्यात आवडती देवता स्थापून, पूजा साहित्य कल्पून वाहातात ; पण तो समाधि ज्ञान्यास अप्रिय आहे. ८ कित्येक समोर मूर्ति बसवून मानसपूजा करितात व चित्त एकाग्र करितात. तोहि प्रकार ज्ञान्यास अप्रिय आहे. ९ कित्येक भ्रूमध्ये अवलोकून अंतराळी लक्ष ठेवितात, त्यास खेचरी मुद्रा म्हणतात. ही मुद्राहि ज्ञान्यास अप्रिय आहे. १० पापण्या हालवून दोन्ही बुबुळें भ्रूमध्यें नेऊन पहातात. त्यास चांचरी मुद्रा म्हणतात. ही ही ज्ञान्यास अप्रिय आहे. ११ नाकाचे शेंडयावरुन भूमीवर पहाणें त्यास भूचरी मुद्रा म्हणतात, व नासिकाग्रावरुन आकाशांत पहाणें या मुद्रेस अगोचरी मुद्रा म्हणतात. ही हि मुद्रा ज्ञान्यास अप्रिय आहे. १२ अंतरदृष्टीनें जाणिवेस पहाणें, तीस अलक्ष मुद्रा म्हणतात. कित्येक प्रकाशास पहातात. हया गोष्टी ज्ञान्यास अप्रिय आहेत. १३ कित्येक डोळे, कान, नाक दाबून षण्मुखी मुद्रा करितात. कित्येक नुसतेच डोळे दडपून बसतात. हया मुद्रा ज्ञान्यास अप्रिय आहेत. १४ कित्येक लोली धोती पोती नेति नानाप्रकारें आसनें करितात. त्यास ते ते कष्टच आहेत. म्हणून या गोष्टी ज्ञान्यास अप्रिय आहेत.

वर सांगितल्या प्रकारांनी कित्येक लोकांस भोंदितात ; त्या त्या गोष्टी ज्ञान्यास अप्रिय आहेत, हे आतां सांगावयास नकोच. कारण तें पूर्णज्ञानी सहज समाधानी झाले. त्यांस वर सांगितलेल्या मुद्रादि प्रकाराची अप्रिती आहे. तेथें आसनादि नाना प्रकारांची अप्रिती आहे, हे उघडच ठरते. हे अज्ञान भ्रांति विषयींच बोलणें असो ; पण स्फूर्तीपासून साक्षीपर्यंत जाणून जे निश्चय करुन बसतात, तोहि प्रकार ज्ञान्यास अप्रिय आहे. लयसाक्षी जाणून जर निरोध केला तरी तो प्रकार अप्रिय आहे. मग हया प्रकाराहून जे अन्य प्रकार ते ज्ञात्यास अप्रिय आहेत हे

सांगावयास नको. म्हणून सर्व असून नामरुप यांचा क्षय होणें ही स्थिति उत्तम आहे. सर्व पूर्ववत् दिसलें किंवा लोपलें तरी मृगजलवत् मिथ्या आहे, व अस्तिभातिप्रियरुप आत्मा भलतेहि अवस्थेंत आहे, ही सहजस्थिति ज्ञान्यास प्रिय आहे. हया स्थितीस कधींहि उत्थान नाहीं. हयाचे योगानें एकरुप समाधान बाणतें. म्हणून हीच समाधि उत्तम. या स्थितीनें नित्यमुक्तत्व प्राप्त होतें. मग असंप्रज्ञत्व कां प्राप्त होणार नाहीं ?

राजा राज्यपदी बसला असतां त्यास राजचिन्हें प्रयत्नावांचून बाणतात. तसें यथार्थ ज्ञान दृढतर झालें असतां चिन्हें आपाप ओळखतात. सहजस्थिति, जीवनमुक्ति, विदेहस्थिति, अलिप्तस्थिति. संप्रज्ञ, असंप्रज्ञ हीं चिन्हें देह आहे तोंपर्यंत आहेत, म्हणून यास देहसंबंध आहे. देह नसला तर निर्विकारी आत्म्यास ही चिन्हें कोठून असणार ? असो, सहजस्थिति प्राप्त झाली असतां त्यांत संप्रज्ञ, असंप्रज्ञ येतात, हें कळण्याकरितां निवडून दाखवितों.

संकल्प उठला किंवा निमाला तरी नामरुप अल्पसुध्दां स्फुरत नाहीं. तर सचिद्रूप एकरुप ब्रह्मात्मा भलतेहिं अवस्थेंत स्फुरतो. नामरुप किंवा किंचित् भेदभाव न होणें यास सर्व निरोधन म्हणतात व सर्वांचे ठायीं एकरुपता हेंच ऐक्य हेंच निरोधाचें फळ आहे, भेदाची किंचित्हि स्फूर्ती होऊं नये हीच मुख्य सहजस्थिति आहे. पण ब्रह्मास्मि सामान्यत्वें संप्रज्ञास सच्चिन्मूर्ति आठवते. नामरुप भेद न स्फुरतां ब्रह्मात्म्याची प्रतीति घेणें त्यास सविकल्प संप्रज्ञता समाधि - समाधान म्हणतात. सविकल्प संप्रज्ञात जो ब्रह्मप्रतीतीचा अनुभव आहे, तो नाहींसा होऊन जो उरतो, त्यास असंप्रज्ञ निर्विकल्प म्हणतात. सविकल्प संप्रज्ञ व निर्विकल्प असंप्रज्ञ या दोहोंत नामरुप भेदभान हें स्फुरुं नये, पण सविकल्प संप्रज्ञात तें स्फुरत नाहींत, इतकाच फरक असल्यामुळें एक सविकल्प संप्रज्ञ व दुसरा निर्विकल्प संप्रज्ञ असे दोन भेद झाले. सविकल्प संप्रज्ञांत ब्रह्मस्फूर्ती आहे. ती स्फुरली नाहीं म्हणजे तोच असंप्रज्ञ समाधि होतो. सविकल्प संप्रज्ञास जसा निरोध नको, तसाच निर्विकल्प असंप्रज्ञासहि नको. सविकल्प संप्रज्ञात वृत्तीचे अभ्यासानें नामरुपाचा उद्भव होत नाहीं, तसाच निर्विकल्प असंप्रज्ञातहि नामरुपाचा उद्भव होत नाहीं. १ सविकल्प संप्रज्ञांत ब्रह्मात्मस्फूर्ती स्फुरते, तिची प्रतिति निर्विकल्प असंप्रज्ञात नाहींशी होते, मग एकट अद्वय एकरुप उरतें, हा असंप्रज्ञात समाधि. २ वृत्ति उत्पन्न झाली किंवा निमाली ही स्मृतीस वार्ता सुध्दां नाहीं व स्वकीय ब्रह्मताहि स्फुरत नाहीं. हा असंप्रज्ञात समाधि होय. ३ ज्यांत मन बुध्दीचे संकल्प होतात, पण ते कोणत्या प्रकारचे, कसे व हे विकल्प आहेत किंवा ब्रह्म आहे हें कळत नाहीं हा असंप्रज्ञात समाधि ४ मन बुध्दि इत्यादि अंतःकरण चतुष्टय इंद्रियद्वारानें बाहेर निघून पूर्वीप्रमाणें विषय ग्रहण करितात, पण हे जग आहे किंवा हें ब्रह्म आहे हें भान नाहीं हा असंप्रज्ञात समाधि. देह क्रीडा करीत आहे किंवा उगाच निचेष्टित आहे, बोलका आहे किंवा मुका आहे अशा प्रकारें विकारी आहे किंवा ब्रह्मरुप आहे हें स्मरत नाहीं हा असंप्रज्ञात समाधि. ६ जशी देहबुध्दि निःशेष गेली तशी तिच्याबरोबर ब्रह्मबुध्दिहि मावळली. नंतर जी वर्तणूक होत आहे, हा असंप्रज्ञात समाधि. ७ स्फूर्तीपासून देहापर्यंत सर्व जग मिथ्या असा निश्चय झाला, पुढें मिथ्यत्वहि आठवेनासें झालें, हा असंप्रज्ञात समाधि. ८ मीच एक स्वतः ब्रह्मात्मा आहे असा निश्चय होऊन गेला मग स्मृतीवांचून जो अद्वय हा असंप्रज्ञात समाधि. ९ वर सांगितल्याप्रमाणें मिथ्यास मिथ्यत्वानें स्मरत नाहीं व सत्यत्वासहि स्वप्नीं पहात नाहीं. व हें सर्व ब्रह्म आहे हेंहि आठवत नाहीं. हा असंप्रज्ञात समाधि. १० स्वतःच आपण ब्रह्मचिद्घन ओतप्रोत आहे

परंतु त्या गोष्टीचें किंचित्हि स्मरण होत नाहीं, व स्वप्नांतहि भेदभाव दिसत नाहीं हा असंप्रज्ञात समाधि.

याप्रमाणें हा असंप्रज्ञात समाधि स्मरणावांचून स्वतःच आहे ; पण हा सविकल्प अभ्यासावांचून केवळ निरोधानें साध्य नाहीं. सविकल्प ध्यासानें मिथ्यास मिथ्यत्वानें वृत्तीनें खलून दृढ करावें ; तेव्हांच सत्यत्व न येतां स्मरल्यावांचून निर्विकल्प दृढ होतें. हें दृश्य सर्व नाहींच, तर मी स्वतः ब्रह्मात्मा आहें. असा वृत्तीनें खलून अभ्यास केला म्हणजे न स्मरतां उत्थानाचे अभावीं निश्चय बाणून जातो, म्हणून सविकल्प अभ्यासाचे योगानें निर्विकल्प असंप्रज्ञ दृढ झाला. हा सविकल्प अभ्यासावांचून उगाच निरोध केल्यानें सहसा साध्य व्हावयाचा नाहीं. कारण मिथ्यात्व दृढ झाल्यावांचून व असंग मी आहे हा पुरतां निश्चय झाल्यावांचून उगाच निरोधून बसलें असतां उत्थानीं पूर्ववत् संशय उठतो. प्रथम स्फूर्ती आदिकरुन जी तत्वें ती संशय किंवा मिथ्या हा सत्य उत्पन्न होतो. तसेंच या सर्व भेदभान सृष्टींत ब्रह्मात्मा केव्हां भेटेल, याप्रमाणें उत्थानीं ज्ञान स्फुरतें व वोहटतें हें ज्ञान नव्हेंव हा समाधीहि नव्हे. म्हणून सविकल्प अभ्यासाचे योगानें निर्विकल्प निर्धारास पावावें. मग सर्व असून नामरुपाचा भेद दिसत नाहीं. वास्तविक सविकल्प आणि निर्विकल्प यांत कांही भेद नाहीं. एकरुप असून संप्रज्ञतेचा अभ्यास सोपा आहे. तो असा सर्व उद्भवलें असतां त्याचा सर्वपणा टाकावा आणि सर्व ब्रह्मात्माच आहे असें आठवावें. याप्रमाणें केल्यानें सर्वात्मता बाणते. हा संप्रज्ञात समाधि. सर्व कांही आठवूं नये, तसेंच सर्वांचे अभावी ब्रह्म आहे हेंहि स्मरुं नये, तर उगेंच न आठवितां असावें. हा असंप्रज्ञात समाधि.

नामरुपावांचून सर्व आपणच व्हावें हा सविकल्प संप्रज्ञ समाधि.

सर्व आहे किंवा मी ब्रह्मात्माच आहें या दोहोंचे विस्मरण हा निर्विकल्प असंप्रज्ञ समाधि.

निर्विकल्प असंप्रज्ञ समाधींत जग आहे किंवा ब्रह्मात्मा आहे याचे स्मरण नसतां उगेंच निश्चयानें असणें या समाधीचा कधीं तरी भंग होईल काय ? जसा निर्विकल्प समाधीचा भंग होत नाहीं, तसा सविकल्प समाधि नाहीं. सविकल्प समाधींत जर स्मरील तर सर्वांत ब्रह्मात्मा आहे, आणि न स्मरेल तर तो अखंडैकरसीं समाधिस्त आहे. म्हणून कांहींच न होण्यापेक्षां सर्व होणें हेंच एकरसस्थिति. जेथें भलतेहि अवस्थेंत भेद उत्पन्न होत नाहीं, म्हणून हीच सहजस्थिति आहे. सविकल्प समाधीचें योगानें निर्विकल्प समाधि कधीं कधीं दृढ होतो. जेव्हां वृत्ति उठते, तेव्हां सविकल्पाची विधि योजावी, मग केव्हांहि उत्थान नाहींच. म्हणून साधकानें सविकल्प समाधि दृढ करावी. मग निश्चय बाणल्यावर त्या योगानें निर्विकल्प दृढ होतो. असो. वृत्तीच्या अभ्यासानें जो खलून दृढ केला, ज्यास कधींहि उत्थान नाहीं, तो समाधि, संप्रज्ञ असो अगर असंप्रज्ञ असो, ते दोन्हीहि ज्ञान्यास प्रिय आहेत. वृत्तीचा अभ्यास न करितां निरोध करुन समाधि घेणे हा ज्ञान्यास अप्रिय आहे, म्हणून हा कनिष्ट. कनिष्ट समाधिपेक्षां वृत्तीचा अभ्यास करुन तिचें खलानें पूर्ण समाधानास पावावें. याप्रमाणें सहजस्थिति प्राप्त झाली असतां संप्रज्ञ असंप्रज्ञ हे समाधि साधणें अवघड नाहीं. वृत्तीस अज्ञानानें अन्य देहादिकांचा दृढ ध्यास बसलेला आहे, तो जेव्हां वृत्तीचा अहंब्रह्मास्मि असा खल होईल तेव्हां जाईल. सर्व व्यापारांत विशेषकरुन दृश्य नाहींच, तर मी ब्रह्म आहें असें तोंडानें बोलून स्मरणहि ठेवावें म्हणजे

तेणेंकरुन द्वैत स्फुरणार नाहीं. स्वप्नरुप अंतरांत कल्पना होऊं लागल्या म्हणजे चंचळभास टाकून त्यांच्या आंत बाहेर ब्रह्मात्माच पहावी. नुसती अंतःकरणाची वृत्ति स्तब्धत्वानें सहजगति स्फुरते, ती गाढ झोंप असो अगर उगेपणा असो, अथवा तीच वृत्ति समाधि घेत असतां चिद्गगनाकारानें आत्मप्रतीति ती सामान्य किंवा चंचळ विकृति ती नांवासह टाकावी, आणि तिच्या आंत बाहेर ओतप्रोत चोहोंकडे ब्रह्मत्व आहे, तरी तिचे धर्म न घेतां समाधिसहित टाकावे. समाधि आत्मप्रतीति, वासनानंद, स्तब्धता, सामान्यता हे अनेक प्रकारचे सविकल्पाचे भेद आहेत. ते टाकून चिद्रूप घ्यावे. वृत्तीचा लय झाला असतां जी लयाकारता होते, ती लयाकारतां शून्यत्वानें टाकावी, आणि त्यांतील साक्षिरुप अनंतास ग्राहकावांचून घ्यावे. असें स्मरणपूर्वक करीत असतां समाधिभंगाची केव्हांहि भीति नाहीं. हा एकरुप समाधि पाहिजे त्या प्रसंगी निश्चयानें घडतो.

लय अथवा वृत्तीचें उत्थान झालें असतां, समाधि लावीत असतां, उगेपणा असतां, झोंप लागली असतां, बुध्दि आदि करुन उत्पन्न होऊन स्वप्नाकार होत असतां किंवा इंद्रियासहित जागृति घडत असतां सर्वांचे ठायीं त्यांचे विकारास न पावतां ब्रह्मात्मा निर्विकार स्मरणरुप असतो. हा सविकल्प संप्रज्ञात समाधि. याप्रमाणें निर्विकल्प ब्रह्मरुपाचे स्मरणानें सविकल्प सुख घेतें, आणि तशानें आपलें निर्विकल्पत्व कमी न होतां सविकल्पास मोठा लाभ होतो. म्हणून हे रविदत्ता, जागृति किंवा स्वप्न, वृत्तीला समाधि किंवा झोंप असो अथवा उगेपणा असो, पण तूं ते ते भाव टाकून आपलें सच्चित्घनानंदत्व आठव. हे स्मरण साधकास अभ्यासानें बलात्कारानें करावें लागतें. याप्रमाणें नामरुपादि सारे भेद टाकून ब्रह्मत्व खरें निवडावें. असें करणे ज्ञान्यास सहज होतें. त्यांस नामरुपादि उत्पन्न न होतां आपली ब्रह्मतेची दृढ प्रतीति स्मरल्या न स्मरल्यावांचून बाणते. याप्रमाणें साधकास स्थिति बाणण्यास स्मृतीचा अभ्यास केला पाहिजे.

रविदत्ता, तूं साधकच आहेस. म्हणून वर सांगितल्याप्रमाणें सदां भलत्याहि अवस्थेंत स्मृतीचा अभ्यास कर. अभ्यासावांचून सविकल्प रोधाची कल्पना कधींहि करुं नको. सविकल्प समाधि, हें सर्व असतां सहज गति घडत आहे. त्याचप्रमाणें असंप्रज्ञ निर्विकल्पता मागें सांगितल्याप्रमाणें तीहि घडत आहे.

सर्वांचें मिथ्यत्वाचें स्मरण आणि निर्विकल्प ब्रह्मात्मत्वाची आठवण, हाच एकतान संप्रज्ञ समाधि सदा रहातो. सर्व मिथ्यात्व आहे हें न स्मरतां तसेंच आपल्या ब्रह्मत्वाची आठवण न होतां आपला आपणास निश्चय असणें हाच एकरुप असंप्रज्ञ समाधि. दोन्ही समाधींत सर्व निरोधाचें फळ, एक ऐक्यत्व व्हावें हें आहे. ही स्थिति सर्व ज्ञान्यास रुचते, म्हणून हीच साधावी.

शंका - रविदत्ता, तूं अशी कल्पना करशील कीं, मागल्या निरुपणास विरोध आला, कारण वृत्तिलयावांचून असंप्रज्ञ समाधि घडत नाहीं, वृत्ति लय तोच असंप्रज्ञात समाधि. असें असतां आतां तुम्ही हे सांगतां कीं, सर्वहि पूर्ववत् असून असंप्रज्ञात समाधि घडतो, तरी हें कसें ?

उत्तर - आम्ही आतां जे निरुपण केले, त्यांत आमचा हेतु प्रगट केला. तो तूं जाणला नाहींस म्हणूनच ही तुला शंका उत्पन्न झाली. आतां तो हेतु काय आहे तो स्पष्ट करुन सांगतों, ऐक.

वृत्तीचा लय व्हावा असा आमचा हेतु नाहीं. पण लय व्हावा हें जें सांगितलें तें इतक्याचकरितां कीं, सर्व असून नामरुप स्फुरुं नये.

हाच लय सर्वपणाच्या नामरुपाचा कोणत्याहि अवस्थेंत उद्भव होऊं नये, हाच लय खरोखर स्मरणावांचून आहे, हाच असंप्रज्ञ समाधि. यासेरीज निःशेष वृत्तीचा लय झाला म्हणजे असंप्रज्ञ समाधि होतो, असें कोणी म्हणेल तर यास बहुत विरोध आहेत. लय झाल्यावर जिवन्मुक्तीचें कोण सुख ग्रहण करणारा जो सविकल्प त्याचें निर्मूळ केलें आहे. निर्विकल्पाचें सुख निर्विकल्प स्वतः घेऊं शकत नाहीं. म्हणून सुख घेणारें सविकल्पच आहे. तें सविकल्प निमालें म्हणजे मग सुख कसें प्राप्त होईल ? सविकल्प घालविल्यानें जिवन्मुक्तीचें सुख बुडालें, व पुढें परंपराहि चालावयाची राहिली. कारण ज्ञाते निर्विकल्प होऊन गेले, मग कोणी कोणास उपदेश करावा ? एक ज्ञाता होऊन गेला तो निर्विकल्पच जड होऊन पडला. मग कोणी कोणास उध्दरावे ? हा मोठाच विरोध आहे. जो निर्विकल्प झाला तोच एक ज्ञाता, असें म्हटलें असतां आचार्य किंवा याज्ञवल्क्य इत्यादि उपदेशकर्ते ते अज्ञान ठरतात. हे निर्विकल्प झालें नाहींत. म्हणून अज्ञान झालें ; तर आतांचे ज्ञान त्यावांचून कोणापासून प्राप्त झालें. हा एक विरोध, तसेंच श्रुति, "ज्ञानात् एव" म्हणते, या वचनासहि व्यर्थता येते. कारण जर क्रियेने निर्विकल्पता येते ; तर ज्ञानाची काय गरज आहे ? तूं म्हणशील कीं, ज्ञान होऊन मग लय व्हावा, तरी अशा म्हणण्यानें श्रुतीस विरोध येतो. कारण योगावांचून नुसत्या ज्ञानानें मोक्ष होत नाहीं. ज्ञानास जर क्रियेची अपेक्षा आहे, तर "ज्ञानात् एव" या वचनास व्यर्थता येते. म्हणून सर्वदा निर्विकल्प असावें अशी कल्पनाच करुं नको.

