



लर्कलीर्थ लकुडणशरसुत्री ऑीशी

• स ड ग वर डु ड ड •

खंड-११

डुसुतुक डरीकुषण संगुरह

संडरदक

डॉ. सुनीलकुडर लवटे



डहाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संसुकृती डंडळ, डुडई

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय

खंड - ११

पुस्तक परीक्षण संग्रह

संपादक

डॉ. सुनीलकुमार लवटे



महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई

सन २०२४

वाय १८३-१

- ▶▶ पुस्तकाचे नाव : तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय
खंड - ११ पुस्तक परीक्षण संग्रह
- ▶▶ संपादक : डॉ. सुनीलकुमार लवटे
- ▶▶ आयएसबीएन : ९७८-८१-९६८२६८-६-४
- ▶▶ प्रथमावृत्ती - २०२४
- ▶▶ प्रकाशक :
सचिव,
महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ,
रवींद्र नाट्य मंदिर इमारत, दुसरा मजला,
पु. ल. देशपांडे महाराष्ट्र कला अकादमी आवार, सयानी मार्ग,
प्रभादेवी, मुंबई-४०० ०२५.
- ▶▶ © प्रकाशकाधीन :
- ▶▶ मुद्रक :
व्यवस्थापक,
शासकीय मुद्रणालय व लेखनसामग्री भांडार,
ताराबाई पार्क, कोल्हापूर-४१६ ००३.
- ▶▶ मुखपृष्ठ : गौरीश सोनार
- ▶▶ किंमत : रुपये १०४/-

या पुस्तकात व्यक्त केलेली मते स्वतः संपादकाची व लेखकाची असून, या मतांशी साहित्य आणि संस्कृती मंडळ व महाराष्ट्र शासन सहमत असेलच असे नाही.

अध्यक्षीय मनोगत



तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी हे महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबईचे संस्थापक अध्यक्ष होत. त्यांच्या कार्यकाळात (१९६० ते १९८०) मराठीत विविध विषयांचे ग्रंथ तयार करून प्रकाशित करण्यात आले. तसेच वैश्विक अभिजात साहित्य ग्रंथ भाषांतरित करून घेऊन ते प्रकाशित करण्यात आले. महत्त्वाच्या नियतकालिकांना प्रकाशन सातत्यार्थ अनुदान देण्यात आले. शिवाय समग्र वाङ्मय प्रकाशनाचा प्रारंभ झाला. आज मंडळ तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय प्रकाशित करत आहे, याचा आनंद होत आहे. हा मंडळाचा महत्त्वपूर्ण व महत्त्वाकांक्षी प्रकल्प होय. तो सिद्ध केल्याबद्दल या प्रकल्पाचे संपादक डॉ. सुनीलकुमार लवटे यांचे मंडळ ऋणी आहे, आणि त्याबद्दल त्यांचे अभिनंदन करते.

प्रकल्प संपादक डॉ. सुनीलकुमार लवटे यांनी तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय १८ खंडात संपादित करून प्रकाशनार्थ सादर केले आहे. सुमारे अकरा हजार पृष्ठांचे हे वाङ्मय वैविध्यपूर्ण आहे. यात तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी लिखित मराठी विश्वकोश नोंदी, भाषणे, लेख, मुलाखती, प्रबंध व चरित्रे (मराठी आणि संस्कृत), ग्रंथ प्रस्तावना, पुस्तक परीक्षण, पत्रे, संस्कृत हस्तलिखित ग्रंथ विवरण सूची, भारतीय राज्यघटनेचे संस्कृत भाषांतर यांचा समावेश आहे. शिवाय या प्रकल्पात तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या जीवनावर आधारित स्मृती व गौरव लेख आणि यांच्या साहित्यावरील समीक्षात्मक लेख अंतर्भूत करण्यात आले आहेत. प्रकल्पाच्या अंतिम खंडात तर्कतीर्थांच्या अप्राप्त साहित्याची सूची देण्यात आली आहे. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या साहित्याची सूची नसताना संपादकांनी हे वाङ्मय संकलित करून त्यांचे साहित्य प्रकार, स्वरूप, विषयाधारित वर्गीकरण करून सादर केले आहे. प्रत्येक खंडास स्वतंत्र व विस्तृत प्रस्तावना असल्याने तर्कतीर्थ वाङ्मयाची पीठिका प्रारंभीच वाचकास कळते. सर्व साहित्याचे पूर्वसंदर्भ देण्यात येऊन त्यांची क्रमागत प्रकाशन सूची प्रत्येक खंडाच्या शेवटी

देण्यात आली आहे. परिशिष्टात ऋणनिर्देशांतर्गत साहित्य संकलनास साहाय्यभूत ठरणाऱ्या व्यक्ती व संस्थांचा कृतज्ञतापूर्वक उल्लेख करण्यात आला आहे. शिवाय तर्कतीर्थ जीवन परिचय, तर्कतीर्थ साहित्य व संदर्भग्रंथसूची, संपादक परिचय प्रत्येक खंडाच्या शेवटी देण्यात आला आहे. या अर्थाने व अंगांनी हा प्रकल्प परिपूर्ण व उपयुक्त बनविण्याचा प्रयत्न करण्यात आला आहे. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचे प्रकाशित, संपादित व भाषांतरित ग्रंथ, आणि चरित्रे यापूर्वी वेळोवेळी प्रकाशित झाली होती. पण यात त्यांचे समग्र वाङ्मय संकलित नव्हते. या प्रकल्पात त्याची भरपाई करण्याचा प्रयत्न संपादकांनी केला आहे., यामुळे तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचे समग्र जीवन, कार्य, विचार जिज्ञासू वाचक, अभ्यासक, संशोधकांना एकत्र उपलब्ध झाले आहे. तो या प्रकल्पाचा उद्देश होता. तो पूर्णत्वास गेल्याचा मंडळास आनंद आहे. प्रकल्पाच्या अठराव्या खंडाच्या शेवटी प्रकल्प परिचय पुस्तिका अंतर्भूत असून त्यामुळे समग्र प्रकल्प एका दृष्टिक्षेपात समजणे सुलभ झाले आहे. हा प्रकल्प जिज्ञासुंना उपयुक्त होईल अशी अपेक्षा आहे.

दि. ८ मार्च, २०२४
जागतिक महिला दिन

डॉ. सदानंद मोरे
अध्यक्ष,
महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई

संपादकीय

‘तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय’ प्रकल्पातील हा ११ वा खंड. तो ‘पुस्तक परीक्षण संग्रह’ होय. यात सुमारे ३० पुस्तक परीक्षणे आहेत. तर्कतीर्थांनी विपुल प्रस्तावना लिहिल्या असल्या तरी पुस्तक परीक्षणे त्या तुलनेत अल्पच म्हणावी लागतील. पुस्तक परीक्षणांच्या सूचीवर नजर फिरविताना लक्षात येते की परीक्षणार्थ तर्कतीर्थ चोखंदळपणे ग्रंथांची निवड करतात. त्या ग्रंथात सांगण्यासारखं काही आहे का? तो ग्रंथ नवं काही सांगतो का? तो ग्रंथ व्यवच्छेदक आहे का? अशा निकषांच्या आधारे तर्कतीर्थ परीक्षणार्थ ग्रंथ निवड करत असत असं लक्षात येतं.

पुस्तक परीक्षणापूर्वी तर्कतीर्थ संपूर्ण ग्रंथ वाचून त्यासंबंधीचं स्वतःचं आकलन तयार करतात नि मग परीक्षण लिहितात. ही परीक्षणं समीक्षेपेक्षा विश्लेषणाकडे झुकलेली दिसतात. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी हे विविध ज्ञान-विज्ञानात रुची व गती असलेले गृहस्थ होत. परीक्षणार्थ निवडलेल्या ग्रंथ विषयासंबंधीचे मूलभूत वा पार्श्वभूमिक विश्लेषण करणे हे त्यांच्या परीक्षणांचे खास वैशिष्ट्य असते. ही परीक्षणे त्या अर्थाने अपारंपारिकच म्हणायला हवीत. अधिकतर परीक्षणे वेद, धर्म, तत्त्वज्ञान, साहित्य, चरित्र, अशा ग्रंथाचीच आहेत. हे ग्रंथ बहुधा मान्यवरांद्वारे लिहिलेले दिसून येतात. लोकानुरंजन करणारे ग्रंथ यात नाहीत. म्हणजे ललित ग्रंथांची (कथा, कादंबरी, नाटक इ.) परीक्षणे यांत दिसत नाहीत. जे ग्रंथ वैचारिक, संशोधनावर आधारित वा विशेषत्वाने लिहिले गेले, त्यांचीच परीक्षणे करण्याचा रिवाज तर्कतीर्थांनी पाळलेला दिसतो. ही परीक्षणे अधिकतर ‘नवभारत’ मासिकासाठी लिहिलेली आढळतात. ही परीक्षणे ‘टीका’ या सदरात न मोडता, ती ‘ग्रंथ परिचय’ वा

परीक्षित ग्रंथांच्या अनुषंगाने परंपरा, इतिहास चिंतन असे त्यांचे स्वरूप असते. त्यामुळे ही परीक्षणे वैचारिक विश्लेषण करणारी ठरतात. आशय, विषय, शैली, भाषा, सौंदर्य, भाष्य यांची चर्चा करणारी ही परीक्षणे पुस्तकांचा व्यापक पट उलघडतात.

१४ एप्रिल, २०२२
डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर जयंती

- डॉ. सुनीलकुमार लवटे
संपादक

अनुक्रमणिका

-
- अध्यक्षीय मनोगततीन
 - संपादकीय पाच
 - प्रस्तावना - आशयसंपन्न पुस्तक परामर्श अकरा
 - परीक्षणानुक्रम
 - १) आमचा सनातन धर्म - ह. कृ. मोहनी १
 - २) ऋग्वेदकालीन सांस्कृतिक इतिहास - चिं. ग. काशीकर १२
 - ३) (अ) संतवाणीचा अमृतकलश - भा. पं. बहिरट १६
 - (ब) भक्तीचा कल्पवृक्ष - भा. पं. बहिरट
 - (क) श्री ज्ञानदेवांचे जीवनविषयक तत्त्वज्ञान - शं. ना. तथा सोनोपंत दांडेकर
 - ४) संयुक्त महाराष्ट्राची समस्या - ह. रा. महाजनी ३३
 - ५) संशोधनमुक्तावली (सर दुसरा) - डॉ. वा. वि. मिराशी ३८
 - ६) अमृतानुभवकौमुदी - ना. पै. पंडित ४१
 - ७) औपनिषदिक जीवनसौख्य - डॉ. के. ल. दसरी ४६
 - ८) मराठी साहित्यातील मधुरा भक्ती - डॉ. प्र. न. जोशी ६७
 - ९) उपनिषदर्थव्याख्या - डॉ. के. ल. दसरी ७१
 - १०) सत्यसाहित्य - संस्कृती - मंथन - संपादन - डॉ. अ. ना. देशपांडे ७२
 - (डॉ. शं. दा. पेंडसे गौरवग्रंथ)
 - 11) A New Look At Communism - 78
 - Prof. A. B. Shah and Nissim Esekel
 - १२) तिबेटचा बळी - त्र्यं. र. देवगिरीकर ८१
 - १३) भवभूति - डॉ. वा. वि. मिराशी ८२

१४) युगान्त - डॉ. इरावती कर्वे.....	८५
१५) सदाचार -चिंतनी (भाग-२) - डॉ. ग. श्री. खैर.....	९५
१६) सव्वादोनशे वर्षापूर्वीचा ज्ञानेश्वरीचा शब्दकोश -	९८
डॉ. मु. श्री. कानडे, सु. बा. कुलकर्णी	
१७) मी कोण? - रा. रं. पैंगीणकर.....	१०१
१८) प्राचीन मराठी गद्य : प्रेरणा आणि परंपरा - डॉ. श्री. रं. कुलकर्णी	१०४
19) A Review of Beef in Ancient India - Jaidayal Dalmia.....	109
२०) बाळ गंगाधर टिळक - गोविंद तळवलकर.....	११९
२१) लज्जागौरी - डॉ. रा. चिं. ढेरे.....	१२३
२२) सुमति-दर्शनम् (संस्कृत निबंध) - सौ. सुमती नारळीकर.....	१२७
२३) सत्तांतर १९४७ - गोविंद तळवलकर.....	१२९
२४) मनुस्मृती : काही विचार - प्रा. नरहर कुरुंदकर	१३६
२५) कृष्णाकाठ - यशवंतराव चव्हाण.....	१४४
२६) महामाया - डॉ. रा. चिं. ढेरे व डॉ. तारा भवाळकर	१४९
२७) नाट्य-विचार - डॉ. अनंत देशमुख.....	१५१
28) Sankar Vijayas - Dr. W. R. Antarkar.....	153

परिशिष्टे - १

क) पुस्तक परीक्षणे : ग्रंथ संदर्भ सूची	१५६
ख) पुस्तक परीक्षणे : पूर्वप्रसिद्धी सूची.....	१५९

परिशिष्टे - २

१) ऋणनिर्देश.....	१६३
२) तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी परिचय.....	१६७
३) तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : साहित्यसंपदा व संदर्भग्रंथ सूची.....	१७१
४) संपादक परिचय.....	१८१

पुस्तक परीक्षण संग्रह



प्रस्तावना :

आशयसंपन्न पुस्तक परामर्श

टीका, समीक्षा, मीमांसा, चिकित्सा, परामर्श, परीक्षण, परिचय इत्यादी शब्दांतून साहित्यविषयक दृष्टिकोन व्यक्त करण्याचे मार्ग नि पद्धती सूचित होतात. टीका, मीमांसा, चिकित्सासारखे शब्द मराठी साहित्याच्या प्राचीनकालीन वाङ्मयासंबंधी - त्याचे स्वरूप, रचना, शैली, आशय सूचित करतात. आधुनिक काळात त्याची जागा समीक्षा, परामर्श, परीक्षणसारख्या शब्दांनी घेतली. मूळ वेद वाङ्मयाची टीका प्रारंभ झाली. विशेषतः प्राचीन संस्कृत साहित्याची टीका, मीमांसा झाल्याचे दिसते. मराठी संत काव्य सटीक रूपात मोठ्या प्रमाणात प्रारंभापासून उपलब्ध होत आले आहे. पाश्चात्य साहित्य प्रभावामुळे मराठी गद्य आणि पद्यात अनेक साहित्य प्रकार रूढ झाले. मूळ संस्कृत साहित्यातील काव्य, नाटक मोठ्या प्रमाणात मराठीत भाषांतरित होऊन रूढ झाले. अव्वल इंग्रजी काळानंतर इंग्रजी साहित्य प्रभावित साहित्य प्रकार त्याच रूपात मराठीत लिहिण्याने मराठी पूर्व टीका बदलून तिने समीक्षण, परीक्षण, विश्लेषण पद्धती आत्मसात केली. कथा, कादंबरी, काव्य (सुनीत इ.), नाटक, निबंध, आत्मकथा, चरित्र, प्रवासवर्णन, पत्रे, मुलाखती, दैनंदिनी, वृत्तांत, स्फुटलेखन असे अनेकविध प्रकार विसाव्या शतकात पाश्चात्य साहित्य प्रभावाने निर्माण होऊन रूढ व विकसित झाले. अशा सर्व साहित्यकृतींची समीक्षा, परामर्श, परीक्षणे ही समानांतर होत राहून 'पुस्तक परीक्षण' हा समीक्षेचा एक स्वतंत्र प्रवाह विसाव्या शतकाच्या मध्यास प्रारंभ होऊन वृत्तपत्रे, मासिके, साप्ताहिके इ. नियतकालिकांतून मोठ्या प्रमाणात प्रकाशित होत राहिला. आज नियतकालिकांमधील पुस्तक परीक्षणाची पृष्ठे आखडत गेल्याने अंतरजालावरील विविध समाज माध्यमे व त्यांच्या अभिव्यक्ती प्रकारांतून (ब्लॉग, पोस्ट, चॅट्स, संकेत स्थळे, वेब पत्रिका इ.) पुस्तक परीक्षणांना नवा अवकाश मिळत असल्याचे दिसते. प्रकाशक आपल्या मुखपत्रांतून (House Magazines) अशी परीक्षणे प्रसृत करताना दिसतात. आता पुस्तक परीक्षणे श्राव्य रूपाने अभिवाचनाद्वारे विविध चॅनल्स

(यू ट्यूब, इन्स्टाग्राम, फेसबुक इ.) द्वारे ऐकली, वाचली, पाहिली जात असल्याने मुद्रित पुस्तक परीक्षणे आता दृक-श्राव्य रूपात मोठ्या प्रमाणात वाचकांपर्यंत पोहोचतात.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या प्रस्तावना आणि पुस्तक परीक्षण लेखनाचा प्रारंभ एकाच वेळी म्हणजे सन १९३८ मध्ये झाला. तर्कतीर्थांनी सन १९३८ ते १९८९ अशा सुमारे पाच दशकांच्या कालखंडात सुमारे तीस एक पुस्तक परीक्षणे केल्याचे या संशोधनात हाती आले. ही पुस्तक परीक्षणे विषय व साहित्य प्रकारांचा विचार करता वैविध्यपूर्ण असल्याचे दिसून येते. तर्कतीर्थांनी ज्या सुमारे तीस ग्रंथांची पुस्तक परीक्षणे लिहिली वा केली, ती धर्म, संस्कृती, इतिहास प्राचीन व आधुनिक साहित्य, भक्ती, राज्यरचना, सदाचार अशा विषयांची होती. साहित्य प्रकारांचा विचार करता लेखसंग्रह, समीक्षा निबंध, काव्य, नाटक, चरित्र, आत्मचरित्र, वैचारिक असे त्यांचे रूप दिसून येते. भाषेचा विचार करता अधिकांश ग्रंथ मराठी भाषेतील तर अपवाद इंग्रजी, संस्कृतमधील आढळतात. इंग्रजीत केलेले पुस्तक परीक्षण 'Quest' सारख्या मान्यवर नियतकालिकात केलेले दिसते. मराठी पुस्तक परीक्षणे अधिकतर 'नवभारत' मासिकात, तर अन्य 'केसरी', 'लोकशिक्षण', 'समर्थ' मध्ये प्रकाशित झालेली आहेत.

तज्ज्ञांकडून लिहिली गेलेली पुस्तक परीक्षणे ही वाचकांना मार्गदर्शक तर प्रकाशकांचा उत्साह वाढवणारी असतात. पुस्तकांचा परामर्श घेणारी ही परीक्षणे, परिचय प्रभावी पद्धतीने परीक्षित साहित्य कृतीची बलस्थाने, वैशिष्ट्ये, विषय, शैली, सौंदर्य, तुलना इत्यादीद्वारे योगदान अधोरेखित करत वाचकांमध्ये जिज्ञासा जागवतात. परीक्षणे लक्ष्यवेधी असतात. नियतकालिकांच्या तुलनेने वृत्तपत्रातील पुस्तक परीक्षणे जागेअभावी संक्षेपाने लिहिली जातात. कधी-कधी बहुचर्चित साहित्य कृतींची परीक्षणे वृत्तपत्रातील अपवादस्वरूप दीर्घ प्रकाशित होतात, अर्थात पूर्वार्ध, उत्तरार्ध रूपात ती अनेक अंकात प्रसिद्ध होतात. पुस्तक परीक्षक समीक्षक असतो तसा तो आस्वादक वाचकही असतो. तो ललित रसग्रहण करत अशी परीक्षणे वाचनीय बनवतो तर कधी वाचकास रंजकतेपेक्षा अंतर्मुख करत प्रबुद्ध बनवतो. परीक्षक आपल्या मत समर्थनार्थ उद्धरणे, मते, पुरावे देऊन आपले परीक्षण बिनतोड करण्याचा प्रयत्न करीत असतो. या सर्व गुणवैशिष्ट्यांचे प्रतिबिंब आपणास तर्कतीर्थकृत पुस्तक परीक्षणांमध्ये आढळते.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी विविध नियतकालिके आणि वृत्तपत्रांमधून जी तीस पुस्तक परीक्षणे लिहिली आहेत, त्यांच्या विषयांच्या दृष्टीने अभ्यास करताना लक्षात येते की, ती खालील विषयांवर आधारित आहेत. १) धर्म आणि भक्ती २) साहित्य आणि संस्कृती ३) चरित्रे आणि आत्मचरित्रे ४) वैचारिक ५) संकीर्ण.

१) धर्म आणि भक्ती

सनातन धर्म, भक्तीचा कल्पवृक्ष, अमृतानुभव, लज्जागौरी, गोमांस भक्षण व गोहत्या बंदीसारख्या विषयांवरील अनेक ग्रंथांची परीक्षणे तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी केली

(बारा)

आहे. ते धर्मव्यासंगी असले तरी धर्मसुधारणा झाल्या पाहिजे या मताचे ते प्रारंभीपासून राहले आहेत. त्यामुळे धर्म, ग्रंथ इत्यादी संदर्भात शब्दप्रामाण्यापेक्षा स्वतःप्रमाण किंवा विवेकवादी दृष्टिकोन महत्त्वाचा राहिला आहे.

ह. कृ. मोहनी हे राष्ट्रीय वृत्तीचे एक ध्येयवादी पदवीधर होते. सन १९३८ मध्ये त्यांनी 'आमचा सनातन धर्म' ग्रंथ लिहिला. या ग्रंथाचे परीक्षण तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी 'लोकशिक्षण' मासिकाच्या नोव्हेंबर १९३८ च्या अंकात लिहिलेले आढळते. प्राप्त परीक्षणातील ते पहले असल्याने तर्कतीर्थ समग्र वाङ्मयात महत्त्वाचे ठरते. त्यात संदर्भित ग्रंथाच्या अनुरोधाने परीक्षणात तर्कतीर्थ म्हणतात की, हिंदुस्थानात गेल्या ५० वर्षांत झालेल्या राष्ट्रीय नि राष्ट्राभमानी चळवळीतून निर्माण झालेल्या सामाजिक विचार, तत्त्वांचे फलित 'आमचा सनातन धर्म' मध्ये प्रतिबिंबित झाले आहे. भारतीय वैचारिक परंपरेचे सारे श्रेष्ठत्व हे सनातन (प्राचीन) धर्मात सामावलेले आहे. ते आपल्या संस्कृतीतही दिसते. आजचे जे भौतिक जग आहे, ते दिवसेन्दिवस उथळ होत चालले आहे. त्याबद्दल ग्रंथलेखक चिंतित आहे. त्यामुळे त्यांस गंभीर विचार चिंतन ही काळाची गरज वाटते आहे. चर्चित ग्रंथात प्राचीन भारतीय धर्माचे गुणवर्णन करण्यात आले आहे. तो सनातन भारतीय धर्म वैश्विक धर्म चिंतनाने समृद्ध आहे. आज ऐहिक प्रगतीस उन्नती वा 'अभ्युदय' मानले जाते. पण केवळ ऐहिक विकास म्हणजे प्रगती नव्हे. त्यास मूल्यांची जोड हवी. खरा धर्म समाजसुधारणा करत असतो. धर्माने नेहमीच ऐहिक विकास उपेक्षिला आहे. जगातील सर्व धर्म हे मूलतः समाज धर्मच असतात. धार्मिक कल्पनेचे मिथ्यत्व लक्षात आले, की मनुष्य धर्मश्रद्धेकडे पाठ फिरवितो व समाजसुधारणा, धर्मसुधारणांचे समर्थन करतो. मूळ हिंदू धर्मात अखिल मानवीय जातीच्या धारणेचे समर्थन दिसून येते. म्हणून हा सनातन धर्म श्रेष्ठ मानला जातो. वेदाची पूर्वमीमांसा कर्मकांड प्रतिपादक आहे, तर उत्तर मीमांसा सहजधर्म समर्थक दिसून येते. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी हे विवेचन परीक्षणाद्वारे करून म्हटले आहे की, ह. कृ. मोहनी यांनी आपल्या ग्रंथात तत्त्वे विशद केली असली तरी प्रवृत्तीबाबतचे मौन खटकते. परोपकार वृत्ती, नैतिकता हे सर्व काळात धर्म नि समाजाचे मूलाधार राहले आहेत. हिंदू धर्मातील कर्मकांड, उपासना पद्धती हा खरा धर्म नाही. समाजधारणा हाच सर्व धर्माचा मूलाधार आहे.

'संतवाङ्मय दोहन' शीर्षकांतर्गत 'नवभारत' मासिकाच्या मार्च १९५७ च्या अंकात तर्कतीर्थांनी तीन ग्रंथांचे संयुक्त परीक्षण केले आहे. त्यात भा. पं. बहिरट, पंढरपूर यांच्या 'संतवाणीचा अमृतकलश' आणि 'भक्तीचा कल्पवृक्ष' या दोन ग्रंथांचा अंतर्भाव आहे. तिसरा ग्रंथ शं. वा. तथा ह. भ. प. सोनोपंत दांडेकर, नागपूर यांचा असून त्याचे शीर्षक 'श्री ज्ञानदेवांचे जीवनविषयक तत्त्वज्ञान' असे आहे. या ग्रंथांच्या परीक्षणाप्रारंभी तर्कतीर्थांनी संतवाङ्मय दोहन (अभ्यास, संशोधन, समीक्षा इ.) करण्याच्या दोन परंपरा सांगितल्या

(तेरा)

आहेत - १) सांप्रदायिक (पारंपरिक), २) आधुनिक समालोचनपर. वरील तीनही ग्रंथ तर्कतीर्थांच्या दृष्टीने पहिल्या परंपरेने विवेचन करणारे आहे नि ते लक्षात घेऊनच तर्कतीर्थ त्यांचे परीक्षण करतात. तर्कतीर्थांच्या विचारानुसार श्री ज्ञानदेवांचे अनुभवामृतातील तत्त्वज्ञान हे शांकरमायावादाच्या विरुद्ध असून ते अजातवादाचे आहे. सूक्ष्म रीतीने पाहता थोडा फरक आढळतो. श्री. बहिरट 'शांकर तत्त्वज्ञानाची सर्व इमारत अज्ञानवादावरच उभी आहे' असे मानतात. याबाबतीत प्राचार्य सोनोपंत दांडेकर यांची मांडणी सावध व जबाबदारीच्या जाणिवेने भरल्याचे निरीक्षण तर्कतीर्थ नोंदवतात : सर्व परीक्षण हे ज्ञानदेव तत्त्वज्ञानावर केंद्रित आहे. प्राचार्य दांडेकर हे पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाचे पदवीधर व प्राध्यापक असल्याने त्यांच्या प्रतिपादानावर पाश्चात्य तत्त्ववेत्त्यांच्या विचारपद्धतीची छाप दिसते. त्यांचे तत्त्वज्ञान अध्यात्मविद्यावादी असल्याचे तर्कतीर्थ सांगतात. त्यांच्या विवेचनात भारतीय अध्यात्मवाद उपकारापुरताच दिसतो. अशा प्रकारच्या लेखनात समतोल व पारदर्शी विचारांची गरज तर्कतीर्थांनी या परीक्षणात व्यक्त केली आहे. बहिरट यांच्या लेखनातून संत रामदास प्रतिगामी असल्याचा जो सूर उमटतो त्याबद्दल मतभेदास वाव असल्याचे तर्कतीर्थांनी आपल्या विवेचनात स्पष्ट केले आहे. हे तीनही ग्रंथ माहितीपूर्ण असल्याबद्दल तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी आपल्या ग्रंथ परीक्षणांती समाधान व्यक्त केले आहे.

'अमृतानुभव' हा संत ज्ञानेश्वर यांनी 'ज्ञानेश्वरी'नंतर लिहिलेला ग्रंथ होय. भागवत धर्माच्या पायाभूत सिद्धांताच्या सिद्धीसाठी हा ग्रंथ रचल्याचे मानले जाते. या ग्रंथाचा काळ तेरावे शतक आहे. हा एक स्वतंत्र ग्रंथ असून यांत ८०६ ओव्या आहेत. यावर १५-१६ अर्थविवरणे वा मीमांसा यापूर्वी लिहिल्या गेल्या आहेत. त्यानंतर 'अमृतानुभवकौमुदी' हा 'अमृतानुभव'ची चिकित्सा करणारा ग्रंथ सन १९५७ मध्ये वेदांतकेसरी नारायण पैकाजी पंडित यांनी लिहिला. ते बाबाजी महाराज या नावाने सर्वपरिचित होते. ते प्रज्ञाचक्षु गुलाबराव महाराज यांचे पट्टशिष्य होत. 'अमृतानुभवकौमुदी' हा बाबाजी महाराजांच्या ६०० पानांचा ग्रंथ असून त्यास त्यांनी ७९ पानांची प्रस्तावना लिहिली आहे. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी या ग्रंथाची चिकित्सा करत स्पष्ट केले आहे, की चर्चित ग्रंथाच्या आरंभी ग्रंथ लेखकाने 'अमृतानुभव'संबंधी विविध जाणकारांची मते उद्धृत केली आहेत. त्यानंतर आपले मत मांडले आहे. तर्कतीर्थांच्या मतानुसार हा ग्रंथ मायासिद्धांतविरोधी विवरणांचे निराधारत्व सिद्ध करण्यासाठी रचला गेला आहे. श्री ज्ञानदेवांच्या 'अमृतानुभव'मध्ये मायावादप्रधान शांकर अद्वैतसिद्धांतापेक्षा सर्वथा भिन्न असा मायातत्त्वविरोधी चिद्विलास सिद्धांत आहे. चिद्विलासात सविशेष ब्रह्म वा सविकल्प ब्रह्म येते, निर्विशेष ब्रह्माचा अंतर्भाव होत नाही. तो चिद्विलासवादी विचार निर्विशेष ब्रह्मापासून पूर्णपणे ढळला आहे. पूर्ण पतित आहे. याचा 'अमृतानुभवा'स विटाळ (संसर्ग) होऊ नये म्हणून बाबाजी महाराजांनी हा ग्रंथ लिहिल्याचे प्रतिपादन तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी प्रस्तुत परीक्षणात केले आहे.

सन १९७१ मध्ये गीता प्रेस, गोरखपूर मार्फत जयदयाल ए. दालमिया यांचे इंग्रजी पुस्तक 'A Review of Beef in Ancient India' प्रसिद्ध झाले. या ग्रंथावर त्यावेळी नि त्यानंतर अनेक पुस्तक परीक्षणे प्रसिद्ध झाली होती. पैकी एक परीक्षण तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचे होते. ते 'Quest' मासिकाच्या मार्च-एप्रिल, १९७२ च्या अंकात प्रसिद्ध झाले होते. भारतात गोहत्या बंदीची मागणी वारंवार होत आली असून ती प्राचीन मतमतांतरावर आधारित आहे. बंदी समर्थक ही मागणी हिंदुराष्ट्र धारणेतून करताना दिसतात. या संबंधी वेद साहित्यातील समर्थन करणारे व विरोध करणारे विचार लोक मांडत आलेले आहेत. प्राचीन साहित्यातच गोहत्या, गोमांसभक्षण संबंधीचे पुरावे व समर्थन आढळून येते, त्याची चर्चा तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी आपल्या या इंग्रजी पुस्तक परीक्षणात केली आहे. त्यांनी म्हटले आहे की, "The arguments against banning cow slaughter do not depend on the interpretation of Hindu scriptures. Even so, it can be shown that there is no sanction in Hindu scripture for the view that beef-eating and cow slaughter were considered taboo by ancient Hindus. It is only by a selective and dubious reading of scriptures that one can make out a case for a ban on cow-slaughter. श्री. दालमिया यांनी आपल्या ग्रंथात त्यांच्या मांडणीस सोयिस्कर उद्धरणे देऊन आपले मत मांडले आहे. ते तटस्थपणे पाहता व उभय मतांचा विचार करता एकांगी आहे असे तर्कतीर्थांनी आपल्या या समीक्षेत सप्रमाण स्पष्ट केले आहे. यातून तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा वेद साहित्यविषयक व्यासंग तर स्पष्ट होतोच, शिवाय धर्ममतांतरांच्या आधारे सामाजिक एकता, समन्वय नि सामंजस्य बिघडू नये या मताचे ते समर्थक राहिले आहेत, हे स्पष्ट होते. महात्मा गांधींनी पण गोहत्या बंदीस आपली सहमती दर्शवली नव्हती हे या संदर्भात लक्षात घ्यायला हवे. यातील गोहत्या, गोमांस भक्षण संबंधी प्राचीन साहित्यातील सर्वांगीण चर्चा मुळातूनच परीक्षणात वाचली पाहिजे.

‘लज्जागौरी’ हे मराठी संत साहित्य, भक्ती परंपरा, देव-दैवते इत्यादींचे अभ्यासक, संशोधक डॉ. रा. चिं. ढेरे यांनी जून १९७८ मध्ये आदमातेच्या स्वरूपावर आणि उपासनेवर प्रकाश टाकणारे पुस्तक लिहिले. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी सदर ग्रंथाची मीमांसा ‘नवभारत’ मासिकाच्या ऑक्टोबर १९७८ च्या अंकात केली आहे. त्यात तर्कतीर्थांनी सांगितले आहे की, लैंगिक शक्ती-पूजेची प्रतीके आपल्या धर्म नि संस्कृतीत पूर्वापार प्रचलित असून त्यांचे विवेचन आणि विश्लेषण डॉ. रामचंद्र चिंतामणी ढेरे यांनी ‘लज्जागौरी’ या ग्रंथात केले आहे. मनुष्य हा प्रारंभापासूनच शक्तिपूजक राहिला आहे. तो प्राचीन काळी लैंगिक प्रतीकांचे पूजन, अर्चन करित होता, हे उत्खननात सापडलेल्या मूर्ती, मंदिरे, चित्रे इ. मधून स्पष्ट होते. प्राचीन आणि प्रगत अशा दोन्ही काळातील मनुष्य समाज संस्कृतीत लैंगिक प्रतीके नि त्यांचे रूप असलेल्या विविध देव-देवतांची पूजा करण्याचा रिवाज होता

नि आहे. डॉ. ढेरे यांना या 'लज्जागौरी' ग्रंथ लेखनाची प्रेरणा श्रीमती स्टेला क्रामरीश यांच्या एका लेखातून मिळाली. 'लज्जागौरी'वर पुरातत्वविद डॉ. ह. धी. तथा हसमुख धीरजलाल सांकलिया यांनी केलेल्या लिखाणाशी असहमती दर्शवत डॉ. ढेरे यांनी हे लेखन केल्याचे तर्कतीर्थ या परीक्षणात स्पष्ट करतात. 'लज्जागौरी'ची शिल्पे विविध मंदिरात आजही आहेत नि पूर्वीही होती हे उत्खननातून सापडलेल्या मूर्त्यांतून स्पष्ट होते. (तेर, जि. उस्मानाबादच्या लामपुरे संग्रहालयात 'लज्जागौरी'च्या मूर्ती पाहिल्याचे मला आठवते). 'लज्जागौरी' हे स्त्री योनीचे गौरवीकरण करण्यातून उद्भवलेले पूजन वा उपासना होय. पार्वती, दुर्गा, लक्ष्मी, श्री, अंबा, सरस्वती, काली इ. देवता त्याचीच विकसित रूपे होत. दुसरीकडे पुरुष लिंगदेवताही आपल्या भक्ती परंपरेत शक्तिपूजेच्या रूपात आढळतात. महादेव, भैरव, शिव, हनुमान ही पुरुष लिंग वा शक्तिपूजेची रूपे आहेत. (उदा. महादेवाची पिंड). 'लिंगदेवता' आणि 'योनिदेवता' यांच्या संयुक्त पूजेचे विधानही आपल्यात आढळते. मूलतः मूर्ती विकास हे शक्तिपूजनाचे प्रतीक रूप होय. तर्कतीर्थ या परीक्षणाच्या समारोपात म्हणतात की, "‘लज्जागौरी’ हे पुस्तक म्हणजे मातृपूजक संस्कृती व विशेषतः भारतातील देवीपूजा पद्धती यांच्या अध्ययनाचे एक उत्कृष्ट साधन आहे, असे निश्चितपणे म्हणता येते. आधुनिक मनोविश्लेषणशास्त्रातील सांस्कृतिक मानसशास्त्राच्या अध्ययनाला व संशोधनालाही याचा चांगला उपयोग होईल." या संदर्भात जिज्ञासूंनी तर्कतीर्थलिखित 'मानस लिंगपूजा' हा लेख वाचावा. तो या प्रकल्पातील 'खंड ८- लेखसंग्रह (सांस्कृतिक)'मध्ये अंतर्भूत आहे.

२) साहित्य आणि संस्कृती

धर्म आणि भक्तीइतकाच व्यासंग तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा साहित्य आणि संस्कृती संबंधीच्या विषयांचाही राहिला आहे. 'ऋग्वेदातील सांस्कृतिक इतिहास', 'संशोधन मुक्तावलि (दुसरा सर)', 'औपनिषदिक जीवनसौख्य', 'मराठी साहित्यातील मधुरा भक्ती', 'सत्यसाहित्य-संस्कृती-मंथन', 'सव्वादोनशे वर्षापूर्वीचा ज्ञानेश्वरीचा शब्दकोश', 'प्राचीन मराठी गद्य : प्रेरणा आणि परंपरा', 'सुमति-दर्शनम्' (संस्कृत निबंध), आणि 'नाट्यविचार'सारख्या ग्रंथांची त्यांनी केलेली परीक्षणे याची प्रचीती देणारी सिद्ध होतात. शिवाय या विषयांवर तर्कतीर्थांनी अनेक भाषणे दिली असून लेखही लिहिले आहेत. काही मुलाखतींमधूनही हे स्पष्ट होते.

'ऋग्वेदकालीन सांस्कृतिक इतिहास' ग्रंथ संस्कृत साहित्य अभ्यासक चिंतामण गणेश काशीकर यांचा टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठाच्या 'वाङ्मय-पारंगत' (एम. ए.) पदवी परीक्षेकरिता सन १९३४ साली सादर केलेला प्रबंध होय. चिं. ग. काशीकर हे या विद्यापीठाची ही पदवी धारण करणारे पहिले विद्यार्थी. या प्रबंधाचे परीक्षण डॉ. वा. गो. परांजपे आणि 'श्रुतिबोध'चे संपादक रा. वि. तथा बाबासाहेब पटवर्धन यांनी केले होते. पुढे हा ग्रंथ टि. म. वि. तर्फे प्रसिद्ध झाला (१९३५) तेव्हा रा. वि. पटवर्धन यांनीच (सोळा)

त्यास प्रस्तावना लिहून प्रबंधाची प्रशस्ती केली होती. लेखकाने ग्रंथाच्या भूमिकेत स्पष्ट केल्याप्रमाणे हा ऋग्वेदकालीन इतिहास आहे. यात मंत्रकर्त्या ऋषीच्या पूर्वपीठिकेपासून ते रचनाकाल संपेपर्यंतच्या कालाचे सर्व दृष्टींनी या पुस्तकात अवलोकन केले आहे. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी 'समर्थ' मासिकाच्या नोव्हेंबर १९३९ च्या अंकात या प्रबंधाची प्रशंसा करत परीक्षण केले आहे. त्यात त्यांनी म्हटले आहे की लेखकाने यात ऋग्वेदकालीन संस्कृतीच्या इतिहासाचा युरोपीय ऐतिहासिक टीकात्मक पद्धतीने अभ्यास करून लेखनही त्याच पद्धतीने केले आहे. हा ग्रंथ ऋग्वेदकालीन सांस्कृतिक अभ्यासाचे सशक्त साधन आहे. यात काशीकरांनी हिंदू आर्य आणि युरोपातील मानववंश एकच असल्याचे प्रतिपादन केले आहे. इंडो-आर्यनांच्या संबंधीचे पौर्वात्य आणि पाश्चिमात्य पंडितांच्या मतांचा यात ऊहापोह करण्यात आला आहे. टिळक मतानुसार ऋग्वेद काळ हा २००० वर्षापूर्वीचा असल्याचे लेखकाने ग्रंथात विशद केले आहे. ऋग्वेदाची रचना पंजाब, अफगाण प्रांतात झाल्याचे या ग्रंथावरून लक्षात येते. काशीकर इतिहास युगे (पाषाण, ताम्र, लोह) मान्य करत हे लेखन करतात असे निरीक्षण तर्कतीर्थांनी या परीक्षणात नोंदवले आहे. तर्कतीर्थ मतानुसार प्रस्तुत ग्रंथ काशीकर यांनी ऐतिहासिक भौतिकवादावर आधारून लिहिला आहे. त्यावर मार्क्सवादाचा प्रभाव आहे. रा. वि. पटवर्धन यांनी प्रस्तावनेत नमूद केल्यानुसार निबंधकारांनी योग्य विषय निवडून आणि त्याचे थोडक्यात परंतु सांगोपांग विवेचन करून प्राचीन इतिहासाच्या वाङ्मयात महत्त्वाची भर घातली आहे.

'संशोधनमुक्तावलि' (दुसरा सर) महामहोपाध्याय वासुदेव विष्णू मिराशी यांनी सन १९५७ ला लिहिला पण पहिला सर (भाग) त्यांनी १९५४ ला प्रकाशित केला होता. वा. वि. मिराशी हे संस्कृत, पाली व प्राकृत भाषांचे अभ्यासक. अमरावती व नागपूर येथे त्यांनी या भाषांचे अध्ययन-अध्यापन केले. ते मूळचे रत्नागिरीचे. त्यांचे शिक्षण राजाराम कॉलेज, कोल्हापूर व डेक्कन कॉलेज, पुणे येथे झाले. 'संशोधनमुक्तावलि' (पहिला सर) मधील लेख 'महाराष्ट्र, नागपूर', 'तरुण भारत', नागपूर', 'सह्याद्री, पुणे', 'प्रसाद, पुणे', 'युगवाणी, नागपूर', 'भारत इतिहास संशोधन पत्रिका, पुणे', 'शारदाश्रम वार्षिक', 'नवभारत, पुणे' मध्ये प्रकाशित झाले होते. त्यातील अनेक लेखांवर वादविवादही झाल्याचे साहित्य इतिहासातून लक्षात येते. महामहोपाध्याय वा. वि. मिराशी पुरातत्वविद् म्हणून प्रसिद्ध होते. 'संशोधनमुक्तावलि' (दुसरा सर) प्रकाशित झाल्यावर (१९५७) त्यावरचे परीक्षण तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी 'नवभारत' मासिकाच्या सप्टेंबर १९५७ च्या अंकात लिहिले आहे. त्यानुसार यातील लेखांनी प्राचीन भारतीय इतिहासावर नवा प्रकाश टाकला आहे. यांत संस्कृत, मराठी, इंग्लिश ग्रंथांची परीक्षणे असल्याचे तर्कतीर्थ नमूद करतात. यातील 'प्राचीन भारतीय इतिहास' सदरातील लेखांतून लक्षात येते की महाराष्ट्र ही मूळ कर्नाटक भूमी. मिराशी यांनी मुसलमानपूर्व व मौर्योत्तर अशी कालखंडाची नवी मांडणी या ग्रंथात

(सतरा)

केल्याचे तर्कतीर्थांनी परीक्षणातून लक्षात आणून दले आहे. शिवाय सातवाहन राजवट प्रथम महाराष्ट्रात सुरू झाल्याचेही सिद्ध केले आहे. महाराष्ट्रातील स्तूप, लेणी, शिलालेख इत्यादींच्या इतिहासावर या ग्रंथामुळे प्रकाश पडतो. प्रस्तुत ग्रंथातील विवेचन पुराव्यांवर आधारित संशोधन असल्याने महाराष्ट्राच्या इतिहासासंदर्भात मौलिक संदर्भ म्हणून या ग्रंथाकडे पाहले जाते. बौद्ध धर्म संशोधन दृष्टीनेही या ग्रंथाचे महत्त्व असल्याचे तर्कतीर्थ परीक्षणात मान्य करतात.

‘मराठी साहित्यातील मधुरा भक्ती’ हा प्र. न. जोशी यांचा पीएच. डी. पदवीसाठीचा प्रबंध असून तो प्रकाशित झाल्यावर तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी त्याचे परीक्षण ‘नवभारत’ मासिकाच्या जून १९५८ च्या अंकात केले आहे. त्यानुसार या ग्रंथात भारतातील मधुरा भक्तीचा सर्व प्रपंच मांडून दाखविला आहे. सुफी संप्रदाय, बंगाली संप्रदाय, वल्लभ संप्रदाय इ. चे यात समालोचन आढळते. मधुरा भक्ती म्हणजे ईश्वरास प्रियकर पुरुष वा वल्लभ समजून व भक्त स्वतःस नितांत आसक्त अशी प्रणयिनी मानून जी आकर्षण वृत्ती परिणत होते, ती होय. गोपी-कृष्ण भक्ती त्याचे सर्वपरिचित रूप होय. मधुरा भक्तीचे विवेचन निंबार्क, वल्लभाचार्य, चैतन्यप्रभु आदींनी केले आहे; पण भागवत संप्रदायात तो नाही याची लेखकांनी येथे दखल घेतली नसल्याचे तर्कतीर्थ या परीक्षणात लक्षात आणून देतात. शिवाय प्रबंधातील ‘उद्गम व विकास’ या प्रकरणात वर्णीत भक्तीसंबंधी उदाहरणांबाबतही ते असहमती दर्शवताना दिसतात. तर्कतीर्थांच्या मतानुसार हिंदू धर्मातील मधुरा भक्ती ही फार अलीकडच्या काळात म्हणजे आद्य शंकराचार्य काळात उत्पन्न झालेला संप्रदाय आहे. तो श्रुती, स्मृती, पुराणात आढळत नसल्याचे तर्कतीर्थ स्पष्ट करत सांगतात की, निसर्गतःच पुरुष असलेल्या भक्ताने स्त्री, पत्नी वा प्रेयसी असे स्वतःस समजून भक्ती करणे ही गोष्ट विकृती होय - या आक्षेपाचे उत्तर यात मिळत नाही. प्रबंधातील सारे विवेचन लैंगिक प्रीती व देवभक्ती यांचा सांधा जुळतो की नाही या प्रश्नाशी निगडित आहे. त्यामुळे मधुरा भक्तीच्या उलट्या प्रकारची मीमांसा राहून गेली आहे, हे तर्कतीर्थ परीक्षणातून निदर्शनास आणून देतात. मराठीतील शृंगार भक्तीचे मानसशास्त्रीय परीक्षण हा या प्रबंधाचा मुख्य हेतू होता. त्या संदर्भात तर्कतीर्थ सांगतात की, “धर्मविषयक व नीतिविषयक मानसशास्त्राचा मध्यबिंदू ‘उच्च अहंता’ (Super-Ego) हा आहे. ईश्वर, कर्तव्यशास्त्र, मानवी ध्येयवाद यांचा उच्च अहंतेशी मुख्य संबंध आहे व त्याचेच विवेचन राहून गेले आहे, याकडे परीक्षणात तर्कतीर्थांनी लक्ष वेधले आहे. डॉ. प्र. न. जोशी यांनी आपल्या या प्रबंधात ज्ञानदेव, नामदेव, एकनाथ, तुकाराम, निळोबा आदी संत कवी, पंडित कवी यांच्या काव्यातील मधुरा भक्तीची मीमांसा केली आहे. शिवाय हिंदी संत कवी कबीरदास, सूरदास, संत मीराबाई यांच्या मधुरा भक्तीचे दाखले देऊन तुलनात्मक पार्श्वभूमी अभ्यासकांसाठी उपलब्ध करून दिली आहे. त्यामुळे हा प्रबंध मधुरा भक्तीचा भावोक्त व शास्त्रोक्त संदर्भ ग्रंथ बनून समोर येतो.

३) चरित्रे आणि आत्मचरित्रे

महामहोपाध्याय वा. वि. मिराशीकृत 'भवभूति', डॉ. इरावती कर्वे लिखित व साहित्य अकादमी पुरस्कृत 'युगान्त', गोविंद तळवलकर लिखित 'बाळ गंगाधर टिळक', डॉ. रा. चिं. ढेरे आणि डॉ. तारा भवाळकर यांनी मिळून लिहिलेले 'महामाया' सारखे चरित्र व व्यक्तिरेखांची चिकित्सा करणारे ग्रंथ तसेच 'मी कोण?' हे राजाराम रंगाजी पैंगीणकर यांचे, यशवंतराव चव्हाण यांचे 'कृष्णाकाठ' आत्मचरित्र इ. यांची पुस्तक परीक्षणे तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी लिहिली आहेत.

पैकी 'भवभूति' ही कृती वा. वि. मिराशी यांच्या प्रदीर्घ व्यासंगाचे फळ आहे, अशी तर्कतीर्थांची भावना दिसून येते. यापूर्वी महामहोपाध्याय मिराशी यांनी 'कालिदास' (१९३४) लिहून मराठी साहित्यात एक वस्तुपाठ सादर केला होता. तीन दशकांनंतर त्यांनी 'भवभूति' (१९६८) चे लेखन केले. या ग्रंथाचे परीक्षण तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी 'नवभारत' मासिकाच्या जुलै १९६८ च्या अंकात केले आहे. त्यांच्या म्हणण्यानुसार, "भारतीयानांच्या प्राचीन इतिहासाची साधने कणाकणाने जमविण्याकरिता पंडितांच्या अनेक पिढ्यांना खपावे लागले आहे. अशा परिश्रमाचे एक उत्कृष्ट प्रतीक म्हणजे मिराशींचा 'भवभूति' होय." या ग्रंथात म. म. वा. वि. मिराशी यांनी भवभूतीचा काळ ख्रिस्तोत्तर ७०० ते ७३०निश्चित केला आहे. 'जीवनचरित्र' प्रकरणात मिराशी यांनी भवभूतीचे जीवन रेखाटले आहे. शिवाय भवभूति-साहित्याची समीक्षा प्रस्तुत केली आहे. भवभूती श्रेष्ठ संस्कृत नाटककार. त्याला 'श्रीकंठ' उपाधी मिळाली होती. 'महावीरचरित', 'उत्तररामचरित' आणि 'मालतीमाधव' ही तीन नाटके त्यांनी लिहिली. त्यांची चर्चाही तर्कतीर्थांनी या परीक्षणात केली आहे. त्याच्या भाषा-शैलीत वैदर्भी-गौडीचा संगम झालेला आहे. उत्तर काळ त्याचा उत्तर प्रांतात गेला. तर्कतीर्थांच्या अभिप्रायानुसार 'भवभूति' संस्कृत साहित्य इतिहासातील अनर्घ्य रत्न होय.

डॉ. इरावती कर्वे लिखित 'युगान्त' ही 'महाभारता'ची समीक्षा होय. ती 'महाभारता'च्या भांडारकर प्राच्यविद्या संस्था, पुणेच्या संशोधित प्रतीच्या (आवृत्ती) आधारे करण्यात आली आहे. यात महाभारतातील व्यक्तिरेखांची चिकित्सा असल्याचे तर्कतीर्थ आपल्या या ग्रंथ परीक्षणात लक्षात आणून देतात. हे परीक्षण 'नवभारत'च्या जुलै १९६८ च्याच अंकात प्रकाशित आहे. विशेष म्हणजे 'महाभारत' काव्यातील प्रक्षिप्त गाळून या ग्रंथात चिकित्सा व विवेचन करण्यात आले आहे. ते भरत कथेवर आधारित आहे. ही कथा ३००० वर्षापूर्वीची आहे. मूळ संहितेनुसार २८००० श्लोकांची ही कथा, कालौघात तिच्यात भर पडत ती संख्या शतसहस्रक (लक्ष) श्लोकांची झाली. ही स्थिती यायला १५०० वर्षांचा काळ लोटावा लागला. चर्चित 'युगान्त' ग्रंथ दहाव्या शतकातील ८९,१३६ श्लोकांच्या संहितेवर (भांडारकर प्रत) आधारित आहे. डॉ. इरावती कर्वे यांनी या ग्रंथात भीष्म, गांधारी, कुंती, विदुर, द्रौपदी,

द्रोण, अश्वत्थामा, कर्ण, कृष्ण, धर्म, भीम, अर्जुन, दुर्योधन, धृतराष्ट्र यांच्या व्यक्तिरेखांचे मर्मग्राही चित्रण केले आहे. तेच या ग्रंथाचे खरे बलस्थान आहे. महाभारत ही मूलतः कल्पना व वास्तव यांचा संगम असलेली कथा आहे. यातील काळ, संस्कृती, समाजाचे चित्रण प्रभावी असल्याचे तर्कतीर्थांचे मत आहे. यात 'अनौरस' चिकित्सा महत्त्वाची ठरली आहे. मूळ प्रचलित कथेतील अब्दुतता या कथेत नसल्याने ती मानवीय बनली आहे. 'युगान्त' काव्य नसून तो एक इतिहास आहे. हा इतिहास लेखिकेने व्यक्तिचित्रणातून साकारल्याचे तर्कतीर्थ या परीक्षणात स्पष्ट करतात. 'युगान्त'मध्ये व्यक्ती स्वभावांचे विहंगम दर्शन घडते. यातील संवाद नाट्यमय झाले आहेत. तर्कतीर्थ म्हणतात की, "‘युगान्त’मध्ये भारतकालीन राजनीती व जीवनाचे तत्त्वज्ञानही सारग्रही पद्धतीने मांडले आहे." 'युगान्त'कार डॉ. इरावती कर्वे यांची धारणा आहे की, "आता पश्चिमी वैभव-संपन्न राष्ट्रे पर्यायाने वेदान्ताकडे झुकत आहेत. त्यांची ऐहिक जीवनाच्या महम्यावरची श्रद्धा उडू लागली आहे; हायडेगेरप्रमाणे पश्चिमी संस्कृती प्रलयाकडे सरकत आहे." मात्र तर्कतीर्थ या विचाराशी असहमती दर्शवत सार्त्र, कामूच्या अस्तित्ववादाचा दाखला देत तो प्रभाव मूठभरांवर असल्याचे लक्षात आणून देऊन सांगतात की, "पश्चिमी आणि पौराणिक राष्ट्रांमध्ये सगळ्यात चिंतेचा विषय म्हणजे मार्क्सच्या साम्यवादाचा प्रभाव होय; एवढेच नव्हे तर सामाजिक सर्व जीवनामूल्यांचा व मार्क्सच्या साम्यवादाचाही निकष म्हणून स्वातंत्र्य, समता व विश्वबंधुत्व हीच नैतिक मूल्ये गेल्या दीडशे वर्षांच्या कालखंडात आजतागायत विचारवंतांना स्वीकारावी लागत आहेत." तर्कतीर्थांच्या पुस्तक परीक्षणांमधील ललितमधुर व विचारसंपन्न परीक्षण म्हणून याकडे पाहावे लागते. स्वतंत्र पद्धतीने विचार करण्याची हातोटी ही तर्कतीर्थांच्या सर्वच पुस्तक परीक्षणात दिसून येते.

अशाच प्रकारच्या व्यक्तिरेखेवर आधारित आणखी एका ग्रंथाचे परीक्षण तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी लिहिले असून ते 'नवभारत'च्या सन १९८९ च्या एप्रिल अंकात प्रसिद्ध झाले आहे. लोकसाहित्य अभ्यासक डॉ. रा. चिं. ढेरे आणि डॉ. तारा भवाळकर यांनी मिळून लिहिलेल्या 'महामाया' ग्रंथाचे ते परीक्षण होय. डॉ. रा. चिं. ढेरे हे दक्षिण भारतातील धार्मिक संस्कृतीचे मूळ अभ्यासक, तर डॉ. तारा भवाळकर या लोकसाहित्याच्या. त्यांनी ब्रिटिशपूर्व काळातील दाक्षिणात्य धार्मिक व साहित्यिक परंपरेचा खोलात जाऊन उलगडा करण्याचा प्रयत्न या ग्रंथाद्वारे केला आहे. या ग्रंथाचा विषय मराठी-तंजावरी नाटकांमधून लोकपरंपरा शोध असा आहे. अशी ३७ नाटके संशोधकद्वयांच्या हाती लागतात. मराठी नाटके मध्ययुगात आढळतात, तशी ती आधुनिक काळात पण. परंतु दोन्हीची प्रेरणास्थळे भिन्न आहेत. मध्ययुगीन नाटके संस्कृत प्रभावित तर आधुनिक पाश्चात्य (इंग्रजी) प्रभावित. महाराष्ट्र-कर्नाटकात विठ्ठल नि व्यंकटेश दैवते प्रभावी. त्यांची महात्मे तपासत असताना लक्षात येते की 'कुरुवंजी' नाट्यातील प्रमुख पात्र कैकाडीण असल्यामुळे तिच्या संदर्भात

भटक्या, उपन्या जमातींचा, त्यांच्या रूढी-परंपरांच्या शोधात स्त्रीचे हीनत्व समोर येते. तिला मनुस्मृतीत 'तिर्यग्योनी' म्हणजे पशुकोटीतील प्राणी योनी. परंतु तर्कतीर्थ म्हणतात की, आपल्याकडे प्राप्त 'मनुस्मृति' प्रतीत हा शब्द आढळत नाही. असे असले तरी हा ग्रंथ पूर्वाचार स्त्रीच्या हीनत्वाचा शोध घेत ते दूर करण्याच्या उद्देशाने केलेले संशोधन म्हणून पाहायला पाहिजे. भारतीय देवदवतांमध्ये 'महामाया'ची अनेक रूपे, मंदिरे आहेत. त्यांच्या आख्यायिका भिन्न आहेत. ५१ शक्तिपीठांपैकी एक महामाया आहे.

या व्यतिरिक्त काही चरित्र नि आत्मकथांची परीक्षणे तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी केली आहेत. 'बाळ गंगाधर टिळक' शीर्षक चरित्राचे परीक्षण 'नवभारत'च्या सप्टेंबर १९७८ च्या अंकात आढळते. गोविंद तळवलकर यांनी १ ऑगस्ट १९७७ ला सुमारे शंभर (९६) पृष्ठांचे एक छोट्याखानी पुस्तक लिहिले होते. त्याचे हे परीक्षण. गोविंद तळवलकरांना हे पुस्तक लिहिण्याची प्रेरणा तमारा डॉयश्वर या विदुषीने लिहिलेल्या 'नॉट बाय पॉलिटिक्स अलोन' या लेनिन संबंधी ग्रंथ वाचनातून झाली. थोरा-मोठ्यांची चरित्रे केवळ एकाच पठडीतून पाहण्या, लिहिण्याने त्यात एकांगीपणा येतो. अशी चरित्रे सारग्राही, सर्वकष पद्धतीने पाहण्याचा एक साकल्य दृष्टिकोन महत्त्वाचा असतो. नाण्याची दुसरी बाजू तितकीच महत्त्वाची हे सूत्र घेऊन लिहिलेले हे टिळक चरित्र. लोकमान्य टिळक केवळ राजकीय नेते, संपादक नव्हते. ते इतिहासकार, संशोधकही होते; पण त्यांच्या या बाजूकडे आजवर चरित्रकारांनी न पाहिल्याच्या शल्यात्मक जाणिवेची परपूर्ती म्हणजे हे चरित्र. विशेषतः लोकमान्य टिळक यांनी लिहिलेले दोन ग्रंथ - 'आर्टिक होम इन द वेदाज' आणि 'ओरायन' या ग्रंथांतून लोकमान्य टिळक संशोधक, इतिहासकार, व्यासंगी विचारक असल्याचे स्पष्ट होते. लोकमान्य टिळक कठोर टीकाकार होते तसे उदारमतवादी, आस्वादक होते, हे त्यांच्या न्यायमूर्ती रानडे, गोपाळ कृष्ण गोखले, गोपाळ गणेश आगरकर यांच्या प्रती असलेल्या अनुकूल-प्रतिकूल मतांपेक्षा जीवन व्यवहार व भावनांमधून व्यक्त होते, असे तर्कतीर्थ परीक्षणातून समजावतात.

सन १९७० च्या एप्रिलच्या 'नवभारत' अंकात आपणास 'मी कोण?' या राजाराम रंगाजी पैंगीणकर यांच्या आत्मचरित्राच्या परीक्षणातून तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी सर्वथा वंचित, उपेक्षित जीवन लाभलेल्या पैंगीणकरांचे खडतर जीवन सांगतात. राजाराम पैंगीणकरांचा जन्म कलावंतिणीच्या पोटी झाला. ते त्यांनी आत्मचरित्रातून प्रांजळपणे सांगितले आहे, याचे तर्कतीर्थांना कौतुक वाटते. जन्मदाते वडील सारस्वत ब्राह्मण. पैंगीणकरांनी पारंपरिक वादनकला हसतगत केली. त्यात ते प्रवीण झाले नि प्रतिष्ठितही. त्यांचे खासगी जीवन हा या आत्मचरित्राचा खरे तर विषय नाही. हिंदू समाजात अवमानित असलेल्या जमातीत जन्मलेल्या एका सुपुत्राने १९११ ते १९६८ असा सुमारे सहा दशकांचा जीवन प्रवास मोठ्या हिमतीने करून वेश्या व्यवसायातून मुक्त करून शिक्षणाद्वारे आत्मोद्धाराची प्रेरणा

(एकवीस)

कशी संपादन केली, हा तो मुख्य विषय होय. याकडे तर्कतीर्थ परीक्षणातून वाचकांचे लक्ष वेधत दिशा-दिग्दर्शन करतात. ‘मी कोण?’ हे आत्मचरित्र, थोर समाजसुधारकाचा आत्मा आणि समाजाचा आरसा बनून पुढे येते. या आत्मचरित्राची शैली साधी, सरळ असून त्यात आत्मप्रौढी नाही याचा विशेष आनंद तर्कतीर्थांनी या परीक्षणात व्यक्त केला आहे. भारतीय साहित्यांतील विविध भाषांमध्ये मराठीत आत्मचरित्राचे दालन जितके विषय व व्यक्ती वैविध्याने समृद्ध आहे, तितके ते अमान्य भाषांत अपवादाने आढळते.

स्वतंत्र महाराष्ट्र राज्याचे पहिले मुख्यमंत्री यशवंतराव चव्हाण यांनी सन १९८४ मध्ये ‘कृष्णाकाठ’ शीर्षकाचे आपले आत्मचरित्र लिहिले. त्यात त्यांनी आपल्या जन्मापासून ते भारत स्वतंत्र होण्यापूर्वीपर्यंतचे (१९१३ ते १९४६) सुमारे तीन दशकांचे जीवन चित्रित केले आहे. तो त्यांच्या आत्मचरित्राचा पूर्वार्ध होता. उत्तरार्ध मात्र २५ नोव्हेंबर १९८४ ला त्यांचे निधन झाल्याने येऊ शकला नाही. ही मराठी साहित्याची मोठी हानीच होय. या आत्मचरित्राचे परीक्षण तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी ६ ऑक्टोबर १९८४ रोजी पुणे आकाशवाणीवरून प्रक्षेपित केले होते. नंतर त्याचे शब्दांकन राम देशपांडे यांनी केले. ते ‘लोकराज्य’ मासिकाच्या मार्च २०१२ च्या ‘यशवंतराव चव्हाण स्मृती विशेषांकात’ प्रकाशित झाले.

या परीक्षणानुसार हा आत्मचरित्राचा पहिला खंड होय. त्याचे शीर्षक आकर्षक आहे. जन्मापासून ते काँग्रेस पार्लमेंटरी बोर्डाच्या बैठकीपर्यंतचा सेक्रेटरी होण्यापर्यंतचा जीवन प्रवास यात आहे. या सान्या कथेचे केंद्र कराड राहिल्याने ‘कृष्णाकाठ’ शीर्षक समर्पक ठरते. त्यांच्या जीवनावर आईचा मोठा प्रभाव राहिला आहे. सामाजिक व राजकीय जीवनावर परिणाम केला तो भाऊसाहेब कळंबे यांनी. प्रारंभिक सामाजिक, राजकीय जीवन सत्यशोधक समाज चळवळ, ब्राह्मण-ब्राह्मणेतर चळवळ, कायदेभंग चळवळ, स्वातंत्र्य आंदोलन यातून तावूनसुलाखून निघाले. ‘वैचारिक आंदोलन’ प्रकरणातून ते लक्षात येते. स्वातंत्र्य चळवळीत त्यांना तुरुंगवास भोगावा लागला. तुरुंगातून बाहेर पडल्यावर त्यांचा ओढा समाजवादाकडे होता. ‘भारत छोडो’ आंदोलनाचे पडसादही आपणास या आत्मकथेतून अनुभवता येतात. रॉयवाद, प्रति सरकार इ. क्रांतिकारी चळवळीशीही यशवंतराव चव्हाण जुळून कार्य करीत. पत्नीच्या आजारपणातही त्यांना इच्छा असून फार लक्ष देता आले नाही, इतके त्यांचे जीवन सार्वजनिक होऊन गेले होते.

हा सर्व ‘कृष्णाकाठ’चा प्रवास खरे तर तर्कतीर्थांनी साक्षीदार, भागीदार म्हणून अनुभवला होता. ही फक्त त्याची अभिव्यक्ती होय. या परीक्षणात जे बारकावे आले, ती त्यांच्या संपर्क, सहवासाची परिणती व फलश्रुती होय. कराड ते मुंबई हा यशवंतराव चव्हाण यांचा प्रवास कार्यकर्ता ते राज्यकर्ता असा असला तरी त्यात निरंतर वैचारिक वसा नि वारसा जपण्याचा त्यांचा कटाक्ष यातच त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाची खरी थोरवी दिसून येते.

४) वैचारिक

'A New Look At Communism', 'मनुस्मृती : काही विचार', 'सदाचार-चिंतनी' सारख्या वैचारिक ग्रंथांचा परामर्श तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी आपल्या पुस्तक परीक्षणांमधून घेतला आहे. मार्क्सवाद, गांधीवाद, मानवतावाद यांसारखे विचारप्रवाह तर्कतीर्थांच्या जीवनात आकर्षणाचे केंद्र राहिले असले तरी जीवनाच्या नवनव्या टप्प्यांवर हे वाद कधी समर्थन करत तर कधी संघर्ष, विरोध करत वाद-प्रतिवाद बनून समोर येताना दिसतात.

प्रा. अ. भि. शहा आणि निस्सीम इझिकेल हे त्यांचे रॉयवादातील कालखंडाचे विचार साथी. या दोहोंनी मिळून लिहिलेल्या 'A New Look At Communism' ग्रंथाची चिकित्सा तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी 'नवभारत'च्या डिसेंबर १९६३ च्या अंकात केली आहे. Indian Committee for Culture Freedom संस्थेचे लेखकद्वय हे कार्यकर्ते. ही संस्था मूलतः सांस्कृतिक व लोकशाही मूल्यांवर विश्वास ठेवणारी व स्वातंत्र्य समर्थक. मार्क्सवादाचे समर्थन करणारा मोठा बुद्धिजीवी वर्ग दुसऱ्या महायुद्धानंतरच्या काळात जगभर संघटित झाला. पण अल्पकाळातच रशियात झालेल्या व्यक्तिस्वातंत्र्य संकोचाने मार्क्सवाद विचार आणि व्यवहाराचा अन्वय लावण्याचे आव्हान जगापुढे उभे राहले. त्यातून रॉयवादी मंडळींनी १९४८ ला नवमानवतावाद मांडला. या वादाने मार्क्सवादाकडे नव्या दृष्टीने पाहण्याची आवश्यकता अधोरेखित केली. ४६ वर्षांच्या मार्क्सवादाचे पुनर्मूल्यांकन ही काळाची गरज बनून पुढे आल्यावर सन १९६३ ला ३० ऑगस्ट ते १ सप्टेंबर असा त्रिदिवसीय परसंवाद मुंबईत संपन्न झाला. तो आंतरराष्ट्रीय सांस्कृतिक संघटनेच्या भारतीय शाखेने म्हणजे 'इंडियन कमिटी फॉर कल्चरल फ्रीडम'ने आयोजित केला होता. त्या परिसंवादातील चर्चेचे फलित म्हणून प्रकाशित झालेला ग्रंथ म्हणजे 'A New Look At Communism' होय. त्याचे संपादन शहा आणि इझीकेला यांनी केले होते. यात जागतिक कम्युनिस्ट क्रांतीचे सद्यःकालीन (१९६३) चित्र प्रतिबिंबित झाले होते. रशिया आणि चीनच्या तत्कालीन स्थितीवर आधारित हा ग्रंथ समीक्षात्मक राजकीय विचार म्हणून महत्त्वाचा ठरला होता. तटस्थ विचार चिकित्सा हे या ग्रंथाचे बलस्थान मानले गेले होते.

प्रा. नरहर कुरुंदकर यांनी लिहिलेला 'मनुस्मृती : काही विचार' शीर्षक ग्रंथ मुंबईच्या लोकवाङ्मय प्रकाशनाने फेब्रुवारी १९८३ मध्ये प्रकाशित केला. नमित्त होते प्रा. कुरुंदकरांच्या प्रथम स्मृतिदिनाचे. तो दिवस होता १० फेब्रुवारी. या ग्रंथाची एक पार्श्वभूमी आहे. ती पुस्तकाच्या प्रस्तावनेतून लक्षात येते. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी महाड येथे चवदार तळ्याचा संघर्ष उभारला होता त्याला १९७७ साली ५० वर्षे पूर्ण झाली. त्यानिमित्त कै. लालजी पेंडसे व्याख्यानमालेत प्रा. कुरुंदकरांनी व्याख्याने द्यावीत अशी विनंती कवी नारायण सुर्वे यांनी केली. ही व्याख्याने १३, १४ नि १५ सप्टेंबर १९७८ ला द्यायचे

(तेवीस)

निश्चित झाले. चवदार तळ्याच्या सत्याग्रहाबरोबरच 'मनुस्मृती दहन'लाही ५० वर्षे पूर्ण होत असल्याने 'मनुस्मृती' विषय निश्चित करण्यात आला होता. पण मराठवाडा विद्यापीठ नामांतर आंदोलनाने उग्र रूप धारण केल्याने व्याख्याने स्थगित करावी लागली होती. ती व्याख्याने पुस्तक रूपाने प्रकाशित करण्याची कल्पनाही कवी नारायण सुर्वे यांचीच. मात्र ती साकारली प्रा. कुरुंदकरांच्या निधनानंतर.

उपरोक्त व्याख्यान संहितेवर आधारित ग्रंथ 'मनुस्मृती : काही विचार' प्रकाशित झाल्यावर तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी दैनिक 'केसरी'च्या रविवार अंकात २१ ऑगस्ट (पूर्वार्ध) आणि २८ ऑगस्ट (उत्तरार्ध) - १९८३ परीक्षण लिहिले. त्यानुसार तर्कतीर्थांनी विशद केले आहे की, प्रा. नरहर कुरुंदकरांनी उद्देश निश्चित करून संहिता लिहिल्याने ती तटस्थ नाही. शिवाय मूळ मनुस्मृतीचा पूर्ण अभ्यास न करता केवळ सफाईदार आणि वजनदार अशा विधानांच्या मालिकांच्या वचनांनी समृद्ध आहे. तर्कतीर्थांनी मूळ मनुस्मृती व ग्रंथातील विवेचित मुद्दे, उद्धरणे सप्रमाण देऊन ग्रंथातील उणिवा निदर्शनास आणून दिल्या आहेत. उच्चतम जीवन मूल्ये केवळ झूल म्हणणे वा मानणे यातून असा निष्कर्ष निघतो की "उच्चतम जीवन्मूल्यांची समाजजीवनाला यत्किंचित आवश्यकता नसते, केवळ त्यांच्या आभासाची हुरळ पडूनच जगतात, मग त्या जगण्यात काय अर्थ आहे? कारण संपूर्ण मानवजीवनच त्या उच्चतम मूल्यांच्या दृष्टीने वांझ ठरते." मनुस्मृती दहन या विषयासंदर्भात तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री यांचा स्वतःचा असा एक दृष्टिकोन होता. मनुस्मृतीत सर्वच नाकारण्यासारखे नाही, काही विचारणीय बाबी त्यात आहेत असे त्यांचे मत होते. मनुस्मृतीत स्त्री, शूद्रादींबद्दलच्या निषेधाई बाबींच्या ते कट्टर विरोधात होते. महात्मा गांधींशी अस्पृश्यता निवारण संबंधी केलेली सहमतीची सल्ला-मसलत, सोमनाथ मंदिर सर्वांना खुले करण्यासाठी त्यांना सहन करावा लागलेला ब्रह्मवृंदांचा बहिष्कार यातूनही ते स्पष्ट होते.

५) संकीर्ण

या चर्चित ग्रंथांव्यतिरिक्त ह. रा. महाजनी लिखित 'संयुक्त महाराष्ट्राची समस्या', 'तिबेटचा बळी', 'सत्य साहित्यसंस्कृती - मंथन' (डॉ. शं. दा. पेंडसे गौरव ग्रंथ), डॉ. के. ल. दत्तरी कृत 'उपनिषदार्थव्याख्या', डॉ. ग. श्री. खेर कृत 'सदाचार चिंतनी' (भाग-२), डॉ. मु. श्री. कानडे संपादित 'सव्वादोनशे वर्षापूर्वीचा ज्ञानेश्वरीचा शब्दकोश', डॉ. श्री. रं. कुलकर्णींचा 'प्राचीन मराठी गद्य : प्रेरणा आणि परंपरा', सौ. सुमती नारळीकरांचा संस्कृत निबंध संग्रह 'सुमतिदर्शनम्', डॉ. अनंत देशमुख यांचा 'नाट्यविचार'सारखा ग्रंथ यांचीही तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी पुस्तक परीक्षणे लिहिली असून ती वरील परीक्षणांइतकीच महत्त्वाची आहेत.

पुस्तक परीक्षणांची मीमांसा

इथे ज्या तीस पुस्तक परीक्षणांचा विचार झाला त्यांचा समग्र नि साकल्याने विचार करता लक्षात येते की, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी ग्रंथ समीक्षा करत असताना केवळ त्या साहित्यकृतीशी स्वतःला बांधत नाही. प्रत्येक ग्रंथाच्या विषयाची पूर्वपरंपरा, पार्श्वभूमी त्यांना महत्त्वाची वाटत आल्याने ते प्रत्येक परीक्षणास हात घालण्यापूर्वी पूर्वेतिहासाचा आढावा घेणे महत्त्वाचे मानतात. ही पार्श्वभूमी चर्चा हा त्यांचा विषय प्रवेश असतो. नंतर ते ग्रंथात चर्चित महत्त्वाच्या विचार, प्रसंग, पात्रे, तत्त्वे, मुद्दे यांची विस्तृत चर्चा करतात. ही चर्चा संक्षिप्त, मध्यम की दीर्घ करायची याचे त्यांचे आकलन ग्रंथ स्वरूप व महत्त्व यावर अवलंबून असते. सर्व विषयात त्यांना रस नि गती असल्याने त्यांची पुस्तक परीक्षणे संदर्भ, उद्धारणे, तुलना, उदाहरणे यांनी समृद्ध असतात. त्यामुळे चिकित्सक वाचक ही परीक्षणे मूळ ग्रंथाइतक्याच जिज्ञासेने वाचणे पसंत करत असावेत असे या परीक्षणांच्या धाटणी व लेखन हातोटीतून लक्षात येते. ही पुस्तक परीक्षणे वाचक, लेखक, प्रकाशक सर्वांना प्रोत्साहक व मार्गदर्शक ठरतात असे त्यांच्या स्वरूपावरून लक्षात येते.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी या ग्रंथ परामर्शातून केवळ विश्लेषण करत नाहीत, तर वाचकांच्या दृष्टिकोन घडणीत त्यांचे योगदान महत्त्वाचे ठरते असे अनुभवास येते.

तर्कतीर्थांची परीक्षण शैली मुख्यतः विश्लेषक असते. काही ठिकाणी गरजेनुसार ती विवेचक बनते तर प्रसंगोपात संक्षिप्तही. पण त्यांची समीक्षणे कधीच रटाळ ठरत नाहीत. रसाळ परीक्षणे हाच त्यांचा स्थायीभाव असतो. 'युगान्त'चे त्यांचे परीक्षण ललित, मनोहारी आहे, तर 'मनुस्मृती : काही विचार' हे विचारगर्भ ठरते. काही ठिकाणी मात्र उद्धारणांनी त्यांची परीक्षणे भरून जातात. पण ती त्यांच्या व्यासंगाची प्रतिक्रिया असते हे लक्षात यायला वेळ लागत नाही. चर्चित साहित्यकृतीचे ते सुयोग्य मूल्यमापन करतात. दोषदिग्दर्शन त्यांची वृत्ती नाही. पण वैचारिक असहमती त्यांना दृष्टान्तप्रवण बनवत विस्ताराकडे घेऊन जाते. परीक्षणांची भाषा सुगम नसते हे खरे; पण ती दुर्बोध मात्र खचितच नसते. संस्कृत पंडित राहिल्यामुळे कधी कधी विवेचनात विद्वत्जड शब्द येतात; पण ते परीक्षणाची गरज म्हणूनच अवतरतात.

आवश्यक तेथे तुलना, चर्चा करत ते आपली मते वाचकांच्या गळी उतरवतात. एखाद्या शल्यविशारदाप्रमाणे त्यांचे विषयविवेचन दुर्बोध असले तरी समजेच्या टिपेत येऊन बसते. विषय लक्षात घेऊन ते त्या त्या शास्त्रातील आपली पारंगतता आपसूक प्रकट करतात. परीक्षणांमधील त्यांचा युक्तिवाद बिनतोड असतो. त्यामुळे ते वाचकास आपल्या मताचे बनवण्यात वावूबगार सिद्ध होतात. भाषाप्रभुता, बिनतोड तर्क, चपखल शब्दरचना, समर्पक उद्धारणे ही त्यांच्या परीक्षणाची, समीक्षणाची सर्वसामान्य वैशिष्ट्ये म्हणून प्रकटताना दिसतात. काही समीक्षणांना ते उचित शीर्षके देतात. उदाहरणार्थ 'संतवाङ्मय दोहन'.

(पंचवीस)

त्यामुळे वाचकास विषय लगेच लक्षात येऊन तो वाचनास प्रवृत्त होतो. समीक्षण, परीक्षणात निष्कर्षपर विधानांमुळे त्यांची परीक्षणे पारदर्शी व टोकदार होतात अशी प्रचीती वारंवार येते. आशयसंपन्न विवेचन त्यांच्या परामर्शाचे खरे वैशिष्ट्य होय. ते सतत नवनवी माहिती, संदर्भ पुरवत राहिल्याने ती वाचकांना ज्ञानसंपन्न करतात. रचनेपेक्षा तर्कतीर्थांचा कल समजावण्याकडे राहिल्याने ही परीक्षणे निरंतर कौतुहलवर्धक ठरत आली आहेत. प्रत्येक परीक्षणाची धाटणी व चण वेगळी राखण्याचा कटाक्ष तर्कतीर्थ पाळताना दिसतात. त्यांची परीक्षणे म्हणजे वाचनाचा ब्रह्मानंद खरा!

दि. १ मे, २०२२
महाराष्ट्र दिन

- डॉ. सुनीलकुमार लवटे,
संपादक



१.

आमचा सनातन धर्म

-ह. कृ. मोहनी

(प्रबंध)

प्रस्तुत विचारप्रवर्तक प्रबंध महाराष्ट्रातील एका ध्येयवादी, राष्ट्रीय वृत्तीच्या पदवीधरांनी लिहिला आहे. हिंदुस्थानात गेल्या पन्नास-साठ वर्षांत जी राष्ट्रीय चळवळ उत्पन्न होऊन फोफावत गेली आणि तीत पूर्वपरंपरेस धरून राष्ट्राभमानाच्या पायावर जे सामाजिक तत्त्वज्ञान निर्माण झाले, त्या तत्त्वज्ञानाचे फलित या पुस्तकात ग्रथित झाले आहे. या देशातील पांढरपेशा शिक्षित मध्यमवर्गाने पुरातन भारतीय संस्कृतीतील तत्त्वांना नवा उजाळा देऊन राष्ट्रीय वृत्तीच्या पिढीचे एक तत्त्वज्ञान निर्माण केले. अशा तत्त्ववेत्त्यांत स्वामी दयानंद, विवेकानंद, टिळक, अरविंद घोष प्रभृतींची प्रामुख्याने गणना होते. यांपैकी प्रत्येकाच्या विचारप्रदर्शन-पद्धतींमध्ये स्वतंत्र वैशिष्ट्य आहेच; परंतु त्या सर्वांच्या विचाराच्या मुळाशी एक साधारण भूमिका आहे ती म्हणजे - पुरातन भारतीय संस्कृतीतील विचारसरणी ही होय. प्राचीन भारतीय आर्यांच्या परंपरागत विचारपद्धतीला शाश्वत, अबाधित व एकमेवाद्वितीय कल्पून तिच्यावर भाष्ये, रहस्ये, व्याख्याने, निरूपणे व समर्थने लिहून भारतीयांच्या भविष्यत्कालीन उत्थानाची व उद्धाराची सर्व शक्ती त्यातच आहे, असे वरील सर्व मंडळींनी अट्टहासाने प्रतिपादले आहे. किंबहुना सगळ्या जगाला उद्धरणारे आदर्शभूत विचार पुरातन भारतीय संस्कृतीतील विचारपद्धतीत आहेत, विशेषतः पाश्चात्यांच्या भौतिक आसुरी संस्कृतीला दिव्य संदेश देणे हे एक या भारतीय संस्कृतीचे ईश्वरनयुक्त कार्य आहे, असेही या सर्वांनी घोषित केले आहे. भारताची अवनती या पुरातन शक्तींच्या ठेव्याची विस्मृती झाली म्हणूनच झाली, पाश्चात्य लोकांच्या आधिभौतिक समाजाला, संकुचित धर्मांला व अनुदार प्रवृत्तींना आमच्या धर्मविचारांची व तत्त्वज्ञानाची जोड दिली तरच तरणोपाय आहे, असे यांचे आव्हानपूर्वक सांगणे आहे. तथापि मुल्ला व पाद्री यांनाही आपल्या संस्कृतीविषयी व धर्माविषयी असेच वाटते. इतर पतित विश्वाला उद्धरण्याकरिताच आपल्या प्रेषितांचा अवतार झाला होता असेच तेही प्रतिपादितात. अर्थात् पूर्वोक्त भारतीय तत्त्वविचारकांच्या

परंपरेचे प्रस्तुत पुस्तकाचे लेखक होत. 'आमचा सनातन धर्म' या नावावरूनच लेखकाचा आविर्भाव लक्षात येतो. सगळ्या परंपरागत रूढींच्या समर्थनार्थ हे पुस्तक त्यांनी लिहले आहे असेही त्यावरून वाटण्याचा संभव आहे; परंतु तसे नाही. भारतीयांच्या 'धर्मविषयक विचाराचे' म्हणजे 'समाजजीवनविषयक विचाराचे' मंथन करण्याचा अथवा नव्या भाषेत बोलावयाचे तर भारतीयांचे 'सामाजिक तत्त्वज्ञान' मांडण्याचा प्रयत्न प्रस्तुत लेखकांनी केला आहे.

वस्तुतः पाहता जीर्ण पुरातन संस्कृतीतून भावी समाजजीवनाला संपूर्णपणे आदर्शभूत होतील असे सिद्धांत प्रतिपादण्याचे कोणत्याही तत्त्ववेत्त्याचे प्रयत्न व्यर्थ व फसलेले असतात. जित राष्ट्रांतील लोक पराभवाने खचतात आणि त्याच्या ठिकाणी नैराश्य व न्यूनगंड उत्पन्न होतो; म्हणून त्यांना तात्पुरता उत्साह उत्पन्न करण्याकरिता असले प्रयत्न थोडेसे उपयोगी पडतात. परंतु त्यांच्यापासून परिणामी अहितच होण्याचा संभव असतो. विशेषतः पाश्चात्यांनी पौरस्त्य समाज जिंकल्यानंतरच्या काळात झालेले हे प्रयत्न निश्चितपणे परिणामी अहितकर ठरतील. कारण, जुन्या जगातील विचाराची तुटपुंजी सामग्री, अल्प व मर्यादित जीवन, आणि विश्वाची व विविध समाजाच्या उलथापालथींचा किंवा उत्थान-पतनांचा परिचय करून देणारी अत्यंत अपूर्ण साधने यांची आजच्या सुधारलेल्या मानव समाजाच्या अगाध ज्ञानभांडाराशी, विशाल विचारराशीशी, अपरमित संस्कृतसाधनांशी आणि विश्वविषयक व समाजविषयक विज्ञानाशी तुलना करता जुने जग अत्यंत क्षुद्र ठरते; म्हणून जुन्या जगापाशी नव्या जगाला मार्गदर्शक असा अलौकिक संदेश असतो ही एक भारतीय शिक्षितांच्या ठायी असलेली मोठी आत्मवंचक, आत्मघातकी भ्रंती आहे. ही भ्रंती दृढमूल करण्याचे कार्य दुर्दैवाने विवेकानंद, टिळक, अरविंद व गांधी यांच्यासारख्या महान सुशिक्षित पुढाऱ्यांनी वेद, उपनिषदे, गीता इत्यादी प्राचीन ग्रंथांच्या विवरणाने केले आहे.

भूतभौतिक विश्वाचे, प्राणिजीवनाचे, मानवदेहव्यापारांचे व सामाजिक व्यापारांचे ज्ञान ज्यावेळी अत्यंत उथळ होते, विश्वावलोकनाची साधने ज्यावेळी तोटकी होती, मानवजीवनाची उपकरणे ज्यावेळी अत्यंत अपुरी होती, आणि मानवी भौतिक प्रयत्न किंवा उपयुक्तवस्तुविषयक उत्पादन-व्यापार ज्यावेळी अतिशय संकुचित क्षेत्रात बद्ध होता, अशा वेळी तत्त्वज्ञान तेवढे अतिशय खोल, व्यापक व शाश्वत फलदायक उत्पन्न झाले होते असे म्हणण्यात मनुष्याच्या ज्ञान-विकासाचे इंगित आपणास कळले नाही असे सिद्ध होते. बैलगाडीच्या युगातील मनुष्याच्या ज्ञानाचा वेग व पल्ला हा बैलगाडीइतकाच होता. कल्पनांची धाव अमर्याद असते असे म्हणतात. परंतु तसे असते तर सर्व युगातील कल्पनाशक्तीने निर्माण झालेले कथाकाव्यादी साहित्य सारख्याच योग्यतेचे झाले असते. विवक्षित समाज भौतिक विकासाच्या ज्या पायरीवर असतो त्या अवस्थेचा त्याच्या सर्व

विचारविकारांवर व वाङ्मयावर परिणाम होत असतो हे आजच्या मानवशास्त्राचे तात्पर्य आहे. हे तात्पर्य लक्षात घेतल्यास पुराण्या ग्रंथांच्या आधारे आजच्या शास्त्रीय युगात अर्धवट शास्त्रीय परिभाषेच्या आश्रयाने अबाधित गहन सिद्धांत व्युत्पादन दाखविणे हे अतिरिक्त राष्ट्रीय अभमानाचे लक्षण होय. या राष्ट्रीय अहंकाराने प्रेरित होऊन आमच्यातील शिक्षांदांनी अत्यंत वसंगत व विद्रूप ज्ञानमूर्ती निर्माण केल्या आहेत. मनुष्याच्या धडावर गजसिंहादी पशूंच्या शिरांची आणि माकडाच्या कवटीत 'बुद्धमताम् वरिष्ठा'च्या मेंदूची कल्पना आम्ही जितक्या निर्वेधपणे सुंदर व गोड मानतो, तितक्याच निःशंकपणे आम्ही पुरातन विचारांच्या जीर्ण तुकड्यांना नवशास्त्रीय सत्याची ठिगळे लावून बनवलेल्या गोधडीत बुद्धीचा विलास मानतो. असलाच प्रकार आमच्या जीर्णोद्धारक पुढाऱ्यांनी केला आहे. त्याला प्रस्तुत प्रबंधकार अपवाद नाहीत ही गोष्ट पुढील विवेचनावरून दिसून येईल.