पूर्वी जे आचार्य झाले ते निर्विकल्प होऊन पडले नाहींत, म्हणून ते तुझ्या म्हणण्याप्रमाणें ज्ञानी होत नाहींत. तर सर्व अज्ञानीच ठरतात. तूं म्हणशील कीं, त्यांनी उपदेशापुरतें सविकल्प व्हावें आणि मग निर्विकल्प होऊन पडावें. पण तुझ्या या म्हणण्यानें असें होतें कीं, तें निर्विकल्प असतां ज्ञानी आहे व सविकल्प काळीं अज्ञान भ्रांत आहेत. जर सविकल्प काळीं त्यास अज्ञान भ्रांति आहे, तर ते त्या काळीं भ्रांत असल्यामुळें उपदेशास योग्य नाहींत. व एरव्ही निर्विकल्प असतां तर वृत्ति नसल्यामुळें उपदेश करणें घडत नाहीं. म्हणून तेव्हांहि ते उपदेशास योग्य नाहींत व त्या काळीं जरी तुझ्या म्हणण्याप्रमाणें ज्ञान आहे तरी ते बोलतां येत नाहीं. कारण ते विरल्याप्रमाणें निर्विकल्पीं आहेत. आतां तूं असें म्हणशील कीं, सविकल्पीं व निर्विकल्पीं दोन्हींहि काळीं ज्ञान आहेच. तरी तुझ्या या अशा म्हणण्यानें मोठाच विरोध येतो. कारण सविकल्प स्फूर्ती आणि सर्व जड पदार्थ या दोघांत ज्ञान आहे, म्हणून ज्ञानाचा अर्धा वाटेकरी सविकल्प स्फूर्ती आहे व अर्धा वाटेकरी जड पदार्थ आहे.

घटादिक जे जडपदार्थ त्यांस ज्ञानाचा अर्धा वांटा आला. कारण तेथें कधींहि सविकल्प नाहीं. आतां सविकल्प स्फूर्तीच्या वांट्यास जो ज्ञानाचा वांटा आला तोहि अभंग नाहीं. कारण तें संशयानें व विक्षेपानें क्षणक्षण भंग पावतें. ते असें - कोणी साधक समाधि घेत असतां पुरती निर्विकल्पता घडत नाहीं. कारण कानाशीं चिलटानें गुणगुण केली कीं विक्षेप उत्पन्न होतो. विक्षेपामुळें निर्विकल्पता सरी होत नाहीं. म्हणून तो अर्धभागाचा वांटेकरी नाहीं. कारण सविकल्पाचा जो अर्धभाग तो विक्षेपामुळें बुडाला. आतां निर्विकल्प जड जो घट तो ज्ञानाच्या अर्धभागाचा वांटेकरी आहे ; पण साधकांस संशय उत्पन्न होतो, म्हणून घटासारखा निर्विकल्प साधक झाला तरी त्यास ज्ञानाचा अर्धभाग मिळत नाहीं. याप्रमाणें निर्विकल्पीं ज्ञान आहे असें म्हटल्यानें बहुत विरोध येतात. म्हणून साधकानें वृत्ती निरोधाची अपेक्षा करुं नये. पूर्वी विरोध दाखविले ते असूं द्या. पण साधकास नुसतें निर्विकल्प साधिल्यानें ज्ञान प्राप्त होत नाहीं. ज्या सविकल्पास ज्ञान व्हावयाचें, त्या सविकल्प वृत्तीस रोधून ठेविलें असतां हें ज्ञान, असा निश्चय तरी कोणी करावा व देहबुध्दीसह अज्ञान जर गेलें नाहीं आणि निर्विकल्पासारखा निचेष्टित झाला तर तो मुक्त असें कोण म्हणेल ? व त्याची वृत्ति निचेष्टितपणामुळें अज्ञानांत लीन झाली आहे, तेव्हां तो ज्ञाता असें त्यास कसें म्हणतां येईल ? वृत्तीचा लय करुन उगा बसला तरी त्यास लयसाक्षी कळला जात नाहीं. तो कळण्यास वृत्तीची गरज आहे. ती वृत्ति उत्पन्न झाली म्हणजे विचार केला पाहिजे. तो विचार करुन वृत्तीवांचून लयसाक्षी आहे असें अनुमान कोण करील ? तें अनुमान होत नाहीं म्हणून नुसत्या निरोधानें ब्रह्मानुभव प्राप्त होत नाहीं. तूं असें म्हणशील कीं, विचारानें लयसाक्षीचें ज्ञान यथार्थ झाल्यावर मग वृत्तीचा रोध करुन बसावें, तर झालेलें लयसाक्षीचें ज्ञान अभ्यासावांचून दृढ होत नाहीं. व पुष्कळ दिवसांची देहबुध्दि तिचें निर्मूळ होत नाहीं. देहबुध्दि जशी दृढ झाली आहे अशीच ब्रह्मात्मबुध्दि दृढ केली पाहिजे. ती ब्रह्मात्मबुध्दि वृत्तीच्या सलल्यावांचून सरी अपरोक्षता होत नाहीं ; व सरी अपरोक्षता होण्याकरितां खल करण्यास वृत्तीची अपेक्षा आहे, असें असतां तिचा निरोध केला तर निःसंशय ज्ञान प्राप्त व्हावयाचें नाहीं. हें तर राहूं द्या. पण कालत्रयीं कोणासहि तिचा विशेष लय करितां येत नाहीं. जो उपाधीसह प्राणी आहे, तो ज्ञानी असो अथवा अज्ञानी असो त्यानें सर्वांचा लय करण्याविषयीं जरी मोठा प्रयत्न केला तरी त्यास सर्वांचा लय होणार नाहीं.

आतां जो योगसाधनानें प्राण ब्रह्मांडी नेऊन बसेल तो मात्र चिरकाल रोध करुन बसला असें समजावें ; परंतु तो शून्य अज्ञानांत राहिला. तेव्हां त्यास तसें करण्याचा काय उपयोग झाला ? वर सांगितल्याप्रमाणें हटयोगाखेरीज दुसऱ्या कोणत्याहि योगानें निरंतर सर्वांचा निरोध मागे केला नाहीं व पुढेंहि करुं शकणार नाहीं. वृत्तीचा लय करुन एकरुप होऊन रात्रंदिवस बसेल, असा ज्ञानी किंवा अज्ञानी कोणीच समर्थ नाहीं. जसा बंबांतून वारा वाहणार नाहीं हे घडावयाचेंच नाहीं तशी स्फूर्तीरुप वृत्ति उत्पन्न झाली असतां ती कधींहि स्थिर रहावयाची नाहीं. आतां मन बुध्दि यांस उठूं न देण्याचा निश्चय केला, तर ती उठणार नाहींत ; तरी प्राण वहात असले पाहिजेत. ते प्राण वहात असल्यामुळें क्षुधा तृषा लागतील. त्या लागल्या असतां प्राण्यास त्या व्याकूळ करतील. त्या व्याकुळतेनें घाबरुन विकल्पानें मन बुध्दि उठेल. तथापि बळेंच पुन्हां त्यांचा निग्रह करुन बसेल तर प्राणांत होईल. याप्रमाणें अति निग्रहानें कासाविस होऊन मेला तर त्या आत्महत्याराने आपलें काय सार्थक केलें ? तो म्हणेल कीं, मी मन

बुध्दि यांचे किंचित् उत्थान होऊं न देतां रोध केला कीं नाहीं ? वर सांगितल्याप्रमाणें त्यानें रोध करण्याचा प्रयत्न केला ; व आपलें म्हणणें यथार्थ केलें. पण तें त्याचें म्हणणें व्यर्थ आहे. कारण मन बुध्दि ही भ्रमलेपणानें त्या कासाविशींत पुरता व्यापार किंवा लय न होतां आहेत. तरी या प्रकारचा वृत्तिरोध केला असतां अनर्थच होईल. म्हणून वृत्तीचा रोध करण्याविषयीं कोणी समर्थ नाहीं. असें असतां देहास पिडा देऊन वर सांगितल्याप्रमाणें रोध केला असतां कांहीच फायदा नाहीं.

पूर्वी याज्ञवल्क्य, सनकादिक मोठमोठे ज्ञाते होऊन गेले ; परंतु कोणी निर्विकल्प, जड होऊन पडले असें कधींहि ऐकिलें नाही. ते पूर्ण समाधानी ज्ञानी जगांत कर्मानुसार सुखानें वागत होते, ते निचेष्टित पडून राहिले असें कधींहि ऐकिलें नाहीं. जनकास जरी विदेही असें नांव होतें तरी तो निर्विकल्पत्वानें जड होऊन निचेष्टित पडतां. भोक्तृत्वाप्रमाणें जनांत, वनांत, भुवनांत विचारत होता. त्यास अज्ञानी असें कोण म्हणेल ? जो अज्ञानी म्हणेल त्याची जिव्हा झडेल. असा कोणता मनुष्यज्ञानी आहे की, जो प्रारब्धाप्रमाणें न क्रीडता जड होऊन पडलेला आहे. जरी तो तसा जड होऊन पडला नाहीं तरी त्या जनकादिक ज्ञान्यास अज्ञानी कौण म्हणेल ? ते तर पूर्ण ज्ञानी असून सहजस्थितीनें उत्थानरहित नेहमीं क्रीडतात. ती त्यांची स्थिति ज्ञानीच जाणतील. इतरांस ती स्थिति कळावयाची नाहीं.

जर नेहमी निर्विकल्प होऊन पडून राहिलें असतां पूर्ण समाधान होतें ते हर प्रयत्न करुन उगेच न रहातां ते समाधान साधिते ; परंतु तसें केल्यानें पूर्ण समाधान होत नाहीं. म्हणून ते निर्विकल्प होण्याची इच्छा करीत नाहींत, तर सर्व असतांच दृढ बोधानें समाधान पावले आहेत.

हे निःसंशय खरें आहे व वेदांत याज्ञवल्क्यानें गुरुत्वानें जनकास दृढ बोधानें समाधान पावावें, निर्विकल्प होण्याची गरज नाहीं असें सांगितलें आहे. तेव्हां निर्विकल्प होऊन पडलें नाहीं तर त्यास ज्ञाता म्हणतां येणार नाहीं, असें कोण म्हणणारा आहे ? जो तो ज्ञाता नाहीं असें म्हणेल तो अधमापेक्षां अधम समजावा.

जे पूर्ण समाधानी ते ज्ञाते आहेत असें वेद वर्णन करितो. म्हणून मुमुक्षूनें पूर्वीच्या ज्ञात्याप्रमाणें वागावे. मागे निर्विकल्प होऊन कोणीहि ज्ञाता राहिला नव्हता. आतां कोणी म्हणतील कीं, जड भरत निर्विकल्प स्थितीनें राहिला होता. पण ते त्याचे म्हणणें खोटें आहे. कारण तो पूर्व जन्माचे वाईट संगतीचे स्मरणानें आतां तशी संगत घडावी म्हणून भीतीनें जनांत त्यानें जडचर्या मुद्दाम धरिली. तो इंद्रियांचे व्यापार करितच होता. त्यानें रहूगणांस उपदेश केला. तो जर निर्विकल्प असता तर हया गोष्टी कशा करिता ? जनाची उपाधी आपणास होऊं नये म्हणून वरवर जडपणा दाखवून तो अंतर्यामी मनादि सर्व साधनें संपादित होता म्हणून तोहि सदा निर्विकल्प होऊन पडला नव्हता. म्हणून कोणीहि साधक निःशेष वृत्ति लय करण्याविषयी समर्थ नाहीं.

प्रश्न - रविदत्त विनंती करितो कीं, कोणीहि सदा निर्विकल्प स्थितीनें राहणारा नाहीं ; परंतु साधकाची वृत्ति ब्रह्माकार होऊन सदोदित असावी. ब्रह्माला सोडून तिनें दुसरें कांही घेऊं

नये.

उत्तर - गुरु सांगतात हे रविदत्ता, आम्ही तरी तुला हेंच सांगत आहों कीं, नामरुपभेदाचें दर्शन न होतां पूर्व रीतीच असून एक सच्चिदानंद ब्रह्मात्मत्व एकतान पहावें. ही वृत्ति किंवा मन, बुध्दि इंद्रियद्वारानें विषय घेवो ; परंतु आपण नामरुपादि भेद न पहातां एक सच्चिदानंद ब्रह्म पहावें. ही खरी एकाकारता. ही एक निमिषमुध्दां विसरुं नये. साधकास सहजस्थिति बाणेपर्यंत हेंच साधन केलें पाहिजे. हे साधन करुन पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें क्षणभर निःशेष लयहि केला पाहिजे. तो हयाचकरितां की शून्य संदेह मोडून लयसाक्षीचा अनुभव बाणावा. क्षणभर वृत्तीचा लय करुन व शून्य निरास करुन लयसाक्षीची अपरोक्षता अनुभवानें खरी बाणली पाहिजे.

पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें चार विघ्नें उत्पन्न न होतां सहज गतीनें वृत्तीचा लय होता, तो आपल्या ज्ञानानें जाणावी.

लय होऊन जे शुध्द जाणणे अनुभवणारावांचून उरतें, तेंच चिद्रूप तेंच सद्रूप व आनंदरुप आहे. याप्रमाणें यथार्थ अनुभव झाला असतां मग वृत्ति, मन ही व्यापार करुं लागली तरी त्यांत तेंच सच्चिदानंद ब्रह्म विस्मरण न होतां नामरुपादि भेद दृष्टीस न आणितां पहावे. एकदां लयसाक्षीचा अनुभव घेऊन क्षणभर तदाकारत्वानें पहावें व पुढें वृत्ति उत्पन्न झाली असतां तोच अनुभव घ्यावा. पुन्हां लयसाक्षीचा अनुभव घेण्याकरितां वृत्तीचा लय करावा. वृत्ति उठल्यावर तिचें सुख घेऊन पुन्हां लय करावा. याप्रमाणें क्षणक्षण वृत्तीचा अभ्यास व क्षणक्षण लयसाक्षीचा अनुभव घ्यावा. या योगानें साधकास भलतेहि अवस्थेस एकरसता अखंड राहील. एकदां लयसाक्षीचा अनुभव घेतला म्हणजे पुन्हां तो अनुभव घेऊं नये असें नाहीं, तर एकदां लयसाक्षीचा अनुभव घ्यावा, तोच वृत्ति उठतां स्मरावा व पुन्हा लयसाक्षीचा अनुभव घेऊन वृत्ति उठल्यावर तो स्मरावा याप्रमाणें क्षणक्षण लयरुप निरोध व वृत्ति उत्पन्न झाली असतां क्षणक्षण सावध रहावें हाच साधकास दोन प्रकारचा अभ्यास योग्य आहे. जो अधिकारी श्रध्दालु साधक असेल त्यानें लयसाक्षी जाणून तोच दृढतर होण्याकरितां वर सांगितल्याप्रमाणें अभ्यास करावा. श्रध्दा म्हणजे आवड इतर देहांवर जी आवड आहे त्यापेक्षां आपल्या देहावरची आवड प्रियतम आहे. ही आपल्या देवावरची आवड जशी न जाणतां आकृत्रिम प्रियतम आहे, तशीच आपण जो लयसाक्षी अपरोक्ष परमात्मा त्यावर ती आवड राहील असे करावें. विवेचनानें बत्तीस तत्वांपैकी मी कोणीहि नाहीं, तर अभ्यासानें जो लयसाक्षी जाणिला तेंच त्रिविधा प्रतितीनें आपलें निजरुप आहे, असा खरा निवाडा केला असतां, मिथ्या आहे तें मिथ्याच, त्यावर प्रीति कोण करितो, म्हणून त्याचा त्याग करावा. आणि आपण जो लयसाक्षीचा अपरोक्ष, त्यावर प्रीति करावी. त्यावांचून इतरांवर केलेली प्रीति ती व्यर्थ समजावी. आपणावर जी प्रीति तीच श्रध्दा. इतर यज्ञयागादिकांत जी श्रध्दा ती श्रध्दा नव्हे. ज्याला अकृत्रिम आवड आहे, त्यालाच श्रध्दालु असें म्हणावें. ज्यानें ब्रह्मात्म्यास अपरोक्षत्वानें जाणिलें तोच साधक होय. तो अपरोक्षत्वानें जाणणारा तोच साधक कसा, हे पुढें साधकत्वाची अवधी सांगूं तेव्हां कळेल. असो. याप्रमाणें श्रध्दालु साधकानें आपली आत्मता यथार्थ जशी जाणली असेल, तशी तिची दृढतरता करावी.

दृढतर म्हणजे आपण स्वतः ब्रह्म आहों याविषयीं संशय येऊं नये. व भ्रम होऊं नये, व

मिथ्यत्वानें जें नामरुप टाकिलें त्यास सत्यता येऊं नये. आत्म्याहून निराळीं जीं बत्तीस तत्वें, तीं दिसत असलीं तरी त्यांस सत्यता येऊं नये. त्यास जर सत्यत्व, आली नाहीं तर मग, त्यांचे ठायीं हा मी अमूक अशी आत्मता तरी कशी उत्पन्न होईल ? आपण ब्रह्मात्मा परिपूर्ण आहे. तो परोक्ष कसा होईल ? याप्रमाणें भेदभान कधींहि उत्पन्न होत नाहीं. हीच दृढतर स्थिति. अशी दृढतर स्थिति होण्यास अभ्यास केला पाहिजे. तो वृत्तीचा अभ्यास केला म्हणजे निःशेष संशय जातात. म्हणूनच आम्ही जसा अभ्यास सांगू, तसा करुन दृढ अपरोक्षाचा अनुभव घे.

रविदत्ता, पूर्वीपासून जे निरुपण झालें त्याचा विचार कर. ते संशय न उरतां निःसंशय निरुपण झालेलें असून अभ्यास द्वारा तुला निःसंशय ब्रह्मात्मा भेटविला व तूं मध्यें प्रश्न केलेस ते सर्व यथासांग सांगितले. तसेंच सविकल्प, निर्विकल्प स्पष्ट करुन दिले. आतां तुझा एक प्रश्न उरलेला आहे. त्याची तुला आठवण नाहीं, परंतु मला तो आठवत आहे, तोच प्रश्न तुला सांगतो.

प्रश्न - देहादिक पूर्वीप्रमाणे जसें आहेत तसे असूं द्या. त्यांस किंचित्हि आत्मत्व येऊं नये तर आपलें ब्रह्मत्व दृढ व्हावें हा एकच प्रश्न उरलेला आहे. बाकीच्या प्रश्नांची उत्तरे दिलीं. लयसाक्षी अपरोक्षत्वें भेटविला व जीव स्पष्ट दाखविला.

उत्तर - तुझ्या प्रश्नांतील मतलब हाच आहे कीं, देहबुध्दी जडूं नये, व आपली ब्रह्मात्मा दृढ व्हावी. तेंच निरुपण आतां सांगण्याचा समय आहे, तरी श्रध्दालु साधकानें आपल्या ब्रह्मात्मत्वाची अपरोक्षता दृढ करावी, म्हणून वृत्तीचा अभ्यास सांगतों. ज्यानें देहबुध्दी निःशेष जाईल, आपली आपणास ब्रह्मात्मता दृढ होईल, इतरांस आत्मता संभवणार नाहीं व ब्रह्मात्म्यापरोक्षत्व येणार नाहीं, तोच अभ्यास सांगतो.

वृत्तीचा अभ्यास

अभ्यास म्हणजे सगुण निर्गुण. केवळ विचारानें अपरोक्षास जाणणारे व तो लयसाक्षी जाणून त्या एकरुप निःसंशय अद्वय अद्वय परमात्म्यास पावणारे असे अधिकारी थोडे, म्हणून मंदप्रज्ञ अधिका-यानें विचारानें व अभ्यासानें लयसाक्षी जाणावा व तो दृढ होण्याकरितां वृत्तीनें खलावा. हिचेंच नांव उपासना. रविदत्ता कर तूंही जा. मागे तुला उपासना म्हणजे अभ्यास असें सांगितलें होतें. उपासना आणि अभ्यास हा दोन्हीहि एकरुप आहेत, म्हणून साधकानें अभ्यासरुपी निरुपण ऐकून दृढतर करावी.

श्रध्दालु साधकानें आपली ब्रह्मात्मता निवडली आहे, व लयसाक्षीत्वाची जी प्रतीति ती बाणलेली आहे. तीच प्रतीति बुध्दिवृत्तीनें चिंतावी, हिलाच वाक्यवृत्ती असें म्हणतात. या वाक्यवृत्तीचे योगानें यथाशक्ती अनुक्रमानें जाणून सदा अभ्यासावी. आपली ब्रह्मात्मता अपरोक्ष जरी जाणिली तरी ती दृढ अपरोक्षता बाणिली नाहीं. कारण कीं, संशय निःशेष घालविला नाहीं, त्यामुळें क्षणभर बुध्दीस व वृत्तीस ब्रह्मता आठवेल, क्षणभर अहंब्रह्म लयसाक्षीची प्रतीति आठवेल. क्षणभर मी देह असें आठवेल. तसेंच स्फूर्तीपासून जी बत्तीस तत्वें मिथ्यात्वानें फोस आहेत असें विवेचन केलें असतांहि त्या नामरुपास पुनः सत्यता येईल.

शंका - तूं म्हणशील कीं, अनात्मा समजून ज्याचा त्याग केला त्यास मी असें मानून कसें घेतलें जाईल, तसेंच विवेचनानें जें मिथ्या समजून टाकिलें त्यास सत्यता कशी येईल ?

उत्तर - देहव्यापार होत असतां इंद्रियाद्वारां वृत्ति विषय घेईल, तेव्हां तेथें किंचित् देहअहंता उत्पन्न होईल. तेणेंकरुन सर्वांस सत्यता येईल. कांही एक पुण्यात्मक झालें म्हणजे सहज वाटेल कीं, हें मी चांगलें काम केलें, कांही एक पापात्मक झालें म्हणजे सहज वाटेल कीं, हे मी वाईट काम केले. हीच स्वतःचे ब्रह्मत्व टाकून देहबुध्दी घेतली जाईल. हें असो. ज्याला वृत्तीचा अभ्यास आहे त्याचें असें गुप्ततत्वानें उत्थान होतें ; परंतु नवीनच जो लयाचा अभ्यास करणारा त्याचें विशेष उत्थान होतें. म्हणजें देहव्यापार होत असतां तो पापपुण्याचा कर्ता मीच असें मानितो. याप्रमाणें जें केलें तें मला अवश्य भोगावें लागेल, चुकणार नाहीं. असा कर्तेपणाचा जर त्याला संशय आहे तर तो अज्ञान, ब्रह्मत्व जाणूनहि अज्ञानच राहील. त्याच्या अज्ञानाचा पाश सहसा तुटणार नाहीं. त्याची विशेष अहंता त्यास जन्मास घालील, हें तर सांगावयासच नको. पण तो जी गुप्ततत्वानें अहंता घेईल तीहि त्यास जन्ममरणांत घालील. याप्रमाणें गुप्त अथवा विशेष अहंता जर उत्पन्न झाली तर ती ब्रह्मत्मत्व जाणूनहि, मिथ्या पदार्थांस सत्यत्व आणून नामरुपाचा भेद उत्पन्न करील. याप्रमाणें विक्षेपाचा घाला वृत्तीस अभ्यास झाला नसल्यामुळें पडेल. म्हणूनच साधकानें आम्ही सांगूं तसा अभ्यास केला पाहिजे.

लयसाक्षित्व पहाणारी ब्रह्मात्मता जी सर्व सविकल्पांहून विलक्षण आहे. तीच एकतान बुध्दिवृत्तीनें न विसरतां चिंतावी.

वृत्तीची अथवा मनबुध्दीची म्हणजे या उपाधीची भलती अवस्था असो. परंतु आपली लयसाक्षित्वाची जी ब्रह्मात्मता ती कधींहि विसरुं नये. मनबुध्दि उत्पन्न झाली नसतां नुसती निर्विकल्प वृत्ति उठली तरी त्या वृत्तीचा मी जाणता आत्मा आहे व ही वृत्ति मिथ्या आहे असें स्मरावें. अथवा वृत्तीच्या योगानें मनबुध्दि उत्पन्न झाली तर अंतरांत मननरुप स्वप्न होईल. तें स्वप्न चांगलें किंवा वाईट असो. पण मी आत्मा आहे हा विसर पडूं नये. मी ब्रह्मात्मा साक्षी खरा आहे. मजखेरीज निराळीं मन, बुध्दि, वृत्ति, आभास हीं दिसतात ; परंतु तीं रज्जुसर्प भ्रमाप्रमाणें मिथ्या आहेत. तींच प्रारब्ध भोगबलाचे योगानें मनबुध्दि इत्यादि उठून इंद्रियद्वानें विषय घेत असतां शुभाशुभ जे घडेल ते मनांत न आणितां आपली आठवण ठेवावी.

वृत्ति, मन, बुध्दि, प्राण, इंद्रियें आणि गोलकासहित स्थूल देह, शब्दस्पर्शादि विषय या सर्व नामरुपास पृथक सत्व नाहीं, तर जें आहे तें अस्तिभातिप्रियत्वानें एकटें ब्रह्म आहे. म्हणून तेंच आपलें ब्रह्मात्मत्व कांही झालें तरी विसरुं नये. वास्तविक नामरुपें पूर्वी झालेली नाहींत, म्हणून ती आतां भासलीं तरी आहेत असें मानूं नये. मनबुध्दि इत्यादिकांची जागृति, स्वप्न, झोंप किंवा प्रवृत्ति म्हणजे बहिर्व्यापार व निवृत्ति म्हणजे अंतरमुखता, भलत्याहि जशा असतील तशा अवस्था असोत ; परंतु त्या मिथ्या व माझी ब्रह्मात्मा सत्य आहे हें कधींहि विसरुं नये. अति सुखानें सुखी असो किंवा अति दुःखानें दुःखी असो अथवा शेवटीं प्राणांतहि होवो, परंतु आपलें विस्मरण पडूं देऊं नये. क्षणभर जर विस्मरण झालें तर बलात्कारानें आपलें स्मरण करावें आणि क्षणभर विस्मरण झाल्याचें चित्तास वाटावें, कीं केवढा हो हा मोठा घात झाला. वृत्तीनें

अशी प्रतिज्ञा करावी कीं, जर मला निमिषार्ध विस्मृति पडेल तर गुरुहत्या घडल्याप्रमाणें होईल. तसेंच ब्रह्महत्या तर अगणितच घडल्याप्रमाणें होतील. असें झाल्यावर गुरुची प्रार्थना करावी, आणि म्हणावें कीं, मी जर वर सांगितल्याप्रमाणें प्रतिज्ञा केली आहे, ती आपल्या कृपेने सिध्दीस न्या. निमिषार्ध विस्मरण पडल्यानें गुरुहत्या घडेल. ती न घडावी म्हणून भयभीत होऊन प्रार्थना करुन आपणांस स्मरत असावें याप्रमाणें व्यापार आणि ब्रह्मात्मस्मृति हीं भलत्याहि अवस्थेंत एकतान असावी. जागें झाल्यापासून गाढ झोंप लागेपर्यंत आपणास विस्मृति होऊं देऊं नये. जागृतींत किंवा कल्पनेंत अविस्मर अखंड स्मृतीच मुळीं असेल तर झोंपेंतहि तेंच स्मरण राहील, म्हणजे स्मरणाचें फळ घडेल.

कारण झोपेंत सामान्य एकरुप निर्विकल्पावांचून दुसरा भाव नाहीं. एक नेणीव कल्पिली होती, ती स्मृतीच्या अभ्यासानें नाहींशी झाली. स्वप्न, जागृति, झोंप, समाधि, मृत्यू किंवा मूर्च्छा, किंवा आधिव्याधि असो, या सर्व अवस्थेंत कधींहि ब्रह्मात्मा त्याची विस्मृति पडूं देऊं नये. या ब्रह्मात्मत्व अनुसंधनास संतांनी उपासना हें नांव ठेविलें आहे. ज्या उपासनेंत उपास्य उपासक असा भेदकल्पांतींहि नाहीं. ही उपासना सगुण आणि निर्गुण अशा दोन प्रकारची आहे. वाक्यवृत्तीच्या योगानें लयसाक्षी ज्ञान साकल्य जाणावें ; आणि तेंच स्मरणरुप अनुसंधानें नेहमी यथाशक्त्या अभ्यासावें. यथाशक्त्या म्हणजे जितकें कळेल तितकेंच जाणून स्वस्थ रहावें असें कोणी मानील तर याचा असा अर्थ नव्हे. यथार्थ जाणल्यावांचून समाधान होत नाहीं. म्हणून अभ्यासानें किंवा विचारानें साकल्यत्वें जाणावें लागतें. यथा म्हणजे जसा असेल तसा साक्षी जाणावा लागतो. शक्ति म्हणजे सामर्थ्य. त्या सामर्थ्यानें अभ्यासास जे असाध्य ते साधावें. हें लयसाक्षीज्ञान सामर्थ्यावांचून इतरांस तीं मिथ्या असल्यामुळें अनुभव येत नाहीं. म्हणून तीव्र बुध्दीचे सामर्थ्य पाहिजे. ज्याची तीव्र बुध्दि होऊन तो त्या बुध्दीच्या सामर्थ्यानें लयसाक्षी ज्ञान जाणेल. याकरितां अशा बुध्दीच्या शक्तीनें लयसाक्षी असेल तसा यथारीति साकल्य जाणून पुढें अभ्यास वाढवावा, म्हणजे दृढता करावी. आतां वाक्यवृत्ति जिला म्हणतात ती मागाहून निरुपणाचे सारांशानें ओलांडून आली आहे, तिचा थोडासा अनुभव पुन्हां सांगू.

वाक्यवृत्तीचा अनुभव

वेदांताचा मुख्य विषय प्रत्यगात्मा ब्रह्म अद्वय आहे. हाच अर्थ चार वेदांची चार महावाक्यें निश्चयानें सांगतात. सामवेदाचें महावाक्य श्रीगुरु शिष्यास सांगतात कीं, ते तूं आहेस तें साधकानें श्रवण-मननानें प्रत्ययास आणावें. तिन्ही अवस्था व बत्तीस तत्वांस जाणणारी जी चिती तेंच प्रज्ञान ब्रह्म असें ऋग्वेदाचें महावाक्य सांगत आहे. अहंकारादि बत्तीस निरसून जे उरेल ते आपण ब्रह्म आहे, असा अनुभव घ्यावा. हेच यजुर्वेदाचें महावाक्य सांगत आहे. विचारानें किंवा अभ्यासानें वृत्तींचा लय करुन स्वप्रकाश अपरोक्ष साक्षी त्याचा अनुभव घ्यावा. हाच अथर्ववेदाचें अयमात्मा हें महावाक्य सांगत आहे.

अशी चार महावाक्यें परमार्थास मुख्य विषय जो वेदांत त्यांतील प्रतिपाद्य जो ब्रह्मात्मा तोच एक अर्थ दाखविणारी आहेत त्यांखेरीज पुष्कळ निरुपणें आहेत. तीं हाच अर्थ साधावयास साहित्ये आहेत. हाच विषय खरा असें दाखविण्याकरितां अनेक युक्ति व अनेक दृष्टांत घ्यावे.

तसेंच गुरु आणि शास्त्र यांच्या विचारानें श्रवणमननयुक्त होऊन दृढ अनुभवावें. याप्रमाणें अनुभव यथारीति साधकानें बुध्दीच्या शक्तीनें भलत्याहि अवस्थेत एकतान अभ्यासानें घ्यावें. स्फूर्तीपासून तृणापर्यंत नामरुपादि सर्व सविकल्प टाकावे आणि केवळ निर्विकल्प एक सच्चिदानंद अहंब्रह्मरुप आठवावें. सामान्यवृत्तीनें हेच घ्यावें. स्मृतीनें सच्चिद्घन स्वीकारावें. अथवा बुध्दीनें दृढ निश्चयास आणून विशेषेंकरुन आठवावें. एकतान अंतःकरणांत स्मरण ठेवणें हे योग्य आहे, परंतु वाचेनेंहि अहंब्रह्मास्मि असा उच्चा करावा.

वाक्यवृत्ति - वाणी, बुध्दि, वृत्ति यांचे ठायीं नेहमीं वाक्यार्थाचें व्रत असणें त्यास वाक्यवृत्ति म्हणावें.

साधकानें वर सांगितल्याप्रमाणें वाक्यवृत्तीचें आवर्तन सामान्य विशेष किंवा वाणीचे उच्चारानें ज्यानें साधेल त्यानें करावें. रविदत्ता, तूं कसेंहि आठव, परंतु अहंब्रह्मास्मि हे विसरुं नको ; व सर्व पूर्ववत् असतांहि नामरुप उत्पन्न होऊं देऊं नको. हयास ध्यास म्हणतात, व हाच निजध्यास समजावा. हा निजध्यासरुप अभ्यास नेहमीं साधकास असावा. फार काय सांगूं, साधकानें वाचेनेंहि हेंच भजन करावें. हे रविदत्ता, हीच सगुण, निर्गुण दोन प्रकारची उपासना. हिच्यांत व ज्ञानांत थोडाहि फरक नाहीं.

अभेदभक्ति - साधकास अहंब्रह्मास्मिरुप अनुसंधान विस्मृतिवांचून एकतान असावे. हे अमुक असा भेद होऊं नये. हीच अभेदभक्ति.

निर्गुण उपासना - नामरुपाचा उद्भव न होतां सर्व आहे किंवा नाही हें न आठवितां सच्चिद्घनाकार एकरुपता हीच निर्गुण उपासना.

सगुण उपासना - बत्तीस तत्वें मिथ्या आहेत असें आठवणें किंचित् विस्मृति न होतां बत्तिसांत सच्चिद्घन आहे असें आठवणें ही सगुण उपासना.

व्यतिरेकानें निःशेष द्वैतांची भ्रांति जाऊन लयसाक्षीत्वाचा अनुभव घेणें हीच साधकास निर्गुण उपासना घडते. सहजीं सर्वांत अस्तिभातिप्रिय आहे तेथें नामरुप इत्यादि दुसरें कांहीं नाहीं असें आठवणें ही सगुण उपासना. सर्वपणाचें गुण घालवून जें उरलें तें अनिर्वाच्य ब्रह्म, म्हणून त्यास निर्गुण ब्रह्म असें म्हणतात. त्या निर्गुण ब्रह्मास आठवणें ही निर्गुण उपासना, गुणरुपादि हें सर्व असतां त्यास हें गुणरुप असें आठवित नाही, तर एक सच्चिद्घन आहे असा अनुभव रहातो. ही सगुण उपासना.

गुणासहवर्तमान ब्रह्म आठवणें तीस सगुण उपासना म्हणतात. गुण टाकून ब्रह्मात्मत्वास ध्यास असणें ही निर्गुण उपासना. सगुण आणि निर्गुण हे उपासनेचे दोन प्रकार उगाच मानितात. वास्तविक ही एकच उपासना आहे. कारण त्यांत एक रुप अभेद अद्वय उपासना होते.

उपासना - कधींहि ब्रह्माचा विसर पडूं नये म्हणून तीस उपासना असें म्हणतात.

उपासनेंत देव आणि भक्त अशी भिन्नता कधींहि आढळूं नये.

हें सर्व कधींहि उत्पन्न झालें नसतां मग सगुण असें कोण म्हणेल ? हे सर्व नसल्यामुळें निर्गुण शब्दहि मृगजलाप्रमाणें निष्फळ झाला. जसें मृगजल पडलें तेव्हांच जर नाहीं तर तें आटल्यावर नाहीं हे बोलावयासच नको. तसें हे सर्व जग उत्पन्न होवो किंवा नासो ; पण एकरुप ब्रह्म आहे तसें आहे. हें सर्व निरुपण मागें यथासांग साकल्यत्वानें विवेचिलेलें आहे, तसेंच साधकानें घेतलें पाहिजे. मिथ्या बत्तीस तत्वांस सत्यत्व थोडेंहि येऊं नये, व आपण जो ब्रह्मात्मा त्यास कधींहि मिथ्यात्व येऊं नये. ब्रह्मात्म्याचे ठायीं भेद वाटूं नये. देहादिकांस मीपण येऊं नये. इतका वृत्तीस नेहमीं दृढ अभ्यास स्मरणरुप रहावा. हीच स्मरणरुप सगुण निर्गुण दोन प्रकारची उपासना, या उपासनेनें विस्मरण न होतां सच्चित्घनास घ्यावे. वास्तविक वर सांगितलेल्या उपासनेंत ध्येय नाहीं, ध्याता नाहीं, साध्य नाहीं, साधकता नाहीं, उपास्य नाहीं, उपासक नाहीं, हें कांहींच भेद लक्षण नसतां एकटे ब्रह्म ब्रह्माचे ठायीं विलसत आहे. सर्व तरंगांसह समुद्र किंवा तो विस्तरंगरुप गंभीर समुद्र आहे या दोन काळीं किंवा स्थितींत एकच प्रकार. समुद्र समुद्राचे ठायीं आहे, तसें मायेपासून तृणापर्यंत सर्व जग हें ब्रह्मात्मचित्सागरीं तरंगवत् आहे. ते उत्पन्न होवो किंवा लय पावो, चित्घन अभंग एकरुप विलसत आहे.

ब्रह्मदेवापासून किडयापर्यंत जंगम, व गगनापासून तृणापर्यंत स्थावर, हे ब्रह्मात्म्याचे ठायी जसे सोन्याचे ठायीं नग तद्वत आहे. ब्रह्मरुप तोच हा आत्मा आत्मरुप ब्रह्म परमात्मा. जड चंचळ नामरुपादि अनात्मा मुळींच नाहीं. किडा तोहि आपण ब्रह्मात्मा. विष्णु तोहि आपण ब्रह्मात्मा. फार काय सांगावें, ब्रह्मात्म्यावांचून गवतहि निराळें नाहीं. तेंहि ब्रह्मात्माच आहे. आपला देह, विष्णु, कीटक, गगल, तृण इत्यादि सर्व समान एक ब्रह्मात्मा आहे. तेथे दुसरा भावच नाहीं. असा एकरुप आपण आपणांत आपलेपणानें सबराभरीत उपास्य उपासकावांचून उपासित आहे. ही घबाड उपासना.

अशी अभेद भक्तीची उपासना ज्या ज्ञानसंपन्न साधकास घडेल त्यास ही उपासनारुप सहजस्थितिच पाववील हे सांगावयासच नको. तो आधींच सर्वपणासह निजांगे ब्रह्म होऊन विचरत आहे, म्हणून त्यास बंधमोक्ष हें कांहींच उरलें नाहीं, व त्यामुळेंच त्यास साधक असेंहि म्हणूं नये. तो सर्वात्मा एकरुप अद्वय आहे. तो जरी साधकत्वानें स्मरत असला तरी त्यास ध्याता किंवा ज्ञाता हेंहि म्हणूं नये. या घबाड उपासनेसारखी दुसरी कोणतीच उपासना नाहींकीं, जी पूर्ण कैवल्यास मिळवील. परिपूर्ण सर्व ब्रह्मात्मा न जाणतां ज्ञानावांचून साकार ध्यान करणें त्यास उपासना असें नांव मात्र आहे ; परंतु तिच्या योगानें कैवल्यमुक्ति प्राप्त होत नाहीं. उगीच फार कशाला सांगूं. हें साधकानें मुकाटयानेंच जाणावे. साकार ध्यानादि उपासना एकदेशीं आहेत, म्हणून त्या अल्प आहेत, हे सांगावयास नको. असो. सबराभरीत जें सर्वात्मत्व त्याची अकृत्रिम द्वैतावांचून उपासना जो करितो त्यास नेत्र झांकून निवांत बसण्याची गरज नाहीं. त्यास एकांत नको, आसनविधी नको, प्राणायाम नको. समाधि नको, गळयांत माळ नको, गवाळें नको, संबळी नको, पुस्तक नको, पूर्वोत्तर ब्रह्मी मुहूर्त नको, काशी आदिकरुन पवित्र देश नको, स्नान आदिकरुन बहुत उपकरणें आहेत, तींहि नको, कर्मठपणा नको, उपोषण नको, तांबूल वर्ज्य नको, व्रत नियम नको, जप नको, हवन नको, तर्पण नको,

पुरश्चरण नको, वाणीस मौन नको, मन एकाग्र नको, वृत्तीचा रोध नको, याप्रमाणें कोणतेच निर्बंध नको, तर चालतां बोलता भाषण करीत असतां किंवा भोजनादिक दुस-या क्रिया करीत असतां, पहात असतां, ऐकत असतां किंवा निजतांना मी ब्रह्म असें स्मरण मात्र असलें पाहिजे. तूं म्हणशील कीं, वर सांगितल्याप्रमाणें अन्य व्यापार करुं लागलें असतां विस्मृति पडेलच, तर असें कधींहि व्हावयाचें नाहीं. ध्यासानें साधारण स्मरण होतेंच त्यावर अभ्यासानें पूर्वापारहि होते. तथापि निमिषार्ध जर विस्मरण पडली तर तशानें मोठासा दोष घडत नाहीं. कारण हें कांही जीवनन्मुक्तीचें व्रत नव्हे. जीवन्मुक्तीचें व्रत मोडिल्यानें फळाचा नाश होतो तसें हें नव्हे. निमिषार्ध विस्मृति झाल्यानें देह अहंता घेत नाहीं. देहाभिमान येई इतका अवकाशच मध्यें जाऊं देत नाहीं, तर लागलेंच तो अहंब्रह्मास्मि हें स्मरण करितों. देहबुध्दि घेतली नाहीं तर नुसतें विस्मरण बाधक नाहीं. देहबुध्दि घेतली असतां ती मात्र बाधक आहे. देहबुध्दि येईपर्यंत तो साधक मध्यें अवधीच जाऊं देत नाहीं. याप्रमाणें चालतांना, बोलताना सर्व व्यापार करीत असतांना नामरुप टाकून नेहमीं ब्रह्मात्म्यास आठवावें.