या सर्व प्रबंधामध्ये अथपासून इतिपर्यंत ज्या भारतीय धर्मसिद्धांतावर भर दिला आहे, किंबहुना जो सिद्धांत त्याचा प्राण आहे तो म्हणजे 'भारतीयांचे धर्मलक्षण' हा होय. भारतीयांच्या प्राचीन धर्मलक्षणाचे पाश्चात्यांच्या धर्मलक्षणाशी तुलनात्मक विवेचन करून जगातील कोणत्याही धर्मलक्षणापेक्षा भारतीयांचे धर्मलक्षण 'उच्चतम', 'भव्य', 'श्रेष्ठ', 'गहन', 'उदात्त', 'सूक्ष्म', 'व्यापक' व 'शाश्वतजीवनमार्गदर्शक' आहे, असे या प्रबंधाचे मुख्य प्रतिपाद्य आहे. आद्य शंकराचार्यांनी गीताभाष्याच्या प्रस्तावनेत उद्धृत केलेली वैशेषिक सूत्रांतील "यतोऽभ्युदयनिःश्रेयससिद्धिः स धर्मः ।" (१।१।२) ही धर्मव्याख्या प्रथमतः प्रतिपादनाकरिता लेखकांनी घेतली असून तिचे विवरण व समीक्षण पुढीलप्रमाणे केले आहे : "या व्याख्येतील अभ्युदय म्हणजे समाजधारणेस आवश्यक व इष्ट असलेले बुद्धिगोचर तत्त्व होय! समाजातील घटक व्यक्ती या दृष्टीने मनुष्याची ऐहिक उन्नती, कल्याण, सुख वगैरे सूचित करणारा अभ्युदय शब्द होय. निःश्रेयस म्हणजे आध्यात्मिक किंवा पारमार्थिक सुख किंवा कल्याण. निःश्रेयसाच्या कक्षेत आधिदैविक, पारमार्थिक आणि पारलौकिक कल्याणाचे सर्व विचार अंतर्भूत झाले आहेत." (पृ. ४) "अशा रीतीने वैशेषिक व्याख्येनुसार धर्म शब्दाचा अर्थ लक्षात आणल्यास पाश्चात्य 'रिलिजन' शब्दाला धर्म हा प्रतिशब्द देता येईल. तरीपण पाश्चात्यांच्या 'रिलिजन' या शब्दामध्ये निःश्रेयसाचे किंवा आधिदैविक, पारमार्थिक व पारलौकिक विचारांचे वैशेषिक व्याख्येत अभिप्रेत आहे त्यापेक्षा अधिक प्राबल्य व प्राधान्य असते हे सूक्ष्म विचारांती दिसून येईल. सारांश, धर्म शब्दाच्या निरनिराळ्या अर्थपैकी पाश्चात्यांच्या 'रिलिजन' या शब्दासारखाच वैशेषिकसंमत असा एक अर्थ दिसून येतो; व त्या योगाने धर्म शब्दात आभ्युदयिक विचारांबरोबरच बुद्धमूलक, श्रद्धामूलक किंवा साक्षात्कारविषयक पारमार्थिक विचारही समाविष्ट होतात. वैशेषिकाच्या विचारसरणीप्रमाणे धर्माचा हा अर्थ रूढ होण्यापूर्वी प्राचीन धर्मवाङ्मयाच्या एका कालखंडात धर्म हा एका विशिष्ट अर्थीच मर्यादित असलेला आढळून येतो. धर्म,

अर्थ, काम व मोक्ष हे चार पुरुषार्थ फार प्राचीन काळापासून प्रसिद्ध आहेत. या पुरुषार्थातच तुझ्यातील धर्म शब्दाचा विचार केल्यास त्यात वैशेषिकसंमत निःश्रेयसाचा अंतर्भाव खास होत नाही हे दिसून येईल. या धर्म शब्दाचा अर्थ परमार्थ विचार वगळून समाजाचा घटक असलेल्या अशा व्यक्तमात्रास उन्नतीस नेणारे बुद्धिगोचर समाजोद्धारक तत्त्व असा आहे. कारण धर्म शब्दाचा मोक्ष व्यतिरिक्त असा स्वतंत्र उल्लेख या चतुष्टयात केलेला आहे. या विशिष्ट अर्थी धर्म म्हणजे मानवाचे सामाजिक कर्तव्य होय व या अर्थाने पाश्चात्य 'रिलिजन' शब्दाला अभिप्रेत अशा देवताशास्त्र गूढवाद वगैरे आध्यात्मिक विचारांचा समावेश धर्म शब्दात होत नाही.' (पृ. ५, ६)

वरील विवरणातील 'अभ्युदय' शब्दाचा अर्थ काय हा पहिला प्रश्न आहे. श्री. मोहनी 'अभ्युदय' म्हणजे 'ऐहिक उन्नती' असे समजतात. परंतु वैशेषिक सूत्रातील 'अभ्युदय' शब्दाचा अर्थ ऐहिक उन्नती असा नाही. मोक्षाशिवाय इतर पुण्यजन्य सर्व सुफले व सुखे म्हणजे 'अभ्युदय' होय, असा वैशेषिक सूत्राचा अभिप्राय आहे. अध्ययन, युद्ध, कृषी, वाणिज्य इत्यादी क्रियांनी मिळणारे अदृष्टावाचून साक्षात् निष्पन्न होणारे प्रत्यक्ष फल 'अभ्युदय' नव्हे. त्यास 'दृष्ट' असे वैशेषिक सूत्रात म्हटले आहे. (६।२, १०।२). यालाच 'लौकिक अर्थ' असे स्मृतिकार म्हणतात. पुरुषार्थ चतुष्टयातील अर्थ म्हणजे ऐहिक फल व सत्साधने होत. वैशेषिकांच्या व स्मृतिकारांच्या अभ्युदयात स्वर्गसुखाचा अंतर्भाव होतो. 'अभ्युदय' शब्दाच्या अर्थात वैशेषिक सूत्रांनी अदृष्टद्वारा म्हणजे पुण्यद्वारा प्राप्त होणाऱ्या ऐहिक व पारलौकिक फलांचा समावेश केला आहे. "दृष्ट दृष्टच योजनानां दृष्टाभावे प्रयोजनमभ्युदयाय ।" (६।२।१); "दृष्टानां दृष्टयोजनानां दृष्टाभावे प्रयोगोऽभ्युदयाय ।" (१०।२।८); "दृष्ट अदृष्ट फळे असलेल्या कर्मांनी दृष्ट फले न मिळाल्यास, त्यांचा उपयोग अभ्युदयाकरिता समजावा." येथे 'अभ्युदय' हे अदृष्ट फल होय, हे सहज समजते. सर्व टीकाकार 'अदृष्ट' म्हणजे 'स्वर्ग' असा स्वच्छ अर्थ सांगतात. आपस्तंबधर्मसूत्रात हाच 'अभ्युदय' शब्द आला आहे. आपस्तंब म्हणतो, "ते लौकिक अर्थ पुरस्कृत धर्मश्चरेत, निष्फला अभ्युदये भवन्ति ।" (१।२०।२). "या लौकिक फलाच्या उद्देशाने धर्माचे आचरण करू नये, हे निष्फल धर्म अभ्युदयास म्हणजे स्वर्गास उपयोगी पडतात." धर्माचे ऐहिक अर्थकामरूपफल अनुषंगिक आहे. स्वर्गरूप पारलौकिक फलच धर्माचे मुख्य उद्दिष्ट होय, असे आपस्तंब म्हणतो. आम्रवृक्षाच्या छायागंधांप्रमाणे ऐहिक फले धर्मापासून मिळतात. आम्रवृक्षाच्या फलाप्रमाणे धर्माचे फल इह व पर साधने हे होय, असे आपस्तंबाने धर्मपुरुषार्थाचे विवरण करताना म्हटले आहे (१।२०।३, ४, ९). धर्मशास्त्रांत पारलौकिक सुख व 'निःश्रेयस' यात नित्य भेद दाखवलेला असतो. 'निःश्रेयस' म्हणजे जन्ममरणपरंपरेतून मुक्तता. स्वर्गसुद्धा एकप्रकारचा जन्मच आहे. पुण्य या धर्मजन्य अदृष्टापासून या जागतील व परलोकातील सुखे मिळतात; आणि मोक्ष हे ऐहिक अथवा पारलौकिक फल नसून ते एक स्वतंत्र ध्येय आहे. प्रस्तुत

लेखकांनी निःश्रेयसात पारलौकिक हिताचाही अंतर्भाव केला आहे; परंतु हे चुकीचे आहे. कारण, प्राचीन भारतीय धर्मशास्त्रकारांनी व मोक्षशास्त्रकारांनी कोठेही मोक्षात पारलौकिक स्वर्गादी फलांचा अंतर्भाव केलेला नाही. तसेच ‘धर्म’ शब्दाच्या अर्थात अतीन्द्रिय, अदृष्ट फलांचा अंतर्भाव प्रत्येक धर्मशास्त्रकार नियमाने करतो. ‘धर्म’ शब्दाच्या अर्थातून अदृष्टाला कोणत्याही धर्मशास्त्रकाराने किंवा मीमांसकाने वगळलेले नाही. एवढेच नव्हे, तर अदृष्टाला वगळले तर तो धर्मच नव्हे, असे सर्व धर्मशास्त्रकार सांगतात. सर्व वर्णाश्रमधर्मांचा पारलौकिक कल्याणाशी नियत संबंध सर्व धर्मशास्त्रकार मानतात. वर्णाश्रमधर्माने ऐहिक योगक्षेम व प्रगती होते हे तर धर्मशास्त्रकार म्हणतातच, परंतु वर्णाश्रमधर्माचे खरे पर्यवसान, अंतिम इष्ट, म्हणजे स्वर्ग, मोक्षकारक चित्तशुद्धी व पुढील जन्मी सुख हे होय, असे त्यांचे मुख्य म्हणणे आहे. “वर्णा आश्रमाश्च स्वकर्मनिष्ठाः प्रेत्व कर्मफलमनुभूव -तत्त्वशेषेण विशिष्टदेशजातिकुलरूपा युश्रुतवित्तंवृत्तसुखमेधनो जन्म प्रतिपद्यन्ते ।” - “स्वकर्मनिष्ठ असे वर्ण व आश्रम मेल्यावर कर्मफलाचा भोग घेऊन नंतर त्या स्वकर्माचा म्हणजे सुकृताचा जो शिल्लक अंश राहतो त्याच्या योगे चांगल्या देशात, उत्तम व्यक्ती, सत्कुलात ज्ञानधनशीलसुखबुद्धसंपन्न होऊन पुनः जन्माला येतात” (गौतमधर्मसूत्र १०/३१). सर्व स्मृतिकार अनंत वेळा कंठरवाने सांगतात की, कोणत्याही शूद्र जातीच्या मनुष्याने उच्च जातीच्या मनुष्यांची वृत्ती पत्करिल्यास तो शूद्र शाश्वत घोर नरकात पडतो. मनुस्मृतीप्रमाणे, गोदुश्च प्राशन करणारा व वेदाध्ययन करणारा शूद्र पतित होऊन मेल्यावर घोर यातना भोगतो. महाभारतात या तऱ्हेच्या धर्मशास्त्रांची उणीव नाही. शांतिपर्व व अनुशासनपर्व यांत स्वर्गगामी व नरकगामी लोकांची जी मोठी जंत्री दिली आहे तीत वर्णाश्रमधर्मातील कोणतातरी निर्बंध मोडणाऱ्यांना नरकाची शिक्षा व विशिष्ट धर्म पाळणाऱ्यास स्वर्गाचे पारितोषिक सांगितले आहे. महाभारतात ‘समाजधारक तो धर्म’ अशी जी व्याख्या सांगितली आहे तिजवर आमचे आधुनिक शिक्षित फार भाळले आहेत. परंतु त्याच व्याख्येच्या जवळील संदर्भात ‘उभयार्थ,’ ‘इहलोके परत्र च’ - ‘या लोकात व परलोकात सुखदायी जो तो धर्म होय,’ असे म्हटलेले आहे (शांतिपर्व अ. २५९). महाभारतात धर्मविषयक बुद्धिवादी विवेचनास थोडासा प्रारंभ झाला आहे, त्यात नुकताच कोठे थोडासा बुद्धिवाद डोकावू लागला आहे. परंतु स्वर्ग-नरक, परलोक, पाप-पुण्य, अदृष्ट, देवता इत्यादी अतीन्द्रिय सृष्टीच्या भ्रंतीतून अथवा कल्पनेतून महाभारतातील कोणताही धर्मविचार मुक्त नाही, ही गोष्ट त्या ग्रंथांतील (शां. २५९, स्व. ५, उ. १२ इ.) धर्मविवेचनपर कोणत्याही पाचपंचवीस ओळी वाचून कळून येईल. काही आधुनिक भारतीय शिक्षितांस प्राचीन पारलौकिक कल्पनांची थोडीशी लाज वाटू लागली आहे, परंतु जीर्ण पुरातन विचारांचा व संस्कृतीचा अभिमान तर सोडवत नाही, अशा मनःस्थितीत दोनही डगरींवर हात ठेवून आणि मनःपूत अशी मीमांसा करून जुन्या आचारविचारांना व संस्थांना नवे पेहराव देण्याची सवय त्यांस जडली आहे - नव बुद्धिवादाचा, चिकित्सक दृष्टीचा अर्धवट

मानने स्वीकार करून कसले तरी थातुरमातुर, शास्त्रीय दृष्टीने अर्धकच्चे 'तत्त्वज्ञान' प्राचीन संस्कृतीतून काढण्याची प्रवृत्ती त्यांच्यामध्ये बळावली आहे. धर्मविषयक विचारात तर असले अर्धजरतीय समर्थन फारच बोकाळले आहे. याला महाभारताचा व गीतेचा आधार अतिशय घेण्यात येतो. परंतु स्मृतिवाङ्मयात व महाभारतात असे अनेक वेळा ठासून सांगितले आहे की, "धर्मो नित्यो सुखदुःखे त्वनिये" - धर्मच (पुण्यच) नित्य टिकून राहतो, सुखदुःखे तात्पुरती असतात. "एक एव सुहृद्धर्मो निधनेऽप्यनुयाति यः ।" (मनु. ८।१७), "धर्मस्वेको नैनमुज्झत्यजलम् :." (महाभारत स्व. ५) - मेल्यावर धर्मच तेवढा मनुष्याचा सोबती आहे. सर्व पूर्वमीमांसकाचेही हेच स्पष्ट सांगणे आहे; किंबहुना सर्व आस्तिक दर्शने - कपिल, कणाद, गौतम, जैमिनी, बादरायण व पतंजली यांची तत्त्वज्ञाने - धर्माचे फल अदृष्ट पुण्य होय, असेच निश्चयाने सांगतात.

सर्वच धर्मसंस्था जुन्या धर्मविचारांच्या पोटी मानवी ऐहिक कल्याणाचा अंतर्भाव करतात. जगातील सर्वच धर्म पारलौकिक कल्याणाशी व मोक्षाशी मनुष्याच्या ऐहिक सामाजिक जीवनाची सांगड घालतात. निःश्रेयस धर्म हा वैयक्तिक आहे असे प्रस्तुत लेखक म्हणतात. तसेच पाश्चात्य धर्म केवळ निःश्रेयसविषयक आहेत म्हणून वैयक्तिक आहेत, असेही ते म्हणतात; परंतु ते मिथ्या आहे. ख्रिस्ती धर्म, इस्लामी धर्म, हिंदू धर्म इत्यादी कोणतेही संस्थारूप धर्म सामाजिकच आहेत. धर्मसंस्था ही राज्यसंस्थेसारखीच सामाजिक संस्था आहे. तिचा व्यक्तीच्या केवळ खाजगी समाजनिरपेक्ष जीवनाशी संबंध नसतो, तर समग्र समाजसंस्थाच धर्मसंस्थेला नियंत्रित करावयाची असते. याला जगातील कोणताही धर्म अपवाद नाही. एक काळ असा होता की, त्यात धर्मसंस्था राजसंस्थेपेक्षा बलिष्ठ होती. राजसंस्था प्रबळ झाल्यावर धर्मसंस्था तिच्या अनेक साधनांपैकी एक महत्त्वाचे समाजनियंत्रक साधन बनली. राजसंस्था ऐहिक सामाजिक व्यापारांचे नियंत्रण दंडबलाने करते, तर धर्मसंस्था परलोकफल किंवा परमार्थप्राप्ती यांची आमिषे दाखवून आणि नरकयातना, ईश्वरकोप, पाप इत्यादिकांची विभीषिका दाखवून सामाजिक जीवन नियंत्रित करते. ऐहिक सामाजिक कर्मे व नीती यांचा संबंध पारलौकिकाशी भारतीय व भारतीयेतर सर्व धर्मांनी जोडला आहे. हिंदू धर्माचे वैशिष्ट्य एवढेच की, कुल, जाती, देश, वंश, निरनिराळे मानवसंघ इत्यादींचे परंपरागत आचार, रूढी, उपासना, विधि, निषेध यांचे सगळेच परस्पर वसंगत व विरुद्ध भारूड त्यात भरले आहे. ख्रिस्ती, मुसलमान इत्यादिकांच्या धर्मात त्यातल्या त्यात निवड केली आहे.

समाज पारलौकिक धार्मिक कल्पनांचे मिथ्यात्व ज्या प्रमाणात समजू लागतो त्या प्रमाणात धर्मसंस्थेचे बळ कमी होऊ लागते. अतींद्रियवस्तुविषयक भ्रांति किंवा कल्पना हा धर्माचा पाया आहे. हा पाया हिंदू धर्माच्या मुळाशी इतर धर्मांइतकाच, किंबहुना अधिक भक्कम आहे. माझी प्रस्तुत लेखकामहाशयांस व त्यांच्यासारखेच धर्मसिद्धांत मांडणाऱ्या महाराष्ट्रीयीयादी प्रथितयश लेखकांस अशी विनंती आहे की, प्राचीन धर्मग्रंथांची वचने उद्धृत

करीत असता त्या ग्रंथांचा समग्र दृष्टिकोन लक्षात घेणे आवश्यक असते. ख्रिस्ती धर्मात व इस्लामी धर्मात ज्याप्रमाणे मनुष्याच्या नैतिक व सामाजिक आचरणाचा परमार्थांशी किंवा आत्मिक कल्पनांशी कार्यकारणभावाचा संबंध जोडला आहे, तसाच महाभारत, गीता, धर्मसूत्रे, मनुयाज्ञवल्क्यादी स्मृतिग्रंथ यातही जोडला आहे. सामाजिक वा वैयक्तिक ऐहिक आचरणाची पारलौकिकाशी व पारमार्थिकाशी हिंदू व हिंद्वितर कोणतेही धर्म फारकत करीत नाहीत.

पूर्वमीमांसेसंबंधी श्री. मोहनी यांचा कोणातरी संस्कृतज्ञ पंडिताने गैरसमज करून दलेला असतो. त्यांनी पूर्वमीमांसेत ज्या विचारसरणीला यस्किंचित् थारा नाही, किंबहुना ज्या विचारपद्धतीचा पूर्वमीमांसेस विटाळ आहे, त्या विचारांचे प्रवर्तकत्व तिला दले आहे! श्री. मोहनी लिहितात - “अखिल मानवी जातीच्या धारणेची.....मूलभूत तत्त्वे हिंदू धर्मात ग्रथित आहेत.” (पृ. १४). “ह्या दोन तत्त्वांचे (समाजधारणात्मक परोपकारभावना व अध्यात्म यांचे) बेमालूम मिश्रण दुसऱ्या धर्मात झाले आहे परंतु समाजधारणात्मक धर्मविचार व अध्यात्मपर ब्रह्मविचार या दोन विचारसरणी सनातनधर्माने भिन्न राखल्या आहेत. ‘अथातो धर्मजिज्ञासा ।’ व ‘अथातो ब्रह्मजिज्ञासा :’ असा भिन्न रीतींनी आरंभ करून धर्म व अध्यात्म अशी दोन्ही दर्शने पृथक ठेवून त्यातील भेद सनातनधर्माने स्पष्ट केला आहे. /.....या दोन विचारसरणींकडे सूक्ष्म दृष्टीने पाहिल्यास पूर्वमीमांसेत समाजधारणात्मक तत्त्वावर (Sociological Principle) आणि कर्मावर विशेष भर देण्यात आला आहे व उत्तरमीमांसेत ब्रह्म किंवा अध्यात्म (Metaphysical Knowledge) यावर विशेष जोर देण्यात आला आहे हे स्पष्ट होईल. पूर्वमीमांसेत मुख्यतः यज्ञाचा ऊहापोह केलेला असून समाजधारणात्मक धर्म सांगितला आहे व उत्तरमीमांसेत ब्रह्मनिरूपण केलेले आहे किंवा वेदान्त सांगितला आहे... एकीमध्ये (पूर्वमीमांसेत) समाजधारणेचा विचार प्रधान आहे, तर दुसरीत (उत्तरमीमांसेत) व्यक्तीचा विकास हे ध्येय आहे.” (पृ. १७, १८)

आता पूर्वमीमांसेचे बारा अध्याय असून त्यांपैकी पहिला प्रस्तावनात्मक अध्याय सोडला तर इतर अकरा अध्यायांत कर्मकांड प्रतिपादनाच्या वेदवाक्यांचे अर्थ लावण्याची पद्धती सांगितली आहे - वाक्यतात्पर्यनिर्णयाचे नियम (Laws of Interpretation) विचारले आहेत. ‘धर्म हा केवळ वेदगम्य आहे,’ ही गोष्ट प्रारंभी सांगून त्या वेदाचे स्वरूप व प्रामाण्य यांची चर्चा पहिल्या अध्यायात केली आहे. वेदवाक्यांची मीमांसा किंवा वाक्यमीमांसा हा पूर्वमीमांसेचा मुख्य विषय असून ज्या वेदभागाची मीमांसा पूर्वमीमांसेने केली आहे तो वेदभाग म्हणजे कर्मकांडप्रतिपादक संहिता व ब्राह्मणे ही होत. पूर्वमीमांसेचा प्रत्यक्ष विषय कर्मकांड किंवा यज्ञ नसून यज्ञकर्मप्रतिपादक वेदवचनांचा अर्थ लावण्याची पद्धती मीमांसणे हा होय. यज्ञाचा किंवा कर्माचा संबंध अत्यंत परंपरेने पूर्वमीमांसेशी पोचतो. ‘समाजधारणा’, ‘परोपकार’, ‘सहानुभूती’ इत्यादी सामाजिक गोष्टींचा केवळ उल्लेख शपथेलाही पूर्वमीमांसेत

मिळावयाचा नाही; मग त्या विषयाचे प्रतिपादन तर दूरच! ज्या वेदवाक्यांची मीमांसा पूर्वमीमांसेत केली आहे, तो वेदभाग ज्या कर्माचे किंवा यज्ञांचे विस्ताराने उपबृहण करतो ते कर्म किंवा तो यज्ञ म्हणजे मुख्यतः अग्निहोत्र, दर्शपूर्णमास, इष्टि, सोमयाग, पशुयाग, वाजपेय, अश्वमेध, सौत्रामणि इत्यादी होत. अखिल श्रौतसूत्रे याच यज्ञांचे निरूपण करतात. धान्य, दूध, तूप, दही, मांस इत्यादी पदार्थांचे देवतांच्या उद्देशाने अग्नीत हवन अथवा त्याग ज्यात प्रधान आहे असे यज्ञ सांगणाऱ्या महान वेदराशींचे पृथक्करण पूर्वमीमांसा करते. अशा प्रकारचे हे यज्ञ ऐहम समाजधारणेचे महान शाश्वत आधारस्तंभ आहेत असे म्हणण्याचे (या यज्ञांमुळे ज्यांना दक्षिणा मिळतात आणि ज्याची प्रशंसा होते असे म्हणण्याचे याज्ञिक व यजमान यांच्याशिवाय) आजचा कोणताही समंजस सुशिक्षित मनुष्य धाष्टर्य करील असे वाटत नाही; आणि कदाचित् असे विद्वान आढळलेच तर देव त्यांचे भले करो! वायू, पर्जन्य, विद्युत, आकाश, सूर्य, उषा, पर्वत, समुद्र इत्यादी निसर्गातील जड वस्तू या देवता असून त्या मानवी ऐहिक सुखदुःखाचे नियंत्रण करतात, त्यांना काम, क्रोध इत्यादी विकार आहेत, असे मानणाऱ्या अर्धरानटी वैदिक आर्यांनी व पुरोहितांनी सोम-पशु-पुरोडाशांचे जे यज्ञविधी, त्या देवतांच्या संतोषार्थ व कृपासंपादनार्थ रचले त्यांचे वर्णन शेकडा ९९ वेदवाक्यात केले आहे. हे यज्ञ त्रैवर्णिक वैदिकांचे वैयक्तिक व सामाजिक विधी होते. त्यात बोकड, बैल, गाई, घोडे व निरनिराळे पक्षी बळी देत. त्या वैदिकांच्या यज्ञसंस्थेत शूद्रांना अत्यंत हीन स्थान असून ते त्यांचे दास होते. शूद्र निंद्य, पापरूप आहेत, असा वेदांचा प्रसिद्ध सिद्धांत आहे. फार मोठ्या शूद्र समाजाच्या गुलामगिरीची दर्शक वैदिकांची यज्ञसंस्था होती. त्या यज्ञाला सामाजिक स्वरूप होते. जत्रा, उरूस या जशा सामाजिक संस्था आहेत, तसेच वैदिकांचे यज्ञ होत. हे यज्ञ म्हणजे यजमानास स्वर्गाला जाण्याचा मुख्य मार्ग होय. ‘यजेत स्वर्गकामः ।’ हे वचन पूर्वमीमांसेतील एक मुख्य विचारविषय आहे. ‘‘समाजधारणा’’ ही घोषणा व्यर्थ थोतांड आहे. पूर्वमीमांसेला याचा गंधही नाही. असो. स्मृतिग्रंथात प्रामुख्याने वर्णाश्रमकर्मांचे अनुशासन केले असून पूर्वमीमांसेत त्यांना प्रामाण्य दले आहे; परंतु स्मृतिवचनांची चर्चा हा पूर्वमीमांसेचा विषय नाही. एवढे मात्र खरे की, पूर्वमीमांसेतील अर्थ लावण्याची व प्रामाण्याची पद्धती स्मृत्यर्थमीमांसेच्या प्रसंगी धर्मशास्त्राचे टीकाकार उपयोगात आणतात आणि ते योग्यही आहे.

आपल्या समग्र विचारपद्धतीच्या मुळाशी असलेले म्हणून जे तीन सिद्धान्त श्री. मोहनी यांनी मांडले आहेत त्याचा परामर्श घेणे अत्यंत इष्ट आहे. ते असे - ‘‘साधारणतः स्थूलदृष्टीनेही विचार केल्यास अखिल मानवजात व्यक्तिशः किंवा समष्टिशः तीन प्रकारच्या विचारांनी प्रेरित असलेली दिसून येते. आत्मसंरक्षणपर प्राणिधर्मप्रवृत्ति Biological Law of Self Preservation), समाजधारणात्मक परोपकारभावना (Sociological Principle) आणि अनंतत्वाची संवेदना करून देणारे अतीन्द्रियसापेक्ष अध्यात्म (Metaphical

Thought) या तीन श्रेणींच्या विचारकक्षेत मनुष्यमात्र गुरफटलेला आहे. प्राणिधर्मप्रवृत्तीचा आविष्कार अहंकार, स्वार्थ, स्वहित, स्वसुख या शब्दांनी व्यक्त होतो. समाजधारणेचे दिग्दर्शन परोपकार, परार्थ यांनी होऊ शकते. अध्यात्माचा विलास (?) आत्मा, ईश्वर, ब्रह्म, निःश्रेयस, मोक्ष, स्वर्ग वगैरे शब्दांनी व्यक्त होतो. प्राणिधर्मावरच मानवी व्यक्तीने सर्वस्वी भर दिल्यास समाजधारणेस किंवा समाजप्रगतीस तो प्राणिधर्म विघातक होतो; आणि म्हणूनच आत्मसंरक्षणपर प्राणिधर्मप्रवृत्तीस गौणत्व देण्याकडे किंवा त्या प्रवृत्तीचा संयम करण्याकडे सर्व धर्मविचारांची प्रवृत्ती दिसून येते. अतीन्द्रियापेक्ष अनंतत्वाची संवेदना करून देणारे अध्यात्म व समाजधारणात्मक परोपकार भावना या दोन विचारश्रेणींवर भर देऊन सामान्यपणे सर्व धर्मविचार बनतात, ...प्राणिधर्मप्रवृत्त आत्मसंरक्षणाचा परिणाम व्यक्तमात्राचा अहंकार (Ego) वाढविण्यात होतो. ज्याच्यावर समाजशास्त्र आधारलेले आहे, अशा समाजधारणेचे मूलभूत तत्त्व सहानुभूती (Sympathy), परोपकार किंवा त्यागबुद्धि, हे आहे.' (पृ. १४, १५)

मानवप्रवृत्तीचे वरील विभजन स्थूलपणेच खरे वाटण्याचा संभव आहे. त्यामुळे मानवी-उच्च, नीच, मध्यम-प्रवृत्तीचा उलगडा होतो असे सकृद्दर्शनी वाटते. परंतु हे विभजन मुळातच शास्त्रीय नाही. आत्मसंरक्षणपर प्राणिधर्मप्रवृत्ती समाजधारणेशी वसंगत आहे किंवा ती समाजसंस्थेच्या तत्त्वाशी असंलग्न आहे, असा लेखकांचा रोख दिसतो. प्राणिधर्मप्रवृत्तीचे मानसिक परिणाम लेखकांनी अहंकार, स्वार्थ, स्वसुख इत्यादी सांगितले, परंतु त्या प्रवृत्तीची उदाहरणे दिली नाहीत. अन्न, वस्त्र, गृह, शत्रुप्रतिकाराची साधने व रोगनिवारक साधने मिळविणे आणि शोधणे; क्षुधा, तृषा, कामादी शारीर विकारांचे शमन करणे इत्यादी प्रकारची महत्त्वाची प्राणिधर्मप्रवृत्ती मानवाच्या ठायी आहे. तथापि याच प्रवृत्तीने मानवाचे विविध समाज पहिल्याप्रथम वाढीस लावले. त्यांना भक्ष्य शोधण्याकरिता मृगया करावी लागली; खाण्याकरिता व दूधदुभत्याकरिता पशुपालन करावे लागले; शत्रुप्रतिकारार्थ संघ करून संघटित व्हावे लागले आणि शस्त्रास्त्रे निर्माण करावी लागली; शीतातपनिवारणार्थ घरे बांधावी लागली; धान्याकरिता शेते नांगरावी लागली; पाण्याकरिता विहिरी व पाट खणावे लागले; या सर्व प्राणिधर्मप्रवृत्तींच्या प्रभावामुळे आणि या प्रवृत्ती अधिकाधिक वाढीस लागल्यामुळे मानवांच्या ठायी सहकार्य उत्पन्न झाले आणि कुल, ग्राम, वंश, देशादी रूपाने मानवसमाज निर्माण झाले. मानवी प्राणिधर्मप्रवृत्तींच्या उद्रेकामुळेच मानवांतील सहकार्य वाढीस लागून त्यामुळे समाजधारणा झाली. अर्थात् समाजधारणात्मक परोपकारभावना हे प्राणिधर्मप्रवृत्तीच स्वाभाविक अपत्य होय. ती स्वयंभू भावना नाही. मानवांना जीवनार्थ कराव्या लागणाऱ्या भौतिक व्यापारांकरिताच परस्पर सहकार्य अत्यंत अपरिहार्य झाले. त्या सहकार्याचे जे खोल व चिरंतन परिणाम झाले तेच समाजधारणोपयोगी नैतिक मूल्ये किंवा नीतिसिद्धांत होत. परोपकारभावना हे एक स्वतंत्र तत्त्वही नाही; 'परस्पर सहकार्य'

हे समाजधारणेचे तत्त्व आहे. ज्याला कोणाच्याही साहाय्याची आवश्यकता नाही आणि जो स्वतः केवळ परोपकाराकरिताच जगतो असा महात्मा या पृथ्वीतलावर नाही आणि असणे शक्य नाही. म्हणून 'परोपकार' हे एक 'नैतिक स्वरूप' आहे, परंतु ते समाजधारणेचे मूलाधारभूत तत्त्व नाही.

अतींद्रियापेक्षा अनंतत्त्वाच्या म्हणजे अध्यात्माच्या शोधाची एक स्वतंत्र प्रवृत्ती मूलभूत व सर्वमानवव्यापी आहे, असे लेखकमहोदय म्हणतात. परंतु हे म्हणणेसुद्धा शास्त्रशुद्ध नाही. अध्यात्मशास्त्रे या प्रवृत्तीतून उत्पन्न झाली आहेत, असे त्यांना वाटत असावे. तथापि मानवजातीचा इतिहास असे सांगतो की, ज्या काळी मानवजाती आध्यात्मिक संशोधन करित नाहीत अशी अवस्था आहे. आध्यात्मिक विचारांचा ज्यांच्यात उदय झाला नाही असे अनेक रानटी समाज पृथ्वीच्या पाठीवर आहेत. आध्यात्मिक विचारप्रवृत्ती ही एक मूलभूत प्रवृत्ती नाही. भोवतालच्या सृष्टीचा वा ज्ञात वस्तूचा कार्यकारणभाव शोधण्याची मानवजीवनाला अत्यंत आवश्यकता असते. मनुष्याला जीवनार्थ धडपड करित असता जेव्हा अन्नवस्त्रगृहादी वस्तूंचा पाठपुरावा इतका होतो, की त्यामुळे तो वसावा घेऊ शकतो, सुटी घेऊ शकतो. अशा समयी तो अधिक व्यापक कार्यकारणभाव पाहावयास लागतो. मानव प्रथम जीवनार्थ लागणाऱ्या वस्तूंचा कार्यकारणभाव शोधतो. कारण, त्याशिवाय त्याला जीवनसाधनांचा साठा सिद्धच करता येत नाही. काही काळाने रानटी अवस्थेतून निसर्गावर थोडे प्रभुत्व मिळविल्यावर, म्हणजे सामाजिक जीवन वर्षानुवर्षे निर्वेधपणे जगणे शक्य झाल्यावर, व्यापक कार्यकारणभावाची जिज्ञासा मानवाच्या बुद्धीत उत्पन्न होते.

याच जीवनोपयुक्त कार्यकारणभाव-जिज्ञासेतून दृश्य विश्वाच्या पाठीशी काय आहे ते कल्पनाशक्तीने शोधण्याची प्रवृत्ती होते आणि या प्रयत्नात आध्यात्मिक कल्पना जन्म पावतात. जगातील सर्व धर्मांत या कल्पना आहेत. आध्यात्मिक विचार कल्पनात्मक आहेत, ती शास्त्रीय सत्ये नव्हेत, आणि अध्यात्म हे शास्त्र नाही. हे विविध प्रवृत्तींचे स्पष्टीकरण लक्षात घेतल्यानंतर श्री. मोहनी यांचे वर्गीकरण किती हेत्वाभासमय आहे ते कळून येईल.

हिंदू धर्मातील विविध उपासना, अनेक देवतासंप्रदाय, नानाधर्मपंथ यांची प्रौढी प्रो. राधाकृष्णन् यांच्यासारखीच लेखकांनी वर्णिली आहे. हिंदू धर्माने अनेक खुळ्या कल्पनांचे रक्षण केले, अनेक वेड्या समजुती राखल्या, बहुविध धर्मग्रंथ प्रमाण मानले, म्हणजे बुद्धीवर अनेक धर्मग्रंथांची ओझी लादली; आणि इतर धर्मांनी एकच देव, एकच धर्मग्रंथ व एकच मुख्य प्रेषित मानल्यामुळे मनुष्याच्या मनावरील भोळ्या भावाची व भ्रांतीची दडपणे कमी केली. 'उपास्यानामनियमः' इत्यादी गोष्टी म्हणजे हिंदू धर्माचे थोर वैशिष्ट्य नसून पराकाष्ठेचे दौर्बल्य आहे. हा उदारमतवाद नाही किंवा परमतसहिष्णुता नाही, तर अनेक खुळ्या, भ्रांतमूलक वेडांशी झगडण्याचे सामर्थ्य नसल्यामुळे सगळेच भेंडोळे सांभाळण्याची आणि ते लादून घ्यावयाची दुबळी अवस्था आहे. इतर धर्मांत एक प्रकारचे खूळ आहे, आमच्या धर्माने खुळांचा व खुळ्यांचा बाजार भरवला आहे एवढेच.

श्री. मोहनी यांनी इतरही अनेक वादग्रस्त विषय उपस्थित केले आहेत; परंतु सध्या त्या सर्वांचे समालोचन येथे करणे शक्य नाही. त्यांपैकी महत्त्वाच्या गोष्टी म्हणजे चातुर्वर्ण्यसंस्था व भावी सामाजिक प्रश्न सोडविण्याची पद्धती या होत. डॉ. भगवानदास, अॅनी बेझंट, टिळक, अरविंद घोष प्रभृतींनी चातुर्वर्ण्य संस्थेचे बरेच समर्थन केले असून त्याच प्रकारचे समर्थन प्रस्तुत लेखकांनीही मोठ्या कुशलतेने केले आहे. त्याची चर्चा मी या ठिकाणी करित नाही. तथापि एवढेच मत निर्दिष्ट करून ठेवतो की, श्री. मोहनी यांनी ज्या प्रकारची चातुर्वर्ण्य संस्था वर्णिली आहे ती बहुतांशी काल्पनिक आहे, ती भारतवर्षात कधीच नव्हती. श्रुतिस्मृत्युक्त चातुर्वर्ण्यसंस्था ही अत्यंत क्रूर, वैषम्यपूर्ण, शूद्रदास्यावर उभारलेली, पुरोहित-भिक्षुक-याज्ञिक-वर्गांचे वरिष्ठत्व अबाध्य राखणारी व भारतीय समाजाच्या अवनतीचे सर्वांत भयानक साधन बनलेली अशी होती. गुणकर्ममूलक व जन्मसिद्ध चातुर्वर्ण्य या भारतीय समाजविकासाच्या पायरीतील अत्यंत महत्त्वाच्या अवस्था होत्या. परंतु त्या दोनही अवस्था दीर्घकालपर्यंत टिकल्यामुळे आणि त्यात क्रांती न झाल्यामुळे भारतीय समाज दीर्घकाल जीर्ण स्थितीत पडून राहिला. चातुर्वर्ण्याची कोणतीही आदर्शभूत कल्पना वर्तमान भारतीय समाजास तारक होणार नाही, उलट ती मारकच होईल. ते एक भयंकर विष आहे!

या प्रबंधातील मध्यवर्ती व श्रेष्ठ सिद्धांत मात्र अत्यंत ग्राह्य असा आहे. तो म्हणजे, 'समाजधारणा' हेच मानवजीवनाचे मुख्य सूत्र असले पाहिजे; तसेच पारलौकिक अथवा आध्यात्मिक मोक्षमार्गी विचारसरणी व प्रवृत्ती समाजातील समाजधारक सिद्धांतापासून वेगळ्या केल्या पाहिजेत. अर्थात् या पायावर जर समग्र प्रबंधाची उभारणी करण्यात आली असती तर त्यात अत्यंत मूल्यवान विचारसंपत्ती देता आली असती. परंतु लेखकांनी मुख्य सिद्धांताला ज्या सामग्रीची जोड दिली आहे ती अतिशय पोकळ व निर्माल्यवत् आहे. महाभारत, गीता, धर्मशास्त्र, मीमांसा इत्यादी जुनी साधने मानवजातीच्या बौद्धिक इतिहासातील अत्यंत तेजस्वी दीपस्तंभ होत यात शंका नाही. तथापि ती सांप्रतच्या शास्त्रीय कसोटीपुढे टिकाव धरू शकत नाहीत; त्यांचे तुकडे उडतात. आधुनिक मानवबुद्धीने उपनिषदे, गीता, महाभारत, पूर्वमीमांसा इत्यादिकांच्यापुढे फारच मोठा प्रवास केला आहे, त्यापेक्षा ती कितीतरी प्रगल्भ झाली आहे! असो. शेवटी श्री. मोहनी यांनी आपल्या उद्धोधक प्रबंधामुळे हे चार शब्द लिहिण्याची संधी दिली याविषयी त्यांचे आभार मानून हे समीक्षण येथेच संपवितो.

(आमचा सनातन धर्म, ह. कृ. मोहनी, प्रकाशक - ज. गो. गोखले, अमळनेर,

पूर्व खान्देश, किंमत - १ रुपया)



२.

ऋग्वेदकालीन सांस्कृतिक इतिहास -चिं. ग. काशीकर (इतिहास)

हे पुस्तक टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठाच्या पारंगत परीक्षेकरिता निबंध म्हणून श्री. चिं. रा. काशीकर यांनी लिहले आहे. महाराष्ट्र भाषेत या विषयावर लिहिलेली स्वतंत्र पुस्तके नाहीत. जुन्या पिढीतील थोर पंडित महादेव मोरेश्वर कुंटे यांच्या Vicissitudes of Aryan Civilization या विद्वत्पूजित पुस्तकाचे मराठी भाषांतर श्री. ओगले यांनी प्रसिद्ध केले आहे. तसेच लो. टिळकांच्या वेदविषयक दोन्ही ग्रंथांचा मराठीत श्री. ओगले यांनीच अनुवाद केला आहे. मराठीत ज्ञानकोशाच्या प्रस्तावनाखंडांत चारी वेदांच्या संस्कृतीचे सविस्तर वर्णन आले आहे. पण ज्ञानकोशातील वेदविषयक माहितीत सुटसुटीतपणा, व्यवस्थितपणा कमी आहे. माहिती भरपूर पण रचना-कौशल्य कमी आहे. श्री. काशीकर यांनी प्रस्तुत पुस्तक नीटनेटके व सुबक लिहले आहे.

हे पुस्तक ऋग्वेदाच्या आधुनिक पद्धतीच्या अभ्यासाचे प्रवेशद्वार या दृष्टीने अतिशय उपयोगी आहे. हे पुस्तक धार्मिक श्रद्धामय दृष्टीने किंवा सांस्कृतिक अभिमानाने प्रेरित होऊन लिहिलेले नाही. युरोपियन संशोधकांच्या ठिकाणी जसा ऐतिहासिक टीकात्मक (Critical) दृष्टिकोन असतो, तसाच या पुस्तकाच्या लेखकाच्या ठिकाणी आहे. याचा प्रत्यय या पुस्तकाची दोन प्रकरणे वाचल्याबरोबर येतो. हे पुस्तक मी जेव्हा हाती घेतले तेव्हा माझा असा ग्रह होता की, टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठाच्या पारंगत परीक्षेत मान्य झालेल्या या पुस्तकात प्राचीन संस्कृतीची भरमसाट स्तुती आणि वेदांचे स्तोम माजवलेले असेल. पण तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय : खंड - ११ / १२

हे पुस्तक हाती आल्यापासून दोन दिवसात वाचून संपवले आणि खात्री झाली की, टिळक विद्यापीठाच्या पारंगत परीक्षेतील निबंध मुंबई विश्वविद्यालयाच्या एम. ए. च्या निबंधापेक्षा कमी दर्जाचे नसतातच; पण कित्येक वेळा जास्त सरस असतात.

हिंदी संस्कृतीच्या अत्यंत प्राचीन काळातील परिस्थितीचा अभ्यास करण्यास ऋग्वेदाइतके उत्तम साधन दुसरे नाही. ऋग्वेदाच्या खालोखाल मोहेंजोदारो व हराप्पा येथील उत्खननात सापडलेले अवशेष होत. हिन्दी व पाश्चात्य पंडितांनी हिन्दी व युरोपीय प्राचीनेतिहासांचा अभ्यास करून भारतीय समाजातील प्राचीनकालीन भौतिक व आध्यात्मिक घडामोडींबद्दल ज्या विविध उपपत्ती व अनुमाने मांडली आहेत, त्या सगळ्यांचे व्यवस्थित व संक्षिप्त संकलन प्रस्तुत पुस्तकात श्री. काशीकर यांनी केले आहे.

हिंदुस्थानातील आर्य व युरोपातील संस्कृतसमभाषा बोलणारे मानववंश यांचा वांशिक किंवा सांस्कृतिक उगम एक आहे, अशी एक कल्पना पाश्चात्य पंडितांनी हिंदुस्थानातील व युरोपातील भाषांचा, कथांचा, चालीरीतींचा व धर्माचा अभ्यास करून मांडिली आहे. या विषयापासून प्रस्तुत लेखकाने आपल्या पुस्तकास सुरुवात केली आहे. या पुस्तकाचे एकंदर सहा विभाग पाडले आहेत. प्रथम इंडोयुरोपियन मानववंश व त्याची संस्कृती यांच्या उगमासंबंधी, स्थलांतरासंबंधी, उपपत्ती थोडक्यात मांडल्या आहेत. दुसऱ्या व तिसऱ्या विभागात आर्यांच्या आगमनापूर्वीची किंवा आर्यांशी संबंध नसलेली प्राचीन कालातील हिन्दी संस्कृती व त्या वेळचे मानववंश यांच्यासंबंधी आतापर्यंत सापडलेली माहिती दिलेली आहे. तसेच भारतीय आर्य व इराणी आर्य यांचे संबंध निरूपले आहेत. मोहेंजोदारो व हराप्पा येथील संस्कृतीची सुमेरियन आणि आर्यन संस्कृतीशी तुलना करून त्यांचे संबंध वर्णले आहेत. तसेच हिंदुस्थानातील वैदिकेतरांशी वैदिकांचे झगडे आणि दाशराज्ञयुद्ध यांचे कथन केले आहे. चौथ्या, पाचव्या व सहाव्या विभागात ऋग्वेदातील धर्म, समाजसंस्था, आर्थिक जीवन, चालीरीती, संस्कार, राज्यव्यवस्था, कला इत्यादी मानवसमाजाच्या विविध अंगांची माहिती दिली आहे.

ही सगळी माहिती देत असताना लेखकाने पाश्चात्य व पौरस्त्य पंडितांनी त्या त्या मुद्यावर जी जी मते प्रतिपादिली आहेत, त्यांचेही थोडक्यात मुद्देसूद विवेचन किंवा निर्देश केला आहे. त्यात स्वतःचे मत कोणत्या बाजूस कलले आहे हे क्वचित प्रसंगी सांगितले आहे. पाश्चात्य किंवा पौरस्त्य पंडितांची मते ज्या ग्रंथातून उद्धृत केली आहेत, त्यांची यादी शेवटी जोडली आहे व पादटिप्पणीत स्थलनिर्देशही काळजीपूर्वक केला आहे.

या पुस्तकात आर्यांच्या मूलस्थानाबद्दल जी मते निर्दिष्ट केली आहेत त्यात टिळकांचे मत लेखकाने जास्त प्रमाणभूत म्हणून स्वीकारले आहे. त्यात लेखकाची आग्रहबुद्धी दिसत

नाही, पण टिळकांचे मत लेखकाला पटलेले दिसते. टिळकांचे मत हे एक महत्त्वाचे अनुमान या दृष्टीने विचार्य आहे. ऋग्वेदाची प्रत्यक्ष निर्मिती पंजाबात व अफगाणिस्थानातच झाली असली पाहिजे. याला पोषक असा ठळक पुरावा ऋग्वेदातच पुष्कळ मिळतो, हे प्रस्तुत लेखकानेही मान्य केले आहे. उत्तर ध्रुवाजवळच्या प्रदेशातील अवस्थानाची दूरान्वित अत्यंत अस्पष्ट स्मृती ऋग्वेदकाली असावी एवढेच फार झाले तर म्हणता येते. शतपथ ब्राह्मणातील एका वाक्यावरून टिळक, शंकर बाळकृष्ण दीक्षित, चिंतामणराव वैद्य प्रभृती पंडित शतपथ ब्राह्मणाचा काल इ. स. पूर्वी २५०० (अडीच हजार) वर्षे, असा मानतात. त्याच्या पूर्वी सुमारे दोन हजार वर्षे ऋग्वेदकाळ टिळक मानतात. शतपथ ब्राह्मणांतील उताऱ्यांतील कृत्तिका नक्षत्राच्या स्थितीवरून जे कालविषयक अनुमान केले आहे ते बरोबर नाही ही गोष्ट नागपूरचे ज्योतिषशास्त्रेतिहासज्ञ विद्वद्रत्न के. ल. दसरी यांनी उत्तम रीतीने दाखविली आहे. शतपथ ब्राह्मणकाली संपात बिंदू कृत्तिका नक्षत्रात होता ही गोष्ट खरी, पण ही आकाशस्थिती साध्या डोळ्यांनी ज्या काली दिसत होती, तो काल इ. स. पू. पंचवीसशे वर्षे हा नसून, तो काल इ. स. पूर्व १४०० (चौदाशे वर्षे) होय असे दसरींचे म्हणणे आहे. कारण शतपथ ब्राह्मणातील इतर ज्योतिषविषयक ज्ञान हे साध्या डोळ्यांनी अवलोकन करून मिळवलेलेच होते. म्हणून साध्या डोळ्यांनी वसंत संपात व कृत्तिका यांचा संबंध पूर्वदिशेस उदयकाली जेव्हा दृग्गोचर झाला तो काल इ. स. पूर्व चौदाशे वर्षे हा होय. शतपथ ब्राह्मणाच्या पूर्वी ऋग्वेदास दोन हजार वर्षे नेणे ही सुद्धा अत्यंत अतिरिक्त कल्पना होय. भाषेची व संस्कृतीची इतकी चिरस्थिती कल्पणे म्हणजे ऐतिहासिक विचारशक्तीला फाजील ताण देणे होय. शतपथ ब्राह्मणाच्या पूर्वी हजार वर्षांच्या पाठीमागे ऋग्वेदकाल नेण्यास तसा जास्त सबळ पुरावाच पाहिजे. ऋग्वेदाची घडण बहुतांशी पंजाब व अफगाणिस्थान या भागातच झाली हे मानण्यास बराच पुरावा आहे. अशा स्थितीत त्याच ऋग्वेदाचा हिमपातापूर्वीच्या उत्तरध्रुवसमीप असलेल्या आर्यवसाहतीशी संबंध जोडावयाचा म्हणजे त्यात चार ते पाच हजार वर्षांचे पडलेले कालाचे भगदाड कसे भरून काढावे हे मोठेच कोडे आहे. तसेच दैशिक अंतर थोडेथोडे नाही, म्हणून टिळकांची वैदिक आर्यांच्या मूलस्थानाबद्दलची उपपत्ती त्यांच्या प्रतिभासंपन्न बुद्धीचे सामर्थ्य दाखविणारी असली तरी ऐतिहासिक निश्चितीस लागणाऱ्या अनेक प्रमाणांच्या अभावी अधांतरीच राहते, एवढे खरे.

श्री. काशीकर यांनी या पुस्तकात मानवशास्त्रज्ञांनी मानवसंस्कृतीचे पाषाणयुग, ताम्रयुग व लोहयुग हे जे विभाग पाडले त्यांचा योग्य आदर दर्शविला आहे. कारण काही झाले तरी मानवसमाज व संस्कृती यांचे अधिष्ठान भौतिक परस्थितीतच होय.

ऐतिहासिक भौतिकवाद गृहीत धरल्याशिवाय मानवेतिहासाचा नीट उलगडा होत नाही, या मार्क्सच्या सिद्धांताचे हे एक प्रमाणच होय.

श्री. काशीकर यांनी मराठी भाषेत इतके सुंदर पुस्तक लिहून इतिहासाभ्यासास चांगली मदत केली आहे, यात शंकाच नाही. विशेषतः त्यांनी पाश्चात्यांची ऐतिहासिक पद्धती व अभ्यासपद्धती आत्मसात केली हे अधिकच अभिनंदनीय होय.

(ऋग्वेदकालीन सांस्कृतिक इतिहास, लेखक - चिंतामण गणेश काशीकर,
प्रकाशक - टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठ, सदाशिव पेठ, पुणे-२,
किंमत - २ रुपये, प्रथमावृत्ती -१९३५)

○○○

(अ) संतवाणीचा अमृतकलश- भा. पं. बहिरट (लेखसंग्रह)

(ब) भक्तीचा कल्पवृक्ष- भा. पं. बहिरट (लेखसंग्रह)

(क) श्री ज्ञानदेवांचे जीवनविषयक तत्त्वज्ञान- शं. ना.

तथा सोनोपंत दांडेकर (तत्त्वज्ञान)

दोन प्रवृत्ती

संतवाङ्मयाचे दोहन करणाऱ्या दोन प्रकारच्या प्रवृत्ती या शंभर वर्षांत दिसून येतात. एक सांप्रदायिक व दुसरी आधुनिक समालोचनपर. सांप्रदायिक परंपरेत कै. पांगारकर, कऱ्हाडचे कै. आळतेकर, धुळ्याचे भट, श्री. शं. श्री. देव, श्री. ज. स. करंदीकर, ह. भ. प. प्रा. दांडेकर इत्यादी मंडळी येतात; आणि आधुनिक समालोचनपर प्रवृत्तीत न्या. मू. म. गो. रानडे, इ. सं. राजवाडे, महाराष्ट्र सारस्वतकार भावे, प्रा. न. र. फाटक, प्रा. गं. भा. सरदार, श्री. बा. रं. सुंठणकर प्रा. शं. दा. पेंडसे, प्रा. कोलते इत्यादी मंडळींचा अंतर्भाव होतो. समालोचनपर प्रवृत्तीत सामाजिक इतिहासावर परिणाम करणारी व सामाजिक कार्यकारणभावाचा भाग असलेली संतांची चळवळ होय, हा दृष्टिकोन महत्त्वाचा आहे. सांप्रदायिक परंपरेत रामदासप्रधान मंडळी, भागवत संप्रदायी मंडळी आणि समन्वयवादी मंडळी येतात. तशीच साधारण विभागणी समालोचकांची होते. समालोचक मंडळीत रामदासांना उचलून भागवत संप्रदायास कमी लेखणारे, रामदासांना कमी लेखून संतांना वरची पदवी देणारे, आणि रामदास व इतर संत या दोन्ही पक्षांची समान; परंतु तारतम्यपूर्ण समीक्षा करणारे असे तीन प्रकार पडतात. धुळ्याचे शं. श्री. देव, ज. स. करंदीकर इत्यादी लेखक रामदासांस प्राधान्य देणारे होत; श्री. बहिरट प्रभृती भागवत संप्रदायी रामदासांना कमी लेखणारे होत; आणि पांगारकर प्रभृती समन्वयवादी होत. त्याचप्रमाणे समालोचनपर परंपरेत इ. सं. राजवाडे, धुळ्याचे भट, महाराष्ट्र सारस्वतकार भावे, शं. दा. पेंडसे इत्यादिकांचा रामदासांस प्रवृत्तिवादी 'धारकरी' म्हणजे राजकारणी संत ठरवून इतर वारकरी संतास निवृत्तिपर वा समाजवमुख ठरविण्याकडे कल आहे. या विचारसरणीचे मुख्य प्रवर्तक इ. सं. राजवाडे होत. रामदास प्रतिगामी व ब्राह्मणजातप्रधान समाजकारणाचे उद्धारक होत व संत त्या कालातील सामाजिकदृष्ट्या पुरोगामी चळवळीचे अध्वर्यू होत, अशी मीमांसा बा. रं. सुंठणकर, कोलते, गं. भा. सरदार तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय : खंड - ११ / १६

इत्यादी मीमांसक करतात. रामदास व इतर संत यांची तारतम्यपूर्वक समतोल समीक्षा करणारी प्रवृत्ती रानडे व फाटक यांनी निर्माण केली आहे. विशेषतः फाटकांनी रामदास राजकारणी नव्हते हे जरी अटीतटीने ठरविण्याचा विडा उचललेला असला तरी ते रामदासांचे वाङ्मय व जीवन यांवर प्रतिगामीपणाचा शिक्कामोर्तब करित नाहीत.

(अ) चिद्विलास विरुद्ध मायावाद

सांप्रदायिक प्रवृत्तीची तीन पुस्तके अलीकडे प्रकाशित झाली आहेत. पंढरपूरचे श्री. भा. पं. बहिरट यांची 'संतवाणीचा अमृतकलश' आणि 'भक्तीचा कल्पवृक्ष' व ह. भ. प. सोनोपंत दांडेकर यांचे 'श्रीज्ञानदेवांचे जीवनविषयक तत्त्वज्ञान' ही तीन पुस्तके होत. हे दोघेही पंढरपूरचे वारकरी व माळकरी आहेत. त्यांच्यापैकी सोनोपंत दांडेकर हे वारकरी संप्रदायात एका महत्त्वाच्या पदवीस पोचलेले नामवंत प्रचारक व लेखक आहेत. एक विशेष गोष्ट या दोन्ही लेखक महाशयांच्या पुस्तकांवरून लक्षात येते ती ही की, त्या दोघांच्या मते ज्ञानदेवांचे तत्त्वज्ञान विशेषतः त्यांचे अनुभवामृतांतील तत्त्वज्ञान हे शांकरमायावादाच्या विरुद्ध असून ते अजातवादाचे आहे; या वादाप्रमाणे दृश्यविश्व किंवा संसार किंवा भेदमय-जगत् हे अविद्येचे (वा मायेचे वा अज्ञानाचे) कार्य नाही; तर तो चित् तत्त्वाचा स्वरूपभूत व स्वयंप्रकाश असाच विलास आहे; 'म्हणोनि जग असकी वस्तुप्रभा ।' दृश्य विश्व ब्रह्ममय व ब्रह्मप्रकाशच असून ते मिथ्या नाही, असत्य नाही, ब्रह्मरूपाने विश्व सत्यच आहे. या सिद्धांताच्या बाबतीत सोनोपंत दांडेकर हे शांकराचार्यांच्याच विचारांचे ज्ञानेश्वरांच्या विचाराशी जमणारे असे समर्थन करतात; शांकरभूमिका मायावादावर आधारलेली दिसत असली तरी खोल विचारांत जाता ज्ञानेश्वरांहून भिन्न नाही, असे ते मानतात. श्री. बहिरट मात्र "शांकर तत्त्वज्ञानाची सर्व इमारत अज्ञानवादावरच उभी आहे." (अमृतकलश, पृ. ४०) "वास्तविक शांकरमतांमधील अज्ञानाच्या कल्पनेने अद्वैत-तत्त्वज्ञानात जो दोष निर्माण झाला तो ज्ञानेशांनी नाहीसा करून अद्वैत तत्त्वज्ञानास योग्य ती दिशा दाखवून दिली." असा शांकर व ज्ञानदेवीय अद्वैतवादातला मूलभूत भेद मांडतात. या बाबतीत प्राचार्य दांडेकरांची मांडणी सावध व जबाबदारीच्या जाणिवेने भरलेली दिसते.

भेददर्शन हे नैसर्गिक आहे; तत्त्वदर्शन हे अज्ञानाच्या निरासार्थच आहे, अज्ञान नसेल तर किंवा अज्ञानजन्य भवबंध नसेल तर ही आदिनाथांपासून ज्ञानदेवांपर्यंतची गुरुपरंपरा कशाला पाहिजे? ज्ञानदेवांच्या 'तुटें बंध मोक्षाचे । गुंथलें एथ ॥' या प्रतिज्ञेची वाट काय? भवबंध व संसारदुःखाचा सागर नसेल तर त्याच्या निरासाची काय गरज? भ्रांती आहे की नाही? नसेल तर 'तिन्ही (द्रष्टा, दृश्य व दृष्टी) भ्रांति, एकपण साच ॥' असे द्रष्टा, दृश्य व दृष्टी या त्रपुटभेदाच्या भ्रांतीचे अस्तित्व चांगदेवपासणीत का मान्य केले? जीवाला अज्ञान नसेल तर जडवाद व द्वैतवाद कां जबरदस्त रीतीने दंड थोपटून उभा राहतो? दांडेकर व बहिरट हे पाश्चात्यांच्या दुर्बल बुद्धिवादाकडे, देहात्मवादाकडे व जडवादाकडे इतके तिरस्काराने का बघतात? याचे

उत्तर मौनाने नव्हे तर शब्दाने देणे असेल तर 'अज्ञान' आहे, हे मानल्याशिवाय गत्यंतर नाही. बंध-मोक्षव्यवस्था गृहीत धरूनच अध्यात्मवाद प्रवृत्त होतो; आत्मसत्तावादाची शिकवण भवसागर तरून जाण्याकरिता दिली जाते; भवसागर जर चैतन्यचंद्रिकेची अमृतलीला असेल तर भवसुद्धा उत्तम होय; मग हा सर्व खटाटोप व्यर्थ ठरतो. तात्पर्य, आम्हास या चर्चेच्या बाबतीत एवढेच सुचवायचे आहे की, शांकरवेदांताच्या मायावादाची मांडणी ही एका जबरदस्त अशा बौद्धिक प्रश्नाची सोडवणूक करण्याकरिता झाली आहे. ती म्हणजे केवल अद्वैत ब्रह्मच आहे, तर बंध का आहे? हा होय. अद्वैत ब्रह्मच असून केवळ ही बंध आहे, त्यापेक्षा अद्वैताचे अज्ञान असल्यामुळे बंध आहे असे म्हणणे अर्थात् प्राप्त होते. अज्ञानाचे रूप द्विविध, अद्वैताचे आवरण व द्वैताचा आभास; असे त्याचे उत्तर आहे. चिद्विलासाचा प्रत्यय ही ज्ञानी पुरुषाची मनोऽवस्था किंवा मनोभूमिका आहे; त्या मनोभूमिकेचे प्रतिपादन अनुभवामृतात केले आहे; असेच मानले पाहिजे. ज्ञानदेवांनी अज्ञानखंडन हे ब्रह्मानुभवाच्या उच्चतर शिखरावरून केले आहे. ती एक प्रतीती आहे. विविध प्रतीतींची व्यवस्था लावणे हे बुद्धीचे कार्य आहे. मौन सोडून बोलण्यास प्रारंभ करा, की भेद आला व बंध आला. त्याच्या उपपत्तीकरिता अविद्येची पायधरणी करणे प्राप्त आहे. मायावाद ही अद्वैतवादातील अस्सल दर्जाची एक बौद्धिक उपपत्ती आहे; तो प्रतीनिवाद नव्हे. ज्ञानदेवांनी आत्मस्थितीवर आरूढ होऊन अज्ञान खंडन केले. ते शांकरदृष्टीनेही ब्रह्मपदी स्थिरावलेल्या बुद्धीचेच लक्षण आहे. परंतु त्या पदावर आरूढ असलेल्यांचे जरी त्यामुळे समाधान झाले तरी त्यातील बुद्धिवाद बिनतोड आहे, असे सिद्ध करण्याइतके परिश्रम कोणत्याही संताने वा सांप्रदायिकाने किंवा अन्याने अजून घेतले नाहीत. शांकरसंप्रदाय हा अत्यंत सकस अशा बौद्धिक परंपरेच्या पीठावर विराजमान झाला आहे; त्यात उपस्थित केलेल्या प्रश्नांची व आक्षेपांची उत्तरे अद्वैतवाद गृहीत धरून तटस्थांचे समाधान करण्याइतकी पुरेशी अजून कोणी दलेली नाहीत. दिली आहेत, असे मानणे, वा बौद्धिक आक्षेपांची नुसत्या मड्ड हुंकाराने बोळवणी करणे हे हास्यास्पद ठरते.

अनुभवामृतातील युक्तिवाद हा ब्रह्माद्वैतानुभवाची पुरवणी आहे; त्याचे दर्शनमीमांसेत एवढेच मूल्य आहे. मायावादाच्या प्रश्नाचा कायम निकाल लावण्याचे त्या अज्ञानखंडनात सामर्थ्य नाही. म्हणून प्राचार्य दांडेकर यांची तडजोडीची सावध रीती हीच एकप्रकारे योग्य ठरते. एवढे मात्र खरे की, शांकरअद्वैतवादापेक्षा भिन्न दिशेने विश्वानुभवाचा अर्थ सांगण्याचा अनुभवामृतात ज्ञानदेवांनी विस्तृत रूपाने स्वतंत्र प्रयत्न केला आहे; त्यात शांकर अविद्या सिद्धान्ताला बगल देऊन अद्वैताची प्रतिष्ठापना करण्याचा दृष्टिकोन आहे; हे मान्य केलेच पाहिजे. भारतीय तत्त्वचर्चेच्या इतिहासातील ते एक नवे स्वतंत्र प्रकरण आहे; हे ज्ञानदेवांच्या तत्त्वज्ञानाचे मूल्यमापन करताना मान्य करावे लागेल.

परंतु ऐतिहासिक दृष्टीने ज्ञानेश्वरांच्या भूमिकेचा अर्थ लावताना हेही ध्यानात घेणे जरूर आहे की, ज्ञानेश्वर हे मायावादाच्या भूमिकेवर बराच वेळ राहले होते; ही गोष्ट ज्ञानेश्वरीतील जोरदार प्रमाणांनी प्रा. शं. दा. पेंडसे यांनी सिद्ध केली आहे. मायावादातून चिद्विलासवादात ते गीतेच्या १८ व्या अध्यायात शिरले. ती स्थिती म्हणजे मायावाद चिद्विलास यांची सीमारेषा होय. अनुभवामृतात व चांगदेव पासष्टीत त्यांनी मायावादाचे उल्लंघन केले. परंतु तो तेथेही दृष्टिपथातून पार नाहीसा झाला नाही. एकाच व्यक्तीच्या आयुष्यांतील विचारांच्या परिणतीचा क्रम गृहीत धरूनही ज्ञानदेवांच्या मायावाद व चिद्विलास या दोन विरुद्ध विचारांची संगती लावता येते. प्रथम मायावादी विचार. ब्रह्मसाक्षात्कार झाल्यावर विश्वच चिन्मय दिसू लागले. त्या अवस्थेतला चिद्विलासाचा अनुभव. हा अनुभवच अमृतानुभवात समर्थित केला आहे. वैचारिक विकासाच्या दृष्टीने त्यांच्या स्वतःच्याच मायावादाच्या व मायानिरासवादाच्या अशा भिन्न भूमिका धरून त्यांचे समग्र ग्रंथ उलगडता येतात. असा दृष्टिकोन धरला नाही, तर ज्ञानेश्वरचिंतकांचा वैचारिक गोंधळ कधीही संपणार नाही. मायावाद वा चिद्विलासवाद यांपैकी कोणतीही बाजू टिकाव धरेल असे निखालस प्रमाणबळ कोणत्याही बाजूस नाही. उलट, ज्ञानेश्वरांच्या काली झालेले व मागाहून आलेले नामदेव, एकनाथ, तुकाराम प्रभृती संत मायावादीच होते, हे त्यांच्या वाङ्मयावरून सहज स्पष्ट होते, याचे कारण ज्ञानेश्वरीतील मायावादच होय; अन्य असणे कठीण आहे.

प्राचार्य दांडेकर हे पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाचे पदवीधर व प्राध्यापक असल्यामुळे त्यांच्या प्रतिपादनावर पाश्चात्य तत्त्ववेत्त्यांच्या विचारपद्धतीची छाप आहे. म्हणून पाश्चात्य पद्धतींचा तुलनात्मक परामर्श त्यांच्या पुस्तकात आला हे उचितच झाले. अरिस्टॉटल, स्टोइक व नीट्शे यांच्या आदर्श पुरुषाच्या कल्पनेची ज्ञानेश्वरांच्या आदर्श पुरुषांशी तुलना करून ज्ञानेश्वरांचाच पुरुष कसा योग्य आदर्श ठरतो हे त्यांनी दाखवले आहे. पाश्चात्य आधुनिक तत्त्ववेत्ते देकार्त, बर्कले, कांट, हेगेल, ब्रॅडले व बर्गसाँ यांच्या मतांचा परामर्श त्यांनी आत्मसत्तावादाच्या चर्चेत घेतला आहे. इतरही दोन प्रकरणात पाश्चात्य व भारतीय विचारांचा तुलनात्मक आढावा त्यांनी सांगितला आहे. या सर्व प्रतिपादनाचा मुख्य मुद्दा अध्यात्मवादावर आधारलेले जीवनाचे तत्त्वज्ञान अथवा नीतिशास्त्र श्रेष्ठ होय, हे पदोपदी दिसून येते, हा होय. त्या प्रतिपादनाचा भावार्थ असा :-

पूर्ण जीवनाच्या दोन विरुद्ध व्याख्या

ज्ञानदेवांचे जीवनाचे तत्त्वज्ञान हे सर्वव्यापी व अन्तर्यामी अशा आत्म्याचा साक्षात्कार झालेल्या पुरुषाचा आदर्श ठेवून तयार झाले आहे. आत्मानुभवाने पूर्णत्वास पोचणे हेच मानवी जीवनाचे अंतम उद्दिष्ट होय. मनुष्य हा 'विचारशक्तयुक्त' वा बुद्ध्युक्त प्राणी असल्यामुळे त्याला भूत, भविष्य व वर्तमानकालांचे अनुसंधान ठेवून कर्तव्याकर्तव्य विचार करता येतो, त्याला कल्पनास्वातंत्र्य, इच्छास्वातंत्र्य व आचारस्वातंत्र्य आहे 'म्हणूनच माणसाला नीती

आहे, जनावरांस नाही' आणि म्हणूनच विधिनिषेध व शास्त्रे माणसाकरिता आहेत. 'शास्त्राचे नीती व धर्म असे दोन विभाग करता येतात. पण धर्मशास्त्र आणि नीतिशास्त्र यांमध्ये एवढा फरक आहे की, धर्माचा आश्रय न घेता उभारलेले नीतिशास्त्र आदर्श जीवन कल्पनासृष्टीत सत्य आहे असे मानते तर धर्मावर उभारलेली नीती, हे आदर्श जीवनात आढळून येतात, असे मानते व तसे आदर्श निर्माण करण्याकरिता काय करावे हे सांगते. (पृ. ६८, ६९)

धर्मशास्त्र शब्दात दांडेकर यांचा अभिप्राय अध्यात्मविद्या असा असावा असे दिसते. कारण त्यांनी जे आदर्श किंवा पूर्ण जीवन म्हणून सर्व प्रकरणांमध्ये दाखवले आहे ते ज्ञानेश्वरीच्या किंवा संतवाङ्मयाच्या आधारे अर्थात् अध्यात्मविद्येच्या आधारे दाखवले आहे. उदाहरणार्थ, ते सांगतात, “नदी समुद्राला मिळाली म्हणजे तिची अपूर्णता नाहीशी होऊन ती जशी समुद्र होते तसे जीव परमात्म्याला जाऊन मिळाला की त्याची अपूर्णता नाहीशी होते व त्याला ‘पूर्ण जीवन’ प्राप्त होते.” (पृ. ५४) “या पूर्ण जीवनाचे वर्णन ज्ञानदेवांनी ठिकठिकाणी केले आहे - तया तो प्रयत्नचि एके वेळे । मग समग्रें परब्रह्मै फळे । जया पिकलिया रसु गळे । पूर्णतेचा ॥ ते वेळी कृतकृत्यता जगभरें । तेथ अध्यात्माचें नवलपण पुरें । कर्माचें काम सरें । विरमे मन ॥ (पृ. ५५) “ज्ञानेश्वरांची, ज्याने जीवित साफल्य मिळवले आहे अशा पुरुषाची जी कल्पना आहे, त्याचे वर्णन एकाच पुढील ओवीने करता येईल. जे पुरुषार्थसिद्धि चौथी । घेऊनि आपुला हातीं । रिगाला भक्तिपंथीं । जगा देतुं ॥ स्वतः मुक्त होऊन जगाला मुक्त करण्याचा, परमार्थ धन वाटण्याचा, प्रयत्न करतो तो उत्तम पुरुष होय. ज्ञानदेव हे आध्यात्मिक लोकोपकारवाद (Spiritual Altruism) शिकवतात. यात स्वार्थ व परार्थ यांचा उच्च पातळीवरून समन्वय होतो, अशा पुरुषाचे आणखी श्रेष्ठत्व असे आहे की, मुक्ताला हे करताना म्हणजे लोकोद्धार करताना कष्ट पडत नाहीत. त्याच्या लीलेत नीती जगते - “जयाच्या लीळेमांजी नीति । जियाली असे ॥”

यात दांडेकरांनी पूर्ण व व्यापक आत्म्याचा अनुभव घेणे हीच पूर्णता असा अभिप्राय व्यक्त केला. हाच धर्माचा नीतीला दलेला आधार होय. यापेक्षा निराळी व बऱ्याच अंशी विरुद्ध एक पूर्ण जीवनाची व्याख्या दांडेकरांनी सांगितली आहे - “ज्ञानदेव कर्ता-भोक्ता जो जीव त्याचे स्वरूप म्हणजे (१) देह, (२) इंद्रिये व प्राण, (३) मन, (४) बुद्धी, (५) आत्मा यांचा संघात, असे समजतात. अर्थात ज्याला पूर्णजीवन म्हणतात त्यात या सर्वांचा समावेश होणे अवश्य आहे. ...तर हा जो संघात त्याचा पूर्ण विकास होणे याला पूर्ण जीवन असे म्हणतात. ज्ञानेश्वर या पूर्ण जीवनाचा जोरदार पुरस्कार करणारे आहेत.” (पृ. ३५, ३६) म्हणजे पूर्णत्वाचे दोन अर्थ ज्ञानदेवांच्या दृष्टीने दांडेकर प्रतिपादन करतात. पहिल्या अर्थाला ज्ञानेश्वरांच्या वाङ्मयात पूर्ण आधार आहे; दुसरा अर्थ ज्ञानेश्वरांच्या उक्तीत ऐहिक जीवन कसे चालवावे याबद्दलचे जे अंश आहेत व योगाभ्यासाने कुंडलिनीचा प्रबोध होऊन सुंदर कायाकल्प होतो असे वर्णले आहे, त्यावरून काढलेला निष्कर्ष आहे. परंतु या निष्कर्षावर

पहिला आक्षेप असा येऊ शकतो की, कर्ता भोक्ता जीव याचे जे वेदान्तपरंपरेने प्रसिद्ध लक्षण आहे त्यात देहाचा समावेश होत नाही तर देहाभमानाचा वा देहात्मभ्रमाचा समावेश होतो. ज्ञानदेवांनी १८ व्या अध्यायात “आणि कर्ता हें दुर्जे । कर्माचें कारण जाणिजे । प्रतिबिंब म्हणजे । चैतन्याचें जें ॥३२१॥ असे जीवाचे स्पष्ट ‘चैतन्य प्रतिबिंब’ असे लक्षण सांगितले आहे; देहाकार हा आभास त्याच्या ठिकाणी आहे; “चैतन्यचि देहाकारें । आभासोनि आविष्करे । देहपणें जें ॥ जया विसराच्या देशीं । प्रसिद्धि गा जीवु ऐसी । जेण भाष केली देहेसीं । आवघाविषयीं ॥” दुसरे असे की देह, इंद्रिये, मन व बुद्धी यांच्या पलीकडले जे आत्मस्वरूप तेच पूर्ण आहे; हे बाकीचे अपूर्णता, क्षणभंगुरता इत्यादी दोषातून केव्हाही मुक्त होऊ शकत नाही. त्यांच्याशी एकात्मता बुद्धी हाच बंध आहे; त्यांच्यापासून अलिप्तता खऱ्या आत्मज्ञानाने साधली तरच निष्काम कर्माचरण साधता येते. म्हणून असे वाटते की, ऐहिक भौतिक जीवनाची उपेक्षा करणारा, ऐहिक हिताशी विमुख व ऐहिक व्यवहाराची हेळासांड करणारा आध्यात्मिक विचार आहे, अशा प्रकारच्या भारतीय अध्यात्मवादावरील जबरदस्त प्रसिद्ध आक्षेपाच्या खंडनाच्या हिरीरीत हे देहेन्द्रिय मनासह आत्म्याच्या पूर्णतेचे विधान गफलतीने झाले असावे, किंवा योगी अरविंदांच्या विचारसरणीचा हा परिणाम असावा असे म्हणावे लागते.

भारतीय अध्यात्मवादावरील एक आक्षेप

भारतीय अध्यात्मवादावरील एका महत्त्वाच्या आक्षेपाचे प्रमाणनिष्ठ स्पष्ट उत्तर प्राचार्य दांडेकरांच्या प्रतिपादनात सापडत नाही. ते असे की, हा भारतीय अध्यात्मसंपन्न आदर्श पुरुष जगाच्या उद्धाराकरिता केवळ उपकाराकरिताच या इंद्रियगम्य जगात जगतो; दुसरे त्याचे स्वतःचे असे प्रयोजन राहत नाही; तो तृप्त झालेला असतो; असे म्हणतात. परंतु या उद्धाराचे किंवा उपकाराचे रूप आत्मज्ञानाची, परमार्थाची, भक्तीची शिकवण देणे एवढेच मुख्यतः आहे, की माणसांचे भौतिक जीवन सुखी व्हावे, मानवांची किंवा समाजाची ऐहिक उन्नती व्हावी, हेही त्याचे स्वरूप आहे? भुकेल्यांना अन्न मिळावे, जनांची आर्थिक स्थिती सुधारावी व गृहप्रपंच नीट करता यावा म्हणून त्यांना व्यवसायाचे व इतर प्रकारचे शिक्षण द्यावे, गरीब रोग्यांची औषधपाणी व शुश्रूषा या संबंदात सोय करावी, इत्यादी गोष्टींकरिता लोकसेवेचा कार्यक्रम संतांच्या लोकोद्धारात व परोपकारात प्राधान्य पावावा; असे कोठे अध्यात्मविद्येच्या वाङ्मयात तपशीलवार प्रतिपादन आढळते काय? लोकांना अध्यात्ममार्गाला व भक्तिपंथाला लावणे हेच संतांच्या लोकोद्धाराचे व उपकाराचे रूप प्राधान्याने असावे; यापेक्षा अधिक अर्थ स्पष्टतया सविस्तर अनेक प्रकारे प्रतिपादलेला संतवाङ्मयात कोठे सापडत नाही; सापडला तर फारच उत्तम; सर्वात मोठ्या आनंदाची गोष्ट ठरेल. परंतु तसा अर्थ ध्वनित होतो असे म्हटले तर बरोबर ठरणे शक्य आहे.

ऑरिस्टॉटल व निट्शे

ऑरिस्टॉटलच्या मानधन पुरुषाची व अध्यात्मिकदृष्ट्या आदर्शाप्रत पोचलेल्या पुरुषाची दांडेकरांनी केलेली तुलना यथायोग्य आहे. परंतु ऑरिस्टॉटलचा मानधनपुरुष हा सद्गुणांचे मोल समाजात मिळणाऱ्या मानमान्यतेने करित नाही, सुवर्णमध्य गाठून सद्गुण साध्य करणे हे त्याच्या खऱ्या आनंदाचे कारण आहे; मात्र मान ही एक बाह्य गोष्टीपैकी परंतु महत्त्वाची गोष्ट आहे असे ऑरिस्टॉटल मानतो. ऑरिस्टॉटलचा मानधन हा सत्ताधारी वर्गातला प्रतिष्ठित माणूस आहे. संत जीवनाची अत्यंत उदात्त कल्पना त्यात नाही; हेच खरे.

नीट्शेच्या 'अतिमानुष' पुरुषाचा विचार दांडेकरांनी तुलनार्थ मांडला आहे. त्यात त्यांनी नीट्शेच्या 'अतिमानुष' पुरुषाच्या दृष्टीने स्वामींचे नीतिशास्त्र निराळे व दासांचे निराळे अशा दृष्टिकोनावर टीका केली, ती सामाजिक समतावादी व लोकशाहीच्या मूल्यांना मान्यता देणारा कोणीही मान्य करील अशीच आहे. त्यातच नीट्शे हा सामाजिक विषमतेचा व हुकूमशाहीचा द्रष्टा होता; उलट संतांना व ज्ञानेश्वरांना सामाजिक समता व बंधुभाव पाहिजे, आसुरी अतिमानुष पुरुष गर्ह्य आहे, असे दांडेकरांनी दाखवले. परंतु ज्ञानेश्वरांचे किंवा संतांचे किंवा भारतीय अध्यात्मवादाचे सामाजिक नीतिशास्त्र हे समता, स्वातंत्र्य व बंधुभाव या सामाजिक जीवनमूल्यावर आश्रित होते हे मात्र सिद्ध करणे सोपे नाही. ज्ञानेश्वरांच्या व संतांच्या आध्यात्मिक किंवा परमार्थिक धर्मात सगळ्या स्पृश्यास्पृश्यांना, सर्व मानवांना मोक्षाचा, भक्तमार्गाचा व सत्य अहिंसेचा समान अधिकार आहे, या पेक्षा अधिक काही सामाजिक जीवनातील समतेचा अर्थ भरलेला निखालसपणे दाखविता येईलसे वाटत नाही. निट्शे मनूचा चाहता आहे; तो मनुस्मृतीच्या उच्चनीचता मानणाऱ्या वर्णजातसंस्थेची व अस्पृश्यतेची फार प्रशंसा करतो; निट्शे यास अत्यंत उद्धोधक व योग्य वाटणारा सामाजिक न्याय भारतीयांच्या मन्वादी धर्मशास्त्रात प्राधान्याने सापडतो. जन्मतःच वर्णविषमता, उच्चनीच जातसंस्था, शूद्रातिशूद्राचे दास्य, अति शूद्रांना सामाजिक बहिष्कार इत्यादी आचारधर्माचे प्रतिपादन ते करते. या वैदिक धर्मशास्त्राचे म्हणजे श्रुतिस्मृतीचे लोकसंस्थेच्या रक्षणार्थ अबाधित प्रामाण्यच ज्ञानेश्वरांनी स्वीकारले आहे, ही गोष्ट प्राचार्य दांडेकरांनी पहिल्याच प्रकरणात विस्ताराने प्रतिपादिली आहे. म्हणजे फलतः ज्ञानेश्वर व निट्शे यांचे सामाजिक नियमनाचे आचारशास्त्र किंवा व्यावहारिक नीतिशास्त्र एकच आहे असे म्हटले तर यावर काय उत्तर?

समतोल व निर्विकार परामर्शाची आवश्यकता

ज्ञानदेव आणि देकार्त, ज्ञानदेव व बर्कले, ज्ञानदेव व कांट, ज्ञानदेव व हेगेल इत्यादी जोड्या घेऊन या पुस्तकात तौलनिक विचार मांडले आहेत; त्यात समतोल व निर्विकार परामर्श घेण्यापेक्षा, पाश्चात्यांचे अपुरेपण वा सदोषता दाखविण्यावर बराचसा भर आहे.

पाश्चात्यांच्या विचारसरणीतील दोष वा अपूर्णता सिद्ध करताना आपल्या इकडील विचारातील दोष व अपूर्णता दाखविण्याचीही तयारी असणे उचित होय. तशी तयारी लेखक महाशयांची दिसत नाही. कारण ज्ञानदेव व संत यांचे सिद्धांत संपूर्ण सत्य आहेत, अशा श्रद्धेच्या अधिष्ठानावरून त्यांनी टीका केलेली आहे. त्यामुळे ही मीमांसा पक्षपाती व अभमानमूलक ठरण्याची आपत्ती येते; हे लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे. दुसरे असे की, तशीच जर संपूर्णपणे विध्वंसक परपक्षखंडन व स्वपक्षमंडन हा हेतू धरून टीका करावयाची असेल तर त्रोटक समाचार घेऊन जाता जाता शीरे मारण्याने काम भागणार नाही. स्वतःच्या बाजूचाही युक्तिवाद बद्धपरिकर होऊन तोडीस तोड म्हणून ठेवला पाहिजे. म्हणजे बौद्धिक कसोटीस उतरण्याची प्रामाणिकपणे तयारी पाहिजे. त्यामुळे अभमान मिथ्या नाही, एवढे तरी श्रेय पदरात पडेल. अद्वैत वेदान्ती प्राचार्य दांडेकरांचे “देकार्ताचा 'Cogito ergo sum' अथवा 'I Think therefore I am' हा निष्कर्ष योग्य आहे (पृ. ११५),” असे मत आहे. वेदान्तदृष्ट्याच जर दांडेकर असे म्हणत असतील तर ते प्रामादिक आहे. कारण आत्म्याच्या स्वयंप्रकाशतेच्या तत्त्वाविरुद्ध ते आहे; आत्मा हा विचाराच्या सत्तेने सिद्ध होत नाही; तो विचाराच्या अगोदरच स्वयंसिद्ध आहे. स्वयंप्रकाश व सर्वाचा प्रकाश अशा आत्म्याच्या सत्तेनेच विचार सिद्ध होतो. विचार (Thought) हा एक विकार आहे; विकारापूर्वीच सर्वदा शाश्वत आत्मा स्वयंप्रकाश म्हणून सिद्ध आहे. विचारसिद्धी ही आत्मरूप प्रकाशाच्या अधीन आहे; आत्मसत्तेची सिद्धी विचाराधीन नाही.

हेगेलबद्दलची सदोष चर्चा

हेगेलची फारच जुजबी चर्चा करून विनाकारण हेळसांड दांडेकरांनी केली आहे. वस्तुतः ब्रॅडले व हेगेल यांची तुलना करता, असे म्हणता येते की, पश्चिम देशातील व युरोपातील १९ व्या व २० व्या शतकातला सर्वात प्रभावी अध्यात्मवादी तत्त्वज्ञानी हेगेल हाच होय. त्याने मानवी संस्कृतीच्या सर्व प्रकारच्या विचारसरणीवर खोल परिणाम केला आहे. ब्रॅडले हा नुसता थोड्या कोपऱ्यातल्या पंडितांचा विषय झाला. तो पाश्चात्य संस्कृतीवर छाप बसवू शकला नाही. हेगेलची अध्यात्मविद्या ही सर्वकष व जीवनाच्या सर्व व्यवहारांवर प्रकाश पाडणारी झाली. संस्कृती, राजकारण, इतिहास, कला व तर्कशास्त्र यांच्या उपपत्तींनाही त्याच्या अध्यात्मविद्येने गुंडाळले. आज जगाचा वर्तमान इतिहास ढवळून काढणाऱ्या समाजवादी विचारसरणीचा द्रष्टा व प्रवर्तक कार्ल मार्क्स हा हेगेलच्या विचाराचा वारसदार म्हणून साभमान पुढे आला. शंकराचार्य व ज्ञानेश्वर यांच्या ब्रह्मकल्पनेत व हेगेलच्या ब्रह्मकल्पनेत ‘बरेच अंतर’ आहे, हे दांडेकर म्हणतात, ते बरोबर आहे. परंतु त्यामुळेच ते चुकीचे आहे, हे सिद्ध होणार नाही. दांडेकर म्हणतात - “या अद्वैताहून आमच्याकडील शंकराचार्यांचे अथवा ज्ञानेशांचे अद्वैत वेगळे आहे. हेगेलने केलेली चूक ते करीत नाहीत.

जर ब्रह्म निरूपाधिक आहे व एकच आहे. तर त्याचा विकास होईल कसा? वस्तूचे अद्वयत्व व तिचा विकास या दोन गोष्टी एकत्र राहू शकत नाहीत. विकास होण्यास ज्याचा विकास व्हावयाचा त्याच्याहून भिन्न अवकाश अथवा देश लागतो. एखादा मनुष्य असा बसला की, त्याने बसण्याचा सर्व अवकाश व्यापला. मग त्यास हात-पाय पसरण्यास जागाच नाही; हातपाय पसरण्यास जागा लागते. शिवाय ज्याचा परिणाम होऊन वस्तुतः विकार उत्पन्न होईल अशी बाह्य परिस्थिती लागते. ब्रह्म जर एकच आहे तर त्याच्या ठिकाणी विकार उत्पन्न होईल कसा? यामुळे खरा अद्वैती तो जग परमात्म्यापासून कसे झाले हे सांगण्याचा प्रयत्न करितच नाही! ...तूर्त एवढेच सांगावयाचे की, शंकराचार्य अथवा ज्ञानेश्वरमहाराज हे जग ब्रह्माने केले अथवा ब्रह्म बनला (?ले) हे सांगत नाहीत. ते अजातवादी आहेत.”

“खरा अद्वैती जग परमात्म्यापासून कसे झाले हे सांगण्याचा प्रयत्न करितच नाही.” हे वस्तुस्थितीला सपशेल सोडून केलेले विधान आहे. उपनिषदे, गीता, शंकराचार्य, ज्ञानेश्वर इत्यादी सर्वांगी जग ब्रह्मापासून कसे झाले हे सांगितले आहे याची शेकडो प्रमाणे, इतकेच नव्हे तर पंढरपूरच्या वाळवंटात जितके मण वाळू आहे तितक्या संख्येची व वजनाची प्रमाणे उद्धृत करता येतात. उपनिषदांतील पंचभूतांचा, पंचीकरणाचा व त्रिवृत्करणाचा प्रारंभ ब्रह्मापासून होतो. बादरायणीय ब्रह्मसूत्रातील ‘जन्माद्यस्य यतः’ हे ब्रह्माचे पहिलेच लक्षण सृष्टिद्वारा केलेले आहे. ‘बहुस्यां प्रजायेय’, ‘अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा’, ‘बीजं मां सर्वभूतानां विद्धि पार्थ सनातनम्’, ‘यस्यान्तःस्थानि भूतानि येन सर्वमिदं ततम्’, ‘मत्स्थानि सर्वाणि भूतानि’, ‘प्रकृतिस्वामधिष्ठाय विसृजामि पुनः पुनः’ अशी शेकडो जगदुत्पत्तप्रतिपादक वाक्ये उपनिषदात व गीतेत आहेत. गीतेत अजातवादाचा किंवा शांकरमायावादाचा कोठेही पत्ता नाही म्हणून शांकरमायावादाच्या प्रतिपादनाकरिता भागवताचा एकादशस्कंध श्रीएकनाथांना व्याख्यानार्थ घ्यावा लागला. दांडेकरांना असे म्हणायचे आहे काय, की उपनिषदे व गीता खरी अद्वैतवादी नाहीत? निष्प्रपंच ब्रह्माचे प्रतिपादन हा एक विचारप्रपंच आहे, हे लक्षात घेणे जरूर आहे, म्हणून त्यात प्रपंचविचारही यावाच लागतो. उपनिषदातील व गीतेतील विश्वाची उत्पत्ती व स्वरूपविषयक वाक्यांचा काहीतरी एक अर्थ, एक संगती शंकराचार्य व ज्ञानदेव यांनी लावली आहे, की ती वाक्ये फेकून दिली आहेत? संगती लावली आहे, अर्थ सांगितला आहे. तसा हेगेलच्याही ब्रह्मविकासाचा अर्थ व संगती प्रथम समजून घेतली पाहिजे.

हेगेलची भूमिका समजून घेताना त्याची विकास व विरोधविकास शब्दांची व्याख्या काय, हे लक्षात घेऊनच आक्षेप घेणे हे सत्यसंशोधकाचे काम आहे. शाब्दिक कोटी म्हणजे सत्यसंशोधन नव्हे. हातपाय पसरण्यासारखी यांत्रिक क्रिया असा हेगेलच्या विकासाचा अर्थ दांडेकर करतात, हे पाहून मला आश्चर्याचा धक्काच बसला. हेगेलचा विकास हा तर्कशास्त्रातील क्रमबद्ध कल्पनांच्या मालिकेसारखा सामान्य विशेष धर्माचा विकास

आहे. त्यास मूर्त द्रव्याच्या प्रसरणास आवश्यक असलेल्या 'अवकाश' इत्यादी दिक् वस्तूची गरज नाही; तिचा तेथे काही अर्थाअर्थी संबंध येत नाही. बड्या ज्ञानेश्वरीच्या व जाड्या गाथापंचकाच्या व्यासंगाने भरलेले डोके व पूर्वीचे डोके यांच्या आकारात त्यामुळे फरक पडत नाही, महाराज! शाकुंतल हे सरस आहे, दांडेकरांचे प्रतिपादनास ओघ आहे, तलवारीला पाणी आहे इत्यादी वाक्य प्रयोगातील रस, ओघ, पाणी ही पातळ द्रव्ये आहेत, असे समजून विचार करण्यासारखा हेगेलविषयक विचार दांडेकरांनी केला आहे.

त्याचप्रमाणे द्रव्यपरिणामवाद व हेगेलचा विकासवाद यातही साम्य नाही. कारण कालकल्पना ही अंतर्गत सापेक्ष कल्पना आहे, ती ब्रह्माच्या बाहेरची निरपेक्ष कल्पना नाही, म्हणून त्यांचा 'दुधाचे दही' हा दृष्टांतही गैरलागू आहे. परस्पर सुसंगत अशा भूमितीतील अनेक कल्पना दृष्टांतार्थ घेता येतील. एका त्रिकोणाच्या व्याख्येत अनेक कल्पना येतात व त्यांची अंतर्गत सापेक्षता असते, त्यांच्या समवायात त्रिकोण ही कल्पना पूर्ण होते. तसे विश्वप्रपंचाच्या घटक तत्त्वांच्या कल्पनांपैकी प्रत्येक कल्पना अन्यसापेक्ष असली तरी त्या सर्व कल्पनांचा समावेश करून घेणारी वरिष्ठ कल्पना ही सापेक्ष राहत नाही, असा भावार्थ हेगेलच्या कैवल्याचा व पूर्णतेचा आहे. हेगेलच्या परिभाषेचा अर्थ गृहीत धरून त्याच्यावर आक्षेप घ्यावा, त्याचा जो अर्थ नाही तो धरून आक्षेप घेणे हे गैर आहे.

या पुस्तकातील काही पारिभाषिक शब्द नवे आहेत. पाश्चात्य परिभाषा व भारतीय परिभाषा यांच्यात अजून मेळ बसलेला नाही. त्याला वेळ लागेल. या पुस्तकातील अनेक ठिकाणी वापरलेला 'सदत्व' (पृ. १२२) हा पारिभाषिक शब्द अशुद्ध आहे. तो संस्कृतही नाही व प्राकृतही नाही. संस्कृत मूळ शब्द 'सत्'; त्या पुढे भावप्रत्यय लागून 'सत्त्व' किंवा 'सत्ता' असा शब्द बनतो. 'सदत्व' हा शब्द मराठीशीही जुळत नाही; दुसरी परिभाषा 'प्रचीतीवाद' ज्ञानदेव ज्ञानेश्वरीत मूळ संस्कृत 'प्रतीति' हाच शब्द वापरतात. 'प्रचीती' हा रामदासांचा शब्द आहे; 'प्रतीतिवाद' बरा.

या पुस्तकाचे कर्ते संतचळवळीचे आधारस्तंभ आहेत हे महत्त्व जाणूनच येथे परामर्श घेतला आहे. पुष्कळ मुद्दे राहले असले तरी मूळ मुद्दा या पुस्तकात उत्कृष्ट मांडला आहे. या पुस्तकाची भाषा प्रसन्न आणि प्रतिपादन सुटसुटीत व मधुर आहे. ज्ञानेश्वरांच्या जीवनविषयक तत्त्वज्ञानाचे सार यात वाचकांस उपलब्ध होईल.

(ब/क) पाचवा पुरुषार्थ भक्ती

आता श्री. बहिरट यांच्या पुस्तकांचीही थोडक्यात चर्चा करणे जरूर आहे. चिद्विलासाचे चर्चा समर्थन करणारे लोक, ज्ञानेश्वर मायावादी नाहीत, ते अजातवादी आहेत, एवढेच दाखवितात. परंतु मायावाद न स्वीकारता, मायावाद ज्या प्रश्नांच्या सोडवणुकीकरिता शंकराचार्यांना अगत्य स्वीकारावा लागला ते प्रश्न चिद्विलासाने सुटतात, हे मात्र दाखवीत

नाहीत. मायावादाचे खंडन करूनही केवळ अद्वैतवादास धरून बंध-मोक्ष-व्यवस्था लागते, हे कोणत्याही मायेच्या पूताला सांगता येणार नाही. म्हणून शंकराचार्यांचे मत निरस्त झाले, अशा भ्रमात चिद्विलासवाद्यांनी राहू नये.

श्री. बहिरट यांनी अगदी नवीन असा एक मुद्दा संतवाङ्मयातून काढून आपल्या भक्तीच्या 'कल्पवृक्षा'खाली उभा केला आहे. त्यांच्या म्हणण्याचे तात्पर्य असे की, भक्ती ही केवळ परमार्थप्राप्तीचा मार्ग किंवा साधन नाही; तर भक्ती हाच परमार्थ आहे; भक्ती हा इतर चार पुरुषार्थांच्या पुढचा पंचम पुरुषार्थ आहे; तो संतांना मोक्षापेक्षा अधिक इष्ट वाटत असलेला असा पुरुषार्थ आहे. या मुद्द्याच्या पुष्ट्यर्थ त्यांनी संतवचनेही उद्धृत केली आहेत. भक्ती ही अंतम निष्ठा साक्षात् मोक्षसाधन आहे, असे रामानुजादी वैष्णवांनी प्रतिपादले आहे. परंतु भक्ती हा मोक्षापेक्षा मोठा पाचवा पुरुषार्थ आहे, असे मानले नाही. कैवल्यापेक्षा भक्ती श्रेष्ठ, चार पुरुषार्थांच्या शिरावरील पुरुषार्थ, अशा अभिप्रायाची तुरळकच संतवचने मिळतात; परंतु ती भक्तीची प्रशंसा करणारी अतिशयोक्ती आहे; ती अर्थवादात्मक आहे, असे मानण्याने काम भागत असेल तर तशा वाक्यांना अतिरिक्त महत्त्व देऊन सर्व अध्यात्मशास्त्रांत उलटापालट होईल, असा सिद्धांत स्थापन करण्याचा धोका पत्करू नये. साधनाची साध्यापेक्षा अतिशयोक्तीने महती गाण्याची एक वाङ्मयीन परिपाठी आहे; व ती एक काव्यात्मक भावनाही आहे. वैचारिकदृष्ट्या अशा वाक्यांना महत्त्व देता येत नाही. अशा अतिशयोक्तींना तथ्योक्ती ठरवले तर संत हे द्वैतवादच अद्वैतापेक्षा पसंत करीत, असेही त्याप्रकारेच सिद्ध करता येईल. कारण तुकारामादिकांनी - मला अद्वैतात गोडी नाही; द्वैतातच, दास व भक्त या संबंधातच, ती आहे - असेही या भक्तपुरुषार्थांच्या समर्थनाकरिता म्हटलेले प्रसिद्ध आहे.

दुसरे अत्यंत महत्त्वाचे उत्तर असे आहे की, ज्ञानदेवाचे ग्रंथ व इतर संतवाङ्मय यात भक्तीबद्दलचे क्वचित आढळणारे या प्रकारचे उद्गार वगळले तर सर्वत्र अगणित ठिकाणी मोक्ष म्हणजे भवबंधनाश हाच अंतम पुरुषार्थ किंवा परमार्थ म्हणून प्रतिपादिला आहे. मोक्ष म्हणजे भवसागरातून तरणे हेच मुख्य उद्दिष्ट धरून ज्ञानेश्वरीतील शेकडो वाक्यातील प्रतिपादनाचा अर्थ लागतो. ती अगणित वाक्ये टाकून क्वचित येणारी भक्तप्रशंसापर वाक्ये धरून विचार केला तर सर्व संतवाङ्मयच व्यथित व असंबद्ध ठरेल; ही गोष्ट श्री. बहिरट विसरले आहेत. दुसरे असे की, वरील अतिशयोक्ती खरी धरून भक्तीचे उत्तम समर्थन असे करता येते की, मोक्षाच्या स्वरूपात, सर्व ईश्वरवादी असलेल्या मोक्षशास्त्राच्या मते, ईश्वर साक्षात्काराचा जसा अंतर्भाव नियमाने होतोच तसा ईश्वरप्रेमाचाही होतोच; तीच पराभक्ती किंवा प्रेमनिष्ठा म्हणजे मोक्ष होय; असे जर बहिरट मान्य करतील तर वादच राहत नाही. कारण, अनेक जुने भक्तमार्गी वैष्णवसंप्रदाय या मताचे आहेत.

मोक्षलक्षण

श्री. बहिरट यांनी या संदर्भात दुसरे एक विलक्षण विधान केले आहे. ते म्हणतात - “नुसती मोक्षाची कल्पना अस्पष्ट आहे; ती ज्या दर्शनकारांची असेल त्या दर्शनकारांच्या मतानुसार तिचे रूप बदलले आहे; सांख्यादिदर्शनकारांच्या कल्पना परस्परांहून भिन्न आहेत. एवढेच नव्हे तर शंकराचार्य, रामानुज प्रभृती आचार्यांच्या मोक्षविषयक कल्पनाही भिन्न आहेत. त्या एकमेकांशी जुळत नाहीत. मोक्ष शब्दाचा अर्थ सुटका. मनुष्याच्या जीवनात अपूर्णता आहे, दुःख नाहीसे करणे व त्या ठिकाणी आनंदाचे आवार उघडणे म्हणजे मोक्ष होय.” हे विधान दर्शनांतील प्राथमिक कल्पनांच्या व्याख्या न लक्षात ठेवण्याचा परिणाम आहे. मोक्ष म्हणजे संसारातून सुटका. संसार म्हणजे जन्ममरणपरंपरा. ‘जन्मबंधविनिर्मुक्ताः पदं गच्छन्त्यनामयम’ इत्यादी वाक्यांत हाच अर्थ दर्शित केला आहे. संसार म्हणजे जन्ममरणपरंपरा ही कर्मजन्य आहे. म्हणून कर्मबंधाचा नाश त्याकरिता आवश्यक असतो. हा अर्थ सर्व अध्यात्मवादी दर्शनांना म्हणजे सांख्य, वैशेषिक, नैयायिक, बौद्ध व जैन, त्याचप्रमाणे सर्ववेदान्तसंप्रदाय यांना मान्य आहे, मोक्षात कर्मनिरासामुळे आत्यंतिक दुःख नाश होतो, हेही सर्वमान्य आहे. मोक्षाची ही सर्वमान्य व सामान्य व्याख्या आहे. जन्ममरणपरंपरा ही कर्माधीन आहे; कर्म म्हणजे पापपुण्य; संचित; प्रारब्ध व क्रियमाण असे कर्मांचे वर्गीकरण; हे कर्म नष्ट होणे म्हणजे मोक्ष. हा सर्व मोक्षवाद्यांचा निर्विवाद व अत्यंत स्पष्ट अर्थ आहे. यात बहिरट म्हणतात त्याप्रमाणे अस्पष्ट काय आहे, हेच सांगता येणार नाही. एवढे मात्र खरे आहे की, त्या त्या दर्शनांतील आत्मा व ईश्वर याबद्दलच्या जशा कल्पना असतील त्याप्रमाणे त्याचे वैशिष्ट्य ठरते. बहिरट म्हणतात तो हाच मतभेद होय. दुसरा मतभेद मोक्षसाधनांबद्दलचा. त्यातही ‘तत्त्वज्ञानान्मोक्षः’ या बाबतीत एखादा अपवाद सोडल्यास मतैक्य आहे. श्री. बहिरटांच्या मताप्रमाणे भक्ती ही अंतम निष्ठा किंवा पंचमपुरुषार्थ मानला तर त्यात जन्ममरणपरंपरा संपते की नाही, याचा खुलासा त्यांनी केला नाही. संतांनी नामजपाकरिता किंवा भजनाकरिता गर्भवासी घातले तरी चालेल अशी मागणी केली आहे. देवाने संतांच्या या मागणीप्रमाणे मोक्षाच्या बदली भवबंध राखला की नाही, याबद्दलही बहिरटांनी खुलासा केला नाही.

संत व दुर्जन

‘संतांचा भक्तिपंथ’ या प्रकरणात श्री. बहिरट यांनी संतांच्या आचरणाचा व्यावहारिक दृष्टिकोन मोठ्या आवेशाने मांडला आहे. त्याचे मूल्यमापन करणे खरोखर आवश्यक आहे. ‘शठं प्रति शाठ्यम्’ दुष्टांशी दुष्टावाच करावा; अधमाशी जो अधम तो संतही असू शकतो; असा संतांच्या नीतिशास्त्राचा एक मुख्य दंडक आहे असे ते निक्षून सांगतात. त्याकरिता त्यांनी संत तुकारामांच्या अत्यंत ठसठशीत व खणखणीत उक्ती उद्धृत केल्या आहेत. त्यातून तसा अर्थ निघतो याबद्दल शंका नाही. येथे एक प्रश्न असा की, त्यांनी ज्या प्रकारची संतवचने उद्धृत केली आहेत त्यांच्या नेमकी विरुद्ध असलेली दुष्टांशीही सौजन्यानेच वागावे

अशी संतवचने नाहीत काय? असल्यास त्यापैकी संतांच्या संतपणाचे लक्षण ‘अधमांशी जो अधम’ किंवा ‘दुष्टाशी दुष्ट’ हे ठरेल की दुष्टांशीही सौजन्यानेच वागावे हे संतपणाचे लक्षण ठरेल? पहिल्या प्रश्नाचे उत्तर असे की, दुष्टांशीही सौजन्यानेच वागावे अशी संतवचने पुष्कळच अधिक आहेत; श्री. बहिरटांनी तुकारामाची ‘शठं प्रति शाठ्यं’ सांगणारी वचने उद्धृत केलेली आहेत म्हणून मी तुकारामांचीच ‘शठं प्रति सौजन्यम्’ प्रतिपादणारी व दुष्टांचा प्रतिकार न करिता सहिष्णुताच पाळण्यास सांगणारी वचने दाखवितो. सौजन्य, क्षमा, निरपवाद अहिंसा व सत्य हीच संतांची कठीण वडूकास भेदणारी म्हणजे सर्व प्रकारच्या कराल दौर्जन्याचा प्रतिकार करून दौर्जन्याला विश्वातून नष्ट करणारी महाशक्ती आहे. ‘निंदी कोणी मारी । वंदी कोणी पूजा करी ॥ मज हेंही नाही तेंही नाही । वेगळा दोही पासूनी ॥ देहभोग भोगें घडे । जें जें जोडे तें तें बरें ॥ अवघें पावे नारायणीं । जनार्दनीं तुक्याचें ॥’ ही द्वन्द्वातीतपणाची परमसीमा व ईश्वर समर्पणाची परमावधी आहे. ‘हिरा ठेवितां ऐरणीं । वाचे मारितां जो घणी ॥ तोचि मोल पावे खरा । करणीचा होय चुरा ॥ मोहरा होय तोचि अंगें । सूत न जळे त्याचे संगें । तुका म्हणजे संत । सोशी जगाचे आघात ॥ येथे संताची स्वच्छ व्याख्याच तुकोबांनी सांगून टाकली आहे. संत दुर्जनांशी लढतात, समर मांडतात, परंतु शस्त्रे कोणती वापरतात? ‘क्षमा, दया, शांति । बाण अभंग हे हातीं ॥ तुका म्हणे बळी । तेचि एक भूमंडळी ॥’ ‘दया क्षमा शांति । तेथें देवाची वसती ॥’ अशा देवाची वसती जेथे तेथेच संतपण! पृथ्वीपेक्षा अधिक क्षमाशीलता असेल तरच संत. पृथ्वी सर्व सज्जन-दुर्जनांचा भार व आघात सहन करते. परंतु तिच्यावर पाय आपटला तर दुखावतो. तसे तुकोबांचे नाही. धटिंगण मंमाजीबुवांनी सडून रट्टे मारले तेव्हा त्यांचे हात झिणझिणून रात्री दुखू लागले. तेव्हा तुकोबा त्यांचे हात चेपण्याकरिता गेले. अंगावर उकळते पाणी दुर्जनाने टाकले, तेव्हा आंग पोळले तरी उलटा हातही धरला नाही, तर सूड दूरच राहिला. किंबहुना रामदासस्वामींच्या सुद्धा चरित्रात दुर्जनांच्या दुष्टाव्याचा प्रतिकार सापडत नाही. म्हणूनच संतचरित्र हे गंगेपेक्षा पावन बनले आहे. म्हणून मोक्षाचे तीर्थ एकच; ते म्हणजे संत! तुकाराम महाराज आणखी म्हणतात की, ‘निंदक तो परउपकारी । काय वर्णू त्याची थोरी ॥ जो रजकाहूनी भला परी । सर्वगुणें आगळा ॥ नेघे मोल धुतो फुका । पाप वरच्यावरी देखा ॥ दोष काढी जन्माचे । तया ठाव यमपुरीं ॥’

अशी निंदकाची उपयुक्तता व गती वर्णिली आहे. संतांना आत्मनिरीक्षणाने अशी जाणीव झालेली असते की, आपण पापांच्या राशी बनलो आहोत म्हणून बद्ध आहोत. त्या करिता पतिताना शासन न करिता क्षमा करणारा पतितपावन परमात्माच आपणास तारील. म्हणून ते त्याला शरण जातात. ईश्वर ‘शठं प्रति शाठ्यं’ वाला असेल तर कोणाला शरण जाणार? तुकोबा म्हणतात - तुका म्हणे करूं अन्यायाच्या कोटी । कृपावंत पोटीं तूंचि देवा ॥ मुक्ताबाईं ताटीच्या अभंगांत संतांचे लक्षण ‘शठं प्रति सौजन्यम्’ हेच सांगतात - ‘संत जेणें व्हावें ।

जग बोलणें सोसावें ॥ तरीच आंगीं थोरपण । जया नाहीं अभमान ॥ थोरपण जेथें वसे । तेथ भूतदया असे ॥ रागे भरावें कवणाशीं । आपण ब्रह्म सर्व देशीं । ऐशी समदृष्टी करा । ताटी उघडा ज्ञानेश्वरा ॥ योगी पावन मनाचा । साहे अपराध जनाचा । विश्व झालिया वन्ही । संतमुखें न्हावें पाणी ॥ शब्दशस्त्रें झाले क्लेश । संतीं मानावा उपदेश ॥ विश्व परब्रह्म दोरा । ताटी उघडा ज्ञानेश्वरा ॥' खरे पाहता अशा प्रकारच्या संतोक्तींची खाण श्री. बहिरट यांना दाखवावयाची आवश्यकता असावी, हेच आम्हांस पटत नाही. त्यांनी जर मनात आणले तर स्वमुखातूनच ते यापेक्षा शतपटीने मोठे अशा प्रकारचे संतोक्तीचे भांडार उघडून दाखवू शकतील. मग त्यांना संतांच्या व्यवहाराला असले भलते वळण लावण्याची बुद्धी का व्हावी असा प्रश्न उद्भवतो व त्याचे उत्तरही लगेच मिळते. ते त्यांच्या 'भागवत धर्म व रामदासी पंथ' या लेखात मिळते. (संतवाणीचा अमृतकलश, पृ. ५५-७३).

रामदास व संत यांची इ. सं. राजवाडे व त्यांचे अनुयायी यांनी तुलना केली आहे व वारकरी, संत हे टाळकुटे, निवृत्तिवादी, प्रपंच पराङ्मुख आणि नेभळे असून रामदास हे धारकरी, प्रवृत्तिवादी, प्रपंचसाधक, कर्मयोगी व जशास तसे वर्तन करण्याचा आदेश देऊन जोरदार बनविणारे आहेत, असा त्या तुलनेचा निष्कर्ष काढला आहे; त्यावर श्री. बहिरट खूप चिडले आहेत, असे वरील लेखावरून कळून येते. संत हे पुरोगामी, विश्वाचे व व्यवहाराचे समर्थन करणारे व शौर्याचे प्रवक्ते होते; उलट, रामदास हे खरे भक्तमार्गी नव्हते; ते प्रतिगामी, मायावादी व निवृत्तिपर होते; असे टीकाकारांवर उलटून उलट्या टोकावर जाऊन सांगण्यास ते प्रवृत्त झाले आहेत. धटासी धट, उद्धटासी उद्धट, खटनटासी खटनट व्हावे, असा समर्थ रामदासांचाच नव्हे तर संतांचा उपदेश आहे, असे सांगून ते रामदासपंथीयांशी स्पर्धा करण्याकरिता वादाच्या रणात उतरले आहेत. परंतु 'शठं प्रति शाठ्यम' हा संतजीवनाचा नैतिक सिद्धांत म्हणून संतांनी स्वीकारला तर जगातून सज्जनपणाच उठून जाईल, ही गोष्ट संतसंप्रदायी व सश्रद्ध श्री. बहिरटांसारख्यांच्या कडून सुद्धा विसरली गेली तर महान आपत्तीच ओढवली, असे म्हणावे लागेल. समर्थ रामदासांनी केलेला तो व्यावहारिक पातळीवरचा जुजबी उपदेश आहे. खरोखर समर्थ रामदास हे अस्सल पारमार्थिक भूमिकेवरून असा उपदेश करित नाहीत, "धके चपेटे सोसावे । नीच शब्द साहात जावे ॥" असाच उपदेश उच्च नैतिक पातळीवरून ते करतात. इ. सं. राजवाडेप्रभृति मंडळी रामदासांचे ज्या प्रकारचे समर्थन करतात व ज्या प्रकारची इतर संतांशी तुलना करून विरोधाचे कोष्टक दाखवितात, तसे करणारे अनुयायी रामदासांना भेटले असते तर त्यांनी लाजेने मान खाली घालून दूर सहाद्रीच्या कपारीमध्ये पलायन केले असते व या असल्या अनुयायांचे तोंड जन्मात रामा, दाखवू नको, दाखवायचेच असेल तर यांना शुद्ध 'बुद्धी दे रघुनायका!' अशी रामापाशी प्रार्थना केली असती.

साधारणपणे खल वा शठ पुरुष हा आपल्या खलपणाचा वा शाठ्याचा पहिला धडा

‘शठं प्रति शाठ्यम्’ या सिद्धांतापासूनच सुरू करतो. हा सिद्धांतच शाठ्याचे व खलपणाचे प्रवेशद्वार आहे. दुष्टांचे पारिपत्य करण्याच्या सामाजिक न्यायाच्या परंपरेप्रमाणे ज्या सज्जनांना तो अधिकार राजकारणात प्राप्त होतो, ते प्रथम खलाच्या पारिपत्यापासून प्रारंभ करीत नसतात. पारिपत्य हा निर्वाणीचा उपाय आहे. दुर्जनास सज्जन बनविण्यात पूर्ण हरून निरुपाय झाल्यावरच ते गौण उपाय म्हणून हिंसेचा अवलंब करतात. ही गोष्ट जे विसरतात, ते विश्वात खलांचीच वसति वाढविणारे वसाहतकार बनतात.

रामदासांवर अयोग्य आरोप

श्री. बहिरट यांनी ‘भागवतधर्म व रामदासी पंथ’ या लेखात श्रीसमर्थ रामदासांविषयी विरोधी भावनेस बळी पडून पुष्कळच अयथार्थ गोष्टींचे व अपसिद्धांतांचे जंजाळ उभे केले आहे. उदाहरणार्थ, त्यांनी राम व विठ्ठल या बाबतीत रामदासांच्या रामभक्तीचा विठ्ठलभक्तीशी विरोध दाखवून व रामभक्ती गौण ठरवून मोठा दावा उभा केला आहे. रामोपासना ही शुद्ध भागवतधर्मीयच उपासना आहे, हे श्री. बहिरटांना माहीत नाही. उत्तर हिंदुस्थानातील भागवतधर्म हा विठ्ठलपरायण नाही, रामपरायण किंवा कृष्णपरायण आहे. राम हाच परब्रह्म व विष्णू होय, असे संत तुलसीदास मानतात. श्री. बहिरटांनी रामदासांचे नुसते ‘मनाचे श्लोक’ मन देऊन वाचले तरी त्यांना, हा ज्ञानदेव तुकारामांचाच भागवतधर्म आहे असे मन ग्वाही देईल व विठ्ठल व राम हे पर्याय शब्द दिसतील.

श्री. बहिरट हे, रामदास कर्मकांडाचे व स्मृत्युक्त वर्णाश्रमधर्माचे पुरस्कर्ते म्हणून त्यांना इतर संतांपेक्षा प्रतिगामी ठरवितात. खरोखर बहिरटांनी या बाबतीत ज्ञानेश्वरीतील सर्व प्रकरणे व सर्व ओव्या न गाळता पुनः नीट वाचाव्या म्हणजे त्यात श्रुतिस्मृति-उक्त आचारधर्माचा महमा गायलेला सापडेल. श्रुती विष घ्यायला सांगत असेल तर घ्यावे, असे ज्ञानेश्वर बजावून सांगतात. नामदेव, एकनाथ, तुकाराम इत्यादी संतांचा गाथा बहिरटांनी पुनः एकदा तपासावा म्हणजे त्यात कली माजला म्हणजे काय होते याचे लक्षण, वर्णसंकर होऊन जाति निर्बंध रसातळाला पोचतात, कुळधर्म, कुळाचार बुडतात, जातींचा सबगोलंकार होतो; असे सापडते. नामदेव - चहुं वर्णांचा होईल एकचि मेळु । कोणी कोणाचा न धरती विटाळु ॥ एकनाथ - “कली वाढलासे अधर्म । ब्राह्मण सांडिती आपुले कर्म ॥” शुद्धयाती असोनि चित्त । सदा नीचाश्रय करीत ॥” “पंडितशास्त्री होती नीच याती । त्यांचे ऐकताती नीति धर्म ॥ नीचासी शब्दज्ञान सांगती ब्राह्मण । ऐकती ब्रह्मज्ञान त्यांचे मुखें ॥ श्रेष्ठवर्ण होऊनि नीच कर्म करिती । कांहीं न ते भीति पुण्यपापा ॥ एका जनार्दनीं आपुला स्वधर्म । सांडूनिया वर्म होती मूढ ॥” तुकाराम - “आचारभ्रष्ट होती लोक कली । पुण्यक्षीण, बळी जालें पाप ॥ वर्णधर्म कोणी न धरी विटाळ । घालिती गोंधळ एकाठायीं ॥” अशा प्रकारचे कलयुगाच्या अनर्थाचे वर्णन सापडेल. श्रुतिस्मृत्युक्त धर्मशास्त्र संतांना मान्य नव्हते हे म्हणणे संतवाङ्मय

न पाहिल्याचे किंवा पाहूनही तिकडे कानाडोळा केल्याचे चिन्ह आहे. या बाबतीत वारकरी संत व रामदास यांचे ऐक्य आहे हे विसरू नये.

रामदास कर्मठपणाला प्राधान्य देणारे होते असे बहिरट म्हणतात. ‘समग्र ग्रंथ पाहिल्या विण’ ते असे म्हणतात. कर्मकांडाचे बाबतीत इतर संत व रामदास यांचे धोरण एकच आहे. नामच श्रेष्ठ, इतर कर्मकांडाची ईश्वरप्राप्तीला जरूरी नाही, असेच मत रामदासांचेही आहे.

संत रामदासांचा भक्तिमार्ग हा अत्यंत शास्त्रशुद्ध व उच्च परंपरेला धरून जाणारा भक्तिमार्ग आहे ही गोष्ट लक्षात ठेवूनच इतर संतांची व रामदासांची तुलना केली तर ती यथार्थ व यथायोग्य होऊ शकेल. वारकऱ्याचा भक्तिमार्ग व रामदासी भक्तिमार्ग यात उपास्य देवतेच्या सगुण स्वरूपात विकल्प आहे; व तो विकल्प परब्रह्म सिद्धांतास जो जो स्वीकारील त्यास मान्य व्हावयास पाहिजे. तो म्हणजे एक विठ्ठलात परब्रह्माचे दर्शन घेतो, तर दुसरा रामात घेतो, हा होय. बहिरटांनी रामाला गौणपणा दाखविला आहे; रामात गौणपणा दाखविणारे श्री. बहिरट हे खरोखर स्वतःस वरील ब्रह्मसिद्धान्त मानणारे वैष्णव व भक्तिसंप्रदायी समजत असतील तर ते फार मोठ्या प्रायश्चित्तास पात्र ठरतात. ही गोष्ट त्यांनी वैष्णव वा भागवतधर्मीय उच्च पीठांकडे चौकशी केल्यास त्यांच्या ध्यानात येऊ शकेल.

रामदासी व वारकरी यांच्यात मुख्य फरक नव्हे तर वाद जो आहे तो केवळ एकाच मुद्यावर. परमार्थात गुरू कोणत्या जातीचा असावा, हा तो मुद्दा होय. रामदास हे स्मृत्युक्त वर्णाश्रमाच्या आचारधर्माशी सुसंगतपणा राखण्याकरिता स्वसमानजातीचा किंवा उच्च जातीचा परमार्थाचा गुरू करावा, स्वजातीपेक्षा हीन जातीचा करू नये, असे मानतात. कारण हीन जातीचा गुरू केल्यास वर्णधर्माशी किंवा जातिधर्माशी वसंगत वर्तन करण्याची पाळी येते. म्हणजे असे की, शिष्यधर्मास व गुरूधर्मास अनुसरून गुरूपादवंदन, गुरूच्छिष्टभक्षण, गुरूपादसेवा इत्यादी गोष्टीत वर्णजातिधर्माच्या विरुद्ध वर्तन करावे लागणार. वारकरी संप्रदायास हे मान्य आहे; कोणत्याही जातीचा गुरू कोणत्याही जातीच्या व्यक्तीने करावा असे ठरले आहे; वर्णजातिधर्मास किंवा स्मृत्युक्त आचारास परमार्थाचे क्षेत्र गुरूसंबंधात अपवाद मानावे, असे संमत आहे. परंतु कर्मकांडात ब्राह्मणच गुरू होय, याबाबतीत मतभेद नाही.

उपास्य-भेद व फक्त परमार्थात गुरुशिष्यविषयक जातितारतम्य विचारातील फरक यापेक्षा कोणताही मूलगामी विरोध रामदास व इतर संत यात नाही. उपास्यभेद संतांच्या भक्तितत्त्वज्ञानाप्रमाणे अत्यंत सह्यच नव्हे, तर मान्य गोष्ट आहे. नाहीतर अमृतानुभव हा शिवशक्तीवरला ग्रंथ असल्यामुळे बहिरटांनाच त्यावर बहिष्कार घालणे प्राप्त होईल. त्यात विठ्ठलाचा निर्देशसुद्धा नाही. बहिरटांचा तर तो मूळ आधार आहे.

रामदास हे शांकरमायावादाचे पुरस्कर्ते म्हणून खरे भक्तिमार्गी नाहीत असे भयंकर विधान बहिरट करतात. ते खरे असेल तर वारकऱ्यांची एकनाथांच्या भागवतावर बहिष्कार घालण्याची मोहीम काढणे हे बहिरटांचे प्रथम कर्तव्य ठरेल. एकनाथी भागवत हे मायावादाचे आगर आहे. ज्ञानदेवांशिवाय तुकारामांसह बाकी सगळ्या संतांचे वाङ्मय व ज्ञानेश्वरी हीही पुनः इंद्रायणीच्या डोहात श्री. बहिरटांनी बुडविणे जरूर आहे. कारण त्यात विश्व हा ‘भवभ्रमाचा आकार’ होय, असे मायावादी प्रतिपादन अगणित ठिकाणी आले आहे. अमृतानुभवाची काही प्रकरणेही त्याबरोबर जातील. श्री. बहिरट यांच्या या दोन्ही पुस्तकात अशी मतभेदांची अनेक स्थळे सापडतात. त्या सर्वांचाच परामर्श घेण्यास सवड नाही. परंतु आणखी एकाच महत्त्वाच्या मुद्याचा सामान्यपणे निर्देश करून ही टीका आवरतो. त्यांनी भौतिकवाद व मानवतावाद हे सदोष व अपूर्ण होत असे प्रतिपादन केले आहे. त्या करिता त्यांच्या मताचे पाश्चात्य व पौरात्य तत्त्वज्ञ उद्धृत केले आहेत. चैतन्यवादाने किंवा ईश्वरवादाने नैतिक प्रश्नांचा उलगडा होतो ही एक श्रद्धाच आहे. कारण, ईश्वर किंवा परब्रह्म यांचे अस्तित्व हे बुद्धिवादाने सिद्ध होत नाही; ही गोष्ट सर्व वेदांती आचार्यांनी मान्य केली आहे. मानवतावाद व बुद्धिवाद हे काही मर्यादिपर्यंत तरी नैतिक प्रश्नांचा वा जीवन मूल्यांचा निर्णय करू शकतात. परंतु ब्रह्मवादाने केवळ श्रद्धेच्या आधारावरच निर्णय लागतो; युक्तिवादाने नव्हे, ही गोष्ट लक्षात घेणे जरूर आहे.

श्री. बहिरटांच्या या दोन्ही पुस्तकांतील पुष्कळ लेख विविध माहितीने भरलेले आहेत. श्री. गौरांगप्रभु, नरसी मेहता, नजीर, रसखान, कबीर, सूरदास, कचेश्वर, बहिणाबाई, गुलाबराव महाराज, प्रल्हाद महाराज इत्यादी महाराष्ट्रातील व बाहेरील जुन्या नव्या संतांच्या चरित्राचा व विचारांचा परामर्श मनोरंजक व उद्धोधक रीतीने घेतला आहे. श्री. बहिरटांची ही दोन्ही पुस्तके संतवाङ्मयाच्या दोहनास अनेक परींनी उपकारक आहेत; मतभेदाचे मुद्दे त्यात असले तरी त्यामुळे त्यातील लेखांचे महत्त्व कमी होत नाही. श्री. बहिरटांचा संतवाङ्मयाचा व्यासंग व्यापक, वैचित्र्यपूर्ण, क्षोभोत्पादक व उद्धोधक आहे; ही गोष्ट निर्दिष्ट करून हे समालोचन समाप्त करतो.

(संतवाणीचा अमृतकलश - भा. पं. बहिरट, पंढरपूर संशोधन संस्था, पंढरपूर, १९५६,
किं ३ रुपये.)

भक्तीचा कल्पवृक्ष - भा. पं. बहिरट, पंढरपूर संशोधन संस्था, पंढरपूर, १९५६,
किं. ३ रुपये

श्री ज्ञानदेवांचे जीवनविषयक तत्त्वज्ञान - श्री. शं. वा. दांडेकर, नागपूर विद्यापीठ,
नागपूर, १९५५, किं. ४ रुपये.)



संयुक्त महाराष्ट्राची समस्या

ह. रा. महाजनी

(प्रबंध)

संयुक्त महाराष्ट्र मुंबईसह होणे इष्ट आहे, अशी भूमिका ठेवून हे पुस्तक लिहिले आहे. परंतु या पुस्तकाचे वैशिष्ट्य हे आहे की, ‘कोणत्याही बाजूचा अभिनिवेश न बाळगता सत्य’ सांगण्याकरता यात साधक-बाधक चर्चेची मांडणी केली आहे. ‘‘भारतीय लोकशाहीच्या चौकटीत बसणारा नवा महाराष्ट्र आपणास निर्माण करावयाचा असेल तर त्या महाराष्ट्राच्या निर्मितीसाठी’’ कोणते मार्ग उपयुक्त ठरतील त्या संबंधाच्या विचारास मार्गदर्शक म्हणून पुस्तक लिहिले आहे. खरोखर सध्याचे महाराष्ट्रातील वातावरण अत्यंत भावनाविवश झाले आहे; त्यात आत्मनिरीक्षण शांतपणे करण्याइतका विवेक उत्पन्न होण्याची आवश्यकता आहे व अशा विवेकास पोषक असे हे पुस्तक झाले आहे. संयुक्त महाराष्ट्राचे ध्येय सिद्ध करण्यास ही भावनाविवशता अखेरीस बाधक ठरण्याचा संभव आहे. प्रस्तुत पुस्तकाच्या शब्दात सांगावयाचे तर, ‘‘महाराष्ट्राला चतुर मुत्सद्यांची व कुशल राजकारणी पुरुषांची गरज आहे, भावना एकसारखी तापत ठेवणारांची नाही.’’ मुंबईसह संयुक्त महाराष्ट्र राज्य का होऊ शकले नाही, याच्या विविध कारणांच्या गुंतागुंतीची सूक्ष्म व स्पष्ट उकल या पुस्तककारांनी या पुस्तकात केली आहे.

अशा गुंतागुंतीचे संकलित ज्ञान करून देणारे यासारखे दुसरे पुस्तक अजून लिहिले गेले नाही; म्हणून ‘संयुक्त महाराष्ट्राच्या समस्येचा उलगडा’ असे जर या पुस्तकास नावे दले असते तर ते अधिक अन्वर्थक झाले असते. संयुक्त महाराष्ट्राच्या प्रश्नावर व राज्यपुनर्रचनेच्या विषयावर रा. पु. समितीचा अहवाल प्रसिद्ध झाल्यावर वृत्तपत्रांत व नियतकालिकांत विपुल लेखन प्रसिद्ध झाले आहे. परंतु त्यात समर्थन वा प्रचार हा प्रधान आहे. साधकबाधक मीमांसा प्रधान नाही. या पुस्तकात मीमांसेस प्राधान्य आहे.

या पुस्तकातील संयुक्त महाराष्ट्राच्या समस्येच्या चर्चेचे स्वरूप राज्यशास्त्रीय आहे; यात लोकशाही मूल्यांच्या अनुरोधाने राष्ट्रवाद व उपराष्ट्रवाद, भाषा व संस्कृती, सत्तेचे

राजकारण, आंतरराष्ट्रीय कम्युनिझम, इत्यादी मूलभूत मुद्यांचे मूल्यमापन व त्या मुद्यांचा प्रादेशिक राज्यरचनेच्या संबंधात उत्पन्न झालेल्या चळवळीशी निगडित असलेला संपर्क याचे सूक्ष्म पृथक्करण केले आहे. हे पृथक्करण करित असता काँग्रेसचे राष्ट्रव्यापी संघटनेतून पक्षसंघटनेत झालेले रूपांतर, सत्तारूढ काँग्रेस पक्षाचे व संघराज्याचे प्रादेशिक राज्यपुनर्रचनेच्या प्रश्नांतील कारवाईच्या वेळी झालेले वर्तन, सत्तारूढ नसलेल्या पक्षोपपक्षांच्या व काँग्रेस पक्षाच्या प्रदेश राज्यरचनेच्या चळवळीतील हालचाली, संयुक्त महाराष्ट्र चळवळीतील महाराष्ट्र काँग्रेस नेतृत्वाचे उघडकीस आलेले स्वरूप, निवडणुकीत झालेली काँग्रेस व सं. म. समिती यांच्या बलाबलाची परीक्षा, मुंबईच्या अत्यंत बिकट समस्येचे अंतरंग व विशेषतः सं. म. समितीच्या चळवळीतील कम्युनिस्टांचे स्थान, या गोष्टींचे विवेचन उद्बोधक रीतीने केले आहे. या विवेचनावरून असे लक्षात येते की, मुंबईसह संयुक्त महाराष्ट्र राज्य का झाले नाही. या संबंधाची जबाबदारी केवळ राष्ट्राच्या नेत्यांवरच पडत नाही, तर ती महाराष्ट्रीयांवर म्हणजे केवळ महाराष्ट्र प्रादेशिक काँग्रेसच्या नेत्यांवर नव्हे तर एकंदर सर्व महाराष्ट्रीयांवर पडते. या संबंधात या पुस्तकातील विशेषतः 'बिकट झालेला मुंबईचा प्रश्न' हे प्रकरण वाचकांनी अत्यंत लक्ष देऊन वाचावे. या प्रकरणावरून असा बोध मिळतो की, महाराष्ट्राने गेल्या चाळीस वर्षांत मुंबईतील विविध कर्तबगारीच्या क्षेत्रांतील ५१ टक्के असलेल्या अन्य भाषिक गटांवर छाप पडेल असे कर्तृत्व दाखवले नाही. त्यामुळे शहर बकाली राहिले म्हणजे कॉस्मॉपॉलिटन झाले; राज्यकर्त्या इंग्रजांनी हे शहर निर्माण केले; अनेक प्रांतांतील भारतीय व विशेषतः महाराष्ट्रीय हे त्यात अनन्यगतिक म्हणून किंवा योगायोगाने सामील झाले; प्रथम काही काळपर्यंत या शहराच्या बौद्धिक नेतृत्वात महाराष्ट्रीयांना महत्त्वाचे स्थान होते; परंतु तेही गेल्या चाळीस वर्षांत राहले नाही; सांस्कृतिक वा बौद्धिक नेतृत्व जर महाराष्ट्रीयांना या शहराचे करता आले असते तर या शहराच्या प्रश्नावर संयुक्त महाराष्ट्राच्या मागणीला वाटाण्याच्या अक्षता लागल्या नसत्या. आंतरराष्ट्रीय महत्त्वाच्या या शहरातील जीवनावर प्रभाव न गाजविता आल्यामुळे संयुक्त महाराष्ट्राच्या चळवळीचा पराभव झाला आहे. मुंबईच्या जीवनावर सांस्कृतिक प्रभाव गाजविण्याइतकी प्रगत व प्रबल सांस्कृतिक साधना महाराष्ट्रीयांना का करता आली नाही? याच्या कारणाची अधिक खोल मीमांसा होण्याची गरज आहे. त्यास आवश्यक असलेल्या आत्मनिरीक्षणाची मात्र वाण आहे.

मुंबईसंबंधी केलेली या पुस्तकातील मीमांसा किती उद्बोधक व सूक्ष्म आहे याचे एक उदाहरण म्हणून एक उतारा आम्ही येथे देतो. हा उतारा एक सुंदर गद्यही आहे असे म्हणता येईल.

“हे शहर मुळातच बहुभाषिक आहे, अनेक संस्कृतींचा येथे संगम झालेला आहे आणि त्यामुळे मुंबईकर हा मानवतेचा काही औरच नमुना आहे, हे जे काही राजकीय गूढकाव्य

आपण ऐकतो त्यात मला तरी फारसे तथ्य वाटत नाही. मुंबई शहर शेअरबाजारांबद्दल प्रसिद्ध आहे. व्यापाराबद्दल प्रसिद्ध आहे. पण या शहरात कशाचा अभाव असेल तर तो नेमका संस्कृतसंगमाचा. येथे बाजारभाव आहेत, पण तत्त्वचर्चेला भाव नाही. येथे देशोदेशीचे पाहुणे येतात, मेजवान्या झडतात आणि झोडल्या जातात, खूप परस्परप्रशंसा होते, पण अगदी अल्पसंख्य उच्चभ्रू लोकांपलीकडे या विचारविनमयांचा परीघ पोहोचू शकत नाही. येथे पाहुण्यांच्या सन्मानार्थ उद्यानभोजने होतात. आणि त्यासाठी निवडक समाज जमतो; पण सॉक्रेटसाच्या तत्त्वचर्चेत दिसून येणारे खुले वातावरण येथे आढळून येत नाही. या शहराचे कप्पे पडले आहेत. बंद गाळ्यामध्ये राहणारा असा या शहरातील समाज आहे. या बहुदंगी समाजाचे एकत्र येण्याचे ठिकाण म्हणजे लोकलगाड्या, बस आणि ट्राम. जेव्हा केव्हा राष्ट्रीय आंदोलनासारखी झंझावाती आंदोलने निर्माण होतील तेव्हाच लक्षावधी लोक एकत्र जमण्याचे दृश्य दृष्टीस पडेल. भावनेच्या हेलकाव्याने हलणारा समाज हा काही संस्कृतसंगम साधणारा समाज नव्हे. वेगाने धावणारा, घाईने पळणारा आणि विचार करावयास उसंत नसलेला असा हा समाज आहे. या समाजात यांत्रिक गती आहे, पण वैचारिक प्रगती नाही. या शहरातील नागरिकाचा पोषाख अद्ययावत असेल, पाश्चात्य रीतिभाती तो मोठ्या तत्परतेने पाळीत असेल, त्याने शिष्टसंमत आदरसत्काराचे नियम अवगत केले असतील, पण संस्कृतसंगम साधण्यासाठी लागणारी निवांत वेळ त्याजपाशी नाही किंवा तितकी कुवतही राहिलेली नाही. म्हणून मुंबईत आल्यावर माणसाचा कायाकल्प होतो व त्यातून एक नवा मानव निर्माण होतो या दंतकथेवर विश्वास बसणे कठीण आहे.’’ (पृ. ४६)

या पुस्तकातील प्रतिपादनाचा विशेष साधकबाधक व निर्भीड चर्चा हा होय. सर्व प्रकारच्या बाजू ध्यानात घेतल्या तरच अशी चर्चा संभवते. या पुस्तकाच्या शैलीचा वाङ्मयीन दर्जाही उत्कृष्ट आहे. भाषा प्रसन्न व प्रभावी आहे. कोटिक्रम साधार व प्रमाणबद्ध आहे; प्रतिपादनाच्या वेगात आलेले अनेक अलंकारही चमकल्याशिवाय राहत नाहीत. सुंदर गद्याचे नमुनेही मधून मधून मनास वेधून घेतात. उदाहरणार्थ, वरील उताऱ्यातील काही वाक्येच पाहावी - ‘‘येथे बाजारभाव आहेत; पण तत्त्वचर्चेला भाव नाही.’’ ‘‘या समाजात यांत्रिक गती आहे; पण वैचारिक प्रगती नाही.’’

या पुस्तकाच्या लेखकाची मूलभूत श्रद्धा ही व्यापक मानवी मूल्यावर व लोकशाही संस्कृतीवर अधिष्ठित आहे व ती श्रद्धा बुद्धिवादाच्या निकषाने परिशुद्ध झालेली आहे. राष्ट्रवाद व उपराष्ट्रवाद, सत्तेचे राजकारण इत्यादी कल्पनांच्या मीमांसेची पार्श्वभूमी ही श्रद्धा होय. या पुस्तकात ‘महाराष्ट्र निष्ठा म्हणजे काय?’ हे एक ‘निष्ठा’ या मूलभूत कल्पनेची मीमांसा करणारे प्रकरण आले आहे. त्यातील बरीचशी चर्चा विचारास मान्य होण्यासारखी आहे; परंतु त्यात लेखकांनी ‘सद्यःस्थितीत संयुक्त महाराष्ट्र होणे योग्य आहे’ अशी स्वतःची भूमिका ठामपणे सांगताना स्वतःस ‘संयुक्त महाराष्ट्रवादी’ म्हणवून घेतले आहे. ‘संयुक्त

महाराष्ट्रवादी' हा शब्द वाच्यार्थाने घेतल्यास तो एक लेखकांनी स्वीकारलेला ध्येयवाद आहे, असा अर्थ होतो. ध्येयवाद म्हटला म्हणजे तो जीवनमरणाच्या झगड्याचा प्रश्न होतो. "संयुक्त महाराष्ट्र होणे हे सद्यःस्थितीत युक्त व सयुक्तिक होय," अशी भूमिका या लेखकाची का व कशी आहे, हे या पुस्तकावरून समजू शकते. परंतु हे लेखक संयुक्त महाराष्ट्रवादी कसे आहेत हे समजू शकत नाही. कारण, लेखकांनी 'भाषिक राज्य' करण्यातील डॉ. आंबेडकर-सूचित धोकाही सांगून टाकला आहे. त्याचप्रमाणे 'द्विभाषिक राज्य' का नको याची जी कारणे सांगितली आहेत ती व्यावहारिक अडचणींची सांगितली आहेत, मौलिक नव्हेत. भाषिक संस्कृतीस पृथक् राज्याचे अधिष्ठान असावे या कल्पनेत उपराष्ट्रवादचा धोका त्यांनी दाखविला आहे, 'संयुक्त महाराष्ट्रवाद' म्हणजे एक 'उपराष्ट्रवाद' होय. कोणतीही गोष्ट ठासून मांडण्याची त्यांना जी सवय आहे, त्यामुळे त्यांना मान्य नसलेल्या अर्थाना 'संयुक्त महाराष्ट्रवादी' हा शब्द त्यांच्याकडून दुर्लक्ष होऊन वापरला गेला असावा. किंवा 'आपण द्विभाषिक मुंबई राज्याचे पुरस्कर्ते आहोत' असा गैरसमज राहू नये म्हणून तो शब्द वापरलेला असावा.

मुंबईचे द्विभाषिक राज्य चालविण्यात या पुस्तकात जी महत्त्वाची अडचण सांगितली गेली आहे. तीच अडचण एकभाषिक राज्यात निराळ्या कारणास्तव उपस्थित होते. द्विभाषिक चालविण्यात त्यांनी सांगितलेल्या अडचणीचे सार, 'सतीचे वाण', त्यांच्याच शब्दात असे आहे - "सारांश, नोकरी विकासखर्च पाटबंधारे, रस्ते, कालवे इत्यादी अनेक शासनविषयक व लोककल्याणकारी योजनांमध्ये हा टक्क्यांचा हिशेब मांडून दोन्ही बाजूंचे समाधान करणे महादुष्कर होऊन बसणार आहे. राज्यकारभाराचा व आर्थिक विकासाचा असा हिशेब न मांडावा आणि ज्या विभागाला मदतीची गरज आहे त्याला प्रथम मदत करावी किंवा मागासलेल्या भागाकडे प्रथम लक्ष पुरवावे असे तत्त्व ठरवले, तर ते तत्त्व सध्याच्या वातावरणात दोन्ही बाजूंचे समाधान करू शकेल असे वाटत नाही. या महाद्विभाषिकांत आलेल्या दोन भाषिकांचे हितसंबंध एकरूप झालेले नाहीत, इतकेच नव्हे तर एकमेकांच्या मनात एकमेकांविषयी संशय आहे, हे सत्य आपण प्रथम मान्य केले पाहिजे." (पृ. ५४) यात निर्दिष्ट केलेल्या अडचणी व असमाधानाची कारणे एकभाषिक राज्यासही इतर नमितांनी लागू पडतात. त्यातही मागासलेले मराठवाड्यासारखे भाग असताना त्यात हितसंबंध एकरूप असतात हे कशावरून? 'एक भाषा एक हितसंबंध' असले नाशाबित भावनामय गृहीत कृत्यच त्यास प्रमाण होय, एवढेच ना? वर सांगितलेल्या द्विभाषिक राज्य चालविण्यात येणाऱ्या अडचणी संघराज्य चालविण्यात अधिक मोठे रूप धारण करणार नाहीत, याचा निर्वाळा कोण देऊ शकेल? या देशात नीट रीतीने राज्य चालविणे हेही 'सतीचे वाण' घेणेच होय. उदाहरणार्थ, उत्तर भारत विरुद्ध दक्षिण भारत हा प्रश्नही या पुस्तकात आला आहेच. भारतातील भिन्न भिन्न प्रदेशांचे एक संघराज्य तरी का टिकावे असाच प्रश्न वरील विधान

भारतास लागू केल्यास उत्पन्न होत नाही काय? व हे विधान भारतास तंतोतंत लागू होत नाही, असे म्हणण्यास काय प्रमाण आहे? कम्युनिस्टांच्या चळवळी जर फोफावत गेल्या तर हेही लवकरच प्रत्ययास येईल.

श्री. महाजनीशास्त्री यांनी आपल्या या सुंदर निबंधात भारतीय लोकशाहीस प्रादेशिक राज्यरचनेच्या चळवळीने सूचित होणारे धोके विस्ताराने दाखवले असते तर त्याची उपयुक्तता अधिक वाढली असती. हितसंबंधाचे विरोध, भाषिक भेदमूलक प्रादेशिक अहंकार, जीर्ण व परंपरागत सांस्कृतिक संबंधांची विसंगती इत्यादी गोष्टींवर मात करणारी नवीन व्यापक लोकशाही संस्कृती निर्माण करण्याचा अत्यंत विशाल ध्येयवादच संघराज्यावरील भावी संकट टाळू शकेल. कम्युनिझमला भारतीय लोकशाहीवरील या धोक्याची जितकी वाढ होईल तितकी पाहिजेच आहे.

या पुस्तकाची समाप्ती श्री. महाजनीशास्त्री यांनी भर्तृहरीच्या 'बोद्धारो मत्सरग्रस्ताः' या श्लोकाने करून स्वतःची एक तक्रार सूचित केली आहे. वस्तुतः त्यांनी तरी अशी तक्रार करू नये. ते एक पल्लेदार हल्ला करणारे सिद्धहस्त टीकाकार आहेत. विशेषतः ते एका सुप्रसिद्ध अशा दूरवर पोचणाऱ्या व खूप खप असलेल्या दैनिकाचे संपादक असल्यामुळे त्यांना अनेक घटनांवर व अनेक व्यक्तींवर वारंवार टीका करण्याची संधी मिळते; व मिळणारी संधी ते बहुधा दवडत नाहीत. त्यांच्यापाशी क्षमा नसते. व्यक्तींना ते सोडत नाहीत. असे व्यक्तिविषयक निर्देश याही पुस्तकात आहेत. उदाहरणार्थ, 'काका' 'मामा' 'देव' ! दुसऱ्याने मत्सर करावा, असेच व्यक्तिविषयक टीकेने परोक्षरीतीने आवाहन असते. दुसऱ्यावर आपण अपमानकारक व मर्मछेदी हल्ला करतो, विनाकारण, कारण शोधून हल्ला करतो, तरी कोणी मत्सर करू नये, अशी अपेक्षा का बाळगावी? व्यक्तिविषयक टीका सत्यही असेल व तिचा सार्वजनिक हित हा हेतू असू शकेल. परंतु सत्य पुष्कळ वेळा विषारीही असू शकते. हितं मनोहारि च दुर्लभं वचः !!

(संयुक्त महाराष्ट्राची समस्या, लेखक - श्री. ह. रा. महाजनी, प्रकाशक - केशव भिकाजी ढवळे, कर्नाटक हाऊस, चिराबाजार, मुंबई- २, किंमत - ३ रुपये)



संशोधनमुक्तावली

(सर दुसरा)

- वा. वि. मिराशी

(संशोधनपर लेखसंग्रह)

महामहोपाध्याय मिराशी यांनी वाङ्मय व इतिहास या क्षेत्रात मौलिक संशोधन केले आहे. त्या संशोधनाचे स्वरूप मराठी वाचकांस संशोधनमुक्तावलीच्या दोन सरांनी उत्तम रीतीने समजून येते. भारतीय पुरातत्ववेत्त्यांमध्ये मिराशी यांचे स्थान अत्यंत उंच आहे, याचे उत्कृष्ट गमक म्हणजे संशोधनमुक्तावलीचे दोन सर होत. यात मिराशींच्या विखुरलेल्या संशोधनपर लेखांचा संग्रह केला आहे.

या दुसऱ्या सरातील लेखांनी प्राचीन भारतीय इतिहासावर नवा प्रकाश टाकला आहे. यात संस्कृत, मराठी व इंग्लिशमधील ग्रंथांची परीक्षणेही ग्रथित केलेली आहेत. विशेषतः श्री. शं. वा. जोशी यांच्या 'मन्हाटी संस्कृती' या गाजलेल्या ग्रंथाचे परीक्षण महाराष्ट्राच्या इतिहासाच्या दृष्टीने महत्त्वाचे ठरेल असे आहे. जोशी यांनी महाराष्ट्र ही मूळ कर्नाटक भूमी असे ठरविण्याचा जो प्रयत्न केला त्याचे त्यात सप्रमाण खंडन केले आहे. प्राचीन भारतीय संस्कृतीत स्त्रियांचे स्थान वैशिष्ट्यपूर्ण होते, जगातील इतर प्राचीन राष्ट्रांपेक्षा स्त्रियांच्या कर्तृत्वास भारतीय समाज-संस्थेत व कुटुंबसंस्थेत अधिक वाव होता, ही गोष्ट आता मान्य होत चालली आहे. त्यास परिपोषक असे स्त्रीरत्नांना उजेडात आणणारे नागनिका, गौतमी बलश्री व प्रभावती गुप्ता या प्राचीन स्त्रियांवरील लेख या सरात ग्रथित केले आहेत.

नव्या मराठी नाट्यसृष्टीवर पाश्चात्य नाटकांचा प्रभाव पडलेला दिसतो तसा संस्कृत नाटकांवर पडलेला आहे. केशवसुतांपासून मर्दकरांपर्यंतची जी मराठी काव्यशैली निर्माण झाली आहे. ती जुन्या मराठी व संस्कृत काव्यशैलीच्या परंपरेपासून तुटलेली अशी दिसते; अगदी नवे वळण व नवा अभिप्राय त्यात आलेला आहे; तसे मराठी नाटकांचे नाही. नव्या मराठी नाट्यसृष्टीचा येथील जुन्या परंपरेशी सांधा चांगला जुळू शकतो. असा सांधा जुळविण्यात संस्कृत नाटकांच्या मराठी भाषांतरांनी खूप मदत केली आहे. कै. परशुरामतात्या गोडबोले यांनी १८६० सालाच्या सुमारास मराठीत ५ संस्कृत नाटकांची भाषांतरे प्रसिद्ध केली. त्या तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय : खंड - ११ / ३८

भाषांतरांचा मराठी नाटक वाङ्मयात कसा उपयोग झाला याचे उदाहरण मराठीतील देवलांचे ‘मृच्छकटिक’ होय. परशुरामतात्या गोडबोले यांचे ‘मृच्छकटिक’ समोर नसते तर देवलांचे ‘मृच्छकटिक’ रंगभूमीवर दिसले नसते हे यांतील ‘संस्कृत आणि मराठी मृच्छकटिक’ या परीक्षण लेखावरून कळून येते. ‘संस्कृत मृच्छकटिक नाटकासंबंधी काही विचार’ हा लेख या नाटक कथानकाच्या घटनेचा उलगडा करण्याकरिता लिहिलेला आहे. हे कथानक घडून येण्यास किती समय लागला ही गोष्ट सविस्तर चर्चेने यात उलगडून दाखविली आहे. ‘शांकुतल नाटकातील एक प्रसंग’ म्हणजे राजाने नाकारल्यावर शकुंतला एकदम अदृश्य होते या चमत्काराचे वर्णन करणाऱ्या श्लोकाच्या अर्थाची चर्चा या नाटकाच्या परिशीलनास चांगली उपकारक अशी झाली आहे. संस्कृत नाटककारांत भास कवी हा एक विलक्षण कोडे आहे. त्याच्या ‘यज्ञफल’ या नाटकाची समस्या मिराशी यांनी मीमांसिली आहे.

संशोधन मुक्तावलीतील ‘प्राचीन भारतीय इतिहास’ या सदरातील लेख भारतीय इतिहासाच्या रचनेत नवीन भर घालणारे आहेत. विशेषतः महाराष्ट्राच्या मुसलमानपूर्व व मौर्योत्तर इतिहासाची नवी मांडणी यात केली आहे. इ. स. पूर्व ३ व्या शतकापासून ते इ. स. १३ व्या शतकापर्यंतच्या महाराष्ट्राच्या इतिहासातील महत्त्वाच्या राजकीय घटनांचे दर्शन या लेखात घडवलेले आहे. प्राचीन महाराष्ट्राचे भव्य असे सुसंगत चित्र दाखविण्याचा मोठा अधिकार मिराशींच्या ठिकाणी कसा आहे, हे या लेखावरून सिद्ध होते. नाणेघाटातील शिलालेखांवरून सातवाहन राजवंशाचा उदय प्रथम महाराष्ट्रातच झाला, व या राजवंशाचे साम्राज्य महाराष्ट्रातून आंध्र देशात नंतर विस्तारले ही गोष्ट प्रमाणांची व्यवस्थित मीमांसा करून मिराशी यांनी निश्चित केली आहे. सातवाहन, वाकाटक, राष्ट्रकूट व यादव यांच्या इतिहासाचे मंथन करताना महाराष्ट्राच्या अगाध राजकीय जीवनशक्तीचा प्रत्यय मिराशी आणवून देतात. आंध्रभृत्य म्हणून पुराणात प्रसिद्ध असलेल्या व आतापर्यंत इतिहासज्ञांनीही आंध्रदेशीय म्हणून मान्य केलेल्या सातवाहनांना जसे मिराशींनी महाराष्ट्रीय ठरवले, तसेच डॉ. अळतेकरांसारख्यांनी कर्नाटकीय म्हणून स्वीकारलेल्या राष्ट्रकूटांना मिराशींनी महाराष्ट्रीय म्हणून शाबित केले आहे. महाराष्ट्रीयानांच्या मधील आत्मविश्वासाने चेतविणारी संशोधकप्रतिभा दाखविणारा या मुक्तावलीतील आणखी एक महत्त्वाचा लेख म्हणजे : ‘महाराष्ट्र आणि बौद्धधर्म’ हा होय. अशोकाने देशोदेशी धर्मप्रचारक पाठवले. तेव्हा महाधर्मरक्षित नामक बौद्धभिक्षू महाराष्ट्रात पाठविला. महाराष्ट्रातील बौद्ध लेणी या स्थापत्य कलेच्या यशाच्या उच्च पताकाच होत. ही लेणी महाराष्ट्रात ख्रिस्तपूर्व दुसऱ्या शतकापासून ख्रिस्तोत्तर आठव्या शतकापर्यंत जवळजवळ हजार वर्षे कोरली जात होती. धर्मस्फूर्तीने कलेच्या क्षेत्रातील विक्रम निर्माण केला. धर्मचक्रप्रवर्तनाने दिव्य अनुभूती बरोबर माणसाच्या सौंदर्यानुभूतीलाही भव्यता कशी प्राप्त होते हे या लेण्यांवरून प्रतीत होते. राजे, त्यांचे मांडलिक व त्यांचे सरदार यांनी बौद्धधर्मास आश्रय दिला त्या बरोबर स्त्री-पुरुष

सामान्य जनही त्यात सामील झाले. महाराष्ट्रातील लेण्यात या संबंधी उल्लेख सापडतात. भदन्त किंवा भिक्षू, प्रब्राजिका किंवा भिक्षुणी, ब्राह्मण व ब्राह्मणी, यवन, शक, त्यांच्या स्त्रिया, माळी, सोनार, लोहवणिज, वंशकार (बुरुड), कांस्यकार, व्यापारी, शेतकरी, सावकार, साधे दुकानदार इत्यादी अनेक पेशांचे लोक त्या कलानिर्मितीत सहभागी दिसतात. निरनिराळ्या धंद्यांच्या समुदायांनी सामुदायिक रूपाने त्यास मदत केली असेही उल्लेख मिळतात.

भारताच्या व विशेषतः महाराष्ट्राच्या इतिहाससामग्रीचे अध्ययन वाढत आहे व त्यात अधिक भर पडत आहे. त्यात म. म. मिराशी यांची ही संशोधनमुक्तावली अपूर्व शोभेने चमकत राहिल यात शंका नाही.

(संशोधनमुक्तावली (सर दुसरा), लेखक - महामहोपाध्याय वा. वि. मिराशी,
प्रकाशक - विदर्भ साहित्य मंदिर, नागपूर, किंमत - ४ रुपये, मध्यप्रदेश
संशोधनमंडळ ग्रंथमाला , क्र. ६)



६.

अमृतानुभवकौमुदी - ना. पै. तथा बाबाजी महाराज पंडित (समीक्षा)

श्री. नारायण पैकाजी ऊर्फ बाबाजी महाराज पंडित यांनी लिहिलेला सहाशे पृष्ठांचा 'अमृतानुभवकौमुदी' हा ग्रंथ संत श्रीज्ञानेश्वरांच्या अनुभवामृतावरील विवरण आहे. श्रीबाबाजी महाराज हे प्रज्ञाचक्षू संत गुलाबराव महाराजांचे पट्टशिष्य होत. श्रीगुरूंच्या मार्गानेच यांचाही आयुष्यक्रम चालला आहे. अशा परमार्थात थोर अधिकार प्राप्त केलेल्या व्यक्तीने लिहिलेले हे विवरण असल्यामुळे त्याचे माहात्म्य विशेष आहे.

अनुभवामृताच्या प्रथम प्रकरणावरील गुलाबराव महाराजांची ओवीबद्ध चौसष्टिनामक टीका व बाबाजी महाराजांची ७९ पृष्ठांची विस्तृत प्रस्तावना हे दोन विशेष या ग्रंथाचे ध्यानात भरणारे आहेत. गुलाबराव महाराजांच्या टीकेत अनुभवामृताच्या शिवशक्तितत्त्वाचा, ज्ञान म्हणजे शिव व शक्ति म्हणजे वृत्ती, असा एक वेगळा अर्थ व त्याचे समर्थन वाचावयास मिळते. ग्रंथाच्या शेवटी अनुभवामृतातील कठीण शब्दांचा सार्थ कोश जोडला आहे. प्रारंभी संत रा. द. रानडे, श्री. धुं. गो. विनोद, श्री. मा. श्री. अणे व श्रीदासगणुमहाराज यांचे प्रास्ताविक दिले आहे. आतापर्यंत अनुभवामृतावरील पंधरा-सोळा अर्थविवरणे मराठीत प्रसिद्ध झाली आहेत. शिवकल्याण, जोगबुवा, साखरेबुवा, राजारामबुवा, सुबंधबुवा इत्यादिकांची विवरणे लोकांच्या संग्रहात अधिक आहेत. प्रस्तुत ग्रंथ हा अनुभवामृतावरील मायासिद्धांतविरोधी विवरणाचे निराधारत्व दाखविण्याकरिता प्राधान्याने लिहिला आहे; व त्यास संत रा. द. रानडे यांची पुष्टी आहे असे त्यांच्या प्रास्ताविकावरून कळून येते.

ज्ञानेश्वरांच्या अनुभवामृतात मायावादप्रधान शांकर अद्वैतसिद्धांतापेक्षा भिन्न असा मायातत्त्वविरोधी चिद्विलाससिद्धांत आहे, ही गोष्ट अनुभवामृतातील अज्ञानखंडनपर असलेल्या सातव्या प्रकरणावरून सिद्ध होते असे काही टीकाकारांचे मत आहे व काश्मीरमध्ये उत्पन्न झालेल्या भेदाभेदवादप्रधान शिवसूत्रोक्त शैवसिद्धांतातील चिद्विलासतत्त्वच ज्ञानेश्वरांचे मुख्य प्रतिपाद्य आहे, ही गोष्ट अनुभवामृतातील शिवशक्तिविषयक प्रथम

प्रकरणावरून सिद्ध होते, असे काही विवरणकारांचे म्हणणे आहे. विशेषतः कै. पांडुरंग शर्मा आणि अनुभवामृतदीपिकाकार प्र. सी. सुबंध यांनी मायावादविरोधी दृष्टिकोनाचा जोरात पुरस्कार केला आहे.

या संदर्भात ज्ञानेश्वरांच्या तात्त्विक विचारसरणीबद्दल हे प्रथम ध्यानात येते की, मायावादविरोध हा ज्ञानेश्वरीवरून स्पष्टपणे काढता येत नाही, तो केवळ अनुभवामृतावरून काढता येतो. उलट, ज्ञानेश्वरीत तर मायावादाचे समर्थन करणारी वचने मोठ्या प्रमाणात सापडतात. म्हणून मायावादाच्या खंडनार्थ अनुभवामृताच्या सातव्या प्रकरणाकडेच धावावे लागते. ज्ञानेश्वरी व अनुभवामृत यामधील असा तात्त्विक फरक मान्य केल्यावर अनुभवामृतास प्राधान्य देण्याकरिता ज्ञानेश्वरीला दुय्यम स्थान द्यावे लागते; किंवा अनुभवामृताशी जुळवून घेण्याकरिता अर्थाची ओढाताण करावी लागते; अथवा ज्ञानेश्वरी व अनुभवामृत यांच्यात तर्कशास्त्रीय वसंगती आहे, असे म्हणावे लागते. आधुनिक पद्धतीने असेही एक समर्थन सांगता येते की, ज्ञानेश्वरांच्या विचारसरणीत वेळोवेळी फरक पडत गेला; परिणती होत गेली. प्रथम- शांकर अद्वैतवाद व मायासिद्धांत त्यांनी स्वीकारला व अखेरीस अनुभवामृतात चिद्विलासावर पोचले व माया किंवा अविद्या यांचे खंडन केले. अशी ही वैयक्तिक चरित्रपर उपपत्ती प्रत्येक थोर विचारवंताच्या वैचारिक वसंगतीचा अर्थ उलगडण्यास उपयोगी पडते. ज्या ओव्यांच्या आधारे मायाविरोधी चिद्विलासवादाची उभारणी टीकाकार करतात त्या ओव्यातील विधानांसारखीच विधाने जर शांकरभाष्यात आढळली तर या टीकाकारांची विचारसरणी डळमळावयास लागेल अशा तुलनेचे थोडक्यात दिग्दर्शन असे -

माया, अविद्या किंवा अज्ञान याचे विस्तृत खंडन अनुभवामृताच्या सातव्या प्रकरणात केले आहे, हे खरे आहे. आत्म्यात अज्ञान स्वभावतः संभवत नाही; कारण आत्मा चिन्मात्र आहे, त्यास अविद्येचा संपर्क अशक्य आहे; प्रकाशात अंधःकार जसा संभवत नाही तसे स्वयंप्रकाश आत्म्यात अज्ञान संभवत नाही; असे ज्ञानेश्वरांच्या युक्तिवादाचे तात्पर्य आहे. “एव्ही तरी आत्मया - । माजी अज्ञान असावया । कारण म्हणता न्याया । चुकी येईल कीं ॥ अज्ञान तममेळणी । आत्मा प्रकाशाची खाणी । आतां दोन्ही मिळणी । एकी कैशी ॥७।२४, २५॥

अज्ञानखंडनयुक्ती शांकर अद्वैतवादाशी अत्यंत सुसंगत आहे. स्वतःसिद्ध वा स्वयंज्योतिःस्वरूप कैवल्यरूप आत्मतत्त्वाचा स्वीकार केल्यावर अज्ञान किंवा अविद्या स्वीकारता येत नाही; असेच शांकरमत आहे. आत्मा अथवा ब्रह्म हेच एक सत्य आहे; मायेसह किंवा अविद्येसह सर्व प्रपंच असत्य आहे; अविद्येला आत्मसत्तेचा दर्जा नाही म्हणूनच अद्वैत सिद्ध होते अनुभवामृतातील अज्ञानखंडन हे अद्वैत अशा चिन्मात्र तत्त्वाची सिद्धी करते; किंवा चिन्मात्र अद्वैत आत्मतत्त्व स्वीकारून सप्रपञ्च अविद्या मिथ्या ठरविते. शांकरमतही असेच आहे व ज्ञानेश्वरांनी ७ व्या प्रकरणात तेच मांडले आहे असा दावा कोणाही शांकर केवलाद्वैतवादी संत वा पंडित करू शकतो. तसाच संत श्री. बाबाजीमहाराजांनी केला

आहे. “सा चाविद्या नात्मनः स्वाभाविको धर्मः ।” (बृहदारण्यक शांकर भाष्य ४।३।१९।)
“तस्मान्नामरूपपक्षस्यैव विद्याविद्ये नामरूपे च नात्मधर्मौ । ते त्व मुनर्नामरूपे सवितर्यहोरात्रे
इव कल्पिते न परमार्थतो विद्यमाने । (तैत्तिरीय शांकरभाष्य २।८). सूर्यात दिवस व रात्र हा
भेद नाही, तसा आत्म्यात विद्या व अविद्या हा भेद नाही, असेच अनेकदा ज्ञानेश्वरही या ७
व्या प्रकरणात शंकराचार्यांप्रमाणे म्हणतात - नाना राती आणि दिवो । येती एके ठायी राहों ।
तैं आत्मा जीवें जीवो । अज्ञानाचेंनि ॥ ७।२८. आत्म्याचे मोक्ष हे स्वरूप नित्य आहे, कूटस्थ
नित्य आहे, “नित्यश्च मोक्षोऽभ्युपगम्यते” (बृहदारण्यकशांकरभाष्य ४।४।६) हे तत्त्व मुळात
मानल्यावर शांकरमतानुसाराने आत्मव्यतिरिक्त अशा सर्व विकल्पनांचा निरास आपोआप
प्राप्त होतो. म्हणून अविद्यानिरासही त्यात अंतर्भूत होतोच, तोच ज्ञानेश्वरांनी केला आहे. या
अडचणींच्या विचार शांकर-तत्त्व-विरोधी असलेल्या अनुभवामृतानुयायी विद्वानांनी केलेला
दिसत नाही, अज्ञानखंडनपर ७ वे प्रकरण शांकरमतांशी सुसंगतच ठरते. संसार मायेचे
अवस्तुत्व ज्ञानेश्वरांप्रमाणे शंकराचार्यांनी अनेकदा प्रतिपादले आहे - “यथा स्वयंप्रसारितया
मायया मायावी त्रिष्वपि कालेषु न संस्पृश्यते, अवस्तुत्वात्, एवं परमात्माऽपि संसारमायया
न संस्पृश्यते ।” (ब्रह्मसूत्रशांकर भाष्य २।१।९) अविद्येचे किंवा अज्ञानाचे अवस्तुत्व
शंकराचार्योत्तर झालेल्या मधुसूदनसरस्वतीपर्यंतच्या सर्व शांकर अद्वैतवादी पंडितांनी सिद्ध
केले आहे.

विश्व मिथ्या मानणाऱ्या शांकर अद्वैतवादाच्या विरोधी असे एक अनुभवामृतातील
प्रमाण दाखविण्यात येते. त्यात दृश्य विश्व आत्मवस्तूचीच प्रभा होय, असे ज्ञानेश्वरांनी ठासून
सांगितले आहे - प्रकाशु तो प्रकाश कीं । यासी न वंचे घेई चुकी । म्हणोनि जग असकी ।
वस्तुप्रभा ॥ “प्रकाश हा प्रकाशच नेहमी असतो; ही गोष्ट चुकूनसुद्धा सुटू शकत नाही;
म्हणून जग ही वस्तुप्रभा होय.”- विभाति यस्य भासा । सर्वमिदं हा ऐसा । श्रुति काय वायसा ।
ढेंकर देती ॥ “हे सर्व ज्याच्या प्रकाशाने भासते ते परमात्मतत्त्व; असा उद्गार श्रुती काय
उगीच काढतात?” या दोन्ही ओव्या संलग्न धरून लक्षात घेतल्या तर शांकरमतांशी विरोध
येण्याचे कारण नाही. कारण विश्वाभास हा आत्मचैतन्यच होय, असा सिद्धान्त ज्ञानेश्वरांनी
उद्धृत केलेल्या श्रुतीच्या व्याख्यानात अनेक ठिकाणी शंकराचार्याही सिद्ध करतात -
सर्वस्यैवास्य नामरूपक्रियाकारक फलजातस्य याभिव्यक्तिः सा ब्रह्मज्योतिःसत्तानमिता ।
(ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य १।३।२२)

या दृश्य विश्वाला द्रष्टा जो आत्मा त्याच्याहून भिन्न स्वतंत्र सत्ता नाही, हा शांकरसिद्धांत
अनुभवामृतातही सर्वत्र प्रतिपादिला आहे; त्याचप्रमाणे आत्मस्वरूपात यत्किंचितही फरक
न होता दृश्य विश्वसृष्टी आत्म्यापासून अस्तित्वात येते हा शांकर विवर्तवादी दृष्टिकोन
अनुभवामृतातही सांगितला आहे. ‘तैसे दृश्य कां द्रष्टा ॥ या दोन्ही दशा वांझटा । पाहतां
येकी काष्ठा । स्फूर्ति मात्र तो ॥ ७।२४४. म्हणजे दृश्य व द्रष्टा हा भेद खरा नाही. विवर्तवादाची
बोधक ओवी अशी आहे - ‘न फुटता बीजगणिका । मार्जी विस्तारे वटु असिका । तरी अद्वैत

फांका । उपमा आधी' ॥ ७।१४९ ॥ “वडाचे बीज न भंग पावता त्यातच वडाचा विस्तार व्हावा; हीच अद्वैतातून निघणाऱ्या सृष्टीला उपमा होऊ शकेल.”

समुद्र व तरंग, सुवर्ण व अलंकार, गूळ, गोडी व गुळाचा खडा, तंतू व वस्त्र, या सारखे ब्रह्म व विश्व यांचा संबंध सुचविणारे अनुभवामृतातले दृष्टांत सूत्रकारांनी व शंकराचार्यांनीही शेकडो स्थळी वापरले आहेत, व ते त्यांनी उपनिषदांवरून घेतले आहेत. ज्ञानेश्वरांच्या त्या दृष्टांतावरून शांकरमताचा निरास होऊ शकत नाही. कारण तेच दृष्टांत शंकराचार्यांनीही ब्रह्म व विश्व यांचा संबंध सूचित करण्याकरिता वापरले आहेत. या दृष्टांतांनी ज्ञानेश्वर विश्व व ब्रह्म यांचा अभेद सिद्ध करतात त्याप्रमाणे शंकराचार्यही सिद्ध करतात. कारण हे दृष्टांत प्रथम कार्य व कारण यांचे अभिन्नत्व द्योतित करतात. म्हणजे सत्कार्यवादाचा सिद्धांत त्यावरून निष्पन्न होतो. “तस्मात् कारणस्य (ब्रह्मणः) आत्मभूता शक्तिः शक्तेश्चात्मभूतं कार्यम् ॥ (ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य २।१।१८). ब्रह्म जो शिव त्याचीच आत्मरूप शक्ती होय, असे प्रथम प्रकरणात ज्ञानदेव सांगतात व तेथेच शिवशक्तीचे विश्वरूप बालक त्यांच्याहून अलग नव्हे असे बजावतात; हे सर्व शांकरमताशी सुसंगत आहे. जेथे ज्ञानेश्वर विश्वाचे सत्यत्व व विश्वाची ब्रह्मरूपता एकदम प्रतिपादन करतात तेथे तेथे त्या प्रतिपादनाला बरोबर जुळणारे शंकराचार्यांचेही प्रतिपादन सत्कार्यवादाच्या समर्थनात मिळतेच. सत्कार्यवाद म्हणजे, सत् जे ब्रह्म. त्याच्या रूपाने सर्व कार्यरूप जगत् सदा सत्य आहे, असा सिद्धांत. “यथा च ब्रह्म त्रिषु कालेषु सत्त्वं न व्यभिचरति । एवं कार्यमपि जगत् त्रिषु कालेषु सत्त्वं न व्यभिचरति । एकंच पुनः सत्त्वम् । अतोप्यनन्यत्वं कारणात् कार्यस्य । (ब्रह्मसूत्रभाष्य, २।१।१६) “ब्रह्म तिन्ही काली सत्ता सोडीत नाही त्याप्रमाणे कार्य जगत् तिन्ही काली सत्ता सोडीत नाही. ही सत्ता एकच. म्हणूनही कारणाहून कार्य अभिन्न असे सिद्ध होते.” हाच अलंकारिक भाषेत चिद्विलाससिद्धांत म्हणून म्हणता येतो. तोच शंकराचार्यही ज्ञानेश्वरांप्रमाणेच मांडतात - “मूलकारणमेवान्त्यात् कार्यात् तेन तेन कार्याकारेण नटवत् सर्वव्यवहारास्पदत्वं प्रतिपद्यते ।” (ब्रह्मसूत्रभाष्य २।१।१८) “मूल कारणच (ब्रह्म) शेवटच्या कार्यापर्यंत त्या त्या कार्याच्या रूपाने नटाप्रमाणे सर्व व्यवहाराचा आश्रय बनते!”

तात्पर्य असे की, अनुभवामृतातील शिवशक्तिसंबंध, ब्रह्मविश्वसंबंध, अविद्याखंडन, विश्वाचे वस्तुप्रभा हे स्वरूप, इत्यादी शांकर अद्वैताशी विरोधी म्हणून वाटणारी प्रतिपादने त्याच प्रकारच्या शांकर प्रतिपादनाशी जुळणारी किंवा सुसंगत किंवा एकरूप आहेत, असे दाखविता येते. ज्ञानेश्वरांच्या अनुभवामृतातील कोणत्याही सिद्धांताची किंवा युक्तिवादाशी जुळणारा सिद्धांत व युक्तिवाद शांकरभाष्यात कोठे ना कोठे तरी मिळतोच. उपन्यासशैलीत मात्र बराच फरक आढळेल.