अशानें मनबुध्दि यांस बलात्कार करावा लागत नाहीं, तर त्यांस वारंवार रंजविणेंच होतें. जसें कोणासहि गरुडादि प्रकार पहात असतां श्रम वाटत नाहींत, तसा मनादिकांस याचा त्रास वाटत नाहीं. तसेंच मुलांस खेळत असतां विशेष आनंदाची वृध्दीच होते, त्याचप्रमाणें वृत्तीस स्मरणानें अधिकाधिक सुखच वाटतें. स्मरण करण्यास रोधाची गरज असती तर त्यास त्रास आला असता ; परंतु त्यांत रोध करावा लागत नसल्यामुळें त्रास न वाटतां उलटा त्यांचा लाडच वाढतो, आणि सुखाचा ध्यास लागतो. केव्हां एकतान तदाकार व्हावें किंवा मननरुप चिंतन करावें किंवा केव्हां त्या सुखाचें एकमेकांशी संभाषण करावें.

तेंच स्मरणरुप चिंतन व्हावें. तेंच अधिकारी साधकास सांगावें. अथवा ज्ञात्याबरोबर परस्पर संभाषण करावे. ते असे की, जेणेकरुन प्रबोध वाढेल. हेंच एक परत्व समाधान ज्यांत अल्पहि उत्थान सविकल्प किंवा निर्विकल्प असतांहि नाहीं असा हाच एक अभ्यास पूर्ण ज्ञाते जाणतात. आतां मननात्मक चिंतन साधक कसें करीत असतात ते ऐकून तसेंच अभ्यासावें. जे लयसाक्षी परब्रह्म, अभ्यासानें वृत्ति आणि शून्यास भ्रम टाकून अपरोक्षत्वें अनुभविलें आहे, तेंच पुन्हां स्फूर्ती उठून मायेपासून तृणापर्यंत सर्वांत नावरुप टाकून सबराभरीत अनुभविलेलें जें ब्रह्म, तेंच आपण स्वतां त्रिविधा प्रतितीनें आहे असें वर्णिलें आहे. त्या ब्रह्मात्म्याचें चिंतन सदा ध्यासानें करितो.

रविदत्त सद्गुरुची प्रार्थना करुन म्हणतो, आमचा मोक्षध्वजरुप परमार्थ गगनास लागेल असा वाढला आहे ; ज्यांत किंचित्हि अनर्थ उरला नाहीं. आम्ही परमार्थ करण्यास लागून वेदांताचे अर्थास पावलो. आम्हांस त्यांस्वेरीज मायादिकांचा अर्थाअर्थीसंबंध राहिला नाही. म्हणून आम्ही धन्य ! कायहो हें वेदांत शास्त्र ! यानें अज्ञानासह संशयच नाहींसा केला. आणि सर्वात्मा जो मी अनंत त्याला मी चुकलों होतों ; तो एकाएकी भेटलों ! ज्याला वृत्ति, मन जाणूं शकत नाहींत, तसेंच तें दृश्य नसल्यामुळें तो ब्रह्मात्मा जो मी त्या मला मी जाणूं शकत नाहीं. असा हा मी केवढा किती परिपूर्ण आहे ? मी सर्वज्ञ सर्व वृत्तीसहीत सर्वांना अकृत्रिमपणें जाणत आहे. तसेंच वृत्यादिकांचा शून्यरुप लय मी आपल्या प्रकाशानें प्रकाशित आहे. तोच मी स्वप्रकाशरुप अपरोक्ष न जाणून प्रत्यक्ष जाणत आहे. अशा मज ब्रह्मात्म्यास बंधाच्या अभावीं मोक्ष कोठें आहे ?

याप्रमाणें जरी अनंतकल्पें झाली तरी मला द्वैताची वार्ता स्पर्शली नव्हती. वास्तविक मी देह अहंता अज्ञानानें उगीच धरिली होती. माझें जें निजरुप तें सद्गुरुंनी मला दाखवून भ्रम घालविला. आतां माझा मी आपल्या स्वकीयत्वाला जाणत असतां अज्ञान निःशेष गेलें. तें अज्ञान सर्व ब्रह्म धुंडिलें तरी त्याचे ठायीं मिळावयाचें नाहीं ; हेंहि बोलणें संभवत नाहीं कीं जें नव्हतें तें कसें गेले ? हे असो. अज्ञान तर नाहींच नाहीं ; परंतु या ब्रह्मांडांत मज ब्रह्मात्म्यावांचून नामरुपादि दुसरें कांहींच नाहीं. ज्याचे ठिकाणी दुजेपणाचा स्पर्शसुध्दा नाहीं असा मी ब्रह्मात्मा स्वयमेव उघडा आहे व ओतप्रोत सबराभरित परिपूर्ण अनुभाव्यरुप आहे. असा मी परिपूर्ण उघडा असून कोणासहि जाणवत नाहीं. व जाणवत नाहीं म्हणून कोणी मला दूर केला असेंहि होत नाहीं. म्हणून मी लोपलों नाहीं व प्रगटलों नाहीं. तर परिपूर्ण आद्यंत जशाचा तसाच संचलेला आहे. तिही काळीं अतंत्वानें अनंतत्वांत एकरुप दाटलेला आहे.

त्रिधा परिच्छेद

देशपरिच्छेद - मेरु आदिकरुन जंबुद्वीपांत आहे किंवा काशी आदिकरुन तीर्थीं आहे आणि अन्य द्वीपांत किंवा कुग्रामांत नाहीं असा देशपरिच्छेद नाहीं.

कालपरिच्छेद - कृतयुगांत प्रगटतों अथवा शीतकाळीं किंवा पर्वणीस प्रगटलेला दिसतो आणि कलीयुगांत वाईट दिवशीं नाहींसा होतो असा कालपरिच्छेद नाहीं.

वस्तुपरिच्छेद - उत्तम पदार्थांत किंवा शंकरादिकांचे देहांत नेहमी बसलेला आहे आणि वाईट पदार्थांत किंवा कीटकादि प्राण्यांचे देहांत नाहीं असा वस्तुपरिच्छेद नाहीं.

सर्व देशासहित पिंड ब्रह्मांड व्यापून मी उदंड उरलेला आहे, लहान थोर पदार्थांत व भलतेहि कालांत व्यापलेला आहे. अमूक एक पदार्थ मजवांचून रिता आहे असें शोधून पाहिले असतां अणुरेणुहि रिता नाहीं. मजवांचून देश रिता नाहीं तसेंच मजवांचून काळाचा एक क्षणसुध्दा जाऊं शकत नाहीं. असा मी त्रिधापरिच्छेतरहित परिपूर्ण अनंत एक चिद्घन आहे. मजवांचून दुसरा मजसारखा सच्चिदानंदरुपीं कोणता पदार्थ आहे ? कोणताच नाहीं.

त्रिविदभेद

सजातीय भेद - जीव शीव जरी चेतनत्वानें चिद्रूपत्वें एक दिसतात, परंतु तीं माझीं प्रतिबिंबें आहेत. म्हणून ते वास्तविक मजसारखे कसे असतील ? ते मजसारखे नाहीं, म्हणून मजवर सजातीय भेदाचा आरोप होत नाहीं.

विजातीय भेद - मी एकटाच एकपणानें चराचरांत आदी अंती मध्ये आहे. मजवांचून जड चंचळ असे दोन प्रकारचे पदार्थ सत्यत्वानें नाहींत, म्हणून मजवर विजातीय भेदाचा आरोप होत नाहीं.

स्वगत भेद - मायेपासून तृणापर्यंत सर्व माझीच अंगें आहेत. नानाप्रकारानें जगतरुपानें सोंगें उमटली तरी ती रज्जुसर्पवत् झालींच नाहींत. म्हणून मजवर स्वगत भेदाचा आरोप होत नाहीं.

जिवेश मिथ्या आहेत म्हणून सजातीय भेद, जड चंचळ सत्य नाहीं म्हणून विजातीय भेद, मायादि उत्पन्न झालींच नाहींत. म्हणून स्वगत भेद हे तिन्ही भेद मजशीं घडत नाहींत. म्हणून मी त्रिधाभेदरहित आद्यंत व त्रिधापरिच्छेदावांचून ओतप्रोत आहे. माझा कोणास अंत लागत नाहीं. असा परिपूर्ण अनंत मी आहे. मला व्याप्यावांचून व्यापकता आहे. मी दृश्यावांचून दृष्ट आहे, तसाच साक्ष्यावांचून साक्षी आहे. मी अमूक प्रकारचा आहे असें दाखवितां येत नाहीं. मला परोक्षापरोक्ष हेहि शब्द लागत नाहींत. असा मी अनिर्वचनीय आहे.

हे मायाआदिकरुन पदार्थ उत्पन्न होवोत किंवा लयास जावोत त्यांचा मजशीं संबंध नाहीं. मी आदिअंतीमध्यें परिपूर्ण आहे. मी केवळ ब्रह्मात्मा चिद्सागर आहे. त्या मजवर मायेपासून तृणापर्यंत सर्व पदार्थ जळीं तरंगाप्रमाणें आहेत. सर्व पदार्थ उत्पन्न होवोत किंवा लय पावोत परंतु त्याबरोबर माझा उद्भव किंवा लय होत नाहीं. मी स्वतः ब्रह्मात्मा एकरुप चिद्घन आहे. त्या मजमध्यें मायारुपी मेघ जगरुपी पाण्याचा वर्षाव करीत आहेत. त्यांच्या अतीवृष्टीनें किंवा अनावृष्टीनें माझा नाश नाहीं किंवा फायदाहि नाहीं. म्हणून हे सर्व जग उत्पन्न होवो किंवा नाश पावो किंवा भलतसें कां होईना, मी जसा आहे तसा अखंड परिपूर्ण आहे. असा ब्रह्मात्मा मी स्वतः एकरुप आपआपणांत विलसत आहे. म्हणून स्मरत असतां किंवा न स्मरत असतां भलतेहि अवस्थेंत व भलते प्रसंगी मी आहेच आहे. नेत्र झांकिले असतां किंवा उघडे ठेविले असतां अंतरबाह्य सबराभरित भरलेला आहे. तो मी शब्द ऐकिला असतां व न ऐकिला असतांहि ब्रह्मब्रह्मांत विलसत आहे. याप्रमाणें देश इंद्रियाच्या क्रिया होत असतां किंवा न होत असतां ब्रह्मब्रह्मांत विलसत आहे. इंद्रियांच्या क्रिया न होत असतां ब्रह्मब्रह्मांत सहजच आहे. परंतु क्रिया होत असतांहि ब्रह्मब्रह्मांत आहे.

मन बुध्दि आदिकरुन सर्व जेव्हां उत्पन्न होतात, तेव्हां ब्रह्मात्मरुपानेंच मी हेलावतों. जसें ज्वालेसहित अग्नी भडकला असतां ज्वाला आणि अग्नी एकरुप तसें मन बुध्दि उद्भवलीं असतां अभेदरुपी ब्रह्मच आहे. मन बुध्दि मावळलीं असतां तेंच निर्विकार परब्रह्म आहे. जसा ज्वालेवांचून गार्हपती अग्नी तसा स्वयंज्योती ब्रह्म मी आपण आपला एकटा आहे. वृत्ति उठून प्रसरो किंवा मावळो, ब्रह्माची तिन्ही काळीं एकात्मता आहे. याप्रमाणें वृत्ति मन बुध्दि इंद्रियें याप्रमाणें इत्यादि समुदाय उत्पन्न होऊन आपआपला व्यापार करीत असतांहि ब्रह्मास द्वैतभाव स्पर्शत नाहीं.

वृत्यादिक समुदाय जेव्हां जेव्हां उद्भवतो तेव्हां तेव्हांच तो मिथ्याभूत आहे. नामरुप नाहींच तर सबराभरित मी ब्रह्म आहे. मग सहजच त्यांचा उद्भव किंवा लय सारखाच, म्हणजे उद्भवकाळीं किंवा लयकाळीं मीच एकटा आहे, द्वैत नाहींच. मी ब्रह्मात्मा एकटा घनदाट आहें कीं, मजमध्यें शिरण्यास अणुलाहि द्वैतपणानें वाट नाहीं, सर्व नामरुप एकरुपच. जसें जल आणि त्याच्या लहरी त्याप्रमाणें आहे. असा मी आदि मध्य अवसानी एकटा परिपूर्ण संचलेला असतांना मजवर अज्ञानाचा कसा घाला पडला कीं तेणेंकरुन मी गमावलों होतों. असा गमावलेला जो मी तो सद्गुरुच्या कृपेनें मजला मी सांपडलो. आतां मी केवढा किती संचलला

आहें याचा माझा मला अंतच लागत नाहीं. आहे, काय हो हे आश्चर्य, एवढा मी अनंत असून देहा एवढा होऊन बसलों होतों, त्या अज्ञानास गिळून मी परिपूर्ण उरलेला आहें. याप्रमाणें मागची संकोचता आठवून सध्यां झालेलें ज्ञान हेलावत आहे. तेव्हां वृत्ति खळबळून रडें यावें किंवा गदगद हंसावें. भेदाने शीण पावलों होतो म्हणून दीर्घ स्वरानें निर्लज्ज होऊन रडूं लागलों होतों तों आतां माझा मी पूर्णपणानें आपल्यामध्यें आहें असें समजल्यामुळें मला हंसूं येत आहे. अहो, मी सद्गुरुकृपेनें धन्य झालो. भवसिंधूस एका थापेनें उडविलें. तेव्हां मायेंसहित ब्रह्मांड माझ्या वृत्तींत लोपलें. विद्याअविद्या मी गिळून बसलों, तेव्हां त्यांतील माझीं प्रतिबिंबें मजमध्यें मिळाली. विद्याअविद्या जीवेशे यासवेरीज राहिलेलीं सर्व तत्वें निःसत्व आहेत, मग ती उत्पन्न होवोत किंवा लय पावोत. मी एकटा द्वैतावांचून एक सर्वांत सर्वात्मा सर्वरुपी आहे. अहो, असा जो मी, त्या सर्वात्म्यास माझे सर्वस्वी नमन आहे. व त्या अद्वयास आलिंगन म्हणजे जसें आकाशांत आकाश त्याप्रमाणें माझी मलाच भेट आहे.

शास्त्र, विचार, आम्ही शिष्य, सद्गुरु, समाधान हीं सर्व धन्य आहेत. अहो, पूर्वी कसें होतें, हल्ली कसें झालें, जें कधीं पाहिले नव्हतें, ऐकिलें नव्हतें तेंच कांहीच्या बाहीच गुरुनें एकाएकी केलें. देवपण पहावयास गेलों तो देवाचा देवच होऊन बसलो. पुढें देवत्वाचा त्याग केल्यामुळें मी अनिर्वाच्य अद्वय सहज संचलेला आहें. इतर लोक, देवदेव करीत उगाच कष्टी होतात, व देव वैकुंठी किंवा कैलासी असेल असें मानून तो मिळण्याचा प्रयत्न करितात. परंतु तो देव एकदेशी नाहीं. मायेचा हा स्वभाव उगाच आहे ती जनास ठकविते. अज्ञानानें जे भ्रमलें, त्यास ज्ञानाचा लेश कधींहि प्राप्त होत नाहीं. अहो, दुस-याला उपदेश करण्याची गरज काय आहे. माझें मला सद्गुरुंनी यथार्थ गुज तें दिलें.

माझा मी मजमध्यें पूर्णपणें आहे. आतां मला द्वैत कोठेंच आढळत नाहीं. मी तिन्ही काळीं अधिक किंवा उणा न होतां जशाचा तसा सहज आहे. अनंत ब्रह्मांडें माझ्या पोटांत आहेत. मजमध्यें सर्वांची रहाटी आहे. आणि सर्वांमध्यें निर्विकारत्वानें मीच भरलेला आहे. याप्रमाणें मी एकपणानें एकटा समष्टी रुपानें सर्वांच्या आपला आपणास न अनुभवितां आपलेपणानें संचले आहे. असें अनेक प्रकारानें जें जें प्रसंगी जसें जसें आठवेल तें तें विसर न पडतां तसें तसें चिंतावें. ऐक्यत्व कधींहि भंगूं नये व नामरुपादि भेद होऊं नये मग जसें आठवेल तसें ब्रह्मात्मत्व दृढ होण्याकरितां आठवावें. असा प्रकार ज्ञान्यास सहजगति होतो. हीच सहज स्थिति आहे. परंतु साधकास याप्रमाणें सांगितलेली ब्रह्मचिंतनिका बळें करावी लागते. ही ब्रह्मचिंतनिका अल्प सांगितली आहे. याप्रमाणें साधकानें ब्रह्मचिंतनिका केली पाहिजे.

शंका - वर सांगितलेली ब्रह्मचिंतनिका न बोलतांच घडेल, एरव्हीं घडणार नाहीं.

उत्तर - प्रसंगी अनेक प्रकारचे व्यापार होत असतां कोणाशीं बोलावें लागलें, तर तेथें वरील चिंतन कसें करावें तें सांगतों. आपणास बोलण्याचा प्रसंग आला असतां, ब्रह्मचिंतनिकेतील गोष्टी सांगाव्या. याप्रमाणें द्वैतभाव उत्पन्न न होतांच ब्रह्मात्म व न विसरतां तें आठवावें. अनेक प्रकारचे दृष्टांत, युक्ति व श्रुति यांचे योगानें ब्रह्मात्मत्व ऐक्यरुप आहे, हेंच साधकास सांगावें. जेणेंकरुन साधुजनास ब्रह्मानुभवाचा संतोष होईल अशा प्रकारें दृष्टांताची योजना व श्रुति अनुभवाची सांग व योग्य रचना करावी. केव्हांहि कोणत्याहि प्रकारें द्वैत उत्पन्न

होणार नाहीं आणि ब्रह्मात्मत्व सदृढ वाढेल, असें दृष्टांतयुक्त बोलावें व अन्य बाष्कळ बोलण्याचा त्याग करावा. दृष्टांताकरितां ब्रह्मांड शोधावें. अनेक कल्पना करुन मनास युक्त दिसेल तो दृष्टांत योजावा. वक्त्याचें साहित्य कोणत्याहि प्रकारें भंगु नये व बोलण्यास विरोध येऊ नये. मागे एक बोलता व पुढें दुसरे वेळी त्या बोलण्याचा निषेध केला असें बोलूं नये. निरुपणाला पूर्वापार एकरुपता असावी. ज्या निरुपणाने साधकास अधिकाधि समाधान बाणेल आणि पूर्ण ज्ञात्यास संतोष होईल असे यथासांग बोलावें.

शंका - साधक किंवा ज्ञाता यांच्याशी बोलावयाचें झालें तर ब्रह्मानुभव बोलावा. परंतु ज्ञात्यावांचून राहिलेले जे अज्ञानी त्यांच्याशी बोलण्याचा प्रसंग पडला असतां कसें बोलावे ?

उत्तर - अज्ञान्याशी बोलण्याचा प्रसंग पडला असतां प्रस्ताविक बोलणें बोलावें ; किंवा सारांशानें ब्रह्मज्ञान सांगितलें असतां चालेल.

त्यांस असल्या बोलण्याचे ग्रहण व्हावयाचें नाहीं, त्यामुळें सांगितलेलें निरुपण व्यर्थ जाईल. परंतु आपलें स्वतःचें समाधान बोललें असतां दुणावेल. अज्ञान्याशी ब्रह्मज्ञान सांगितलें असतां चालेल म्हणून सांगितलें. परंतु जशी ब्रह्माची स्थिति आहे तशी यथासांग सांगूं नये जर सांगणेंच झालें तर रुपकानें सांगावें. त्यास कांहीच कळत नाहीं आणि आपला स्वानुभव उफाळतो, म्हणून मुख्य इतकेंच करावें कीं, भलतेहि प्रसंगी आपण ऐक्य निवळेल, अज्ञानास बहुधा वेदांत निरुपणाचा संवाद घडूंच नये. त्यांच्यापुरतें तितकेंच बोलून उगाच निमूट असावें. मुख्य ज्ञात्याबरोबर किंवा साधकाबरोबर सांग स्वानुभव बोलावा. मुमुक्षूस, प्रबोधशक्तीच्या बळाने बोध करावा. मुख्य अनुभवाचा संत मिळाला असतां तो एकांतापेक्षां एकांत आहे. त्याबरोबर निःशंकपणें यथायुक्त गोप्य असेल तेंहि बोलावें, किंवा त्याचें निरुपण ऐकावें. जेणेंकरुन समाधान दुणावेल असें परस्पर प्रबोधन व्हावे. प्रबोधन म्हणजे आपला जो बोध तो प्रकर्षाने दुणावला पाहिजे. म्हणून तो दुणावेल असाच उभयपक्षीं संवाद झाला पाहिजे. आपणापेक्षां त्याची उणीवता असेल तर त्यास बोध करुन पूर्णता करुन द्यावी. अथवा परस्परांची समानता असेल तर तसेंच परस्परांनी बोलावें. त्याचें समाधान आपण द्यावें. आपलें समाधान त्यास सांगावें. त्याचें उणेपण आपण राहूं देऊं नये व आपलें उणेपण त्याच्यामुळें राहूं देऊ नये. जसे दोन दिवे समोरासमोर असले म्हणजे तळाशीं पडलेला अंधार ते घालवितात, तशी गुप्त उत्थानें परस्पर एकमेकांची नाहींशी होतात.

जे आपणांपेक्षा अधिक ज्ञाते आहेत, ज्यास कधींहि निश्चयानें उत्थान होत नाहीं, त्यांचा सेवक होऊन सहजस्थिति धरावी. याप्रमाणें परस्पर प्रबोधाचा संवाद रात्रंदिवस झाल्यानें सुख होते व अखंडैकारशी त्रिकाळीं उत्थान न होता वृध्दीच होते. याप्रमाणें एकटें असतां चिंतन व्हावें. दुसरा मिळाला असतां कथन करावें. ज्ञाते किंवा साधक मिळाले तर प्रबोधाचा संवाद परस्पर करावा. याप्रमाणें निश्चयानें चिंतनरुप कथन सदा होईल तर हाच एकपरत्वें अभ्यास असे ज्ञाते जाणतात. मुमुक्षू किंवा साधक यांस सदा श्रवण अथवा मनन किंवा एकरुप चिंतनानें अनुसंधान यापेक्षां त्यास दुसरें साधन नाहीं. म्हणून हेंच साधन, हाच अभ्यास, हाच योग, हेंच ध्यान, बुध्दीस कधींहि विस्मरण होऊं नये हेंच एक परत्व.

असा जर साधकास अभ्यास असेल तरच तो सहजस्थितीला पावेल. हा अभ्यास पूर्णज्ञात्यास मानतो. ते असें म्हणतात कीं, या साधकाने ब्रह्माभ्यास आरंभिला आहे, व तो अपरोक्ष जाणून तत्चिंतनादि करीत आहे, हे फार चांगले आहे. साधकास याखेरीज दुसरें साधन नको. तो यानेंच वस्तुतंत्र होईल. पूर्ण ज्ञाते या अभ्यासानें एकपरत्व जाणतात. या अभ्यासाखेरीज रोध करणें इत्यादि अनेक अभ्यास कळकट आहेत असें ते म्हणतात. व तसले अभ्यास करण्याविषयीं ज्ञाते अनुमोदन देत नाहींत. जें स्मरण अभ्यासास प्रवर्तले ते पूर्ण ज्ञाते किंवा साधक वर सांगितलेल्या अभ्यासास एकपरत्व म्हणतात. ज्ञात्याखेरीज व साधकाखेरीज जे कर्मउपासक, किंवा योगी त्यास हा अभ्यास आवडत नाहीं. परंतु जे ब्रह्मात्मसंयोगी ज्ञाते आहेत त्यांस हाच अभ्यास आवडतो. स्नान संध्या योग हें नसेल तर कर्मठांस सर्व करणे व्यर्थ वाटते. भजन पूजन, मूर्ति ध्यान न नसेल तर ती उपासकास अनावर आहे. मुद्रादि साधनें किंवा प्राणायाम अथवा मूळ बंध, धारणा, नेम व अभ्यासानें बुध्दीचा रोध हीं नसलीं तर हा परमयोग असतांहि तो योग्यास आवडत नाहीं, ज्ञात्यास आवडतो. म्हणून ते सर्व कर्म टाकून भजन पूजन टाकून तसेंच बुध्दि निरोधादिक खटपटी टाकून म्हणजे ते तांत्रिक कर्म करुन श्रवण चिंतनादि करितात. श्रवण, चिंतन, कथन, ध्यान सर्वदा एकरुप अनुसंधान हाच साधकास ब्रह्माभ्यास असला तर तो ज्ञात्यास आवडतो.

हे रविदत्ता, अशा अभ्यासापुढें देहबुध्दि कशी राहील ? जसा अग्नी प्रज्वलीत झाला असतां कापूस कापूसपणानें दडून रहात नाहीं, तशी देहबुध्दी या अभ्यासानें निःशेष जाते व सहजस्थिति बाणते. देह बुध्दि जाणण्याविषयीं जगांत हया ब्रह्मचिंतनिकेसारखी समर्थ दुसरी विद्याच नाहीं. तीन प्रकारच्या अभिमानासह मूलज्ञानास ही ब्रह्मचिंतनिका गिळून टाकिते. मग सर्व असतांना उत्थान न होतां अवीट समाधान बाणते. ते समाधान कसें म्हणशील तर शून्याखेरीज इतरांस जशी देहबुध्दि आहे, तशी ब्रह्मबुध्दि सदृढ होईल. हीच ज्ञानाची पराकाष्टा आहे. ज्यांत सिध्द, साधक हे भेद निःशेष जातील, आणि संक्षेपानें मुमुक्षुत्वाची अथवा साधकत्वाची अवधी, प्रसंगानें पूर्णतेची स्थिति बाणली असतां कळेल. हीच दृढापरोक्षता, एका श्लोकानें साकल्यें करुन सांगूं आणि वक्तृत्व आटोपूं.

जशी देह हाच मी अशी सर्वांस दृढ देहबुध्दी बाणली आहे, अशीच जर ब्रह्मात्मबुध्दि दृढ होईल तर कृतकृत्यता जाहली असें समजावें. याप्रमाणें कृतकृत्यता उत्थानरहित जाहली असतां मग कर्म सरल्यावर जेव्हां तो मरेल तेव्हां मरो, पण तो जन्ममरणसंसृतीपासून निःसंशय मुक्त झाला याविषयीं कोणीहि संशय मनांत आणूं नये. रविदत्ता, तुला जशी देहबुध्दि दृढ जाहली आहे, अशीच अभ्यासानें ब्रह्मात्मबुध्दि दृढ होईल. प्रथमतः अभ्यासानें किंवा विचारानें लयसाक्षी ज्ञान तुला स्वरेंजाहलेलें आहे व त्यांत त्याचा स्वलहि झाल्यानें ब्रह्मात्मबुध्दीचा दृढनिश्चय होतो. वृत्तीचा इतका स्वल केला पाहिजे कीं, मध्यें निमिषार्धसुध्दां अवकाश जाऊं देतां कामा नये, तरच एकतान विस्मृतीवांचून ब्रह्मात्मत्व वृत्ति संदृढ होईल. ब्रह्मात्मत्वाचें चिंतन, त्याचेंच कथन, पूर्व श्लोकांत जे परस्पर संवादन सांगितले आहे, असें संवादन, तेंच भलतेहि अवस्थेत स्मरणरुप एकपरत्व अनुसंधान राहून याच अभ्यासानें देहात्मभाव तुटून जातो. प्रथमतः अज्ञानामुळें ब्रह्मात्म्यास न जाणून मी देह असा दृढ अभिमान अनंत कल्पांत अनंत देहाचा बुध्दीनें धरलेला आहे. एका देहास जागृत स्वप्न सुषुप्ति अशा तीन अवस्था आहेत. त्या तीन अवस्थेंतहि देहबुध्दी दृढ झाली आहे. त्या तीन अवस्थेचे

तीन अभिमान पूर्वी सांगितलेले आहेतच. आतां ते स्पष्ट कळण्याकरितां पुन्हां सांगतों.

तीन अभिमानांचे विवेचन

जागृतींत प्रत्यक्ष देहाचा प्रत्यक्ष विषयांशी जेव्हां भोगरुपी व्यापार घडतो, तेव्हां हया बत्तीस तत्वांचे संघास सदृढ अभिमानानें मी असें म्हणतो. आणि त्याचा अभिमान विसरत नाहींसा झाला, म्हणजे मग इतरांस माझे माझे म्हणून सर्व विषय संपादितो. याप्रमाणें देहाचे मीपण व हे हे माझे असा बळकट ओझें घेऊन बसला या मी व माझ्या अशा दोन प्रकारच्या अभिमानास विश्वाभिमान म्हणतात.

प्रत्यक्ष विषय नसून जागृतीच्या ध्यासानें इंद्रियद्वारा बहिर्मुखन होतां अंत स्वप्नावस्था होते. तींत मागें केलेलें सर्व आठवतें व पुढें अमूक करीन असा कर्तेपणानें उगाच गर्जत असतो. जे जे पुण्य अथवा पाप केलें ते ते भोगीन व पुढेंहि आपल्या सामर्थ्यानें सुख भोगण्याकरितां पापपुण्य करीन.

याप्रमाणें कर्तेपणाचा किंवा भोक्तेपणाचा अंतरी सदृढ ध्यास असतो. हाच जन्ममृत्युदायक तैजस अभिमानी समजावा. जागृति व स्वप्न यांचा लय झाल्यावर सुषुप्ती काळीं नेणतेपणाचा अभिमान धरणारा तोच उत्पत्तीचें बीजरुप प्राज्ञ अभिमान आहे. याप्रमाणें जागृतींत मी माझें हा विश्वाभिमान ; स्वप्नांत कर्ता भोक्ता हा तैजस अभिमान ; सुषुप्तींत नेणता तोच प्राज्ञ अभिमान ; हे असे तीन अभिमान देहाचा सदृढ मीपणा धरल्यामुळें आहेत. हे तीन अभिमान प्राणी टाकीत नाहीं. म्हणून नसतें जन्ममरण पावतो. ही अज्ञान्याची गोष्ट जाहली. परंतु अभ्यासानें किंवा विचारानें जरी आतां लयसाक्षी ज्ञान झालें आहे, तरी पूर्वाध्यास सोडीत नाहीं. देह, प्राण इत्यादि बत्तीस तत्वें मी नव्हे. ती सर्व मिथ्या आहेत. व मी अद्वय एक ब्रह्मात्मा आहे. असें तीन प्रतितीनें कळलें असतांहि एकाएकीं या देहादिकांचा पूर्वाध्यास सोडीत नाहीं ; तर भलतेहि प्रसंगी मी देह अशी देहबुध्दि गुप्त किंवा प्रगट घेतो ; तेंच पुढें वर्णित आहों.

अभिमान घालविण्याचा उपाय

वर सांगितलेले दुस्तर साभिमान हे तत्चिंतनादि स्मरणरुप अनुसंधान मागें सांगितलें आहे. ते साधन घडेल तरच निःशेश निमतील. अहंब्रह्मास्मी हें चिंतन जे लयसाक्षी ज्ञान जाहलेलें आहे तेंच ब्रह्म आपण न विसरतां आठवावें. तसेंच देहादिक आपण नाहीं त्याचा विसर पडूं देऊं नये व ब्रह्म सत्य जग मिथ्या याचें एकतान अनुसंधान असावें. बत्तीस प्रकारानें हें सर्व जग रज्जुपूर्ववत् मिथ्या व आपण ब्रह्म सत्य, इतक्या निश्चयाचे सदां स्मरणरुपी एकतान अनुसंधान, जागे झाल्यापासून झोंप लागेपर्यंत किंवा प्राण आहेत तोंपर्यंत रासावें. केव्हां मननरुप चिंतन व्हावें, केव्हां वाणीनें कथन घडावें. याचें मुख्य कारण हेंच कीं, लयसाक्षीत्वाचें विस्मरण पडूं नये. नुसती ध्येयाकारवृत्ति असावी. ती तदाकारत्वानेंच उठून मावळावी. व जर बुध्दि उत्पन्न झाली तर तिला ब्रह्मात्म्याची स्मृति असावी. असा सदृढ ध्यास लागला असतां पूर्वाध्यासासह निःशेष बुध्दी कोठेंहि न उरतां जाते, व ब्रह्मात्मबुध्दी दृढ होते. जशी जशी ब्रह्मात्मबुध्दी दृढ होते तशी तशी देहबुध्दी मोडते, व पूर्ण झाल्यास

देहबुध्दी निःशेष गेली असतां सहजस्थिति प्राप्त होते. परंतु स्मरणाचा अभ्यास साधकानें केलाच पाहिजे. देहादिक आपण नाहींच, मग त्यांचे वर्तन आपण कां घ्यावें. ते वर्तन भलत्याहि अवस्थेंत असेना, त्याबद्दल आपलें काय जाते ?

असा निश्चय एकसारखा करीत असावे. तसेंच ब्रह्मात्म्यास एकसारखें आठवावें व बत्तीस तत्वांचा समुदाय स्फुरला तर त्याचा बळेच त्याग करावा. याप्रमाणें स्मरणरुप अभ्यासानें अपाप तीन प्रकारचें मीपण नाहींसें होते. मग जशी देहबुध्दी दृढ होते तशी ब्रह्मात्मबुध्दी दृढ होते. हें सर्वहि एकदांच साधत नाहीं, हळूहळू साधते. मग पूर्व स्वभाव सोडून विश्वतैजस प्राज्ञ यांचें निर्मूळ होतें. प्रथम विश्वाभिमान नाहींसा होतो, मग तैजस नाहींसा होतो, मग प्रज्ञाभिमान नाहींसा होतो, व ब्रह्मात्मा उरतो. म्हणून ब्रह्मात्मध्यासरुपी स्मरणरुप अभ्यास न सोडतां तत्चिंतनादि एकपरत्व करावें म्हणजे तिन्ही अभिमान जाऊन ब्रह्मात्मत्व दृढ होतें. हें आमचें बोलणें प्रतिज्ञेचे आहे. परंतु नेहमी अनुसंधान एकतान केले पाहिजे, त्यावांचून वर सांगितलेल्या गोष्टी घडत नाहींत ; व पार देहबुध्दी जात नाहीं आणि वस्तुतंत्रानें पारमार्थिक संपदा मिळत नाहीं म्हणून स्वरेज्यास तरणें असेल त्यानें अशा अनुसंधानानें असावें म्हणजे मग देहबुध्दी जाऊन ब्रह्मबुध्दी दृढ होते, व तिन्ही अभिमान गळतात.

तिन्ही अभिमान निःशेष गळाले त्यांची अवधी

मी व माझेंपण अशा दोन प्रकारच्या विश्वाभिमानाचा क्षय ब्रह्मात्म्याच्या ध्यासानें म्हणजे स्मरणरुप अभ्यासानें होतो. अपरोक्षत्वानें ब्रह्मात्म्याचें म्हणजे लयसाक्षीत्वाचें विचारानें ज्ञान झालें तरी मी व माझेपण यांचे निर्मूळ एकाएकीं होत नाहीं, व मी ब्रह्म आहें असें जरी कळलें तरी वृत्ति उत्पन्न होऊन पूर्वाध्यासानें देहास मीपण घेतल्यावांचून रहाणार नाहीं हा त्यास गुप्त किंवा प्रगट मीपणारुपी विक्षेप आवरण गेले तरीहि उत्पन्न होईल. मी देह असें मानिलें कीं आपाप माझेंपणा घेईल.

प्रगट विक्षेप - मी अमुक कुळांतील, अमुक आश्रमी, अमके गावांत रहाणारा, अमुक वर्णाचा आहे. असा बुध्दीपासून जर उद्गार निघेल तर तो प्रगट विक्षेप समजावा.

गुप्त विक्षेप - प्रगट विक्षेप न होतां सहजगती अंतर्यामी देहादिकांचा चांगलेपणा वाटतो, म्हणून हा गुप्त विक्षेप समजावा.

गुप्त किंवा प्रगट मीपणा उत्पन्न झाला असतां ब्रह्मात्मबुध्दीचा नाश होतो, मग जें पूर्वीपासून संपादिले आहे, त्यास माझें मानितो. माझेंपणाहि गुप्त व प्रगट असा दोन प्रकारचा आहे.

प्रगट माझेपणा - माझें अमुक आहे असा प्रगट उद्गार निघतो, हाच प्रगट माझेपणा.

गुप्त माझेपणा - सहजगती अंतर कळवळतें, हा गुप्त माझेपणा.

विश्वाभिमान गेल्याची सूण

वर सांगितलेल्याप्रमाणें माझेपणा किंवा मीपणा गुप्त अथवा प्रगट उत्पन्न झाला तरी तो चिरकाळ अभ्यासानें नाहींसा होतो. ब्रह्मात्म्याखेरीज जो जो पदार्थ तो तो मिथ्या असें विवेचन झालें असून ते सर्व पदार्थ मिथ्या निष्फळ आहेत असें स्मरत आहे. तर त्यायोगानें माझेपणा जातो. विक्षेपानें माझेपणाचें स्फुरण झालें तरी मिथ्या असें जर आठवत आहे, तर तो लागलाच मावळतो, व पुन्हां उत्पन्न होतो. तरी पुन्हां माझेपणा उठला असतां तो पुरता उठला नाहीं तोंच त्याचें मिथ्यात्वाचें स्मरण करावें. याप्रमाणें माझेपणा निःशेष जाईपर्यंत वर सांगितल्याप्रमाणें स्मरणरुप अभ्यास करावा.

माझेपणा निःशेष गेल्याची सूण

अलभ्य वस्तूचा नाश झाला असतांहि अंतर कळवळत नाहीं, अति दुःखरुप होतें तें नाहीसें झालें व अति सुख देणारें इंद्रपद प्राप्त झालें तरी गुप्तपणें हर्ष न मानितां जसें पहिलें अंतःकरण होतें तसेंच निर्विकार आहे. व अती सुख देणारे पदार्थ जाऊन अति दुःख देणारे पदार्थ प्राप्त झाले असतां गुप्तपणेंहि अंतरांत खेद उत्पन्न होत नाहींत जसा पांथस्थ पराचे घरी असतां घरवाल्याचें चोरांनी द्रव्य नेलें असतां अथवा त्याची पद्मीनी स्त्री मृत्यु पावली हें तो आपण दृष्टीनें पहात आहे ; परंतु त्याबद्दलचा त्यास किमपीहि खेद न वाटतां जसें त्याचें मन स्वस्थ असतें, तसें आपलें द्रव्य किंवा कुटुंब यांची हानी झाली असतां न कळवळतां मन स्वस्थ असावें. अथवा दुस-या जागीं असतां दुस-याला अलभ्य लाभ झाला हें तो गृहस्थ पहात असतांहि त्यास हर्ष वाटत नाहीं. त्याचप्रमाणें इंद्राचीहि संपत्ति आपणांस प्राप्त झाली तरी चित्तांत हर्ष होऊं नये. याप्रमाणें आपला पदार्थांशी परक्याप्रमाणें संबंध ठेविला असतां मग हर्ष खेद कसा उत्पन्न होईल ? फार काय सांगावेंए जो नाभीचा अंतर देठ कळवळरुप पिळत असतो तो पिळूं देऊं नये. तो पिळला नाहीं तर महालाभ किंवा हानी झाली असतांहि, अंतःकरणांत कळवळा उत्पन्न होत नाहीं. जसें परक्याच्या देहाचा नाश झाला असतां वाईट वाटूं नये. याप्रमाणें आपली खरी दृढता झाली असेल, तरच माझेपणाची भुली निःशेष निमाली असें समजावें. याप्रमाणें ज्याचा त्यानें अंतरांत अनुभव पहावा. जर दृढ समाधानानें अंतःकरण कळवळत नाहीं, तर माझेंपण गेलें असें समजावें. कोणी वरवर माझें कांही नाहीं असें म्हणतात व पदार्थाच्या हानीनें अंतःकरणांत कळवळतात ते आत्मघातकी समजावे. त्यांचा खरा माझेपणा जात नाहीं. म्हणून साधकानें त्यांच्यासारखें मानू नये, तर हानी किंवा लाभ यांचे योगानें आपलें अंतःकरण कळवळतें कीं काय ते पहावें, व ते गुप्तपणें न कळवळेल असा अभ्यास करावा. जेव्हां हर्ष व खेद निःशेष जातील तेव्हां निवांत व्हावें.