शिवाय, मायावादाशी किंवा अविद्यावादाशी विरुद्ध असा चिद्विलाससिद्धांत ज्ञानदेवांचा आहे असे विधान स्वीकारण्यास एक फार मोठी अडचण आहे व ती शांकरसिद्धांतविरोधी मंडळींनी लक्षात घेतलेली नाही. ती अडचण जर नसती तर अनुभवामृत खरोखरच

शांकरअद्वैतापेक्षा अत्यंत भिन्न असा चिद्विलाससिद्धांत प्रतिपादित करते असे मान्य करण्यास अवसर राहिला असता. ती मोठी अडचण म्हणजे अनुभवामृतातील पंचम प्रकरण होय. सत्, चित् व आनंद या ब्रह्मवेधक शब्दांचा केवळ शंकराचार्यांनीच जो अर्थ केला तोच ज्ञानेश्वरांनीही स्वीकारला आहे. तसा इतर वेदांतांना करण्याची जरूरी नाही. चिद्विलासवादास तर मुळीच जरूरी नाही. शांकरअद्वैतवादाची वरिष्ठ पारमार्थिक तत्त्वे म्हणजे अद्वय, निर्विकल्पक केवळ चैतन्य होय. निर्विकल्पक म्हणजे निर्गुण. निर्गुण मताचा सिद्धांत मान्य केल्यावरच सत्, चित्, आनंद, आत्मा, ब्रह्म इत्यादी पदांचा अर्थ करण्याची तर्कशास्त्रदृष्ट्या जी जबाबदारी पडते ती ज्ञानदेवांनी ओळखून शांकर पद्धतीनेच त्या पदांची व्याख्या केली. पदे व परमार्थतत्त्व यांचा वाच्यवाचक भाव हा संबंध निर्गुणब्रह्मवादाप्रमाणे मानता येत नाही. म्हणून शंकराचार्यांप्रमाणेच ज्ञानेश्वर म्हणतात, 'एवं सच्चिदानंद । आत्मा हा ऐसा शब्द । अन्य व्यावृत्ति सिद्ध । वाचक नव्हे ॥' (५।१३) असत् नव्हे म्हणजे सत् जड नव्हे म्हणजे चित्, दुःख नव्हे ते आनंद, अनात्म नव्हे तो आत्मा; असा अन्यान्यवृत्तिसिद्ध याचा अभिप्राय आहे. "म्हणोनि सविन्मुख । हे बोल वस्तुवाचक । नव्हती हे शेष । विचारांचे । कोणताही शब्द सच्चिदानंदासह, कोणताही शब्द परमार्थ वस्तूचा वाचक होऊ शकत नाही. हे मत केवळ शांकर अद्वैताचेच समर्थक आहे. वाच्य व वाचक, प्रमेय व प्रमाण, गुण व गुणी, धर्म व धर्मी, कार्य व कारण, सामान्य व विशेष इत्यादी कसलेही द्वंद्व कोणत्याही रीतीने सूचित होता कामा नये असा अद्वैताचा आग्रह आहे. तरंग व समुद्र, गंध व पुष्प, सुवर्ण व अलंकार यांचे समच सत्यत्व मानणाऱ्या चिद्विलासवाद्याला ही अत्यंत कठीण अशी निर्विकल्पक तत्त्वाकडे नेणारी वैचारिक कसरत करण्याची काहीच गरज नाही. ज्ञानदेवांनी पंचम प्रकरणात ती पत्करली आहे. चिद्विलासवादात सविशेष ब्रह्म वा सविकल्पक ब्रह्मच येते. निर्विशेष ब्रह्म येत नाही. तो चिद्विलासवादी विचार निर्विशेष ब्रह्मापासून पूर्ण ढळला आहे, पूर्ण पतित आहे. त्याचा अनुभवामृतास विटाळ होता कामा नये असा संत बाबाजी महाराज यांचा अभिप्राय आहे. "एवं विशेष सामान्य । दोहो नातळे चैतन्य । ते भोगिजे अनन्य तेणेसी सदा । ५।५२॥"

आता यावरी जे बोलणें । ते येणेचि बोले शहाणे । जे मौनाचेही निपटणे । पिऊनि गेले ॥५।५३॥

(अमृतानुभवकौमुदी, लेखक - वेदांतकेसरी नारायण पैकाजी पंडित, प्रकाशक - श्री ज्ञानेश्वर उद्धव मांदरे, श्री ज्ञानेश्वर मधुराद्वैत सांप्रदायिक मंडळ, घर नंबर - १२८, रास्ता पेठ, पुणे - २, किंमत - ६ रुपये)

○○○

औपनिषदिक जीवनसौख्य

- के. ल. दसरी

(मीमांसा)

हे भाष्य म्हणजे “औपनिषदिक^१ जीवनसौख्य” ; हे कै. डॉ. केशव लक्ष्मण दसरी यांचे पुस्तक होय. स्वतः ग्रंथकारांनी या पुस्तकाच्या नामनिर्देशाखालीच कंसात या पुस्तकाचा विशिष्ट दृष्टिकोन सूचित करणारी ‘उपनिषदांचा वस्तुनिष्ठ व बुद्धप्रत्ययक अर्थ’ अशी टिपणी जोडली आहे. या टिपणीवरून व ग्रंथातील एकंदर प्रतिपादनावरून हे भाष्य उपनिषदांचा अभिनव अभिप्राय सिद्ध करते हे निश्चित होते. आजपर्यंत उपनिषदांची जी विविध भाष्ये वा विवरणे संस्कृत वा अन्य इंग्लिश, जर्मन, इत्यादी भाषांमध्ये प्रसिद्ध आहेत त्यापेक्षा एका भिन्न व असाधारण विवेचनपद्धतीस अनुसरून एक वेगळा, अत्यंत वैशिष्ट्यपूर्ण असा अर्थ यात प्रतिपादिला आहे, असे या ग्रंथाच्या समग्र अवलोकनावरून ठरते. या संबंधी ग्रंथकारांची प्रतिज्ञा अशी आहे - “आम्ही केलेले उपनिषदांचे अर्थ मागील भाष्यकारांच्या अर्थाहून पुष्कळ ठिकाणी भिन्न आहेत. तथापि सूक्ष्मदृष्ट्या विचार करणाऱ्यास आम्ही दलेले अर्थच जास्त योग्य व बुद्धीस पटणारे वाटतील अशी आम्ही आशा करतो... आम्ही येथे योजलेल्या नवीन पण अतिशय बुद्धिवादी पद्धतीचा, तसेच या पद्धतीने केलेल्या अर्थाचा वाचकांनी अभ्यासपूर्वक विचार करावा, अशी आम्ही त्यांना विनंती करतो.” (पृ. १५, १६).

मूलभूत व प्रमाण अकरा उपनिषदे

या पुस्तकात प्राचीन अकरा उपनिषदांच्या अर्थाची मीमांसा केली आहे. ईश, केन, कठ, मुंडक, प्रश्न, तैत्तिरीय, ऐतरेय, कौषीतकि, छान्दोग्य, बृहदारण्यक व माण्डुक्य ही अकरा उपनिषदे डॉ. दसरींच्या मते वेदान्त म्हणजे वेदांचा अखेरचा भाग असून हीच सर्व उपनिषदात प्राचीन, मूलभूत अतएव प्रमाण होत. सध्या एकशे आठ अधिक एकाहत्तर उपनिषदे प्रसिद्ध असून त्यातील एकशेआठावर टीका उपलब्ध आहे; ही सर्व अड्यार ग्रंथालयाने प्रसिद्ध केली आहेत.

मूळची म्हणजे वैदिक कर्मकांडाच्या अखेरीस जोडलेली, अंतर्मुख बनण्यास साधनीभूत असणारी व वेदांचा अखेरचा वास्तविक भाग म्हणून अस्तित्वात आलेली वेदान्तरूप उपनिषदे कोणती? असा प्रश्न शेकडो उपनिषदांचा पसारा पाहून ऐतिहासिक चिंतकात उत्पन्न झाला. या संबंधी डॉ. डायसेनेने संशोधन करून मैत्रायणीयाचा अपवाद सोडून साधारणपणे शंकराचार्यकृत उपनिषदभाष्यांच्या व ब्रह्मसूत्र भाष्यांच्या अनुसार निर्णय केला व वरील ११ उपनिषदे, आणि नारायण, श्वेताश्वतर व मैत्रायणीय मिळून १४ मूळची उपनिषदे ठरविली; व शांकरभाष्यातील जाबाल व अमृतबिंदू ही उपनिषदे उत्तरकालीन वा संपद्रायप्रधान म्हणून वगळली. मॅक्समुल्लरने छान्दोग्य, केन किंवा तलवकार, ऐतरेय, कौषीतकि, ईश किंवा वाजसनेयसंहितोपनिषद्, कठ, मुण्डक, तैत्तिरीयक, बृहदारण्यक, श्वेताश्वतर, प्रश्न, मैत्रायण-ब्राह्मणोपनिषद ही प्राचीन व मूळ ठरवून त्यांचे भाषांतर इंग्लिशमध्ये प्रसिद्ध केले. नंतर प्रा. ह्यूमने नारायणोपनिषद् हे तेरावे धरून १३ मुख्य उपनिषदांचे इंग्लिश भाषांतर प्रसिद्ध केले. मॅक्समुल्लरने माण्डुक्य वगळले. याचे कारण असे दिसते की, शंकराचार्यांनी मांडुक्य उपनिषद्भाष्याच्या प्रस्तावनेत “वेदान्तार्थसारसंग्रहभूतमिदं प्रकरणचतुष्टयम्” असा गौडपादांच्या कारिकांसह, मांडुक्याच्या गद्याचा समावेश करून, चार प्रकरणांच्या ग्रंथाचा निर्देश एकरूपाने केला आहे. त्यामुळे मांडुक्याचे गद्यही गौडपादांचे असावे अशी शंका कायम राहिली.

मूळची उपनिषदे कोणती, यासंबंधी निर्णय करण्याकरिता दसरींनी एक महत्त्वाचे प्रमाण निवडले आहे. ते म्हणतात - “उपनिषदांवरील सर्वांत जुन्या भाष्यात ज्यांचा निर्देश आहे ती उपनिषदे सर्वांत जुनी, हेही उघड आहे. व्यासकृत ‘वेदान्तसूत्रे’ ही एकप्रकारे उपनिषदांचे भाष्यच होत. अर्थात् ती इतर सर्व भाष्यांपेक्षा जुनी आहेत.” (पृ. ३) दसरींनी मूलभूत म्हणून गृहीत धरलेल्या उपनिषदांपैकी दहा उपनिषदे वेदान्तसूत्रात उद्धृत केली आहेत असे म्हणण्यास सबळ अनुमान आहे. परंतु ‘माण्डुक्य’ उद्धृत केले आहे असे म्हणण्यास निश्चयात्मक प्रमाण काही नाही. ‘तद्गुणसारत्वान्तु तद्व्यपदेशः प्राज्ञवत्’ (२।३।२९) या वेदान्तसूत्रात मांडुक्यातील सुषुप्तीसंबंधी ‘प्राज्ञ’ विषयक वाक्याचा संदर्भ सूचित होतो असे दसरी म्हणतात (पृ. ४). परंतु सुषुप्तसंबंधी प्राज्ञाचा निर्देश कौषीतकि (४।१।५) व बृहदारण्यक (४।३।२१) या उपनिषदांतही असल्यामुळे नेमके मांडुक्यवाक्यच तेथे विवक्षित आहे, असे सांगता येत नाही. शंकराचार्य तर येथे छान्दोग्य (३।१।१४)च उद्धृत करतात. दसरींना मांडुक्योपनिषदाचे महत्त्व वाटणे स्वाभाविक आहे. कारण, दसरींच्या मते उपनिषदांतील वरिष्ठ मूल्य मानवी जीव होय; व मांडुक्यात जीवाच्या अवस्थांचीच मुख्य मीमांसा आहे. डॉ. दसरींनी वेदान्तसूत्रात ज्या ज्या उपनिषदांचा संदर्भ येतो ती सर्व मूलभूत होत, असे मानले नाही. उदाहरणार्थ, श्वेताश्वतराचा संदर्भ १।४।८-१० या वेदान्तसूत्रात आला आहे हे मान्य करूनही त्या संबंधी ते म्हणतात

की, श्वेताश्वतर मूळ उपनिषदांपैकी नाही; कारण, “वेदान्ते परमं गुह्यं पुराकल्पे प्रचोदितम्” या उपसंहारवाक्यात, पुराकल्पांत वेदान्त म्हणजे उपनिषदे झाली, असे गृहीत धरले आहे. ज्याचा शांकरभाष्यात किंवा वेदान्तसूत्रात संदर्भ आलेला नाही असे मैत्रायणीय उपनिषद, त्यास डॉ. डायसेन, मॅक्समुल्लर इत्यादी पंडित मूळ म्हणून मान्यता देतात. याचे कारण, मैत्रायणीय शाखेचे ब्राह्मणलोक त्या उपनिषदाचे अध्ययन स्वशाखीय आरण्यक म्हणून करीत असतात. वस्तुतः ते उपनिषद् नास्तिक व हेतुवादी बृहस्पतीचा म्हणजे चार्वाकाचा उल्लेख करते त्यापेक्षा ते उपनिषद् मूळ असण्याचा कमी संभव आहे. ‘मांडुक्य’ वगळल्यास दसरींनी मानलेली उपनिषदे ‘मूळ, जुनी, प्रमाणभूत व खरी उपनिषदे’ (पृ. ५) म्हणून गृहीत धरण्यास हरकत नाही. जाबाल उपनिषदाचा आधुनिक म्हणून त्याग दसरी करतात. त्याचे कारण ते असे सांगतात - “जाबालोपनिषदातील संन्यासविधीचा निर्देश जरूर असूनही व्याससूत्रात त्याचा कोठेही उल्लेख नाही; ही गोष्ट शंकराचार्यही मान्य करतात. म्हणून हे उपनिषद् आधुनिकच आहे. श्रीव्यासांना ते माहीत नव्हते (पृ. ४, ५). परंतु वेदान्तसूत्र १।२।३२ यामध्ये शंकराचार्यांनी जाबालाचा संदर्भ आहे असे दाखवले आहे. त्यासंबंधी दसरींनी खुलासा करावयास पाहिजे होता. जाबालोपनिषदात वाराणसी तीर्थक्षेत्राचा महमा वर्णिला आहे त्यावरून ते आधुनिक असणेच शक्य आहे.

उपनिषदांचे प्रामाण्य बुद्धिनिष्ठ, स्वतंत्र नव्हे

उपनिषदांच्या प्रामाण्याच्या बाबतीत पूर्वाचार्य व दसरी यांच्यात मौलिक मतभेद आहे. येथे मुख्य मतभेद मुळापासूनच सुरू होतो. उपनिषदांसह वेद अनादिसिद्ध, नित्य किंवा ईश्वराने प्रकट केले आहेत,^२ त्यामुळे ते स्वतः प्रमाण व संपूर्णपणे प्रमाण आहेत; मग ते मानवी बुद्धीस पटोत वा न पटोत; अशा श्रद्धेने महासूत्रकार व्यास व शंकरादी आचार्य उपनिषदांच्या विवरणास प्रवृत्त झाले आहेत. यास अपौरुषेयत्ववाद म्हणतात. हा वाद शंकराचार्यादिकांनी (ब्रह्मसूत्रे १।२।२८, २९, ३०) विस्ताराने समर्थित केला आहे. दसरी या संबंधी म्हणतात - “अपौरुषेयत्ववाद म्हणजे वेद ईश्वर किंवा मनुष्य या पैकी कोणीच केले नसून अनादिच आहेत हा वाद. हा वाद बुद्धीस पटू शकत नाही व खोटा आहे, हे आम्ही ‘धर्मविवादस्वरूपा’च्या पहिल्या निबंधात अत्यंत विस्तारपूर्वक दाखवले आहेच. कोणाही समंजस मनुष्यास वेद मनुष्यकृतच आहेत हे पटवून देण्याची गरज नाही.” (पृ. १५२) “आम्ही येथे प्रमाण मानलेल्या अकरा उपनिषदांतील कोणत्याच वचनात वेदांचे अपौरुषेयत्व सांगितले नाही. यावर असा आक्षेप घेण्यात येईल की ते अपौरुषेयत्व जरी प्रत्यक्ष सांगितले नसले तरी परलोकाविषयीच्या विधानांवरून ते सिद्धच होते. कारण पुरुष (माणूस) परलोकाविषयी सांगूच शकत नाही, हा आक्षेप टिकू शकत नाही. कारण मनुष्य कल्पनेने परलोकाविषयी लिहू शकतो आणि परलोकाविषयी उपनिषदांमध्ये ... जी अनेक

विरोधी मते दाखविली आहेत त्यावरूनच ती कल्पनेने लिहिलेली आहेत, हे सिद्ध होते.’’
(पृ. १५३)

उपनिषदांसह सर्व वेद मानवनिर्मित ही भूमिका दप्परींनी पत्करली. परंतु एवढेच नव्हे, तर काही विशेष मानवांच्या ठिकाणी काही अलौकिक साक्षात्काराची शक्ती असते व तिच्या योगाने आध्यात्मिक वा पारलौकिक स्थितीचा साक्षात्कार त्यांना होतो व त्यावरून ते तशी अलौकिक शक्ती नसलेल्या इतर सामान्य माणसांना आध्यात्मिक वा पारलौकिक तत्त्वांचा उपदेश करतात; उपनिषदे ही अशाच अलौकिकदृष्ट्या मानवांनी म्हणजेच ऋषींनी उपदेशिली आहेत, अशीही अलौकिक-पौरुषेयवादी पद्धती स्वीकारण्यास दप्परी तयार नाहीत. दप्परींच्या मते बुद्धिवाद हाच प्रामाण्य व अप्रामाण्य यांना निकष होय. जे मानवी बुद्धीला मान्य होत नाही, ते काल्पनिक होय; असे काल्पनिक विषयही उपनिषदात सांगितले आहेत व ते प्रमाण नव्हेत असे दप्परींचे म्हणणे आहे. म्हणजे याचा अर्थ असा होतो की, दप्परी उपनिषदांचे प्रामाण्य मर्यादित प्रमाणातच मान्य करतात. एकदा उपनिषदे ही मानवप्रणीत आहेत व भिन्न मानवांनी केली आहेत असे मानल्यावर उपनिषदांच्या मध्ये परस्परांत मतभेद वा मतविरोध संभवतात हे अर्थात् प्राप्त होते. परंतु सर्व उपनिषदांसह वेद नित्य वा ईश्वरप्रणीत आहेत असे पूर्वाचार्यांचे मत आहे. त्यांच्या अनुसाराने सर्व उपनिषदात ऐकमत्य किंवा एकवाक्यताच असली पाहिजे असे मानावे लागते, व त्याप्रमाणे एकवाक्यता सिद्ध करणे हे कर्तव्य ठरते. यासच समन्वयदृष्टी म्हणतात. असा समन्वय सूत्रकार व भाष्यकार यांनी सविस्तर सिद्ध करण्याचा यत्न केला आहे. दप्परी यासंबंधी स्पष्ट असे सांगतात - “सर्व उपनिषदांचा अर्थ एकच आहे. त्यामध्ये मतभेद किंवा विरोध कोठेच नाही ही कल्पना चालू पद्धतीचा मूळ पाया होय. त्यामुळे शब्दास धरून अर्थ केल्याने दोन उपनिषदात विरोध दिसल्यास मारून मुटूकून कोठेतरी पदरचे शब्द घालून त्या उपनिषद् वचनांची व्यवस्था करावी अशी जुनी पद्धती आहे. व्यवस्था म्हणजे विषयभेद” (पृ. ५). “सर्व उपनिषदांमध्ये विरोध नाहीच हे तत्त्व आम्हास ग्राह्य नाही. कारण एकाच विषयासंबंधाने अनेकांनी अनेक ग्रंथ लिहले तर त्यामध्ये ज्याप्रमाणे मतांचे साम्य असते त्याप्रमाणे मतभेद म्हणजे विरोधही असण्याचा संभव असतो” (पृ. ६).

उपनिषदात मतभेद वा विरोध दिसल्यास काय करावे व कोणते मत मान्य करावे याचेही उत्तर दप्परींनी दिले आहे ते असे - “पदरचे शब्द न घालता व शब्दांचे योग्य अर्थ करून उपनिषदांचा समन्वय होत असेल तरच करावा, नाहीतर करू नये. अनेक अर्थ होत असतील तर बुद्धीस पटेल तो म्हणजे उपपन्न अर्थ घ्यावा. भाषा काव्यमय आहे असे समजून, परोक्षवाद उलगाडून, अयथार्थ स्तुतीचा त्याग करून, योग्य प्रसंगी पाठ शुद्ध करून आणि अध्याहार मानून उपनिषदांचा अर्थ करावा. याप्रमाणे वस्तुस्थितीशी जुळेल असाच अर्थ करावा. केवळ मनोराज्यच ज्यात आहे, असा अर्थ करू नये” (पृ. १४-१५). मनोराज्यासारख्या कल्पनाही

उपनिषदात आहेत असे दसरींनी स्वतः १०९-११३ परिच्छेदात दाखवून दले आहे. त्या कल्पना प्रमाण मानू नयेत, असे ते म्हणतात. “जेथे जेथे असमंजस म्हणजे अनुपपन्न, बुद्धीस न पटणारी गोष्ट सांगितली असवेल तेथे तेथे शक्य तर कशाची तरी प्रशंसा म्हणजे अयथार्थ स्तुती आहे असे मानले पाहिजे.” (पृ. १२).

सर्व उपनिषदे मिळून एकच आगम आहे, तो आगम नित्य वा ईश्वरप्रोक्त आहे, म्हणून तो प्रमाण आहे, ते एकरूप प्रमाण असल्यामुळे उपनिषदांमध्ये मतभेद वा विरोध वस्तुतः असणे शक्य नाही, मतभेद वा विरोध दिसला तर तो आभास आहे, असा पूर्वाचार्यांचा निर्णय आहे. त्यांच्या मताप्रमाणे सर्व उपनिषदे ही एकरूप व स्वतःप्रमाण आहेत; म्हणून त्यात वसंगती असणे शक्य नाही. परलोकविषयक वचने काल्पनिक म्हणून ते टाकत नाहीत. उलट जे मानवी प्रत्यक्ष वा अनुमान यास अगम्य आहे, अतीन्द्रिय आहे ते सांगणे हेच वेदशास्त्राचे मुख्य कार्य आहे.^३ केवळ मानवी बुद्धीने जे निश्चित करता येते त्याला वेदशास्त्रांची काय आवश्यकता आहे? वेदशास्त्रात जे सांगितले आहे ते प्रत्यक्ष वा अनुमान यांच्याशी विरोधी नसले म्हणजे झाले. जे मानवी प्रत्यक्ष वा अनुमान यांच्याशी विरोधी असे शास्त्रात दिसत असेल ते मात्र अविरोधी कसे हे सिद्ध करणे आवश्यक आहे. असा हा शब्दप्रामाण्यनिष्ठ समन्वयवादी दृष्टिकोन व वर सांगितलेला दसरींचा ऐतिहासिक बुद्धिवादी दृष्टिकोन यांच्यात महदंतर आहे. असे महदंतर असूनही दसरींनी उपनिषदातील विचारांतून एक विधायक असे तत्त्वज्ञान सिद्ध केले आहे. बुद्धिवादी व वस्तुवादी विचारसरणी अवलंबिल्यावर त्यावरून उपनिषदांच्या अध्यात्मनिष्ठ विचारांचे केवळ खंडनच निष्पन्न होणार अशी अपेक्षा विशेषतः उत्पन्न होते. उपनिषदांना मानवप्रणीत मानणारी, परलोकवाद खोटा ठरविणारी व बुद्धिवादाच्या कसास उतरेल तेच तत्त्व स्वीकारणारी ही विचारसरणी उपनिषदांच्या तत्त्वज्ञानाची व आदेशाची तार्किक चिरफाड करून त्यास निर्मूल, काल्पनिक व भ्रान्त ठरवूनच विश्राम पावणार असे वाटण्याचा फार संभव आहे. परंतु डॉ. दसरी यांनी अशा बुद्धिवादी बैठकीवरूनच उपनिषदांचा मानवास उद्धोधक व प्रेरक असा आशय आणि अत्यंत श्रेयस्कर असा आदेश प्रकाशात आणला आहे.

उपनिषदांचा मुख्य विषय व त्यासंबंधी एकवाक्यता

उपनिषद् ही ब्रह्मविद्या आहे, उपनिषदांचा ब्रह्म म्हणजे विश्वातील परमार्थ वस्तु किंवा संपूर्ण सत्य हा मुख्य विषय आहे, वेदान्त हे अध्यात्मशास्त्र (Metaphysics) आहे, त्यात विश्वोत्पत्तिस्थितिलयांची मीमांसा (Cosmology) आहे, अशी आजपर्यंतची निर्विवाद प्रसिद्धी आहे, व हा पूर्वाचार्यांचा सिद्धांत आहे. परंतु प्रस्तुत ग्रंथकाराने हाच निर्विवाद सिद्धांत आक्षेपार्ह ठरवून उपनिषदांचा विषय कोणता या प्रश्नापासूनच उपनिषदांच्या मीमांसेस प्रारंभ केला आहे.

प्रस्तुत ग्रंथकारांच्या दृष्टीने विश्वातील परमार्थ वस्तु किंवा संपूर्ण सत्य कोणते ही जिज्ञासा उपनिषदांच्या विचारांची मूळ प्रेरक नव्हे तर मानवी जीवनाच्या हिताची चिंता ही मुळात तत्त्वचिंतनाची प्रेरक आहे; संपूर्ण सत्य वा अंतम सत्ता वा विश्वाचे व जीवनाचे परमार्थ सत्य हा मानवी हिताच्या विचाराचा आनुषंगिक विषय आहे, मुख्य विषय नव्हे; मानवाचे अंतम हित म्हणजे चिर दुःखनिरास व परमसुखाची उपलब्धी हाच मुख्य विषय होय; या संबंधाची जिज्ञासा ही सर्व प्रकारच्या औपनिषदिक तत्त्वचिंतनास मूळ कारण आहे. वस्तुतः मानवाची सुखप्राप्ती व दुःखनिरास हे सर्व प्रकारच्या उपनिषद - विचारांचे मुख्य प्रयोजन होय; हे प्रयोजन मुख्य मानूनही उपनिषदांचा मुख्य विषय ब्रह्म किंवा विश्वाचे अंतम सत्य होय, त्या सत्याच्या ज्ञानानेच प्रयोजन सिद्ध होते असे म्हणता येईल. परंतु डॉ. दत्तरीस तसे म्हणावयाचे नाही. त्यांच्या मते ब्रह्म किंवा विश्वाचे व जीवाचे वास्तविक स्वरूप, सृष्टीच्या उत्पत्तिस्थितिलयाचा कार्यकारणभाव, जन्ममरणाचे वा मरणोत्तर स्थितीचे रहस्य, इत्यादी विषयांचा संपूर्णपणे यथार्थ निर्णय करणे अशक्य आहे, तो विषय नितांत गूढ आहे; त्याचा उलगडा मानवी बुद्धिद्वारा कधीच व कोणासच वास्तविकपणे करता येणार नाही, म्हणून मानवी हिताहिताचा विचार करणे मानवी बुद्धीस शक्य आहे, त्या दृष्टीने त्या विचाराचे अंग म्हणून विश्वाचे व जन्ममरणाचे तथ्य जेवढे कल्पनेने ठरविणे शक्य आहे, बुद्धीच्या कक्षेत जेवढे आणता येणे शक्य आहे, तेवढेच ठरवावे. म्हणून मानवी हिताहित व सुखदुःखे या संबंधाची तत्त्वे हाच उपनिषदांचाही खराखुरा विषय आहे. ब्रह्म, सृष्टिरचना, जीव वा आत्मा यांचे चिंतन या विषयास उपोद्बलक म्हणून उपनिषदात आले आहे. सुख व दुःखनिरास हाच उपनिषदांचा विषय व हीच सत्यासत्याची कसोटी होय. द्वैत सत्य की अद्वैत सत्य याचा निर्णय 'सुखदुःखसंभवरूपी निकषावर घासून' (पृ. २१) करावा. सुखदुःखसंभवरूपी निकष हा या ग्रंथकारांच्या मते प्रथम कर्तव्याकर्तव्याचा निकष होय; सुख कशात आहे व दुःख कशात आहे, या प्रश्नांचा प्रत्यक्ष संबंध मानवी आचरणाशी पोचतो. म्हणून सुखसाधना व दुःखनिवृत्ती ज्या आचरणाने होते ते आचरण हा उपनिषदांचा मुख्य विषय व त्या आचरणास स्वतः व विश्व यांसंबंधी कोणत्या प्रकारचा विचार पोषक ठरतो तो विचार हा अंगभूत विषय होय, असे या ग्रंथकाराचे तात्पर्य आहे. अशा प्रकारच्या विचारसरणीस आधुनिक परिभाषेत प्रयोजनवाद (Pragmatics) म्हणता येईल.

या ग्रंथकाराने उपनिषदे हे कर्तव्याकर्तव्यशास्त्र मानले व पूर्वाचार्यांनी ते वस्तुतत्त्वज्ञान सांगणारे शास्त्र मानले असा पूर्वाचार्य व स्वतः यांमध्ये असलेला हा मूलभूत मतभेद त्याने स्वतः सांगितला आहे - "जगाच्या उत्पत्तीस, स्थितीस आणि रूपास कारणीभूत होणारे ब्रह्म उपनिषदांचा विषय आहे असे म्हणणे ही गोष्ट वेगळी आणि आनंदप्राप्तीस साधनीभूत असलेले ब्रह्म उपनिषदांचा विषय आहे असे म्हणणे वेगळे. या दोन गोष्टी एक नव्हेत. त्या भिन्न आहेत. ब्रह्म कसे आहे, त्यापासून जग कसे उत्पन्न झाले, ब्रह्माचा परिणाम होऊन जीव

उत्पन्न झाले किंवा ब्रह्माच्या ठिकाणी विवर्त होऊन जीव उत्पन्न झाले, ब्रह्म सचेतन आहे किंवा अचेतन आहे, जीव अनेक आहेत किंवा सर्व जीव एकच आहेत, जीव व ब्रह्म एकच की निरनिराळे, जीवास पुनर्जन्म आहे की नाही इत्यादी प्रश्नांचा उलगडा यथार्थतेच्या दृष्टीने पहिल्या प्रकारच्या शास्त्रात केला पाहिजे. अर्थात तो आत्यंतिक सत्याच्या दृष्टीने केला पाहिजे. याउलट दुसऱ्या प्रकारच्या शास्त्रात जग जसे दिसते तसे ग्रहण करून जीवाला आत्यंतिक आनंदाची प्राप्ती कशी होईल हाच प्रश्न सोडवावयाचा आहे. त्यामुळे दुसऱ्या प्रकारच्या शास्त्रात वर सांगितलेले कित्येक प्रश्न सोडविण्याची गरजही असणार नाही.^४ ...पहिल्या प्रकारच्या शास्त्रास जगदुत्पत्तिशास्त्र (Cosmology) व अध्यात्मशास्त्र (Metaphysics) असे नाव द्यावे लागेल; तर दुसऱ्या प्रकारच्या शास्त्रास कर्तव्याकर्तव्यशास्त्र (Ethics) असे नाव द्यावे लागेल.” (पृ. २०) “आजपावेतो उपनिषदे पहिल्याच प्रकारचे शास्त्र मानल्यामुळे उपनिषदांच्या अर्थाविषयी अतिशय वाद माजले आहेत आणि त्यांचा अंत कधीतरी होईल असे दिसत नाही. कारण, या शास्त्रांतील विषयच बुद्धीच्या आटोक्याबाहेरचे म्हणजे अज्ञेय प्रांतातील असल्यामुळे केवळ कल्पनातरंग उत्पन्न करणे या शिवाय दुसरे कोणतेच कार्य या शास्त्राच्या संशोधकांकडून होऊ शकत नाही. याउलट दुसऱ्या प्रकारच्या शास्त्रात प्रत्यक्ष आयुष्यात अनेकदा उत्पन्न होणाऱ्या सुखदुःखरूपी प्रत्यक्ष निकषावर कोणत्याही निर्णयाची परीक्षा होत असल्यामुळे त्यात मतभेदास, वादास जागाच नाही. म्हणूनच स्वतंत्रपणे विचार करणाऱ्या प्राचीन उपनिषदांमध्ये आश्चर्यकारक ऐकमत्य दिसून येते, ही गोष्ट आम्ही परिच्छेद २० मध्ये नमूद केली आहे.” (पृ. २०, २१).

भिन्न व विरोधी तत्त्वदर्शने उपनिषदांतून का निघाली

श्रीशंकराचार्य, भास्कराचार्य, रामानुजाचार्य, मध्वाचार्य, वल्लभाचार्य इत्यादी आचार्यांनी उपनिषदांतून केवलाद्वैत, द्वैताद्वैत, विशिष्टाद्वैत, द्वैत, शुद्धाद्वैत इत्यादी विश्वविषयक परस्पर विरुद्ध असलेली तत्त्वज्ञाने क्रमाने सिद्ध केली; ती सिद्ध करताना मानवी बुद्धी व विविध उपनिषदे यांच्यातील संगती स्वमतिपोषक रीतीने स्थापित केली. या विरोधी मतप्रणालीच्या गोंधळातून बाहेर पडण्याचा मार्ग येथे दत्तरी दाखवू इच्छितात. वरील तत्त्वज्ञानाचे पंथ उत्पन्न होण्याचे कारण उपनिषदे ही मुख्यतः विश्वविषयक तत्त्वज्ञानाची बोधक आहेत हे गृहीत कृत्य होय. स्वतःची विश्वसत्यसंबंधी तत्त्वे उपनिषदांतून निघतात, हे सिद्ध करण्याचा यत्न या आचार्यांनी केला याचे कारण स्वसमाजातील उपनिषदांची प्रतिष्ठा व स्वतःप्रामाण्यरूप श्रद्धा होय. दत्तरींच्या मताप्रमाणे विश्वसत्याचे प्रतिपादन उपनिषदांचे मुख्य उद्दिष्टच नसल्यामुळे एकाच ग्रंथातून अशा विरोधी तत्त्वज्ञानांचा निष्कर्ष काढण्याचा खटाटोप जरूर नाही.

येथे हे विशेषतः ध्यानात घेतले पाहिजे की, जीवाचे परमसुखरूप हित सांगणे व त्या हिताच्या कार्याचा उपदेश करणे हा उद्देश उपनिषदांचा आहे, हे दत्तरींचे मत शंकरादी सर्व

पूर्वाचार्यानाही मान्य आहे. परंतु ते परम हित वा सुख विश्वातील आत्यंतिक हा परमसत्याच्या म्हणजेच ब्रह्माच्या व आत्म्याच्या ज्ञानाने सिद्ध होते, म्हणून ब्रह्म हा उपनिषदांचा मुख्य विषय होय. परमार्थ वस्तूचे किंवा आत्यंतिक सत्याचे ज्ञान होऊनच संसारदुःख सरते असा सर्व पूर्वाचार्यांचा सिद्धांत आहे. ब्रह्मजिज्ञासेला सूत्रकार व सर्व भाष्यकार महत्त्व देतात हे खरे; परंतु ते महत्त्व ब्रह्मज्ञानाने सर्व दुःखनाशरूप मोक्ष प्राप्त होतो म्हणून. “अस्य अनर्थहेतोः प्रहाणाय सर्वे वेदान्ता आरभ्यन्ते ।” “या अनर्थकारकाचा विनाश व्हावा म्हणून सर्व वेदान्त सुरू होतात,” असे शंकराचार्य प्रस्तावनेत म्हणतात. उपनिषदांचा मुख्य उद्देश वा प्रयोजन आनंद किंवा दुःखनाश होय; म्हणून प्रयोजन या नात्याने तो उपनिषदांचा मुख्य विषय होतो; ब्रह्माची जिज्ञासा केवळ जिज्ञासातृप्तीकरिता सूत्रकार सांगत नाहीत. ब्रह्मज्ञानाने निःश्रेयसप्राप्ति होते म्हणून ब्रह्म हा उपनिषदांचा विषय होतो. श्रेष्ठ आनंद या उद्दिष्टाबद्दल पूर्वाचार्य व दसरी यांत मतभेद आहे, असा दसरींच्या प्रतिपादनावरून गैरसमज होण्याची शक्यता फार आहे म्हणून ही गोष्ट येथे लक्षात ठेवणे जरूर आहे. दसरी म्हणतात की, “ब्रह्मज्ञानाने किंवा आत्मज्ञानाने आत्यंतिक सुख किंवा खरा आनंद प्राप्त होतो अशा भावार्थाची वचने उपनिषदांत ठिकठिकाणी आहेत. त्यावरूनउपनिषदांचा विषय आनंदप्राप्ती हाच ठरतो.” ब्रह्मज्ञानाने आत्यंतिक सुख लाभते, हा सिद्धांत सर्वाचार्यसंमत आहे. मग मतभेद कोठे आहे?

मतभेद असा की, ब्रह्माचे वा आत्म्याचे स्वरूप व ब्रह्माचा विश्वाशी असलेला संबंध यांचा आत्यंतिक सत्य म्हणून उपनिषदे विचार व उपदेश करतात, असे पूर्वाचार्यांचे मत आहे. दसरींचे तसे नाही. त्यांच्या मते ब्रह्म व जगत् यांच्या सत्यस्वरूपासंबंधी विचार यथार्थपणे करता येणे शक्य नाही; ते विषय मानवी बुद्धीच्या व अर्थात् उपनिषदे मानवबुद्धिनिर्मित असल्यामुळे उपनिषदांच्याही आटोक्याबाहेरचे आहेत. परंतु दसरींचे हे मत उपनिषदांत स्पष्टपणे कोठेच आले नाही. ब्रह्म वा आत्मा ‘अप्रमेय’ आहे, “विदित नाही किंवा अविदित नाही” अशा सारखी गूढवादी वाक्ये सोडल्यास आत्मज्ञान वा ब्रह्मज्ञान करून घे, ज्ञानानेच सर्व ग्रंथांचा नाश होतो, असाच मुख्य उपदेश त्यात सापडतो. त्यात ज्ञान म्हणजे वस्तुसत्याचे ज्ञान असाच सरल भावार्थ दिसतो. म्हणून दसरींचे हे विधान चिन्त्य वाटते. द्वैत व अद्वैत यांचा विचार उपनिषदांत जो आला आहे, त्याच्या सत्यत्वासत्यत्वाची कसोटी सुखदुःखे हीच होत; द्वैतविचार दुःखपोषक म्हणून अनिष्ट व अतएव असत्य आणि अद्वैत विचार सुखपोषक म्हणून इष्ट अतएव सत्य अशी मीमांसा दसरी सांगतात. “सुखदुःखसंभवरूपी निकषावर घासून उपनिषदांनी आपल्या अद्वैत सिद्धान्ताची परीक्षा केली व तोच मान्य ठरविला” (पृ. २१). या निकषाने मतभेदास जागा उरत नाही, असे दसरी निखून सांगतात; परंतु हे विधान फारच गोंधळात पाडणारे आहे. या विधानासंबंधी एक गोष्ट मात्र निश्चितपणे सांगता येते

की, एकादश उपनिषदात अद्वैतज्ञानाने परमशांती, अत्यंत अभय, सर्व दुःखांतून मोक्ष वा शोकाच्या पैलतीरावर जाऊन आत्यंतिक आनंद लाभतो असे वारंवार म्हटले आहे. द्वैत किंवा द्वैतासारखी दुसरी उपपत्ती उपनिषदांना अमान्य आहे, हेही म्हणण्यास भरपूर प्रमाणे आहेत. परंतु दुःखनाश वा परमशांती वा परमानंद हाच अद्वैतज्ञानाच्या सत्यत्वासत्यत्वाची कसोटी होय यास स्पष्ट प्रमाण नाही. “मनसैवेदमातव्यं नेह नानास्ति किंचन । मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति” या वाक्यात नानात्व पाहणारास मृत्युपरंपरा म्हणजे दुःखपरंपरा भोवते असे म्हटले आहे हे खरे. परंतु याचा अर्थ असा नव्हे की, नानात्व बुद्धीने मृत्युपरंपरा भोवते म्हणून नानात्व खोटे. उलट, नानात्व खोटे म्हणून नानात्वभ्रमाने मृत्युपरंपरा बाधते. सत्याचे ज्ञान मोचक होय व मिथ्याज्ञान बंधक होय, असा उपनिषदांचा मूळ सिद्धांत आजपर्यंत सांगत आले आहेत. त्याच्या बरोबर उलटा सिद्धांत दसरी सिद्ध करण्याचा प्रयत्न करीत आहेत. उपनिषदांत जे विश्वसृष्टी, ब्रह्म, आत्मा व ईश्वर याबद्दल विचार आले आहेत ते कल्पनातरंगच आहेत, ते कल्पनातरंगच जीवात्म्याला उपयुक्त व सुखकारक ठरतात म्हणूनच प्रतिपादले आहेत; असे उपनिषदात कोठेही प्रत्यक्ष व अप्रत्यक्ष सूचित केलेले नाही. ते कल्पनातरंग आहेत, अशी डॉ. दसरींची बुद्धिवादी मीमांसा आहे. ती उपनिषदांस मान्य आहे काय? याचे उत्तर दसरींच्या या ग्रंथात कोठेही मिळत नाही.

आता डॉ. दसरींचे समर्थन करण्यास एकच मार्ग शिल्लक राहतो तो असा; “विद्ययाऽमृतमश्नुते,” “विद्येने अमृत लाभते” येथे विद्या म्हणजे कल्पना, असा अर्थ होऊ शकत नाही, असे मात्र म्हणता येत नाही. विद्या म्हणजे यथार्थज्ञान असा अर्थ होतो, त्याप्रमाणे विद्या म्हणजे कल्पना किंवा भावना असाही अर्थ उपनिषदांच्या परिभाषेत पुष्कळ ठिकाणी होऊ शकतो. पञ्चाग्निविद्या, वैश्वानरविद्या, उद्गीथविद्या इत्यादी विद्यांचा उपदेश उपनिषदांत आला आहे. पञ्चाग्निविद्या म्हणजे याच अग्नीची कल्पना; तेथे पाच अग्नी वास्तविक नाहीत; अग्नीची भावना द्यूलोक, पर्जन्य, पृथ्वी, पुरुष व स्त्री यांच्यावर करावयाची आहे. वैश्वानरविद्या म्हणजे वैश्वानर अग्नीची एक विशिष्ट कल्पनाच आहे; त्यात वास्तविक वैश्वानर प्रतिपाद्य कल्पनाच आहे; उद्गीथ म्हणजे उच्च स्वरातील सामगान; त्याची ऐक्य कल्पना किंवा भावना प्राणावर करावयाची म्हणजे लादावयाची आहे, म्हणजे प्राण व उद्गीथ एकच अशी भावना करावयाची आहे. अशा पुष्कळ काल्पनिक उपासना किंवा भावना म्हणजे विद्या उपनिषदात उपदेशिल्या आहेत; त्यामध्ये आत्मविद्या वा ब्रह्मविद्या समाविष्ट होऊ शकेल. तसे केल्यास शंकराचार्यांच्या पूर्वीच्या काही मीमांसकांच्या मताशी मेळ बसू शकेल. उपनिषदांतील ब्रह्मविद्या केवळ एक मनाने कल्पलेली उपासना आहे; ब्रह्मविषयक स्वतंत्र दर्शन उपनिषदांत नाही, ब्रह्माला सत्य वा तत्त्व म्हणून, उपनिषदात महत्त्व नसून केवळ एक उच्च फलपर्यवसायी उपासनेचा कल्पित विषय म्हणूनच महत्त्व आहे, असे एक मीमांसकमत शंकराचार्यांनी शारीरिक भाष्याच्या समन्वय सूत्रभाष्यात प्रारंभी उद्धृत केले

आहे; त्याच्याशी ही दसरीची मीमांसा अधिक चांगली जुळते. ते मीमांसक मतच जर प्रभावी राहले असते तर ही नाना आचार्यांची नाना भाष्ये उत्पन्न झाली नसती. परंतु शंकराचार्यांनी उपनिषदे हे एक सत्यप्रतिपादक तत्त्वदर्शन आहे, सत्यज्ञानाने मोक्ष व मिथ्याज्ञानाने बंध, असा उपनिषदांचा सिद्धांत आहे, असे ठासून सिद्ध केल्यामुळे भिन्न भिन्न विरोधी दार्शनिक पंडितांनी आपापले सिद्धांत उपनिषदांतून काढण्याचा सपाटा लावला. नाहीतर उपनिषदांवर इतक्या विरुद्ध अर्थाचा भार टाकणारी भाष्ये झालीच नसती; हे दसरीचे म्हणणे बरोबर आहे.

सुखदुःखे सत्यासत्याची कसोटी व अद्वैत बुद्धी

सत्यासत्याची उपनिषदांतील कसोटी सुखदुःखसंभव ही आहे असे दसरी म्हणतात. परंतु सुख ही इष्टत्वाची व दुःख ही अनिष्टत्वाची कसोटी असे म्हणणे सरळ ठरेल; ती सत्य व असत्य यांची कसोटी कशी म्हणता येईल? काव्यकल्पनांनी आत्यन्तिक आनंद होतो म्हणून त्या सत्य ठरतील काय व इष्ट व्यक्तींच्या निधनाची वार्ता असत्य म्हणता येईल काय? असा प्रश्न उपस्थित होतो. दुसरे असे की, अद्वैतज्ञानाने प्रत्यक्ष सुख होते, असे म्हणावयाचे आहे की, अद्वैतज्ञानपूर्वक कर्म केल्याने ते कर्म योग्य पद्धतीनेच घडते म्हणजे ते नैतिक स्वरूपाचेच घडते व नैतिक कर्म अखेरीस अधिक सुखावह होते, असे म्हणावयाचे आहे? अद्वैतज्ञानाने साक्षात् सुखाची प्राप्ती होते, असे दसरींना म्हणावयाचे आहे. त्यांची उपपत्ती अशी - “जागृतीत जेव्हा मनुष्य अद्वैताची भावना करतो तेव्हा त्याच्या अनेक यातना व दुःखे नाहीशी होऊन त्याला आत्यंतिक सुखाची प्राप्ती होते. आणि ही गोष्ट उपपन्नच आहे. द्वैत हे मांडणांचे, वासनांचे, भयाचे मूळ आहे.” (पृ. १२७) “अहंकार म्हणजे ‘हा मी आहे व हे माझ्याहून भिन्न दिसणारे जग आहे’ असे जागृतीत दिसणारे द्वैतज्ञान होय. त्याचे सूक्ष्मत्व म्हणजे विस्मरण झाले असता वासनांचा अभाव असतो व त्यामुळे अत्यानंदाचा प्रत्यय येतो.” (पृ. १२८). येथे द्वैत शब्दाचा अर्थ स्पष्ट सांगितला आहे. मी ज्या फुलाचा वास घेतो व जे अन्न सेवन करतो ते फूल व अन्न माझ्याहून भिन्न आहे असे द्वैतज्ञान असताना भांडण व भय का उत्पन्न व्हावे हे समजणे कठीण आहे. मी व जग हे मुळात एकच आहे अशी भावना केली तरी जगाचे माझ्यावर आघात घडत असता त्याच्याशी भांडण होणार नाही किंवा त्यापासून भय वाटणार नाही. हे तरी कशावरून सांगणार? अद्वैत भावनेने वासना लोपते असे वर म्हटले आहे. जोपर्यंत जागृती आहे तोपर्यंत वासना ही राहणारच. वासना म्हणजे इच्छा. सर्वभूतांच्या वा मानवांच्या हिताची तरी इच्छा होणारच. त्याशिवाय सत्कर्म घडणार कसे? अद्वैत ज्ञानाची जागृती व सत्कर्म यांची जोडी हेच तर सर्वथा इष्ट होय. हाच ज्ञानकर्म समुच्चयवाद आपणास प्रतिपादावयाचा आहे. जागृतीत अद्वैताची जाणीव असली तरी भिन्न पदार्थांच्या पृथक्त्वाचे ज्ञान किंवा इंद्रिय विषयांच्या वैचित्र्याचा अनुभव राहणारच व त्याबरोबर वासनाही राहणारच. इंद्रियांच्या विषयांच्या वैचित्र्याचे भानच जर जागृतीत

राहत नसेल तर ती जागृती कशी म्हणणार? तात्पर्य, अद्वैताच्या भावनेने भरलेली जागृती हीच तुरीय अवस्था; हीच श्रेष्ठतम जीवस्थिती. तेच निःश्रेयस होय; असे दप्परी सांगतात. तेथे वासनाभाव होतो, द्वैतबुद्धी विरते असे ते उपनिषदांच्या आधारे म्हणतात. परंतु ही स्थिती निर्विवादपणे माणसांना प्राप्त होते व त्यात परम आनंदाचा सोहळा भोगावयास मिळतो असे हे विधान बुद्धिवादाच्या वस्तुवादी अर्थविवेचनात ठीकपणे बसू शकते की काय असा हा मोठाच अवघड प्रश्न उत्पन्न होतो. येथे दप्परी गूढानुभववादी बनले, असे वाटू लागते.^५ परंतु दप्परींच्या मते अत्यंत अनुभवसिद्ध व निर्विवाद, सर्व उपनिषदे व सर्व विचारवंत यांना मान्य होणारी अशी अद्वैतानुभवात रंगलेली जागृती हीच तुरीयावस्था किंवा जीवात्म्याची आनंदमय उच्चतम स्थिती होय; हे उद्दिष्ट, हा विषय, सिद्ध करणे हे उपनिषदांचे कार्य आहे. निर्विवाद व सर्वमान्य सिद्धांतावरच शास्त्राची उभारणी व्हावयास पाहिजे. जीव हा उपनिषद शास्त्राचा त्यांच्यामते निर्विवाद सिद्धान्त होय.

हा ज्ञानमय अवस्थेतच सर्वभूत हितकारक कर्माची म्हणजे सत्कर्माची जोड देणे आवश्यक होय. म्हाजे ज्ञानकर्मसमुच्च सिद्ध होतो. ज्ञान व कर्म यांचा समुच्चय हा उपनिषदांचा मुख्य आदेश आहे. तेच प्रतिपाद्य आहे; असे प्रस्तुत ग्रंथकार म्हणतात.

कल्पनांची बौद्धिक संगती व तत्त्वदर्शन

विश्वाचे वास्तविक स्वरूप किंवा ब्रह्माचे किंवा ईश्वराचे स्वरूप हे जाणणे मानवी बुद्धीच्या आटोक्याबाहेर आहे असे दप्परींनी वारंवार म्हटले आहे. शंकराचार्यही असेच म्हणतात - यत्तूक्तं पारिनिष्पन्नात्वात् ब्रह्मणि प्रमाणान्तराणि संभवेयुरिती तदपि मनोरथमात्रम् । रुपाद्यभावाद्धि नायमर्थं प्रत्यक्षस्य गोचरः, लिङ्गद्यभावाच्च नानुमानादिनाम् । “ब्रह्म ही सिद्धवस्तू आहे म्हणून त्याची (श्रुतीहून) अन्य प्रमाणे संभवतील हाही केवळ इच्छेचा खेळ आहे; रूपादी नसल्यामुळे तो कर्म प्रत्यक्षाचा विषय होत नाही. ज्ञापक हेतूच्या आभावी अनुमानादिकांचा विषय होत नाही.” दप्परी मानवी बुद्धीपेक्षा भिन्न असे श्रुतिरूप प्रमाण मानत नाहीत, शंकराचार्य हे मानतात, हाच दोघांत मुख्य फरक होय. ब्रह्म, ईश्वर, आत्मा, विश्वाचे वास्तविक स्वरूप इत्यादी कल्पनांचे समर्थन दप्परींनी केले आहे. त्याकरिता ते, बुद्धीच्या आटोक्याबाहेर, याचा अर्थ स्पष्टच सांगतात, “प्रत्यक्ष आणि अनुमान या प्रमाणांनी काटेकोरपणे ते सिद्ध होऊन बुद्धीस पटत नाहीत, कल्पावे लागतात. त्यामुळे ज्या कल्पनेविरुद्ध सर्वात कमी आक्षेप असतील ती कल्पना मान्य करावी लागते, किंवा जी कल्पना ज्ञात गोष्टींशी सर्वात चांगली जुळते ती मान्य करावी लागते. पण कल्पना करणे व ती ज्ञात गोष्टींशी चांगली जुळते की नाही आणि सर्वात कमी आक्षेपणीय आहे की नाही हे पाहणेही बुद्धीचेच कार्य आहे. या दृष्टीने सर्वच बुद्धिगम्य आहे, सूत्रकार व्यासांचे व उपनिषत्कारांचेही असेच मत आहे.” खरोखरी उपनिषदांतील वरील (ब्रह्म, ईश्वर इत्यादी)

सिद्धांतही त्यांनी या रीतीनेच ठरवले आहेत.’’ (पृ. ५१). ब्रह्म, ईश्वर, सृष्टीचा कार्यकारणभाव इत्यादी तत्त्वे कल्पनात्मक असली तरी ते स्वैर कल्पनातरंग नव्हेत, त्यांची बुद्धीद्वारा निश्चित केलेल्या अनुभवाशी व आपसात बौद्धिक संगती आहे; तशी संगती असल्यामुळे बुद्धीस ती तत्त्वे पटतात, असे दसरींना म्हणावयाचे आहे; म्हणजे सुखदुःखसंभव एवढेच सत्यासत्य ठरविण्याचे प्रमाण नसून कल्पनांची बौद्धिक संगती हेही प्रमाण असावे लागते हे अर्थात् सिद्ध होते.

बौद्धिक संगतीने सिद्ध झालेल्या या कल्पनांची कर्तव्यशास्त्रास आवश्यकता आहे, असे दसरींना मान्य करावे लागले आहे. उपनिषदे हे (Metaphysics) अध्यात्मदर्शन नव्हे असे आग्रहपूर्वक सांगण्यास प्रवृत्त झालेल्या प्रस्तुत ग्रंथकारास उपनिषदांतील जगदुत्पत्तिविषयक अध्यात्मादर्शन मांडावे लागले आहे. अर्थात् त्यांचे महात्म्य त्यांनी कमी मानले आहे, किंवा ते नीतिशास्त्राचे अंगभूत म्हणून स्वीकारले आहे, ही गोष्ट वेगळी. ते म्हणतात - “कर्तव्याकर्तव्यशास्त्रात ज्याला आनंदप्राप्ती करून द्यावयाची आहे तो जीव वस्तु असो किंवा नसो, तो वस्तु आहे आणि खरा आहे, असे मानलेच पाहिजे. तसेच त्याला कर्तव्याकर्तव्याचे नियम सांगताना हे जग नियमबद्धपणे चालले आहे असे मानले पाहिजे या जगाचे नियमन करणारी शक्ती बुद्धीने सिद्ध होते. हिलाच ईश्वर असे म्हटले. हा एकच आहे हेही बुद्धीच ठरवू शकते. आता जग - ज्यात जीव व ईश्वर यांचाही अंतर्भाव होतो ते - कोणत्यातरी आदिकारणापासून झाले असले पाहिजे... कारण ते भिन्न अशा अनेक स्वतंत्र कारणापासून झाले असे मानल्यास जगात सर्वच नियमांची एकवाक्यता दिसते... त्याची उपपत्ती लागणार नाही, म्हणून जीव, ईश्वर व ते आदिकारण म्हणजे ज्याला उपनिषदांत ब्रह्म व सत् म्हटले आहे ते हे धर्म तत्त्वतः एकच आहे असे बुद्धीस पटते... जीवास जे नियम रूपाने दिसते ते मूर्तमान जगत् ही ब्रह्मच, असेही बुद्धीस पटते.’’ (पृ. ४९, ५०) तात्पर्य, उपनिषदांतील जीव, ईश्वर, ब्रह्म या जगद्विस्तार या संबंधाची तत्त्वे निव्वळ कल्पनातरंग नव्हेत. येथे हे ध्यानात ठेवावे की, दसरींचा ‘ईश्वर’ वा ‘ब्रह्म’ हे स्वरूपतः सत् आहे, ब्रह्माचा एक प्रकार ईश्वर, तो नियामक शक्ती व ब्रह्म हे अव्यक्त मूलकारण होय, एवढाच अभिप्राय आहे. दसरींच्या उपनिषद् भाष्यांतील ब्रह्म सच्चिदानंदरूप नाही. ईश्वर सर्वशक्ति असला तरी दयामय, आनंदमय व सर्वज्ञ नाही. हा असा ईश्वर भक्ताच्या दृष्टीने असला काय व नसला काय, सारखाच.

ब्रह्म ज्येष्ठ व जीव श्रेष्ठ

उपनिषदांतील विश्वाच्या मूलकारणासंबंधी विचार काल्पनिक असले तरी त्यातील तर्कशास्त्र आजही टिकाव धरणारे आहे. आधुनिक आध्यात्मिक तत्त्वज्ञाना (Idealism) चे व तसेच आद्य प्रचलित भौतिक तत्त्वज्ञानाचेही मूलभूत व सामान्य स्वरूप त्यात प्रथम उदय पावलेले दिसते.

या विश्वाचे मूळ कारण अव्यक्त व उपादानरूप (Material) आहे, ते एकात्मक सत् असे आहे, त्यातून छान्दोग्य उपनिषदाप्रमाणे व्यक्त विश्व तेज, जल व पृथ्वी या तत्त्वांच्या रूपाने क्रमाने उत्पन्न झाले किंसा तैत्तिरीय उपनिषदांप्रमाणे त्याच एकात्म वस्तूतून आकाश, वायू, तेज, जल, पृथ्वी, औषधी, अंशरूप प्राणी, मनुष्य अशा क्रमाने सृष्टी विकास पावली. मूळ अव्यक्त व एकात्मक सत् हे उपादान कारण आहे ही गोष्ट, छान्दोग्य उपनिषदात सुवर्णाचे अलंकार, मृत्तिकेचा घट, लोखंडाचे हत्यार किंवा वटबीजाचा वृक्ष होतो त्याप्रमाणे व्यक्त सृष्टी त्या अव्यक्त सतापासून परिणाम पावली अशा उपमानांनी व्यक्त केली आहे. एकात्मक अव्यक्तातून अनेक किंवा बहुविध विश्व झाले हे तर अनेक ठिकाणी वारंवार सांगितले आहे; व त्या बहुविध विश्वात अधिक साररूप व अधिक गुणांनी भरलेले सृष्ट पदार्थ क्रमाने अस्तित्वात आले असा विकासवादही पुनःपुनः प्रतिपादलेला दिसतो. तात्पर्य, आधुनिक भौतिक अद्वैतवादी व विकासवादी तत्त्वज्ञानाचे सामान्य रूप उपनिषदांत प्रथम स्पष्टपणे प्रकट झाले आहे. हा ब्रह्मपरिणामवाद म्हणून शंकराचार्यांपूर्वीच अद्वैततत्त्वज्ञानात प्रसिद्ध होता. त्याचा परामर्श शंकराचार्यांनी ब्रह्मसूत्रभाष्य व बृहदारण्यक भाष्य या मध्ये घेऊन त्याचे मायावादी दृष्टिकोनातून खंडन केले आहे. याच ब्रह्मपरिणामवादाचे पुनः मंडन डॉ. दसरींनी उपनिषदांतील भरपूर वचनांच्या आधाराने केले आहे. दशोपनिषदात कोठेही विवर्तवाद किंवा मायावाद प्रत्यक्ष सांगितलेला नाही. मूळ कारण अद्वैत सत् ब्रह्म; त्यातूनच व्यक्त द्वैत (सृष्टी) उद्भवले, असाच उपनिषदांचा आशय आहे.

सर्व पूर्वाचार्यांशी दसरींचा मूळ उपादानकारण ब्रह्माच्या स्वरूपाबद्दल अत्यंत मूलभूत असा मतभेद आहे. मूळ कारण ब्रह्म हे केवळ उपादानकारण (Material Cause) नाहीतर ते सृष्टिचनेचा संकल्प करणारे, इच्छाशाली व सर्वज्ञ असे चिद्रूप म्हणजेच निमित्तकारण आहे; जसा त्याचा रथकार, घटाचा कुंभकार वा मूर्तीचा मूर्तिकार त्याप्रमाणे उद्देशपूर्वक सृष्टीचे उत्पत्ती स्थितिसंहार करणारा ईश्वर म्हणजे ब्रह्म होय; असे सर्व पूर्वाचार्यांचे मत आहे. या मताला उपनिषदांत अनेक आधार आहेत. आधुनिक अध्यात्मवादी दर्शनाचे (Idealism) हे सामान्य मूलभूत रूप आहे “तदैक्षत, बहुस्थां प्रजायेयेति।”

(छां. ६।२।३)- “त्याविचार केला की, मी बहु व्हावे, मी प्रजा पैदा करावी.” “मी बहु व्हावे”, यात ते स्वतःच सृष्टिरूप बनले असा ब्रह्मपरिणामवाद दर्शित केला आहेच; परंतु, त्याने ईक्षण म्हणजे विचार केला, यावरून, विचारशाली ज्ञानी कर्ता असा सृष्टीचा कारण आहे, असा सर्वज्ञकारणवाद सिद्ध होतो. दसरींनी अशा प्रकारची वाक्ये काव्यरूप म्हणजे आलंकारिक अर्थाची ठरविली. वेदांत उपनिषदांत काव्यात्मक अतिशयोक्तिरूप वाक्ये पुष्कळ आहेत; त्या पैकी ही ब्रह्मसर्वज्ञवादी वचने आहेत, असे त्यांना म्हणावयाचे आहे- “खरोखर पाहता हे ईक्षण गौणार्थाने सांगितले आहे, मुख्यार्थाने सांगितले नाही.- कारण

छांदोग्य (६।२।३) येथेच अचेतन अशा तेज आणि अप् यांच्या विषयीही ‘ऐक्षत’ असेच शब्द योजले आहेत, ते गौणार्थाने योजले आहेत, असे म्हणणे भाग आहे; तसेच ब्रह्माविषयी योजलेला ‘ऐक्षत’ हा शब्दही गौणार्थच मानला पाहिजे... ब्रह्माविषयी ‘अप्राणोह्यमना’ असे मुंडकांत, २।१।२ येथे म्हटलेच आहे. अर्थात मनोरहित ब्रह्म विचार करू शकत नाही, हे उघड आहे. तथापि त्याने विचार केला आहे असे म्हणण्याचे कारण... बुद्धीने विचार करून रचना करावी तशी या जगाची रचना दिसते, म्हणून ब्रह्माने विचार केला आहे असे गौणार्थाने म्हटले आहे. याच कारणाने व याच अर्थाने ब्रह्मास माण्डुक्यांत सर्वज्ञ म्हटले आहे, असे दिसते’ (पृ. ७०, ७१).

सर्व विश्व ब्रह्माचेच बनले आहे. कारण ब्रह्म हेच त्याचे मूळ उपादानकारण आहे. त्यामुळे ब्रह्म हे सर्वांत ज्येष्ठ आहे यात शंका नाही. परंतु ते अव्यक्त ब्रह्म प्राप्तव्य नाही असे दप्परींनी ‘उपनिषदांत उपदेशलेले मनुष्याचे प्राप्तव्य’ या प्रकरणात सविस्तर सिद्ध केले आहे. सृष्टीसंबंधी ब्रह्मविकासवाद मान्य केल्यावर अत्यंत विकसित जी ब्रह्माची अवस्था तीच प्राप्तव्य, इष्टतम वा अत्यंत श्रेयस्कर होय, हेच म्हणणे तर्कतः सिद्ध होते, दप्परींच्या मताने ब्रह्म हे ज्येष्ठ आहे परंतु श्रेष्ठ नाही. ‘अद्वैतब्रह्मात मिळून जाण्यापेक्षा ब्रह्मज्ञ जीव होऊन जगणे श्रेष्ठ होय.’ (पृ. ३९) असे ते उच्चरवाने सांगतात. ‘जीव म्हणजे विकसित ब्रह्मच होय... छांदोग्याचा सहावा संपूर्ण अध्याय ‘तत्त्वमसि’ म्हणजे ‘हे जीवा, हे जग निर्माण करणारे ब्रह्मच तू आहेस’ हे सिद्ध करण्याकरिता योजिला आहे... जीव हा ब्रह्माचा विकास, आविर्भाव, उत्फुल्लन, व्याकरण, आविष्कार, उन्नति किंवा परिणती आहे असे उपनिषदाचे मत आहे’ (पृ. ५७). ब्रह्माची जीव ही अवस्थाच ज्ञान व आनंद या रूपाने विविध थोर कर्तव्ये पार पाडणाऱ्या मनुष्याच्या रूपाने प्रकट होते. ब्रह्म आनंद नव्हे; तर आनंद ब्रह्म आहे. ‘‘आनंद ब्रह्म म्हणण्याचे कारण आनंद ही ब्रह्माचीच स्पृहणीय अवस्था होय हे आहे’ (पृ. ५६). ‘‘तैत्तिरीयांत २।७ येथे फार महत्त्वाचे जे वचन आहे त्याचा अर्थ असा, ‘पूर्वी हे सर्व असत् म्हणजे अव्याकृत होते. त्यातून (तत्) व्याकृत असे सत् म्हणजे जीवात्मा उत्पन्न झाला असताना स्वतःच आपल्याला सत् म्हणजे व्याकृत जीवात्मा केले म्हणजे अव्याकृताला व्याकृत केले म्हणून त्याला, म्हणजे जीवाला सुकृत म्हणजे चांगले केलेले असे म्हणतात... त्यात जे चांगल्या रीतीने बनवलेले जीवत्व आहे ते रसच आहे; मधुर रसाप्रमाणे आनंद देणारे आहे. हा आत्मा या रसरूपी जीवत्वास मिळविल्यानेच आनंदी होतो.’ यावरून ब्रह्मच व्याकृत होऊन जीव बनला आणि ही गोष्ट चांगली झाली, असा अर्थ निघतो. हा विकासवाद म्हणजेच परिणामवाद होय. मायावाद, म्हणजे विवर्तवाद नव्हे. कारण विवर्तवादात ब्रह्माचा जीव झाला ही गोष्ट वाईट, अनिष्ट झाली असे वर्णन असते. परंतु येथील वर्णन कळी फुलली व तिचा सुवास आला अशासारखे नाही’ (पृ. ५७, ५८).

ऐतरेय उपनिषदात (३।२) आत्म्याच्या अधिक विकसनाच्या वनस्पती, प्राणी व मनुष्य अशा तीन पायऱ्या दाखविल्या आहेत. त्यात 'मनुष्य ही अवस्था श्रेष्ठ. कारण माणसात प्रज्ञानाचीही संपत्ती आहे ती इतरत्र नाही; माणसाला जाणलेले बोलता येते, जाणलेले पुनः पाहता येते, भविष्य कळते, योग्य व अयोग्य कळते, तो मर्त्य असून अमरत्वाची इच्छा करतो', असे म्हटले. याच उपनिषदांत (४।२) येथे 'सुकृतं वतेति पुरुषो वाव सुकृतम्' - 'ही (विश्वशक्तीची) उत्तम कृती आहे, खरोखर मनुष्य ही उत्कृष्ट कृती आहे' असे उत्साहाचे उद्गार काढले आहेत.

दसरींनी उपनिषदांतील अध्यात्मविद्येचे सार थोडक्यात असे काढले आहे - "सर्व जगाचे अर्थात् जीवाचेही उपादानकारण, नमित्तकारण व नियामक असे ब्रह्म किंवा ईश्वर जीवाचाही नियामक आहे; अर्थात् जीवापेक्षा वरचढ श्रेष्ठ आहे, असे याप्रमाणे उपनिषदांचे मत सिद्ध होते. तथापि ब्रह्म अद्वैत स्थितीत मनोरहित असल्यामुळे आनंदाचा ज्ञानयुक्त अनुभव घेऊ शकत नाही. द्वैतावस्थेतील जीवच मनोयुक्त व बुद्धयुक्त असल्यामुळे आनंदाचा ज्ञानयुक्त अनुभव घेऊ शकतो म्हणून जीव अर्थात् ब्रह्मज्ञ जीव ब्रह्मापेक्षा वरचढ श्रेष्ठ असेही उपनिषदे सांगतात." (पृ. ७४) तात्पर्य, प्रज्ञान व आनंद हे ब्रह्म आहे व तेच अंतम श्रेयस आहे हे खरे; परंतु त्या ब्रह्माच्या अवस्था आहेत, जीवाने या मानवी अवस्थेचा उपभोग घेणे हेच त्याचे अंतम श्रेय होय; कारण, मानव्य हीच श्रेष्ठ स्थिती आहे.

ऐहिक जीवननिष्ठा व ज्ञानकर्मसमुच्चय

मरणोत्तर स्थितीच्या चिन्तेतून उपनिषदांचे तत्त्वचिंतन जन्मले नाही तर याच जीवनात मानवाने आपले मानव्य कसे सफल करावे याच चिन्तेतून जन्मले आहे. तत्त्वज्ञानाने व कर्तव्यकर्मांनी समृद्ध असे मानव्य ही परम आनंदाची स्थिती होय, व तेच उच्चतम श्रेय होय, असा भावार्थ डॉ. दसरींनी उपनिषदांतून काढला आहे. त्याकरिता मृत्यू व अमृत अशा सारख्या शब्दांच्या अडचणी येतात. म्हणून उपनिषदांच्या काही विवरण संदर्भात ऐहिक जीवननिष्ठेस धरूनच त्यांचे अर्थ होतात (पृ. २२-२५), असेही त्यांनी दाखवून दिले आहे. हे दसरींचे संशोधन अत्यंत महत्त्वाचे आहे. त्यामुळे उपनिषदांतील पुष्कळ गूढार्थक वाक्यांचा उलगडा होतो व अर्थ सुगम व सुसंगत ठरतात. "मृत्यू म्हणजे दुःख व अमृत म्हणजे सुख किंवा अत्यानंद या अर्थानेही 'मृत्यू' व 'अमृत' हे शब्द उपनिषदांमध्ये वारंवार येतात... बृहदारण्यक ४।४।१४ येथे 'ये तद्विदुरमृतास्ते भवन्ति अथेतरे दुःखमेवापियन्ति' यामध्ये दुःखी याची प्रतियोगी अवस्था 'अमृत' या शब्दाने वर्णिली आहे... छांदोग्य ७।२३ मध्ये 'यो वै भूमा तत् सुखं, नारूपे सुखमस्ति' 'जे महान तेच सुख, अल्पात सुख नसते' असे विधान आहे. त्यावर 'भूमा' म्हणजे काय असा प्रश्न आहे. त्यावर उत्तर... 'यो वै भूमा तद्दृतं अथ यदल्पं तन्मर्त्यम्' छां. ७।२४, यात अमृत हा शब्द सुखी किंवा आनंदी या अर्थाने व 'मर्त्य'

हा शब्द दुःखी या अर्थनि योजला आहे.’ (पृ. २२-२३). ‘लोक’ शब्दाचाही असाच निराळा अर्थ या ग्रंथकाराने काढला आहे. तो म्हणजे ‘अवस्था’. स्वर्गलोक, देवलोक, ब्रह्मलोक इत्यादी निर्देशांनी राहण्याचे ठिकाण असलेला विशिष्ट प्रकारचा परलोक असा अर्थ होतो. त्याशिवाय दुसरा अर्थ मनुष्यास प्राप्त होणारी ‘अवस्था’ असाही होतो. उदाहरणार्थ, स एको ब्रह्मलोक आनन्दः यश्च श्रोत्रियोऽवृजिनोऽकामहतः । अथैष एव परम आनन्द एष ब्रह्मलोकः सम्राट् । ‘तो एक ब्रह्मलोकातील आनंद आहे जो विद्वान् निष्पाप व कामनांनी हत न झालेला असतो त्याला प्राप्त होतो, आणि हाच जो परम आनंद तोच ब्रह्मलोक होय’, मग ब्रह्मलोक ही ज्ञानी मनुष्याची आनंदमय अवस्था होय.

जीवात्म्याचे मृत्युनंतरही अस्तित्व असते व तो जन्ममरणाच्या अगणित फेऱ्यात फिरत असतो, असा विचार उपनिषदात सांगितला आहे. परंतु त्याबद्दल उपनिषदांतील तत्त्वद्रष्ट्यामध्ये ऐकमत्य नाही. याज्ञवल्क्याने ब्रह्मवेत्त्यांच्या परिषदेतील सर्व विद्वानांना मरणोत्तर स्थितीबद्दलचा प्रश्न विचारूनच अखेर कुंठित केले व विजय मिळविला. तेथे जीवात्मा मरणोत्तर राहत नाही; मरणोत्तर जन्म नाही; असे उत्तर दले आहे (बृहदारण्यक ३।१।१८). मरणोत्तर संज्ञा म्हणजे जाणीव राहत नाही, असे मैत्रेयीलाही (१।४।१२) याज्ञवल्क्याने सांगितले आहे. याच्या उलट ब्रह्मवेदोक्त पुनर्जन्माची उपपत्तीही याज्ञवल्क्याने जनक सम्राटास सुनाविली आहे. एकूण उपनिषदांत पुनर्जन्माविषयी परस्परविरुद्ध वाक्ये आपणास दिसतात. याबद्दल दसरी याज्ञवल्क्याचे मत ग्राह्य समजतात - “याज्ञवल्क्याच्या मते, सर्वच ज्ञानी किंवा अज्ञानी जीव मृत्युकाळी ब्रह्मात मिळून जाऊन पुनः जन्मत नाहीत. बुद्धिवादी मनुष्यास हेच मत सर्वांत जास्त पटेल असे आहे.” (पृ. १४५).

मतभेदातीत असे सर्व उपनिषदांचे सार कोणते? दसरी सांगतात - “मनुष्याने जिवंत असेपर्यंत काय करावे याविषयी अकरा उपनिषदांचे पूर्ण मतैक्य आहे, असा चमत्कार दिसून येतो. विरोध आहे तो मरणोत्तर स्थितीसंबंधाने आहे, आणि तसे होणे अगदी साहजिकच आहे. कारण ‘मरणोत्तर स्थिती’ हा प्रांत बुद्धीला अगम्य असाच आहे. कल्पना करण्याशिवाय त्यात दुसरे साधनच नाही. शिवाय कल्पनाही अनेक होऊ शकतात. जगाच्या उत्पत्तीसंबंधानेही उपनिषदांमध्ये बरेच मतैक्य आहे. क्वचित् विस्तारात फरक आहे पण तो विचारणीय नाही, कारण उपनिषदांचा तो विषयच नाही. ज्ञान आणि कर्म यांच्या समुच्चयाने म्हणजेच स्वतःसहित सर्वोच्च अंतर्दामी एकच आत्मा मानून सर्वांच्या आनंदाकरिता काम करित राहिल्यानेच मनुष्यास याच जन्मी ब्रह्मानंदप्राप्ती होते. हेच अकराही उपनिषदे एकमताने जाहीर करित आहेत” (पृ. १५).

येथे कर्म म्हणजे ऐहिक जीवनपोषक, सर्व मानव व सर्व प्राणी यांच्या जीवनात पोषक असे सर्व प्रकारचे कर्म होय. त्यात कृषी, शिल्प, वाणिज्य, औषधीकरण, आप्तेष्टांना मदत,

गृहस्थधर्म, सहकार्य इत्यादी सर्व प्रकारची कर्मे येतात. मानवांना शंभर वर्षे जगण्यास उपयुक्त होतील अशी सर्व कर्मे येतात. ज्ञान व ऐहिक जीवनपोषक कर्मे असा ज्ञानकर्मसमुच्चयच सर्व उपनिषदांना मान्य जीवनमार्ग आहे, असा डॉ. दत्तरींनी निष्कर्ष काढला आहे. उपनिषदातील फार मोठ्या संस्थेची यास अनुकूल असलेली वचने त्यांनी दाखविली आहेत, व त्यांचे उद्धोधक विवेचन केले आहे. त्यांचे अवलोकन करता उपनिषदांचा मुख्य भर ज्ञानकर्मसमुच्चयावर आहे, याबद्दल शंका राहत नाही. परंतु मुंडक उपनिषदात ‘संन्यासयोगाद् यतयः शुद्धतस्वाः’ ‘संन्यास योगाने चित्त शुद्ध झालेले यति’ निर्दिष्ट केले आहेत व बृहदारण्यक उपनिषदात ‘एतमेव लोकमिच्छन्तः प्रयजन्ति’ ‘याच आत्म्याच्या परमोच्च अवस्थेची इच्छा करणारे संन्यास घेतात’ किंवा ‘पुत्रैषणायाच वित्तेषणायाश्च लोकेषणायाश्च म्युत्याय मिष्वाचर्यं चरन्ति’ ‘पुत्रेच्छा वित्तेच्छा व लोकेच्छा यातून वर निघून भिक्षा मागू लागतात’ अशी वचने आहेत. त्यातून दत्तरी युक्तीने निसटण्याचा प्रयत्न करतात. ते म्हणतात की, ही विधिवाक्ये म्हणजे संन्यास घ्यावा असे सांगणारी आज्ञापक वाक्ये नाहीत. याज्ञवल्क्याने स्वतः प्रव्रज्येच्छेने पत्नींना द्रव्य वाटून त्यातून निसटला, असे बृहदारण्यकात म्हटले त्याचीही अर्थ बदलून वासलात लावण्याचा प्रयत्न दत्तरींनी केला आहे.

वस्तुतः त्यांनी अर्थ बदलून विवेचन - कौशल दाखवले यात अयोग्य असे काही नाही. परंतु संन्यास आश्रम उपनिषदांना मर्यादित प्रमाणात मान्य होता, इतके तरी त्यावरून सूचित होते. संन्यास ही सामाजिक संस्था त्यावेळी प्रचलित व मान्य होती व तिचा संबंध उपनिषदांत उक्त असलेल्या आत्मज्ञानप्राप्तीशी होता, असे गृहीत धरावेच लागते. या संबंधात दत्तरी, जुने भाष्यकार व टीकाकार ज्याप्रमाणे विरोध मिटवून समन्वय साधण्याकरिता खटाटोप करतात, तसा करित आहेत, हे झाकत नाही, असे म्हणणे भाग पडते. शब्द प्रामाण्यावर ज्यांची भिस्त नाही त्यांनी असा खटाटोप करण्याची काही गरज नाही.

काही दोष

प्रस्तुत ग्रंथकारांच्या पश्चात् या ग्रंथाचे प्रकाशन झाले आहे. त्यात शब्दार्थ व वाक्यार्थ विषयक संदेहकारक दोष व चुकीची विधाने राहिलेली दिसतात. ती निदर्शनास आणून ग्रंथकारास काही उपयोग नाही. परंतु वाचकांच्या सोयीकरिता या ठिकाणी निवडक दोष उदाहरणार्थ आम्ही दाखवितो, सर्व नव्हे. ‘द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते । तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्थनश्चन्नन्यो अभिचाकशीति’ याचा दत्तरीकृत अर्थ ‘मित्रत्वाने राहणारे दोन पक्षी एका झाडावर आहेत. ते एकमेकांशी नेहमी मिळूनच राहतात. त्यापैकी एक त्या पिप्पलाची गोड फळे खातो तरी बलहीन आहे, दुसरा ती फळे खात नसूनही बलवान् आहे’ (पृ. ११) ‘तरी बलहीन आहे,’ ‘खात नसूनही बलवान् आहे’ या अर्थाचे दर्शक शब्द वरील श्रुतीत मुळीच नाहीत. दत्तरींनी स्वतःचा अर्थ संदर्भावरून कल्पून भरीस घातलेला दिसतो हे कशाकरिता? ‘अपरपक्षेण प्रजनयति (पृ. १२) असा पाठ घ्यावा लागतो’ असे

म्हटले आहे. परंतु तसा पाठ कल्पण्याची गरज नाही; आमच्या 'क' प्रतीत तसाच आहे (धर्मकोश, उपनिषत्कांड, पृ. ६२९).

“एनं न प्रत्याह (पृ. १२) असाच पाठ पाहिजे. एकूण, योग्य ठिकाणी पाठही शुद्ध करून घेतले पाहिजेत.” असे म्हटले आहे. परंतु धर्मकोशात (उपनिषत्कांड पृ. ६२९) हाच पाठ शंकरानंदांच्या टीकेत घेतला आहे.

‘अस्माच्छरीराद् उत्थाय’ (पृ. २९) याचा ‘या आपल्या शरीरातून उत्पन्न होऊन’ असा अर्थ सांगतात. ‘उत्थाय’ म्हणजे ‘उठून’ असा वाच्यार्थ का टाकावा?

‘तदात्मानं स्वयमकुरुत। तस्मात् तत्सुकृतमुच्यते इति।’ (तैत्तिरीय २।७) “श्रीशंकराचार्यांनी या वचनाच्या भाष्यांतील ‘यस्मादेवं तस्मात् तद्ब्रह्मैव सुकृतं स्वयंकर्तृ उच्यते’ या वाक्यात सुकृताचा अर्थ ‘स्वयंकर्तृ’ असा केला आहे. तो केव्हाच होऊ शकत नाही, ‘सुकृत याचा ‘चांगले केलेले’ असा अर्थ केला तर त्याने मायावादाचे खंडन होईल या भीतीने त्यांनी तसा अर्थ केला,’ असे (पृ. ५८) म्हटले आहे. ‘सुकृत’ याचा अर्थ ‘स्वयंकर्तृ’ असा होऊ शकत नाही हे खरे; परंतु स्वतः उपनिषदालाच तो तसा अर्थ ‘सुकृत’ शब्दाच्या व्युत्पत्त्यर्थाने करावयाचा आहे. वरील वाक्य मागील वाक्यासह वाचावे - “त्याने स्वतःला स्वतः केले (स्वयं अकुरुत) म्हणून (तस्मात्) त्याला (तत्) ‘सुकृत’ म्हणतात. असा व्युत्पत्त्यर्थ बरोबर आहे की नाही हा प्रश्न येथे गैरलागू आहे; कारण वेदात असे व्युत्पत्तिशास्त्रदृष्ट्या न जमणारे पुष्कळ अर्थ ‘परोक्षवादाने’ सापडतात; असे दसरीच स्वतःच म्हणतात^६ (पृ. ११) स्वतः दसरींनी एका ऐतरेय उपनिषदांतील अशाच एका (चुकीच्या) व्युत्पत्तीवरून ‘परोक्षवादपद्धती’ (पृ. ११) नावाची अर्थ सिद्ध करण्याची युक्ती काढली आहे. ‘सुकृत’ या शब्दाचा ‘चांगले केलेले’ असा अर्थ केला तर त्याने मायावादाचे खंडन होईल या भीतीने त्यांनी तसा अर्थ केला आहे, असा शंकराचार्यांवर आक्षेप प्रस्तुत ग्रंथकार घेतात. परंतु ‘सुकृत’ शब्दासह अशाच अर्थाचे वाक्य ऐतरेयोपनिषदात आले आहे. मनुष्य हीच आपली सुकृती म्हणून सृष्टीच्या अखेरीस विश्वदेवता आनंदित होऊन समाधान पावतात असे तेथे शंकराचार्यांनी म्हटले आहे. ‘सुकृत’ शब्दाचा ‘सुकृतं शोभनं कृतमिच्छिष्ठानम्’, ‘सुकृतं पुण्यकर्म हेतुत्वात्’ ‘हे आपले अधिष्ठान सुंदर बनवले आहे’, ‘हे सुकृत का तर हे पुण्यकर्मांला कारण आहे’ असेच त्याचे व्याख्यान शंकराचार्य करतात. तेथे त्यांना मायावादाची भीती वाटत नाही; सापेक्ष सुख व सौंदर्य मायावादास मान्य आहे.

“विदेह मुक्ती खरी व प्राप्तव्य आहे, ही कल्पनाही विवर्तवादापासून निघाली हे उघड आहे” (पृ. १०२). विदेहमुक्ती म्हणजे येथे देहपातानंतरची, मृत्यू झाल्यानंतरची मुक्ती. विवर्तवाद वा मायावाद न मानणारे रामानुज, मध्व इत्यादी अनेक शंकराचार्योत्तर झालेले व शंकराचार्यांपूर्वी झालेले आचार्य देहपातानंतरची मुक्तीच मानतात, सदेह मुक्ती नव्हे.

सदेह मुक्तीस प्राधान्य या विवर्तवादी वा मायावादी शंकराचार्यानीच दले हे दसरीस ठाऊक असावयास पाहिजे.

असो. असे आणखी काही दोष राहून गेलेले दिसतात. परंतु समग्र ग्रंथाची योग्यता त्यामुळे बाधित होत नाही; हे मान्य करणे भाग आहे.

या ग्रंथाचा महिमा

कोणीही भारतीयाने किंवा पाश्चात्याने उपनिषदांचे असे विवरण करण्याचा प्रयत्न अजून केलेला दिसत नाही. अदृष्टवाद, परलोक, पुनर्जन्म, अवतार, भक्ती, संन्यास, समाधि, योग, गूढप्रतीति इत्यादी गोष्टींचे अवलंबन न करता बौद्धिक प्रत्ययाचा व वस्तुवादी दृष्टिकोनाचा आधार घेऊन केलेले उपनिषदांचे हे पहिलेच भाष्य आहे. अशाप्रकारचे भाष्य संभवते, अशी कल्पनाही हे भाष्य पाहण्यापूर्वी कोणा विचारवंतास वा तज्ज्ञास करता आली नसेल. यात या जगातील प्रत्यक्ष प्रत्यय व विचार यास प्रतीत होणारे मानव्य हेच उपनिषदांच्या दृष्टीने उच्चतम व श्रेयस्कर तत्त्व व अंतम मूल्य होय, हे येथे सिद्ध केले आहे. जागृतीत निष्काम बुद्धीने सर्व भूतानुग्रहकारक किंवा सर्व मानवोपकारक कर्मे आचरणारा व तत्त्वज्ञ म्हणजे अद्वैताच्या प्रज्ञेने भरलेला मानव हा विश्वातील उच्चतम, अशी ब्रह्मावस्था होय, असा सिद्धांत दसरींनी स्थापित केला आहे. अद्वैतज्ञानमय व निष्काम कर्मास प्रवृत्त अशी जागृती हीच तुरियावस्था व परमगती होय, असे या ग्रंथात घोषित केले आहे. या संबंधी एवढेच अधिक म्हणता येईल की, ज्ञानविज्ञानाची अपूर्व अभिवृद्धी होत असलेल्या या युगात अद्वैत तत्त्वज्ञान हेच एक तत्त्वज्ञान होय असा आग्रह धरणे प्रशस्त नव्हे; आजपर्यंतचे ज्ञान व मानवी अनुभव यांच्या आश्रयाने अमर्यादित परिणत पावत जाणारा बौद्धिक तत्त्वविचार कोणता का असेना, अद्वैतवाद असो, द्वैतवाद असो, बहुत्ववाद असो किंवा अज्ञेयवाद असो; ज्ञानविज्ञानाश्रित अशा कोणत्याही प्रकारच्या तत्त्वविचारात गढलेला व सर्वभूतानुग्रहकारक किंवा सर्व मानवांच्या कल्याणाच्या उद्देशाने अनासक्तीने प्रवृत्त झालेला मानव हा आदर्श होय; असा तत्त्वज्ञानाच्या प्रकारास व वाढीस मर्यादा न घालणारा सिद्धांत मान्य करणे आवश्यक आहे. अद्वैतच का, याची मानसशास्त्रीय मीमांसाही दसरींनी दिली आहे. ती विवाद्यही आहे. परंतु दसरींस उपनिषदात काय आहे, हेच मुख्यतः उपपत्तपूर्वक प्रतिपादावयाचे आहे; व त्यात अद्वैतच प्रामुख्याने आहे, हे निर्विवादपणे म्हणणे योग्य होईल. आजपर्यंतची भारतीय आध्यात्मिक तत्त्वज्ञाने - मग ती प्राचीनांनी किंवा अर्वाचीनांनी विवरिली असोत - इंद्रियातीत परलोकवाद वा ईश्वरशरणता याच श्रद्धामय विशिष्ट चक्रात कित्येक सहस्र वर्षे फिरत आहेत. त्या चक्राच्या बंधनाचा डॉ. दसरींनी भेद केला, हे निःसंशय! त्यातून प्राचीन भारतीय विचारसरणी त्यांनी मुक्त केली. त्यांनी उपनिषदांचे अशा प्रकारचे विचारसंपन्न; परंतु संक्षिप्त अभूतपूर्व भाष्य लिहून भारतीय वैचारिक आंदोलनाला नव्या बंधमुक्त उच्च वातावरणात नेऊन सोडले;

भारतीय अध्यात्मविचाराच्या नव्या युगाचा प्रारंभ केला. त्यांनी ११ उपनिषदांची भाषांतरे व भाष्येही लिहिली आहेत, तीही प्रकाशित करण्याचा योग प्रकाशकांना येवो.

ग्रंथतात्पर्य -

ब्रह्माद्वैतं स्वापरूपं जीवो ब्रह्मैव फुल्लितम् ।
सर्वात्मस्वत आत्मानं पश्यन्कर्म सदा कुरु ॥

“ब्रह्म झोपेसारखे अद्वैतरूप आहे. जीव म्हणजे फुललेले म्हणजे विकसित झालेले ब्रह्मच होय. म्हणून सर्व जीवांमध्ये मीच आहे असे पाहात तू नेहमी कर्म कर” (पृ. १६०).