याप्रमाणें माझेपणा निःशेष गेल्याचा अवधी सांगितला. परंतु देहाचा मीपणा जेव्हां जाईल तेव्हांच माझेपणा नाहींसा होईल जर देहाचें मीपण गुप्तपणें आहे तर माझेपणा नाहींसा होत नाहीं. पण माझेपणाचें अवधीचें लक्षण कळण्याकरितां तें आधी सांगितलें. वास्तविक आधीं मीपण गेलें तरच माझेंपण सहज जाईल. करितां मीपण जावें म्हणून मी स्वतः ब्रह्म आहें असा स्मरणरुप अभ्यास करावा. वृत्तीनें लयसाक्षित्व पहावें व बुध्दीनें त्याचाच निश्चय करावा. मनानें तेच चिंतावे, वाणीनें त्याचाच उच्चार करावा. स्फूर्तीपासून देहापर्यंत सर्व समुदाय मी

नव्हें तर मी आत्मा आहे, असे एकतान आठवावें. जर पूर्वाध्यासानें देहाचा गुप्त किंवा प्रगट मीपणा उठूं लागेल, वर विवेचन करुन अहंब्रह्मास्मि स्मरुन त्या मीपणाचा त्याग करावा. अहंब्रह्मास्मिचा विसर एक क्षणभरसुध्दां पडूं देऊं नये. तो जर विसर पडला नाहीं तर मग देहाचा मीपणा उत्पन्न होण्यास अवधीच सांपडणार नाहीं. मी ब्रह्म असा निश्चय वाढला असतां मी देह हा भाव मोडतो. म्हणून साधकानें वर सांगितल्याप्रमाणें प्रीतीनें अभ्यास करावा.

मीपणा निःशेष गेल्याची खूण

मीपण निःशेष गेल्यावर भलतीहि अवस्था असली तरी मी देह असें आठवत नाहीं. जागृतीत व्यापार होत असतां मी अमुक वर्णाचा, अमुक आश्रमी, सुखी दुःखी किंवा अमुक नांवाचा आहे, असें जरी वर्तन होतें तरी त्यांत मीपणा स्फुरत नाहीं. याप्रमाणें जागृतींत दृढता झाली असतां त्यास स्वप्नांत मीपणा आठवत नाहीं. तर भास देहांत अहंब्रह्मास्मीचा अनुभव येतो. फार काय सांगावें, गाढ झोंपेंत नेणीवरहित लयसाक्षित्व उरतें, तेव्हां कोणी रविदत्त या नांवानें हांक मारिली असतां त्याशीं उठून बोलतो, परंतु मी नामरुप आकारी नाहीं, तर मी अविकारी ब्रह्म आहे, हा अनुभव आठवून व्यापार करितो, याप्रमाणें भलतेहि व्यवस्थेंत किंवा भलतेहि व्यापारांत देहादिक वागत असतां त्यांस अनुसरतो ; परंतु मी देह असें अंतरांत गुप्तपणेंहि आठवीत नाहीं. जर स्वप्नाच्या किंवा झोपेच्या अंती देहादिक अहंस्फूर्ती आठवत नाहीं मग जागृतीत तर बोधाचा उत्कर्ष आहे. तेव्हां तेथे मीपण स्फुरण्यास अवकाश कोठचा सांपडेल ? त्याप्रमाणें जेव्हा देहबुध्दी निःशेष मावळेल, तेव्हां देहबुध्दीचा लय अंतरी झाला असें ज्याचें त्यानें पहावें. देह पूर्वीप्रमाणें वागत असतांना जर मीपणा अगदी उठण्याचा राहिला, तर समजावें कीं, माझे पणासह मीपणा गेला.

जर मीपणा देहाचा आठवत नाहीं तर माझेपणाहि आठवणार नाहीं. याप्रमाणें मी व माझेपणा अशा दोन प्रकारचा जो विश्वाभिमान तो गेला असा अनुभव पहावा. त्याची गेल्याची पूर्ण खात्री झाल्यावर मग वाचेनें मी व माझें, असें म्हटलें तरी बाधा नाहीं. वरवरचा मी माझेपणा असला तरी चालेल ; परंतु अंतर्यामी देहात्मबुध्दीचा मोड उत्पन्न होणार नाहीं. असा निपटून मी व माझेपणा गेला पाहिजे. व असा मी व माझेपणा गेला म्हणजे साधकानें समजावें कीं, विश्वाभिमान निमाल्याची पराकाष्ठा झाली. असा अंतरापासून विश्वाभिमान न जातां उगीच वरवर मी माझेपणाचा वाचेनें मात्र कधीं उच्चार करीत नाहीं. आणि अंतर्यामी मी सुखी असावें असे जर आठवीत आहे तर तो निराभिमानी आहे असें समजूं नये. साधकानें जर खरें तरणें आहे, तर मी व माझेपणा, वर सांगितल्याप्रमाणें अंतरापासून निःशेष घालवावा. तसें होत नसेल तर पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें विश्वाभिमान निःशेष नाहींसा होईपर्यंत अभ्यास करावा. मीपण उठण्याचें निःशेष राहिलें, असा त्याचा खरेपणा अनुभवास आला ; तर समजावें कीं, विश्वाभिमानाचें निःसंतान झालें. याप्रमाणें अहंब्रह्म या अभ्यासानें विश्वाभिमान जेव्हां निःशेष नाहींसा झाला, तेव्हां स्थूल देह ओलांडिला म्हणजे, तो अन्नमयदेहापासून कोशापासून सुटला असें समजावे. विश्वाभिमान गेला तरी तैजस अभिमान उरतो. तो ध्यासानें मी कर्ता भोक्ता असें गुप्त किंवा प्रगटपणें स्फुरतो. तो कसा तें सांगतो.

तैजस अभिमान निःशेष गेल्याची खूण

देहादिक समुदायाच्या योगानें सर्व प्रकारचे वर्तन झाल्याशिवाय रहात नाहीं. तसेंच चतुष्टयाचें चिंतनहि झाल्यावांचून उगीच रहात नाही. हे सर्व सहजच होते. परंतु साधक मनांत संकोचून म्हणतो कीं, हे होण्याचें रहात नाहीं, त्यापेक्षां ते केलेले कर्म सर्व अपाप भोगावें लागेल. जे केले ते भोगिल्यावांचून चुकत नाहीं असें अनेक प्रकारची शास्त्रें सांगतात. तेव्हां तें आपणास भोगिलेच पाहिजे. करितां सर्वांची क्रिया रहावी, म्हणजे मग आपणास कांहीच भोगावे लागणार नाहीं.

प्रगट तैजस - पुण्यात्मक घडलें तर उत्तम गती मिळेल, आणि पापात्मक घडलें तर अधम गती मिळेल, असें जर अंतर्यामी स्फुरत आहे, तर तो प्रगट तैजस समजावा.

ब्रह्मज्ञान होऊन सर्वांहून लयसाक्षित्व निराळें आहे असें कळलें, तरीहि पूर्व अभ्यासानें जे शुभाशुभ घडेल ते माथी घेईल. पापात्मक टाकून पुण्यात्मक घडूं लागलें, तर आल्हादानें चित्तास हर्ष होईल हा प्रगट तैजस समजावा.

क्षणभर वाटावें कीं, मी असंग, अकर्ता निर्विकार, अभंग आहे ; क्षणभर वाटावें की, मी कर्ता, भोक्ता आहे, जेव्हां पुण्यात्मक घडावयाचें राहून कर्मबळानें पापच घडून आलें तर चित्तास अती खेद वाटेल. हाहि प्रगट तैजस. याप्रमाणें जो प्रगट तैजस अभिमान, तो जन्ममरण देईलच ; परंतु जो गुप्तरूपें अंतःकरणांत तैजस अभिमान उठतो, तोहि जन्ममरण दिल्यावांचून रहात नाहीं. या गुप्त तैजसाचें रुप सांगतों.

गुप्त तैजस - गुप्त तैजस हा मनबुध्दीस विशेषत्वानें कळत नाहीं ; परंतु तो सामान्य वृत्तीस स्फुरतो. तो असा कांही पुण्यात्मक अथवा पापात्मक घडलें नसतांहि सहजगती वृत्तीनें विशेषत्वानें घेतलें नाहीं, तरी हर्षाकारता सहज उठते. तसेंच कर्मबळानें पुण्यात्मक न घडतां पापात्मक घडून आलें, तें बुध्दीस विशेषत्वानें कळलें नाहीं, परंतु वृत्तीस सहज खेद वाटतो. याप्रमाणें विशेषत्वानें निश्चयास न येतां हर्ष खेद स्फुरले. तो गुप्त तैजस अभिमान समजावा.

शंका - तूं म्हणशील कीं, जर तैजस विशेषत्वानें प्रगट नाहीं, तर बाधक कसा होईल ?

उत्तर - रविदत्ता, तूं विचार करुन पहा. सर्वांचे उत्पत्तीचें बीज हा गुप्त तैजस आहे. हें बीज जर गुप्तत्वानें उरलें आहे, तर विशेष उत्पन्न होईलच. याकरितां गुप्तत्वानेंहि हर्षखेदाकारता वृत्तीस वाटूं नये, व ती न वाटण्याकरितां अभ्यास केला पाहिजे.

अहंब्रह्मास्मि एकतान स्मरावें. त्यावांचून इतर सर्व मिथ्या. हे विस्मृती न होतां वृत्तीनें आठवावे. याप्रमाणें अभ्यास केला असतां गुप्तत्वानें तैजस अभिमान उठत नाहीं. म्हणूनच अभ्यास करुन तैजस अभिमान निःशेष घालविला म्हणजे लयसाक्षी कळेल. तो लयसाक्षी कळल्यावर भवनाश होईल. लयसाक्षी होऊनहि जर गुप्त तैजस राहील तर त्यास मोक्ष प्राप्त होत नाहीं ; पण कोणी गुरुत्वानें सांगतील कीं, गुप्त तैजस उरला तरी मोक्ष होतो, तर असे

सांगणारें जे गुरु ते खोटे समजावे. ज्याला खरे तरणें असेल त्यानें यथार्थ अभ्यास करावा. अभ्यासानें तैजस अभिमानाचा निःशेष नाश होतो. त्या तैजस अभिमानाची अवधी सांगतो.

तैजस अभिमान निःशेष गेल्याची अवधी

आम्ही तैजस अभिमान गेल्याची खूण सांगतो : त्याप्रमाणे गुप्त किंवा प्रगट असा तैजस उठतो किंवा नाहीं हे साधकानें अंतर्यामी ओळखून पहावें. हा देह भलतैसा वागो, तो पुण्य किंवा पाप करण्यास तयार होवो, मनबुध्दि पाहिजे ते चिंतो, वाणी पाहिजे ते बडबडो, फार काय सांगूं सर्व जग आपल्या हातानें संहारो अथवा सर्वांस वांचवो किंवा सर्वांस उत्पन्न करो : परंतु त्यास हर्षखेद उत्पन्न होत नाहीं.

अहो, हे मी काय पाप करु लागलों, पुण्य मुळीच आचरलों नाहीं, किंवा पाप न करितां उदंड पुण्यच केलें, असा "खरखरा" अंतर्यामी गुप्तपणेंहि उत्पन्न होत नाहीं, तर उगीच सहजगती वर्तणुकीचा परोक्ष रीतीनें तमाशा पहातो. स्फूर्तीपासून देहापर्यंत सर्व समुदाय परकीपणानें कोणी एक वागत आहे तसेंच आपले शरीर किंवा आपले आप्त व परक्याचे शरीर व परक्याचे आप्त मिळून जें हें सर्व जग कळसूत्री बाहुल्याप्रमाणें पहातो : तसेंच भिंतीवरील काढलेली चित्रें त्यांतच आपला देह काढला आहे. तेव्हां त्या सर्व चित्रांस काढिलें किंवा मोडिलें याचें अपूर्वच नाहीं. मग पापपुण्य कोठें उरेल ? आपल्या देहास मी म्हणत नाहीं व हें जग सर्वहि गंधर्वनगराप्रमाणें मिथ्या आहे. तेव्हां कोण मारतो, कोण मरतो, कोण जगवतो, कोण जगतो. याप्रमाणे कर्तेपणा यत्किंचितही उत्पन्न होत नाहीं शुभ किंवा अशुभ सर्व व्यापार सहज होत आहेत. पण आतां अमुक व्यापार चालला आहे असें ज्यास वाटतच नाहीं. तो भलतसें व्यापारांत वर्तत असतां कर्तेपणा किंवा मी कांही केलें असें ज्यास वाटतच नाहीं, मग गुप्त किंवा प्रगट हर्षखेद कसे उत्पन्न होतील ? सर्व व्यापारांत वागत असतां वर सांगितल्याप्रमाणें कर्तेपणाचा खरासरा निःशेष जावा व गुप्त उठणारा हर्ष खेद यांस थारा मिळूं नये, म्हणजे गुप्त हर्ष खेद उत्पन्न होऊं नये. कर्तेपण जर निःशेष गेला आहे तर भोक्तेपणा सहजच नाहींसा होतो. याप्रमाणें दोन्हीही नाहीसे झाले तर पुढील धोका हरला असें समजावें व सध्या जो भोग घडतो आहे तो मायिक आहे याप्रमाणें कर्ता भोक्ता अशा दोन प्रकारचा जो विक्षेप करणारा तैजस अभिमान त्याचे लेश न उरतां निःसंतान झाले असे समजावे, व तैजस अहंस्फूर्ती न स्फुरतां भलताहि व्यापार होत असतो निःशेष गेला, हें ज्याचें त्यानें अंतर्यामी पहावें.

शंका - अहंस्फूर्ती व्यापार होत असतां उत्पन्न होऊं नये व ज्या वेळीं व्यापार होत नसेल तेव्हां तिचा रोध असावा.

उत्तर - रविदत्ता, तूं घेतलेली शंका निरर्थक आहे. कारण जेव्हां व्यापार नसतो तेव्हां देहाभिमान उत्पन्न होत नाहीं. असें असतां जर रोध करील तर निर्व्यापाररुपी समाधी विसर्जिल्यावर जेव्हां बुध्दि उठेल, तेव्हां मी देह असा देहाभिमान घेईल. करितां निर्व्यापारांत अहंस्फूर्तीचा निरोध नको. बुध्दीपासून देहापर्यंत जे व्यापार होतील ते होवोत, परंतु तिन्हीहि अवस्थेंत गुप्तरुपानें अहंस्फूर्ती उठूं नये. अहंस्फूर्ती किंचित्ही उठत नाहीं असें ज्याचे त्यालाच कळले म्हणजे समजावे की, तैजसाचें उत्थानाचा क्षय झाला.

कोणी अभ्यासावांचून अंतरी अहंस्फूर्ती उठत असतां उगाच अकर्तेपणा दाखवितात ; तो अकर्तेपणा दाखविणारा पुरुष मुक्त नाहीं असें समजावें.

आपणास अंतर्यामी तैजस खरा नाश पावला असा अनुभव बाणला पाहिजे. भलतेहि व्यापारांत तो गुप्तरुपानें उठत नाहींसा होईपर्यंत अभ्यास कधींहि सोडूं नये. अभ्यास सोडिला नाहीं तर निःसंशय तैजसाचा क्षय होईल. जर तो वास्तविक निमाला असा अनुभव येईल, तर तो साध्यरुप झाला असें समजावे. वर सांगितल्याप्रमाणें सर्व व्यापार होत असतां त्याचा विक्षेप स्फुरला नाहीं असा निःशेष तैजस निमाला, तर समजावें कीं, साधकानें स्वप्नासह सूक्ष्मदेह ओलांडिला. याप्रमाणें तैजस निःशेष नाहींसा झाला तरी प्राज्ञ अभिमान उरतो. त्याचें लक्षण सांगतो.

प्राज्ञाभिमान निःशेष गेल्याची खूण

जेव्हां वास्तविक अकर्तेपण होते तेव्हां तैजसाचे स्फुरण मावळते व सहज स्थितीपें वर्तूं लागतो. ही सहज समाधि. सदा एकतान ब्रह्माकार दुसरा किंचित्ही उद्‌गार स्फुरत नाहीं व हे जग किंवा हा मी असा अनुकारहि होत नाहीं, तर ओतप्रोत एक ब्रह्मात्मा उरतो. अशा सहज समाधीमध्यें किंचित्हि दुसरे प्रकारची स्फूर्ती नसते ; परंतु तेथें ध्येय ध्यान त्रिपुटीरुपानें सहजी मूलाज्ञान रहाते. ते कोणते ते सांगतो.

मूलाज्ञान

मी अकर्तेपणानें अखंडैकरसीं समाधान पावलों. असा समाधानरुप अनुभवाचा मीपणा स्फुरतो, तो ब्रह्मात्मा नव्हे, तर प्रत्यक्ष देहादिकांचा ध्यास घेतलेला आहे. स्वतः आपण अनुभाव्यरुप असून वेगळेपणानें अनुभवणारा झाला, हेंच ब्रह्मात्म्याचें विस्मरण समजावें. हेंच मूलाज्ञान. मूलाज्ञानासरेीज ब्रह्मात्मा मायेनें केव्हां उत्पन्न झाला व तो अनुभवरुप समाधान पावला हे सहसा घडत नाहीं. पण यानें दुस-याचा ध्यास घेतला, व मी ब्रह्मसुख पावलों असा मीपणा घेतला. हेंच विस्मरणरुप भिन्नपणें झालें. यासच कारणाभिमानी प्राज्ञ म्हणतात. हा प्राज्ञहि गुप्त व प्रगट अशा दोन प्रकारानें उत्थान पावतो.

प्रगट प्राज्ञ - मी सुखी असें जे वृत्तीचें भान हा प्रगट प्राज्ञ. तसेंच मी धन्य, सर्व संघास टाकून मुक्त झालों मीच अभिन्नता पावलों, म्हणून धन्यता मानणें, हा प्रगट प्राज्ञ समजावा.

गुप्त प्राज्ञ - वर सांगितल्याप्रमाणें विशेष भाव नसतांहि सामान्यवृत्ति ब्रह्मसुखास अनुकूल होऊन उगीच समाधानाची तृप्ति घेतो, हा गुप्तत्वानें प्राज्ञ समजावा.

वर सांगितल्याप्रमाणें दोन प्रकारचा प्राज्ञ असल्यामुळें जी अभिन्नता होते, ती पूर्ण अभिन्नता आहे असें समजूं नये. तर केवळ अभिन्न जी वस्तुतंत्रता, ती होणें राहिली आहे. वास्तविक हे मूलाज्ञानच बीजरुपानें उत्पत्तीस कारण आहे. या प्राज्ञ अभिमानापासून विश्व तैजस यांची उत्पत्ति आहे.

त्याचें मूळ बीज जें प्राज्ञ तें तसें उत्तरुन जर विश्वतैजस गेलें तर असें समजावें कीं, तें पूर्वीप्रमाणें पुन्हां उत्पन्न होतील. म्हणूनच बीजरुप मूलअज्ञानासह प्राज्ञ अभिमानाचा अंत झाला तरच साधक साधकत्व टाकून साध्यास म्हणजे वस्तुतंत्रानें मोक्षास पावेल. करितां हे मूल अज्ञान घालविलें पाहिजे. तें जाण्यास वस्तुतंत्र अभिन्नता झाली पाहिजे. ती होण्यास ब्रह्मास्मीचा चिरकाळ अभ्यास झाला पाहिजे. ब्रह्मीचा जो अनुभव घेणारा तो सहज सुखाकारता पावला. तो मी ब्रह्म नव्हें, तर त्याखेरीज मी स्वतः केवळ लयसाक्षी आहे व ध्याता ज्या सुखानें सुखाकार होतो तो मी ब्रह्मात्मा आहे ; त्या माझा मला अनुभव कसचा ? सुख आणि सुखी हीं दोन नावें तरी कसचीं उरतात ? ज्यापेक्षां हें मला कांहींच नाहीं, त्यापेक्षां देहाध्यासरुप हा सर्व समुदाय मायिक आहे असें समजावे.

मागें समाधीचे योगानें ब्रह्म अनुभवणें, लयसाक्षी ज्ञानानें ओळखणें हीं आभासाची लक्षणें आहेत असें सांगितलें होते. ब्रह्म सुखाने सुखी झाला, ज्ञाता ज्ञानानें मुक्त झाला, तो हा जीव ब्रह्माहून आपण निराळा नाहीं, तर ऐक्यरुपानें ब्रह्माशीं अभिन्न आहे. म्हणून वर सांगितलेलीं लक्षणें किंवा रुप आभासाचें आहे. तो आभास केवळ सच्चिदानंद ब्रह्मात्मा नव्हे, तर आपण स्वतः निर्विशेष जें पूर्ण सच्चिद्रुप निर्विकल्प आहे असें ज्यानें जाणिलें किंवा अनुभविलें, तें आपण असें कधींहि स्फुरुं नये. तर त्याहून जे अनुभाव्यरुप ज्ञेय संचलेलें आहे, तें मी स्वतः आहें असा निश्चय व्हावा. समाधीसुख, ब्रह्मानुभव, नेहमी ध्यान, ब्रह्मचिंतनिका, स्मरणरुप आठवण हीं वृत्तीला सदा असावीं ; परंतु जाणणारा, ध्यान करणारा, आठविणारा, स्मरणारा, चिंतणारा, अनुभविणारा जो आभास तो मी नव्हें, तर त्याहून मी ब्रह्मात्मा निराळा आहे. ब्रह्मानुभव नेहमीं घ्यावा ; परंतु अनुभविणारा मी आहें असें मानूं नये. हेंच समाधानाचें मुख्य वर्म आहे. हें सर्व आभासाचें कार्य आहे. तें कार्य मी कसें होईल ? मुख्य आभासच खोटा तेव्हां त्याचा धर्म खरा कसा होईल ? अनुभव घेणारा आपण नव्हे, आपण स्वतः ब्रह्म आहे, असें स्मरण न होतां नेहमीं आठवावें. हाच नेहमी अभ्यास असल्यानें द्वैत नाहीसें होईल व प्राज्ञासह मूलाज्ञानाचा निःशेष नाश होईल.

मूलाज्ञानासह प्राज्ञ गेल्याची अवधी

ब्रह्म अनुभवित असतां अनुभव घेणारा मी आहे असें वाटूं नये. जसें आरसा पहात असतां आरशांत दिसणारा प्रतिभास तो मी असें कधींहि कोणी तरी म्हणतो काय ? तें जसें तो म्हणत नाहीं, तसेंच ब्रह्म चिंतींत असतां चिंतणारा मी नव्हे, असें आठवावें.

भलत्याहि वेळीं चुकून अनुभविणारा जो तो मी असे स्फुरुं नये, तर जें अनुभाव्यरुप ब्रह्म तें मीं आहे अशी उत्थानरहित दृढता जर सदां एकरुप झाली, तर समजावें कीं, प्राज्ञाभिमानाचा नाश झाला. हा प्राज्ञाचे नाशाचा अनुभव ज्याला झाला त्यानें तो स्वतः ओळखून पहावा. जर प्राज्ञ निःशेष मावळला आहे, तर वस्तुतंत्र आपण निश्चयानें झालों असें समजावें. ज्याचा प्राज्ञ अभिमान निःशेष गेला, त्यानें कारण देह ओलांडिला असें समजावें. मग त्या साधकास साधक म्हणूं नये. कारण तो निःसंशय साध्यच झाला आहे.

मुमुक्षुत्व, साधकत्व, सिध्दत्व यांची अवधी

पूर्वांगमुमुक्षु - जोंपर्यंत अनादि साक्षित्व विवेचून अनादी ओळखी झाली नाहीं तोंपर्यंत श्रवणमननादि सर्व संपादित आहे, त्यास पूर्वांगमुमुक्षु म्हणतात.

उत्तरांगमुमुक्षु - वर सांगितलेलीं लक्षणें संपादून पुढें अभ्यासानें ज्यानें मी व माझेंपणा हा विश्वाभिमान घालविला, तेव्हां त्याचे मुमुक्षुत्व संपले. तें मुमुक्षत्व संपेपर्यंत तो उत्तरांगमुमुक्षु.

पूर्वांगसाधक - मुमुक्षुत्व सरल्यावर पुढें कर्तृत्व भोक्तृत्वरुपी तैजस अभिमान जाईपर्यंत अभ्यासरुपी साधन करणारे साधकास पूर्वांकसाधक म्हणतात.

उत्तरांगसाधक - प्राज्ञ नाहींसा होईपर्यंत साधनकर्त्या साधकास उत्तरांगसाधक म्हणतात.

जेव्हां निःशेष प्राज्ञ गेला व मूलाज्ञानाचा नाश झाला तेव्हां, तो साधकत्वापासून सुटला आणि साध्यरुप वस्तुतंत्र झाला. जोंपर्यंत त्रिपुटी क्षीण होईतोपर्यंत कर्तृतंत्रत्वानें आपणांस साधक म्हणवितो ; तोच मूलाज्ञानरुपी प्राज्ञाचा घात झाल्यावर आपण स्वतः साध्य ब्रह्म होतो. "ब्रह्मन्ब्रह्म वितस्ततः" परंतु ब्रह्मवेत्ता नाहीं असें श्रुती सांगतो. तरी तो केवळ ब्रह्मच सिध्दत्वानें विराजत आहे. तिन्ही देहांस ओलांडून व तिन्ही अवस्थेस टाकून व तिन्ही अभिमानास विसर्जून निजांगे ब्रह्म झाला.

अभ्यासानें इतकें दृढ झालें कीं, देहादिक भलतेहि अवस्थेंत व्यापारले तरी देहात्मभाव टाकून आपले ब्रह्मत्व संचलेले आहे असें जाणतो. समाधीकाळी किंवा जागृतींत, स्वप्नांत किंवा झोपेंत असो, परंतु त्या ब्रह्मास विसरुन या समुदायास मी असें मानीत नाहीं. जसें देहच आत्मा दृढ झाला होता, तसा ब्रह्मात्मनिश्चय दृढ झाला. जसा भलतेहि अवस्थेत देहभाव गेला नाहीं, तसा ब्रह्मात्मभाव सदृढ झाला आहे. तो असा कीं, जो ब्रह्मात्मभाव भलतेहि अवस्थेत जात नाहीं. देहात्मबुध्दि अशीच ब्रह्मात्मबुध्दि दृढ करावी, ज्याला जो देह प्राप्त झाला त्याला तो जसा मी म्हणून बसतो, तो मीपणाचा भाव त्याचा भलतेहि अवस्थेंत पालटत नाहीं.

बालपणांत, तारुण्यांत किंवा वृध्दपणांत, गर्भांत किंवा मरतेवेळी श्रीमंत किंवा करंटा असतां किंचित्हि मीपण टाकीत नाहीं. जागृतीमध्यें पांच व्यापारांत स्मरत असतां किंवा न स्मरत असतां देहाचें अबाधित सदोदित मीपण असतें, ते विसरुनसुध्दां टाकीत नाहीं. ही जागृतीची गोष्ट राहूं द्या. स्वप्नांतहि मीपणा टाकीत नाहीं. तसेंच सुषुप्ति अवस्थेंत नेणीव अभिमान टाकीत नाहीं. तो समुदायांत असो किंवा एकटा असो किंवा मदिरादि प्राशनानें भ्रमलेला असो ; पण तो भलत्याला मी म्हणत नाहीं. हा इतकाच आपण दृढ अशी देहात्मक बुध्दि सर्व लोकांस ज्ञान होण्याचे अगोदर आपणास आहे, तशी ज्ञान झाल्यावर आपण ब्रह्मात्मा ही बुध्दि दृढ व्हावी.

जागृतीचे दहा प्रकारचे व्यापार होतात, ते परक्याचे तसेंच आपल्या देहाचे समजावे. परक्याचे मीपण जसें अणुमात्र स्फुरत नाहीं, त्याप्रमाणें आपण निर्विकार ब्रह्मात्मा स्वतः आहे असें जाणावें. हें जागृतीचें जाणणें झालें. आतां स्वप्नांत स्वप्नभासरुपी देहास मी म्हणून म्हणत नाहीं. कारण सर्वांपरतें जे लयसाक्षीत्व तें मी असा निश्चय झालेला आहे. झोपेंत देहाची विस्मृति आहे ; परंतु निश्चयानें नेणिवेस जाणतो. समाधी घेत असतां सुखाचा अनुभव घेणारा मी आहें, असें स्फुरत नाहीं ; शुभाशुभादिक देहाचे भलतैसे व्यापार होत असतां मी कर्ता किंवा मी अमुक असें गुप्तसुध्दां स्फुरण होत नाहीं. मी ब्रह्मात्मा असा सदृढ निश्चय वृत्तीनें खलल्यानें अति दृढ झाला. जसा इतरांस देहबुध्दीच्या मीपणाचा निश्चय बुध्दीला विशेष बसलेला आहे, तसा देहात्मा हा निश्चय ज्याला आहे तो कधींहि दुस-यास मी म्हणून म्हणत नाहीं तसा ब्रह्मात्मा असा निश्चय ज्या ज्ञात्याला झाला तो देहादिकांस मी म्हणून आठवीत नाहीं. अशी देहात्म बुध्दीप्रमाणें ब्रह्मात्मबुध्दि खरी झाली पाहिजे. मग भलतेहि व्यापारांत देहात्मबुध्दि उत्पन्न होत नाहीं. अशी जी दृढता होणें हीच साफल्यता होय.

वर सांगितल्याप्रमाणें यथार्थ कृत्यकृत्यता झाली प्राप्य तें प्राप्त झालें. समाधानाची पराकाष्ठा झाली. कृतीची कांही क्लुप्ति उरली नाहीं. भूत भविष्य ज्ञात्याची जी चरम स्थिति ती सहजच प्राप्त झाली नव्हते ते जन्ममरणच चुकले. लटके बंधनपाश गेले. मृगजलवत् भवभय तें आटले. धोका हाच स्थाणु पुरुष मेला. अजन्माचा जन्म चुकला. अमराचा यम गेला. निष्कर्मायें संचित क्रियमाण प्रारब्ध असे तीन प्रकारचें कर्म तुटलें. अज्ञान मायारुप भुली ती नाहींशी झाली. त्या भुलीची संतती विद्याअविद्यारुप तीहि नाहींशी झाली.

जीवशिव प्रतिभास ते नाहींसे झाले, किंवा हें ज्याचें प्रतिबिंब त्या मुख्य आत्म्यांत मिळाले. सर्व सृष्टीचे कर्तेभोक्ते गेले. आतां उत्पत्ति स्थिति कशाची ! ज्ञान प्राप्त झाल्यावर असंगास असंग केले. अभंगास अभंग केले. आरोग्याची ज्ञानमात्रा मिळाल्याबरोबर रोग गेला. अज्ञानरुपी अंधःकारांत आत्मा हा सूर्य म्हणजे द्वैतांत अद्वय पडला होता, त्याचे निजप्रकाशाचा अनुभव दाखवून त्यास बाहेर काढिलें ; मग तो आपल्या स्थानीं गेला. अशी कृतकृत्यता खरी झाली. पावावयाची ती स्थिति प्राप्त झाली. पुढें मग जी देहाची क्रीडा होत असते, ती जीवन्मुक्त दशा असें समजावें.

जीवन्मुक्ताची स्थिति

जीवन्मुक्त झाल्याचा देह भलतैसा वागो, त्यास अमुक एक करणें हा विधि, व अमुक एक न करणे हा निषेध, हे कांही नाहीं. तो जे करील तोच त्याचा विधि. तो न करील तोच त्याचा निषेध. अशा ज्ञात्यास विधी निषेध लावण्यास वेदहि समर्थ नाहीं. त्यास नियमहि कोणी लावूं शकत नाहीं. तो ईश्वराचे प्रेरणेंत सांपडला जात नाहीं. फार काय सांगावें तो काळालाहि जुमानीत नाहीं व काळायें त्याजवर कांही चालत नाहीं. ब्रह्मात्म्यास काळ कसचा ? तो स्वतःच काळाचा महाकाळ आहे. त्याचे कल्पित देहाचा क्षय करण्यास काळ नको त्याचा देह प्रारब्धानें क्षय पावेल. तो प्रारब्ध कर्म बिघडल्यानें क्षय पावला, तरी त्यायें ब्रह्मात्म्यास कांहीच संकट नाहीं. ब्रह्मात्म्याचा देह कर्मवशें कल्पपर्यंत राहिला किंवा कर्मक्षयानें आजच क्षय पावला, तरी त्यांचा संबंध ब्रह्मात्म्यास राहिला नाही कारण तो स्वतः

ब्रह्म आहे. जसें आकाशांतील सूर्यास मृगजल आटलें किंवा त्यास भरती आली हा कांहीच संबंध नाहीं, त्याप्रमाणें देहादिकांचे स्थितीचा संबंध ब्रह्मात्म्यास नाहीं. त्याचे पाहिजे तेव्हा कर्म सरो, पाहिजे तेव्हां प्राण वियोगाने मरो, अथवा चिरकाळ कर्माधारे वावरो, किंवा शेवटी महाकल्पीं जळो, त्याजबद्दल ब्रह्मात्म्यास कांहींच वाटत नाहीं.

ही वास्तविक अज्ञानापासून झालेली सर्व सोंगें आहेत. त्यांचा कांही स्पर्श होत नाही. कारण हा अनिर्वाच्य संचलेला आहे. देह हा केवळ प्रारब्धाधीन आहे, त्याचें कर्म आहे तोंपर्यंत वर्तणें होते. तो कर्म सरल्यावर मरतो. कर्म तीन प्रकाराचे आहे. त्यांत ज्ञान झाल्यावर संचित आणि क्रियमाण अशा दोन प्रकारचें कर्म नाहीसें होते. तिसरें प्रकारचें कर्म प्रारब्ध हे देह आहे तोपर्यंत असतें. त्याचा भोग घडल्यावर तेंहि नाहींसें होतें. जेव्हां अपरोक्ष ज्ञान झालें तेव्हांच संचित जळून गेले ; जसें जागे होतांच शुभाशुभ जे स्वप्न दिसलें होतें ते मावळून गेलें. तसेंच सर्व संचित ज्ञान झाल्यावर जळून गेलें.

जर कर्तेपणाच उत्पन्न होत नाहीं तर क्रियमाणास सत्यत्व कसें येईल ? जरी तें सत्यत्व येत नाहीं तरी जें शुभाशुभ झालें त्याचे वांटेकरी दोघेजण आहेत. ज्ञात्याचे हातून प्रारब्धाचे बलात्कारानें जें शुभाशुभ घडेल तें तो अकर्ता असल्यामुळें संचित होत नाहीं, तर तें कर्म दोघेजण भोगतात, जे ज्ञात्यास निंदितात, गांजितात, व्यर्थ दुराग्रहानें हळेशीतात. ते पापाचे वांटेकरी होतात, व जे एकभावें स्तवितात, पूजितात, सदा त्यांची सेवा करितात त्यास ज्ञात्याचे पापपुण्याचे वांटेकरी श्रुतीनेच योजले आहेत. ज्ञात्यास क्रियमाणाचा संबंध नाहीं. याप्रमाणें संचित व क्रियमाण हीं दोन्हीं कर्मे ज्ञात्याचीं गेलीं. प्रारब्ध मात्र देह भोगाकरितां उरले आहे. वास्तविक ज्ञात्यास तिहींचाहि संबंध नाहीं ; परंतु अज्ञानास बोध व्हावा म्हणून दोहांचीहि व्यवस्था सांगून तिसरें भोगार्थ उरलें आहे असें श्रुति सांगते. वास्तविक ज्ञाता देहादिक नाहीं. तो केवळ निजांगें ब्रह्म आहे. तेथें प्रारब्धाचा कुतर्क कसचा लागू होतो ! ज्ञात्याचीं सर्व कर्मे जळून गेलीं आहेत. पण देह उरला आहे म्हणूनच प्रारब्ध भोगण्यास उरलें आहे असें म्हटलें. ज्ञात्याचा प्रारब्धामुळें देह उरला आहे. हें मुमुक्षूचें भाग्य उदयास आलें असें समजावें. जर ज्ञात्याचा देह न उरतां तर मुमुक्षूस उपदेश कोण करिता ? उपदेश करण्याकरितांच तो ज्ञात्याचा देह उरला आहे असें म्हटलें तरी चालेल. ज्ञात्याच्या देहास जरी सुखदुःखें होतात, तरी त्याचे योगानें ज्ञात्याचें काय उणे होत आहे ? सुखदुःखें ही स्वतः येऊन भोग देऊन आपणच मावळतात. मग देह उरल्यानें कोणती बाधा आहे ? प्रारब्ध देहास भोग देतें. त्याच्यानें ज्ञानाचा नाश करितां येत नाहीं. जे मिथ्या त्याचाहि नाश प्रारब्धास करितां येत नाहीं, मग तें ज्ञानाचा विरोध करण्यास समर्थ कसें होईल ?

शंका - ज्ञानानें प्रारब्धाचा नाश कां होऊं नये ?

उत्तर - ज्ञान प्रारब्धकर्मास विरोधी नाहीं, म्हणून त्याच्यानें प्रारब्धाचा नाश होत नाहीं.

प्रारब्धाचा नाश होत नाहीं, म्हणून ते भोग दिल्यावांचून सरत नाहीं. याप्रमाणें प्रारब्ध व ज्ञान हीं एकमेकांची विरोधी आहेत. असा ज्ञात्याचा निश्चय आहे म्हणून भूत व भविष्य जाणणारे पूर्वीचे व पुढें होणारे ज्ञाते प्रारब्धाचा नाश करीत नाहींत. व प्रारब्ध भोगल्यावांचून

सरत नाहीं. असें विचारानें जाणून आग्रह टाकून प्रारब्धानुसार निमूटपणें वागतात. वास्तविक असेंच वर्तलें पाहिजे. परंतु कोणी अविचारी प्रारब्धाचा नाश व्हावा अशी इच्छा करितात. ते इच्छा करणारें आतां शहाणे झाले आणि मागे जे ज्ञाते झाले ते काय वेडे होते ? ते वेडे नसता शहाणेंच असून जर आग्रह धरीत नव्हते.

म्हणून साधकानें आग्रह न धरतां सुखानें जनामध्यें वर्तावे. सर्व पापपुण्य सरल्यावर देह मरण पावेल तेव्हां विदेहकैवल्य मिळेल.

शंका - प्रारब्धाचे प्रकार तीन. १ इच्छा प्रारब्ध २ अनिच्छा प्रारब्ध ३ परापेक्षा प्रारब्ध. यांत दोन अबाधक आहेत परंतु इच्छा भोगणें हा प्रकार बाधक आहे.

उत्तर - इच्छून भोगिल तरी ते बाधक नाहीं. कारण ज्ञाता सर्व भोग्यजातास ते सत्य आहे असें मानीत नाहीं व मी भोक्ता आहे असेंहि मानीत नाहीं. मग त्यास इच्छा प्रारब्ध बाधक कसे होईल ? भोग्यजात सत्य मानिलें व भोक्ताहि खरा आहे असें कल्पिलें तरच इच्छा प्रारब्ध बाधक आहे. तेव्हां चिदचित्ग्रंथी तुटला तेव्हांच भोक्तेपणा गेला व सर्व भाग्यजात मिथ्या अशीं दृढता झाली. त्यास आतां कल्पांतींहि सत्यता येणार नाहीं. भोक्ता मुळींच उत्पन्न होत नाहीं व भोग्यजातास सत्यता संभवत नाहीं. मग कोटी इच्छा केल्या तरी त्यानें काय होणार आहे ? वास्तविक त्या त्याच्या इच्छाच नव्हेत.