○○○

संदर्भ-

१. उपनिषदांचे वस्तुनिष्ठ व बुद्धिप्रत्ययक स्वरूप.

२. ‘नहीदृश्यस्य शास्त्रस्य सर्वज्ञगुणान्वितस्य सर्वज्ञात अन्यतः संभवोस्ति।

अर्थ- असे हे सर्वज्ञाचे गुण असलेले वेदशास्त्र सर्वज्ञ नसलेल्या दुसऱ्याकडून संभवत नाही. (शांकर ब्रह्मसूत्रभाष्य - १।१।३)

‘अत एव च नित्यत्वम’ ब्रह्मसूत्र - १।२।२९)

‘‘दैवादेर्जगतः वेदशब्द प्रभवत्वात् वेदशब्दे नित्यत्वमपि प्रत्येतच्च्यम्।’’

अर्थ - देवादिजगत वेदशब्दांतून जन्मते म्हणून वेदशब्द नित्य आहेत असे समजावे.

३. ‘ न हीदं अतिगंभीरं भावयाथात्म्यं मुक्तिनिबंधनं आगममन्तरेण उत्प्रेक्षितुमपि शक्यम्।’
(ब्रह्मसूत्र-शांकरभाष्य - २।१।११।)

अर्थ- हे अत्यंत खोल वस्तुतत्त्व, मुक्तीस कारण होणारे, शास्त्रावाचून कल्पिणेदेखील शक्य नाही.

४. वरील खुणेच्या पुढील वगळलेले वाक्य मुद्रक, प्रकाशक किंवा मूळ लेखक (ग्रंथकार नव्हे) यांच्या प्रमादामुळे भलत्या उलट्या अर्थी छापले गेले आहे. ते असे- ‘‘ज्या कल्पना प्रत्यक्ष आनंदास कारणीभूत होतात, त्या अग्राह्य व असत्य अशीच या शास्त्राची सत्यासत्य निर्णयाची कसोटी राहिल.’’ येथे ‘अग्राह्य’ या ऐवजी ‘ग्राह्य’ व ‘असत्य’ ऐवजी ‘सत्य’ पाहिजे म्हणजे योग्य व ग्रंथकार अभिप्रेत अर्थ निघेल. हा प्रमाद एक पृष्ठ अधिक जोडून प्रकाशकांनी काढून टाकला तर बरे होईल.

५. अद्वैत व द्वैत दोन्ही सत्य असा अभिप्राय दत्तरींनी सांगून ते कसे हे दाखविले आहे- ‘‘वस्तू एकच असून अवस्थाभिन्नतेमुळे लक्षण भिन्नत्व उत्पन्न होते आणि खरोखरच यापासून द्वैत उत्पन्न होते. वस्तूच्या दृष्टीने अद्वैतही खरे आणि अवस्था भिन्नत्वाच्या दृष्टीने द्वैतही खरे असते... भोक्ता आणि भोग्य दोघेही परस्परांहून भिन्न आहेत. तथापि दोघेही ब्रह्माहून भिन्न नाहीत.

६. 'परोक्षवाद'चा दुसरा प्रकार म्हणजे अक्षरात बदल करणे. जसे 'इंद्र' म्हणावयाचे असता 'इंद्र' म्हणणे. ...इंध असे नाव असूनही त्याला इंद्र असे परोक्षवाद पद्धतीने म्हणतात. (पृ. ११, १२).

(औपनिषदिक जीवनसौख्य, लेखक - डॉ. केशव लक्ष्मण दमरी, प्रकाशक -
विदर्भ संशोधन मंडळ, नागपूर, किंमत - रु. चार)

○○○

८.

मराठी साहित्यातील मधुरा भक्ती

डॉ. प्र. न. जोशी

(प्रबंध)

श्री. प्र. न. जोशी यांनी पीएच. डी. या पदवीसाठी लिहिलेला व मान्य झालेला हा निबंध आहे. या विषयावरील सर्वांगीण माहिती या निबंधात संकलित केली आहे. मराठी साहित्यातील मधुरा भक्तीचा परामर्श घेताना भारतातील या भक्तीचा सर्व प्रपंच मांडून दाखविला आहे. भक्तमार्गाच्या अभ्यासाचे एक उत्कृष्ट साधनच या निबंधाच्या रूपाने वाचकांच्या हाती सापडले आहे. भारताबाहेरील सूफी संप्रदायाचीही संक्षिप्त चर्चा यात आली आहे. मधुरा भक्तीचा रंगमहाल म्हणजे गौरांग प्रभूंचा बंगाली संप्रदाय; त्याचीही सप्रमाण विस्तारपूर्वक मांडणी यात केली आहे. मधुराभक्तीचे दुसरे महत्त्वाचे केंद्र म्हणजे वल्लभाचार्यांच्या मोठ्या हवेल्या. त्याचेही धावते समालोचन केलेले आढळते. मधुरा भक्ती म्हणजे ईश्वरास प्रियकर पुरुष वा वल्लभ समजून व भक्त स्वतःस नितांत आसक्त अशी प्रणयिनी मानून जी आकर्षणवृत्ती परिणत होते ती होय. या प्रकारच्या भक्तीचे व्यक्त व उत्कट रूप श्रीमद् भागवत पुराणात गोपी व कृष्ण यांच्या प्रणयलीलेत सविस्तर रूपाने निदर्शनास येते. परंतु भागवतात मधुराभक्ती हा जो भक्तीचा प्रकार व संप्रदाय निर्बार्क, वल्लभाचार्य व चैतन्यप्रभू यांनी निर्माण केला व वाढविला तो विहित नाही; ही गोष्ट त्या लेखकांनी स्पष्टपणे ध्यानात घेतली असे दिसत नाही. पुरुषजातीच्या भक्तानेही ईश्वरास पती समजून व स्वतःस स्त्री मानून ईश्वरोपासना करावी असे भागवतात कोठेही म्हटलेले नाही. गोपींच्या प्रमाणे ईश्वराबद्दल वेडे बनावे असे जरी त्यावरून अनुमान निघत असले तरी त्या प्रेमाचा आकार स्त्रीपुरुष प्रेमाचा असावा असे त्यावरून अनुमान तर्कशुद्ध रीतीने निघू शकत नाही. त्याला गौणार्थानेच संमती भागवताने दिली आहे. नारद भक्ति-सूत्रात मात्र गोपिकांचे प्रेम हेच आदर्श समजून भक्तिशास्त्र सांगितले आहे. मधुराभक्तीचा 'उद्गम व विकास' या प्रकरणात ऋग्वेदातील स्त्रीपुरुषप्रेमाचे दृष्टांत लेखक महाशयांनी उद्धृत केले आहेत. परंतु ते नेमके देव व भक्त यांच्याच 'ऐक्याचे,' प्रेम-संबंधाचे दृष्टांत आहेत, असे म्हणवत नाही. उदाहरणार्थ,

“नमस्कृतीनी आणि अर्कस्तोत्रांनी अर्चन करण्यास तू योग्य आहेस. यशाची आणि उत्कृष्ट धनाची इच्छा धरून आमच्या मनाची स्फूर्ती तुझ्याकडे धावत येत असते. हे अत्युत्कट बलाढ्या, त्यामुळे अनुरक्त पत्नी पतीस आलिंगन देते त्याप्रमाणे आमच्या स्तुती तुला भेटावयास येतात. ऋग्वेद १।६२।११” (पृ. १३) येथे स्तुती पत्नीप्रमाणे देवास आलिंगन देण्यास येत आहेत असे म्हटले आहे; स्तोत्रकर्ता ऋषी नव्हे. स्तोत्रकर्ता ऋषि स्वतःला पत्नीची उपमा देत नाही, हे अगदी उघड आहे. दुसऱ्या उदाहरणात तर ही गोष्ट अगदीच स्पष्ट आहे - “मी अर्पण केलेली स्तुती, हे देवा, तू ऐक. माझी ध्यानबुद्धी तुझ्याच सत्त्वसामर्थ्याचे चिंतन करित असते. तर प्रियाविरहाने विषण्ण पुरुष जसा आपल्या लावण्यलतिकेवरच आसक्त असतो त्याप्रमाणे तूही माझ्या ध्यानभक्तीवर आसक्त हो. ऋग्वेद १०।४३।१ (पृ. १३)” येथे माझी ध्यानभक्ती ही स्त्रीप्रमाणे, तिच्यावर आसक्त होते, असे म्हटले आहे, माझ्यावर आसक्त हो, असे म्हटले नाही. तिसऱ्या उदाहरणात हीच कल्पना पुनः आली आहे - “ज्याप्रमाणे स्त्रिया आपल्या रक्षणासाठी ऐश्वर्यवान; परंतु पवित्र आणि दमदार अशा आपल्या प्रिय पतीस आलिंगन देतात. त्याप्रमाणे माझ्या स्तुती देवापर्यंत जाऊन भिडतात. ऋग्वेद १०।४३।१ (पृ. १३).” स्तवनपर कविता या ऋषींच्या कन्या होत. त्या इंद्र, अग्नी, मित्र, सविता या सारख्या शूर देवांना ऋषींनी अर्पिल्या आहेत. ऋषि हे आपल्या कन्यांच्या ऐवजी स्वतःच देवांच्या पत्नी बनण्यास तयार होणे कसे शक्य आहे? मधुराभक्तीचा समर्पक एक दृष्टांत ऋग्वेदात आहे तो अपाला या कुमारिकेचा. तिला इंद्राने पवित्र केले व तिचे अंग तेजस्वी बनवले. वेदांत आलेले शृंगारिक दृष्टांत ही ‘मधुराभक्तीची बीजे’ पृ. १ होत; असे म्हणणे बरेच ओढाताणीचे वाटते. भगवद्गीतेत मधुराभक्तीचे बीज ज्ञानेश्वरीच्या द्वारा दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे, तोही असाच दूरान्वित आहे. ‘प्रयः प्रयायाहंसि देव सोढुम्’ --- याचा ‘पती जसे प्रियपत्नीचे अपराध सहन करतात; याचप्रमाणे तुम्हीही माझे अपराध सहन करा.’ असा अर्थ कसा होतो हे सांगणे कठीण आहे. कारण ‘प्रयाय अहंसि’ असा पदच्छेद आहे ‘प्रियायः अहंसि’ असा नाही.

हिंदू धर्मातील मधुरा भक्ती ही फार अलीकडच्या काळात म्हणजे आद्य शंकराचार्योत्तर कालात उत्पन्न झालेला संप्रदाय आहे. पुरुष भक्ताने स्वतःस देवाची बायको समजून व देवास पती समजून उपासना करण्याचा संप्रदाय शंकराचार्यांच्या पूर्वी झालेल्या साहित्यात वा श्रुतिस्मृति-पुराणादी वाङ्मयात आढळत नाही. या प्रकारच्या भक्तिसंप्रदायांचे उत्कृष्ट उदाहरण गोपींचे कृष्णावरील प्रेम म्हणून सांगितले जाते. परंतु गोपी या निसर्गतःच स्त्रिया आहेत. ईश्वरास वल्लभ व प्रयकर समजणे अत्यंत नैसर्गिक आहे. परंतु निसर्गतःच पुरुष असलेल्या भक्ताने स्त्री पत्नी वा प्रिया असे स्वतःला समजून भक्ती करावी ही गोष्ट विकृती होय; या आक्षेपाचे उत्तर त्यातून मिळत नाही. विवेचकाचे मन खरोखर पेचात पडते. हा मुख्य पेच या ग्रंथात सोडविण्याचा प्रयत्न नाही. चैतन्य प्रभु व वल्लभाचार्य यांसारखे अलौकिक

प्रज्ञाशाली व महान् भगवद्भक्त या संप्रदायाचे प्रवर्तक असल्यामुळेच ही विकृती नसणे शक्य आहे अशा श्रद्धेनेच प्रेरित होऊन प्रस्तुत लेखक महाशय या सुंदर प्रसन्न निबंधाच्या लेखनास प्रवृत्त झाले आहेत.

आधुनिक मानसशास्त्राचा विस्तृत व्यासंग करून त्याच्या आधारे या ग्रंथात विवेचन केले आहे. परंतु ते सर्व विवेचन लैंगिक प्रीती व देवभक्ती यांचा सांधा जुळतो की नाही, या प्रकारच्या प्रश्नाशी निगडित झाले आहे. म्हणजे भक्ती व आधुनिक मानसशास्त्र हाच विषय येथे विवेचिला आहे व मधुरा भक्तीतील उलट्या प्रकारची मीमांसा राहून गेली आहे. दुसरे असे की, फ्राइडप्रणीत मनोविश्लेषण-शास्त्रातील 'लिबिडो', 'उदात्तीकरण' वगैरे कल्पना या मूलभूत; परंतु प्राथमिक आहेत. नैसर्गिक मनाची सांस्कृतिक मनापर्यंत जी परिणती होते त्याला पार्श्वभूमी म्हणून हे विवेचन ठीक आहे. परंतु धर्मविषयक व नीतिविषयक मानसशास्त्रांचा मध्यबिंदू (SuperEgo) 'उच्च अहंता' हा आहे. ईश्वर, कर्तव्यशास्त्र, मानवी ध्येयवाद यांचा उच्च अहंतेशी मुख्य संबंध आहे व त्याचेच विवेचन राहून गेले आहे.

ज्ञानदेवादी मराठी संतांच्या भक्तीच्या स्वरूपात मधुराभक्तीचा विकार अंतर्भूत होतो; याची सप्रमाण व संपूर्ण मांडणी या ग्रंथात झाली आहे. या दृष्टीने हा ग्रंथ अत्यंत संग्राह्य बनला आहे. परंतु याही विवेचनात मूलभूत अशा दोन उणिवा राहिल्या आहेत. पहिली उणीव अशी की, त्या त्या धर्मसंप्रदायातील भक्ती किंवा उपासना यांचे शास्त्र हे त्या संप्रदायाच्या तत्त्वज्ञानावर अधिष्ठित असते. जीव, ईश्वर व विश्व यांचे वास्तविक स्वरूप काय याची जी तत्त्वज्ञान-रूप उपपत्ती असते. त्यावरून भक्तीचे प्राथमिक, अंतम व परिणत रूप ठरते. ज्ञानदेवादी मराठी संतांचे तत्त्वज्ञान अद्वैत होय. जीव व ईश्वर हे वस्तुतः एकच आत्मतत्त्व होय. जीवात्म्याला आपल्या संपूर्ण सत्याचे म्हणजे स्वरूपाचे दर्शन घडण्याची उत्कंठा हेच भक्तीचे उगमस्थान होय, 'अंतरात्माच परमप्रेमास्पद' होय; इतर सर्वच प्रेमे, वैषयिक प्रेमेसुद्धा परमप्रेम या सदरात येत नाहीत. त्या प्रेमाचे खरे अंतरंग आत्मप्रेम हेच आहे, पतिपत्नी इत्यादी प्रेमे उपाधिदूषित आहेत; या बृहदारण्यक उपनिषदांतील मूळ सिद्धांतावर ज्ञानदेवादी मराठी संतांच्या भक्तिशास्त्राची उभारणी झाली आहे. या संबंधाचे विवेचन या निबंधात प्रथम यावयास पाहिजे होते. कारण मराठी संतांच्या सर्व भक्तिशास्त्राचा तो गाभा होय. निंबार्क, चैतन्य व वल्लभ यांचे तत्त्वज्ञानच मधुराभक्तीस धरून आहे. तसे या संतांचे नाही.

दुसरी महत्त्वाची उणीव म्हणजे ब्रह्मसूत्रे व त्यांची आचार्यकृत भाष्ये यातील उपासनेची तात्त्विक मीमांसा घेऊन भक्तीचे स्पष्टीकरण करणे आवश्यक असते, या गोष्टीची दखल यात घेतली गेली नाही. मधुराभक्ती हा उपासनाशास्त्राप्रमाणे कोणता प्रकार? संपत्, अध्यास, विशिष्ट क्रियायोग की कर्म संस्कार इत्यादी प्रकारचा परामर्श न घेतल्यामुळे ही मीमांसा परंपरागत मीमांसेपासून दूर राहिली आहे. तसेच आधुनिक मानसशास्त्रातील 'Trancevestism' म्हणजे 'लैंगिक विपर्यास सूचक आचार' या विषयाचे विवेचनही चुकून राहून गेले आहे.

मधुरा भक्तीच्या संप्रदायात पुरुष असलेला भक्त स्वतःस स्त्री कल्पून स्त्रियांची वेशभूषा करून भजन करतो, कात्यायनीव्रतात या गोष्टी येतात. पुरुषभक्त मासिक रजोदर्शनही पाळतो. या Trancevestism वर हॅवलॉन एलीसच्या मानसशास्त्राभ्यास प्रबंधात एक शंभर सव्वाशे पृष्ठांचे विस्तृत प्रकरण आले आहे. त्याचा संबंध येथे दाखविणे जरूर होते. कारण आधुनिक मानसशास्त्रीय विवरण हे निबंधाचे उद्दिष्ट आहे. मराठी संतांच्या वाङ्मयात मधुराभक्ती हा प्रकार शिरलेला दिसला तरी तो फार थोड्या संतांच्यामध्ये स्थिरावला व कायम रूढ झाला आहे. ज्ञानदेव, नामदेव, एकनाथ इत्यादिकांच्या साहित्यात तो निव्वळ येरझारा घालून निघून जातो, कायम ठाण मांडत नाही. शुद्ध आनंदमय ऐकात्म्यानुभव हेच त्याचे रूप आहे; ही गोष्ट प्रस्तुत लेखक महाशयांसही मान्य आहे, हे आनंदाने नमूद केले पाहिजे.

प्रस्तुत निबंधात आम्ही दाखवलेले दोष व उणिवा राहिल्या यास आमच्या मते लेखक स्वतः जबाबदार कमी आहे. त्याची जबाबदारी विद्यापीठाकडेच अधिक आहे. लोक बुद्धिमान व व्यासंगी आहे. लेखकाच्या विस्तृत वाचनाचा व खोल मननाचा प्रत्यय पदोपदी येतो. लेखनशैली तर अत्यंत प्रसन्न व रमणीय आहे. फार मोठ्या प्रथितयश संतपंडितांवर या निबंधाचे अन्तर्बाह्य परीक्षणाची जबाबदारी पुणे विद्यापीठाने टाकली; परंतु इतक्या चांगल्या विद्यार्थ्यांच्या परिश्रमाला पाहिजे तितके निर्दोष फळ येऊ शकले नाही, असे दुःखाने म्हणावे लागते. अशा भक्तिशास्त्रासारख्या विषयात मूळ तत्त्वज्ञानाची पार्श्वभूमी कोणती घेतली यासंबंधी तरी सावधपणा बाळगणे आवश्यक होते.

(मराठी साहित्यातील मधुरा भक्ती (मराठीतील शृंगार भक्तीचे मानसशास्त्रीय परीक्षण), लेखक - डॉ. प्रल्हाद नरहर जोशी, व्हीनस प्रकाशन, पुणे,
मूल्य - रु. १२ पै. ५०, पृष्ठ संख्या - ४७०)



९.

उपनिषदर्थव्याख्या

(पूर्वार्ध)

के. ल. दत्तरी (समीक्षा)

“कैलासवासी विद्वद्रत्न डॉ. के. ल. दत्तरी यांनी ‘उपनिषदर्थव्याख्या’ हा ग्रंथ लिहून उपनिषदांच्या विवेचनास अभिनव विचारांची दिशा दाखविली आहे. पदशः व वाक्यशः केलेले उपनिषदांचे शास्त्रीय भाषांतर मराठी भाषेत आजपर्यंत उपलब्ध नव्हते. तसे भाषांतर या ग्रंथाच्या रूपाने मराठी वाचकास प्राप्त झाले आहे. आद्य शंकराचार्यांशी जेथे जेथे मतभेद आहे तेथे तेथे मतभेदाचे सोपपत्तिक विवेचनही केले आहे. ऐतिहासिक दृष्टिकोनास धरून अर्थाचा समन्वय केला आहे. मानवतावादी भाष्यही भाषांतरास जोडले आहे. उपनिषदांच्या अध्यात्मवादी तत्त्वज्ञानाचे मानवतावादाच्या आधारावर केलेले भाष्य या दृष्टीने या ग्रंथाचे महत्त्व अनन्यसाधारण आहे.”

(उपनिषदर्थव्याख्या (पूर्वार्ध), लेखक - डॉ. केशव लक्ष्मण ऊर्फ भाऊजी दत्तरी,
प्रकाशक - दत्तरी ग्रंथप्रकाशन समिती, दत्तरी भवन, महाल, नागपूर - २, वर्ष - १९५९)

○○○

सत्यसाहित्य - संस्कृती - मंथन

-संपा. डॉ. अ. ना. देशपांडे

(डॉ. शं. दा. पेंडसे गौरव ग्रंथ)

डॉ. श्री. शं. दा. पेंडसे यांचा जन्म २८ फेब्रुवारी १८९७ रोजी रत्नागिरी जिल्ह्यात खेड या गावी झाला. हे संस्कृत व मराठीचे नाणावलेले विद्वान, प्राध्यापक आणि मराठी-लेखक. यांच्या वयाची ६६ वर्षे पूर्ण होत असताना गेल्या जानेवारी महिन्यात नागपूर येथे सत्कार समारंभ झाला. महाराष्ट्रातील प्रथितयश विद्वानांनी उचित अशी ही शब्दमयी पूजा बांधली आहे.

नवीन संशोधन म्हणून 'ज्ञानेश्वरांचा शब्दार्थविचार' (प्रा. दा. ल. अडोणी); 'नागपुरी मराठी : भाषाशास्त्रीय अभ्यास' (प्रा. सुरेश म. डोळके); 'मराठी भाषा आणि गोमंतकी बोली' (डॉ. वि. बा. प्रभुदेसाई); 'शांकर अद्वैत आणि शिवाद्वयदर्शन' (डॉ. ग. त्र्यं. देशपांडे) हे लेख महत्त्वाचे. 'मराठी स्त्रीगीतातील भक्तिभाव' (प्रा. श्री. ना. बनहट्टी); 'मराठी संत आणि महानुभाव पंथ' (डॉ. वि. भि. कोलते); 'मराठी भाषेचे आद्य पढियंते' (प्रा. कृ. पां. कुलकर्णी) आणि 'महाराष्ट्रीय संतांचा भागवत धर्म' (म. म. बाळशास्त्री हरदास). 'मराठी संतांचा मायावाद' (श्री. बहिरट); 'दास जालासे कळस!' (प्रा. शं. गो. तुळपुळे) हे भक्तसाहित्याच्या अध्ययनास उपकारक असे लेख आहेत. 'मराठी भाषेचे आद्य पढियंते' हा ललित लेख श्रीचक्रधर, मुकुंदराज आणि ज्ञानदेव यांची मराठीतील आद्य व वंद्य अशी कामगिरी कशी आहे याचे भक्तिभावाने दर्शन करून देतो. यात गुणदोषांच्या तुलनात्मक विवेचनाची अपेक्षा मात्र बाळगू नये. सप्रमाण ऐतिहासिक तुलनात्मक संतसाहित्याची समीक्षा आवश्यक आहे. तरी इतिहाससंशोधक राजवाडे व महाराष्ट्र सारस्वतकार भावे यांनी प्रवर्तिली; प्रा. न. र. फाटक यांनी विस्तारिली; त्यानंतर तिचा वेग थांबल्यासारखा झाला आहे. आता संतसाहित्याच्या भाषाशास्त्रीय अध्ययनाची कक्षा मात्र वाढू लागली आहे. महाराष्ट्रीय संतांचा भागवतधर्म हा बाळशास्त्री हरदासांचा लेख सनातनी रूढ परंपरेचा पुरस्कर्ता असला तरी त्यातील संतसाहित्याचे विवेचन व मूल्यमापन समतोल असून वि. का. राजवाडे यांच्या तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय : खंड - ११ / ७२

एककल्ली वारकरी-विरोधी आणि रामदासांचा अवास्तव अतिशयोक्ति-महमा गाणाऱ्यांना चोख उत्तर देणारा आहे. 'महाराष्ट्रीय संस्कृतीचे आगळेपण' या लेखातील उणीव हरदास यांच्या लेखाने भरून निघाली आहे.

'दास जालासे कळस!' हा लेख संतवाङ्मयाचे व प्राचीन मराठीचे विद्वान डॉ. शं. गो. तुळपुळे यांनी लिहिला आहे. रामदासांचे विभूतमत् सत्वस्थ व ऊर्जित साहित्य आणि व्यक्तमत्त्व यांचे उत्कृष्ट व मार्मिक समर्थन तुकारामाशी तुलना करून केले आहे; परंतु ऐतिहासिक तत्त्वज्ञानाचे अनुसंधान व संवेदनशील रसिकता गमावली गेली आहे. बहिणाबाईंच्या अभागात जी इमारत 'फळा' आली आहे ती गीता, भागवत इत्यादी अतप्राचीन कालपासून रूढ झालेल्या भागवत धर्माची नव्हे. पंढरपूरच्या पुंडलिकाने स्थापलेल्या व विटेवर उभारलेल्या भागवतधर्माची ती इमारत आहे. पुंडलिक ही त्याची बीजशक्ती आहे. या शक्तीच्या परिघात रामदास कधीच फिरकू शकले नाहीत. पंढरीच्या वाळवंटातील भक्तीच्या गजरात रामदासांची ललकारी संवादीपणे कधीच निनादली नाही. तेथे ज्ञानदेव, नामदेव, एकनाथ व तुकाराम यांच्याच स्वरांची लय संवादीपणे आकृतिसौंदर्य धारण करते. अशी ही ऐतिहासिक तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने वसंगती हा लेख वाचत असता तीक्ष्णपणे बोचत राहते. संवेदनशील तरल रसिकता तर श्री. तुळपुळे यांच्या कर्कश धाष्ट्याने एकदम विरमते. प्रत्यक्ष स्वतः रामदास या इमारतीच्या शिखरावर क्षणभरही वसावणार नाहीत. या मंदिराची प्रतिष्ठा कायम राखण्याकरिता हनुमानाच्या तल्लख व तडफदार वेगाने रचनाकाराच्या हातावर तडाखा देऊन उतरतील व त्या इमारतीला साष्टांग प्रणाम करून शिवथरच्या घळीकाडे पळ काढतील. मात्र रामदासांची स्थापना झालेली पाहून संत तुकारामाची ब्रह्मानंदी टाळी लागेल. स्वर्गाला सदेह पोचलेले वमान टाकून भूलोकावर उतरून रामदासांच्या पायी ब्रह्मवीणा वाहतील व वारकरी संप्रदायाच्या या नव्या विजयाबद्दल धन्य धन्य असे उद्गार काढून भूलोकी सुखे ठेवावे आम्हासी म्हणून विठ्ठलाच्या चरणाशी भजन करित रमतील.

'ज्ञानेश्वरांचा शब्दार्थविचार' हा श्री. अडोणी यांचा लेख शब्दार्थमीमांसेच्या दृष्टीने नवे संशोधन मांडणारा आहे. शब्दार्थाची मीमांसा करणाऱ्या भारतीय प्राचीन दर्शनांचा संदर्भ दाखवून ही मीमांसा दर्शविली आहे. त्यातले बरेच संदर्भ नीट न तपासता अनभ्यस्तासारखे मांडले आहेत. (१) भर्तृहरीची वाक्यपदीय या ग्रंथातील विचारसरणी नीटपणे लक्षात न घेता सिद्धांतविरोधी अभिप्राय सांगितले आहेत. उदा. भर्तृहरी यानी 'शब्दतत्त्व' हा ज्याचा आविष्कार मानला त्या ब्रह्मतत्त्वाच्या संबन्धाने संकेतपद योजले आहे.' (पृ. ५१) भर्तृहरीच्या मते ब्रह्मतत्त्व हेच शब्दतत्त्व होय; ब्रह्मतत्त्वाचा शब्दतत्त्व हा आविष्कार नव्हे. "दर्शनिक पद्धतीप्रमाणे बीजभूत वाक् तत्त्वावर ब्रह्मभाव आरोपित होऊन शब्दब्रह्म आविष्कृत झाले." (पृ. ५८) या विधानाच्या पुष्ट्यर्थ भर्तृहरीचे वाक्यपदीयातील पहिले वाक्य - 'अनादि निधनं ब्रह्म शब्दतत्त्वं' हे उद्धृत केले आहे. शब्दतत्त्वावर ब्रह्मभावाचा आरोप

होतो असे भर्तृहरीस मुळीच मान्य नाही. हेच या वचनावरून सिद्ध होते. शब्दतत्त्वच ब्रह्म होय, असे भर्तृहरीचे मत आहे. (२) पातंजल महाभाष्यातील वाक्याचा अत्यंत चुकीचा अर्थ श्री. अडोणी यांनी सांगितला आहे. ‘‘सिद्धे शब्दार्थसम्बन्धे, नित्यो ह्यर्थवतामर्थैरभिसम्बन्धः ।’’ या वचनात अर्थाचे नित्यत्व सांगितले आहे. प्रत्येक शब्द अर्थयुक्त असतो एवढाच अर्थ.’’ (पृ. ५४) या वचनात अर्थाचे नित्यत्व मुळीच सांगितले नाही, तर शब्द व अर्थ यांचा अभिसंबंध नित्य असतो एवढेच म्हटले आहे. (३) ‘‘शब्द व अर्थ यांचा प्रत्यक्ष संबंध नसतो ‘शब्दार्थावसम्बद्धौ’ असे वैशेषिक सूत्र म्हणते ते या अर्थाने.’’ (पृ. ६४) हे वैशेषिक सूत्र पूर्वपक्षातले आहे. शब्द व अर्थ यांचा काहीही संबंध नसतो. म्हणजे संयोग किंवा समवाय पैकी कोणताही संबंध नसतो असे पूर्वपक्षी म्हणतो. ‘सामयिकः शब्दादर्थप्रत्ययः’ (७.२.२०) हे सिद्धांत सूत्र आहे. शब्द आणि अर्थ यांचा संबंध म्हणजे समय किंवा संकेत होय; त्यामुळे अर्थप्रत्यय होतो, असा या सूत्राचा अभिप्राय आहे.

प्राचीन दर्शनांची प्रत्येकाची शब्दार्थसंबंधमीमांसा अत्यंत भिन्न आहे; म्हणजे पूर्वमीमांसक, वैयाकरण किंवा नैयायिक यांच्या शब्दार्थमीमांसा अगदी भिन्न आहेत. पूर्वमीमांसक हे शब्द, अर्थ व त्यांचा संबंध स्वाभाविक व नित्य मानतात; स्फोटवादी भर्तृहरीसारखे वैयाकरण विवर्तरूप संबंध मानतात; नैयायिक संकेतरूप संबंध मानतात. या सर्व मतांची गल्लत श्री. अडोणी यांनी केली आहे. दार्शनिकाचे या संबधातले मतभेद मूलगामी आहेत हे लक्षात घेतलेले नाही.

ज्ञानदेवांची शब्दार्थमीमांसा भावार्थदीपिकेपुरतीच श्री. अडोणी यांनी तपासली आहे. अनुभवामृतात यासंबंधी अधिक मूलगामी विवेचन आहे. भावार्थदीपिकेतील उतरलेल्या संदर्भांचे विवेचन करण्यातही गफलत झालेली दिसते. ‘नाम वस्तु भिन्न’ असे ज्ञानदेवांचे मत ज्या ओवीतून काढले आहे, त्या ओवीत नाम व अर्थ यांचा अभेद आहे असे स्पष्ट सांगितले आहे. मागील संदर्भासह ती ओवी अशी आहे -

ते तं निर्विशिष्ट । परब्रह्म चोखट ।
तेयाचे ते आतुवट । व्यंजक नाम ॥
परि तो आश्रयो आकाशा । आकाशचि कां जैसा ।
येया नामा नामियां तैसा । अभेदु असे ॥ (पृ. ५१)

आकाश हे आकाशाचा जसा आश्रय (म्हणजे सर्व आकाश एकच) तसा ‘ॐ तत्सत्’ हे नाम व परब्रह्म हा नामी यांचा अभेद आहे. या ठिकाणी श्री. अडोणी हा अभेद अपवाद होय असे आवर्जून सांगतात आणि वर उद्धृत केलेल्या वैशेषिक सूत्राच्या आधारे नाम व अर्थ यांचा भेद अनुमानिता येतो असे म्हणतात. ज्ञानदेवांवर नाम व अर्थ यांचा भेद अशाप्रकारे लादण्याची ही तऱ्हा आश्चर्यजनक आहे.

या लेखातील अनेक विधाने गाफीलपणाने केली आहेत. उदा. “‘वर्ण’ शब्द व्यंजन या संकुचित अर्थाने एकदा योजला आहे. मराठीत मात्र त्यांचा स्वरात समावेश करतात (पृ. ५२) या विधानात ‘त्यांचा’ म्हणजे वर्णांचा असे म्हणावयाचे आहे काय? असे म्हणावयाचे असल्यास वर्णांचा स्वरात समावेश करतात असा भलताच अर्थ होतो. नाहीतर हे वाक्य निरर्थक ठरते. दुसरे एक नमुन्यादाखल विधान पाहा - “‘शब्दसमूहातून (रचनेसाठी) निवडलेला विचारयुक्त शब्द म्हणजे पद. (शब्दब्रह्माब्धी मथलें - पदा आलें परिपाकें ।) ‘शक्त पदं’ - बोधक शक्तीने युक्त ते पद, या व्याख्येशी हे जुळते” (पृ. ५३). शब्दब्रह्माब्धी म्हणजे शब्दसमूह असा अर्थ या लेखकास करावयाचा आहे असे दिसते. परंतु ज्ञानेश्वरीतील संदर्भ पाहता शब्दब्रह्माब्धी म्हणजे वेद व विशेषतः उपनिषदे, असा अर्थ आहे. व्यासांनी वेदोपनिषदांचे मंथन करून गीतारूप नवनीत काढले असे ज्ञानदेव म्हणतात. शब्दसमूहातून पद निवडले, असा अर्थ या ओव्या कितीही ताणल्या तरी निघणार नाही; पदार्थमीमांसेचा मुद्दा या ओव्यांना गैरलागू आहे. अर्थ नित्य असा सिद्धांत निष्पन्न करण्याकरिता पुढील ओवी लेखकाने घेतली आहे -

पाटेयावरलें आखरें । जैसिं पुसतें यंतिकरें । पण
आखरें पूसलेया न पूसे । अर्थु जैसा ॥ (पृ. ५३)

‘तूप’ हा शब्द पुसला तरी तूप हा पदार्थ पुसला जात नाही किंवा सिंह हा शब्द पुसला तरी सिंह हा पदार्थ पुसला जात नाही एवढेच ज्ञानदेवांना विवक्षित आहे. ‘तूप’ किंवा ‘सिंह’ नित्य आहे असे सांगावयाचे नाही. आणखी एक उदाहरण देऊन या लेखावरील लांबलेले समालोचन संपवितो.

वाच्यवाचकभेद

“बुद्धी व बोध यांच्यातील द्वैत नाहीसे झाले की वाग्व्यवहार संपतो हे यावरून दिसून येते.” (पृ. ६४) यावरून म्हणजे कशावरून? वाग्व्यवहार व बुद्धिबोधांचे द्वैत यांचा कार्यकारणसंबंध कसा आहे याचा काहीच खुलासा नाही. हे विधान अत्यंत अर्थशून्य आहे.

या लेखाचा विषय अत्यंत सूक्ष्म व महत्त्वाचा आहे. भारतीय दार्शनिकांनी प्राचीनकाळी व पाश्चात्य दार्शनिकांनी आतापर्यंत या विषयाची विस्तृत व सूक्ष्म छाननी केली आहे. पाश्चात्यांनी तर यापुढेही चालवलेली आहे. भारतीय दार्शनिकांच्या बाबतीत असे विशेषेकरून लक्षात ठेवले पाहिजे की, संबंधनित्यतावादी पूर्वमीमांसक, स्फोटवादी वैयाकरण आणि संकेतवादी नैयायिक यांच्या शब्दार्थमीमांसा पृथक् आहेत व त्या एकमेकात मिसळून मांडल्या म्हणजे विचाराचा गोंधळ व अनर्थ ओढवेल.

‘मराठी संतांचा मायावाद’ या श्री. बहिरट यांच्या लेखात शुद्ध संशोधनाची मर्यादा सुटली आहे. ज्ञानदेवांचा मायावाद हा शंकराचार्यांच्या मायावादाहून काही अंशी भिन्न

आहे; किंबहुना ज्ञानदेव मायावादाच्या पलीकडे गेले आहेत. विश्व हे चिन्मय व चिद्विलास आहे ही ज्ञानदेवांची शंकराचार्यापेक्षा भिन्न दृष्टी आहे. याबद्दल आता वाद करण्याचे कारण नाही. ज्ञानदेवोत्तरकालीन एकनाथादी संतांच्या साहित्यामध्ये चिद्विलासवाद अभावितपणेच येतो; तो त्या संतांनी बुद्धपूर्वक स्वीकारला नाही; हे बहिरटांना मान्य करवत नाही. शांकरमायावादाचीच खोल छाप एकनाथादी संतांवर आहे ही गोष्ट हटवादीपणामुळे बहिरट नाकारत आहेत. रामदासांसंबंधी असलेला त्याचा दुराग्रह सत्यविन्मुखतेतून निघाला आहे.

‘श्री ज्ञानेश्वरांचा मायावाद’ हा श्री. अप्रबुद्ध यांचा लेख शंकराचार्यांचा व ज्ञानेश्वरांचा मायावाद हा एकच आहे या मुद्याचे समर्थनार्थ लिहिला आहे. या लेखातील काही विधाने अर्थशून्य व वसंगत आहेत. अर्थशून्य विधान असे - “अस्तित्व (Being) म्हणून जे काय असेल त्याचे मुळातच समीकरण, अस्तित्व उणे मनुष्यजातीची पारमार्थिक सत्ता, असे मांडावे लागेल. आणि ‘अणोरणीयान् महतो महीयान्’ हे म्हणणेच खोटे होईल.” (पृ. १८) विसंगत विधाने दोन आहेत. “वेदान्त असे म्हणतो की, ब्रह्मरूपी जे मूळ तत्त्व त्याच्या परमाणूची जर कल्पना करता आली तर त्याच्या प्रत्येक परमाणूच्या ठिकाणी जाणीव (Consciousness) ही आहेच. जाणीव म्हटली म्हणजे इच्छा आणि क्रियाही तेथे आलीच, कारण नुसत्या जाणिवेला काही अर्थ राहत नाही. सत्यं ज्ञानमनन्तम् । असे जेव्हा श्रुती म्हणते तेव्हा त्याच्यामध्ये इतका अर्थ असतो.” (पृ. १९) ब्रह्मतत्त्वाच्या ठिकाणी जाणीव नाही, जाणीव हे त्याचे स्वरूप आहे. दुसरे एक निराधार विधान असे - “माया शब्दाचा अर्थच मुळी मर्यादित गती असा आहे” (पृ. २०) हा माया शब्दाचा अर्थ शांकरसिद्धान्ताशी विसंगत आहे. गती हे मायेचे कार्य आहे. मायेच्या रजोगुणात्मक अंशाचा आविर्भाव आहे, एवढेच शांकरमताप्रमाणे म्हणता येते.

श्री. ना. गो. चापेकर यांचा ‘महाराष्ट्रीय संस्कृतीचे आगळेपण’ हा लेख अपेक्षापूर्ती करीत नाही. सत्कासमितीच्या ‘अध्यक्षांनी महाराष्ट्राच्या संस्कृतीवर लिहिण्यास आज्ञा केली.’ असे लेखाच्या अखेरीच्या कंडिकेत म्हटले आहे व अखेरीस निराश होऊन म्हटले आहे की, ‘संस्कृतीवर काय लिहावे हेच समजत नाही.’ (पृ. १०) महाराष्ट्रीय संस्कृतीचे आगळेपण सांगणे किती कठीण आहे, याचे हा लेख प्रमाण होय. भारतीय संस्कृतीचे आगळेपण सांगताना लेखक म्हणतात की, विज्ञान सोडले तर ज्ञानात मात्र आम्ही जगाच्या फारच पुढे गेलो होतो. ज्ञानाने विशेषतः आपण तत्त्वज्ञान समजतो. मीच ब्रह्म आहे असे ठरवून या कळसावर पुढील पृष्ठात लगेच त्वेषाने तोफ डागून त्याचा चक्काचूर केला आहे. संत हे भौतिक शास्त्रातील आमच्या मागासलेपणाबद्दल जबाबदार आहेत असे राजवाड्यांचे मत प्रमाण मानून लेखक म्हणतात, की संतांनी, “अशास्त्रीय अशी मोक्षाची कल्पना आमच्यापुढे आदर्श म्हणून ठेवण्यात आली” (पृ. ५). मीच ब्रह्म आहे ही जाणीव बाणलेली आत्मस्थिती म्हणजेच मोक्ष होय. हे जर अशास्त्रीय आहे असे आपले मत असेल तर या अशास्त्रीयतेमुळे आम्ही

जगाच्या फार पुढे गेलो का फार मागे गेलो? 'महाराष्ट्राच्या संस्कृतीचे आगळेपण' एका महापुरुषात सापडले; तो म्हणजे रामदास. रामदास मोक्षच अंतिम श्रेय समजतो, दासबोधाचे सारसर्वस्व मोक्ष होय. तो अशास्त्रीय विचार सांगणारे रामदास महाराष्ट्र संस्कृतीच्या आगळेपणाचे लक्षण होय असे लेखकांनी मानले आहे. रामदास वा त्यांचे कार्य फार जुन्या इतिहासात जमा झाले आहे. विद्यमान महाराष्ट्रीय संस्कृतीचे आगळेपण कशात आहे? लेखक महाशयांच्या मते 'अहंभावाचा पूर्ण निरास' हे आमच्या प्राचीन संस्कृतीचे लक्ष वेधण्यासारखे अंग आहे. पण ते आमच्याच प्राचीन संस्कृतीचे अंग आहे की जगातील सर्व संस्कृतीच्या उच्चतम आदर्शाचे अंग आहे? आमच्याच प्राचीन संस्कृतीचे अंग आहे असे म्हणणे अहंभावाचे लक्षण नाही का ठरणार?

हा गौरवग्रंथ श्री. वेदान्ततीर्थ पेंडसे या सौजन्यशाली व विद्याविनयसंपन्न वृद्ध तपोधनाला अर्पण करून जी महापूजा बांधली, त्याबद्दल सत्कार समिती अभिनंदनास पात्र आहे. या पूजेमध्ये समर्पलेली अनेक नीरांजने दीर्घकाल प्रकाश देणारी आहेत. काही मध्येच विझलेली आहेत. काही लेख गलित पीतपल्लवांप्रमाणे आहेत, तर काही ताज्या पुष्पांच्या हारांसारखे शोभणारे आहेत. त्यातील प्रा. दे. द. वाडेकर यांनी केलेली 'आरती' अधिगतपरमार्थ अशा पंडिताच्या चारित्र्यावर मंगल प्रकाश टाकते. आणि अखेरीस स्वतः पूजार्ह पेंडसे यांनी लिहलेला 'राष्ट्रीय शिक्षण' हा लेख पूजेचा प्रसाद वाटून सांगपूर्णता करतो.

(सत्यसाहित्य-संस्कृती-मंथन (डॉ. शं. दा. पेंडसे गौरवग्रंथ), संपादक - डॉ. अ. ना.

देशपांडे, प्रकाशक - डॉ. शं. दा. पेंडसे सत्कार समिती द्वारा सुविचार प्रकाशन मंडळ
धंतोली, नागपूर - १, मूल्य - दहा रुपये)



A New Look At Communism

-Prof. A. B. Shah

(Collection of Articles)

कम्युनिस्ट क्रांती होऊन ४६ वर्षे आता पुरी होत आहेत. या कम्युनिस्ट क्रांतीने जगाच्या राजकारणात संपूर्ण बदल करून व्यक्तिस्वातंत्र्यनिष्ठ लोकशाही ध्येयवाद्याला आव्हान दिले आहे. लोकसत्ता व कम्युनिस्टसत्ता अशा दोन विरुद्ध दिशांच्या टोकामध्ये जगाच्या राजकारणाची रस्सीखेच सुरू आहे.

कम्युनिस्ट क्रांतीने व कम्युनिस्ट ध्येयवादाने आर्थिक समृद्धीत नांदणारा मानवी समतेचा स्वर्ग पृथ्वीवर अवतरेल असे निश्चयात्मक आश्वासन दिले होते. भविष्यात काय घडेल याचे निश्चित आश्वासन विकसित विज्ञानच देऊ शकते; आणि विज्ञाननिष्ठ तांत्रिक प्रगतीच भावी इष्ट घटनांची घडण करू शकते. म्हणून जगातील मार्क्सवाद्यांनी तथाकथित वैज्ञानिक समाजवादाच्या आधारे भविष्याबद्दल विलक्षण आशावाद निर्माण केला आहे. कोणतेही वैज्ञानिक आश्वासन खरे किंवा खोटे हे प्रत्यक्ष अनुभवांनी किंवा प्रत्यक्ष प्रयोगांनी ठरू शकते. गेल्या ४६ वर्षातील हा तथाकथित वैज्ञानिक समाजवादाचा म्हणजे कम्युनिझमचा प्रयोग तपासण्यास भरपूर पुरावा आता उपलब्ध झाला आहे. त्या पुराव्याची तपासणी जगातील सामाजिक शास्त्रांचे व विशेषतः अर्थशास्त्राचे पंडित विविध अंगांची छाननी करून आपल्या अध्ययनाचे निष्कर्ष ग्रंथरूपाने प्रसिद्ध करित आहेत. अशा प्रयत्नांपैकीच एक महत्त्वाचा प्रयत्न मुंबई येथे ऑगस्ट ३० ते सप्टेंबर १, १९६३ तीन दिवसपर्यंत भरवलेल्या परिसंवादात अनेक विचावंतांनी केला.

हा परिसंवाद मुंबई येथील आंतरराष्ट्रीय सांस्कृतिक संघटनेच्या भारतीय शाखेने म्हणजे इंडियन कमिटी ऑफ कल्चरल फ्रीडम या संस्थेने भरविला होता. या परिसंवादातील चर्चेकरिता विद्वानांनी तयार केलेले लेख, चर्चेचे इतिवृत्त, उद्घाटकांचे भाषण एकत्रित करून हे पुस्तक प्रकाशित केले आहे. पुस्तकास संपादकांची विस्तृत प्रस्तावना आहे. लेखांच्या विषयांची निवड समर्पक व एकमेकांशी सुसंबद्ध अशी केली आहे.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय : खंड - ११ / ७८

कम्युनिस्ट ध्येयवादाच्या चर्चेपासून परसंवादाची सुरुवात होते. श्री. अ. भि. शाह यांनी कम्युनिस्ट ध्येयवादातील अत्यंत मूलभूत व प्रभावी अशा चार कल्पनांचा परामर्श घेतला आहे. त्या चारही कल्पनांना पौराणिक कथांचे (Myths) मूल्य आहे. त्यांना वास्तवाचा आधार नाही, म्हणून शास्त्रीय कल्पनांचा दर्जा येऊ शकत नाही असे मार्मिक रीतीने थोडक्यात त्यांनी दाखवले आहे. या चार कल्पना म्हणजे (१) शास्त्रीय समाजवाद, (२) क्रांती, (३) सामाजिक न्याय, आणि (४) कामगारांचे आंतरराष्ट्रीयत्व या होत. या चारही कल्पनांमध्ये वैज्ञानिक समाजवाद ही कल्पना १९ व्या शतकाच्या पूर्वार्धात मार्क्स व एंगेल्स यांनी काढली. मार्क्स व एंगेल्सच्या पूर्वी व समकाली जे समाजवादाचे भिन्न भिन्न संप्रदाय होते, त्यांना अद्भुतरम्य कल्पना (Utopia) म्हणून मार्क्सने व मार्क्सवाद्यांनी खंडित केले. वस्तुतः मार्क्ससारख्या वैज्ञानिक पद्धतीने भांडवलशाही अर्थशास्त्रीय प्रमेये तपासणाऱ्या अद्वितीय विचारवंताने सामाजिक शास्त्रे ज्या काळात अत्यंत बाल्यावस्थेत होती, पदार्थविज्ञान व रसायन या सारख्या बौद्धिक विज्ञानाचा दर्जा ज्या वेळच्या सामाजिक ज्ञानास यत्किंचितही स्पर्श करित नव्हता, अशाकाळी म्हणजे एका शतकापूर्वी समाजवादासारख्या सामाजिक ध्येयवादाला 'वैज्ञानिक' असे अभिमानास्पद विशेषण द्यावे, यात केवळ अभिमानच व्यक्त होतो. सामाजिक ध्येयवादाला वैज्ञानिक भविष्याचे स्वरूप येण्यास आवश्यक असलेली सामाजिक विज्ञानाची प्रगती मार्क्सनंतर एक शतक लोटले तरी झालेली नाही. मानवी मन ही एक महत्त्वाची सामाजिक शक्ती आहे. मनोविज्ञान हे अजूनही प्रगल्भावस्थेतले विज्ञान होय, अशी ग्वाही देता येत नाही. बहुसंख्य सामाजिक घटनांची संख्यानकीय (Statistical) स्थिती व त्यांची एकमेकातील संगती निश्चित करण्याचा प्रयत्न सामाजिक विज्ञान सध्या करत आहे. महत्त्वाची भविष्ये कोणत्या सामाजिक क्षेत्रात वर्तविण्याइतके सामर्थ्य सामाजिक विज्ञानात आलेले नाही, म्हणून सामाजिक विज्ञान हे अप्रगल्भावस्थेत आहे असे म्हणणे भाग पडते. एकंदरीत श्री. अ. भि. शाह यांचा लेख या सर्व लेखांची यथायोग्य पार्श्वभूमी होय असे म्हणावे लागते.

माजी कम्युनिस्ट तत्त्ववेत्ते फिलिप् स्पॅट यांचा लेख क्रमाने दुसरा आहे. त्यात शिक्षित बुद्धिवंतांना मार्क्सवादाची मोहिनी का पडते याची समर्पक चर्चा केली आहे. पहिले दोन लेख झाल्यानंतर भारतीय कम्युनिस्ट पक्ष, जागतिक विविध कम्युनिस्ट पक्ष, जगातील कम्युनिस्ट आंदोलन त्यांचे मतभेद व भांडणे यांचे विस्तृत मूल्यमापन करणारे लेख आले आहेत. कम्युनिस्ट-विरोधी आंतरराष्ट्रीय राजकीय शक्तींनी रशिया व चीन यांच्यामधील संघर्षाकडे कोणत्या दृष्टिकोनातून पाहावे याचे अत्यंत समतोल विवेचन कोलंबिया विद्यापीठाचे प्रा. ब्रुझेझिंस्की (Z. Brzezinski) यांनी केले आहे. जागतिक कम्युनिस्ट पक्षांच्या परस्पर संबंधांवर विशेषतः मास्को व पेकिंग या दोन वरिष्ठ केंद्रांशी असलेल्या त्यांच्या संबंधावर झगझगीत प्रकाश टाकणारा कॅलिफोर्निया विद्यापीठाचे प्रा. रॉबर्ट ए स्कॅलॅपिनो यांचा लेख

आहे. अखेरचा परंतु उद्धोधक असा कम्युनिझमच्या प्रयोगाचे वैफल्य सूचित करणारा व रशियन आर्थिक विकासाचे विवरण करणारा लेख श्रीमती जॅनेट चॅपमन यांचा होय.

जागतिक कम्युनिस्ट क्रांतीचे सद्यःकालीन चित्र उत्तम रीतीने चित्रित करणारा हा पुस्तकनिबद्ध परिसंवाद राजकीय विचारवंतांना प्राप्त झालेली बहुमोल देणगी होय, असे मानावे लागते.

(A New Look At Communism, Edited by - Prof. A. B. Shah and Nissim Esekil Published by - Indian Committee for Cultural Freedom, 148, Mahatma Gandhi Road, Bombay, Price - Rs. 8/-)



१२.

तिबेटचा बळी

- त्र्यं. र. देवगिरीकर
(ऐतिहासिक व राजकीय निबंध)

‘तिबेटचा बळी’ अत्यंत व्यासंगपूर्ण रीतीने लिहिलेला असा हा ऐतिहासिक व राजकीय निबंध आहे. “‘तिबेटच्या बलिदानाचा हा इतिहास विद्यमान पिढीच्या डोळ्यांदेखत घडला आहे. तो शोकपूर्ण आहे व माणुसकीला थरारून सोडणारा आहे’” या पुस्तकात तिबेटच्या नुकत्याच घडलेल्या शोकांतिक कथेची केवळ मांडणी केली नसून तिबेटच्या समग्र इतिहासाचा सारांशही यात ग्रथित केला आहे. तिबेटी जनात, धर्म, साहित्य व राज्य यांचा थोडक्यात परामर्श यात घेतला आहे. तिबेट चीनचा कसा नव्हे व ते स्वतंत्र राष्ट्र म्हणून कसे होते याही मुद्यांचा व्यवस्थित खुलासा या पुस्तकात सापडतो. चीन, तिबेट व हिंदुस्थान वा त्रयींचे संबंध इतिहासकालात कसे होते याची सप्रमाण मांडणी यात केली आहे. चीनच्या अमानुषपणाचा पक्का पुरावा यात दिला आहे. एका प्राचीन राष्ट्राचा हिमालयाच्या उत्तरेत चीनने वध केला आहे याचे हृदयविदारक चित्र कुशलतेने लेखकाने रेखाटले आहे.

‘तिबेटचा बळी’ कसा दिला गेला याचे विवरण करताना तिबेटसंबंधाची भारतीय वर्तमान राज्यकर्त्यांची लेखकांनी वर्णिलेली राजनीती वाचून कोणत्याही भारतीयाचे मन विषण्ण होईल. तिबेटचा शेवट होण्यास आपले भारतीय राज्यकर्ते कसे निमित्तभूत झाले याचे सप्रमाण विवेचन वाचून मन उद्विग्न होते. हे पुस्तक अत्यंत संग्राह्य आहे.

(तिबेटचा बळी, लेखक - त्र्यं. र. देवगिरीकर, प्रकाशक - चित्रशाळा प्रेस, ५६२,
सदाशिव पेठ, पुणे - २, किंमत - २ रु. ५० पै.)

○○○

१३.

भवभूति
- वा. वि. मिराशी
(चरित्र)

ज्ञानवृद्ध म. म. डॉ. वा. वि. मिराशी यांच्या प्रदीर्घ व्यासंगाचे एक उत्कृष्ट फल 'भवभूति' हे होय. भारताच्या व महाराष्ट्राच्या प्राचीन इतिहासाची साधने साक्षेपाने अभ्यासून त्यांचा उलगडा करणाऱ्या भारतीय पंडितांमध्ये मिराशींचे स्थान मोठे, ते त्यांच्या आंतरराष्ट्रीय कीर्तीस कारण झाले आहे. ते आता शहात्तरीत आले आहेत, प्रकृतीनेही थकले आहेत.

भारतीय प्राचीन साहित्याच्या इतिहासात फार महत्त्वाची भर मिराशींच्या 'कालिदास' या ग्रंथाने घातली आहे. अनेक वर्षांनंतर आता 'भवभूति' या ग्रंथाची तितक्याच तोलामोलाची भर पडली आहे. भवभूती हा महाकवी महाराष्ट्रीय आहे असे मिराशी यांनी सिद्ध केले असल्यामुळे 'भवभूति' हा ग्रंथ महाराष्ट्राच्याही प्राचीन वाङ्मयीन इतिहासाचा एक भाग होय, हेही मान्य करावे लागते. भारताचा प्राचीन इतिहास आधुनिक कालातच शास्त्रोक्त पद्धतीने रचला गेला आहे. इतिहास-रचनाशास्त्र भारतीयांना माहीत नसावे असे दिसते व कधीकाळी अडीच हजार वर्षांपूर्वी ते माहीत असले तरी ती परंपरा फार पूर्वीच लुप्त झाली, असे म्हणावे लागते. भाषाशास्त्र, व्याकरण, गणित, ज्योतिष, वैद्यक, स्थापत्य, धर्म व अध्यात्मविद्या यात अप्रतम प्रतमा प्रकट केलेले प्राचीन भारतीय लोक इतिहास रचनेच्या विद्येत मागेच राहले. त्यामुळे वर्तमानकाळी प्राचीन राजवंश, राजे, राज्ये, साहित्यकार, कवी, तत्त्वज्ञ, कलाकार इत्यादिकांचा सविस्तर इतिहास बाजूलाच राहो; परंतु निश्चित कालनिर्देशही उपलब्ध होत नाही. आद्य शंकराचार्य यांचा काल ठरविण्याकरिता संशोधकांनी शंभर वर्षे घालविली. इ. स. पू. ५ शे ते इ. स. ८ शे या कालावधीत त्यांचा जन्मकाल मागे पुढे लोंबकळत राहिला. आता कुठे इ. स. आठव्या शतकात स्थिरावल्यासारखा दिसतो. कालिदास, भवभूती इत्यादिकांच्या बाबतीत अनेक शतकांची तफावत संशोधकांच्या मतांमध्ये पडत होती. तात्पर्य, भारतीयांच्या प्राचीन इतिहासाची साधने कणाकणाने जमविण्याकरिता पंडितांच्या

अनेक पिढ्यांना खपावे लागले आहे. अशा परिश्रमाचे एक उत्कृष्ट प्रतीक म्हणजे मिराशींचा 'भवभूति' होय.

कालिदासाचा किंवा भवभूतीचा जन्मकाळ ठरविण्यास काहीच पुरावा मिळत नाही. परंतु साधारणपणे कारकीर्दीचे शतक मोठ्या परिश्रमाने ठरविता आले आहे. त्यातही अजून मतभेद दाखविणारे निघतातच. भवभूतीच्या कारकीर्दीचा किंवा ग्रंथरचनेचा काळ अंतिम व बाह्य प्रमाणांवरून ख्रिस्तोत्तर ७०० ते ७३० मिराशींनी निश्चित केला आहे व त्या बाबतीत मतभेदाला फारशी जागा राहू नये. जन्मकालाची समस्या सुटली नाही किंवा सुटणे शक्य नाही. परंतु जन्मस्थानाची समस्या मिराशींनी सोडविली आहे. ते म्हणजे एकेकाळची वाकाटकांची राजधानी असलेले भंडारा जिल्ह्यातील आमगाव जवळचे पदमपूर (पत्रपूर) होय. याला भवभूतीच्या 'महावीरचरित' नाटकात स्पष्ट प्रमाण मिळते. त्या व इतर अनेक भवभूती संबंधाच्या ऐतिहासिक समस्या यांचा विस्तृत साधकबाधक ऊहापोह या ग्रंथात केला आहे. डॉ. पां. वा. काणे व मिराशी यांची बौद्धिक झुंज या ऊहापोहात चांगलीच रंगली आहे. दोघेही या क्षेत्रातले दिग्गज होत. उबेक व भवभूती हे एक की दोन या चर्चेत मिराशींचा अंदाज अधिक सबळ दिसतो. पण तो अंदाज आहे, एवढे मात्र लक्षात ठेवावे लागते. 'कालप्रयनाथ' म्हणजे काल्पी येथील सूर्यदेव या निष्कर्षावरील पूर्वोत्तर पक्ष खूप घासाघासीने मांडला आहे. त्यातही मिराशींचा कयास स्वीकरणीय ठरतो.

भवभूतीचे जीवनचरित त्याच्या साहित्यात कसे प्रतिबिंबित झालेले आहे याचे सुंदर विश्लेषण 'जीवनचरित' या प्रकरणात विवरून सांगितले आहे. भवभूतीच्या साहित्याची समीक्षा मार्मिकपणे तपशीलवार मांडलेली आहे. विशेषतः शैली संबंधी असा निष्कर्ष काढला आहे की, भवभूती हा विदर्भाचा असूनही त्याच्या शैलीमध्ये वैदर्भी व गौडी या दोन्ही रीतींचा यथोचित संगम झालेला दिसतो. उलट कालिदास विदर्भाचा असूनही त्याची शैली सर्वत्र शुद्ध वैदर्भीच दिसते. भवभूतीचे पहिले वय विदर्भात व्यतीत झाले व उमेद उत्तर भारतात गेली. त्यावेळी विदर्भाचे राजकीय महत्त्व उतरले होते. त्यामुळे जन्मस्थान व कार्यस्थान या दोन्ही ठिकाणच्या शैलींचा संगम का झाला याचे उत्तर मिळते. कालिदासाच्या काळी विदर्भाचे राज्यवैभव उत्कर्षाला पावले होते. त्यामुळे वैदर्भी रीतीला कविकुलगुरूच्या साहित्यात मूर्धाभिषेक का झाला याचा साहजिकच उलगडा होतो.

महावीरचरित, मालतीमाधव आणि उत्तररामचरित अशा क्रमाने समीक्षा केली असून त्यातील कथानके, पात्रे, संवाद, स्वभावलेखन, विदग्धोक्ती इत्यादींची मर्म, गुणदोष, अलंकार व रस या शास्त्रीय निकषांच्या आधारे उगडून दाखविली आहेत. इतिहासशास्त्र मिराशी साहित्य समीक्षेच्या परिसरात अत्यंत संवेदनशील सहृदयाची भूमिका उत्कृष्ट रीतीने उठवितात याचे प्रत्यंतर त्यांच्या 'कालिदास' प्रमाणेच त्यांच्या 'भवभूति'मध्येही मिळते.

संस्कृत साहित्याच्या इतिहासातील 'भवभूति' हा ग्रंथ एक अनर्घ्य रत्न होय, असे विचक्षण रसिकास पटल्यावाचून राहणार नाही.

वाई, दि. ३० मे १९६८

लक्ष्मणशास्त्री जोशी

(भवभूति, लेखक - डॉ. वा. वि. मिराशी,

प्रकाशक - पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई, किंमत - १०० रुपये, पृष्ठे - ३९७)

○○○

१४.

युगान्त
-डॉ. इरावती कर्वे
(समीक्षा)

महाभारताची ही विलक्षण समीक्षा एका सुप्रसिद्ध समाजशास्त्रज्ञ, विदुषीच्या लेखणीतून उतरली आहे. महाभारताचा गाभा असलेल्या मुख्य कथेतील प्रमुख व्यक्तींच्या जीवनावर भांडारकर इन्स्टिट्यूटच्या संशोधित आवृत्तीच्या आधारे, स्वच्छ प्रकाश टाकला आहे; त्या व्यक्तींचे अंतरंग व बहिरंग विलग विलग चित्रित केले आहे; त्यांच्या व्यक्तमत्त्वाचे चमकदार पदर उकलून दाखवले आहेत. असे करताना महाभारतातील भारतीय युद्धाशी प्रत्यक्ष व अप्रत्यक्षरीत्या संबद्ध नसलेल्या आख्यानोपाख्यानातील सावित्री-सत्यवान, नल-दमयंती इत्यादी व्यक्ती गाळल्या आहेत; त्याचप्रमाणे या संशोधित आवृत्तीतील वर्णनीय व्यक्तींच्या संदर्भातील सकृद्दर्शनी सुसंगत वाटणारे; परंतु मननांती वसंगत ठरणारे संदर्भ कसे प्रक्षिप्त आहेत हेही दाखवले आहे (पृ. २२, २३, ४६, ६४, ७४, १६७, १७५, १८३, १८४, २५७ इ.). काही ठिकाणी, त्या संबंधी मतभेदासही जागा आहे, असे म्हणता येईल. या व्यक्तिचित्रांच्या संदर्भात हे ध्यानात ठेवले पाहिजे की, ही साहित्यसमीक्षा असल्यामुळे मूळ साहित्य म्हणजे महाभारताची संपूर्ण कथा न वाचलेल्या वाचकास या व्यक्तिचित्रांचे सम्यक् रसग्रहण होणे कठीण आहे.

तीन सहस्र वर्षांपूर्वीच्या, (तत्कालीन इतिहासदर्शक पुराव्यांचा संपूर्ण अभाव असल्यामुळे) अंधकारमय अशा खोल भूतकाळात घडलेला इतिहास म्हणजे मूळ भारतकथा; इतिहास व मिथ्यकथा (Myth) यांच्यातील फरकाची जाणीव नसलेल्या व्यक्तीने वा व्यक्तींनी अघटित वा अद्भुत प्रसंगांमध्ये गोवलेला इतिहास ही भारतकथा. ही प्रथम २८ सहस्र श्लोकांची असावी असे आदिपर्वातील एका उल्लेखावरून दिसते. तिच्यात वारंवार भर पडत जाऊन ती तिपटीपेक्षा अधिक झाली व तिला शतसहस्री संहिता म्हणू लागले. ही भर पडत असता नुसती भर पडली नसावी; मूळ संहितेतील कथानकातही काही फेरफार केले असणे पुष्कळ संभवते, याची जाणीव प्रस्तुत पंडितेस आहे, याचे स्पष्ट प्रत्यंतर विदुर हाच धर्मराजाचा

जनक पिता असावा (पृ. ९७) असे जे साधार अनुमान काढले आहे त्यावरूनही येते. विदुर मरणसमयी 'एका उपनिषदात (पृ. ९१) सांगितलेल्या पितापुत्रीय विधीप्रमाणे धर्मराजाच्या ठायी मर्त्य शरीराव्यतिरिक्त असलेले सर्वस्व व आध्यात्मिक ऐश्वर्य स्थापित करतो; हा एक स्पष्ट आधारही दिसत आहे. हा विधी दोन उपनिषदात आहे; कौषितक उपनिषदात यास पितापुत्रीय संप्रदान, व बृहदारण्यक उपनिषदात संप्रति कर्म म्हटले आहे. मूळ भारतकथा व्यासांनी भारतीय युद्धसमाप्तीनंतर लगेच लिहिली असे मानले तर त्या मूळ कथेचा रचनाकाळ व शतसाहस्री संहिता बनली तो काळ यात कमीत कमी दीड हजार वर्षांचे अंतर मानले पाहिजे. एवढ्या अवधीत विविध समाजांची इकडून तिकडे स्थलांतरे झाली, भिन्न भिन्न गणांचे संग्राम संघर्ष व संगम झाले, त्यांच्या चालीरीतींचा संकर होत गेला, वंशांची मिश्रणे झाली, सामाजिक वर्गांचे व वंशांचे उलटसुलट उत्कर्षापकर्ष झाले, विवाहसंस्था व कौटुंबिक नातीगोती यांच्यात परिवर्तने झाली, जातसंस्था स्थिरावत गेली, भक्ष्याभक्ष्य, पेयापेय, स्पृश्यास्पृश्यविषयक आचारात बदल झाले. या सर्वांचा मागोवा शतसाहस्रीत घेता येतो. या संशोधित आवृत्तीत या शतसाहस्रीचे दहाव्या शतकातील ८९१३६ श्लोकात्मक संहिता हे रूप निश्चित करण्याचा प्रयत्न भांडारकर इन्स्टिट्यूटच्या विद्वानांनी केला आहे. सामाजिक संस्थांची, चालीरीतींची व विचारांची वर उल्लेखलेली परिवर्तने या आवृत्तीतही प्रतिबिंबित झालेली असल्यास नवल नाही. या सर्व गोंधळातून मूळच्या अस्पष्ट सत्यकथा कोणत्या याचा मागमूस घेऊन 'युगान्त' कारांनी भीष्म, गांधारी, कुंती, विदुर, द्रौपदी, द्रोण, अश्वत्थामा, कर्ण, कृष्ण, धर्म, भीम, अर्जुन, दुर्योधन, धृतराष्ट्र इत्यादींची सुरेख व्यक्तिचित्रे उचित शीर्षके देऊन रंगविली आहेत.

महाभारतवाचकांना वारंवार धक्का देऊन चकित करणारे व अनेक रूढ कल्पना विरून टाकणारे हे लेखन आहे. भारतीय युद्धातील भीष्म, द्रोण, कर्ण इत्यादी सेनापती व राजा दुर्योधन हे धर्मयुद्धात पांडवांना अजिंक्य ठरले असते, त्यांचा पराभव वा वध केवळ कूट युद्धनीतीमुळेच होऊ शकला, या समजुतीचा निरास अनेक प्रमाणांनी यात केलेला आहे. द्रौपदी वस्त्रहरणाच्या वेळी द्रौपदीने घेतलेल्या आक्षेपाची व्यर्थता व भीष्माच्या मौनाची सार्थता सयुक्तिक रीतीने यात समर्थित केली आहे. विदुर व धर्म यांच्यामधील आत्मीयतेचे गूढ, विदुर धर्माचा जनक पिता होय याची दोन प्रमाणे दाखवून, उकलून दाखवले आहे; व कर्णाच्या जन्मसिद्ध अंगभूत कवच कुंडलाचा अर्थ, ती कवचकुंडले कुंतीने त्याच्या क्षत्रियत्वाची खूण म्हणून त्यागाचे वेळीच त्याच्या पेटीत त्याच्याबरोबर ठेवून दिली असावी, असे सांगून उलगडून दाखविला आहे. काही गूढे व विसंगत गोष्टी स्पर्श न करता तशाच ठेवल्या आहेत. उदाहरणार्थ, गांधारीच्या शतपुत्रांचा प्रश्न. गांधारीने आपला गर्भपात करून घेतला; त्या गर्भगोळ्याचे शंभर भाग वेगळे करून शंभर कुंडांमध्ये सर्वांग पूर्ण होईपर्यंत ठेवले व त्यातून शंभर पुत्र जन्मले; याचा उलगडा केला नाही. दुसरे उदाहरण म्हणजे विदुराचे

सूतत्व. व्यास व विदुर दोघेही शूद्रापुत्र व ब्राह्मणपुत्र; दोघांची उत्पत्ती विवाहसंस्काररहित मातेपासून. असे असता व्यास ब्राह्मण ठरतो व विदुर सूतजातीय ठरतो; असा फरक का? कर्ण हा कुमारीपुत्र असूनही कृष्ण व कुंती त्याचे क्षत्रियत्व मान्य करण्यास तयार होतात. मग विदुरास बीजद्वारा ब्राह्मण मानण्यास काय प्रत्यवाय यावा? तिसरे उदाहरण असे की, धृतराष्ट्र हा धर्मशास्त्रानुसार अंध म्हणून राजपदाधिकारास अनधिकारी ठरला, धर्मशास्त्रानुसारे क्लीबही अनधिकारी ठरतो. म्हणून पांडु हा पंड म्हणजे क्लीब असताना राज्याभिषेकास कसा अधिकारी ठरला? यावर एवढेच उत्तर शक्य आहे, की पांडूचे क्लीबत्व उघडकीस आलेले नसेल. कुंतीला देवापासून कर्ण, धर्म, भीम व अर्जुन हे पुत्र झाले, या चमत्काराचा अर्थ 'युगान्त'त नीट लावला आहे; मानवांपासूनच ही संतती झाली, असे सुचवले आहे. कर्णाच्याही उत्पत्तीचा संबंध दुर्वासाशी लागतो, असेही प्रश्नद्वारा सूचित केले आहे : "कुंतीने ऋषीची सेवा केली. 'सेवा' म्हणजे काय? या सेवेचेच दृश्य फल कर्ण होता का? तसे असेल, तर त्याचा सूर्याशी संबंध का लावला?" (पृ. ६६) ज्या गुणविशेषाच्या देवतेचे ध्यान करावे तसे फळ मिळते असा वैदिक सिद्धांत प्रसिद्ध आहे. सूर्याचा मंत्र सूर्यासारख्या पुत्राच्या संपादनार्थ. मंत्रजप हे कर्म संभोगकालीन आहे. कुंतीला धर्म, भीम व अर्जुन आणि माद्रीला नकुल व सहदेव हे पुत्र यम, वायू, इंद्र व अश्विदेव यांच्या मंत्रांच्या जपाने अज्ञात मानवांपासून म्हणजे तपस्वी द्विजांपासून झाले असे पांडूच्या उपदेशावरून ध्वनित होते. पांडू सांगतो की, 'द्विजात् तपसोऽधिकात्' अधिक तपस्वी द्विजापासून माझे वारस पुत्र प्राप्त करून घे. केवळ नवसाने पुत्र-कन्या होत नाही, त्या करिता त्याच्या जोडीला जनक पुरुषाची सोबत करावी लागते हे त्यावेळीही माहीत होते. भीष्मांनी रानटी ब्राह्मणालाच (व्यासाला?) विचित्रवीर्याच्या भार्याच्या ठिकाणी पुत्रोत्पादनार्थ का निवडले? असा प्रश्न विचारून 'युगान्त'कार विदुषी भीष्मासंबंधी असे एक विधान करतात की, "ह्याला उत्तर असे संभवते की, राजसभेतील एखादा योद्धा निवडला असता, तर मुलांचा बाप म्हणून त्याला कायमचे स्थान मिळाले असते. यापेक्षा ज्याचा पुढे राजघराण्याशी संबंध येण्याचा संभव नाही असाच पुरुष बरा, असेही सत्यवतीला व भीष्माला वाटले असले पाहिजे." विष्णुस्मृतीप्रमाणे नियोगव्यवस्थेत सगोत्र किंवा आपल्यापेक्षा उच्चवर्णीय पुरुषापासून संतती निर्माण करावी, असा नियम दिसतो. भीष्माच्या काळच्या धर्मशास्त्रात शक्यतो आपल्यापेक्षा उच्चवर्ण म्हणजे ब्राह्मण यापासून नियोजन्य संतती उत्पन्न करून घ्यावी, असा नियम मान्य असेलसे दिसते. दीर्घतमा, वसिष्ठ इत्यादी ब्राह्मणांपासून अनेक राण्यांनी संतती प्राप्त करून घेऊन राजवंश टिकवले अशा कथा महाभारतात सांगितल्या आहेत.

प्राचीन भारताचा इतिहास घडत होता त्या युगात राजासनाची राजकीय सत्ता ऐहिकदृष्ट्या जितकी महत्त्वाची होती तितकीच सामाजिक नियमांच्या संबंधात ब्राह्मणी सत्ता महत्त्वाची होती. कारण मांत्रिक संस्कृतीचा पगडाच जबरदस्त होता. यज्ञ व मंत्र यांच्या द्वारे सामाजिक

संबंधांची व्यवस्था लागत होती. मंत्रात व कर्मकांडात दैवी शक्ती होती. ती दैवी शक्ती ब्राह्मणांच्या मुखात वास करित होती. त्या त्या सामाजिक वर्गाची उच्चनीच प्रतिष्ठा व पावित्र्यश्रेणी यज्ञाने मंत्रद्वारा सिद्ध होत असे. महाभारतात व मनुस्मृतीत म्हटले आहे की, अब्राह्मणांना ब्राह्मणत्व तपाने म्हणजे यज्ञाने आले. चातुर्वर्ण्य यज्ञपुरुषातून निर्माण झाले, असा पुरुष-सूक्तात उल्लेख आहे. त्याचा अर्थ संभवतो की, यज्ञद्वारा चातुर्वर्ण्यव्यवस्था वारंवार निश्चित होत असे. युग बदलले की, ऋषी यज्ञसंस्थेच्याद्वारा चातुर्वर्ण्य व्यवस्था निर्माण करित, असे वायु इत्यादी पुराणात म्हटले आहे. त्यानंतर जातिव्यवस्था पुष्कळ उशिरापर्यंत हळूहळू स्थिरावली. सगळेच महत्त्वाचे स्थिर सामाजिक संबंध धार्मिक कर्मकांडाने सिद्ध होत. उदाहरणार्थ, पतिपत्नी (विवाहसंस्कार), पितापुत्र (चतुर्थीकर्म), गुरुशिष्य (उपनयन), मैत्री (अग्निसाक्षिक समयबंध); महत्त्वाची आर्थिक वा अन्य व्यावहारिक कर्मेही मंत्रपूर्वक सुरू होत; उदाहरणार्थ, लांगलयोजन (शेतीचा प्रारंभ), वास्तुकर्म (भूमिपूजन), रथारोहण इत्यादी; (गृह्यसूत्रे पाहा).

या मानवजातिशास्त्रज्ञ विदुषींनी भारतेतिहास घडताना विवाहसंस्थेचे व पर्यायाने विवाहसंबंधनिष्ठ वर्णव्यवस्थेचे अत्यंत अव्यवस्थित स्वरूप होते हे लक्षात येऊनही स्पष्ट शब्दांनी त्याचा छडा लावण्याचे का टाळले? नियोगाची पांडुकृत प्रस्तावना पाहा; त्यामध्ये विवाहसंस्था व लैंगिक संबंध यांच्या इतिहासाची सूत्रे सापडतात. प्राचीन भारतीयांच्या संस्कृतीत युगान्ताच्या सीमेवर येईपर्यंत विवाहसंस्था खूप सैल होती याची पूर्वपीठिका या प्रस्तावनेने दर्शित केली आहे; औरस व अनौरस पुत्र यांचे कुटुंब व वर्ण यांच्यातील स्थान पक्के झाले नव्हते, हे युगान्तापर्यंतच्या जन्मकथा सूचित करतात. आदिपर्वातील कथांच्या विषयभूत बहुतेक महत्त्वाच्या व्यक्ती अनौरस संतती आहेत. त्यातल्या त्यात पुनः कौरव-पांडव वंशातील कौरव-पांडवांपर्यंतचे पूर्वज बहुतेक अनौरस संततीतच मोडतात. व्यासाचा मूळ पुरुष वसिष्ठ; तो स्वैरिणी ऊर्वशीचा पुत्र म्हणजे कुंभोद्भव होय. वसिष्ठ अनेक झाले, हे गोत्रनाम आहे; वसिष्ठ मैत्रावरुण हा व्यासाचा मूळ पुरुष मानल्यास हे विधान बरोबर मानावे. त्याचा पुत्र शक्ती हा त्याची चांडाळी भार्या अक्षमाला (अरुंधती) हिच्यापासून झाला. शक्तीचा पुत्र पराशर, शक्ती मेल्यानंतर १२ वर्षांनी झाला. पराशराचा व्यास कोळणीपासून गांधर्वसंबंधातून झाला. गांधर्व व अप्सरा यांचा समाजमुक्त लैंगिक व्यवहाराचा असावा. त्याच्यात नियोगपद्धतीसुद्धा नसेल. गांधर्व विवाह म्हणजे मुळात स्वैर प्रेमसंबंध असावा. नंतर त्यात स्थिर संबंधाची अट शिरली असावी. द्रोणाचाही जन्म (आ. अ. १२१) द्रोणामध्ये (कुंभामध्ये) म्हणजे धृताची अप्सरेपासून झाला. भीष्म गांगेय लग्नसंबंधावाचून गंगेपासून झाला. स्वतः भीष्मही लग्नावाचूनच आईसारखा राहिला. गंगा ही स्वैरिणी (कुंभ) होती. कुंभ म्हणजे पाण्याचे भांडे; ते अनेकांनी वापरले तरी चालते. गंगेकाठी असा, उत्तर कुरू देशाप्रमाणेच मुक्त लैंगिक संबंधाचा गांधर्व समाज असेलसे दिसते. मुक्त लैंगिक संबंध

गंगेसारखेच पवित्र होते. पांडवांचा पूर्वज भरत याची माता शकुंतला अशाच कुंभातून म्हणजे मेनका नामक अप्सरेपासून जन्मली. भरतसुद्धा शकुंतलेस दुष्यन्ताने कण्वाचा आश्रम सोडल्यावर तीन वर्षांनी झाला (आदिपर्व ६८।१). याच मुद्यावर दुष्यन्ताने तिला राणी म्हणून स्वीकारण्यास नकार दिला असावा. कृपाचा जन्मही असाच. तो शरद्वान ऋषीला स्वैरिणी अप्सरेपासूनच झाला (आ. अ. १२०). द्रोण हा भरद्वाजपुत्र. बृहस्पतीनामक चुलत्यापासून त्याच्या वडील भावाची संमती नसता भरद्वाजाचा जन्म, त्याची आई ममता; बृहस्पती व ममता यांच्यात, याला कोणी सांभाळायचा असा वाद झाला, व दोघांनी त्याचा त्याग केला, असे पुराणे सांगतात. व्यासाचा पणजा वसिष्ठ व कश्यप हे दोघे नौकानयनास जात; दोघांपैकी एकजण घरी परत येऊन एकमेकांच्या भार्यांशी संग करून संतती निर्माण करतो असे शंखलिखित या प्रसिद्ध स्मृतीमध्ये पुत्रप्रकार परिगणनाच्या संदर्भात म्हटले आहे.

पाच पांडव औरस संतती नव्हे हे जसे खरे, तसे द्रौपदी हीही अनौरस यज्ञवेदसंभव होय; तिचा भाऊ धृष्टद्युम्नही तसाच. छांदोग्य उपनिषदात वामदेव्य व्रत सांगितले आहे, त्याप्रमाणे वामदेव्यसाम गाणाच्या ऋत्विजाकडे संभोगप्रार्थना करणाऱ्या कोणत्याही स्त्रीस त्याने नाकारायचे नसते. सीता यज्ञभूमी तयार करताना झाली व द्रौपदी व धृष्टद्युम्न यज्ञ प्रत्यक्ष चालू असता झाले. पुत्रकामेष्टी नामक यज्ञाचेही हेच मूळ स्वरूप असण्याचा संभव आहे. त्या अति प्राचीन समाजाचे याज्ञिक कर्मकांड निरुपयोगी ठरल्यानंतर त्याचे अध्ययन बंद होऊन तो वेदभाग लुप्त झाला असावा. अनेक वेदभाग वा शाखा लुप्त झाल्या याचे एक कारण हे असावे. गांधारीचे शतपुत्र औरस मानले जातात. परंतु गांधारीच्या शतपुत्र जन्माच्या कथेत तिच्या गर्भपातानंतर तिच्या गर्भाच्या गोळ्याचे शंभर भाग कुंभांत ठेवले, व हे शतपुत्र झाले, असे सांगितले आहे. धृतराष्ट्राच्या जनानखान्यातील अनेक स्त्रियांपासून म्हणजेच वर वर्णिल्याप्रमाणे कुंभातून गांधारीचे शतपुत्र झाले, असा कयास करता येतो. तुला कोठेही होतील ते सर्व माझे अशी धृतराष्ट्रास गांधारी या पट्टराणीने अट घातली असावी. लग्नसंस्था विस्कळीत तशी पुत्रकल्पनाही अव्यवस्थित असण्याचे ते युग होते. कुमारी असताना पुत्रांना जन्म देणाऱ्या स्त्रिया पट्टराण्या होत. सत्यवती व कुंती ही त्याची उदाहरणे होत. पुत्रिकापुत्र, कुमारीपुत्र, विधवापुत्र, क्षेत्रज, स्वैरिणीपुत्र, दत्तक, कृत्रम, स्वयं उपागत, इत्यादी सर्व ११ प्रकारचे पुत्र औरसाभावी दायाद बनत. समाजगंगेत त्यांना पवित्र करून घेत. त्यांना वारसा हक्क देणारे म्हणजे पिता वा माता बनण्याची तयारी असणारे लोक होते.

क्षेत्र म्हणजे स्त्री व क्षेत्री म्हणजे स्वामी. लग्नापूर्वी माता, पिता, वा अन्य कोणीही कुलमुख्य वा गुरू स्वामी होय; लग्नानंतर पती स्वामी होय. नियोग म्हणजे स्वामीची आज्ञा. बीजी म्हणजे संभोग करून उत्पादन करणारा. क्षेत्रज हा क्षेत्रीचा की बीजीचा? यावर प्राचीन धर्मसूत्रांप्रमाणे साधे उत्तर आहे; जसा संकेत म्हणजे मूळचा नियोग वा संकल्प असेल त्याप्रमाणे ठरे. नियोगावाचून झाल्यास क्षेत्रीचा. नियोगसंकल्पात दोघांचा ठरल्यास दोघांचा.

कित्येक वेळा माता ठरवील तसे मानत. या संबंदात सध्याच्या मनुस्मृतीचा संकेत बराच बदललेला दिसतो. उद्दालकाने वर्णिलेल्या उत्तरकुरुतील समाजाचा लैंगिक स्वातंत्र्याचा वारसा काहीशी मुरड घालून कुरुपांचालानी चालू ठेवला होता. सध्या उपलब्ध असलेल्या महाभारतसंहितेत वारंवार मुळात भर पडत गेली, पाठही बदलले, काही भागही गाळले असतील तरी वरील लैंगिक गोंधळ गाळून व सध्या उपलब्ध असलेल्या मनुसंहितेतील वंशशुद्धीच्या सिद्धांतावर आधारून सुधारलेली भारतकथा निर्माण करणे अशक्य झाले, येवढेच म्हणता येते. त्या युगान्तानंतरच्या मौलिक मूल्य परिवर्तनाचे जोरदार ठसे या शतसाहस्रीवर उमटलेले दिसत आहेत हे मात्र खरे. सध्याची मनुसंहिता त्या युगान्तानंतरची आहे; मूळची मनुसंहिता जवळजवळ नाहीशी झाली आहे; परंतु तसे महाभारताचे झाले नाही.

महाभारताच्या कथेतील अद्भुत कथाभाग वगळून व संगत वा वसंगत प्रक्षिप्ते वगळून ऐतिहासिक तथ्य मांडणे हा या पुस्तकाचा एक उद्देश आहे व तो उद्देश बराच सफलही झाला आहे. ही भारत कथा युगान्ताची आहे; “महाभारतकाल म्हणजे भारतीय युद्ध झाले त्याच्या अलीकडचा व पलीकडचा काही शतकांचा काळ धरावा लागेल... ..महाभारतकालाला ‘युगान्त’ म्हटले आहे” (पृ. २४०). महाभारतकालाला दुसऱ्याही एका दृष्टीने युगान्त म्हणता येईल. वीरयुग व त्याची संस्कृती यांच्या समाप्तीचा हा काल असून भारतीय संस्कृती आत्मचिंतनाच्या प्रौढ युगात प्रवेश या सुमारास करते. उपनिषदांच्या अध्यात्मचिंतनाला या सुमारास प्रारंभ होतो. यावेळीच विवाहमर्यादा घालणाऱ्या श्वेतकेतूला पिता उद्दालक ‘तत्त्वमसि’चा उपदेश करतो व संन्यास घेण्याच्या तयारीत असलेला याज्ञवल्क्य पत्नीला सर्वात्मभावाचे तत्त्वज्ञान शिकवतो. मानव प्रथमच स्वतःकडे वळतो तेव्हा त्याला मानवी वैभवाचे वैयर्थ्य व जीवनाची नित्य मृत्युग्रस्तता प्रत्ययास येते. यानंतर भारतीय संस्कृतीत षड्दर्शने, व्याकरण, ज्योतिष, गणित, वैद्यक इत्यादी विद्या, मोठ्या साम्राज्यांचे उदयास्त, स्थापत्य, मूर्ती, नाट्य, काव्य इत्यादी कला आणि बुद्ध व महावीर यांचे विश्वधर्म यांचा भव्य इतिहास येथील माणूस घडवितो, तरी अंतर्मुख झालेला हा माणूस मोक्षाचाच ध्यास सतत घेत राहतो. हे सर्व महाभारतीय युगाच्या अंतानंतरच घडते.

हा युगान्ताचा इतिहास व्यक्तिचरित्रांमध्ये गोवला आहे. “महाभारत हे काव्य नसून एक इतिहास आहे. झालेल्या गोष्टींची नोंद इतिहास करतो. घडेल ते सांगायच्या अनुषंगाने महाभारतात राजधान्या, अरण्ये, नद्या यांचीही वर्णने येतात. पण ती तितक्या पुरतीच. ज्या प्रमाणावर गोष्ट रंगविली आहे ते प्रमाणही स्थल, काल आणि व्यक्ती या सर्वांच्याच बाबतीत खूप मोठे आहे. इतिहास सांगण्याच्या ओघात शूर आणि भ्याड, दुष्ट आणि सज्जन, उतावळे आणि संथ, सुंदर आणि कुरूप अशा कितीतरी स्त्री-पुरुषांची चित्रे त्यात आली आहेत. त्या बाबतीत कोणतेही सर्वस्वी एका रंगात रंगवलेले नाही. सर्व सद्गुण एका बाजूला व दुर्गुण एका

बाजूला, असे चित्रण जवळ जवळ नाहीच. लोकांसमोर काहीतरी आदर्श ठेवावयाचा याही बुद्धीने ते लिहिले गेले नाही.’’ (पृ. १०२). तात्पर्य, वास्तव मानवी जीवन म्हणजे इतिहास हाच भारताचा विषय होय. महाभारतातील व्यक्तींची चरित्रे भव्य महनीय व अविस्मरणीय ठरली ती त्यांच्यातील दिव्यत्वामुळे नव्हे, तर त्यांच्यातील काम, क्रोध, लोभ, भय, दया ईर्ष्या, शौर्य, औदार्य, सूडबुद्धी, सहिष्णुता इत्यादी गुणदोषांनी भरलेल्या उत्कट मानव्यामुळे! महाभारतातील वासुदेव कृष्ण देखील, भगवद्गीतेतील ‘भगवान’ नव्हे, तो सुखदुःखांशी झगडणारा, अटळ अशा जय-पराजयांची द्वंद्वे धैर्याने सहन करारा, कुरुकुलाच्या व स्वकुलाच्या संहारांचे दारुण व करुण दृश्य तटस्थपणे त्यातच उभा राहून निहाळत राहलेला हाडामांसाचा मानवच होय; तो हरिवंशातील, विष्णुपुराणातील, व श्रीमद्भागवतातील अब्दुत व अघटित लीलाधर असा विष्णूचा ८ वा पूर्णावतार वा अंशावतार मूळ भारताचा नव्हे. युगान्तकार विदुषी असा हा भारतातील वास्तव इतिहास चित्रित करतात. महाभारताच्या या वास्तविक इतिहासाचे सार मोठ्या गंभीर करुण वाणीने संक्षेपाने त्यात मांडतात ते असे - “मानवी प्रयत्न निष्फळच असतात, मानवी जीवन हे विफलच असायचे, हा धडा मनावर बिंबविण्यासाठी तर महाभारत रचलेले नाही ना, असे सारा वेळ वाटते. मानवांचे प्रयत्न, आकांक्षा, वैर, मैत्री - सगळीच कशी उन्हाळ्याच्या वावटळीने उडवलेल्या पाचोळ्यासारखी क्षुद्र, फोलकट भासतात; पण त्याचबरोबर ज्या व्यक्तींनी ते प्रयत्न केले, आकांक्षा बाळगल्या, त्या व्यक्ती अविस्मरणीय ठरतात, हृदयाला कायमचा चटका लावतात. प्रत्येक व्यक्ती एका विशिष्ट परिपाकाकडे अटळपणे जात असते. आपल्याला त्रयस्थ वाचक म्हणून तो परिपाक दिसत असतो. त्या व्यक्तीलाही तो जाणवला असला पाहिजे. हे महाभारत वाचताना इतक्या तीव्रतेने जाणवते की, त्या व्यक्तींची व्यथा आपली स्वतःची व्यथा होते. त्या व्यक्तीच्या द्वारे सर्वच मानवतेचे दुःख आपल्याला खुपत राहते.’’ (पृ. २६).

‘युगान्त’ हा व्यक्तिचरित्रात्मक इतिहास आहे, तसा ललितसाहित्याचा सुंदर आकार घेतलेला एक निबंधही आहे. विवरणाच्या प्रवाहात ठायी ठायी साहित्यशोभा विलास करताना वाचकाला वेधून घेते. १५ व्या शतकापासून १९ व्या शतकापर्यंत झालेल्या पश्चिमी थोर कलाकारांच्या कुंचल्यातून जिवंत व्यक्ती उभ्या राहलेल्या जशा दिसतात तशाच ‘युगान्त’च्या व्यक्तिचित्रांमध्ये कुठे कुठे त्या उठून उभ्या राहिल्याचे दर्शन होते. जवळ जवळ सगळीच व्यक्तिचित्रे अशी आहेत. भाषेची काटकसर; वाक्ये वेचक व मोजकी; अलंकार थोडे; भाराभर अलंकारांचा आधुनिक विदग्ध महिलेला मोह नसतो तसे; त्यामुळे भाषेची पकड विलक्षण पडते.

काही उदाहरणे अशी - “शंतनु शिकार करण्यात गुंग असे. कुरुवंशात व इतरही राजघराण्यात शिकार करणे हा क्षत्रियांचा एक मोठा छंद असे. एकदा त्याला गंगेच्या काठी एक अप्रतिम रूपवती स्त्री दिसली व त्याचीच शिकार झाली. ती गंगा होती.’’

लाक्षागृहातून पांडव सुटल्यावर द्रौपदीस्वयंवर झाले. अर्जुनाने द्रौपदी जिंकली. द्रौपदीला सासूकडे आणले, द्रौपदी तेजस्विनी सुंदरी होती. द्रौपदीबद्दल बोलणी चालू झाली तेव्हा सर्व भावांच्या नजरा तिच्यावर खिळल्या होत्या. ही गोष्ट कुंतीच्या नजरेतून सुटली नाही. कुंती व व्यास यांनी युक्ती प्रयुक्तीने द्रौपदी पाचांची बायको केली. त्यामुळे पांडवाची एकी अभेद्य राहिली. “द्रौपदी जिवंत असेपर्यंत त्यांच्यात कधीही फूट पडली नाही. द्रौपदी मेल्यावर जी फूट पडली ती शरीराची.” (पृ. १०७, ८) “पांडवांचे लहानपणचे आयुष्य कुंतीने रक्षले होते, मोठेपणचे द्रौपदीने. द्रौपदी उभी होती तोपर्यंत पांडव उभे होते, - द्रौपदी खाली पडली, तेव्हा धर्माखेरीज इतरही पडले.” (पृ. १०९) द्रौपदीला अरण्यपर्वात ‘पंडिता’ हे विशेषण लावलेले आढळते : त्यावर ‘युगान्तकार’ म्हणतात की ‘स्त्रियांनी पंडिता असावे हे महाभारतकालीन क्षत्रियांना मोठेसे रुचत असावे’ असे दिसत नाही (पृ. १२३) का? सुमारे त्याच काळच्या शतपथ ब्राह्मणात ‘दुहिता मे पंडिता जायेत’ अशी कामना असेल तर एक विधी करावयास सांगितला आहे; मुलगी पंडिता व्हावी हे त्या काळच्या बापांना वाटत होते, असे दिसते.

युक्तीच्या स्वभावाचे मर्म उघडून दाखविण्याची करामतही पदोपदी दिसून येते. लाक्षागृहातून कुंतीसह सर्व पांडवांनी स्वतःची मोठ्या शिताफीने सुटका करून घेतली व गहन वनात रातारात पळ काढला. कुंती काही झाली तरी अबला, तिच्यासह सर्वांना, भीम सोडून, ग्लानीमुळे जंगलातच खडबडीत जमिनीवर झोप लागली. भीम कुंतीकडे पाहून म्हणाला, “काय आश्चर्य आहे! मऊ बिछान्यावरही जिची झोप सावध असायची, चटकन जाग यायची, ती आज किती गाढ झोपली आहे!” “पण जमिनीवर झोपणे हे कुंतीचे दुःख नव्हतेच मुळी! स्वतःच्या स्थानाबद्दल, हक्काबद्दल अत्यंत जागरूक, क्षत्रियत्वाचा भारी अभिमान असलेली अशी ती बाई होती. जीवन ही तिच्या मते लढाई होती. लढाईच्या वेळी ती विचलित होत नसे.” (पृ. ७५). युधिष्ठिराचे स्वभावचित्र असे - “धर्म हा त्याच्या स्वतःच्या पिढीतील विद्वान, विचारशील व धर्मज्ञ म्हणून प्रसिद्ध. त्याच्या शहाणपणाची परीक्षा अरण्यपर्वात यक्षप्रश्नाच्या वेळी झाली. परत महाप्रस्थानपर्वात झाली. पांडूचा... तो थोरला मुलगा. वंशपरंपरागत राज्य त्याला मिळायचे. पण त्यातही भानगडी व कटकटी निर्माण झाल्या... भीम व अर्जुन यांच्यासारखा धर्म लढाऊ वृत्तीचा नव्हता; ब्राह्मणमंडळी जमवावी, त्यांच्याकडून यज्ञ करवावे, दक्षिणा द्याव्या, लोकांचा दुवा घ्यावा, धार्मिक गोष्टींचा ऊहापोह करावा, जुन्या राजांची चरित्रे ऐकावी, मजेत सोंगट्या खेळाव्या, हा त्याचा स्वभाव. वाट्याला आयुष्य आले ते मात्र धकाधकीचे. जे काही मिळाले ते इतरांच्या पौरुषामुळे. अतिसुंदर बायको व द्रुपदासारखे बलाढ्य शूर मिळाले, ते अर्जुनामुळे; दोन्ही वेळच्या वनवासात संरक्षण झाले, ते भीमाच्या बळाने; इंद्रप्रस्थाचे राज्य व मयसभेसारखी अप्रतम सभा मिळाली ती कृष्णार्जुनांमुळे; शेवटचे युद्ध जिंकले, तेही भावांचा पराक्रम व कृष्णाची बुद्धी यांच्या जोरावर!... जे शेवटी हाती आले, त्याची किंमतही इतकी जबर द्यावी लागली

की तोंड विजयाने उजळायच्या ऐवजी विषादाच्या राखेने मात्र भरल्यासारखे वाटत होते. धर्माचे आयुष्यही पहिल्यापासून शेवटपर्यंत (विदुराप्रमाणे) विषादाने भरलेले.’’ (पृ. ९५, ९६). ‘युगान्त’तील (पृ. १२६) भीमाचे स्वभाववर्णन हा तर वक्तृत्वाचा एक उत्कृष्ट नमुना आहे.

‘युगान्त’ वचताना अनेक नाट्यमय संवादाने भरलेले प्रसंग डोळ्यासमोर उभेच राहतात. उ. गांधारीकडे कौरवपांडवांच्या युद्धाच्या वार्ता रोज येत होत्या. त्यात पुत्रनिधनाचीही शोककारक वार्ता हटकून असायची. दुर्योधनाशिवाय सर्व मेले, हेही ऐकण्याची पाळी आली. सगळ्यात मोठा शेवटपर्यंत राहलेला दुर्योधन, तोही मेल्याची बातमी दूताने आणली. गांधारी आपल्या मंदिरात बसली होती. त्यानंतर ती व तिची दासी यांच्यातील संवाद सुरू होतो तो वाचकांच्या मनाला विषादाने घेरून टाकतो. दासीशी बोलताना गांधारी संपूर्ण निराशेच्या शांतीने घेरलेली असते. तितक्यातच वृद्ध व अंध धृतराष्ट्र प्रतिहारीचा हात धरून सांत्वनार्थ दाराशी येतो व ‘गांधारी, गांधारी’ म्हणून हाक मारतो. ती तिरमिरीने उठते तोच दुःखाचा आवेग अनिवार होऊन कोसळून धाडदिशी पडते. (पृ. ५२।५३।५४)

‘युगान्त’मध्ये भारतकालीन राजनीती व जीवनाचे तत्त्वज्ञानही सारग्राही पद्धतीने मांडले आहे. भारतकालीन आंतरराष्ट्रीय राजनीतीचे जे रहस्य सांगितले आहे त्याची दखल कौटिलीय अर्थशास्त्रानेही स्पष्ट रीतीने घेतलेली दिसते. ते रहस्य असे : शूर क्षत्रिय राजाने आपले राज्य स्थिर व सुसंपन्न केल्यावर दिग्विजयार्थ यात्रा आरंभायची असे. दिग्विजयात जे जे राजे पराभूत होऊन शरण येतील किंवा मारले जातील त्यांची राज्ये खालसा करायची नाही, असा तत्कालीन भारतीय राजधर्माचा दंडक असे. दिग्विजयात मारलेल्या राजाच्या सिंहासनावर त्याचा पुत्र वा कन्या यांना अभिषेक करावयाचा व खंडणी घेऊन परतायचे. यालाच धर्मविजय म्हणत. या नियमाला अपवाद मगधराज जरासंध हा होता. त्याने शेकडो राजांना जिंकून, त्यांची राज्ये खालसा करून, बंदिशाळेत कैद करून आणले व त्यांचा नरमेध करावयाचे ठरवले. कृष्णाच्या आदेशास अनुसरून पांडवांनी त्याला द्वंद्वयुद्धात ठार केले, बंधनस्थ राजांना मुक्त केले व त्यांच्याच पुत्राला राज्याभिषेक केला. प्राचीन भारतीय आंतरराष्ट्रीय राजनीतीचा हा सिद्धांत सत्तेच्या विकेंद्रीकरणाच्या तत्त्वाशी व विश्वशांतप्रधान आधुनिक राजनीतीशी मिळता जुळता दिसतो. त्या प्राचीन जगातील या राजनीतीचा उलगडा असा करता येतो - वाहतुकीची साधने दुबळी व अल्प; पर्वत, दऱ्या, महानद्या, जंगले व अगणित विघ्ने यांच्यामुळे दूरदूरच्या प्रदेशांचे दुरून शासन करणे दुर्घट; त्यामुळे केंद्रित विशाल सत्तेच्या क्षेत्रात स्थिर जीवनापेक्षा अराजकताच नांदायची. म्हणून धर्मविजयाची नीती स्वीकारली. कौटिलीय अर्थशास्त्रात धर्मविजय, लोभविजय व आसुरविजय असे दिग्विजयाचे तीन प्रकार वर्णले आहेत. धर्मविजय म्हणजे प्राचीन भारतीय राजनीतीने मान्य केलेला दिग्विजय होय.

मानवी जीवन हे विफल आहे; कारण संकटग्रस्त, विनाशी; विजय हा पराजयासम असतो; वैभव हे विनाशक शक्तींच्या वेढ्यात सापडलेले असते; सौंदर्य व सद्गुण यांच्या भोवती व पोटी कुरूपता व दुर्गुण यांचा वास असतो; खरा विवेक व खरा विचार म्हणजे जीवनातील विग्रहात भाग घेत असताच जीवनात तटस्थतेने व अनासक्तीने राहण्याचा निश्चय; हेच कृष्णाच्या जीवनाचे व गीतेचे रहस्य होय; असा निष्कर्ष 'युगान्त'कारांनी काढला आहे; व या संदर्भात वसाव्या शतकातील वैभवसंपन्न, आधुनिक पश्चिमी संस्कृतीतील अस्तित्ववादाचा निर्देश केला आहे; विशेषतः जर्मन अस्तित्ववादी हायडेगेरच्या अस्तित्ववादाचा. 'युगान्त'कार यांचा असा अभिप्राय दिसतो की, आता पश्चिमी वैभवसंपन्न राष्ट्रे पर्यायाने वेदान्ताकडे झुकत आहेत. त्यांची ऐहिक जीवनाच्या महिम्यावरची श्रद्धा उडू लागली आहे; हायडेगेरप्रमाणे पश्चिमी संस्कृती प्रलयाकडे सरकत आहे. परंतु हे खरे आहे का? हायडेगेरच्या अस्तित्ववादाबरोबर जाँ पॉल सार्त्र, कामु इत्यादिकांचे अस्तित्ववाद आहेत; कारण, हायडेगेरची मानवाची व्याख्या, गर्भित भविष्य घडविणारी निःशब्द शक्ती (The Silent Power of the Possible) ही गृहीत धरूनच सार्त्र हा मार्क्सच्या साम्यवादाची प्रतिष्ठापना करून मानवी समाजाला समानता व स्वातंत्र्य यांच्या नव्या भव्य जीवनाकडे नेऊ इच्छितो. कामू हा माणसाला मानवी स्वातंत्र्याकरिता शाश्वत कालपर्यंत युद्धार्थ उद्यत (Rebel) राहण्याचा इशारा देतो. दुसरे असे की, आज पश्चिमी जगात अस्तित्ववाद हा काही एका विवक्षित लहान सुशिक्षित वर्गाचा विचार आहे. पश्चिमी व पौर्वात्य राष्ट्रांमध्ये सगळ्यात चिंतेचा विषय म्हणजे मार्क्सच्या साम्यवादाचा प्रभाव होय. एवढेच नव्हे तर सामाजिक सर्व जीवनामूल्यांचा व मार्क्सच्या साम्यवादाचाही निकष म्हणून स्वातंत्र्य, समता व विश्वबंधुत्व हीच नैतिक मूल्ये गेल्या दीडशे वर्षांच्या कालखंडात आजतागायत विचारवंतांना स्वीकारावी लागत आहेत. विद्यमान मानवी विश्वातील सर्व संग्रामांची प्रेरणा याच मूल्यांतून निघत आहे. ऐहिक जीवनावरील श्रद्धा अधिक प्रखर झाली आहे या मूल्यांच्या मोहामुळेच. पश्चिमेकडील ऐहिक जीवनाच्या प्रगतीवरील श्रद्धेने पौर्वात्य देशावरही चांगलीच पकड बसवलेली दिसत आहे. आधुनिक भारतातही हेच दिसत आहे व भगवद्गीता मागे पडत आहे. कारण, भगवद्गीतेचे रहस्य हे ऐहिक चांगले घडविता येईल असा आशावाद निर्माण करू शकत नाही. या पृथ्वीवरील मानवी वसतीला अशा आशावादाशिवाय गत्यंतर नाही. तरीही एवढे मात्र खरे की, भारतीय हृदयाच्या कोपऱ्यातील गीतेला मात्र कसलीही परिस्थिती हलवू शकणार नाही.

(युगान्त, लेखिका - डॉ. इरावती कर्वे, प्रकाशक - देशमुख आणि कंपनी ७३९,
बुधवार पेठ, पुणे - २, पृष्ठे - २८८)



सदाचार-चिंतनी

(भाग दुसरा)

डॉ. ग. श्री. खैर (चिंतन)

“व्यवहारातील अनुभवातील चिंतनातून जन्मलेले विचार.” “प्रौढांनी हे विचार आत्मसात करावे व आपल्या मुलांना, नातवंडांना, विद्यार्थ्यांना संस्कार रूपाने द्यावे” अशा उद्देशाने हे पुस्तक लिहिले आहे. लेखक मूळचे गरीब. पुण्याच्या अनाथ विद्यार्थीगृहात त्यांचे शिक्षण झाले. उच्च शिक्षण पूर्ण झाल्यावर त्याच संस्थेस स्वतःस वाहून घेतले. आदर्श शिक्षक, शिक्षणशास्त्रज्ञ व संयमशील व्यक्ती म्हणून महाराष्ट्रातील शिक्षणक्षेत्रात नावाजले. एका उत्कृष्ट शिक्षणसंस्थेचे वाच्यार्थीने आजीव सेवक; सत्तरीत आले; परंतु सेवानिवृत्त झाले नाही. मिळालेले संचित पुनः त्याच संस्थेस अर्पण केले.

सदाचार-चिंतनीचा हा दुसरा भाग आहे. पहिला भाग वाचकांना फार आवडला याचे प्रत्यंतर म्हणजे कोठेही जाहिरात न देता त्याची तीन मुद्रणे झाली. लेखनशैलीबद्दल स्वतः लेखकच म्हणतात की, “मी जन्मतः हाडाचा लेखक किंवा वक्ताही नाही. या गोष्टीची मनापासून मूळची हौसही नाही.” त्यांनी मित्राला एकदा सांगितले की, “समाजाला काहीतरी सांगण्यासारखे आहे आणि ते सांगितलेच पाहिजे इतके अपरिहार्य असे मनाला वाटल्याखेरीज मी लेखणीला हात लावणार नाही.” यावर असे म्हणता येईल की जन्मतः हाडाचा लेखक बहुधा नसतोच. वक्ता मात्र बहुशः हाडाचा असावा लागतो. लेखन ही कला वैचारिक लेखनापुरते सांगायचे तर चिरव्यासंगाचे फल होय. वक्तृत्व हीसुद्धा कलाच असल्यामुळे चिरव्यासंगानेच तीही प्रभावी बनते. परंतु, वक्तृत्वाला ललित साहित्याप्रमाणेच नैसर्गिक प्रेरणा व वाचाशक्तीची देणगी लागते. व्यापक अर्थाने नैसर्गिक शक्तीचे अधिष्ठान सर्वच समर्थकृतीला असावे लागते. उलट, नैसर्गिक अदम्य प्रेरणा किंवा स्फूर्ती असली तरी अभिजात कलावंत बनण्याकरिता मानवी संस्कृतीच्या परंपरेचा दिव्य वारसा आत्मसात करावाच लागतो. प्रस्तुत संदर्भात एवढेच म्हणता येईल की, ‘या गोष्टीची मनापासून मूळची हौस नव्हती,’ यामुळेच प्रथितयश साहित्यकार वा ग्रंथलेखक होणे शक्य झाले नाही. फार

उशिरा म्हणजे पाश्चिमात्य देशात वास्तव्य केल्यानंतर आणि तेथील प्रगती, घडामोडी, विचारप्रवाह आणि प्रवृत्ती पाहिल्यावर आपल्या बांधवांना काहीतरी सांगितले पाहिजे असे वाटू लागले. ही या 'सदाचार-चिंतनी'च्या पाठीमागची मनोभूमिका आहे.

ही मनोभूमिका एवढ्यानेच स्पष्ट होत नाही. डॉ. खैर यांनी प्रस्तावनेत आपली मनोभूमिका स्पष्ट करताना आपली तीन व्रते व तीन श्रद्धा विवरून सांगितल्या आहेत : (१) "दुसरा माणूस माझ्याशी बरे-वाईट कसेही वागो. माझा धर्म चांगले वागण्याचा आहे. हे माझे व्रत आहे." (२) "आपले विचार प्रगतिशील, गतिमान राहिले पाहिजेत. बुद्धी व विचार गंजू घ्यावयाचे नाहीत. ते एक व्रतच आहे." (३) "सर्वांच्या विचाराने काम करणे, हे तत्त्व मी कौटुंबिक आणि सार्वजनिक जीवनात कटाक्षाने पाळतो. आपण "हुकूमशाहा" आहोत असे कोणालाही वाटता कामा नये. पहिली श्रद्धा बुद्धीवर आहे. विचारशक्ती हे अलौकिक शस्त्र असून जीवनातील कोणताही प्रश्न सोडविण्यास ती समर्थ आहे. शोधून काढणे हे बुद्धीचे काम. दुसरी श्रद्धा मानवाच्या चांगुलपणावर आहे. मनुष्य सुधारू शकेल असे प्रत्येकाबद्दल मला वाटते. माणसाचे विचार व दृष्टी बदलली तर वागणूक सुधारते. तिसरी श्रद्धा सतत चांगले काम करित राहण्यावर आहे. त्याचा योग्य मोबदला केव्हातरी मिळेलच. ही श्रद्धाच आहे. प्रत्यक्ष सिद्ध करता येणार नाही."

या तीन व्रतांच्या व तीन श्रद्धांच्या प्रकाशात सदाचार-चिंतनी तयार झाली आहे किंबहुना तेच चिंतनीचे सार आहे, असेही म्हणता येईल. हा उदारमतवादी दृष्टिकोन आहे. या श्रद्धा आदर्श शिक्षकाच्या व ही व्रतेही त्याचीच. ही तीन व्रते प्रखर असिधाराव्रतेच होत. पहिले व्रत स्थितप्रज्ञासच साधले तर साधेल. वसिष्ठ व एकनाथ यांची उदाहरणे प्रसिद्ध आहेत. वसिष्ठाने स्वतः सहन केले; परंतु त्याच्याच कामधेनूच्या अंगातून उद्भवलेले शबर सैन्य वसिष्ठाच्या कामधेनूकरिता लढलेच. शिक्षकाच्या जीवनात असले क्रूर प्रसंग उद्भवत नसतात, म्हणून व्रतपालन शक्य होते. त्याचप्रमाणे त्या तीन श्रद्धा ढासळून टाकणाऱ्या अशुभ तामसी प्रवृत्तीचा समरप्रसंग म्हणजेच मानवी जीवन होय.

दुसरी श्रद्धा मानवाच्या चांगुलपणावर आहे. ही श्रद्धाच थोर शिक्षकाचा आशावाद होय, हे जरी खरे असले तरी आधुनिक मानसविज्ञानाचा सबळ आधार त्या श्रद्धेला मिळू शकत नाही. म्हणजेच बुद्धिवादाशी सुसंगत ठरत नाही, या लेखकांचा हा वदतोव्याघात आहे. ते म्हणतात, 'तामसी गुणांचे लोक' (पृ. १) असतातच. त्यांच्या चांगुलपणावर श्रद्धा कशी ठेवणार? मुळात माणूस चांगला, वईट हे काहीच म्हणता येत नाही. माणूस ही स्थिर निश्चित स्वभावाची वस्तू नाही. ते जीवन आहे; तो सतत गतिशील विषय (Object) आहे. त्याच्या गतिशीलतेत ज्या प्रकारच्या प्रवृत्तींचे बाहुल्य असते त्यावरून तो चांगला किंवा वईट असा निर्णय दीर्घकाल अवलोकनावरून करता येणे शक्य आहे. प्रत्येक मानवाच्या स्वभावात देवासुरांचा संग्राम सुरू आहे. दैवी प्रवृत्तींच्या विजयाची संख्या अधिक असे दिसले तर तो

चांगला, आसुरी प्रवृत्तींच्या विजयाची संख्या अधिक असे दिसले तर तो वाईट. प्रवृत्तींना वळण लावणारी विवेकबुद्धी काय ताकदीची आहे यावरून हे ठरते. चांगले वळण लावणारी विवेकबुद्धी ही लहानपणी तयार होते. त्या वेळच्या शिक्षणावरच माणूस चांगला होणार की वाईट होणार हे बहुशः अवलंबून आहे. माणसाच्या जन्मजात प्रवृत्तींना चांगले वा वाईट हे विशेषण नैतिकदृष्ट्या लावता येत नाही. कामविकार चांगला की वाईट? चांगलाही नाही वाईटही नाही. व्यक्ती दूरदर्शी स्वार्थ लक्षात घेऊन व सामाजिक हिताला बाधा येणार नाही अशी सावधगिरी बाळगून इंद्रियसुखे घेत असेल तर तो कामविकार चांगला. नाहीतर वाईट. हेच मोजमाप क्रोध, लोभ, द्वेष इत्यादी प्रवृत्तींना लागू पडते.

तिसरी श्रद्धा चांगले काम सतत करण्यावर; त्याचा मोबदला केव्हातरी मिळेलच, असे म्हणणे. चांगले काम करणाऱ्या व्यक्तीला मोबदला मिळतोच असे नाही. समाजाचे हित त्याच्या कामाने होते, हे मात्र खरे. हाच मोबदला म्हटले तर ठीक. नाहीतर पुढील जन्मावर श्रद्धा ठेवून काम करावे; अथवा तशी श्रद्धा नसेल तर चांगले काम हाच मोबदला, अशी भावना असावी.

सदाचार-चिंतनीत विवेकपूर्ण सामाजिक जीवन जगण्याकरिता आवश्यक असलेल्या सिद्धांताची चर्चा केली आहे. माणसाने स्वतःस जन्मभर विद्यार्थी समजून आत्मपरीक्षण करून व्यक्तमत्त्वाचा विकास करित कसे राहावे याबद्दलचे विचार यात मांडले आहेत. माणसाने समाजसुधारण्याच्या कार्याचा प्रारंभ स्वतःच्या सुधारणेपासून करावा, अशा व्यक्तप्रधान दृष्टिकोनातून बरेचसे विवेचन केले आहे. भारतीयांच्या राजकीय, शैक्षणिक, आर्थिक, औद्योगिक, प्रापंचिक वा वैयक्तिक जीवनावर अनेक स्फुट विचार यात सांगितले आहेत.

लेखक बुद्धिवादी असूनही भगवद्गीता व गणेशगीता यावर श्रद्धा आहे हे (९२) 'गीतेने बनवलेला माझा मनःपिंड' (९३) 'गणेश, उपासना आणि बुद्धिविकास' या चिंतनी वाचल्यावरून ध्यानात येईल. भगवद्गीतेतील अवतारवाद व पुनर्जन्मवाद हे बुद्धिवादाच्या कक्षेत कसे येतात? बुद्धिवादी श्रद्धेशी गणेशगीता व भगवद्गीता विसंगत ठरते. ही संक्रमणकालातील मनाची घडण आहे, असे यावरून म्हणता येईल.

सुबोध भाषाशैली, विवेकयुक्त विवेचन, सदाचार-विषयक सुश्लिष्ट विवरण हे या चिंतनीचे गुण प्रशंसास्पद होत, यात शंका नाही.

(सदाचार-चिंतनी (भाग दुसरा), लेखक - डॉ. ग. श्री. खैर,

प्रकाशक - अनाथ विद्यार्थी गृह प्रकाशन, घ. नं. १७८३,

सदाशिव पेठ, पुणे - २, किंमत - २ रु. ५० पै.)

○○○

सव्वादोनशे वर्षापूर्वीचा ज्ञानेश्वरीचा शब्दकोश

- डॉ. मु. श्री. कानडे व सु. बा. कुलकर्णी

(प्रबंध)

संपादकांनी या टिपणास सविस्तर ऐतिहासिक प्रस्तावना लिहिली आहे. कोशरचनेचा उद्गम व विकास, पाश्चात्य कोशपरंपरा, मराठी कोशरचनेची पूर्वपीठिका, हेमाडपंती मस्तके, भाषाप्रकाश, राज्यव्यवहारकोश, ज्ञानेश्वरी कोशांचे लेखन व प्रसार व ज्ञानेश्वरी टिपणाचे स्वरूप, असे प्रस्तावनेचे परिच्छेद आहेत. ज्ञानेश्वरी टिपण हा कोश सव्वादोनशे वर्षापूर्वी जगन्नाथ बाळकृष्ण उगावकर या नावाच्या ज्ञानेश्वरीच्या अभ्यासूने लिहिला आहे. या प्रकाशित पुस्तकास आधारभूत म्हणून तंजावर, विजापूर व धुळे येथील संग्रहातील हस्तलिखिते स्वीकारली आहेत. या प्रतींवरूनही चिकित्सक आवृत्ती संपादकांनी तयार केली आहे. चिकित्सक आवृत्ती म्हणजे काय? तर तिन्ही प्रतींचे पाठ या पुस्तकात दिले आहेत. मूळ पाठ तंजावर प्रतीचा ठेवला आहे. परंतु या सर्व प्रतीतील पाठांपैकी शुद्ध पाठ कोणता, किंवा तिन्ही प्रतीतील पाठ सारखेच अशुद्ध असल्यास कोणता पाठ शुद्ध म्हणून कल्पिता येतो, इत्यादी चिकित्सा या चिकित्सक प्रतीत नाही. मूळ प्रतीतील अशुद्ध पाठ तसेच ठेवून टिपणीत इतर दोन प्रतीतील शुद्ध पाठ दले आहेत.

उदाहरणार्थ

- (१) अवकृत ॥ अविकाररहित ॥ (पृ. ५४). विजापूर-धुळे प्रतीत 'विकाररहित' असा शुद्ध पाठ.
- (२) आथर्वण विधी ॥ वश्यादिक ॥ (पृ. ६५) वि. धु. प्रतीत 'वशीकरणादी'; शुद्ध पाठ.
- (३) आध्यात्मिक ॥ परमार्थिक ॥ (पृ. ६६) वि. धु. प्रतीत 'पारमार्थिक' शुद्ध पाठ.
- (४) त्वचापायें ॥ पादरक्षासहित चेरण ॥ (पृ. ९५) वि. धु. प्रतीत 'पादरक्षासहित'; शुद्धपाठ.
- (५) दिव्य ॥ तप्तलीग्रहगणादिक ॥ (पृ. १०४) वि. धु. प्रतीत 'तप्तलोह'; 'तप्तलोह' गुन्हाचा आरोप असलेल्या व्यक्तीने म्हणजे आरोपीने हातात घ्यावयाचे, हातास इजा

न झाल्यास निर्दोष म्हणून जाहीर करावयाचे, अशी 'दिव्य' करण्याची धर्मशास्त्रात व्यवस्था सांगितली आहे.

- (६) निर्विण्ण सगरांची ॥ विरक्त लक्षण सगरपुत्राची ॥ वि. धु. प्रतीत 'निर्विण्ण'; असा शुद्धपाठ.
- (७) समावाये ॥ सत्त्वकारणत्वे ॥ (पृ. १५३) व्ही. धु. प्रतीत 'सर्वकारणत्वे'; शुद्धपाठ.
- (८) सोळें ॥ जांबूनद सुवर्ण ॥ (पृ. १५६) वि. धु. प्रतीत 'जांबूनद'; शुद्धपाठ.
- (९) पांचैकुंडे ॥ श्रोत्र विरूप दक्षिणाग्न्यादिकांची पाचही कुंडे ॥ (पृ. ११४). वि. धु. प्रतीत 'श्रोत्रादिरूप दक्षिणाग्न्यादिकांची पांचही कुंडे' असा शुद्ध पाठ. मूळ प्रतीतील पाठ अर्थशून्य आहे.

शुद्धपाठाप्रमाणे अर्थ असा : श्रोत्र, चक्षु, घ्राण, रसना व त्वत्वक् ही पाच ज्ञानेंद्रिये म्हणजे दक्षिण, गार्हपत्य, आहवनीय, सभ्य व आवसथ्य ही वाजसनेयी अग्निहोत्रातील पाच अग्नी. त्यांची कुंडे म्हणजे इंद्रियस्थाने. उपनिषदातील प्राणाग्निहोत्ररूप उपासना येथे सूचित केली आहे.

तंजावर प्रतीतील मूळ पाठामध्ये वाक्य कोठे संपते याचा विचार नसावा, असे या मुद्रितावरून वाटते. उदाहरणार्थ - (१) युक्तित्रय ॥ वज्रबंध ॥ उड्डीयान ॥ जालंधर ॥ (पृ. १३३). वज्रबंध, उड्डीयान, जालंधर । असे लिहिणे योग्य.

(२) यम ॥ अहिंसा ॥ सत्यादिक सहा ॥ (पृ. १३३) 'अहिंसासत्यादिक सहा ॥ ' असे पाहिजे. अशी उदाहरणे फार आहेत.

पदच्छेद कोठे करावा व कोठे करू नये, याचाही विवेक मूळ प्रतीत (लिखित की मुद्रित?) दिसत नाही. समासांतर्गत शब्द कोठे कोठे तोडले आहेत, कोठे कोठे तोडले नाहीत. भिन्न पदे ही कोठे कोठे विनाकारण जोडली आहेत व काही ठिकाणी न जोडता ठेवली आहेत -

उदया । उदय नामक पर्वता ॥ (पृ. ७२).

.....होईल ॥ इति प्राचीन लेखः पृ. ॥ (९२).

.....सकल जगत्पालक ॥ (पृ. ९२).

.....प्रपंच निर्माण निरंतर विलासप्रया ॥ (पृ. ९३).

.....स्वर्णकार निर्मित वस्तुविशेष ॥ (पृ. १०१).

.....नाद श्रवणसुखाचे ॥ (पृ. १०८).

.....तपस्संतोषादिक ॥ (पृ. १०९).

व्यूह ॥ सेना रचनाविशेष ॥ (पृ. १३७).

संसारगज केसरी ॥ (पृ. १५३).

...अत्रविनेत्यध्याहारः ॥ (पृ. १५३).

स्वसंविद्रुमबीज प्ररोहणावने ॥ स्वात्मज्ञानवृक्षबीजांकुरोत्पत्ति भूमिस्वरूप ॥ (पृ. १५७).
तात्पर्य, मूळ प्रतींच्या पाठांच्या युक्तायुक्ततेची चर्चा टाळली. असे असले तरी हे प्रकाशन
महत्त्वाचे आहे ही गोष्ट निर्विवाद.

(सव्वादोनशे वर्षापूर्वीचा ज्ञानेश्वरीचा शब्दकोश,
संपादक - मु. श्री. कानडे, सु. बा. कुलकर्णी, प्रकाशक - व. ह. गोळे,
कुलसचिव, पुणे विद्यापीठ, पुणे ७, मूल्य - दहा रुपये)

○○○

१७.

मी कोण?

-रा. रं. पैंगीणकर

(आत्मचरित्र)

आत्मचरित्र. चरित्रकाराने आपला जन्म कलावंतिणीपोटी झाला हे प्रांजळपणे प्रारंभीच सांगून टाकले. कलावंतिणीच्या परंपरागत धंद्यावर प्रामुख्याने जगणाऱ्या गोमंतक मराठा समाजातील एका रखेलीच्या पोटी जन्म झाल्याचे झटकन सांगितल्याने या आत्मचरित्राचे मुख्य सूत्रच वाचकाच्या हाती येते. जन्मलेले निरागस मानव बालक बुद्धीचा पवित्र प्रकाश बरोबर घेऊन येत असते. तो जन्म, वैवाहिक संबंधाने होवो वा विवाहबाह्य संबंधाने होवो, निसर्गतः पवित्रच असतो. 'वैवाहिक' व 'विवाहबाह्य' हे मानवी संकेत आहेत; ते कालमानाप्रमाणे सोयी-गैरसोयी बघून माणसांनी बनवलेले व कालांतराने बदललेले असतात. वेश्येच्या पोटी जन्म झाल्याचे सांगणे मोठे जिवावर येते ; जन्माने मोठेपणा येत नसतो, तो स्वकर्तृत्वाने संपादलेल्या गुणकर्मांनीच येतो; हे जरी खरे असले तरी रूढिबद्ध समाजाला हा मानवी कर्तृत्वाचा वा स्वातंत्र्याचा सिद्धांत मान्य नसतो. कारण दीर्घकाल दृढ झालेल्या रूढीने हृदयाचा पाषाण बनतो. विवाहबाह्य जनमलेल्या मोठ्या लोकांनाही प्रतिष्ठेच्या खोट्या कल्पनेचा मोह होतो. प्रस्तुत लेखकाला असा मोह नाही.

जन्मदाते वडील सारस्वत ब्राह्मण, त्यांनी या पुत्राला अर्जित संपत्तीचा वाटा तर नाकारलाच; परंतु त्याबरोबर स्वतःचे नाव लावण्यासही मना केली. त्याचा राग व खंत या पुत्राला कायम राहिली; मना केल्याबरोबर 'यांना बाप तरी कसे म्हणावे?' असा सवालही आईला टाकला. परंतु आकस नव्हता, त्यामुळे जन्मदात्याचा संबंध अखेरपर्यंत कायम ठेवला.

हिंदुधर्मशास्त्राने वेश्यागमन निषिद्ध मानले आहे व ते उपपातकात गणले आहे. परंतु त्यास अपवाद सांगितला आहे; तो म्हणजे परंपरागतरीतीने वेश्याव्यवसाय करणाऱ्या जातीत जन्मलेल्या वेश्येशी संबंध ठेवणे निषिद्ध नाही, त्यात पाप नाही, असे याज्ञवल्क्यस्मृतीच्या मिताक्षराटीकेत म्हटले आहे, वेश्याव्यवसाय करणाऱ्या जातीला मात्र समाजरचनेत

धर्मशास्त्राने आर्यत्रैवर्णिकांपेक्षा कमी गणले आहे. त्रैवर्णिकांना शांत वेश्येशी गमन केल्याने अपावित्र्य येत नाही असे सांगणारे धर्मशास्त्र, शुद्ध नैतिक भूमिकेवरून पाहिले तर, अधर्मशास्त्र ठरते; कारण शिंदळकी करावयास लावणारी उच्च जात पवित्रच राहते, परंतु शिंदळकीला बळी पडणारी जात मात्र अपवित्र मानली जाते, असा हा उलटा न्याय धर्मशास्त्राचा आहे; शोषणावर आधारलेल्या विषम समाजरचनेचा हा न्याय आहे. जातिधर्म मानलेल्या वेश्याव्यवसायाला यज्ञसंस्थेने व यज्ञसंस्था लुप्तप्राय होत असता प्रधानपद पावलेल्या देवमंदिरसंस्थेने आपल्यात सामावून घेतले; असा धर्मसंस्थेचा इतिहास आहे. नृत्य, नाट्य, वाद्य व गायन या कलांचा व्यवसाय करणाऱ्या जातींनी देवांची सेवा करीत उच्चवर्णीयांच्या रंगेल विषयवासनांचीही पूर्ती करायची, अशी व्यवस्था या परंपरागत धर्मसंस्थेने केली. दक्षिण कोकणात अशा प्रकारची धर्मसंस्था प्राचीन कालापासून काम करीत होती. ती गोमांतकात कालपर्यंत चांगली जिवंत होती. तिचा पाया उखडून टाकण्याकरिता ज्यांनी आंदोलनास प्रारंभ केला त्यांचे हे आत्मचरित्र आहे.

श्री. राजाराम पैंगीणकर यांनी प्रथम लहानपणी स्वतःच्या कुलपरंपरागत अशा वादनकलेचे शिक्षण घेऊन त्यात प्रावीण्य मिळवले व वारंवार वाहवा मिळविली. नंतर अत्यंत गरिबी असताना व्यापार व्यवसायात भांडवलावाचून धैर्याने उडी घेतली. त्यात हेलकावे खात, यश मिळवीत, सांपत्तिक सुस्थिती प्राप्त करून घेतली. शिकारीचा प्रथमपासून छंद लागला. अचूक नेमबाजीत तरबेज झाले. जंगली श्वापदे व पक्षी यांच्या शिकारीत कधी हार खाल्ली नाही; वाघाच्या शिकारीची मनोरंजक वर्णने या आत्मचरित्रात आली आहेत, त्यावरून हे सिद्ध होते.

खाजगी जीवन हा या आत्मचरित्राचा मुख्य विषय नाही. हिंदू समाजात अवमानित असलेल्या जमातीत जन्मलेल्या या सुपुत्राने १९११ पासून १९६८ पर्यंतच्या कालखंडात आपल्या जमातीस मोठ्या हिमतीने वेश्याव्यवसायातून मुक्त करून शिक्षणद्वारा आत्मोद्धाराची प्रेरणा कशी दिली व ऊर्जीत दशेस कसे आणले याची साद्यंत कथा या आत्मचरित्रात प्रामुख्याने ग्रथित केली आहे. देवाची सेवा व उच्चवर्णसेवा म्हणून वेश्याव्यवसाय सरसहा चालू असतानाही हा गोमांतक मराठा समाज वंशपरंपरेनेच बहुगुणी व सुसंस्कृत होता. कलेची रसिकता, संगीत नैपुण्य, आर्जवावृत्ती, आतिथ्यशीलता, टापटीप व स्वच्छता व धार्मिक श्रद्धा या गुणांनी संपन्न होता व आजही तसाच दिसतो. धार्मिक श्रद्धा व अंधश्रद्धा यांची सीमारेषा सांगता येत नसते. वेश्याव्यवसाय हा देव धर्मांनी लावून दिलेला आहे, अशा अंधश्रद्धेने गुलामी वृत्तीने पोषण केले; परंतु त्या संबंधी शंकासुद्धा मनी डोकावली नाही. अशा अंधश्रद्धेमुळेच वंशपरंपरागत विविध कुटीर उद्योगात प्रवीण असलेल्या हिंदू समाजातील शेकडो जातींनी सामाजिक विषमतेची कठोर धार व गुलामगिरी नमूटपणे सहन केली. गेल्या १९ व्या शतकाच्या उत्तरार्धापासून नवजागृतीच्या युगाची प्रभात फुटली व

मोचक आंदोलनास प्रारंभ झाला. ते आंदोलन आता खोलवर पसरून तीव्र बनत आहे. अशाच आंदोलनाचेच एक पर्व प्रस्तुत आत्मचरित्राचा विषय होय. या आंदोलनाच्या बिनीवरच्या एका शूराचे हे चरित्र आहे. पतित गोमांतक कलावंत-जमात व त्या पातित्यास जबाबदार असलेली सारस्वत ब्राह्मण जमात यांच्यातल्या विग्रहाचा इतिहास या चरित्रात आहे, असे आपाततः दिसत असले तरी प्रस्तावना लेखक श्री. सुकेरकर या पंडितांनी म्हटल्याप्रमाणे हा संभवतः प्रतिगामी व पुरोगामी प्रवृत्तीच्या विग्रहाचा इतिहास आहे हे प्रत्ययास येते. अनेक पुरोगामी उदारमतवादी सारस्वतांनी श्री. पैंगीणकरांना या आंदोलनात प्रोत्साहन दिले, मदत केली. एवढेच नव्हे, तर सारस्वतांचे एक धर्मगुरू श्री. रमाकांत स्वामी यांनी एका सत्यनारायण प्रकरणात, पैंगीणकरांचाच पक्ष सत्याचा आहे, असा निर्णय दिला. सत्यनारायण प्रकरणात पैंगीणकरांच्या बाजूने सर्व गाव व विरुद्ध बाजूस सनातनी ब्राह्मण, असेच चित्र दिसते.

या समाजसुधारणेच्या आंदोलनात श्री. पैंगीणकरांवर अनेकदा सामाजिक बहिष्कार पडले व जीवावरचेही प्रसंग ओढवले. त्या खडतर प्रसंगांना त्यांनी शौर्याने व युक्तिबुद्धीने तोंड देत व मोर्चे बांधत ध्येयाकडे यशस्वीपणे कूच केले. या समर प्रसंगात त्यांच्यात वसत असलेल्या गुणांची कसोटी लागली, व ते गुण प्रकाशात आले. सामाजिक समतेच्या उच्च ध्येयवादावर निष्ठा शुद्ध राखली, उच्च जातीबद्दलची स्वाभाविक सुडाची भावना बाधू शकली नाही; पूर्वी एके काळी जातिभेद नव्हता याचे दर्शक पुराणातील ऋषिमुनींची उदाहरणे समर्पक रीतीने मांडण्याची सुबोध शैली साध्य केली. निश्चयाचे बळ व विनयी स्वभाव, निर्भय युयुत्सुवृत्ती व क्षमाशीलता, उच्च जातींनी युगानुयुग चालवलेल्या घृणास्पद प्रथेबद्दल तीव्र क्रोध व त्यांच्या कर्तबगारीची जाणीव, स्वजातीबद्दल प्रेमाचा जिव्हाळा व स्वजातीच्या क्लैब्याबद्दल हळहळ या व अशा द्वंद्यांचे तालबद्ध स्वरूप या कलावंतांच्या नैतिक जीवनात विकसित झालेले दिसते.

‘मी कोण?’ या प्रश्नाचे यथार्थ उत्तर आत्मचरित्रात मिळते. थोर समाजसुधारकाचा आत्मा व समाजाचाही आत्मा प्रतिबिंबित झालेला हा मोलाचा आरसा आहे. प्रथितयश साहित्यिकांनी अनेक आत्मचरित्रे मराठीत लिहिलेली प्रसिद्ध झाली आहेत. त्यापैकी अनेकात आत्मवंचनेचा ललितविस्तार पुष्कळ मिळतो; परंतु आत्माच तेवढा गमावलेला असतो. या पुस्तकाच्या शैलीत प्रौढता वा लालित्य नाही, ती साधी व सरळ आहे. तात्पर्य मात्र अत्यंत लक्षणीय आहे.

**(मी कोण?, लेखक - श्री. राजाराम रंगाजी पैंगीणकर, प्रकाशक - गोमंत
छापखाना, मडगाव, गोवा, किंमत - ३ रुपये)**

○○○

प्राचीन मराठी गद्य : प्रेरणा आणि परंपरा

-डॉ. श्री. रं. कुलकर्णी

(समीक्षा)

प्राचीन मराठी गद्यासंबंधी आजपर्यंत जे काही समीक्षण झाले आहे त्यात महत्त्वाची वरची पायरी या पुस्तकाने गाठली आहे.

मराठी गद्याची परंपरा पद्याच्याही पाठीमागे जाते असे उपलब्ध प्रमाणांवरून म्हणता येते व ते स्वाभाविकही आहे. भाषा प्रथम गद्याचे रूप घेते; कारण मानवाच्या दैनंदिन परस्पर व्यवहाराकरिता पद्याची गरज तशी नसते. पद्य हे क्रीडार्थ उत्पन्न होते. लीला हा पद्यकृतीचा उद्देश असतो. लीला कलात्मकतेशिवाय सफल होत नाही. किंबहुना लीला ही कलाच होय.

प्राचीन मराठी गद्याची पुस्तक स्वरूपातील रचना ज्या प्रेरणेने झाली ती मुख्य प्रेरणा म्हणजे जनसामान्यात विद्येचा प्रसार व्हावा ही होय असे श्री. कुलकर्णी यांनी भूमिकेत प्रथमच स्पष्ट केले आहे. सामान्य लोकांच्या भाषेत साहित्यनिर्मितीच्या दोनच खरोखर प्रेरणा असू शकतात; लोकशिक्षण व लोकरंजन. विद्या व धर्मज्ञान लोकभाषेतून लोकांना द्यावे व लोकरंजन करावे हा मराठी गद्य-पद्य साहित्याचा उद्देश आहे. जगातील सर्वच जनभाषेतील लिखित साहित्याचा जसा उद्देश असतो तसाच मराठी साहित्याचा आहे.

मराठीमध्ये ज्योतिष व वैद्यक या विषयावरील पद्य प्रबंध पंडितांनी प्रथम लिहले. महानुभावांनी धर्म, तत्त्वज्ञान व संतकथा मराठी-गद्यात सांगितल्या. ऐतिहासिक बखरी गद्यात लिहिल्या. या व अन्य उपलब्ध सर्व साहित्याचे वर्गीकरण करून प्रस्तुत ग्रंथात त्याचे सविस्तर विवेचन केले आहे.

प्राचीन काळी जगातील फार थोड्या भाषांतील गद्यात्मक साहित्याला पद्यापेक्षा अधिक महिमा प्रथम प्राप्त झाला. साधारणपणे प्रथम पद्य हे शिखरावर चढते; उत्कृष्ट कलेचे रूप घेऊनच त्याला शिखर गाठता येते. परंतु जेव्हा विचार महतीस प्राप्त होतो, ज्ञानाची विविध क्षेत्रे मानवी बुद्धी व्यापू लागते, ज्ञान वाढू लागते तेव्हा विचार, चर्चा, ऊहापोह हा आवश्यक ठरतो. साधकबाधक चर्चा किंवा ऊहापोह याशिवाय ज्ञान आकारास येत नसते. साधकबाधक तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय : खंड - ११ / १०४

चर्चा किंवा ऊहापोह म्हणजेच विचार. ऊहापोहाला - विचाराला पद्याची बंधने अनेक वेळा अडचण उत्पन्न करतात. स्पष्टता, हेतुवाद, कार्यकारणभाव इत्यादिकांची मौलिक गरज विचाराला असते अशा वेळी पद्याचे संकेत विचाराला बहुशः सोसत नाहीत. म्हणून गद्य हे आवश्यक असते व ते पद्यापेक्षा उच्च स्तरावर प्रगट होते. दैनंदिन बदलत्या व्यवहारातील विचारविनमयामध्ये गद्याला सूक्ष्म वैचारिक बैठक नसते; तार्किक सुसंगतीचे अवधानही त्याला बाळगायची विशेष जरूर नसते. परंतु एक स्थिर विचार म्हणून, म्हणजे ज्ञान म्हणून जेव्हा साहित्याला किंवा भाषेला आकार देण्याची आवश्यकता समाजाला व संस्कृतीला भासते व ज्ञानाची साधनाही विकसित अवस्थेला पोचते, तेव्हा एक निराळ्या प्रकारचे गद्य लिखित साहित्याच्या रूपाने अवतरते. ही साधना फारच थोड्या प्राचीन संस्कृतींना साधली आहे. अतप्राचीन जागतिक संस्कृतींमध्ये अशा वैचारिक प्रतिष्ठेला प्राप्त झालेल्या भाषा थोड्याच आढळतात. हजार - बाराशे वर्षांपूर्वी जगातील तीस-चाळीस भाषा तरी निरनिराळ्या कालखंडात लेखनिविष्ट झाल्या होत्या. परंतु हातावर मोजण्याइतक्याच भाषा वैचारिक लिखित साहित्याच्या प्रतिष्ठेला पोचल्या. त्या म्हणजे संस्कृत, ग्रीक, लॅटिन, चिनी व अरबी या होत. काही प्रमाणात फारसीचाही यात समावेश होतो.

इ. स. पू. सहाव्या शतकापासून म्हणजे बुद्ध व महावीर यांच्यापासून तो इ. स. अकराशेपर्यंत प्राकृत व अपभ्रंश भाषांनी संस्कृतशी स्पर्धाशील होऊन वैचारिक गद्य निर्मिण्याचा प्रयत्न केला. धार्मिक वा इतर पद्यसाहित्य विपुल प्रमाणात प्राकृत, अपभ्रंश व द्राविडी भाषा यांच्यात मोठ्या प्रमाणात निर्माण झाले. ललित पद्य साहित्याच्या बाबतीत तर संस्कृतमधील उच्च अभिजात साहित्याच्या तोडीचे साहित्य वरील संस्कृतेतर प्राचीन भाषांमध्ये निर्माण झाले. जैनांनी व बौद्धांनी संस्कृतशी तुल्यबल असे तत्त्वज्ञानात्मक व धार्मिक गद्य साहित्यही निर्मिण्याचा प्रयत्न केला. सामान्य जनांना शिक्षण देणे हा त्यातील उद्देश होता. परंतु या संस्कृतेतर भारतीय भाषांना पद्यमय, ललित वा धार्मिक वाङ्मय रचण्यात संस्कृतमय यश जरी प्राप्त करता आले तरी वैचारिक ग्रंथ रचण्यात संस्कृतशी स्पर्धा करण्यात अपयशच आले. म्हणून इ. स. च्या दुसऱ्या शतकापासून बौद्ध धर्माचार्य व पंडित यांना संस्कृतशी शरणागती पत्करावी लागली. जैन पंडितांनी नंतर पुनः संस्कृतचाच आश्रय घेतला. संस्कृत हे वैचारिक साधनेचे व स्वातंत्र्याचे गद्यपद्यमय असे विश्व बनले. विद्वानांना शेवटी प्राकृत किंवा संस्कृतेतर भारतीय भाषांमध्ये आत्मविश्वासपूर्वक विचार व्यक्त करण्यास व ऊहापोह करण्यास आवश्यक संस्कृतइतके सामर्थ्य घालता आले नाही, हे उघड आहे.

प्राकृत भाषांच्याच परंपरेतील महाराष्ट्राची विकासावस्था किंवा परिवर्तित अवस्था म्हणजे मराठी होय. महाराष्ट्रीत किंवा इतर प्राकृतात मराठीच्या साहित्यिक उदयापूर्वी धार्मिक व तत्त्वज्ञानात्मक साहित्य सतत निर्माण होत होते, ही गोष्ट मराठी वाङ्मयाचे इतिहासकार अजून नीट रीतीने लक्षात घेत नाहीत. ज्ञानदेवापासून एकनाथापर्यंत जो संस्कृत

व मराठी यांचा संघर्ष दिसतो तो संघर्ष ज्ञानदेवापूर्वी निदान दीड हजार वर्षे चालू आहे हे या संदर्भात मराठी साहित्येतिहासकारांनी लक्षात घेणे जरूर आहे. ज्ञानेश्वरांचे परमगुरु गोरक्षनाथ यांना तत्त्वज्ञानात्मक प्रबंध महाराष्ट्रात व इतर प्राकृत भाषांमध्ये लिहले हे सुप्रसिद्धच आहे. अपभ्रंश भाषेतील अनेक धार्मिक व आध्यात्मिक विषयांवरचे मराठीतील संतसाहित्यासारखे ग्रंथ प्रसिद्ध आहेत व काही व्हावयाचे आहेत. त्यामध्येही संस्कृतबद्दलची स्पर्धा प्रतिबिंबित झालेली दिसते.

श्री. कुलकर्णी यांनी ही गोष्ट लक्षात घेतलेली आहे की, मराठीतील इंग्रजपूर्व शास्त्रीय गद्यसाहित्य हा संस्कृतचा अनुवाद आहे. त्यात नावीन्य मुळीच नाही. महानुभाव ग्रंथ साहित्य हे सनातनी परंपरागत रूढी मोडून तयार झाले आहे. परंतु वैदिक श्रुतिस्मृती टाकून नव्या श्रुतिस्मृतींच्या बंधनात ते साहित्य सापडले आहे. म्हणजे रूढीने जुना रंग टाकून नवा रंग घेतला आहे, परंतु गाभा तोच आहे. त्याचप्रमाणे न्यायमीमांसेचे फिके रूप घेऊन काही छोटी पुस्तके निर्माण झाली आहेत. त्यात कस कमी, खोली कमी व प्रगल्भताही अत्यंत कमी, त्यामुळे वैचारिक साहित्य म्हणून त्याला खरीखुरी मान्यता प्राप्त होऊ शकली नाही. संस्कृतमधील दार्शनिक चर्चेची महान् प्रभावी शक्ती या महानुभावी गद्याला कधीही आलेली नाही. संस्कृत दार्शनिक विचारांची उंची, खोली, विस्तार, महमा इत्यादी बाबतीत संस्कृत दर्शने ही हिमालयासारखी किंवा महासागरासारखी आहेत तर मराठीतील इंग्रजपूर्व गद्य हे उपनद्यांसारखे ऋतुमानाप्रमाणे वारंवार भरणारे व वारंवार सुकून खडखडाट झालेलेच सापडते. संस्कृतमध्ये धर्म व अध्यात्म याशिवाय अनेक विद्या व शास्त्रे निर्माण झाली, वाढली याचे कारण भारतीय संस्कृतीचा तो यौवनाचा व प्रौढतेचा काल होता. इ. स. ९ व्या शतकापासून तो १८ व्या शतकापर्यंतच्या मराठी इत्यादी भारतीय भाषा या भारतीय संस्कृतीच्या बौद्धिक व वैचारिक वृद्धापकाळातील भाषा आहेत. त्या वृद्धापकाळातही जे काही उत्कृष्ट, भव्य व दिव्य साहित्य झाले ते गद्य नव्हते. गद्यांच्या वाढीस आवश्यक असलेली बुद्धिवादी पार्श्वभूमी या मध्ययुगीन भाषांना देणारे विचारवंत लाभले नाहीत. संस्कृतचे जे तोकडे अनुकरण झाले त्यात थोडेसे गद्य निर्माण झाले. बखरसाहित्य हा एक निराळा सुरेख आविष्कार आहे, मराठी भाषेचे काही चांगले गुण त्यात गवसतात, परंतु शाश्वत साहित्याच्या दालनात त्याला काहीही स्थान नाही.

ब्रिटिश संस्कृतीच्या प्रभावाखाली आधुनिक लेखप्रविष्ट भारतीय भाषांना वैचारिक व बुद्धिवादी अधिष्ठान नुकतेच प्राप्त झाले आहे. त्यामुळे आता गद्याचा महमा वाढीस लागला आहे.

श्री. कुलकर्णी यांनी मराठीतील मध्ययुगीन नाटकसाहित्य हे तंजावर येथे मोठ्या प्रमाणात मिळेल अशी माहिती दिली आहे. परंतु त्या साहित्याचे मूल्य केवळ नाट्येतिहासातील एक प्रकरण एवढेच असण्याचा संभव आहे. चिरस्थायी मूल्याचे एखादे नाटक त्यात सापडले तर मोठेच भाग्य म्हणावे लागेल.

‘ज्योतिषरत्नमाला’ हा पहिला मराठी गद्यग्रंथ होय. या ग्रंथात मूळ श्लोक संस्कृत असून टीका मराठी गद्यात स्वतः ग्रंथकारानेच लिहिली आहे. ग्रंथकाराचे नाव श्रीपतीभट्ट. श्री. कुलकर्णी यांची तक्रार अशी की, ही टीका समग्र रूपात डॉ. पानसे यांनी संपादिली व डेक्कन कॉलेजने प्रकाशित केली, परंतु प्रसिद्ध झालेली समग्र टीका सदोष आहे व टीकेतील संस्कृत भाग वगळण्यात आला आहे; ही तक्रार खरोखर पटते.

श्री. कुलकर्णी यांनी श्रीपतीभट्टाच्या टीकापद्धतीचे वैशिष्ट्य समजावून सांगण्याकरिता कै. राजवाडे यांनी प्रसिद्ध केलेल्या अपूर्ण ग्रंथाकडे धाव घेतली आहे. परंतु कै. राजवाडे यांच्या प्रतीतून घेतलेले संस्कृत श्लोक भयंकर अशुद्ध आहेत. (पाहा पृ. १८). ही गोष्ट श्री. कुलकर्णी यांच्या लक्षात आली की नाही हे समजत नाही.

श्री. कुलकर्णी यांनी ‘सुगम बोध’ या समर्थकालीन गद्यप्रबंधातील एक उतारा (पृ. ४५) सविस्तर रीतीने या पुस्तकात उतरला आहे. त्यातील एक वाक्य मुळाबरहुकूम घेतले आहे की उद्धृत करणाऱ्यांनी चूक केली आहे याबद्दल वाचक घोटाळ्यात पडतो. ते वाक्य असे - “काळ्या बुबुळाते आश्रयुन रस ग्रहण करिते ते रसनेंद्रिय ।” काळ्या बुबुळाच्या आश्रयाने रसनेंद्रिय रसग्रहण करित नसते. बाकीच्या इतर इंद्रियांचे वर्णन अगदी योग्य दिसते. उदाहरणार्थ “कर्णशुष्कुल्यावच्छिन्न नभोदेशातें आश्रयुन शब्द ग्रहण करिते ते श्रोत्रेंद्रिय । नखशिखापर्यंत त्वचेतें आश्रयुन स्पर्श ग्रहण करिते ते त्वगेंद्रिय । नासिकाग्रातें आश्रयुन गंध ग्रहण करिते तें घ्राणेंद्रिय । या प्रकारे शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गंध या पाच विषयांची सामान्येकरून ज्ञानसाधनता इंद्रियास आहे ।”

लक्षणरत्नाकरातील भीष्माचार्यांचे एका सूत्राचे भाष्य या पुस्तकात (पृ. ५४) उद्धृत केले आहे. त्यावर श्री. कुलकर्णी म्हणतात की, “या टीकेत बौद्धिक कसरत भरपूर असली तरी तत्त्वज्ञानावरील दृष्टी मात्र अचल आहे. या खटाटोपात पुष्कळदा साध्या विषयात अकारण क्लिष्टता येते, तर अनेकदा स्पष्टीकरण सुबोध बनते.” बौद्धिक कसरत भरपूर आहे, असे श्री. कुलकर्णी म्हणतात, पण ती कोठे आहे हे दाखवित नाहीत. विशेषतः त्यांनी उद्धृत केलेल्या उताऱ्यात अत्यंत मोजक्या शब्दात पक्षाची उदाहरणे दिली आहेत. ‘साध्या विषयात अकारण क्लिष्टता येते.’ ती कोठे आली आहे हे मात्र सांगत नाहीत.

निरंजनमाधवाचा एक गद्य संदर्भ (पृ. ५५) उद्धृत केला आहे. त्यातील ‘जे अज्ञान म्हणजे निवृत्ति’ या विधानाचा वेदान्ताच्या दृष्टीने, योग्य अर्थ होत नाही. अर्थ निघावयास पाहिजे तो - ‘अज्ञानाची निवृत्ति’ असा.

असे काही दोष या पुस्तकात क्वचित सापडत असले तरी या पुस्तकातील चर्चा प्राचीन मराठी गद्याच्या इतिहासाचे स्वरूप व उपपत्ती समजण्याच्या दृष्टीने अत्यंत उपयुक्त आहे; या विषयामध्ये अधिक संशोधन करण्यास आवश्यक असलेली पुढील दिशाही चांगली दाखविली आहे. श्री. कुलकर्णी यांनी गद्य परंपरेची उत्कृष्ट जुळणी केली आहे. गद्यलेखनाच्या

प्रेरणेचे स्वरूपच अत्यंत मंद असल्यामुळे मध्ययुगीन मराठी गद्याला, समकालीन पद्याचे वैभवपद प्राप्त होऊ शकले नाही ही गोष्ट मात्र श्री. कुलकर्णी यांनी स्पष्टपणे दाखविली असती तर बरे झाले असते.

(प्राचीन मराठी गद्य : प्रेरणा आणि परंपरा, लेखक - डॉ. श्री. रं. कुलकर्णी
(उस्मानिया विद्यापीठ), प्रकाशक - सिंधु पब्लिकेशन प्रा. लि., मुंबई)

○○○

A Review of Beef in Ancient India

-Mr. Jayadayal Dalmiya

(History)



The protagonists of the ban on cow-slaughter in India have generally attempted to base their demand on scriptural authority. They claim that Hindu scriptures, particularly the Vedas, strictly proscribe cow-slaughter and beef-eating. The next step in the argument is that since India has a predominantly Hindu population, there should be a legislative ban on cow-slaughter in deference to the 'religious susceptibilities' of the majority community.

The arguments against banning cow-slaughter do not depend on the interpretation of Hindu scriptures. Even so, it can be shown that there is no sanction in Hindu scriptures for the view that beef-eating and cow-slaughter were considered taboo by ancient Hindus. It is only by a selective and dubious reading of the scriptures that one can make out a case for a ban on cow-slaughter.

Mr. Dalmia's publication is an example of such false and tendentious interpretation of Hindu scriptures. There is no indication of the author's identity. However, it is obvious that the publication has been sponsored by Mr. Jayadayal Dalmia. For the sake of convenience, I shall therefore treat him instead of his unknown ghost-writer as the author of the book for the purposes of this review.

Dalmia argues that the 'Vedas prohibit not only cow-slaughter but the slaying of all kinds of herbivorous animals... the scriptures of our

and other faiths propound the creed of non-voilence... In spite of this, one may find references to acts of slaughter and meat-eating here and there in the scriptures. These passages should be understood in their appropriate contextual setting as to whether such indications are enjoined as 'obligatory duties' or whether they are a way out for preventing evil tendencies of meat-eating.' He charges modern Indian and Western Indologists like Rajendra Lal Mitra, P. V. Kane, Max Mueller, Weber, Goldstucker, Monier Williams and others with having created 'wrong impressions' about what the scriptures say with a view to misleading the general public. However, these modern scholars, it must be pointed out, base their interpretations strictly on the writings of early commentators like the sages Baudhavana, Apastambha, Katyayana, Drahyayana, Ashvalayana and others who compiled before 400 B.C. the Shrauta Sutras, the manuals elaborately describing the rituals of sacrifices, based on the Shruti texts and commentators of Smritis like Shabara, Kumarila, 'Vishvarupa, Medhatithi, Vijnyanneshvara, Kulluka, Bhojadeo, Bhavadeo, Laxmidhara, Apararka, Devannabhata, Narayanabhata, Toderananda, Mitramishra, etc. who lived between 400 A. D. and 1700 A. D. They are unanimous in the view that animal sacrifices, which included many species of domensticated animals like goats, sheep, bulls and cows were obligatory to the Soma-sacrificer and that different varieties of meat were permissible as food for the Brahmins and other Varnas. The Soma sacrifices were to be nudertaken along with animal scrifices as a necessary complement by which the sacrificer attained the heaven of the gods to whom the oblations of the flesh cut from the bodies of the victims, fat as well as soup, were offered (Shatapatha-Brahmana, 12, 1, 3, 7). The ancient sages and the commentators also prescribed that after the oblations were offered to the gods, the remains of the oblations called Ida were to be eaten by the participating priests, including the sacrificer, and this was stated to be obligatory. The Shraula Sutras prescribed expiation in default of animal sacrifices to be performed by the Agnihotris (Ashvalayana Shrauta sutra, 6.9). The Ashvalayana sacrifice

performed by sovereign kings required more than six hundred animals including cows of different types. The veda enjoined the Ashvamedha to attain (a) heaven, including the well-being of the subjects of the king; and (b) expiation of all sins including the mahapapa, viz. Brahmahatya (killing of a Brahmin) (Shatapatha-Brahmana, 13, 2, 11, 1). However, the victims brought for sacrifice and tied to the sacred post called Yupa, were, after some consecratory rites, released on certain occasions; for example, the human beings dedicated in Puruhamedha (Human Sacrifice) were to be released without Killing (Shatapatha-Brahmana 13, 8, 2).

Even today animal sacrifice are performed by strictly vegetarian priests in places of pilgrimage like Varanasi, Prayag, Nasik, Poona, Wai and Kanchi. They believe that the soma sacrifice is incomplete without an animal sacrifice, although they scrupulously avoid eating meat themselves. They avoid cow sacrifice or bull sacrifice which according to medieval commentators, is prohibited in Kaliyuga. Thus the commentators of Paraskara Grihyasutra state in the context of Madhuparka, that cow-killing is allowed before Kaliyuga but prohibited in Kaliyuga by the Smriti of Parashara; instead, goat meat is to be offered and the cow brought in the Madhuparka ceremony is to be released.

Dalmia overlooks Pashubandha, Chaturmasya, Vajapeya, Rajsuya and Ashwamedha sections of the Vedas, which enjoin animal sacrifice as an obligatory duty of the sacrificer. He also ignores the Shrauta Sutras and Jaimini's Mimamsa which extensively deal with animal sacrifices. His method of interpretation follows neither the exegetical method of Jaimini's Purva Mimamsa nor the historical method developed by modern scholars. He also flouts the accepted rules for the interpretation of words.

Whenever Dalmia finds a certain text going counter to his thesis, he attempts to put on it an interpretation inconsistent with common usage of meaning. And where he finds a passage which is beyond even his special method of interpretation, he just brashly dismisses it as 'not genuine. but imaginary and spurious'. He unabashedly violates the tradition regarding the authenticity of scriptures as given by the PurvaMimamsa.

For instance, he rejects without hesitation a most authentic text quoted from the Manusmriti by Vasishtha, Shankhayana and several ancient commentators by dubbing it an interpolation. The relevant text is as follows :

An animal shall be killed on the occasions of Madhuparka, Yajna, rites for the manes and gods and nowhere else, this has been said by Manu. (Vasishtha Dharma, 4.6; Shankhayana Grhyasutra, 2.16.10; Manu, 5.4.1)

In respect of this text, Dalmia argues that the final words 'this has been said by Manu' are proof of the fact that this stanza as a whole does not belong to the Manusmriti since all the injunctions given in the Manusmriti are by Manu and therefore it was not necessary to specify that this one in particular has been given by Manu (p. 113).

The argument shows that Dalmia has not read the Manusmriti carefully; otherwise he could not have failed to see that it is not a treatise compiled by Manu himself. In the introductory chapter of the Manusmriti, it is stated clearly that the sage Bhrigu, a pupil of Manu, received instructions from Swayambhuva manu which he gave to other sages (1.60). Secondly, the name of Manu is repeated in several places in the Manusmriti (1.118; 2.7; 3.36; 6.54; 3.124; 8.204; 9.183; 9.239). Thirdly, the ancient sages and Acharyas -Baudhayana, Ashvalayana, Badarayana, Jaimini, Kautilya and others- generally mention their own names in their treatises.

The Pashubandha ritual prescribed by all the Yajurveda Samhitas and Yajurveda Brahmanas or Pashukalpa described by Ashvalayana in his grihysutras is a general description of sacrifice, suitable especially in the Vajapeya, Rajasuya, Ashvamedha, Sarvamedha and other Satraygas and also Kamyayagas. The Taittiriya Samhita describes the whole procedure of an animal sacrifice in detail thus :

'To the gods the servants of the gods have come', he says, for being the servants of the gods they go to the gods. He takes up the rope, 'with the hands of Pushan', he says, for restraining. He winds (the rope) round transversely, for they fasten a (beast) for killing in front; (verily

it serves) for distinction. 'Fear not men', (with these words) he fastens it for security. From above he sprinkles (it); from below he sprinkles (it); verily all over he makes it pure. He anoints the beast; the axe is a thunderbolt, verily. overpowering it by means of the thunderbolt, he offers it (in sacrifice). He encircles (it) with fire. He encircles (it) with fire thrice. The beast is led to the world of heaven; if he were not to grasp hold of it, the sacrificer would be bereft of the world of heaven. When the beast is offered in sacrifice, pain seizes its vital airs. He cuts from the sides, he cuts crossways, having anointed it on the thick part; verily with the blood he propitiates the Rakshasas; he draws out the omentum. Now cruel as it were is what he does when he draws out the omentum, he again takes hold of the omentumforks; having poured butter on the speckled ghee, he pours on the omentum; he sprinkles the heart he cuts off from the victim; when the beast is offered its mind departs : he cuts off as much as is the size of the beast. First he makes a portion of the heart, then of the tongue, then of the breast. If he cuts off thus and then cuts from the rest at will, still the cutting off from the rest at will, still the cutting off from that animal has been made in order. In the middle, he makes a portion of the intestines, the shoulder from the fore-part, the intestines from the middle, the hip from the hind part. He covers the dripping-spoons with fat. He covers (them) after putting (the fat) on the soup. He stirs the oblation of fat with the rib. Now they kill the beast when they dispose of it; verily he makes him, approved by his mother and his father, go to the world of heaven. With a half-verse he offers as many after-sacrifices as is the size of the beast. Now they kill the beast when they dispose of it. He cuts off the hind portion, he cuts off from the thick side. He cuts off without confusion. when the beast is offered, pain reaches its heart; it gathers round the heart-spit. If he were to place the heart-spit on the earth, he would cause pain to the earth; if on the waters, he would cause pain to the waters. He places it in the meeting-place of dry and wet, to appease both (6/3/6-6/3/11.)

In the Ashvamedha sacrifice, different kinds of cows are offered and slaughtered. The text runs thus :

To Soma, self-ruler, there are (to be offered) two oxen which drag the cart; to Indra and Agni, the givers of force, two camels; to Indra and Agni, givers of might, two sheep that drag the plough; two heifers are for earth; to the quarters are (to be offered) two mares; two heifers are for earth; two females are for the Viraj; two heifers are for earth; two oxen that drag the carriage are (to be offered) to Vayu; two black, barren cows are for Varuna; two bulls with high horns, destructive, are for Varuna; two bulls with high horns, destructive are for the sky. In the morning eleven beasts of the cow kind are offered (5/6/21; 5/6/22).

In Taittiriya Samhita, there are optional prescriptions of cow sacrifice to attain some desirable ends as follows :

He whose property is gone and who desires support should offer (a beast) with a spot on the forehead and horns bent forward to Indra, the conqueror of Vritra; verily he overcomes the evil foe and attains support. For him who desires spiritual splendour he should offer this offering of ten bulls. He who has foes should, in strife, offer to Visnu and Varuna a cow, to Indra a bull; (he) burns away his sin, and by (the offering) to Indra he bestows power on himself, he is freed from the sin, he prospers. He who is long in exile should offer a cow to sky and earth. To Vayu he should offer a calf for prosperity. He who desires offspring should offer a barren cow (2.1, 3.5).

The words Prashruna, Vasha, Rishabha are defined by Apastamba Shrauta-sutra as indicating animals belonging to Gavyas, i.e. the cow species. In the domestic rituals prescribed by Grihyasutras, a cow is killed on certain ritual occasions, e.g. in ancestor worship or to honour a guest; a bull is sacrificed in Shulgava ritual. Medhatithi, famous commentator on the Manusmriti, is a great defender of animal food and also of beef-eating. In the fifth chapter of the Manusmriti, where (5.26.56) meat-eating is prescribed in detail, he states several times that Gouyajamansam (flesh of the cow, sheep and goat) prepared for the worship of gods is pure

and should be eaten. In the context of Madhuparka he says 'Cow-killing is prescribed in Madhuparka' (5.41). The commentators on Paraskara Grihyasutra also translate the word Shasa as Khadga or Asi, i.e. a knife while it is interpreted by Dalmia as 'an object of controlling'!

All ancient Smritis give complicated regulations about food and enumerate permitted and prohibited kinds of foodstuffs. The Manusmriti, a representative work on Dharmashastra, also summarises these regulations. The link between a sacrifice and worship of gods or manes and consumption of meat is stressed and animal sacrifice and meat diet are defended. Yet on the other hand, vegetarianism is praised; abstention from meat is said to be equivalent to a hundred horse sacrifices. Equally, it is said that to kill in sacrifice is not to kill whereas, a little later, Ahimsa is praised. Manu represents the traditions of both vegetarianism and non-vegetarianism and seeks to reach a compromise without resolving the contradiction. The great epics, Mahabharata and Ramayana also represent the two contrary traditions. The commentaries on Manu, however, relying on the exoteric rules try to resolve the contradiction by giving limited importance to the passages advocating meat diet and suggesting that these may be accepted with certain restrictions. Devanabhatta and others who lived after the twelfth century A. D. make one exception in respect of beef-eating : according to them, it does not suit the present degenerate age of the world, viz. the Kali age.

The Bhagawata Purana passages quoted by Dalmia reflect vegetarianism in an extreme form. Vaishnavism, a non-Vedic religious sect, was from the very beginning a strictly vegetarian cult, which gradually became popular throughout the country. Animal sacrifice and all forms of worship relating to it and meat offering were condemned by it. The followers of Vaishnavism, even after its conversion to Vedic sacrifice and ritualistic meat-eating, and hence chapters which give injunction about animal sacrifices were not accepted by them as Vedic. The Vaishnava vegetarians are however accommodated by the Vedic Brahmins in their fold with some hesitation.

The passages of Manu advocating meat eating in unequivocal terms are as follows :

Among five-nailed animals, they declare, the procupine, the hedgehog, the alligator, the rhinoceros, the tortoise and the hare, as fit to be eaten; as also all animals having on line of teeth, except the camel (5.8). The commended beasts and birds may be killed by Brahmins for the purpose of sacrifice and for the purpose of feeding their dependents, as Agasya did this of old (5.22). He may eat meat that has been consecrated; also at the wish of Brahmins; and when invited according to law; and when his life is in danger (5.27). The eating of meat for sacrifices is declared to be divine law; but behaviour contrary to this is described as a demonical practice (5.31). Having bought it, or having it presented by others, if one eats meat after having worshipped the gods and the manes, one does not incur sin (5.32). But when invited according to law, if a man does not eat meat he becomes, after death, a beast during twenty-one births (5.35). At the Madhurparka offering, at sacrifices and at the rites in honour of the manes - at these alone should animals be killed and nowhere else; thus has Manu declared (5.41). The twice-born person] knowing the real import of the Vedas, killing animals on these occasions, carries himself and the animal to the most excellent state(5.42).

The following verses in Manu however advocate total prohibition of meat-eating :

If there is occasion, he shall make an animal of flour; but he shall never seek to kill an animal needlessly (5.37). He who kills harmless creatures for the sake of his own pleasure never attains happiness, living of dead (5.45). He who does not seek to inflict sufferings of capture and death on living beings is the wellwisher of all and obtains perfect happiness (5.46). Meat is never obtained without indulging in the killing of animal; and the killing of animals does not lead to heaven; hence one should avoid meat (5.48). There is no sin in the eating of meat, nor in wine, nor in sexual intercourse. Such is the natural way of living beings; but abstention is conducive to great rewards (5.56).

According to the rules of Mimamsa, this apparent contradiction between the two sets of passages from the Manusmriti can be resolved by applying the principle of Vyavasthita Vikalpa and not by twisting the meanings of the words Mamsa, Himsa, Asambhana, Go, Vasha, and others as Dalmia has done. according to this principle, those who belong to the sect of strict religious vegetarians should follow vegetarianism and all the rest should follow Vedic injunctions which expressly prescribe animal sacrifices.

At one place, Dalmia seems to accept the meaning of the term Alambhana in the sense of 'killing' (p. 156) and at another in the sense of 'obtaining' "touching" or "holding" (p. 109) without taking into account the proper contexts. The term Alambhana means, according to Bhashyakara (i.e. a commentator) Shabaraswami 'sacrifice' in the context of an animal. Although the meaning of the root Han is 'to kill' according to usage. Dalmia has taken it in a multiplicity of meanings, viz., to go, to move, to obtain, to get, to touch, to come into contact (p. 138) and, in some places, even to kill or to slaughter (p. 156). But when equivocal terms are to be interpreted, the right course is to give preference to usage and proper context and not to impute to them meanings which are uncommon and far-fetched. a close reading of Dalmia's book reveals that he is a person 'committed' to certain partisan views and reads his own meanings into the Vedic or epic texts and prefers secondary meanings of words to their primary ones.

The overall impression one gets on reading Dalmia's book is that the author has sacrificed truth in his anxiety to make out a case for banning cow-slaughter. He could instead have rejected those passages from the scriptures which advocate animal sacrifice and meat-eating as being inconsistent with the high moral principles of Hinduism by which he swears. However, this presupposes a certain respect for truth and a degree of detachment, which distinguish western scholars from their counterparts in the East. Till such an intellectual tradition develops in India, the harnessing of its ancient culture in the service of sectarian interests is

likely to continue and the orthodox believers will be the most guilty in this regard.

**(A Review of Beef in Ancient India, Mr. Jaidyal Dalmia
publisher - The Geeta Press, Gorakhpur 1971,
pg. - 224, price - Rs. 2/-)**

○○○

बाळ गंगाधर टिळक -गोविंद तळवलकर (चरित्र)

१९७७ साली मराठीत लो. टिळकांसंबंधी महत्त्वाची दोन पुस्तके प्रकाशित झाली; त्यातील हे एक. दुसरे प्रा. य. दि. फडकेलिखित 'शोध : बाळगोपाळांचा' हे होय. फडके यांचे पुस्तक लो. टिळक आणि समाजसुधारक आगरकर यांच्या संबंधी अधिक संशोधन करून लिहिले आहे. त्यात अधिक शोध आहे; यात अधिक बोध आहे. लोकमान्यांसंबंधी मराठीत अनेक चरित्रे, आठवणी व आख्यायिका प्रसिद्ध झाल्या आहेत. इंग्लिश इ. अन्य भाषांमध्येही लोकमान्याचे चरित्र व विचार यासंबंधी पुस्तके प्रसिद्ध झाली आहेत. या प्रसिद्ध झालेल्या लिखाणांच्या अनुरोधाने त्यातील संदर्भ व्यवस्थित रीतीने विषयवारीने मांडून लोकमान्यांच्या तेजस्वी राजकीय चरित्राच्या विस्तारामध्ये जे महत्त्वाचे, राजकीय जीवनाला शक्ती देणारे चैतन्यमय घटक आहेत, ते घटक येथे पृथक्करण करून एकत्र संघटित केले आहेत. टिळकांच्या राजकीय जीवनाचे मानसिक अधिष्ठान त्यामुळे अधिक चांगल्या रीतीने यात प्रकट झाले आहे. त्यांच्या राजकीय जीवनाच्या देदीप्यमान स्वरूपाचे अवलोकन करित असताना त्यांचे हे मानसिक अधिष्ठान वाचकाच्या दृष्टिआड होण्याचा संभव असतो. टिळकांच्या विशाल व्यक्तमत्त्वाचे सर्वांगीण भव्य दर्शन होण्यास हे पुस्तक मदत करते.

'लेखकाचे मनोगत' लेखकाने या पुस्तकाच्या प्रारंभीच सांगून टाकले आहे. श्रीमती तमारा डॉयश्चर या बाईंनी 'नॉट बाय पॉलिटिक्स अलोन' हे लेनिनसंबंधी लिहिलेले पुस्तक श्री. तळवलकर यांच्या वाचनात आले; त्यावरून त्यांना हे पुस्तक लिहिण्याची स्फूर्ती मिळाली. श्रेष्ठ क्रांतिकारक नेत्यांच्या राजकीय जीवनाची अत्यंत महत्त्वाची अशी दुसरीही बाजू असते; परंतु राजकीय जीवनाच्या विलक्षण आकर्षणामुळे वाचकांचे तिकडे दुर्लक्ष होते. असे दुर्लक्ष टिळकांच्या बाबतीत होऊ नये, म्हणून हे पुस्तक लिहिले आहे. टिळक हे महान तत्त्वज्ञ व इतिहाससंशोधक होते, ही गोष्ट महाराष्ट्रास व भारतास परिचित आहे. हा परिचय अधिक सखोल होण्याचे कार्य हे पुस्तक निश्चितच करील. पत्रकार या नात्याने

तळवळकरांची मर्मस्पर्शी व मर्मभेदक अस्सल मराठी शैली वाचकांस परिचित आहे. ती त्यांची सुंदर शैली यात आढळणार नाही. त्या बाबतीत त्यांनी खूप संयम दाखविला आहे. त्यामुळे वाचकांचा अपेक्षाभंगही होण्याचा संभव आहे. त्यांनी संयम केला याचे कारण हे पुस्तक समग्र वाचल्याने लक्षात येते. अत्यंत वस्तुनिष्ठ पद्धतीने हे लेखन केलेले आहे. पुराव्यादाखल उद्धृत केलेल्या संदर्भांनीच टिळकांचे व्यक्तिमत्त्व त्यांनी वाचकांच्या डोळ्यांसमोर उभे केले आहे. टिळकांच्या दर्शनात वाचकाला निर्वेध समाधिसुख मिळावे, हा हेतू स्पष्ट होतो. टिळकांची धर्मोपासना, त्या उपासनेच्या मुळाशी असलेली ध्येयनिष्ठा, विस्तृत व्यासंग व तीक्ष्ण विवेचक बुद्धी यांचा उत्कृष्ट समन्वय झालेला ध्यानात येतो. यात टिळकांच्या चैतन्याचे विविध पैलू प्रकट होतात. टिळक म्हणजे ऐकान्तिक प्रवृत्तीचा एक थोर आदर्श होता हे पटते. महाभारतात म्हटले आहे, की 'एकान्तिनो हि पुरुषा दुर्लभा बहवो नृप ।' - एकान्तनिष्ठेची माणसे दुर्लभ असतात.