प्रारब्धाचे जे तीन प्रकार त्यांचे योगानें देहास भोग घडेनात त्यांचा ज्ञात्यास संबंध नाहीं. ज्ञात्याचा कशाहि प्रकारच्या कर्माने देहकल्पर्यंत सुखानें वागो अथवा आजच कर्माचा घात होऊन देह मरण पावो, त्याचा ज्ञात्यास बाध नाहीं. त्याच्या देहास मृत्यु सक्षेत्री, कुग्रामांत किंवा लेंडओहोळ आणि भलत्याहि स्थळीं येवा, तसेंच तो एकटा असतांना किंवा पुष्कळ लोकांमध्ये रात्री किंवा दिवसास त्याचे देहास मृत्यु येवो, त्याबद्दल ज्ञात्यास कांही बाध नाहीं. अज्ञान्यांचें असें मत आहे कीं, आपला देह काशी आदिकरुन चांगल्या क्षेत्री पडावा. देह पडत असतां उत्तरायण शुक्लपक्ष दिवसास तो प्राणी स्मरण करीत समुदायांत मरावा. पहा जन कसे आंधळे व वेडे आहेत ते. ते असें म्हणतात कीं, जर पिंडास कावळा शिवला तरच उत्तम गती मिळते. तो न शिवला तर अधम गतीच प्राप्त होईल. असो. जनाचा अनुभव पाहिला असतां तो ज्ञात्यास विरोधच करील व तो त्यांचे अनुभव सांगावयास लागले तर ग्रंथ उगाच वाढेल, म्हणून ते अनुभव न सांगता साधकाचा संशय जावा याकरितां ज्ञानाचा अनुभव सांगतों.

ज्याला स्वर्गलोकांस जाणें असेल त्यानें उत्तरायण शुक्लपक्ष दिवस इत्यादिकाची मृत्युकाळी इच्छा करावी. ज्ञाता स्वस्वरुपच आहे मग त्यास उत्तरायणादिकांची इच्छा कशाला होईल ? उपासक सलोकता मुक्ति इच्छितात, म्हणूनच तें मरणसमयीं देवास आठवतात. ज्ञाता स्वतःच देवाचा देव आहे, मग त्यानें अंती कोणास आठवावे ?

योगी सत्यलोकाचा वास इच्छून ब्रह्मरंध्र भेदून जातात. ज्ञानी स्वतः पूर्ण ब्रह्म असल्यामुळें त्याचे प्राण उत्क्रमण करीत नाहींत. मरण येणें ते काशी आदिक्षेत्रा आले पाहिजे. अशा लोकांच्या अनेक प्रकारच्या वाउग्या कल्पना आहेत. त्या ज्ञान्यास लागू नाहींत. ज्ञान्याचा देह भलत्या

देशांत भलते कारणानें भलत्या वेळीं जशी प्रारब्धाची गती असेल त्याप्रमाणें पडला तरी तो मुक्त आहे, याविषयीं संशय नाहीं. त्याचे देहास जसा भलतसाहि मृत्यु आला तरी तो मुक्त आहे, तसेंच याची वर्तणूक शुभ किंवा अशुभ यापैकीं कोणत्याहि प्रकारची घडो, त्याविषयीं कोणीहि विकल्प मनांत आणूं नये. ज्ञात्याचा सदाचार किंवा दुराचार आहे हें कांही एक पाहूं नये. कारण त्याचा कशाहि प्रकारचा विहार झाला तरी तो मुक्त आहे, याविषयीं अणुमात्र संशय नाहीं. ज्याचा खरा ग्रंथीभेद झाला, जो अभ्यासानें अभिन्न परमात्म्यांत समरसला, ज्याला भलतेहि अवस्थेंत मीपण स्फुरत नाहीं. ज्याला आपला देह परोक्षासारखा झाला, ज्याची देहात्मबुध्दी ब्रह्मात्मबुध्दी खरी झाली, त्याची क्रिया जरी यथेच्छ असली तरी तो मुक्त आहे याविषयी संशय नाहीं.

ज्ञानी जरी यथेच्छ वागला तरी तो प्रारब्धाला सोडून वागत नाहीं, मग त्याचें वर्तन सदाचाराचें होवो किंवा दुराचाराचें होवो. भलतें कां वर्तन होईना, परंतु तो मुक्त आहे, हयाविषयी शंका नाहीं, असें साधकानें ओळखावें. ज्ञान्यास स्वतः संशय नसल्यामुळें तो कोणाचेंहि आचरण पहात नाहींत. मग जो अभ्यासानें अभिन्न ज्ञानास पावला त्याचें आचरण कशाला पहातील ? साधक कदाचित् संशय कल्पिल. करितां त्यास सांगत आहों कीं, ज्याचे देहात्मवत् ब्रह्मात्मत्व झालें त्याचें शुभ किंवा अशुभ भलतेसे आचरण होवो, पण जो मुक्त आहे हयाविषयी शंका नाहीं. जो कोणी साधक त्याचें आचरण पाहून उणीवता मानील तर त्याचा तोटा होईल. तो हा कीं, त्यास दृढापरोक्षता साधूचे ठिकाणीं दोषदृष्टी धरिल्यामुळें होणार नाहीं. हा त्याचा तोटा न व्हावा म्हणूनच त्यास निःसंशय होण्याकरितां हे कथन केलें. ज्यांचा ग्रंथीभेद जाहला ते मुक्त होतात. त्याखेरीज जे अज्ञानी भ्रांत नेहमी देहात्मबुध्दि घेऊन बसलेले आहेत, त्यांस आम्ही हे कथन केलें नाहीं. कारण त्यांना ही गोष्ट सांगितल्यानें ते विश्वास न ठेविता निंदाच करतील. त्या योगानें आमचे सांगणें व्यर्थ जाईल. सर्व असल्यास ते त्याची वाहवा करितात आणि अशुभ जनाची रीत अशी आहे कीं, ज्ञात्याचें आचरण शुभ असल्यास त्यास वाईट मानून नाक मुरडितात. परंतु आपण काय करीत आहों, हें ते विचार करुन पहात नाहींत. आपण भलतेसें वागलों तरी चालेल, परंतु ज्ञानी किंवा दुसरे कोणी भलतेसे वागलें तर त्यास नांवें ठेवितात. इतर जनांप्रमाणें कोणी शास्त्रीहि असला तरी तोहि साधूंचें आचरण पहातो. असे जे भ्रांत अज्ञान लोक त्यांस अंतरविवेकाची गोष्ट काय कळणार ? ते देहाचीच वर्तणूक शुभ किंवा अशुभ पाहून पूर्ण ज्ञात्याची निंदा करितात. तसेंच साधक व मुमुक्षूस हेळशितात, आणि म्हणतात कीं, हे भूमीवर पापी जन्मलेले आहेत त्यांची काय गती होईल कोण जाणे, असा त्याच्या अंतःकरणात ज्ञान्यांविषयी द्वेषच आहे. या योगानें ते भलभलत्या कल्पना करुन ज्ञात्यास गांजितात. त्यांच्या तोंडास कोणी हात द्यावा. असो. त्या लोकांची आम्हांला गरज नाहीं. जे द्वेष करतील त्यांच्या उत्तम गतीचा क्षय होईल. साधकाच्या गतीचा क्षय न व्हावा म्हणून त्यास हे निरुपण सांगत आहों कीं, ज्ञाता सर्वदा मुक्त आहे.

जसा आकाशामध्यें एक वृक्ष वाढला. त्यावर कोणी एक गृहस्थ बसलेला आहे. पुढें एका गृहस्थानें तो वृक्ष मुळासकट उपटिला. तेव्हां अर्थातच तो वृक्ष भूमीवर पडला, भूमीवांचून त्याला पडण्याला दुसरें ठिकाणच नाहीं. आता वृक्ष भूमीवर पडल्यावर वृक्षावर बसलेला गृहस्थ आकाशांत अधांतरी राहिला हे बोलणें कसें संभवेल ?

हा वर जो दृष्टांत दिला, याचा विचार करुन पहावा. व या दृष्टांतात वृक्ष कोण कल्पिलेला आहे व वर कोण पुरुष बसलेला आहे हें ओळखावे. मायाद्भूतशून्यरुपीं आकाशामध्यें ज्यास कांही आधार नाहीं, असा देहवृक्ष मोठा विस्तीर्ण वाढला. त्या वृक्षाला अज्ञानाचें आळे केलेले आहे, व त्या आळ्यांत कल्पनारुपी पाणी भरुन ठेवून त्यांत कर्मवासनेचें बीज पेरिलें तेव्हां देहरुपी वृक्ष मोठा सरसावून वाढला. त्या वृक्षाची परिपक्वता हीच समजावी कीं : सद्गुरु व सच्छास्त्र यांच्या योगानें मुमुक्षुता उत्पन्न झाली. हीच त्याची पूर्ण वाढ त्याचें आयुष्य सरलें असें समजावें. कारण सद्गुरुंनी सच्छास्त्ररुपी कु-हाड, जीस मुमुक्षूतेचा दांडा बसविलेला आहे, ती कु-हाड घेऊन तिचा विवेचनरुपी ध्यास योजून त्यावर घातला तेव्हां तो देहरुपी वृक्ष समूळ उपटला. त्याचें अज्ञानरुपी आळें निःशेष फोडिले. वासनारुपी बीज ते समूळ उपटिले. मीपणाचें जुंबाडें गुंतलेले होते ते अभ्यासानें तोडून टाकिलें. तेव्हां देहरुपी वृक्ष निराधार झाला. तो मग मायारुपी गगनामध्यें स्थिर न रहाता, खाली ब्रह्मावर पडला. मग त्या वृक्षावर बसलेला जो जीवरुपी कोणी गृहस्थ तो द्वैतामध्यें निराधार कसा राहील ? त्यास आधार नसल्यामुळें तो ब्रह्मात्मा, ही निजकैवल्यभूमि तीवर येऊन सहजच पडेल. म्हणजे त्यांचे देहाची जी क्रीडा होईल तीच खरी जिवन्मुक्त अशा. देहरुपी वृक्ष कैवल्यास पावला. मग त्याजवर बसलेला जो जीवरुपी पुरुष जो अभिन्न ज्ञानाने स्वरुपा समरसलेला आहे. त्यास दुसरी कैवल्यावांचून कोणती गती प्राप्त होणार आहे ? तीच गति त्यास मिळावयाची.

जसा वृक्षासहित पुरुष वृक्ष तुटला असतां आकाशांत स्थिर न रहातां भूमीवर पडतो तसा ज्ञाता. अभिन्नभक्ति मुक्ति वरता वृक्ष तुटून भूमीवर पडणार नाहीं असें कोणासहि म्हणावयाचे नाहीं. तसा अभिन्नज्ञान ज्यास आहे तो कैवल्यमुक्ति पावणार नाहीं असें कोण म्हणेल, त्याविषयी संशयच धरुं नये. ज्ञानानें मुक्त झाला त्यांच्या देहाचा आचार कसा कां असेना तो प्रारब्धानुसार कसा तरी वागेल. देहात्मबुध्दीप्रमाणें ब्रह्मात्मबुध्दी दृढ झाली आहे. हेंच दृढ अपरोक्ष ज्ञान हे रविदत्ता, कोणी मंदबुध्दि किंवा तीव्र बुध्दि अभ्यासानें किंवा सूक्ष्म विचारानें जेव्हां अपरोक्ष निर्विकारास पावेल, तेव्हां त्यास किंचित्हि भेद उरला नाही म्हणजे जो तीव्र बुध्दि तो प्रथम अभिन्नतेस पावला आणि जो मंदबुध्दि तो अध्यासकालगतीनें अभिन्न स्थितीस आला, असा किमपीहि भेद उरत नाहीं कारण देहाची मुक्तस्थिति एकच आहे.

हे रविदत्ता, वर सांगितल्याप्रमाणें तुला विवेचन झालेलें आहे. व लयसाक्षित्व ज्ञानहि ठसावलेले असून अभ्यासानें खल कसा करावा हे सांगितलेलें आहे. त्याप्रमाणें तुला विश्वतैजसाची निपटून गेल्याची अवधी सांगितली आहे, तेथपर्यंत ऊठ आणि अभ्यास करुन अपरोक्षाची दृढता संपाद. तूं अभ्यास सोडून देहाची वर्तणूक भलतशी होत असली तरी तिकडे पाहूं नको. याप्रमाणें सर्व आमचें सांगण्याप्रमाणें वागलें असतां सहजस्थितीस पावून आमचे आशिर्वादानें तूं पूर्ण समाधान पावशील. याप्रमाणें आज्ञान करुन स्वामी अंतर्यामी निवांत राहिले. इकडे रविदत्तानें अभ्यासासह अनुक्रमानें सर्व निरुपण आकळिले, आणि आनंदानें टाळी पिटून स्वामीची आज्ञा मस्तकीं वंदून त्यास वारंवार प्रदक्षिणा करीत साष्टांग नमस्कार घालून त्यांचे पायांवर मस्तक ठेविले. तेव्हां त्यांचे नेत्रीं आनंदाश्रू आले आणि त्यानें बहुत प्रकारानें स्वामींची स्तुति करुन मागें परतला. देह प्रारब्धानुसार वर्तत असतां लयसाक्षी होऊन त्यास दुसरें कांही भलत्याहि अवस्थेंत आठवत नव्हतें व तो भलत्याहि अवस्थेत नामरुपादिकांचा उद्भव होऊ देत नव्हता. अशा प्रकारे त्या रविदत्तानें चिरकाळ अभ्यास करुन तिन्हीं

अभिमानाचा नाश केला, आणि पूर्ण समाधान पावला. तोच ज्ञात्यांची चरमस्थिति आहे. याप्रमाणें मंद अधिकारी जो रविदत्त, तो अभ्यासाचे योगानें मुक्त झाला. आता तो भूत भविष्य ज्ञात्याप्रमाणें सहजस्थितीनें वर्तत आहे.

वर सांगितल्याप्रमाणें वाक्यवृत्तीचें निरुपण आचार्य गुरुपासून अभ्यासानें व विचारानें आकळून रविदत्तासारखे बहुत लोक पावन होतात. श्रोते, साधक, मुमुक्षु, अधिकारी तीव्र बुध्दीचे किंवा मंदबुध्दीचे असले तरी त्यांत ज्यांस तरावें अशी खरी आवड असेल ते अभ्यासानें किंवा विश्वासानें तरतील.

या ग्रंथांत जो रविदत्त शिष्य कल्पिला आहे, तो कोणी एक गृहस्थ होता. तो आचार्यांच्या कृपेनें परोक्ष समाधान पावला असें सहसा मानूं नये तर ज्यास वास्तविक अधिकार प्राप्त झाला आहे तोच मी स्वतः रविदत्त आहे असें मानून आपला उपदेशक जो गुरु, तेच शंकराचार्य स्वामी आहेत असें समजावें, आणि आपल्या गुरुचें जें सहज सांगणेंतीच वेदांतसार वाक्यवृत्ति समजावी. ह्या वाक्यवृत्तीचा अभ्यास आकळून करावा. आणि वृत्तीने त्यांचा खल करावा व यथासांग त्याचे विवेचन करावें आणि अभ्यासानें सविकल्प निर्विकल्प साधावें. पूर्ण विचारानें लयसाक्षित्व स्वानुभवानें प्रतितीस आणावें. मग देहबुध्दीची क्षीणता होण्याकरितां अभ्यासानें वृत्तीचा खल करुन तिन्ही अभिमानांचा नाश करुन सहजस्थितीस पावावें.

वर सांगितल्याप्रमाणें अनुक्रम साधून जो मुमुक्षु तसें करण्याचें मनांत आणून करुं लागेल, तो निःसंशय मुक्त होईल. ही सांगितलेली वाक्यवृत्ति वेदांतसार कशी आहे तें सांगतों, ऐक. सर्व सारांशरुप चार वेदांची चार महावाक्यें प्रत्यगात्मा परिपूर्ण आहे, हाच सारा अर्थ चोहोंमध्यें आहे. तोच अर्थ अठरा श्लोकांनी विवेचून व अभ्यास अशा दोन प्रकारांनी सांगितला. हा वेदांत रहस्याचा अर्थ आजपर्यंत लोपून उगाच परोक्षाचा गलबला झाला होता, व त्यामुळें अनेक मतें वाढलीं होती हे शकरांनी पाहून मनुष्यामध्यें अवतार धरिला. आणि सर्व मतांचे खंडण करुन वेदांत प्रतिपादला. आचार्यांनी शरीरभाष्य, गीत भाष्य, मुख्य सार उपनिषद भाष्य, अशा तीन प्रकारानें वाक्यार्थाचें रहस्य काढिलें, परंतु ते ग्रंथ समुद्रासारखे मोठे आहेत ; त्यांतील अर्थ मंदबुध्दी आकळूं शकणार नाहीं. म्हणून आचार्यांनी सदाचार आदिकरुन सुलभ ग्रंथ केले. ते सदाचार आदिकरुन ग्रंथ लहान आहेत. म्हणून त्यांतील अर्थहि तितपतच असेल असें मानूं नये. कारण चहूंवेदांच्या चार महावाक्यांचा अर्थ त्या सर्वांत प्रतिपादिला आहे. सदाचार आदिकरुन लहान ग्रंथांपैकीं ही लघुवाक्यवृत्ति आहे, हीत चार महावाक्यांचा अनुभव विवेचनानें व अभ्यासानें स्पष्ट केलेला आहे. इतर सदाचार आत्मबोधादि ग्रंथ उत्तम अधिका-यास ज्ञानसिध्दिकरितां आहेत ; परंतु त्यांस मंद अधिका-याची बुध्दि प्रवेशत नाही. म्हणून ही अति सुलभ वाक्यवृत्ति मंद अधिका-याकरितां केलेली आहे. हा त्यांस अलभ्य लाभ आहे. कारण या ग्रंथाचे योगानें तो अभ्यासाद्वारें स्वतः ब्रह्म होईल. अठरा श्लोकांतील सार भावार्थ संकलित वाक्यार्थानें दर्शविला आहे ; तोहि ज्या मंद अधिका-यास कळेना त्याकरितां त्याच वाक्यवृत्तिचा विस्तार प्राकृतांत केलेला आहे.

वडाचें बीज लहान असून त्याचा विस्तार जसा मोठा होतो तसा अठरा श्लोकांचा भावार्थ प्राकृतांत वाढला आहे. जरी मूळ वाक्यवृत्तीचा अर्थ प्राकृत भाषेत आला आहे, तरी तो ग्रंथ

मूळवाक्यवृत्तीहून कमी अर्थाचा आहे असें समजूं नये. जसे सोन्याचे दागिने करुन त्यावर भूषणांकरितां सिंह व वाघ काढिले तरी ते सोने उणे झाले नाही, असे परीक्षक जाणतात. जसा संस्कृताचा अर्थ प्राकृतात विस्तारिला तरी तो कमी नाहीं. असें ज्ञाते म्हणतात. इतरांचा भावार्थ कसा कां असेना. असो. हा भावार्थ पद्यात्मक प्राकृत भाषारुप सुवर्णाचे अंलकारांत अठरा श्लोक हाच रत्नें जडलेला अर्हेत, असा हा रत्नजडित दागिना शंकराचार्यस्वामीचे प्रसादानें गुरुपुत्रास सुशोभित होवो, असे हंसस्वरुपस्वामी म्हणतात. हा ग्रंथ शके १७७१ सौम्य नामसंवत्सर आश्विन शुध्द १० सौम्यवासरी संपूर्ण जाहला.

समाप्त.

वाक्यवृत्तीचीं आरती

जयदेवी वाक्यवृत्ति । देशी ब्रह्मात्मप्रतीति । अज्ञान निरसूनी । पाववीशी स्वयंज्योति ॥धृ॥
वाक्यवृत्ति दृढाभ्यास । महावाक्य उपदेश । तेथील गूढार्थाचा । प्रगटचि जो सारांश ॥२॥ज॥
व्यर्थचे जीव भ्रमले । निजरुप विसरले । सावध त्याशी करुनी । दुःखविक्षेप वारिले ॥३॥ज॥
आचार्य शंकरोक्ति । वरी हंसराजकृति । सुबोध टीका तेणें । अगणित उध्दरती ॥४॥ जयदेवी ॥

****

हंसराजस्वामींची आरती

जयजयजयजय आरती सद्गुरु नारायणहंसा । आरती ओवाळतांचि देहबुध्दि नुरे सहसा ॥धृ॥
मायाविपिनीं बहु जीव भ्रमले उमजेना कोणा । व्यवहारें सुखदुःख कष्ट भोगिती नाना ॥
या तळमळिची सद्गुरुलागीं आली बहु करुणा । म्हणुनी समर्थ व्यक्ति धरोनी उपदेशिति ज्ञाना ॥१॥
दर्शनमात्रें अधिकारानें पावती सकळ । व्यतिरेकानें निजरुप दाउनि तोडिती भवजाळ ॥
तेंचि अन्वयें पाहतां विरती सर्वही तळमळ । यास्तव निजपदकमलीं लोळे चिमणेंसें बाळ ॥२॥