या पुस्तकाची मांडणी 'लोकसंग्रह' या प्रकरणापासून झाली आहे. लोकसंग्रह ही राजकीय नेत्याची पहिली गरज असते. गीतारहस्यामध्येसुद्धा कर्मयोगाचे समर्थन लोकसंग्रहाच्या संकल्पनेच्या आधारे केले आहे. या प्रकरणाच्या प्रारंभीच टिळक-आगरकरांचा सार्वजनिक जीवनात प्रवेश होण्याच्या प्रथम कालखंडातील खटकेबाज व चटकदार संवाद दिला आहे. या दोघांच्या वादपटुत्वाचा हा संवाद सुरेख नमुना आहे. टिळकांच्या सगळ्याच राजकीय, ऐतिहासिक या तत्त्वज्ञानात्मक लेखनाचा उद्देश लोकशिक्षण हा होता. म्हणून हजार पृष्ठांच्या गीतारहस्य या ग्रंथाच्या पहिल्या आवृत्तीची किंमत टिळकांनी तीन रुपयेच ठेवली. त्यांना हीसुद्धा फार मोठी वाटली. गीतारहस्याची प्रत लोकांस आठ आण्यात मिळावी, अशी त्यांची इच्छा होती, ही गोष्ट या प्रकरणात आवर्जून निर्दिष्ट केली आहे. राजकीय नेता तत्त्वनिष्ठ, स्वार्थशून्य असावा; राजकीय नेता शुद्ध चित्ताचा असावा; असे टिळकांचे मत होते. त्याकरिताच त्यांनी गीतारहस्य लिहिले. कारण राजकारणी माणसांच्या हातून मोठमोठे प्रमाद होण्याचा संभव असतो, असे टिळकांच्या लक्षात आले होते; म्हणून टिळक म्हणतात की, 'अनेक प्रमादांपासून बचाव होण्याकरिता चित्तशुद्धीची आवश्यकता असते.'

टिळकांच्या अध्ययनाचा पाया व्याकरण आणि गणित हा होता. त्यामुळे त्यांच्या भाषणांमध्ये आणि लेखनामध्ये शुद्ध तर्कसंगती आणि अर्थपूर्ण व्यवस्थित रचना आढळून येते. टिळकांच्या विचारांमध्ये खोली होती; परंतु गाढे संस्कृत पंडित असूनही संस्कृत प्रौढ शब्दांचा मोह टाळून त्यांनी तेल्यातांबोळ्यांनाही समजणारी प्रसन्न व अस्सल मराठी शैली वापरली. ज्ञानाच्या प्रदर्शनापेक्षा ज्ञानदान हा उद्देश यात दिसतो. गीतारहस्यासारखा प्रौढ तत्त्वज्ञानात्मक ग्रंथही यास अपवाद नाही. गणितावर त्यांचे नितांत प्रेम होते, म्हणून बर्टॉड रसेलप्रमाणे त्यांना गणितातही शुद्ध सौंदर्य दिसले. तळवळकरांनी या मुद्याचा या पुस्तकात उल्लेख केला आहे. टिळकांना विज्ञानाची ओढ फार होती. विज्ञानाच्या क्षेत्रात

भारत फार मागासलेला आहे, याबद्दल टिळकांना फार चिंता वाटत होती. म्हणून ललित साहित्य लिहिण्याची मराठी व भारतीय लेखकांना जी विलक्षण हौस आहे, त्याबद्दल दादासाहेब खापर्डे यांच्याशी बोलत असताना टिळक म्हणाले, “असल्या ताईमाईच्या गोष्टी लिहिण्यात व त्या सुशिक्षितांस वाचण्यास सांगण्यात काय पौरुष आहे नकळे! असल्या विद्वानांची बौद्धिक क्षुधा इतकी मंद व्हावी याचे आश्चर्य वाटते. पारतंत्र्यातील राष्ट्र सर्वच बाजूनी कसे मद्ध बनते याचे हे एक गमक आहे. इतिहास, शास्त्र (सायन्स), नवीन शोध यांच्या चिंतनात तरुण सुशिक्षितांची बुद्धी न खेळता तिला असे छंद-चाळे लागतात. यास काय करावे? लहानपणापासून निदान मला तरी असे वाटे, की आपण नेहमी असे वाचावे व लिहावे की ज्याचा या परमगूढ विश्वाच्या अतर्क्य व अपूर्व बांधणीचा बोध होण्यास व तिचा समर्पक शोध लावण्यास उपयोग होऊन त्याचा आपल्या प्रयत्नाने जीवकोटीच्या उन्नतीस अधिक उपयोग होईल. इतकेच नव्हे, तर चराचर वस्तुगत स्वयंभू शक्तीचे सर्वैक्य करून शक्यतर सत्-चित्-आनंद याचा अनुभव सर्वांस प्राप्त करवून देता येईल.” (पृष्ठ ४२). टिळक हे अध्यात्मवादी तत्त्वज्ञ होते. त्यांच्या अध्यात्मवादामध्ये आधुनिक ज्ञानविज्ञानाला मध्यवर्ती स्थान कसे होते, आधुनिक ज्ञानविज्ञान हे त्यांच्या मते सच्चिदानंद ब्रह्माचेच स्वरूप आहे; हे यामुळे लक्षात भरते. कोपर्निकस व गॅलिलिओ यांनी आधुनिक भौतिकी विज्ञानाचा पाया रचला व त्यामुळे विज्ञानाची मधे खंड न पडता प्रगती झाली, हे आधुनिक विज्ञानाचा इतिहास सांगतो. या प्रगतीला ख्रिश्चन तत्त्ववेत्त्यांनी अध्यात्मवादाची नवी मांडणी करून हातभार लावला आहे. गट्टेसारखे महाकवी म्हणू लागले की, ईश्वराचे ज्ञान ईश्वराच्या कृतीवरूनच होते. विश्व हे ईश्वराची कृती आहे. स्पिनोझा म्हणतो की, विश्वाचे नियम म्हणजे ईश्वराचेच संकेत होते. टिळकांचे वरील म्हणणे या ख्रिश्चन विचाराचीच वेदान्ताच्या स्वरूपात केलेली मांडणी होय.

गणित, ज्योतिष व भूविज्ञान या आधुनिक विज्ञानांचा टिळकांनी आपल्या इतिहास-संशोधनासाठी उपयोग करून घेतला. भारताच्या राष्ट्रवादाचे टिळक हे सर्वश्रेष्ठ प्रवक्ते होते. राष्ट्रीयत्वाचा आधार राष्ट्राचा इतिहास होय, म्हणून भारतीय राष्ट्रवादाच्या या प्रवक्त्याने भारताचा अतप्राचीन कालापासून अद्ययावत इतिहास नव्याने मांडण्याचा प्रथमपासून प्रयत्न चालू ठेवला. ‘आर्किटिक होम इन द वेदाज’ आणि ‘ओरायन’ या ग्रंथांत उत्तर ध्रुवाशी आणि मध्य पूर्वेशी भारताचा प्रागैतिहासकालीन संबंध जोडण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला. त्याकरिता त्यांना भूविज्ञानाचेही अध्ययन करावे लागले. वेद हे ईश्वरनिर्मित किंवा अपौरुषेय आहेत, या परंपरागत श्रद्धेचे बंधन त्यांनी तोडून टाकले होते. वेद हे ऋषप्रणीत आहेत म्हणजे थोर चिंतनशील माणसांनी केले आहेत, याबद्दल त्यांना शंका नव्हती. त्यांचे असे मत आहे की, ऋग्वेदादी ग्रंथांची रचना करण्याची सुरुवात प्रथम भारताबाहेर आर्यांनी केली; या रचनेचा काल सहा ते दहा हजार वर्षांपूर्वीचा त्यांनी ज्योतिषशास्त्राच्या आधारे ठरविला.

यासंबंधाची हकीकत देताना श्री. वि. ग. केतकर यांनी कथन केलेली आठवण या पुस्तकात दिलेली आहे. या आठवणीत म्हटले आहे की, “विशेषतः ‘सूर्योदयात् प्राक् बहूनि अहानि आसन्’ (सूर्योदयापूर्वी पुष्कळ दिवस गेले) या ऋचेने त्यांच्या कल्पनेस दृढता आली” (पृ. ४६). यात आठवण सांगणाऱ्याची एक गफलत झालेली दिसते. वरील संस्कृत वाक्य ही त्रु+चा नाही; हे संस्कृत टीकाकाराचे वाक्य आहे. कारागृहात असताना टिळकांच्या विद्याव्यासंगाला वेळ मिळून ते त्यात गढून जात, ज्ञानानंदात रममाण होत असत. भारताचा संपूर्ण, विस्तृत, अद्ययावत इतिहास लिहिण्याकरिता ते इकडून-तिकडून ग्रंथभांडार कसे जुळवीत असत, याचा चांगला तपशील या पुस्तकात दिला आहे आणि त्यांची व्यासंगाची रीतीही सांगितली आहे.

‘शाल्मली वृक्ष’ या प्रकरणात न्यायमूर्ती रानडे, गोपाळ कृष्ण गोखले, आगरकर यांच्याविषयी टिळकांनी लिहिलेल्या मृत्युलेखांचे संदर्भ दिले आहेत. त्यात ज्या थोर नेत्यांशी, विरोधी बाजू घेऊन, टिळक सतत लढले, त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे वास्तव मूल्यमापन दिलदार मनाने टिळकांनी केले आहे. हे फार थोर नेते होते म्हणूनच टिळक त्यांच्याशी शौर्यांनी लढले. लढत असताना टिळकांनी पुष्कळ वेळा अत्यंत कठोर टीका केली. रानडे, गोखले आणि आगरकर यांच्यासारख्या साधुपुरुषांवर स्वार्थीपणाचा आणि परधार्जिणेपणाचाही आरोप केला; परंतु त्यांच्या अंतर्मनामध्ये या व्यक्तींची थोरवी पटली होती, त्यांची महनीयता दिसत होती, हे ध्यानात आल्याशिवाय राहत नाही.

हे छोटेखानी चरित्र वाचणाऱ्याच्या एकदम हे लक्षात येईल, की या थोर महापुरुषांच्या नावाचा उच्चार करण्याचीही पात्रता आजच्या सार्वजनिक राजकीय जीवनातल्या मोठमोठ्या सत्तास्थानांवर विराजमान होऊन गेलेल्या व विराजमान असलेल्या अनेक राजकीय नेत्यांमध्ये राहिलेली नाही. हा देश त्यामुळे फार मोठ्या राजकीय संकटात सापडला आहे. या संकटातून वाट दाखविणारी व्यक्ती कशी असावी याचे ज्ञान या पुस्तकावरून होईल आणि असेही लक्षात येईल, की अशी व्यक्ती नजीकच्या भविष्यकाळात पुढे येऊ शकेल, अशी आशा करण्यास जागा नाही.

(बाळ गंगाधर टिळक, लेखक - गोविंद तळवलकर, प्रकाशन - केशव विष्णु कोठावळे, मॅजेस्टिक बुक स्टॉल, मुंबई - ४, प्रथमावृत्ती - १ ऑगस्ट १९७७, पृष्ठे - ९६, किंमत - ७ रु. ५० पै.)



२१.

लज्जागौरी

-डॉ. रा. चिं. ढेरे

(संशोधन)

भारताच्या धार्मिक संस्कृतीच्या इतिहासात इतिहासपूर्व कालापासून आजच्या वसाव्या शतकापर्यंत स्थिरावलेल्या शक्तिपूजेच्या एका घटकाचे म्हणजे लैंगिक प्रतीकांचे अत्यंत मूलगामी असे संशोधन करणारे हे पुस्तक आहे. अद्ययावत संशोधित साधनांच्या आधारे आणि सर्व नव्या सामग्रीच्या प्रकाशात विखुरलेल्या वा उत्खननात सापडलेल्या प्रतीकांचा आणि मूर्तींचा अभ्यास करून सुसंगत असे मनन यात प्रसन्न शैलीने व्यक्त केले आहे. उत्खननात मिळालेल्या आणि निरनिराळ्या तीर्थस्थानात, मंदिरात व अन्यत्र पाहिलेल्या मूर्तींची आणि प्रतीकांची चित्रे व स्वतंत्र चित्रपत्रे यात अंतर्भूत केली आहेत. आदिवासी जमातीपासून तो अत्यंत सुसंस्कृत अशा भारतीय समाजातील लैंगिक शक्तिपूजेचे संदर्भ दाखवून यात विवेचन केलेले आहे. हिमालयापासून कन्याकुमारीपर्यंतच्या प्रदेशातील लैंगिक शक्तिपूजेची प्रतीके वा मूर्ती यांचा संदर्भ अर्थपूर्ण रीतीने उकलून दाखवलेला आहे. हे करीत असताना श्रीमती स्टेला क्रामरीश यांच्या एका प्रसिद्ध लेखात या शक्तिपूजेचा ऋग्वेदातील अदिती या विश्वजननी, विश्वरूपा व सर्वदेवजननी देवतेशी जोडलेला संबंध कसा बरोबर आहे, हे दाखवून दलेले आहे. त्याबरोबरच स्टेला क्रामरीश यांच्या प्रतिपादनाला डॉ. ह. धी. सांकलिया यांनी विरोध केला आणि ही योनिस्वरूपी शक्तिदेवता इजिप्तमधून रोमन संपर्काच्या काळात ख्रिस्तीनंतर पहिल्या एक-दोन शतकात भारतात आली असे मत मांडले; ते साधार खोडले आहे.

या पुस्तकाच्या वेष्टणपत्रावर लज्जागौरीचे रंगीत चित्र छापले आहे. लज्जागौरी म्हणजे स्त्रीयोनीच्या दैवतीकरणाने भावलेले देवीचे एक मूर्त स्वरूप आहे. देवीची पार्वती, दुर्गा, लक्ष्मी, श्री, अंबा, सरस्वती, काली इत्यादी संस्कृत आणि अन्य प्राकृत देशी नामांनी आणि विविध रूपांनी भारतात पूजा होत असते. भारतात देवीची तीर्थस्थाने आणि देवालये जितकी आहेत, तितकी इतर शिव, विष्णू, गणेश, हनुमान, दत्तात्रय, भैरव इ. देवांची नाहीत. इतकी या

शक्तिपूजेची व्यापकता आहे. लज्जागौरी म्हणजे स्त्रीयोनीरूपी देवता. तिच्याबरोबर तिच्या संदर्भातील इतर देवदेवता यांचाही परामर्श या पुस्तकात घेतलेला आहे. वेदपूर्वकालीन सिंधू संस्कृतीतील लिंगदेवता व योनिदेवता यांच्याशी लज्जागौरीचा ऐतिहासिक संबंध कसा पोचतो, हेही निर्दिष्ट केले आहे.

ऋग्वेदातील अदिती देवता ही आर्यांची मूलभूत देवता आहे. परंतु ऋग्वेद किंवा सगळ्या वेदसंहिता यांच्यामधील सर्व प्रमुख देव आदित्य म्हणजे अदितपुत्र आहेत. मित्र, वरुण, इंद्र, अर्यमन, भग, सूर्य, विष्णू, सविता इत्यादी देव आदित्यच होत. ऋग्वेदात अदितीवर सहाच सूक्त आहेत. परंतु अदितीचा इतर देवांच्या स्तोत्रांमध्ये वारंवार उल्लेख आलेला आहे. वैदिक मुख्य देवांचा ऋग्वेदामध्ये किंवा अन्य वेदांमध्ये आदित्य या विशेषणाने म्हणजे मातृनामावरून उल्लेख होतो; पितृनामावरून होत नाही. यावरून असा कयास करता येतो, की आदित्यपूजक वैदिक समाजातील कुटुंबसंस्था ही प्रथम मातृप्रधान असावी आणि नंतर पितृप्रधान झाली असावी; आणि त्यामुळे ऋग्वेदातील कुटुंबसंस्थेत स्त्रीला दुय्यम स्थान प्राप्त झाले.

अदितीची पूजा मुळात कलश स्वरूपात होत असणे शक्य आहे, ही गोष्ट यजुर्वेदाच्या वाजसनेयी संहितेतील (अध्याय ११) उखासंभरण मंत्रावरून सूचित होते. मस्तकावर चंद्राची सूक्ष्मकला असलेली, सुरेख वेणी घातलेली, त्यावर कनकाभरण वा मुकुट असलेली आणि संभोग घेणाऱ्यास विलासाने जवळ घेणारी असे अगोदरच्या मंत्रात अदितीचे वर्णन केले आहे. उखा म्हणजे अग्नी ठेवण्याचा मृत्तिकेचा कलश होय. उखा अग्निचयन नामक यज्ञामध्ये आवश्यक असते. उखापात्राच्या मुखाभोवती कड असते; अदितीची रशना म्हणजे कंबरेस बांधावयाची साखळी, असे तिला म्हटले आहे. त्या कडेखाली स्तनांचे आकार दिलेले असतात (वाजसनेयी संहिता अ. ११-५९ महीधरभाष्य). त्या पात्राच्या पोटात अग्नी ठेवावयाचा असतो. या पोटाला उपस्थ (म्हणजे योनी) या शब्दाने वाजसनेयी संहितेने निर्दिष्ट केले आहे. उखापात्र म्हणजे कुंभच होय. हल्ली अग्निहोत्री क्वचित सोमयागाबरोबर अग्निचयनाचेही अनुष्ठान करतात. निदान २५ वर्षांपूर्वी तरी करीत होते, हे आम्हांस माहीत आहे. परंतु ते उखापात्र कसे बनवीत असत, हे आम्हांस माहीत नाही.

कुंभ शब्दाचा वाचस्पत्यकोश व राजतरंगिणी (३-४५६) प्रमाणे एक अर्थ स्वैरिणी वा साधारणी (ऋग्वेद १-१६७-४) स्त्री असा आहे. साधारणी म्हणजे अविवाहित मुक्त स्त्री. अगस्त्य व वसिष्ठ यांना कुंभयोनी किंवा कुंभोद्भव किंवा कुंभसंभव म्हणतात. अनेक पुराणांत सांगितलेल्या कथेप्रमाणे मित्रावरुणांना ऊर्वशी किंवा घृताची या अप्सरेला पाहून कामवासना उत्पन्न झाली व त्यांनी आपले रेतःसिंचन कुंभामध्ये केले आणि त्यातून अगस्त्य व वसिष्ठ निर्माण झाले. यज्ञातील मैत्रावरुण संज्ञक ऋत्विजापासून साधारणी स्त्रीच्या ठिकाणी अगस्त्य व वसिष्ठ यांची उत्पत्ती झाली; असे ही मिथ्यकथा सूचित करते. यज्ञात प्रजोत्पादनाचा

विधी होत असावा. ही गोष्ट द्रौपदीच्या जन्मकथेवरूनही सूचित होते, हेही या संदर्भात लक्षात येते. यास दुसरे प्रमाण असे, की छान्दोग्य उपनिषदात म्हटले आहे, की वामदेव्यव्रत आचरणाच्या सामवेदी ऋत्विजाने संभोग मागणाऱ्या कोणत्याही स्त्रीला नकार देऊ नये. अप्सरा या अविवाहित व मुक्त अशा स्त्रिया होत्या, याबद्दल मतभेद असण्याचे कारण नाही. महाभारतातील द्रोणाचार्यांचाही जन्म द्रोण कलशात झाला म्हणून त्यांना द्रोण म्हणतात. भरद्वाजमुनींनी धृताची नावाच्या अप्सरेला वस्त्र नेसत असताना नग्न स्वरूपात पाहिल्यानंतर त्यांचे रेतःस्खलन झाले व ते रेत कलशात त्यांनी ठेवले; त्यातून द्रोणाचार्य उत्पन्न झाले (महाभारत, आदिपर्व ५७. ८९; १२९.५; १५४.५). शाक्तपंथीय वाममार्गातही पूजेच्या वेळी योनीचे प्रतीक म्हणून कलशपूजा करतात; या पूजासमारंभात सामील झालेल्या मुक्त स्त्रीच्या योनीची पूजा सांगितली आहे. हिंदूंच्या कोणत्याही मंगल कार्यात वरुणाची पूजा म्हणजे पाण्याने भरलेल्या कलशाची पूजाच असते. मात्र हा कलश अदिती म्हणून संबोधिला जात नाही. ऋग्वेदातच अदिती ही दुय्यम देवता ठरली, त्यामुळे अदितीचे विस्मरण झाले असावे. ऋग्वेदात व अन्य वेदांमध्ये गाईचे माहात्म्य वर्णले आहे. तिला अदिती ही संज्ञा देऊन देवजननी व विश्वजननी म्हणूनही अथर्ववेदात तिचा निर्देश केला आहे. एवढेच नव्हे, तर गाईचा पुच्छभाग सर्व धार्मिक हिंदू लोक पूज्य मानतात व त्याला पूज्यबुद्धीने स्पर्श करतात. हा पवित्र आचार एक प्रकारे योनपूजेचाच अवशेष असावा, असा कयास करता येतो. शिवमंदिरातील नंदीच्या वृषणाला स्पर्श करून त्याच्या शिंगातून शिवाच्या पिंडीचे दर्शन घेणे अधिक पुण्यकारक मानतात. संस्कृतमध्ये गो शब्द पुल्लिंगीही आहे, हे या संदर्भात लक्षात घ्यावे.

डॉ. ढेरें यांनी शाकंभरी अथवा बनशंकरी या देवीच्या माहात्म्याचा उल्लेख केला आहे. ऋग्वेदातील अरण्यानी या देवतेच्या सूक्ताची आठवण या वेळी हे वाचताना होते. ऋग्वेद मंडळ १० सूक्त १४६ सूक्तकार ऐरंमद देवमुनी; सायणभाष्यानुसारे मराठी अनुवाद -

“(१) हे अरण्यानी देवी, तू वनामध्ये गुप्तपणे राहतेस. (राहण्याकरिता) गाव कोठे आहे असा प्रश्न करित नाहीस. तुला भीती कशी वाटत नाही? (२) रानकिड्यांच्या रानात भरलेल्या मोठ्या चीः चीः आवाजाला प्रतिसाद देणाऱ्या पक्ष्यांचा वाद्यासारखा किलकिलाट सुरू असतो तो म्हणजे तुझा पूजोत्सवच चाललेला असतो. (३) येथे मृग गाईसारखे चरत असतात. येथे लतागुल्मादी तिचे घरच आहे, असे दिसते. अरण्यानी संध्याकाळी वनातल्या (इंधन भरलेल्या) गाड्या परतविते. (४) या वनात चरणाऱ्या गाईला एकादा हाकारत असतो; दुसरा इंधन भराभर तोडत असतो; मागे राहिलेल्याला कोणीतरी ओरडत आहे, असा भास होत असतो. (५) येथे राहणाऱ्या कोणालाही अरण्यानी धोका देत नाही. येथे परका फिरकत नाही. मधुर फळे खाऊन प्राणी येथे यथेष्ट विश्रांती घेतो. (६) कस्तुरीसारख्या द्रव्याच्या वासाने भरलेली, सुगंधी, कृषीवलावाचूनच अन्नाची समृद्धी असलेली, मृगांची माता अशा अरण्यानीचे हे स्तवन मी (देवमुनीने) केले आहे.

जोतीबा व सुब्रह्मण्य (स्कन्द) या देवांचाही उद्बोधक उलगडा डॉ. ढेरे यांनी केलेला आहे. इतिहासाचे विशेषतः सांस्कृतिक इतिहासाचे व्युत्पत्तिशास्त्र (फायलॉलॉजी) हे एक महत्त्वाचे साधन आहे, ही गोष्ट युरोपात अठराव्या शतकात इतिहासाचे तत्त्वज्ञान प्रथम मांडणाऱ्या विको (Vico) यांनी सांगितली आहे. शब्दाच्या व्युत्पत्तिशास्त्राचा योग्य उपयोग कसा करावा, याचे निदर्शक या पुस्तकातील अनेक प्रश्नांच्या विवेचनामध्ये मिळते. भारतीय पंडितांना गेल्या शतकात महत्त्वाच्या शब्दांची व्युत्पत्ती शोधताना संस्कृतकडे धाव घ्यावी, असे वाटत असे. आता ही पद्धत विद्वानांनी मोडली आहे; आणि अनेक प्राचीन भाषांचा विशेषतः ऑस्ट्रिक व द्रविडी भाषाकुलांचा सावधपणे उपयोग करण्याची योग्य प्रथा सुरू झाली आहे. त्या प्रथेची उपयुक्तता या पुस्तकावरून ध्यानात अधिक भरते. स्कन्द या देवाचे माहात्म्य प्राचीनकाळी मोठे होते; त्यामुळे अष्टादशपुराणांमध्ये स्कन्द पुराणाचा अंतर्भाव केला गेला. महाभारत, वाल्मीकी रामायण, पद्मपुराण, मत्स्यपुराण व वायुपुराण यांच्यामध्ये स्कन्द देवाची उत्पत्तीदेखील कुंडामध्ये म्हणजे कुंभामध्येच दाखविली आहे. स्वाहादेवीला अग्निदेवाकडून मिळालेल्या वीर्याची तिने कुंडात स्थापना केली. त्यापासून स्कन्दाचा जन्म झाला; असे तेथे म्हटले आहे.

कवडी हे योनिप्रतीक म्हणून या पुस्तकात (पृष्ठ ६७-७०) चर्चिते आहे. लज्जागौरी या संज्ञेतील लज्जा पदाची व्युत्पत्ती सांगितली; परंतु गौरी शब्द संस्कृत शब्द म्हणून मान्य केला आहे. आम्हांस वाटते की, गौरी शब्द हा मूळचा तमिळ असणे शक्य आहे. तमिळ भाषेत गौरी म्हणजे कलश असा अर्थही होतो.

लज्जागौरी हे पुस्तक म्हणजे मातृपूजक संस्कृती व विशेषतः भारतातील देवीपूजा पद्धती यांच्या अध्ययनाचे एक उत्कृष्ट साधन आहे, असे निश्चितपणे म्हणता येते. आधुनिक मनोविश्लेषणशास्त्रातील सांस्कृतिक मानसशास्त्राच्या अध्ययनाला व संशोधनालाही याचा चांगला उपयोग होईल.

(लज्जागौरी (आदिमातेच्या स्वरूपावर आणि उपासनेवर नवा प्रकाश), लेखक

- डॉ. रामचंद्र चिंतामणी ढेरे, प्रकाशक - दामोदर दिनकर कुलकर्णी, श्री विद्या प्रकाशन, २५०, शनिवार पेठ, अष्टभुजा रस्ता, पुणे - ४११०३०, प्रथमावृत्ती - २०

जून, १९७८, पृष्ठे - २२८, किंमत - २५ रुपये)

○○○

सुमति-दर्शनम् -सौ. सुमती नारळीकर (संस्कृत लेखसंग्रह)

शास्त्रीय व ललित साहित्याची निर्मिती संस्कृत भाषेत अलीकडे फार थोडी होते. गेल्या शतकापर्यंत संस्कृत साहित्याची निर्मिती मोठ्या प्रमाणात होत होती. अठराव्या शतकापर्यंत भारतीयांची, विशेषतः हिंदूंची, संबंध वैचारिक संस्कृती संस्कृतमध्येच समाविष्ट झाली होती. संस्कृत ही भाषा हिंदू धर्माची भाषा आहे असा जो समज आहे, त्याच्यामध्ये एक प्रकारचा एकांगीपणा आहे. हिंदूंचे धर्मविषयक साहित्य प्रथम संस्कृतमध्ये जरी मोठ्या विस्तृत प्रमाणात निर्माण झाले, तरी बुद्धाच्या आणि महावीराच्या कालापासून जनसामान्यांच्या भाषांमध्येही धर्मविषयक वाङ्मय निर्माण होऊ लागले व ते आतापर्यंत अव्याहत निर्माण होत आहे; परंतु धार्मिक विषयाहून अन्य वैज्ञानिक, कलात्मक विषयांचे साहित्य ब्रिटिशांच्या आगमनापर्यंत संस्कृत भाषेमध्येच निर्माण होत आले आहे. या शतकातच संस्कृत साहित्यनिर्मितीला एकदम उतरती कळा येऊ लागली आहे. अपवादात्मक रीतीनेच काही व्यक्ती संस्कृतमध्ये लेखन करण्याचे धाडस करतात आणि त्यातील काही थोडेच खरोखर यशस्वी होतात. अशा यशस्वी प्रयत्नांपैकीच 'सुमति-दर्शनम्' हे पुस्तक होय.

हा निबंधसंग्रह आहे. भगवद्गीता, दयानंद सरस्वती, विवेकानंद इ. विशेष विषय आणि वाङ्मय, विज्ञान, भारतीय नारी, गीर्वाणवाणी इ. सामान्य विषय सौ. सुमतीबाई नारळीकर यांनी प्रसन्न शैलीने सुगमपणे हाताळले आहेत.

१९ व्या शतकात भारताच्या राष्ट्रवादाचा आधार असलेला असा विचार आणि ध्येयवाद सांगणारे दोन महापुरुष स्वामी दयानंद व स्वामी विवेकानंद हे होत. स्वामी दयानंदांनी समाजसुधारणेच्या आंदोलनाचा जो कार्यक्रम वेदांच्या आधारे मांडला, त्याचे सुंदर मूल्यमापन सुमतीबाईंनी केले आहे. स्त्रीशिक्षणाचा जोरदार पुरस्कार स्वामी दयानंदांनी केला, त्याचेही सुरेख विवरण सुमतीबाईंनी केले आहे. स्वामी विवेकानंदांचे भव्य व धीरोदात्त व्यक्तमत्त्व ओजस्वी शैलीने मांडून आधुनिक विज्ञानाशी सुसंगत असा धार्मिक विचार

पौर्वात्य आणि पाश्चात्य यांना पटेल अशा रीतीने विवेकानंदांनी मांडला आहे, असे महत्त्वाचे विधान 'श्री स्वामी विवेकानंदपुण्यस्मरणम्' या लेखात केले आहे. 'महाकवि: कालिदास:' या लेखामध्ये कालिदासाच्या साहित्यातील काव्यमूल्यांची चर्चा कुणीही अपेक्षित करील; जे जे कोणी कालिदासावर लिहितात, ते ते समीक्षक कालिदासाच्या काव्यमूल्यांना चर्चेत मध्यवर्ती स्थान देतात. याच्या उलट, सुमतीबाईंनी कालिदासाच्या काव्यमूल्यांच्या मुळाशी असलेली भारतीय संस्कृतीची मूल्येच चर्चिली आहेत. भारतीय संस्कृतीस संमत असलेले आदर्श स्त्रीजीवन, आदर्श क्षत्रिय व आदर्श राज्य, गृहस्थाश्रमाचा महिमा अशा तऱ्हेचे सांस्कृतिक पैलू उज्ज्वल स्वरूपात सुमतीबाईंनी निदर्शनास आणले आहेत.

सुमतीबाईंच्या लेखनाची प्रेरणा त्यांनी केलेल्या 'वाङ्मयश्रेयस्' या लेखातील मीमांसेत सापडते. त्या म्हणतात -

'वाङ्मयस्य सर्जनं कथं वा कदा वा भवति? यदा दिव्यैर्भव्यैः सृष्टिचमत्कारैर्जीवनचमत्कारैश्च मानवस्य मानसम् अतीव प्रभावितं भवति तदा मनसि उद्भूतानां विचाराणां भावनानां च प्रकटीकरणमतीवावश्यकं भवति । एतेषामनिवार्याणाम् उत्कटानां विचाराणां भावनावेगानां च प्रकटीकरणमेव वाङ्मयम् ॥' - "वाङ्मयाचे सर्जन कसे होते किंवा केव्हा होते? दिव्य व भव्य सृष्टिचमत्कारांनी आणि जीवनचमत्कारांनी मानवाचे मानस जेव्हा अत्यंत प्रभावित होते, तेव्हा मनात उद्भवलेल्या विचारांचे आणि भावनांचे प्रकटीकरण अत्यंत आवश्यक होते. या अनिवार्य, उत्कट विचारांचे व भावनावेगांचे प्रकटीकरण म्हणजे वाङ्मय होय." या सिद्धांताचे उत्कृष्ट उदाहरण म्हणून जगाच्या आद्य वाङ्मयातील म्हणजे ऋग्वेदातील काही सुरेख संदर्भ त्यांनी उद्धृत केले आहेत. हा लेखसंग्रह सुमतीबाईंनी आपल्या सुपुत्राला म्हणजे सुप्रसिद्ध विश्वोत्पत्तिवैज्ञानिक जयंत नारळीकर यांना आणि जयंतरावांच्या पत्नी मंगला यांना वात्सल्यभावाने प्रेरित होऊन अर्पण केला आहे. पुस्तकाचे नामाभिधानही श्लेषालंकाराचे उदाहरण होय असे म्हणता येईल. लेखक व विषय या दोन्ही अर्थांचा वाचक 'सुमति' हा शब्द आहे.

(सुमति-दर्शनम् (संस्कृत लेखसंग्रह), लेखिका - सौ. सुमती नारळीकर,
प्रकाशक - किशोर विद्यानिकेतन भद्रेनी, वाराणसी, प्रथम संस्करण - १९८०,
मूल्य - ३० रुपये)



सत्तांतर १९४७

(खंड १)

-गोविंद तळवलकर (राजकीय)

ग्रंथकारांनी म्हटल्याप्रमाणे “ब्रिटिश राजवट संपून भारत स्वतंत्र झाला त्याचा हा समग्र इतिहास नाही. जे सत्तांतर झाले त्याची ही रूपरेषा आहे.” त्यातील प्रकरणवारी, विषयांची मांडणी पाहिली म्हणजे ही रूपरेषा उठावदार झाली आहे, असे म्हणता येते. भारताच्या स्वातंत्र्याच्या इतिहासाची समग्र मांडणी करण्यास ही रूपरेषा एक महत्त्वाचे साधन म्हणून उपयोगी पडणार आहे. “दीर्घकालीन वाचन व चिंतन यांचे फलित,” असा या ग्रंथाचा निर्देश करणे उचित ठरते. सत्तांतर होऊन फारशी वर्षे झालेली नाहीत. ज्यांच्या डोळ्यांसमोर या सत्तांतराची प्रक्रिया पूर्णतेस पोहोचली, अशा मध्यमवयीन आणि उतारवयीन अशा दोन्ही पिढ्या आज विद्यमान आहेत. एका अर्थी दृष्टीसमोर घडलेल्या इतिहासाच्या एका बाजूचा हा आढावा आहे.

एका परकीय सत्तेला पराभूत वा नष्ट करून स्वकीय सत्ता निर्माण करण्यात यावी, असे हे सत्तांतर घडले नाही. म्हणजे विद्यमान भारतीय लोकशाही ही क्रांतीने अस्तित्वात आलेली नाही. तिची ब्रिटिश सत्तेच्या स्थापनेपासूनच विकासप्रक्रिया सुरू झाली. ‘सत्तांतर - प्रातिनिधिक जबाबदार राज्य’, याचे स्पष्ट आणि निर्विवाद दर्शन या ग्रंथाच्या द्वारे घडते. निवेदनात ग्रंथकाराने म्हटल्याप्रमाणे, “या देशातील राष्ट्रवाद, साम्यवाद, हिंदुत्ववाद, मुस्लिम राजकारण, दहशतवादी चळवळ यांचा तपशीलवार विचार” या ग्रंथात केलेला नाही. त्याचप्रमाणे “या देशी व परदेशी घडामोडीमागे तात्त्विक व नैतिक प्रेरणा कोणती इत्यादी महत्त्वाचा विचार केलेला नाही.” खंड २ मध्ये ग्रंथकारांनी या दोन्ही बाजूंचा संक्षिप्त परामर्श घेतला पाहिजे. सत्तांतराचा त्रिकोण गृहीत धरला तर या त्रिकोणाची ब्रिटिश सत्तेची बाजू या पहिल्या खंडात आटोपशीर आणि, नीट रीतीने मांडलेली आहे. परंतु त्रिकोणाच्या दोन बाजू म्हणजे वरील दोन मुद्दे होत. देशी-परदेशी घडामोडीमागची तात्त्विक व नैतिक प्रेरणा ही या त्रिकोणाची आणखी एक बाजू आणि देशातील नेमस्तांची चळवळ, जहाल

व गांधीवादी यांचे निःशस्त्र प्रतिकाराचे आंदोलन, राष्ट्रवाद, साम्यवाद, हिंदुत्ववाद, मुस्लिम राजकारण, दहशतवादी चळवळ ही या त्रिकोणाची दुसरी बाजू होय. हे सत्तांतर शांततामय सत्तांतर म्हणता येते. एका अर्थी अशा प्रकारचे सत्तांतर ही मानवी इतिहासातील विलक्षण घटना आहे. या विलक्षणपणाचा अर्थ त्रिकोणाच्या तिन्ही बाजू विचारपथात आल्याशिवाय ध्यानात भरू शकत नाही. आणि त्याशिवाय या ग्रंथातील सुरेख प्रकरणवारी म्हणजे कालक्रमाने जवळ जवळ १० वर्षे, (म्हणजे ५७ सालच्या बंडानंतरची १० वर्षे) घडलेल्या घटनांची जंत्रीच ठरेल. जंत्रीसुद्धा खूप सूचक असते. इतिहासाचा जर्मन तत्त्वज्ञ रांके याने म्हटल्याप्रमाणे “इतिहासाच्या वास्तव घटना भाष्यावाचून मांडाव्यात. इतिहासाचा मार्गिक अर्थ काय आहे, ही गोष्ट त्या घटनाच सांगू शकतात. भाष्य नको.” रांकेच्या या म्हणण्याप्रमाणे प्रस्तुत ग्रंथकारांनी शुद्ध कोरड्या वस्तुनिष्ठ दृष्टिकोनातून ऐतिहासिक घटनांची क्रमवार, साधार मांडणी केली आहे.

विन्स्टन चर्चिलनी त्यांच्या ‘इंग्लिश भाषिक लोकांचा इतिहास’ (मराठी शीर्षकार्थ) या ग्रंथात म्हटले आहे की, “ब्रिटिशांचे ...अमेरिकेवरील वर्चस्व नष्ट झाले, त्याच १८ व्या शतकात पूर्वेकडे हिंदुस्थानचे साम्राज्य अकल्पित रीतीने हाती आले.” चार पश्चिमी राष्ट्रांच्या चार व्यापारी कंपन्या भारताशी व्यापार करून नफा मिळवावा म्हणून भारताच्या भिन्न भिन्न किनाऱ्यांवर १६, १७ व १८ या तीन शतकांत स्थापन झाल्या. व्यापारास राजकीय शांतता किंवा कायदा व सुव्यवस्था यांचे राज्य आवश्यक असते. थोडा वेळ मोगलांच्या राजवटीचा त्या दृष्टीने उपयोग होत होता; परंतु हिंदुस्थानातील सगळी मुसलमान सत्ता बेबंदशाहीने विस्कळीत होत गेली. हे पाहून मराठ्यांनी मोठ्या प्रमाणात हिंदुस्थान काबीज करण्याचा प्रयत्न केला. परंतु अखेरीस यश आले ते ईस्ट इंडिया कंपनीलाच. १९ व्या शतकाच्या प्रारंभी रशिया वगळून युरोपएवढ्या भरतखंडावर ब्रिटिश साम्राज्यशाही तळपायला लागली. ब्रिटिश संसदेला अशा मोठ्या साम्राज्याची स्थापना इतक्या सहज रीतीने होईल याची कल्पनाच नव्हती. एक नामवंत इतिहासकार जे. ए. विल्यमसन आपल्या ‘ब्रिटिश साम्राज्याच्या विस्ताराच्या संक्षिप्त इतिहासा’त (मराठी शीर्षकार्थ) म्हणतो की, “वॉरेन हेस्टिंग्जानंतर वेलस्ली या गव्हर्नर जनरलने आपल्या ७ वर्षांच्या कारकीर्दीत भारताचा नकाशा बदलून टाकला आणि पुढच्या ५० वर्षांच्या काळामध्ये इंग्लिश मुत्सद्यांनी अफगाणिस्तानच्या पर्वतांपर्यंत आपल्या साम्राज्याची सरहद्द नेऊन पोहोचविली. हा साम्राज्यविस्ताराचा महत्त्वाकांक्षी कार्यक्रम जुलमी दंडुकेशाहीने अमलात आणला असे वरवर पाहणाऱ्यास दिसते; परंतु थोडे पुढे खोलात जाऊन पाहले, तर ज्या ज्या भागात विस्तार झाला, त्या त्या भागातील प्रजांनी त्यांचे स्वागत केले. ५ व्या शतकातला युरोप हा १८ व्या शतकातील भारत देश होय. वेलस्ली सत्ताविस्ताराच्या उद्देशाबद्दल ही गोष्ट मनाशी बाळगून होता की, ब्रिटिश सत्ताविस्ताराचा पर्याय, सतत रक्तपात, जुलूम आणि बेबंदशाही तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय : खंड - ११ / १३०

हाच शिल्लक राहतो. रोमच्या पतनानंतर अनेक चिंताक्रांत शतके लोटावी लागली, तेव्हा कुठे युरोपमध्ये सामान्य माणसाला सुरक्षितपणे जीवन जगण्याची आशा उत्पन्न झाली. त्याउलट, भारतात ५० वर्षांच्या अवधीमध्ये ब्रिटिश सत्तेने सामान्य माणसाला शांत रीतीने जगता येईल अशी व्यवस्था निर्माण केली.”

“कंपनी सरकारच्या सत्तेचा विस्तार जेव्हा सुरू झाला तेव्हा प्रारंभी कंपनीच्या कारभार्यांनी विजयी लढाया केल्या आणि मुत्सद्दीपणा, धाकदपटशा, कारस्थाने आणि अन्य वंचक उपाय योजले. त्यांनी हे करताना प्रचंड संपत्तीही मिळविली. त्यात त्यांचा हेतू अत्यंत स्वार्थी लुटारूपणाचाच होता. परंतु हेस्टिंगच्या कारवायांची, भ्रष्टाचाराची, दडपशाहीची आणि लांड्यालबाड्यांची चौकशी ब्रिटिश संसदेमध्ये १३ फेब्रुवारी १७८८ मध्ये सुरू झाली, ती सात वर्षे चालली. त्यात हेस्टिंग्जने जेवढी लूट मिळविली होती, ती फस्त झाली. वर्क, फॉक्स आणि शेरिडन या उदारमतवादी ब्रिटिश संसदीय सदस्यांनी या विस्तारवाद्यांचा खूप समाचार घेतला. ब्रिटिश संसदेमधील हेस्टिंग्जच्या तपासणीमधून ही गोष्ट जाहीर झाली की, ब्रिटिश जनतेने भारतातील आपल्या राजसत्तेला पाठिंबा देण्याचे ठरवले, ते एका तत्त्वावर. वर्कच्या शब्दात ते असे : “ज्या कायद्यांनी युरोप, आफ्रिका, आशिया किंवा सगळी मानवजात यांचे अनुशासन करणे योग्य ठरते, अशा समता आणि मानवता यांच्या तत्त्वांवर आधारलेल्या कायद्यांनीच हिंदुस्थानचे ब्रिटिश राज्य चालवावयाचे आहे. मनुष्यजातीला जीवनात ज्या तऱ्हेच्या कायद्याची गरज आहे, त्याच कायद्यांनी ब्रिटिशांचे राज्य चालले पाहिजे.”

ब्रिटिश संसदेमध्ये कायदेशीर राज्याची कदर असलेला वर्ग होता. त्यात काही साम्राज्यवादी होते, काही उदारमतवादी होते. लोकशाही संस्था हिंदुस्थानमध्ये क्रमाक्रमाने विस्तारत जावी, अशा मतांचेही काही मोजके प्रभावी विचारवंत होते. परंतु बहुसंख्य सदस्य या साम्राज्यविस्ताराकडे उपेक्षेनेच पाहत असत. त्यामुळे हिंदुस्थानबद्दल चर्चा आणि राजकीय सुधारणांचा प्रश्न निघाला म्हणजे संसद सभागृह हे बरेचसे रिकामे पडलेले असे.

हिंदुस्थानमध्ये सुद्धा सामान्य जनता दीर्घकालपर्यंत राज्यकर्ता कोण, तो कसे राज्य करतो याबाबतीत उदासीन होती. कोणी का राज्य करेना, आम्हाला काय त्याचे, अशाच उपेक्षायुक्त भावनेने, कालक्रमाने करीत होता. पहिल्या महायुद्धापर्यंत राज्य कोणाचे आहे, कसे चालले आहे याची दखल घेऊन विचार करणारा लहानसा सुशिक्षितांचा वर्ग चिंतामग्न झालेला दिसत होता. त्यात ब्रिटिश सत्तेला मनःपूर्वक मान्यता देणारा सुशिक्षितांचाही बहुसंख्य वर्ग होता. ब्रिटिश सत्तेबद्दल आदर बाळगणारा, परंतु ही सत्ता सुधारत गेली पाहिजे, अधिक लोकानुवर्ती बनायला पाहिजे, याकरिता प्रयत्नशील असलेला नेमस्त विचारवंतांचा वर्ग होता. तिसरा जहालांचा. या जहालांमध्ये सशस्त्र क्रांतीशिवाय म्हणजे रणाशिवाय स्वातंत्र्य मिळणार नाही, या जाणिवेने रणाची प्रेरणा देणारा भावनाशील सुशिक्षितांचा अत्यंत

अल्पसंख्य असा एक गट होता. लोकजागृती करून प्रस्थापित सत्तेला आव्हान देणारा कार्यक्रम सांगणारा निःशस्त्र प्रतिकारवादी असा गट प्रथम अल्पसंख्य होता. तोच पुढे वाढत गेला. प्रथम लोकमान्य टिळकांच्या नेतृत्वाखाली त्याचे सकस बीजारोपण झाले आणि नंतर महात्मा गांधींच्या नेतृत्वाखाली हा वर्ग देशभर पसरला.

परंतु ब्रिटिशांच्या हातून भारतीयांच्या हातात सत्ता पूर्णपणे देणारे जे सत्तांतर झाले, ते मुख्यतः शांतताप्रधानच झाले. संबंध कायदा आणि सुव्यवस्था देशभर कोलमडून पडली; लष्करी किंवा सैनिकी प्रशासन निर्माण होण्याची आवश्यकता भासली; अखेरीस गनमी काव्याने लढणाऱ्या शूर सशस्त्र स्वातंत्र्यवीरांच्या उठावांनी प्रांताप्रांतांमध्ये ब्रिटिश लष्कराशी लढून सैनिकी सत्ता ही खिळखिळी केली असे कधीच झाले नाही. प्रादेशिक बंडाळी क्वचित क्वचित केव्हा केव्हा उद्भवत असत. राजकीय खून करणारे क्रांतिवीरही चमकून जात. त्यामुळे रणप्रेरणा ही जनतेच्या अंतर्मनात नकळत जागृत होत असे. तसेच निःशस्त्र प्रतिकाराच्या चळवळीला प्रतसाद देणारा असा सार्वजनिक उठावही मधून मधून होत असे. या सर्व परिस्थितीमध्ये ब्रिटिशांनी निर्माण केलेल्या सुबुद्ध सनदी नोकरांच्या पोलादी संघटनेची कसोटी लागत असे. या सुबुद्ध, चौकस, सुविद्य, शिस्तीने वागणाऱ्या भ्रष्टाचाराला वारंवार पायबंद घालणाऱ्या पोलादी सनदी नोकरांच्या संस्था महिनोन्महिने चाललेल्या जनव्यापी आंदोलनामध्येसुद्धा खंबीर रीतीने, निर्धाराने कायद्याचे राज्य सांभाळण्यात नेहमीच यशस्वी झाल्या. म्हणूनच जे सत्तांतर झाले ते शांततामय रीतीने झाले.

या शांततामय सत्तांतराचा अर्थ समजून घ्यावयाचा, तर जागतिक राजकीय विचारांचाही शोध आणि बोध घ्यावा लागतो. पहिल्या महायुद्धाच्या शेवटी जगातील सगळ्या राष्ट्रांना राजकीय स्वयंनिर्णयाचा हक्क मान्य करण्यात आला. त्याच्या अगोदर संबंध १९ वे शतक हे युरोपमधील राजकीय विवेकबुद्धीचे शतक म्हणून गाजलेले दिसते. या विवेकबुद्धीला फ्रेंच राज्यक्रांती आणि अमेरिकेचे स्वातंत्र्ययुद्ध यांनी प्रज्वलित केले. किंबहुना, ही राजकीय विवेकबुद्धी, मानवी मूलभूत हक्कांचे तात्त्विक समर्थन करणारी विवेकबुद्धी प्रथम निर्माण झाली आणि नंतर फ्रेंच राज्यक्रांती, अमेरिकन स्वातंत्र्ययुद्ध आणि नेपोलियनचा उदारमतवादी सत्ताविस्तार या गोष्टी घडून आल्या. या मानवतावादी राजकीय विवेकबुद्धीचा मोठा आदर्श म्हणजे १९ व्या शतकातील इटलीच्या राष्ट्रीय स्वातंत्र्याची स्थापना करणारा जोसेफ मॅझेनी होय. जगातील सगळी राष्ट्रे ही स्वतंत्र झाली पाहिजेत, स्वातंत्र्य हा प्रत्येक राष्ट्राचा आणि माणसाचा पवित्र ईश्वरदत्त हक्क आहे, असा साम्राज्यशाहीच्या विस्तारापाठीमागे असलेल्या शौर्यांच्या दिव्यत्वाची भावना नष्ट करणारा उदात्त विचार मॅझेनीने जगाला सांगितला. या शतकात समाजवाद आणि साम्यवाद यांसारखे मानवमुक्तीचे आदर्श तात्त्विक स्वरूपात मांडण्यात आले. हे १९ व्या शतकातील युरोपातील ध्येयवादी आंदोलन काही ब्रिटिश राजकीय तत्त्ववेत्त्यांना मानवतावादी प्रेरणा देणारे ठरले. हर्बर्ट स्पेन्सर आणि जॉन स्ट्यूअर्ट

मिल हे या प्रेरणेचे थोर भाष्यकार होत. भारतातील शांतताप्रधान सत्तांतराच्या पाठीशी असलेली ब्रिटिश सामाजिक अंतर्मनातील ही मानवतावादी प्रेरणा ध्यानात घेतली पाहिजे.

हा ग्रंथ श्री. गोविंद तळवलकर यांनी मानवेंद्रनाथ रॉय यांना अर्पण केला आहे. हे करीत असताना गोविंद तळवलकर हे इशारा देतात की, “रॉय पंथाची मते या दृष्टीने त्याकडे पाहू नका. रॉय यांनीच पंथाची सांगता केल्यानंतर तसा विचार करण्याचेही कारण नाही.” तसा विचार करण्याचे कारण नसले तरी, ग्रंथकारांच्या अंतर्मनामध्ये रॉयवाद चांगला मुरला आहे. त्यामुळे बनलेला जो दृष्टिकोन आहे तो रॉय यांच्या विचारसरणीशी मिळता जुळता असणार हे कोणासही नाकारता येणार नाही.

या सत्तांतराच्या क्रमबद्ध प्रक्रियेमध्ये भारताच्या हिंदुस्थान, पाकिस्तान अशा फाळणीची बीजेही वाढीस लागली, ही गोष्ट या पहिल्या खंडातच वारंवार दृष्टोत्पत्तीस येते. सर सय्यद अहमदखान १८५७ च्या स्वातंत्र्य समरानंतर उदयास आले. त्यांच्यापासून तो अखेर महमदअली जिना यांच्यापर्यंत जे मुसलमानांचे नेते भारतीय राजकारणामध्ये पुढारीपण करून गेले, त्यांच्यात बहुसंख्य फुटीरवादीच होते. द्विराष्ट्रवादाचे प्रत्यक्ष किंवा अप्रत्यक्ष पुरस्कार करणारे त्यात अनेक होते. महमदअली जिनांसारखे लोकशाहीच्या मूल्यांची कदर नसलेले असेच बहुतेक होते. म्हणून कुणी असेही म्हणेल की, हिंदुस्थान-पाकिस्तान ही फाळणी अपरिहार्य अशी घटना ठरते. ‘फोडा आणि झोडा’ हे तत्त्व १८५७ सालच्या बंडानंतर ब्रिटिश सत्ताधाऱ्यांना फार सोयीस्कर वाटले. १८५७ मध्ये हिंदू-मुसलमानांची जी विलक्षण उत्साहप्रद एकजूट दिसली त्यापासून ब्रिटिश सत्ताधाऱ्यांनी बोध घेतला. काही थोडे खिलापती चळवळीसारखे प्रसंग सोडल्यास किंवा पॅन इस्लामी चळवळीचा प्रभाव पडणारा काळ सोडल्यास बहुसंख्य भारतीय मुसलमानांनी ब्रिटिश सत्ताधाऱ्यांचीच बाजू धरली. त्यातूनच हिंदुत्ववाद उद्भवला. हिंदुत्ववादी प्रतिक्रियांचे उत्कट आविष्करण हे स्वातंत्र्यवीर सावरकरांच्या हिंदुराष्ट्रवादात आणि राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघाच्या हिंदुसंस्कृतिवादामध्ये व्यक्त झालेले दिसते. परंतु हिंदू-मुसलमान यांनी स्वराज्याकरिता एकत्र लढले पाहिजे आणि स्वराज्य एकजूटीनेच राखले पाहिजे, अशा तऱ्हेचा आदर्शभूत भारतीय राष्ट्रवाद लोकमान्य टिळक, महात्मा गांधी, पंडित जवाहरलाल नेहरू इत्यादी श्रेष्ठ हिंदू नेत्यांनी पुरस्कारला. लखनौ कराराच्या प्रसंगी लोकमान्य टिळकांनी निर्वाणीचे अशा अर्थाचे उद्गार काढले की, “ब्रिटिशांनो, तुम्ही इथून जा. मुसलमानांना सत्ता दिली तरी चालेल. पण तुम्ही येथून जा.” महात्मा गांधींनी तर जिनांना कोरा चेक देण्याचेही ठरवले. याचा काही उपयोग झाला नाही; फाळणी ही अटळ ठरली.

इतिहासामध्ये जे अटळ दिसते, जे इष्ट किंवा अनिष्ट असे अटळपणे घडून येते, ते तात्त्विक अंतम अर्थाने अटळ नसते. कारण मानवी इतिहासातील अत्यंत मोठमोठ्या घटना, क्रांतिकार किंवा प्रतिक्रांतिकारक घटना या मानवाच्या सामूहिक आणि वैयक्तिक

प्रयत्नांचीच फलिते असतात. मनुष्य समुदायरूपाने किंवा व्यक्तिशः जी कृती करतो, ती कृती करित असताना त्याच्या मनःचक्षुंपुढे वैकल्पिक क्रियामार्ग असतात; वैकल्पिक कार्यक्रम असतात. तो समुदाय किंवा व्यक्ती त्यात निवड करित असतात. निश्चित निवड झाल्यानंतर त्याचा परिणाम कार्यकारणभावाच्या नियमाप्रमाणे अटळपणेच घडत असतो. परंतु घडल्यानंतरदेखील अमुक हे न करता ते केले असते, या मार्गाच्या ऐवजी तो मार्ग अवलंबिला असता, अमुक दिशेने पावले टाकण्याऐवजी ती टाळली असती तर आणि दुसऱ्या दिशेने टाकली असती तर काय झाले असते, याचाही विचार ऐतिहासिक घटना घडल्यानंतर माणसे करित राहतात. म्हणून स्वतःचा पराभव स्वतः नेपोलियन टाळू शकला असता असे नेपोलियनचे इतिहासकार सांगतात. जगाच्या सगळ्याच ज्ञात इतिहासामध्ये असा वैकल्पिक विचार इतिहासाचे भाष्यकार करित राहतात. या दृष्टीने पाकिस्तान-हिंदुस्तान फाळणीचा विचार करता येतो तो असा :

दुसरे जागतिक युद्ध सुरू झाल्यानंतर या देशातील बहुतेक प्रांतांमध्ये, पंजाब आणि बंगाल सोडल्यास, काँग्रेस पक्षाची प्रादेशिक राज्ये बहुसंख्य मतांनी स्थिरावली होती. पंजाब आणि बंगाल यांमधील मुसलमान मुख्यमंत्रीदेखील काँग्रेसशी सहकार्य करू आघाडीचे शासन निर्माण करण्यास तयार झाले होते. परंतु इंडियन नॅशनल काँग्रेसच्या महात्मा गांधी इत्यादी नेत्यांनी दुसऱ्या जागतिक युद्धात ब्रिटिशांना सहकार्य द्यावयाचे नाही असे ठरवून प्रादेशिक काँग्रेस पक्षांना राजीनामे देण्यास भाग पाडले. त्याबरोबर अगोदर पूर्ण निराश झालेल्या महमदअली जिनांना एकदम मार्ग दिसला. त्यांनी 'मुक्तिदिन' साजरा केला. हा 'मुक्तिदिन' साजरा करण्यापाठीमागे मुस्लीम लीगची आणि जिनांची 'अखेर मार्ग सापडला' अशी भावना होती. जर काँग्रेसने राजीनामे दिले नसते आणि छोडो भारत चळवळ सुरू झाली नसती आणि फॅसिझमविरोधी लढ्यात गांधींनी आणि काँग्रेसने ब्रिटिश सत्तेशी सहकार्य केले असते, तर जिना आणि मुस्लिम लीग हे अगदी बाजूला कोपऱ्यात निराशेत कायम खितपत पडले असते. आणि व्यवहारवादी सर सिकंदर हयात खान, फजलूल हक इत्यादी मुसलमान नेत्यांना आपल्या व्यवहारी राजकारणाचा मार्ग सुरळीतपणे आक्रमिता आला असता आणि फाळणी टाळता आली सती असा एक वैकल्पिक विचार मांडता येतो. पाकिस्तान निर्मितीनंतर स्वातंत्र्योत्तर काळामध्ये अमेरिकेच्या सोविएतविरोधी राजकारणात पाकिस्तानचा उपयोग झाला, हे जरी खरे असले तरी पाकिस्तान निर्मितीच्या पाठीमागे अमेरिकन किंवा ब्रिटिश सत्ताधान्यांचा भाग दिसत नाही. अमेरिकेचा तर मुळीच दिसत नाही. पाकिस्तान निर्माण झाले, तरी पाकिस्तानपेक्षा किंवा इंडोनेशिया सोडल्यास जगातील बाकीच्या कोणत्याही मुसलमानी राष्ट्रांमध्ये जेवढी मुस्लिम प्रजा आहे त्यांच्यापेक्षा भारतामध्ये मुस्लिम प्रजेची संख्या अधिक आहे. पाकिस्तान निर्माण करून आज भारतात असलेल्या मुस्लिम प्रजाजनांना आर्थिक व राजकीय असा कसलाही प्रत्यक्ष लाभ झालेला

नाही. इतके असूनही त्यांची मनःस्थिती कायम द्विधा झालेली, पाकिस्तानकडेच कललेली व अस्वस्थ झालेली दिसते.

दुसऱ्या जागतिक महायुद्धाच्या प्रारंभी भारतामध्ये मानवेंद्रनाथ रॉय यांनी युद्धसहकार्याचे धोरण स्वीकारले. त्याच्या पाठीमागे ब्रिटिश सत्तांतराची त्यांनी केलेली मीमांसा होती. या जागतिक महायुद्धाच्या शेवटी ब्रिटिशांच्या साम्राज्यशाहीचा आर्थिक पाया नष्ट होणार आणि हिंदुस्थानसारख्या वसाहती मुक्त होणार असा भविष्यवाद होता. मानवेंद्रनाथ रॉय यांनी सांगितलेल्या त्या तंतोतंत खऱ्या ठरलेल्या भविष्यवादाचे विस्मरण या ग्रंथकर्त्यांना होणार नाही, अशी आम्ही अपेक्षा बाळगतो. सत्तांतराच्या दुसऱ्या खंडाची आम्ही आतुरतेने वाट पाहत आहोत.

या ग्रंथात पृ. १ वर खालून सहाव्या ओळीत १९३९ असे छापले गेले आहे; ते १८३९ असे हवे. तसेच पृ. ७ वर खालून १८ व्या ओळीत १९७२ असे छापले गेले आहे ते १८७२ असे असायला हवे. अर्थातच हे मुद्रणदोष आहेत.

(सत्तांतर १९४७ (खंड १), लेखक - गोविंद तळवळकर, प्रकाशक -
मौज प्रकाशन गृह, खटाववाडी, मुंबई - ४, प्रथमावृत्ती - जानेवारी, १९८३,
पृष्ठे - २९१, किंमत ५५ रुपये)



मनुस्मृती : काही विचार

-प्रा. नरहर कुरुंदकर

(प्रबंध)

कै. प्रा. नरहर कुरुंदकर यांचा 'मनुस्मृती : काही विचार' हा प्रबंध (पृ. १६०) त्यांच्या निधनानंतर प्रकाशित झाला आहे. या ग्रंथाचे प्रयोजन ग्रंथारंभीच त्यांनी दलेले आहे. त्याचप्रमाणे त्या प्रयोजनाचा वारंवार निर्देश अधूनमधून केलेला आहे आणि त्यांनी केलेल्या धर्मशास्त्राच्या आणि विशेषतः मनुस्मृतीच्या व्यासंगाचा निष्कर्ष हा ग्रंथाच्या अखेरीस सांगून ग्रंथ समाप्त केला आहे. ग्रंथारंभी ते म्हणतात - "२५ डिसेंबर १९२७ रोजी कुलाबा जिल्ह्यातील महाड या गावी प्रथमतः मनुस्मृतीचे विधीपूर्वक दहन झाले. या ५० वर्षांत महाराष्ट्रात अधूनमधून मनुस्मृतीच्या दहनाचे प्रकार घडत आले. महाराष्ट्राबाहेर सुद्धा अनेक ठिकाणी विशेषतः दक्षिणोत्तर तामिळ प्रदेशात मनुस्मृतीचे दहन कित्येकदा झाले. माझी भूमिका स्थूलमानाने मनुस्मृती दहनाचे स्वागत करण्याची आहे. या स्वागताच्या भूमिकेवरून मी विचार करतो, "दहनाचा समारंभ करण्यात वाटणारी वैचारिक व भावनिक भूमिका समर्पित करण्याकरिता हा प्रबंध लिहिला; ही गोष्ट या विधानावरून स्पष्ट होते. दहनास अनुकूल अशी दाहक मनोवृत्ती सतत प्रज्वलित ठेवणे हा या लेखनाचा उद्देश ग्रंथकारांनीच स्वतः स्पष्ट केलेला आहे. त्यामुळे सकृद्दर्शनीच लक्षात येते की, मनुस्मृतीसारखे प्राचीन भारतीय संस्कृतीच्या ऐतिहासिक अध्ययनाचे एक उत्कृष्ट साधन एका पूर्वनिश्चित भूमिकेतून ग्रंथकाराने अभ्यासले आहे. कोणत्याही प्राचीन संस्कृतीच्या अध्ययनाचे ग्रंथ साधन अभ्यासण्यास मनोभूमिका अलिप्त, तटस्थ वृत्तीची असणे अत्यंत आवश्यक असते. तशी अलिप्त, तटस्थ वृत्ती ठेवून अभ्यास केल्यानंतर जो निष्कर्ष निघतो, तो सत्यवादी असू शकतो. तशी ग्वाही प्रस्तुत प्रबंधाचे लेखक देऊ शकत नाहीत, हे त्यांच्या प्रस्तावनेवरूनच लक्षात येते. निष्पक्षवादी, तटस्थ बुद्धीने अभ्यास केल्यानंतर अशा प्रकारचा निष्कर्ष निघू शकतो. तो निष्कर्ष दहनास अनुकूल असाही असू शकतो, नाही असे नाही. यात समग्र ग्रंथ

तपासून त्यातील अनुकूल-प्रतिकूल सर्व प्रमाणे नीट तपासून त्या अभ्यासाशी सुसंगत असा हा निष्कर्ष असला पाहिजे. तटस्थ बुद्धी असो वा नसो, सत्य आवडले पाहिजे.

काही अशुद्धे

श्रुती, स्मृती, सदाचार, धर्मशास्त्र इत्यादी शब्दांच्या अर्थाचा विचार प्रथम या प्रबंधात केला आहे. श्रुति म्हणजे वेद. वेदाची व्याख्या कै. प्रा. कुरुंदकर यांनी उद्धृत केली आहे ती अशी - 'मंत्र ब्राह्मणयोवदान्'. हे वचन पारस्कर गुह्य सूत्रातील आहे; परंतु ते या ठिकाणी अशुद्ध स्वरूपात दोनदा उद्धृत केले आहे. मूळ वचन 'मंत्रब्राह्मण योर्वेद नामधेयाम्' असे आहे. वेदांचे विवरण करीत असताना अथर्ववेदाचा 'अथर्वण वेद' असा वारंवार निर्देश कुरुंदकर करतात. अथर्वण नावाचा वेद अस्तित्वात नाही. अथर्व वेद या शब्दाचा पर्याय म्हणून वारंवार अथर्वण वेद म्हणून ते निर्देश करतात. हा शब्दच अशुद्ध आहे. तो संस्कृत अभिजात साहित्यात सापडायचा नाही. अशी शोकडो अशुद्धे या ग्रंथामध्ये आढळतात. त्यात काही मुद्रणदोष आहेत आणि काही स्वतः निबंधकाराचेच दोष असावेत. वेदाच्या अंगांपैकी 'कल्प' नावाचे एक अंग आहे. त्यात गृह्यसूत्र, श्रौतसूत्र आणि धर्मसूत्र असे तीन प्रकारचे ग्रंथ येतात. श्रौतसूत्राचे विवरण करताना, 'समूहाने व सार्वजनिक असे जे यज्ञयोग होतात त्यांचे विवेचन करणाऱ्या अंगाला श्रौतसूत्र असे म्हणतात.' असे श्रौतसूत्राचे स्वरूप सांगितलेले आहे. श्रौतसूत्रात अग्निहोत्र नामक यज्ञाचे विधान असते. अग्निहोत्र हे समूहाने करायचे नाही, हे काम यजमानानेच करावयाचे असते. समूहाने करावयाचे यज्ञ बरेच आहेत. तो समूह म्हणजे यजमान, त्याची पत्नी आणि सहायक ऋत्विज यांनी करावयाचा असतो. म्हणजे श्रौतसूत्राचे स्पष्टीकरण चुकते आहे असे म्हणावे लागते.

स्मृति म्हणजे परंपरा?

“स्मृति म्हणजे परंपरेची नोंद. व्यापक अर्थाने पाहले तर समाजातील प्रत्येक परंपरेची नोंद म्हणजे स्मृति,” (पृ. ४) अशीही स्मृतीची व्याख्या केली आहे. जी मनुस्मृतीला मान्य नाही. किंवा हिंदूंचे अन्य जे स्मृतिग्रंथ आहेत त्यांनाही मान्य नाही. मनुस्मृतीत “धर्मशास्त्र तु वै स्मृतिः” (अ. १-१०). स्मृति हा धर्मशास्त्र ग्रंथ होय. परंपरेची म्हणजे परंपरागत सदाचाराची नोंद असा अर्थ वस्तुतः करावयास पाहिजे. समाजातील सर्व परंपरेची नोंद नव्हे. तर वेदवेत्या जनांच्या परंपरेची नोंद असे जर म्हटले तर चालले असते. कारण स्मृतिशीलं व तद्विदाम् (अ. २, ६) “तद्विदा” म्हणजे वेदविदां, वेदवेत्यांची, स्मृती म्हणजे आठवण आणि त्यांचे शील हे धर्माचे प्रमाण होय असे मनुस्मृती सांगते. स्मृतीबद्दल आणखी एक निराधार विचार कुरुंदकर करतात, “प्राचीन स्मृतिग्रंथ मात्र स्वतःला स्मृती म्हणवीत नाही. प्राचीन स्मृतीचा आवडता शब्द शास्त्र अगर धर्मशास्त्र असा आहे. मनुस्मृतीत या अर्थाचा उल्लेख आढळतो. मनुस्मृतिकारांच्या मते हा ग्रंथ म्हणजे धर्मशास्त्रच (मनु १/५८, १/५९, १/१०३, २/११८

आणि कोणत्याही अध्यायाचा शेवट पाहा). याज्ञवल्क्य स्मृती ही स्वतःचा उल्लेख शास्त्र म्हणूनच करते. स्वतः धर्मशास्त्र म्हणविणारा हा ग्रंथ आज स्मृती म्हणून ओळखला जातो. या ग्रंथांना स्मृती म्हणून केव्हापासून ओळखले जाऊ लागले हे सांगणे कठीण आहे.” (पृ. ५-६). मनुस्मृतीमध्ये (२-१२) आणि याज्ञवल्क्य स्मृतीमध्ये (१-७) श्रुती, स्मृती, सदाचार ही धर्माची प्रमाणे आहेत, असे म्हटले आहे. याज्ञवल्क्य स्मृतीत धर्मशास्त्र ग्रंथाचे २१ कर्ते निर्दिष्ट केले आहेत. (१-५) आणि धर्मशास्त्र म्हणजे स्मृती होय; असे मनुस्मृतीतच स्पष्ट म्हटले आहे. म्हणून या ग्रंथांना स्मृती कधीपासून म्हणू लागले, असा कुरुंदकरांचा प्रश्न विलक्षण वाटतो. ते ग्रंथच स्वतःची ओळख स्मृती म्हणून करून देत आहेत.

मनुस्मृतीचे अध्यायवार विषय विवेचन करित असताना कुरुंदकर विधान करतात, “या पहिल्या ६ अध्यायांचा केंद्रबिंदू ब्राह्मण असून इतरांची माहिती ब्राह्मणांच्या अनुषंगाने त्यात आलेली आहे. हे ६ अध्याय ब्राह्मणांच्यासाठीच आहेत,” हे विधान चुकीचे आहे. पहिल्या अध्यायात (८७ ते ९१) चारही वर्णांचे धर्म सांगितले आहेत. दुसऱ्या अध्यायापासून ६ व्या अध्यायापर्यंत द्विजांचे म्हणजे ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्य यांचे आश्रमवर्ण सांगितले. वेदाध्ययनाचा अधिकार ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्य या तिन्ही वर्णांना आहे. त्याकरिता उपनयन या तिन्ही वर्णांची ब्रह्मचर्याश्रमातील व्रते आणि विधिनिषेध यांचा सविस्तर अभ्यास मनुस्मृतीत केला आहे. तिसऱ्या अध्यायात चारही वर्णांच्या विवाहाचे आणि गृहस्थाश्रमाचे सविस्तर विधान केले आहे. पतिव्रता धर्मही तिसऱ्या अध्यायात विस्ताराने आला आहे. चौथ्या अध्यायात मात्र गृहस्थधर्मी ब्राह्मणाचे आदर्श जीवन कसे असावे याचे सविस्तर विवरण केले आहे. आसकाल सोडून आणि आसकाली देहयात्रा ब्राह्मणाने कशी चालवावी याचे विवरण केले आहे. “जीवन उद्देश यात्रा म्हणजे प्राणधारणा हाच असावा. विशेषतः कमीत कमी धनसंचय करून जगावे, कणगीभर धान्य साठविणारा, रंजणभर धान्य साठविणारा, तीन दिवसांपुरतेच अन्नधान्य साठविणारा किंवा अस्वस्तनिक म्हणजे एका दिवसापुरतेच धान्य असलेला असा ब्राह्मण चांगला होय. (अ.४-७, ८, ९). जो एकच दिवसाचे धान्य साठवून जगतो तो सर्वश्रेष्ठ; तो ब्रह्मसूत्राने जगणारा ब्राह्मण होय, असे मनु म्हणतो. संतोष हा परम धर्म समजून संयमाने जगावे (४-१२), आयुष्य सर्वच ज्ञानसंपादनात घालवावे, शुद्धि-बुद्धी करणाऱ्या धन्य आणि हितकारक अशा शास्त्रांच्या अध्ययनात आयुष्य घालवावे, स्वाध्यायविरोधी असा व्यवसाय कधीच स्वीकारू नये. ज्यांच्या घरी स्वयंपाक होत नाही, अशा सर्वांना अन्नदान करावे. प्राणिमात्रांना अन्न विभागून द्यावे (अ. ४-३२). मनुस्मृतीचा हा चौथा अध्यायच ब्राह्मण गृहस्थाचे धर्म प्रामुख्याने सांगतो, असे म्हणता येते. ५ व्या अध्यायात भक्ष्याभक्ष्य विचार सांगितला आहे. तो केवळ ब्राह्मणांपुरताच नसून तो त्रैवर्णिकांना म्हणजे द्विजांना लागू आहे. तसेच त्यातील जननाशौच आणि मरणाशौच संबंधी विधिनिषेध द्विजांना व शूद्रांना लागू आहेत. त्याचप्रमाणे ५ व्या अध्यायाच्या अखेरीस

स्त्रीधर्मशास्त्र सांगितले आहे. ६ व्या अध्यायात वानप्रस्थ आणि संन्यास या दोन धर्मांचा सविस्तर परामर्श घेतला आहे. वानप्रस्थाश्रम हा द्विजांना व संन्यास ब्राह्मणांना विहित आहे. या ६ व्या अध्यायाच्या अखेरीस सर्व आश्रमधर्म आणि वर्णधर्म यांची कसोटी असलेला धर्म दशलक्ष्यणक धर्म सांगितला आहे. तो असा - श्रुती म्हणजे निष्ठा, क्षमा म्हणजे सहनशीलता, इंद्रियदमन, अस्तेय, शुचिता, इंद्रियानग्रह, प्रज्ञा, विद्या, सत्यनिष्ठा आणि अक्रोध ही धर्माची १० लक्षणे होत. ज्या आचारामध्ये या दशलक्षणविरोधी विधीनिषेध असतील तो आचार परमगतीला येऊ शकत नाही असा मनूचा अभप्राय दिसतो. मनुस्मृतीच्या १२ अध्यायांपैकी ७ व्या पासून १२ पर्यंत काय काय विषय आले आहेत, यासंबंधाचे कुरुंदकरांचे विवेचन मूळ ग्रंथास धरून आहे असे म्हणता येते.

विषमतेचा पुरस्कार

मनुस्मृतीचा सर्वांगीण परामर्श घेणारा कुरुंदकरांचा हा प्रबंध आहे. त्यांच्या मते त्याचा निष्कर्ष असा, “मनुस्मृती ही विषम समाजरचनेचा पुरस्कार करणारी स्मृती आहे. ही विषमता जन्मतःच असते. हे सर्वांत वाईट आहे. या समाजरचनेचा पाया शूद्रांचे दास्य किंवा गुलामगिरी आहे. शूद्र श्रमाने जे जे निर्माण करतो, त्याची मालकी ब्राह्मण, क्षत्रिय आणि वैश्य यांच्याकडेच असून, शूद्रांना त्यांच्या कृपेने जगावयाचे आहे. शूद्रांच्या गुलामगिरीवर या तिन्ही वर्णांचे पोषण व्हावे, असा मनुचा समाजरचनेचा संकेत आहे. म्हणून मनुस्मृतीचे या समतावादाच्या युगात दहन काणे आणि दहन करून निषेध व्यक्त करणे हे आवश्यक ठरते,” हे या प्रबंधाचे केंद्रभूत विधान आहे, हे असिद्ध ठरले तर हा प्रबंधच कोसळतो. मनुस्मृतीमध्ये असे विधान करण्यास उत्साहित करणारे अनेक श्लोक आहेत. त्यांचा कुरुंदकरांनी भरपूर उपयोग जागोजागी केला आहे; परंतु मनुप्रोक्त समाजरचनेचा आर्थिक पाया ठरविण्यास आवश्यक इतके तपशीलवार चित्र निश्चित करण्यास समर्थ असे ते श्लोक नाहीत. देवाने शूद्र दास्याकरिता निर्माण केला आहे, असे एक जबरदस्त वाक्य मनूत सापडते. परंतु ते दास्य म्हणजे ब्राह्मणांच्या मालकीच्या अर्थोत्पादक उद्योगात त्यावर स्वतःची मालकी नसलेल्या शूद्र व्यक्तीची सक्तीने घ्यावयाची सेवा, असे स्पष्टीकरण त्या शूद्रविषयक श्लोकांमध्ये मिळत नाही. तसे स्पष्टीकरण नसल्यामुळे शूद्रांच्या गुलामगिरीवर अधिष्ठित मनूची समाजरचना होती, हे विधान लंगडे पडते. त्याचप्रमाणे ज्यांच्या देहावर वा घरावर अन्य कोणाची मालकी नसलेले विणकर, धातूकाम करणारे लोहार, रंगारी, मूर्तिकार, गवळी इत्यादी शूद्रव्यवसायी कुटिरोद्योगी स्वतःच्याच मालकीच्या घरांत या दुकानांत अर्थोत्पादक व्यवसाय चालवीत, या मुद्यास पुष्टी देणारे संदर्भ मनुस्मृतीत व अन्य स्मृती साहित्यात भरपूर मिळतात. दासाला कर नसतो. या व्यवसायी लोकांकडून राजाने प्रत्यक्ष द्रव्यरूपात कर घेऊ नये, त्याच्याकडून वर्षातून एक महिना काम करून घ्यावे, असे मनु म्हणतो. मनुस्मृतीमध्ये श्रेष्ठ दर्जाच्या अध्यात्म विद्यांचेही प्रतिपादन आहे. उच्च दर्जाचे अंतम नैतिक मूल्येही सुरेख रीतीने त्यात मांडली आहेत.

ब्रह्मचर्याश्रम ही व्यक्तिमत्त्वाचा उच्चतम विकास होण्याकरिता आवश्यक असणारी शिक्षण-पद्धती होय. तिन्ही वर्णांच्या बालकांना ब्रह्मचर्याश्रम हा आवश्यक मानलेला आहे. केवळ ब्राह्मण वर्णांच्या बालकांना नव्हे. इंद्रिय संयम हा सर्व वर्णांना आवश्यक असा उच्चतम धर्म म्हणून विहित कला आहे. अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य आणि अपरिग्रह ही पाच महाव्रते म्हणजे यम यांचेच नित्य सेवन करावे. कर्मकांड म्हणजे नियमधर्म, याचेच केवळ सेवन केल्याने मानवाचे पतन होते असे मनुने निखून सांगितले आहे (४-२०४). केवळ त्रैवर्णिकांनाच नव्हे, तर सर्व मानवांना मार्गदर्शक अशी उच्चतम तत्त्वे मनुने उपदेशिली आहेत (१०-६३). ब्राह्मणाचे श्रेष्ठत्व सांगितलेले आहे. ब्राह्मण सर्व वर्णांचा गुरू म्हणून म्हटला आहे. परंतु तो ब्राह्मण विद्यासंपन्न व शीलसंपन्न नसेल तर तो खोटा ब्राह्मण होय. लाकडाचा हत्ती, कातड्यात भुसा भरलेला हरिण आणि अविद्वान ब्राह्मण ही सारखीच होत, असे मनु मानतो (२-१५७). पुढे जाऊन असे म्हटले आहे, की नपुंसक ज्याप्रमाणे निष्फळ असतो तसा हा अविद्वान ब्राह्मण निष्फळ होय. जो ब्राह्मण शिक्षण न घेता अध्ययन सोडून अन्यत्र श्रम करतो तो व त्याचा वंशज शूद्र बनतो (२-१६८). ब्राह्मणत्व, क्षत्रियत्व, वैश्यत्व हे जन्मतः प्राप्त होते. याचा अर्थ ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्य यांना जे धर्माचरण विहित केले आहे, तसे धर्माचरण करणाऱ्या मातापित्यापासून जन्म झाला तर ब्राह्मणत्व वगैरे जन्मतः प्राप्त होते अन्यथा नव्हे. नुसती विद्वत्ता असून उपयोग नाही. विद्वत्ता असली तरी प्राणमात्राबद्दल मैत्री वा करुणा नसेल तर तो ब्राह्मण खोटाच ठरतो. ब्राह्मणाला विद्यादानाचा अधिकार आहे. विद्यादान करून त्याने कल्याणाचा मार्ग सर्वांना दाखवायचा आहे. त्यामध्ये प्राणमात्राबद्दल अहिंसक भावना असायला पाहिजे. वाणी मधुर पाहिजे (२-१५९) ब्राह्मणाचा कोणीही अपमान केला तरी, ब्राह्मणाने तो अमृतासारखा लाभ मानावा. मानसन्मान हा विषासारखा समजावा (२-१६२). अशा धर्माचा, उच्च दर्जाच्या आदर्शभूत पावनमूल्यांचा, जो वारंवार उपदेश केलेला आढळतो, तो केवळ ब्राह्मणी स्वार्थ झाकणारी झूल आहे, असे प्रा. कुरुंदकर मोठ्या आवेशाने सांगतात. मनुस्मृतीबद्दल ते म्हणतात की, “हा भाव माणसाच्या आध्यात्मिक मनोवृत्तीतून व मोक्षाच्या चितेतून निर्माण होतो का? त्याचे उत्तर, नाही असे आहे. हा ग्रंथ त्या काळच्या श्रद्धेनुसार व्यक्तीच्या परलोकातील कल्याणाचे चिंतन करतो का? याचेही उत्तर नाही, असे आहे. मनुस्मृती फक्त जन्माने ब्राह्मण असणाऱ्या व्यक्तींच्या इहलोकातील हितसंबंधाचा विचार करते व ते हितसंबंध सांभाळण्यासाठी इतरांना गुलाम करणाऱ्या विषम समाजरचनेला पूज्य ठरवायचा प्रयत्न करते. हा धार्मिकपणा आला की तोंडाने धर्माचा जप करीत, स्वार्थासाठी धर्म वापरण्याची पद्धत आहे की, इह-लौकिक आर्थिक हितसंबंध सांभाळण्यासाठी हा धर्माचा वापर आहे. ही धार्मिकता नव्हे. अशा वेळी विषमतेला पूज्य ठरवायचा प्रयत्न करणारा ग्रंथ जर समतेच्या पुरस्कर्त्यांनी जाळला तर ते दहन समर्थनीय मानणेच भाग आहे. अपरिहार्य व आवश्यकही मानणे भाग आहे (पृ. १५९, १६०).

प्राचीन संस्कृतीचा परामर्श

या प्रबंधामध्ये जगातील सगळ्या प्राचीन संस्कृतींचा परामर्श घेण्याचा कुरुंदकरांनी प्रयत्न केला आहे. ते म्हणतात - सगळ्या प्राचीन संस्कृती या विषम समाजरचनेवर आधारलेल्या आहेत आणि श्रमिकांच्या गुलामगिरीने निर्माण झालेल्या अर्थव्यवस्थेवर अधिष्ठित आहेत. सर्व प्राचीन संस्कृतीमध्ये आणि समाजरचनेमध्ये वरिष्ठ वर्गाचाच स्वार्थ मुख्यतः सिद्ध झालेला आहे. यावर आमचे म्हणणे असे की, उच्च दर्जाची समाजधारक मूल्ये असल्याशिवाय संस्कृती दीर्घकाल जिवंत राहू शकत नाही. मानसशास्त्रदृष्ट्या माणसामध्ये स्वार्थ आणि परहित अशी दोन्ही उद्दिष्टे एकत्रित असतात. केवळ वैयक्तिक स्वार्थाने मानवाचे सामाजिक जीवन स्थिरावू शकत नाही; असा सामाजिक मानसशास्त्राचा सिद्धांत आहे. कार्ल मार्क्सच्या मते वर्णस्वार्थ हा मुख्य आहे; म्हणजे व्यक्तिस्वार्थ नव्हे; वर्णस्वार्थ सर्व समाजाची धारणा जोपर्यंत होते तोपर्यंतच साधता येतो. कुरुंदकर मनुस्मृतीतील उच्च मूल्यांना आणि आध्यात्मिक तत्त्वांना 'झूल' म्हणून निर्दिष्ट करतात. ती मूल्ये व तत्त्वे मनुस्मृती किंवा हिंदू धर्मशास्त्र ग्रंथ यांनी का प्रतिपादिली? केवळ फसविण्याकरिता, कोणाला फसविण्याकरिता? त्याचे उत्तर सर्वांना फसविण्याकरिता. सर्व दीर्घकाल फसू शकतात का? सर्व दीर्घकाल फसू शकत नाहीत.

विषम समाजरचना

दलितानी मनुस्मृती दहनाचा कार्यक्रम अनेक वेळा अंमलात आणला त्यांचे स्पष्ट असे असमर्थनीय कारण मनुस्मृतीमध्ये आहे. मनुस्मृतीत म्हटले आहे की, "श्वपाक आणि चंडाल आणि अन्य काही प्रतिलोम संकरोत्पन्न जमातींनी गावकुसाबाहेर वस्ती केली पाहिजे. त्यांची भांडी आणि सवर्णांची भांडी कायम वेगळीच असली पाहिजेत. मृतांची वस्त्रे त्यांनी नेसावीत, फुटक्या भांड्यामध्ये जेवावे, लोखंडी अलंकार घालावे, रात्री त्यांनी गावामध्ये आणि नगरामध्ये संचार करू नये, अनाथ मृत शरीर त्यांनी गावाबाहेर न्यावे आणि शासनाची चिन्हे धारण करूनच दिवसा गावामध्ये कामाच्या निमित्ताने संचार करावा." मनुस्मृतीतील हे विवेचन आज दलित म्हणून भारतात जे प्रसिद्ध आहेत, त्यांच्यातील बहुतेकांना मुसलमानी आणि इंग्रजी राजवट निर्माण होण्यापूर्वी पूर्णपणे लागू होते. काही प्रमाणात हे निर्बंध आतापर्यंतही चालू आहेत. स्वतंत्र भारताच्या राज्यघटनेने हे सर्व निर्बंध बेकायदेशीर ठरवले आहेत. विषम समाजरचनेचा निषेध म्हणून नव्हे, तर अस्पृश्यतेच्या संस्थांचा निषेध म्हणून दहन करणे योग्य ठरेल. विषम समाजरचना नाही असे एकही राष्ट्र आज अस्तित्वात आलेले नाही. साम्यवादी राष्ट्रे सुद्धा विषम समाजरचनेचीच राष्ट्रे आहेत, हे विसरून चालणार नाही.

काही शंका

प्राचार्य नरहर कुरुंदकर याचा हा प्रबंध मनुस्मृतीचे आणि प्राचीन हिंदू धर्मशास्त्राचे नीट परिशीलन करून निर्माण झालेला आहे, अशा तऱ्हेचा सकृद्दर्शनी भास त्यातील मोठमोठ्या सफाईदार आणि वजनदार अशा विधानांच्या मालिकांच्या वाचनाने होण्याची शक्यता आहे. परंतु मनुस्मृतीचे काळजीपूर्वक समग्र परिशीलन त्यांनी केले की नाही याबद्दल शंका उत्पन्न करणारी स्थळे या प्रबंधात वारंवार आढळतात. तसे म्हटले तर हा ग्रंथ महाभारत-रामायणासारखा मोठा ग्रंथ नाही. अवघा २६४४ श्लोकांचा हा ग्रंथ आहे. रोज एकदा ४-५ तास मांडी घालून त्याचे पारायण होऊ शकते आणि मनुप्रणीत धर्मपद्धतीवर घणाघाती आघात करण्यास, हा प्रबंध लिहिण्यास उद्युक्त झालेल्या कुरुंदकरांनी हा ग्रंथ समग्र १५-२० वेळा तरी वाचावयास हवा होता. कुरुंदकरांसारख्या व्यासंगी आणि व्यापक अध्ययन करणाऱ्या व्यक्तीला हे सहज साध्य झाले असते. परंतु त्यांनी मनुस्मृतीचे काळजीपूर्वक अध्ययन केले नाही याची दर्शक पुढील महत्त्वाची स्थळे लक्षात ठेवण्यासारखी आहेत. ते म्हणतात, “मनु वेदविद्येशिवाय इतर विद्या मानावयास तयार नाही (पृ. १०३). राजपुत्राच्या शिक्षणामध्ये मनुने चार विद्यांचा समावेश केला आहे. त्या म्हणजे वेदविद्या, राजनीती, तत्त्वज्ञान आणि अर्थोत्पादक धंदे (अ. ७-४३). मनु विषयवारीने विद्येचे म्हणजे ज्ञानाचे ३ वर्ग करतो - लौकिक, वैदिक आणि आध्यात्मिक. ज्याच्यापासून यापैकी कोणतेही ज्ञान विद्यार्थ्यांने घेतलेले असेल तर त्याला अभिवादन करावे. आध्यात्मिक ज्ञान देणार असेल तर त्याला अभिवादन करावे. आध्यात्मिक ज्ञान देणारा प्रथम अभिवादनार्ह, वैदिक ज्ञान देणाऱ्याचा दुसरा क्रमांक आणि लौकिक ज्ञान देणाऱ्याचा तिसरा क्रमांक; म्हणजे आध्यात्मिक ज्ञानापेक्षा वैदिक ज्ञानाचा दुसरा क्रमांक मनुने ठरवलेला आहे (अ. २-११७). कुरुंदकर म्हणतात, “मनु मते महाराष्ट्र म्लेंच्छदेश ठरतो.” तो यज्ञीय देश होय. त्याच्याशिवाय निराळा म्हणजे काळवीट नसलेला देश म्लेंच्छ देश होय. (२-२३). महाराष्ट्र काळवीट असलेला देश आहे. ते म्हणतात, “मनुला क्षत्रियाशिवाय कोणीही राजा होणे मान्य नाही.” मनुस्मृतीत (१२-१००) वेदशास्त्रवेत्ता राज्य करण्यास पात्र ठरतो; असे म्हटले आहे. त्यात ब्राह्मण व वैश्यही समाविष्ट होतातच. ते वाक्य असे - “सेनापतिपद, राज्य, दंड्यारण आणि सर्व लोकांवरील अधिपत्य करण्यास वेदशास्त्रवेत्ता योग्य होय.” कुरुंदकर एका ठिकाणी म्हणतात की, मनुप्रमाणे शूद्र ही ‘एकजाति’ आहे. मग शूद्राच्या अनेक जाती का दिसतात? ‘एकजाति’ या पारिभाषिक शब्दाचा अर्थ माहीत नसल्यामुळे असा प्रश्न कुरुंदकर करतात.

अशा तऱ्हेचे अनेक प्रमाद या प्रबंधामध्ये आढळतात.

प्राचीन संस्कृतीच नव्हे, तर आजपर्यंतच्या जगातल्या सर्व धार्मिक, राष्ट्रीय संस्कृती कोणत्या तरी उच्चतम जीवनमूल्यांचा आदर्श निर्दिष्ट करून जगल्या आहेत. आजही सर्व धार्मिक व राष्ट्रीय संस्कृती विषय समाजरचनेच्याच अधिष्ठानावर आधारलेल्या आहेत, त्यामुळे त्या सर्वांमध्ये आणि प्रत्येकीमध्ये जी उच्चतम जीवनमूल्ये निर्दिष्ट केलेली आहेत, त्या सर्व झूली आहेत, असे म्हणावे लागते. कुरुंदकरांच्या विधानावरून निष्कर्ष असा निघतो की, उच्चतम जीवनमूल्यांची समाजजीवनाला यत्किंचित आवश्यकता नसते; केवळ त्यांच्या आभासांची हुरळ पडतच जगतात मग त्या जगण्यात काय अर्थ आहे? कारण संपूर्ण मानवजीवनच त्या उच्चतम जीवनमूल्यांच्या दृष्टीने वांझ ठरते.

(मनुस्मृती : काही विचार, लेखक - कै. प्रा. नरहर कुरुंदकर, प्रकाशक -
लोकवाङ्मय प्रा. लि., भूपेश गुप्ता भवन, सयानी मार्ग, प्रभादेवी,
मुंबई - ४०००२५, मूल्य रु. २०, पृ. १८५)



कृष्णाकाठ

-यशवंतराव चव्हाण

(आत्मकथा)

महाराष्ट्राचे नेते यशवंतराव चव्हाण यांची अनेक छोटी-मोठी चरित्रे अनेकांनी लिहिलेली प्रसिद्ध झाली आहेत. 'श्री. यशवंतराव : इतिहासाचे एक पान' हे विस्तृत चरित्र केसरीचे माजी वार्ताहर रामभाऊ जोशी यांनी लिहिलेले अनेक वर्षांपूर्वी प्रसिद्ध झालेले आहे. अन्य व्यक्तींनी लिहिलेल्या चरित्रांपेक्षा वेगळे आणि आपणच लिहिलेले आपले चरित्र म्हणजे आत्मचरित्र. याचा आकृतिबंधच वेगळा असतो. एवढंच नव्हे, तर त्याचा आशयही निराळा असतो. आपण आपल्याला पाहायचे, स्वतःचे सर्वांगीण अवलोकन करायचे, तेव्हा कित्येकदा दार बंदही करून घ्यावे लागते. परंतु, आत्मचरित्रात सगळे काही उघडे करून सांगावे अशी चरित्राविषयी अपेक्षा असते. वाचकाची ही अपेक्षा केव्हाही मर्यादित अर्थाने कोणताही आत्मचरित्रकार पुरी करू शकतो. म्हणून आत्मचरित्र लिहिणे ही एक मोठी जबाबदारी म्हणून पार पाडावी लागते. यशवंतराव चव्हाण यांनी हे स्वतःचे चरित्र लिहीत असताना अशा तऱ्हेची जबाबदारी मोठ्या कुशलतेने पार पाडली आहे.

हा आत्मचरित्राचा पहिला खंड आहे, या खंडाचे नावच खूप आकर्षक म्हणजे 'कृष्णाकाठ' हे आहे. मलपृष्ठ उघडल्याबरोबर डोळ्यांसमोर जे छायाचित्र येते ते कुठले? हे केवळ आमच्यासारख्या वाईकरांच्याच डोळ्यांत भरते. ते चित्र वाईतील धर्मपुरी समोरील कृष्णेच्या प्रवाहाचे आहे. पुलापलीकडील दाट झाडीचेही दर्शन या चित्रात घडते.

यशवंतराव चव्हाण यांचा जन्म १९१३ मध्ये १२ मार्च रोजी झाला. तेव्हापासून १९४६ साली मार्चच्या ३० तारखेला काँग्रेस पार्लिमेंटरी पार्टीची सभा मुंबईला प्रदेश काँग्रेस कमिटीच्या कार्यालयात भरली होती त्याला उपस्थित राहण्याकरिता यशवंतराव कऱ्हाडहून आईच्या पायावर डोके ठेवून निघाले तोपर्यंतचा काळ या प्रथम खंडाचा विषय आहे.

यशवंतराव मुंबईच्या विधानसभेवर निवडून आले होते. पार्लमेंटरी पार्टीच्या सभेला उपस्थित राहण्याकरिता मुंबईला निघाले या कालवधीची आत्मकथा म्हणजे 'कृष्णाकाठ' होय.

त्यांचा जन्म आजोळी झाला. आजोळ देवराष्ट्र या छोट्याशा गावचे. कृष्णेच्या खोऱ्याच्या परिसरातले हे गाव. या परिसराने सुखेच चित्र मोठ्या भावुकतेने या चरित्रात रेखाटलेले आहे. देवराष्ट्रात जरी जन्म झाला तरी पहिली बालपणीची चार-पाच वर्षे गेल्यानंतर १९४६ च्या मार्च महिन्यात मुंबईच्या सागर किनाऱ्यावरील जीवनाचा वरचा टप्पा गाठेपर्यंत मुख्य केंद्र कराड हेच बनले. ग्रामीण जीवनातील नागर जीवनामध्ये बालपणीच प्रवेश मिळाला. हे अपरिहार्यपणे घडले. यशवंतरावांची ही कृष्णाकाठची विकासभूमी ग्रामीण नव्हे, तर नागर जीवनाची होती. ग्रामीण जीवनाला पांच्य भौतिकी सृष्टी, आकाश, प्रकाश, मोकळा खेळणारा वारा, उघडी मैदाने, वृक्षराजींनी झाकलेली वने वगैरे सगळे समोर जिवाला घेरून राहलेले असते. परंतु या अवस्थेत मनुष्य अंतर्मुख होत नाही. म्हणजे अंतरंगात पडलेल्या विश्वाच्या चित्राचा पुनःप्रत्यय घेण्याइतकी भौतिक संस्कृती माणसाला लाभू शकत नाही. हे केवळ नागर संस्कृतीतच शक्य होते. देवराष्ट्र छोटेसे गाव. त्यातील सर्व जातीजमातीची माणसे, एकमेकांच्या शेजारधर्माने एकमेकात मिळून मिसळून, एकमेकांच्या विश्वासाने शांत रितीने कशी राहत याच्या वर्णनात लेखकाचा जिवाला ओतप्रोत भरलेला दिसतो. कराडच्या नागरी जीवनाच्या पार्श्वभूमीवरून त्यांनी त्याचा पुनःप्रत्यय घेतला आहे. कराडचे नागरी जीवन, तेथील पांढरपेशा शिक्षित वर्ग, चतुर व्यवहारी व्यापारी वर्ग, तेथे घडणारी सामाजिक आणि राजकीय आंदोलने हे सर्व निसर्गतःच चाणाक्ष असलेल्या व्यक्तीच्या मनावर आणि बुद्धीवर संस्कार करीत असते. या संस्काराचे काय महत्त्व असते याचे चातुर्यपूर्ण वर्णन या चरित्रकाराने केलेले आहे.

कराडच्या नागरी संस्कृतीचा पाया आधुनिक शिक्षण हा होता. वडील यशवंतरावांच्या बालपणीच वारले. प्रपंचाची सगळी जबाबदारी त्यांच्या मातोश्री विठाबाई यांनीच घेतली. त्यांच्या मातोश्रींचा निर्णय कराडलाच राहायचे हा होता. दोन्ही मुलांचे शिक्षण कराडला राहूनच पुरे करायचे हा आईचा ध्यास यशवंतरावांच्या विद्याभ्यासाचा मुख्य आधार बनला. 'मातृदेवो भव' हा श्रुतीचा आदेश मानवी इतिहासात ज्या ज्या पुत्रांनी यथातथ्याने आचरला ते पुत्र भाग्यशाली झाले. अशा सत्पुत्रांपैकी असलेल्या एका पुत्राने लिहिलेले हे जीवनाचे कथानक आहे.

यशवंतराव हे मातेचा संदर्भ जेथे जेथे आला तेथे तेथे मातृभक्तीने सद्गदित होतात हे मातृनिर्देशाचे सगळेच प्रसंग वाचकांच्याही हृदयाला भिडल्याशिवाय राहत नाही. तत्कालीन सामाजिक जीवनाचे सर्वांगीण प्रत्यंतर देणारा नमुना होय. महाराष्ट्राच्या सामाजिक जीवनामध्ये जे जे प्रवाह समांतर रेषेत किंवा विरुद्ध दिशेने वाहत होते, एकमेकांच्या स्पर्धेने

आदळत, उसळत, मिसळत होते; ज्या ज्या नव्या शक्तींचा संघर्ष घडत होता, वाढत होता त्यांचे प्रतिबिंब कराडच्या सामाजिक जीवनामध्ये अपरिहार्यपणे उठावाने दृग्गोचर होत होते. त्या प्रवाहामध्ये यशवंतराव मोठ्या कौशल्याने विहार करित होते. त्यांना इतर प्रकारचे व्यायाम किंवा खेळांचे प्रकार फारसे मानवले नाहीत, परंतु पोहणे मात्र जमले असं ते म्हणतात. ही गोष्ट याही संदर्भामध्ये यथार्थ ठरते.

त्यांच्या वैचारिक जीवनावर पहिली छाप पडली ती भाऊसाहेब कळंब्याच्या व्यक्तमत्त्वाची आणि त्यांनी स्थापन केलेल्या विजयाश्रमाची, विजयाश्रम बहुजन समाजातील तरुण पिढीला सत्यशोधकी विचार देण्याच्या हेतूने स्थापन केला होता. विजयाश्रमात महात्मा फुले यांच्या विचाराची शिकवण दिली जात होती. परंतु हा काळ सत्यशोधक समाजाचे ब्राह्मणेतर चळवळीत रूपांतर होण्याचा काळ होता. सामाजिक जीवनाचा आणि एकात्म जीवनाचा एक समरस समाज निर्माण करण्याचा फुले यांचा सत्यशोधकी विचारही ब्राह्मणेतर चळवळीत खंडित झाला? निर्मळ राहिला नव्हता. शेतकरी समाजाची होणारी पिळवणूक, दलित समाजावर होणारा अन्याय, शिक्षणापासून वंचित राहिलेला बहुजन समाज आणि स्त्रियांचे पारतंत्र्य इ. खऱ्याखऱ्या प्रश्नांचा सर्वांगीण शोध आणि बोध घेऊन अर्थ लावण्याची प्रक्रिया एककल्ली झालेली होती. सामाजिक न्यायाची आणि विषम समाजाची जबाबदारी एका ब्राह्मण समाजावर टाकून या चळवळीचे नेते मोकळे होत होते. या ब्राह्मणेतर चळवळीचे हे एकांगी झालेले स्वरूप देशाच्या स्वातंत्र्य चळवळीपासून बहुजन समाजाला कायम दूर ठेवण्याचा प्रयत्न करित होते. ग्रामीण भागातील ब्राह्मणेतर सरंजामी संस्कारांची प्रतिष्ठित घराणी इंग्रजी राज्याशी इमान राखूनच ब्राह्मणेतर चळवळीचे नेतृत्व करित होते. सरकारी नोकऱ्यांमध्ये महत्त्वाचा हिस्सा मिळावा, राजकीय क्षेत्रामध्ये जी थोडीफार सत्ता भारतीय नागरिकांना प्राप्त होणे शक्य होती तिच्यात वाटा मिळावा अशा प्रकारची त्या चळवळीची ध्येये होती अशी मीमांसा यशवंतराव आत्मचरित्रात करतात.

महाराष्ट्राने स्वातंत्र्याच्या इतिहासात जो भाग घेतला त्याचा अर्थ समजावून घेण्यासाठी ही मीमांसा लक्षात ठेवली पाहिजे. माध्यमिक शिक्षण घेत असतानाच यशवंतरावांना महात्मा गांधींनी सुरू केलेल्या १९३० च्या सविनय कायदेभंगाच्या आंदोलनाने ओढून घेतले. महात्मा गांधींचा दांडीमार्च सुरू झाला. यशवंतरावांच्याच भाषेत बोलायचे म्हणजे साबरमती नदीच्या तीरावर उठलेल्या या वादळाने 'कृष्णाकाठ' पुरा भारून गेला. या वादळाने भारताची सगळी शहरे आणि खेडी थरारू लागली. काँग्रेसचा झेंडा सगळीकडे फिरत होता. अशा अहिंसक चळवळीमुळे एवढी दूरगामी, शस्त्रास्त्राने समृद्ध असलेली ब्रिटिश सत्ता कशी पराभूत होणार? आणि स्वराज्य कसे प्राप्त होऊ शकणार? अशा तऱ्हेच्या वस्तुवादी विचाराला तरुण मनात थारा मिळनासा झाला. या व्यवहारवादी मीमांसेपेक्षा उत्स्फूर्त प्रेरणा तरुण मनाला स्वराज्य मिळणारच, असा अंतःप्रत्यय देत होती. याचे तपशीलवार विवेचन 'वैचारिक आंदोलन' या प्रकरणात सम्यक रीतीने केलेले वाचवयास मिळते.

या स्वातंत्र्य आंदोलनात सील होत असताना यशवंतराव वयाने लहान होते. तरी त्यांची वैचारिक पातळी सहकाऱ्यांच्या मनावर सतत प्रभाव गाजवीत होती. वाचकांना त्यांच्या वैचारिक प्रगल्भतेचा परिचय त्यांनी मसूर येथे भरवलेल्या सातारा जिल्हा राजकीय परिषदेच्या वर्णनावरून चांगला होतो. या परिषदेमध्ये कोल्हापूर संस्थानाचे राजकीय नेते माधवराव बागल यांनी वैचारिक नेतृत्व केले. ती परिषद संपल्यानंतर उरलेल्या कार्यकर्त्यांमध्ये वादविवाद सुरू झाले; आणि त्या वादामध्ये सामाजिक व आर्थिक प्रश्नांना स्पर्श केल्याशिवाय आपली स्वातंत्र्याची चळवळ पुढे जाऊ शकणार नाही, असे आपले मत यशवंतरावांनी व्यक्त केले. या मसूर परिषदेच्या निमित्ताने निरनिराळ्या नव्या कार्यकर्त्यांच्या ओळखी झाल्या.

या चरित्रात राजकीय आंदोलनाचा चित्रपट सारखा उलगडत जातो. त्यामध्ये अनेक सहकारी व्यक्ती मित्र म्हणून कार्यक्षेत्रात कामाचा उठाव करताना दृष्टीसमोर येतात. तात्पर्य, सार्वजनिक जीवनात ज्यांची चिरकाल टिकणार अशी जी कामगिरी असते त्यांच्या भोवतालच्या व्यक्तींनाही चरित्रामध्ये स्थिर जीवन लाभू शकते.

यशवंतरावांनी स्वातंत्र्याच्या चळवळीत कारावासाची एक वर्षाची शिक्षा भोगली. जेलमध्ये काढलेले एक वर्ष म्हणजे माझ्या मताने एक प्रकारचे विद्यापीठीय जीवन होते, असे ते म्हणतात. तेथे भेटलेली माणसे, येथे वाचलेली पुस्तके, तेथे झालेल्या चर्चा, त्यातून आलेली नवी जाण या सर्व जीवनाला शक्ती देणाऱ्या पोषक गोष्टी होत्या, असे ते विद्यापीठीय जीवनाचे रहस्य उलगडून सांगतात.

१९३३ च्या मे महिन्यानंतर यशवंतराव जेलमधून बाहेर पडले तेव्हा ते फक्त काँग्रेसमध्येच राहले नव्हते; तर त्यांच्या काँग्रेस निष्ठेला समाजवादी निष्ठेची जोड मिळाली. आत्मारामबापू पाटील (बहेबोरगाव), ह. रा. महाजनी, स्वतः मी इत्यादिकांशी कायमचा स्नेह त्यांनी जोडला. त्यामुळे राष्ट्रीय, जागतिक, समाजवादी आंदोलनाचे अनेक अंगांनी वैचारिक मंथन यशवंतरावांच्या बुद्धीत सुरू झाले. समाजवादी व रॉयवादी मित्रांच्या बरोबर सातारा जिल्ह्यात ते काम करीत राहले. त्यामुळे त्यांच्या वैचारिक परिपक्वतेला अनुकूल असे पोषक वातावरण त्यांच्या भोवती कायम राहले.

‘जडणघडण’ हे पहिले प्रकरण वैचारिक आंदोलनाचे प्रवेशद्वार असे म्हटले पाहिजे. ‘वैचारिक आंदोलन’ हे दुसरे प्रकरण राजकीय अंगाने विस्तार पावले आहे. ‘निवड’ हे तिसरे प्रकरण दुसऱ्या जागतिक महायुद्धाच्या संदर्भात विस्तार पावले आहे. त्यात ‘भारत छोडो’ हे बेचाळीस सालचे आंदोलन येते. त्यात जनसागराच्या भारतभर पसरलेल्या उधाणाचे भव्य रोमांचकारी विराट स्वरूप प्रत्ययास येते. त्यात भूमिगतांची चळवळ कशी वाढत गेली, याचा हुबेहूब चित्रपट मनासमोर उभा राहतो.

लगेच १९४५ साल उजाडले. या संदर्भात महात्मा गांधींच्या नेतृत्वाखाली देशाचे आंदोलन चालविणाऱ्या काँग्रेसची महायुद्धासंबंधीची भूमिका समजावून सांगितली आहे व त्या भूमिकेवरून छोडो भारत आंदोलनाचे समर्थन यशवंतरावांनी संयुक्तिकपणे केले आहे. या संदर्भात त्या वेळच्या एम. एन. रॉय यांचा दृष्टिकोन समग्ररीतीने मांडावयास पाहिजे होता.

या महायुद्धात ब्रिटन, अमेरिका इ. दोस्त राष्ट्रांचा विजय झाल्यास या जागतिक पश्चिमी साम्राज्यशाह्यांचा ऱ्हास होऊन वसाहतवाद संपेल व जागतिक लोकशाहीला ऊर्जितावस्था प्राप्त होईल, अशी या युद्धाची मीमांसा १९४० सालीच एम. एन. रॉय यांनी केली होती. १९४५ साली दुसऱ्या महायुद्धाची समाप्ती होऊन भारतीय स्वातंत्र्याचा उषःकाल आणि स्वातंत्र्याची प्रभात मनाला रमवू लागते. याच कालावधीत यशवंतराव वकिलीची पदवी घेतात, वकिली सुरू करतात. १९४२सालच्या चळवळीमध्ये भूमिगत होऊन प्रतिसरकार निर्माण करणाऱ्या कार्यकर्त्यांना मार्गदर्शन करतात. ही भूमिका प्रतिसरकारची चळवळ गुन्हेगार प्रवृत्तीच्या फरारी लोकांनी ताब्यात घेतली तर तिची अवनती लुटारू प्रवृत्तीत होण्याचे भय होते. या बाबतीत यशवंतरावांनी कार्यकर्त्यांना वारंवार सावध केले. परंतु, त्या चळवळीची नैतिक शक्ती क्षीण होऊन गेली. त्या प्रतिसरकार चळवळीला 'पत्री सरकार' असे हिंसक अत्याचारी रूप प्राप्त झाले, हे मात्र यशवंतरावांनी स्पष्ट सांगितलेले नाही.

या काळामध्ये यशवंतरावांवर अनेक कौटुंबिक आपत्ती आल्या. त्यांची सौजन्यमूर्ती असलेली पत्नी खूप आजारी झाली. क्षयाचा विकार जडला. परंतु, त्या मोठ्या धीराच्या महिला होत्या. १९४६ ची मार्च महिन्यातील निवडणूक यशवंतरावांनी जिंकली. काँग्रेस पार्लमेंटरी पार्टीचे नेते म्हणून बाळासाहेब खेर निवडले गेले होते. त्यांनी यशवंतरावांची पार्लमेंटरी सेक्रेटरी म्हणून निवड केली. अशा रीतीने कृष्णाकाठावरून अरबी समुद्राच्या किनाऱ्यावरील भारताच्या आर्थिक राजधानीमध्ये म्हणजे मुंबईत पुढील जीवनाची भव्य यात्रा यशस्वी रीतीने डौलात पुढे जाऊ लागली.

सौजन्य

(आकाशवाणी, पुणे ६ ऑक्टोबर १९८४)

(कृष्णाकाठ (आत्मचरित्र), लेखक - यशवंतराव चव्हाण, प्रकाशक - प्रेस्टीज प्रकाशन, सदाशिव पेठ, पुणे, प्रथमावृत्ती - ७ फेब्रुवारी १९८४)

○○○

२६.

महामाया

-डॉ. रा. चिं. ढेरे व डॉ. तारा भवाळकर
(संशोधन)

डॉ. ढेरे हे भारताच्या दाक्षिणात्य धार्मिक संस्कृतीचे प्रसिद्ध संशोधक आहेत. गेली तीस-पस्तीस वर्षे त्यांची अनेक संशोधने प्रसिद्ध होऊन मान्यता पावली आहेत. या त्यांच्या नव्या कृतीबद्दल जिज्ञासू वाचकाला अनेक अपेक्षा उत्पन्न होतात. डॉ. तारा भवाळकर यांचे सहकार्य लाभल्यामुळे या संशोधनामध्ये अधिक महत्त्वाची भर पडणार, अशीही अपेक्षा उत्पन्न होते; आणि अपेक्षांची पूर्ती बऱ्याच अंशी होते.

ब्रिटिशपूर्व कालातील दाक्षिणात्य धार्मिक व साहित्यिक परंपरेचा अधिक खोलात जाऊन उलगडा करण्याचा प्रयत्न या लेखकांनी या ग्रंथात केला आहे. त्याच्या नामाभिधानाच्याच खाली म्हटले आहे की, 'दक्षिणेतील मध्यकालीन काव्य-नाटकांतून कैकाडी स्त्रीच्या रूपात प्रकटलेल्या महामायेचे रहस्य उलगडण्याच्या निमित्ताने समाज, धर्म आणि कला यांच्या परस्परसंबंधांचा शोध' आणि हा शोध परिश्रमपूर्वक विस्ताराने घेतला आहे. मुख्यतः प्रारंभ 'कुरवंजी नाटक' म्हणून जो साहित्यप्रकार वा आकृतिबंध सुमारे दीडशे वर्षांपूर्वी निर्माण होत होता, त्या तंजावरी मराठी नाटकांच्या सर्वांगीण परामर्शातून ही महामाया वाचकांसमोर उभी केली आहे. १९७२ मध्ये 'जानकी सुखोल्लास' आणि 'राधाकृष्णविलास' ही दोन कुरवंजी प्रकारची नाटके नीट रीतीने संपादित होऊन प्रकाशित झाल्यानंतर डॉ. ढेरे यांचे लक्ष इकडे केले. या साहित्यप्रकारातील गूढ व चमत्कृतिजनक 'महामाया' हे तत्त्व उलगडून दाखविण्याचा हा प्रयत्न आहे. समाज, धर्म आणि कला यांच्या परस्परसंबंधांच्या अभ्यासाचा एक वस्तुपाठ सादर करण्याचा प्रयत्न या उभय लेखकांनी केला आहे. आणि तो बहुतांशी यशस्वी झाला आहे. संपूर्णपणे यशस्वी झाला असे आम्ही म्हणत नाही याचे कारण, ही तंजावरी मराठी संगीत नाटके मराठी नाटकांची गंगोत्री होय असा त्यांचा ऐतिहासिक निष्कर्ष मान्य करता येत नाही.

ही तंजावरी-मराठी एकूण सदतीस नाटके प्रकाशित झाली आहेत. आधुनिक पश्चिमी इंग्रजी शिक्षण घेतलेला सुशिक्षित वर्ग साहित्यलेखनाच्या प्रपंचात शिरला व स्वयंस्फूर्तीने आणि व्यासंगी प्रवृत्तीने मराठी गद्य-पद्य साहित्याला आकार देऊ लागला, तेव्हा त्याचे प्रेरक तत्त्व इहवाद ठरले; जीवाशिवांचे सामरस्य निर्माण करणारी धार्मिक प्रेरणा मध्ययुगीन साहित्यापुरतीच मर्यादित झाली. मराठी साहित्याचे विविध आकृतिबंध पश्चिमी साहित्याच्या आकृतिबंधांचे अनुकरण करून प्रस्थापित झाले. त्यामुळे आधुनिक मराठी साहित्याचा इतिहास नव्या आधुनिक विश्वसाहित्याच्या इतिहासाशी संपूर्णपणे निगडित होतो. मध्ययुगीन मराठी साहित्यातून हे नवे आकृतिबंध स्वाभाविकपणे प्रकट होत नाहीत. पश्चिमी आधुनिक साहित्याचा प्रबल स्रोत अनिवार्यपणे नवशिक्षणाच्या द्वारे अभिनव वाङ्मयसृष्टीच्या रूपात आविर्भूत होतो, हे मान्यच करावे लागते. मध्ययुगीन मराठी साहित्याने संस्कृत साहित्यातील नाटकाची समृद्ध परंपरासुद्धा दुर्लक्षित केली आहे. मध्ययुगीन मराठी साहित्याने संस्कृतमधून वेदान्त व पौराणिक कथा यांचे रहस्य मात्र चांगले आत्मसात केले. या मध्ययुगीन मराठीला संस्कृतमधील रंगमंचाचे दर्शनसुद्धा नीट घडलेले दिसत नाही. 'शाकुंतल', 'मृच्छकटिक', 'मुद्राराक्षस', 'उत्तररामचरित', 'वेणीसंहार' इत्यादी अभिजात नाटकांच्या दर्जाची एकही नाट्यकृती मध्ययुगीन मराठीमध्ये उपलब्ध होत नाही. तसे काही असते, तर या 'महामाये'च्या पकडीतून ते निसटले नसते.

या ग्रंथातील संशोधनाची अनेक वैशिष्ट्ये संस्मरणीय ठरतात. महाराष्ट्रात जसा विठ्ठल तसा दक्षिणेत माहात्म्याने संपन्न व्यंकटेश झाला आहे. त्याची माहात्म्ये यात सूक्ष्मरीतीने तपासली आहेत. दक्षिणेतच स्थिरावलेल्या स्कंदाच्या पूर्वपीठिकेवरही सविस्तर प्रकाश टाकला आहे. कुरुवंजी नाट्यांतील प्रमुख पात्र कैकाडीण असल्यामुळे तिच्या संदर्भात भटक्या उपन्यांचा तपशीलवार परामर्शही अखेर घेतला आहे. 'महामायेचे उपरेपण' हे प्रकरण लक्ष्मण माने यांच्या पुस्तकाच्या संदर्भात भटक्यांच्या स्त्रीजीवनाच्या हीनत्वाचे विवरण मार्मिकपणे करते. त्यातील एका वाक्याचे साधारत्व मात्र साफ चुकीचे आहे. "मनूने मनुस्मृतीत स्त्रियांना 'तिर्यग्योनी' म्हटले आहे (२-१३); तिर्यग्योनी (तिर्यक्योनी) म्हणजे पशुकोटीतील प्राण्यांची योनी." (पृ. १८८) आमच्यापाशी असलेल्या मनुस्मृतीच्या प्रतीमध्ये हा संदर्भ सापडत नाही.

(महामाया, डॉ. रा. चिं. ढेरे व डॉ. तारा भवाळकर; अजिंक्य प्रकाशन,
११७०/३३, शिवाजीनगर, पुणे - ४११ ००५; किंमत ९० रुपये)

○○○

२७.

नाट्य-विचार -डॉ. अनंत देशमुख (समीक्षा)

नाटक हा अर्वाचीन महाराष्ट्राचा अत्यंत जिवाळ्याचा कलाप्रकार आहे. त्यामुळेच नाट्यसमीक्षेला जाणकार रसिकांच्या आणि अभ्यासकांच्या विश्वात आरंभापासून महत्त्वाचे स्थान आहे. इतकेच नव्हे तर भावे-किर्लोस्करांपासूनच्या नाटक-रंगभूमीचे नव्या संशोधनाच्या प्रकाशात पुनःपुन्हा मूल्यांकनही केले जाते. असे पुनर्मूल्यांकन करणाऱ्या अलीकडच्या समीक्षकांपैकी डॉ. अनंत देशमुख हे एक होत. त्यांच्या नाट्यविषयक लेखनाचा विचक्षण वाचकांना गेली दहा वर्षे परिचय आहेच. त्यांनी वेळोवेळी लिहिलेल्या लेखांमधून नऊ लेखांचा समावेश, नीहारा प्रकाशनाने प्रसिद्ध केलेल्या 'नाट्यविचार' या लेखसंग्रहात केला आहे.

नाट्यविषयक विविध विषयांचा परामर्श त्यांनी आजवर आपल्या लेखनातून घेतला आहे. डॉ. देशमुखांच्या अभ्यासाचे क्षेत्र किती व्यापक आहे याची कल्पना हे लेख एकत्रितपणे वाचल्यावर लक्षात येते. 'नाट्यविचार' मधील पहिल्या चार लेखांत एकोणसाव्या शतकातील रंगभूमीसंबंधाने लक्षणीय विचार त्यांनी मांडलेला आहे. त्यापुढील दोन लेखांत १९५० नंतरच्या प्रायोगिक रंगभूमीचा आढावा घेतला आहे. 'गडकरी पुनर्विचार' आणि 'संगीत सौभद्र दर्शन' हे दोन लेख म्हणजे लघुशोधनिबंध आहेत.

सुरुवातीलाच नमूद करावे असे डॉ. देशमुखांच्या लेखनाचे वैशिष्ट्य म्हणजे, प्रचलित विचारांचा परामर्श काहीशा भिन्न पद्धतीने मराठी नाटक व रंगभूमीत त्यांनी घेतलेला शोध.

प्राचीन काळातील संस्कृत नाट्य-वाङ्मयाची उज्ज्वल परंपरा असतानाही मराठीमध्ये नाट्यनिर्मिती झाली ती एकोणसाव्या शतकात! मराठी नाटकाचा स्रोत एकोणिसाव्या शतकाच्या मध्यावर आणि अगदी काटेकोरपणे म्हणायचे तर विशेषतः १८६० ला तो अनेक मुखांनी विस्तारला. नाटक हा एक कलाप्रकार आहे. तसाच तो मूलतः एक साहित्यप्रकारही आहे. म्हणूनच त्याच्या स्वरूपाचा विचार करित असताना नाट्यनिर्मितीमागच्या

प्रेरणांचा विचार करणे देशमुखांना महत्त्वाचे वाटते. नाटक आणि रंगभूमी यांचा विकास परस्परांच्या आश्रयाने होत असतो याचे भान ठेवूनच लेखकाने ‘मराठी नाटक : प्रेरणा व स्वरूप’ या लेखात नाट्यवाङ्मयाच्या विकासाचा ऐतिहासिक मागोवा घेतला आहे. नाटकाच्या शक्यतांवर आणि अभिव्यक्तीवर ते ज्या समाजात अवतरते, त्या समाजमनाच्या आवडीनिवडींचा, सांस्कृतिक वैशिष्ट्यांचा परिणाम होतो. ब्रिटिशांच्या राज्यातील इंग्लिश शिक्षण, पाश्चात्य चालीरीती आणि त्यांचे विचार यांचा फार मोठा परिणाम एकोणिसाव्या शतकातील वाङ्मयावर झालेला आहे. त्याचा वाङ्मयीन संशोध घेऊन एकोणिसाव्या शतकात विकसित झालेल्या नाट्यविश्वाच्या जडणघडणीचे सविस्तर विवेचन लेखात आहे. बॉम्बे अर्सेन्स थिएटरची स्थापना व त्याचा ऱ्हास, बादशाही थिएटर (१८४६), वैभवशाली काळ तसेच इंग्रजी रंगभूमीचा मराठी रंगभूमीवर झालेला परिणाम इत्यादी बाबींचा डॉ. देशमुखांनी नव्या संशोधन व आजवर या संदर्भात न वापरल्या गेलेल्या सामग्रीच्या आधारे अभ्यासपूर्ण शोध घेतला. सांस्कृतिक, वैचारिक, सामाजिक व राजकीय नवेपणाच्या त्या काळाचा परिणाम मराठी नाट्यसृष्टीच्या प्रेरणेवर व नाट्यस्वरूपावर झाला. इंग्रजी शिक्षण घेतलेल्या नवशिक्षितांच्या रंगभूमी व यासंबंधीच्या जाणिवा विस्तारत गेल्या आणि त्या महिम्याने संपन्न व्यंकटेश झाला आहे, त्याची माहात्म्ये यात सूक्ष्मरीतीने तपासली आहेत. दक्षिणेतच स्थिरावलेल्या स्कंदाच्या पूर्वपीठिकेवरही सविस्तर प्रकल्प टाकला आहे. कुरुवुंजी नाट्यांतील प्रमुख पात्र कैकाडीण असल्यामुळे तिच्या संदर्भात भटक्या उपन्यासांचा तपशीलवार परामर्शही अखेर घेतला आहे. ‘महामायेचे उपरेपण’ हे प्रकरण लक्ष्मण माने यांच्या पुस्तकाच्या संदर्भात भटक्यांच्या स्त्रीजीवनाच्या हीनत्वाचे विवरण मार्मिकपणे करते. त्यातील एका वाक्याचे साधारत्व मात्र साफ चुकीचे आहे. “मनुने मनुस्मृतीत स्त्रियांना ‘तिर्ययोनी’ म्हटले आहे (२-१३); तिर्ययोनी (तिर्यक्योनी) म्हणजे पशुकोटीतील प्राण्यांची योनी.” (पृ. १८८) आमच्यापाशी असलेल्या मनुस्मृतींच्या प्रतींमध्ये हा संदर्भ सापडत नाही.

(नाट्य-विचार - डॉ. अनंत देशमुख;

नीहारा प्रकाशन, पुणे; १९८८; पृ. ८ + १८४; किंमत ४८ रुपये)

○○○

28.

'Sankar Vijayas
- Dr. W. R. Antarkar
(Biography)

Evaluation of the thesis 'SANKARA VIJAYAS
(A comparative and a critical study.)

I have read with great pleasure and profit Sankara-Vijayas a comparative and critical study by Dr. W.R. Antarkar M.A.LL.B. It will be evident to any careful reader of the work that the author has made a deep study of all the available biographies of Sri. Sankaracarya in Sanskrit as well as much of the relevant secondary material in English and Indian languages. This by itself should be quite a daunting task in view of the vast amount of literature that is involved. Further, Dr. Antarkar has put this study to a good use he has ably summarised the contribution of previous research in this area and the tentative conclusions reached by it and uncovered for interested scholars the vast area for further research in which their labours and talents can be fruitfully engaged. It will not be an exaggeration to say that he has succeeded in identifying almost all the issues which will have to be faced in attempting a definitive biography of the great Indian Philosopher and can be attempted. I may mention by way of illustration, the question of the place where Sri Sankaracarya entered the final samadhi, his age at the time of the death of his father, or the identity of the Sarvajña-pitha which he mounted. And some of these like the first in this list he has been able conclusively to resolve. All in all this work represents a considerable advance in research on Sri Sankaracarya's life and work and will facilitate the task of sifting the plethora of mythical accounts

of Sankara's exploits which we have before us with a view to gathering the historically reliable facts which they have the potentiality of yielding. The work undoubtedly deserves to be made available in print to the scholarly community both in view of the importance of its subject as well as high level of scholarship it represents.

TARKATEERTHA LAXMANSHASTRI JOSHI

WAI (Dist. Satara) 10th July, 1984.

**(Sankar Vijayas - Dr W.R. Anterkar
Pub Veda Sastra Pandit Raksha Sabha 301, Angaen, Plet No-40.
T.V. Chidambaram Marg
Sion (East), Mumbai-400022
First Edition-2003)**

○○○

परिशिष्टे - १



परिशिष्ट - १

(क) पुस्तक परीक्षणे
ग्रंथ संदर्भ सूची

- १) आमचा सनातन धर्म : मोहनी, ह. कृ.
प्रका. ज. गो. गोखले, अंमळनेर, पूर्व खान्देश/१९३८/किं. १ रु.
- २) ऋग्वेदकालीन सांस्कृतिक इतिहास : काशीकर, चिं. ग.
टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठ, पुणे-२/१९३५/पृ. २१७/किं. २ रु.
- ३) (अ) संतवाणीचा अमृतकलश : बहिरट, भा. पं.
पंढरपूर संशोधन संस्था, पंढरपूर/१९५६/किं. ३ रु.
(ब) भक्तीचा कल्पवृक्ष : बहिरट, भा. पं.
पंढरपूर संशोधन संस्था, पंढरपूर/१९५६/किं. ३ रु.
(क) श्री ज्ञानदेवांचे जीवनविषयक तत्त्वज्ञान :
दांडेकर, शं. वा. तथा सोनोपंत नागपूर विद्यापीठ, नागपूर/१९५५
- ४) संयुक्त महाराष्ट्राची समस्या : महाजनी, ह. रा. केशव भिकाजी ढवळे,
कर्नाटक हाऊस, चिराबाजार, मुंबई-२/किं. ३ रु.
- ५) संशोधनमुक्तावलि (सर दुसरा) : मिराशी, डॉ. वा. वि.
विदर्भ साहित्य मंदिर, नागपूर - १/किं. ४ रु.
- ६) अमृतानुभकौमुदी : पंडित, ना. पै. श्री ज्ञानेश्वर मधुराद्वैत सांप्रदायिक मंडळ, १२८,
रास्ता पेठ, पुणे-२/किं. ६ रु.
- ७) औपनिषदिक जीवनसौख्य - डॉ. के. ल. दसरी
विदर्भ संशोधन मंडळ, नागपूर/किं. ४ रु.
- ८) मराठी साहित्यातील मधुरा भक्ती : जोशी, डॉ. प्र. न.
व्हीनस प्रकाशन, पुणे/पृ. ४७०/किं. १२ रु. ५० पै.

- ९) **उपनिषदर्थव्याख्या** : दत्तरी, डॉ. के. ल.
दत्तरी ग्रंथप्रकाशन समिती, दत्तरी भवन, नागपूर-२/१९५९
- १०) **सत्यसाहित्य-संस्कृती-मंथन** : देशपांडे, डॉ. अ. ना. (संपा.) (डॉ. शं. दा. पेंडसे गौरवग्रंथ), सुविचार प्रकाशन मंडळ, धंतोली, नागपूर-१/किं. १० रु.
- 11) **A New Look At Communism** : Shah, Prof. A. B. and Esekkel,
Nissim Indian Comittee for Cultural Freedom, Bombay/Rs. 8/-
- १२) **तिबेटचा बळी** : देवगिरीकर, त्र्यं. र.
चित्रशाळा प्रेस, ५६२, सदाशिव पेठ, पुणे-२/किं. २ रु. ५० पै.
- १३) **भवभूति** : मिराशी, डॉ. वा. वि.
पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई/पृ. ३९७/किं. १०० रु.
- १४) **युगान्त** : कर्वे, डॉ. इरावती देशमुख आणि कंपनी,
७३९, बुधवार पेठ, पुणे-२/पृ. २८८
- १५) **सदाचार-चिंतनी (भाग-२)** : खैर, डॉ. ग. श्री. अनाथ विद्यार्थी गृह प्रकाशन,
१७८३, सदाशिव पेठ, पुणे-२/किं. २ रु. ५० पै.
- १६) **सव्वादोनशे वर्षापूर्वीचा ज्ञानेश्वरीचा शब्दकोश** : कुलकर्णी, सु. वा. (संपा.)
डॉ. मु. श्री. कानडे, पुणे विद्यापीठ, पुणे-७/किं. १० रु.
- १७) **मी कोण?** : पैंगीणकर, रा. रं.
गोमंत छापखाना, मडगाव, गोवा/किं. ३ रु.
- १८) **प्राचीन मराठी गद्य** : कुलकर्णी, डॉ. श्री. रं.
प्रेरणा आणि परंपरा - सिंधु पब्लिकेशन प्रा. लि., मुंबई-१/जानेवारी १९७०
- 19) **A Review of Beef in Ancient India** : Dalmia, Jaidayal
The Geeta Press, Gorakhpur/1971/pg - 224/Rs. 2/-
- २०) **बाळ गंगाधर टिळक** : तळवलकर, गोविंद मॅजेस्टिक बुक स्टॉल,
मुंबई-४/१ ऑगस्ट, १९७७/पृ. ९६/किं. ७ रु. ५० पै.
- २१) **लज्जागौरी** : ढेरे, डॉ. रा. चिं.
श्री विद्या प्रकाशन, २५०, शनिवार पेठ, पुणे-३०/१९७८/पृ. २८८/२५ रु.
- २२) **सुमति-दर्शनम् (संस्कृत निबंध)** : नारळीकर, सौ. सुमती किशोर विद्यानिकेतन,
भद्रेनी, वाराणसी/१९८०/रु. ३०
- २३) **सत्तांतर १९४७** : तळवलकर, गोविंद मौज प्रकाशन गृह, खटाववाडी, मुंबई-४/
जाने. १९८३/पृ. २९१/ रु. ५५
- २४) **मनुस्मृती : काही विचार** : कुरुंदकर, प्रा. नरहर लोकवाङ्मय गृह प्रा. लि.,
भूपेश गुप्ता भवन, सयानी मार्ग, प्रभादेवी, मुंबई/१९८३/पृ. १८५/रु. २०

- २५) कृष्णाकाठ : चव्हाण,
यशवंतराव प्रेस्टीज प्रकाशन, सदाशिवपेठ, पुणे/७ फेब्रुवारी १९८४
- २६) महामाया : ढेरें, डॉ. रा. चिं. व भवाळकर, डॉ. तारा
अजिंक्य प्रकाशन, ११७०/३३, शिवाजीनगर, पुणे-५/किं. ९० रु.
- २७) नाट्य-विचार : देशमुख, डॉ. अनंत
निहारा प्रकाशन, पुणे/१९८८/पृ. १८४/किं. ४८ रु.
28. Sankar Vijayas : Dr W.R. Anterkar Pub Veda Sastra Pandit Raksha
Sabha 301, Angaen, Plet No-40. T.V. Chidambaram Marg Sion (East),
Mumbai-400022 First Edition-2003)



(ख) पुस्तक परीक्षणे पूर्वप्रसिद्धी सूची

- १) आमचा सनातन धर्म : मोहनी, ह. कृ.
लोकशिक्षण, नोव्हेंबर १९३८, पृ. ३४३ ते ३५४.
- २) ऋग्वेदकालीन सांस्कृतिक इतिहास : काशीकर, चिं. ग. समर्थ,
नोव्हेंबर १९३९, पृ. ५०० व ५०१.
- ३) (अ) संतवाणीचा अमृतकलश : बहिरट, भा. पं.
नवभारत, मार्च १९५७, पृ. १ ते १४.
(ब) भक्तीचा कल्पवृक्ष : बहिरट, भा. पं. नवभारत, मार्च १९५७, पृ. १ ते १४.
(क) श्री ज्ञानदेवांचे जीवनविषयक तत्त्वज्ञान : दांडेकर, शं. वा. तथा सोनोपंत
नवभारत, मार्च १९५७, पृ. १ ते १४.
- ४) संयुक्त महाराष्ट्राची समस्या : महाजनी, ह. रा. नवभारत,
जुलै १९५७, पृ. ६१ ते ६४.
- ५) संशोधनमुक्तावलि (सर दुसरा) : मिराशी, डॉ. वा. वि.
नवभारत, सप्टेंबर १९५७, पृ. ६१ व ६२.
- ६) अमृतानुभक्तौमुदी : पंडित, ना. पै. नवभारत, ऑक्टोबर १९५७, पृ. ५९ ते ६२.
- ७) औपनिषदिक जीवनसौख्य : दमरी, डॉ. के. ल.
नवभारत, जानेवारी १९५८, पृ. ३० ते ४६.
- ८) मराठी साहित्यातील मधुरा भक्ती : जोशी, डॉ. प्र. न.
नवभारत, जून १९५८, पृ. ६० ते ६३.
- ९) उपनिषदार्थव्याख्या : दमरी, डॉ. के. ल.: - भाष्य/१ डिसेंबर १९५८/नागपूर.
- १०) सत्यसाहित्य-संस्कृती-मंथन : देशपांडे, डॉ. अ. ना. (संपा.) (डॉ. शं. दा. पेंडसे
गौरवग्रंथ)
नवभारत, एप्रिल १९६३/पृ. ५६ ते ५९

- 11) **A New Look At Communism** : Shah, Prof. A. B. and Esekel, Nissim नवभारत, डिसेंबर १९६३, पृ. ५८ व ५९.
- १२) **तिबेटचा बळी** : देवगिरीकर, त्र्यं. र. नवभारत, डिसेंबर १९६३, पृ. ५९.
- १३) **भवभूति** : मिराशी, डॉ. वा. वि. नवभारत, जुलै १९६८, पृ. ५२ व ५३.
- १४) **युगान्त** : कर्वे, डॉ. इरावती नवभारत, ऑक्टोबर १९६८, पृ. ५४ ते ६०.
- १५) **सदाचार-चिंतनी (भाग-२)** : खैर, डॉ. ग. श्री. नवभारत, ऑक्टोबर १९६८, पृ. ६१ व ६२
- १६) **सव्वादोनशे वर्षापूर्वीचा ज्ञानेश्वरीचा शब्दकोश** : कानडे, डॉ. मु. श्री. कुलकर्णी, सु. वा.:- नवभारत, ऑक्टोबर १९६८, पृ. ६३ व ६४.
- १७) **मी कोण?** : पैंगीणकर, रा. रं. नवभारत, एप्रिल १९७०, पृ. ५९ ते ६१.
- १८) **प्राचीन मराठी गद्य** : कुलकर्णी, डॉ. श्री. रं. : प्रेरणा आणि परंपरा - नवभारत, मे १९७०, पृ. ६४ ते ६५.
- 19) **A Review of Beef in Ancient India** : Dalmia, Jaidayal Quest, March-April 1972, Pg - 83 to 87.
- २०) **बाळ गंगाधर टिळक** : तळवळकर, गोविंद नवभारत, सप्टेंबर १९७८, पृ. ५३ ते ५८.
- २१) **लज्जागौरी** : ढेरे, डॉ. रा. चिं. नवभारत, ऑक्टोबर १९७८, पृ. ४२ ते ४४.
- २२) **सुमति-दर्शनम् (संस्कृत निबंध)** : नारळीकर, सौ. सुमती नवभारत, जुलै १९८१, पृ. ५० व ५१.
- २३) **सत्तांतर १९४७** : तळवळकर, गोविंद: नवभारत, जुलै १९८३, पृ. ९ ते १३.
- २४) **मनुस्मृती** : कुरुंदकर, प्रा. नरहर: काही विचार - दै. रविवार केसरी/दि. २१ व २८ ऑगस्ट १९८४.
- २५) **कृष्णाकाठ** : चव्हाण, यशवंतराव: पुणे आकाशवाणी/दि. ६ ऑक्टोबर १९८४/ लोकराज्य, मार्च २०१२, पृ. ७७ व ७८.
- २६) **महामाया** : ढेरे, डॉ. रा. चिं. व भवाळकर, डॉ. तारा नवभारत, एप्रिल १९८९, पृ. ४९ व ५०.
- २७) **नाट्य-विचार** : देशमुख, डॉ. अनंत: नवभारत, एप्रिल १९८९, पृ. ५१ व ५२
- 28) **Sankar Vijayas** : Antarkar, W.R.Dr; ved shastra Pandit Raksha Sabha, 301, Angaen, Plot No-40, T.V.Chidambaram Marg, Sion (East), Mumbai-400 022



परिशिष्टे - २



परिशिष्ट - १
ऋणनिर्देश

‘तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय’ प्रकल्पासाठी आवश्यक संदर्भ, माहिती, मार्गदर्शन, साधने, संपर्कसूत्र इ. चे साहाय्य करून खालील व्यक्ती व संस्थांनी मोलाचे सहकार्य केले. याशिवाय अनवधानाने नोंद घ्यावयाची राहिलेल्या इतरांचेही मी स्मरण करतो आणि सर्वांप्रती विनम्र कृतज्ञता व्यक्त करतो.

- * मा. शरद पवार, अध्यक्ष, यशवंतराव चव्हाण प्रतिष्ठान, मुंबई.
- * मा. राम नाईक, माजी राज्यपाल, उत्तर प्रदेश, लखनऊ.
- * मा. मंत्री, शिक्षण मंत्रालय, महाराष्ट्र राज्य, मुंबई.
- * मा. सचिव, शिक्षण मंत्रालय, महाराष्ट्र राज्य, मुंबई.
- * मा. बाबा भांड, माजी अध्यक्ष, महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई.
आणि संचालक, संस्थापक, साकेत प्रकाशन प्रा.लि., औरंगाबाद.
- * मा. डॉ. सदानंद मोरे, अध्यक्ष, महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई.
- * मा. डॉ. सौ. मीनाक्षी पाटील, सचिव, महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई.
- * प्रा. डॉ. अशोक चौसाळकर, संपादक, समाज प्रबोधन पत्रिका, कोल्हापूर.
- * प्रा. डॉ. अरुंधती खंडकर, सिंगापूर.
- * मा. वासुदेव जोशी, वाई, जि सातारा.
- * मा. दिलीप करंबेळकर, अध्यक्ष, महाराष्ट्र राज्य मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळ, मुंबई.
- * मा. संजय कृष्णाजी पाटील, माजी सचिव, (अ.का.) महाराष्ट्र राज्य मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळ, मुंबई.

- * मा. प्रा. डॉ. राजा दीक्षित, अध्यक्ष, महाराष्ट्र राज्य मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळ, मुंबई.
- * डॉ. शामकांत देवरे, सहा. सचिव, मराठी विश्वकोश कार्यालय, वाई.
- * श्री. रवीन्द्र घोडराज, विद्याव्यासंगी सहायक, मराठी विश्वकोश कार्यालय, वाई.
- * श्री. सरोजकुमार मिठारी, विद्याव्यासंगी सहायक मराठी विश्वकोश कार्यालय, वाई.
- * डॉ. जगतानंद भटकर, विद्याव्यासंगी सहायक, मराठी विश्वकोश कार्यालय, वाई.
- * मा. अध्यक्ष, लोकमान्य ग्रंथालय, वाई.
- * मा. शरद साठे (भा. प्र. से.), सचिव, यशवंतराव चव्हाण प्रतिष्ठान, मुंबई.
- * श्री. मोहनराव डकरे, सचिव, प्रादेशिक केंद्र, यशवंतराव चव्हाण प्रतिष्ठान, कन्हाड.
- * मा. अध्यक्ष, प्राज्ञपाठशाळांमंडळ, वाई, जि सातारा.
- * श्री. अनिल जोशी, सचिव, प्राज्ञपाठशाळांमंडळ, वाई, जि. सातारा.
- * मा. ग्रंथपाल, मराठी विश्वकोश ग्रंथालय, वाई, जि सातारा.
- * मा. अध्यक्ष, करवीरनगर वाचन मंदिर, कोल्हापूर.
- * मा. ग्रंथपाल, बॅ. बाळासाहेब खर्डेकर ग्रंथालय, शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूर.
- * मा. खासदार प्रा संजय मंडलिक, कोल्हापूर.
- * श्री. दत्ता क्षीरसागर, संचालक, महाराष्ट्र राज्य ग्रंथालय संचालनालय, पुणे.
- * मा. अध्यक्ष, भांडारकर प्राच्यविद्या संशोधन संस्था, पुणे.
- * मा. प्रा डॉ प्रसाद जोशी, कुलगुरू, डेक्कन कॉलेज विद्यापीठ, पुणे.
- * श्री. गोपाळ अवटी, संचालक, आकाशवाणी केंद्र, पुणे.
- * श्री. श्रीराम पवार, समूह संपादक, सकाळ वृत्तपत्र समूह, पुणे.
- * श्री सम्राट फडणीस, संपादक, दैनिक सकाळ, पुणे.
- * श्री. माधव गोखले, उपसंपादक, दैनिक सकाळ, पुणे.
- * मा. स्वप्नील पोरे, संपादक, दैनिक केसरी, पुणे.
- * प्रा. डॉ. प्रकाश कांबळे, महावीर विद्यालय, कोल्हापूर.
- * श्री. शाम जोशी, ग्रंथसखा वाचनालय, बदलापूर.
- * प्रा. डॉ सौ आशाताई गुर्जर, पुणे.
- * डॉ. एच व्ही देशपांडे, माजी प्राचार्य, आजरा महाविद्यालय, आजरा, जि कोल्हापूर.
- * डॉ. दिनकरराव पाटील, प्राचार्य, भोगावती महाविद्यालय, कुरुक्ली, ता करवीर, जि. कोल्हापूर.
- * सौ. मनीषा शेणार्ई, ग्रंथपाल, करवीर नगर वाचन मंदिर, कोल्हापूर.
- * प्रा. डॉ. पंडित टापरे, वाई जि. सातारा.
- * श्री. रमेश रा. चव्हाण, रा. ना. चव्हाण प्रतिष्ठान, वाई, जि सातारा.
- * प्रा. डॉ. रणधीर शिंदे, मराठी अधिविभाग, शिवाजी विद्यापीठा कोल्हापूर.
- * प्रा. डॉ. शिवाजी मोटेगावकर, राज्यशास्त्र विभाग, सावित्रीबाई फुले पुणे विद्यापीठ पुणे.

- * मान. विनोद शिरसाठ, संपादक, साप्ताहिक साधना, पुणे.
- * श्री सुदाम सानप, महाराष्ट्र ज्ञानमंडळ, पुणे.
- * श्री. समीर दिलावर शेख, साधना साप्ताहिक, पुणे.
- * डॉ. राजेंद्र प्रभुणे, वाई, जि सातारा.
- * श्री. भालचंद्र मोने, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ वाई, जि सातारा.
- * प्रा. सागर कांबळे, न्यू कॉलेज, कोल्हापूर .
- * डॉ. आर. डी. पोतदार, अध्यक्ष, सेंटर फॉर दि स्टडी ऑफ सोशल चेंज, वांद्रे मुंबई .
- * प्रा. डॉ. प्रदीप देवी, सार्वजनिक वाचनालय, नाशिक.
- * प्रा. मिलिंद जोशी, कार्याध्यक्ष, म.सा. प., पुणे.
- * मा. ग्रंथपाल, पुणे मराठी ग्रंथसंग्रहालय, पुणे.
- * मा. ग्रंथपाल, डॉ. भांडारकर प्राच्यविद्या संस्था, पुणे.
- * मा. ग्रंथपाल डेक्कन कॉलेज विद्यापीठ, पुणे.
- * मा. ग्रंथपाल, मुंबई मराठी ग्रंथसंग्रहालय, मुंबई.
- * श्री. सुरेश रासकर व सौ. दिप्ती रासकर, मुंबई.
- * डॉ. अशोक वेणीमाधवशास्त्री जोशी, अमेरिका.
- * श्री. व. सौ. डॉ. शुभदा अरविंद पटवर्धन, मुंबई.
- * प्रा. डॉ. व्यंकटेश कोटबागे, बेळगाव.
- * श्री विजय एकशिंगे व श्री संजय कळके, कोल्हापूर,
- * श्री श्रीकांत भागवत, मौज प्रकाशन गृह, मुंबई.
- * डॉ. सौ. मोनिका गजेंद्रगडकर, संपादक, मौज प्रकाशन गृह, मुंबई.
- * श्री. मिलिंद जोशी, व्यवस्थापक, मौज प्रकाशन गृह, मुंबई.
- * Hon. Maxion Barlet, Bibliotheque de France, Paris.
- * मा. ग्रंथपाल श्रीमंत गंगामाई वाचन मंदिर, आजरा जि. कोल्हापूर.
- * मान.- संचालक, माहिती व जनसंपर्क महासंचालनालय, महाराष्ट्र राज्य, (मुंबई)
- * प्रा. डॉ. रघुनाथ कडाकणे, प्रमुख, इंग्रजी विभाग, राजाराम महाविद्यालय, कोल्हापूर
- * प्रा. डॉ. कृष्णा पाटील, अधिव्याख्याता, दूर शिक्षण विभाग, शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूर
- * सर्व कर्मचारी, सहयोगी, साकेत प्रकाशन प्रा .लि., औरंगाबाद
- * श्री. अमेय जोशी, अक्षर दालन, कोल्हापूर
- * सौ. / श्री. तनुजा व निहाल शिपूरकर, भारती मुद्रणालय, कोल्हापूर.
- * श्री गौरीश सोनार, कोरिण्डर ग्राफिक्स, कोल्हापूर.
- * श्री. अशोक पाटील, छायाचित्र विकासक, कोल्हापूर.
- * श्री. विश्वनाथ यादव, दैनिक लोकमत, कोल्हापूर
- * श्री. विवेक जोशी, दैनिक तरुण भारत, कोल्हापूर
- * श्री. भरत बुटाले, उपसंपादक, दैनिक लोकमत, कोल्हापूर.

- * सौ. वीणा पाटील, अक्षर दालन, कोल्हापूर.
- * श्री. राजेश दुबे, साकेत प्रकाशन, औरंगाबाद.
- * श्री. महेश मोधे, साकेत प्रकाशन, औरंगाबाद.
- * सौ. यशवंती अरुण शिंदे, कोल्हापूर.
- * सौ. शुभांगी मोहन भगत, विश्ववेद ग्राफिक्स, कोल्हापूर.



परिशिष्ट - २

परिचय

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

(२७ जानेवारी, १९०१ - २७ मे, १९९४)

महाराष्ट्रातील एक थोर विचारवंत, संस्कृत पंडित व मराठी विश्वकोशाचे प्रमुख संपादक, धुळे जिल्ह्यातील पिंपळनेर येथे जन्म. वडिलांचे नाव बाळाजी आणि आईचे चंद्रभागा. त्यांचे वडीलबंधू वेणीमाधवशास्त्री आयुर्वेदाचार्य म्हणून पुढे प्रसिद्धीस आले. लक्ष्मणशास्त्री वयाच्या चौदाव्या वर्षी वार्डच्या प्राज्ञ पाठशाळेत दाखल झाले. तेथे केवलानंद सरस्वती यांच्या मार्गदर्शनाखाली त्यांनी न्याय-वेदांतादी प्राचीन शास्त्रांचे अध्ययन केले. १९२३ मध्ये कलकत्याच्या शासकीय संस्कृत महाविद्यालयातून 'तर्कतीर्थ' ही पदवी त्यांनी संपादन केली. इंग्लिश भाषा व आधुनिक पश्चिमी ज्ञानविज्ञाने यांचा स्वप्रयत्नाने त्यांनी सखोल व्यासंग केला. १९२७ मध्ये मुल्हेरच्या (नाशिक जिल्हा) पंडित घराण्यातील सत्यवती यांच्याशी त्यांचा विवाह झाला. त्यांना दोन मुले व दोन मुली असून, त्यांचे ज्येष्ठ चिरंजीव मधुकर हे अमेरिकेत गणकयंत्रनिर्मिती करणाऱ्या 'इंटरनॅशनल बिझनेस मशिन्स' या उद्योग संस्थेत संशोधन व्यवस्थापक या पदावर होते. वार्ड येथेच राहून शास्त्रीजींनी प्राज्ञ पाठशाळेचे व मराठी विश्वकोशाचे कार्य आणि आपला व्यासंग अखंडपणे चालू ठेवला होता.

प्राज्ञ पाठशाळेचे वातावरण सनातनी पढीक पांडित्याचे नव्हते; ते पुरोगामी/चिकित्सेचे व राष्ट्रीय स्वरूपाचे होते. परिणामतः राष्ट्रीय व सामाजिक आंदोलनांत भाग घेण्याची प्रेरणा या वातावरणातून शास्त्रीजींना लाभली. म. गांधींच्या अस्पृश्यता निवारण कार्यास शास्त्रीजींनी हिंदू धर्मशास्त्राचे पूरक भाष्य तयार करून दिले. १९३० ते १९३२ साली कायदेभंगाच्या चळवळीत भाग घेतल्याने त्यांना प्रत्येक वेळी ६-६ महिन्यांचा कारावासही तीनदा भोगावा लागला. १९३६ नंतर मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्या रॅडिकल डेमॉक्रॅटिक पार्टीचे ते क्रियाशील सदस्य झाले. १९४८ मध्ये हा पक्ष विसर्जित होईपर्यंत ते त्याचे सदस्य होते. १९४० पर्यंत व पुन्हा स्वातंत्र्योत्तर काळात काँग्रेस पक्षाशी ते एक विचारवंत भाष्यकर म्हणून निगडित होते.

तर्कतीर्थांच्या नेतृत्वाने प्राज्ञ पाठशाळेला एका व्यापक सांस्कृतिक कार्यकेंद्राचे स्वरूप

लाभले. वार्डमध्ये हरिजन विद्यार्थ्यांचे वसतिगृह, हातबनावटीचा कागद कारखाना, अद्ययावत मुद्रणालय इ. उपक्रम त्यांनी यशस्वीपणे अमलात आणले. वार्डच्या महाविद्यालयाचेही ते संस्थापक-सदस्य होते. प्राज्ञ पाठशाळेतर्फे धर्मकोशाच्या संपादनाचे मौलिक कार्य त्यांनी हाती घेतले. या कोशाचे २५ खंड प्रसिद्ध झाले असून, त्यांत कुटुंबसंस्था, हिंदू संस्कार, जाती, विवाह, मालमत्ता त्याचप्रमाणे हिंदू धर्मविधी, नीतिशास्त्र व तत्त्वज्ञान इ. विषयांसंबंधी प्राचीन शास्त्रांतील ग्रांथिक माहिती व्यवस्थितपणे संकलित केलेली आहे. पहिल्या १९ खंडांचे संपादन तर्कतीर्थांनी केले आहे.

महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळाचे सुरुवातीपासून म्हणजे १९६० पासून ते १९८० पर्यंत शास्त्रीजी अध्यक्ष होते. मंडळातर्फे भाषा-साहित्यविषयक अनेक योजना कार्यान्वित झालेल्या आहेत. त्यांपैकी प्रमुख प्रकल्प वीस खंडीय मराठी विश्वकोषाचा आहे. प्राचीन-अर्वाचीन सर्व ज्ञानविज्ञाने मराठीतून विशद करण्याचे हे मौलिक कार्य शास्त्रीजींच्या मार्गदर्शनाखाली चालू होते.

शास्त्रीजींनी व्याख्याने, परिषदा इ. निमित्ताने भारतभर प्रवास केला. अमेरिका, ब्रह्मदेश, रशिया तसेच युरोपीय, आशियाई आणि आफ्रिकी देशांनाही त्यांनी भारताच्या प्रतिनिधी मंडळाचे सदस्य म्हणून किंवा स्वतंत्रपणे निमंत्रित म्हणूनही भेटी दिल्या आहेत (१९५१). कुरकुरमुंडे येथील सनातन धर्मपरिषद (१९२५) व वाराणसीचे अखिल भारतीय संस्कृत पंडितांचे संमेलन (१९२९) यांत भाग घेऊन शास्त्रीजींनी धर्मसुधारणेचे सभाष्य समर्थन केले. भारतीय संविधान संहितेचे संस्कृत भाषांतरही त्यांनी केले. हिंदी राष्ट्रभाषेच्या प्रचारकार्याशीही त्यांचा जवळचा संबंध आहे. दिल्ली येथील मराठी साहित्य संमेलनाचे ते अध्यक्ष होते (१९५४). याखेरीज अनेक विभागीय व प्रादेशिक मराठी साहित्य संमेलनांची अध्यक्षपदेही त्यांनी भूषविली.

शास्त्रीजींची ग्रंथसंपदा मोजकी; पण मौलिक आहे. शुद्धिसर्वस्वम् (१९३४), आनंदमीमांसा (१९३८), हिंदू धर्माची समीक्षा (नागपूर विद्यापीठात रा. ब. परांजपे व्याख्यानमालेत दिलेली तीन व्याख्याने, १९४१), जडवाद (१९४१), ज्योतिनिबंध (म. फुल्यांचे चरित्र आणि कार्य १९४७), वैदिक संस्कृतीचा विकास (१९५१, द्वितीय आवृत्ती १९७४), आधुनिक मराठी साहित्याची समीक्षा व रससिद्धांत (१९७३) हे त्यांचे ग्रंथ मान्यता पावले आहेत. राजवाडे लेखसंग्रह (१९६४) आणि लो. टिळक लेखसंग्रह (१९६९) हे त्यांनी संपादिले आहेत. हिंदू धर्माची समीक्षा ऐतिहासिक व समाजशास्त्रीय पद्धतीने त्यांनी केली आहे. 'धर्मसमीक्षा हीच सर्व प्रकारच्या समीक्षेची जननी आहे' या कार्ल मार्क्सच्या तत्त्वाचा पुरस्कार त्यांनी या ग्रंथात केला आहे. आधुनिक काळात सामाजिक प्रगतीच्या दृष्टीने पारंपरिक धर्ममूल्ये कितपत उपयुक्त आहेत, याची मूलगामी चिकित्सा या ग्रंथात केलेली आढळते. या प्रबंधाचे इंग्रजी भाषांतर गोवर्धन पारीख यांनी 'ए क्रिटिक ऑफ हिंदुइझम' या नावाने प्रसिद्ध केले

आहे (१९४८). 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' हा एक प्रचंड प्रबंध आहे. मुळात पुणे विद्यापीठात श्रीमंत नारायणराव बाबासाहेब घोरपडे, इचलकरंजी-व्याख्यानमालेत दिलेली ही सहा व्याख्याने होत (१९४९). त्यांत वेदकालीन संस्कृती, इतिहास, पुराणे व रामायणाची संस्कृती, बौद्ध आणि जैन धर्माचे कार्य आणि आधुनिक भारतातील सांस्कृतिक आंदोलन या विषयांचा सखोल आणि ऐतिहासिक दृष्टीने घेतलेला परामर्श आहे. भारतातील वैदिक संस्कृती ही परिवर्तनक्षम आहे. आधुनिक विज्ञानदृष्टी व मानवतावाद यांच्या निकोप संवर्धनाचे तिच्यात आंतरिक सामर्थ्य आहे व म्हणून आधुनिक क्रांतियुग आणि वैदिक संस्कृतीतील मूलभूत अध्यात्मयोग यांची सांगड घातली पाहिजे, हा या ग्रंथाचा निष्कर्ष आहे. सर्वोत्कृष्ट भारतीय ग्रंथांना साहित्य अकादमी १९५५ पासून पुरस्कार देते. असा पुरस्कार लाभलेला हा पहिला मराठी ग्रंथ.

इतिहासाचार्य राजवाडे आणि लो. टिळक यांचे नमुनेदार लेखसंग्रह संपादित करून शास्त्रीजींनी त्यांना अभ्यासपूर्ण व अत्यंत विचारप्रवर्तक प्रस्तावना लिहिल्या आहेत. आधुनिक मराठी साहित्य व त्याची समीक्षा, संस्कृतातील रससिद्धांत, मराठी संतांचे कार्य यासंबंधीही त्यांनी अनेक लेखांतून नवा दृष्टिकोन मांडलेला आहे. रा. ग. जाधव यांनी शास्त्रीजींच्या निवडक लेखांचा संग्रह 'विचारशिल्प' या नावाने संपादित केला आहे (१९७५). गांधीयुगातील एक नमुनेदार कर्मयोगी विचारवंत या नात्याने त्यांच्या विचारकार्याची मीमांसा संपादकाने या लेखसंग्रहाच्या प्रस्तावनेत केली आहे.

महाराष्ट्रात बुद्धिवादी विचारवंतांची एक थोर परंपरा आहे. बाळशास्त्री म. जांभेकर, लोकहितवादी, फुले, न्या. रानडे, गो. ग. आगरकर, लो. टिळक, वि. दा. सावरकर, महर्षी शिंदे इ. विचारवंतांच्या परंपरेतच शास्त्रीजींचे कार्य मोडते. प्राचीन आचार्यपरंपरेची निःस्वार्थ लोकशिक्षणाची निष्ठा, तर्कशुद्ध दृष्टिकोन, पूर्व-पश्चिमी ज्ञान-विज्ञानांचा प्रचंड व्यासंग, स्पष्ट आणि निःस्पृह विचारप्रतिपादन व सामाजिक आणि राष्ट्रीय उद्दाराची कळकळ हे या परंपरेचे विशेष होत.

छोट्या शाळा-मंडळांपासून राष्ट्रीय संस्था-संघटनांपर्यंत सर्वप्रकारच्या व्यासपीठांवर दिलेली विचारप्रवर्तक भाषणे हा शास्त्रीजींच्या सामाजिक सेवाव्रताचाच एक अविभाज्य भाग होय. अशी कितीतरी मौलिक विचारांची भाषणे ग्रंथरूपात संग्रहित झालेली नव्हती. उदा. पुण्याच्या गोखले अर्थशास्त्र संस्थेत १९५३ साली भारतीय राष्ट्रीयत्वावर दिलेले भाषण किंवा पॅरिसच्या आंतरराष्ट्रीय प्राच्यविद्या परिषदेत १९७३ साली वाचलेला 'द कॉस्मिक स्टेट अँड कलेक्टिव्ह किंगशिप ऑफ वेदिक गॉडस्' हा शोधनिबंध. शास्त्रीजींनी शेकडो व्याख्यानांच्या रूपाने व लेखनद्वारा केलेले विचारकार्य प्रकाशात आल्यास हा महाराष्ट्राचा एक बहुमोल असा ठेवा मानला जाईल. १९७५ साली त्यांनी पंचाहत्तराव्या वर्षात पदार्पण केले. त्यानिमित्त स्थापन झालेल्या अमृत महोत्सव समितीने त्यांच्या समग्र लेखनाचे खंड

प्रसिद्ध करण्याची योजना आखली होती. पैकी एक लेखसंग्रह प्रकाशित झाला आहे. याच वर्षी मुंबई विद्यापीठाने एलएल्.डी. ही सन्माननीय पदवी देऊन त्यांच्या विद्वत्तेचा यथोचित गौरव केला. 'संस्कृत पंडित' म्हणून १९७३ मध्ये, 'पद्मभूषण' म्हणून १९७६ मध्ये, तर 'पद्मविभूषण' म्हणून १९९२ मध्ये भारत सरकारने त्यांना गौरविले. त्यांचा मृत्यू २७ मे १९९४ रोजी महाबळेश्वर येथे झाला. त्यांची अनेक चरित्रे व ग्रंथांची भाषांतरे उपलब्ध आहेत. तसेच त्यांच्या पश्चात त्यांची काही भाषणे संपादित करून प्रकाशित झाली आहेत.

(मराठी विश्वकोश खंड-६, पृ. ६०७, ६०८)

(टीप : वरील परिचय अद्यतन करून सुधारित संदर्भ म्हणून इथे देण्यात आला आहे.)



तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : साहित्यसंपदा व संदर्भग्रंथ सूची

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : साहित्य संपदा

- १) आनंदमीमांसा (मराठी प्रबंध)
प्रकाशक - प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई/पुस्तकमाला, पुष्प ६वे
मुद्रक - आर्य संस्कृती मुद्रणालय, चिमणबाग, टिळक रस्ता, पुणे.
प्रथमावृत्ती - १९२८ (शके १८५०) मूल्य ६ आणे / पृष्ठे - ७०
- २) शुद्धिसर्वस्वम् (संस्कृत प्रबंध)
प्रकाशक - लक्ष्मणशास्त्री जोशी, वाई.
मुद्रक - आर्य संस्कृती मुद्रणालय, चिमणबाग, टिळक रस्ता, पुणे.
प्रथमावृत्ती - १९२८ (शके १८५०), मूल्य ८ आणे / पृष्ठे - ३७
- ३) भारतीयधर्मतिहासतत्त्वम् (संस्कृत निबंध)
प्रकाशक - लक्ष्मणशास्त्री जोशी, वाई.
मुद्रक - कर्नाटक प्रेस, ३/८, ए, ठाकूरद्वार, मुंबई.
प्रथमावृत्ती - १९३३ / पृष्ठे - १६
- ४) जडवाद अर्थात् अनीश्वरवाद (मराठी प्रबंध)
प्रकाशक - य. गो. जोशी प्रकाशन, ६२३ / १५, सदाशिव पेठ, पुणे.
वादविवेचन माला, संपादक, श्री. पां. वा. गाडगीळ.
मुद्रक - दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५, गंगापुरी, वाई (जि. सातारा.)
प्रथमावृत्ती - २० ऑक्टोबर, १९४१ / किं. सव्वा रुपया / पृष्ठे - १०३

५) हिंदुधर्माची समीक्षा (भाषणसंग्रह)

श्री. श्रीधर गणेश परांजपे स्मारक व्याख्यानमाला, नागपूर विद्यापीठ,
नागपूर (१९४०), प्रकाशन प्रथम आवृत्ती, ऑक्टोबर १९४१
प्रकाशक - प्राज्ञशाळामंडळ, वाई
द्वितीय आवृत्ती, १ मे, १९४२ / मूल्य २ रुपये / पृष्ठे - १४०

६) ज्योति - निबंध

भाषण / प्रस्तावना - रा. ना. चव्हाण
मुद्रक व प्रकाशक - प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई
प्रथमावृत्ती - १९४७, मूल्य १२ आणे, पृष्ठे - ३५

७) वैदिक संस्कृतीचा विकास (भाषणसंग्रह)

श्रीमंत नारायणराव बाबासाहेब घोरपडे, इचलकरंजी व्याख्यानमाला (१९४९)
पुणे विद्यापीठ, पुणे
प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला
प्रकाशक - प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई
मुद्रक - दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५, गंगापुरी, वाई, जि. सातारा
प्रथमावृत्ती - आश्विन शुद्ध ६, शके १८७३ (१९५१), मूल्य ६ रुपये / पृष्ठे - २८६

८) भारतस्य संविधानम्

भारतीय राज्यघटना (१९५२) - संस्कृत भाषांतर.
प्रकाशक - प्रकाशन विभाग, भारत सरकार, नवी दिल्ली
मुद्रक - दी प्राज्ञ प्रेस, वाई
प्रथमावृत्ती - १९५२ / मूल्य २ रुपये किंवा ३ शिलिंग. पृष्ठे - २९५

९) राजवाडे - लेखसंग्रह (लेखसंग्रह)

प्रकाशक - साहित्य अकादेमीतर्फे पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई.
मुद्रक - संगम प्रेस प्रा. लि., ३८३, नारायण पेठ, पुणे - २
प्रथमावृत्ती १९५८/मूल्य १२ रुपये / पृष्ठे - २९४

१०) लोकमान्य टिळक लेखसंग्रह (लेखसंग्रह)

प्रकाशक - साहित्य अकादमी, नवी दिल्ली
मुद्रक - दी प्राज्ञ प्रेस, वाई
प्रथमावृत्ती - १ ऑगस्ट, १९६९ / मूल्य - १२ रुपये / पृष्ठे - ४५९.

11) Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts.

(Prajna Pathashala Mandal Collection) - (Part I)

Catalogue of Sanskrit Manuscripts.

Edited by - Laxmanshastri Joshi

Printed at - The Prajna Press, 31s, Gangapuri, Wai.

First Edition - 1 st June 1970, Pages - 717 / Price - 50/-

12) Descriptive Catalogue of Sanskrit, Manuscripts - (Part II)

(Prajna Pathashala Mandal Collection) - (Part I)

Catalogue of Sanskrit Manuscripts.

Edited by - Laxmanshastri Joshi

Printed at - The Prajna Press, 31s, Gangapuri, Wai.

First Edition - 1 st June 1970, Pages - 720-1361 / Price - 50/-

१३) आधुनिक मराठी साहित्याची समीक्षा आणि रससिद्धांत (भाषणसंग्रह)

व्हीनस प्रकाशन, रौप्यमहोत्सव व्याख्यानमाला पुष्प ८ वे, १९७२

प्रकाशन - व्हीनस प्रकाशन, 'तपश्चर्या', ३८१ - क, शनिवार पेठ, पुणे - ३०

मुद्रक - किलोस्कर प्रेस, वीर सावरकरनगर, पुणे - ९

पहिली आवृत्ती - सप्टेंबर १९७२ / मूल्य ६ रुपये / पृष्ठे - ११८

१४) सर्वधर्मसमीक्षा (भाषणसंग्रह)

सेनापती बापट व्याख्यानमाला, मुंबई विद्यापीठ, मुंबई - (१९७६-७७)

प्रकाशक - प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई

मुद्रक - गजानन प्रिंटिंग सर्व्हिसेस, कसबा पेठ, पुणे - १

प्रथमावृत्ती - १९८४ / रु.९५/- / पृष्ठे - ८८

१५) तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी लेखसंग्रह (खंड - १)

लेखसंग्रह (संकीर्ण)

प्रकाशक - श्रीविद्या प्रकाशन, २५०, शनिवार पेठ, पुणे - ३

मुद्रक - इंडिया प्रिंटिंग वर्क्स, इंडिया प्रिंटिंग हाऊस,

४२, जी. डी. आंबेकर मार्ग, मुंबई - ३१

प्रथमावृत्ती - २० ऑगस्ट १९८२ / मूल्य-५५५/- / पृष्ठे - ५९०

१६) शिखांचा पंथ व इतिहास (भाषणसंग्रह)

कै. सदाशिव बागाईतकर स्मृतिमाला, १९८४

प्रकाशक - गोपाळ मोकाशी, १७६, सदाशिव पेठ, पुणे - ३०

मुद्रक - दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५, गंगापुरी, वाई, जि. सातारा

प्रथमावृत्ती - ५ डिसेंबर १९८४ / किंमत - ७ रुपये / पृष्ठे - ६०

१७) ज्योतिचरित्र (चरित्र)

प्रकाशक - नॅशनल बुक ट्रस्ट इंडिया, ए-५, ग्रीन पार्क, नवी दिल्ली - १

मुद्रक -

प्रथमावृत्ती - शके-१९१४ (१९९२) / किं. ३० रु. / पृष्ठे - १०७

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : संपादन कार्य

१८) धर्मकोश (खंड १ ते ५) (१९३७ ते १९८८)

व्यवहारकाण्डम् (भाग १ ते ३)

उपनिषदकाण्डम् (भाग १ ते ४)

संस्कारकाण्डम् (भाग १ ते ६)

राजनीतिकाण्डम् (भाग १ ते ६)

वर्णाश्रमधर्मकाण्डम् (भाग - १)

१९) मराठी विश्वकोश (खंड १ ते १५) (१९६५ ते १९९४)

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई (१९६५ - १९८०)

महाराष्ट्र राज्य मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळ, मुंबई (१९८०-१९९४)

२०) श्री स्वामी केवलानंद अभिनंदन ग्रंथ (१९५२) (अमृत महोत्सव)

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई (श्री गुरु स्वामी केवलानंद सत्कार समिती)

प्रकाशन - मार्गशीर्ष शुद्ध ४ शके-१८७४ / पृष्ठे - २७२

२१) श्री ब्रह्मीभूत केवलानंद सरस्वती स्मारक मंदिर समारोह पुण्यस्मरण पुस्तिका

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई

प्रकाशन - १३ डिसेंबर, १९६० / मूल्य १ रु. / पृष्ठे - २५

२२) श्री यशवंतराव चव्हाण अभिनंदन ग्रंथ

प्रकाशक - श्री यशवंतराव चव्हाण जन्मदिन सत्कार समिती महाल, नागपूर

(अट्टेचाळिसावा जन्मदिन सोहळा सत्कार समारंभ ग्रंथ)

मुद्रक - मौज प्रिंटिंग ब्युरो, खटाववाडी, मुंबई - ४

प्रकाशन - २१ फाल्गुन, १८८२/१२ मार्च १९६१ / पृष्ठे - १००.

२३) मराठी विश्वकोश परिचय ग्रंथ

प्रकाशक - महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई

मुद्रक - मौज प्रकाशन ब्युरो, खटाववाडी, मुंबई - ४

प्रकाशन - २ एप्रिल १९६५ (गुढीपाडवा) / पृष्ठे - १२१

२४) मराठी कुमार विश्वकोश : परिचय ग्रंथ

प्रकाशक - महाराष्ट्र राज्य मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळ, मुंबई

मुद्रक - शासकीय फोटो झिंको मुद्रणालय, पुणे - १

प्रथमावृत्ती - २००३ / मूल्य-रु.१५०/- / पृष्ठे - २५८

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या साहित्याची भाषांतरे

25) A critique of Hinduism

By tarkteerth Laxmanshastri Joshi

Translated by G. D. Parikh

Publisher - Modern Age Publication Navasari Chambers,

Outram Road, Fort, Bombay-1

Printer - N. E. Chinwalla, Manager,

British India Press, Mazagaon, Bombay

First Edition - Market, 1948 / Price.Rs.5/- / Pages-131

26) हिंदू धर्म की समीक्षा

मूल लेखक - तर्कतीर्थ पं. लक्ष्मणशास्त्री जोशी

अनुवादकर्ता - नथूराम प्रेमी

प्रकाशक - नथूराम प्रेमी, हेमचंद्र मोदी पुस्तकालय,

हिराबाग, गिरगाँव, बम्बई -4

पहली बार - दिसंबर 1948 / पृष्ठ संख्या - 172

27) जडवाद और अनीश्वरवाद

मूल लेखक - तर्कतीर्थ पं. लक्ष्मणशास्त्री जोशी

अनुवादकर्ता - सत्यदेव विद्यालंकार

प्रकाशक - नथूराम प्रेमी, हेमचंद्र मोदी पुस्तकालय, हिराबाग, गिरगाँव,

बम्बई - 4

मुद्रक - न्यू भारत प्रिंटिंग प्रेस, 6, केलेवाडी, बम्बई - 4

पहली बार - मार्च 1950 / पृष्ठ संख्या - 112

28) वैदिक संस्कृति का विकास

मूल लेखक - तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी
अनुवादकर्ता - मोरेश्वर दिनकर पराडकर
प्रकाशक - साहित्य अकादमी, नई दिल्ली - 110001
प्रथम संस्करण - 1957 / पृष्ठ संख्या - 360.
मूल्य 200 रु.

29) राजवाडे लेखसंग्रह

मूल संपादक - तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी
अनुवादक - वसंत देव
प्रकाशक - साहित्य अकादमी की ओर से शिवलाल अग्रवाल एण्ड कंपनी (प्रा.) लि.,
आगरा
मुद्रक - युनिवर्सल आर्ट प्रेस, आगरा
प्रथम संस्करण - 1964 / मूल्य 12 रु.50 पै. / पृष्ठ संख्या - 224.

30) Jotirao Phule

Tarkteerth Laxmanshastri Joshi
Translator - Daya Agrawal
Publisher - National Book Trust, India
First Edition - 1996 / Price - Rs. 75/- / Pages - 94

31) Critique of Hinduism And Other Religions

Tarkteerth Laxmanshastri Joshi.
Translated by Suman Oak.
Publisher - Popular Prakashan, 35, C,
Pandit Madan Mohan Malviya Marg, Popular Press Building,
Tardeo, Bombay - 400 034 First Published - 1996 / pages - 205

32) Development of Indian Culture : Vedas to Gandhi

Tarkteerth Laxmanshastri Joshi
Translated by - S. R. Nene
Published by - Lok Vangmay Griha, Bupesh Gupta Bhuvan, 85,
Sayani Road, Prabhadevi, Mumbai - 400 025
Printed by - New Age Printing Press, Mumbai - 2
First Edition - 2001/ Price - 200 Rs. / Pages - 555

33) Spiritual Materialism

Tarkteerth Laxmanshastri Joshi

Translated by - Arundhati Khandkar

Publisher - Lokvangmay Griha, Mumbai - 2

Printer - New Age Printing Press, Mumbai - First Edition -

November 2004 / Price - 250 Rs. / Pages - 171

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या साहित्याचे संपादित ग्रंथ

३४) विचारशिल्प (निबंधसंग्रह)

संपादक - प्रा. रा. ग. जाधव

प्रकाशक - कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे - ३

मुद्रक - महाराष्ट्र मुद्रणशाळा छापखाना, १७८६, सदाशिव पेठ, पुणे ४११०३०

प्रथमावृत्ती - १९७५ / किंमत ५० रु. / पृष्ठे - १४८

३५) आद्य शंकराचार्य - जीवन आणि विचार (भाषणसंग्रह)

संपादक - डॉ. अरुंधती खंडकर

प्रकाशक - श्रीविद्या प्रकाशन, २५०, शनिवार पेठ, पुणे

मुद्रक - इंडिया प्रिंटिंग वर्क्स, इंडिया प्रिंटिंग हाऊस, ४२, जी. डी. आंबेडकर मार्ग,
मुंबई - ३१

प्रथमावृत्ती - २७ मे १९९७ / किं. ८० रु. / पृ. - ९५

३६) साहित्याचे तर्कशास्त्र (साहित्यिक भाषणांचा संग्रह)

संपादक - सीताराम रायकर, द. दि. पुंडे, पंडित टापरे.

प्रकाशन - प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई.

प्रथमावृत्ती - २०१२ / मूल्य-७५० रु. / पृष्ठे - ४३७

संदर्भ ग्रंथ सूची

१. श्री सोमनाथ तीर्थ

लेखक - त्र्यंबक रघुनाथ (गौतमबुवा) पाठक

प्रकाशक - श्री यशवंतराव महाराज मंदिर, पिंपळनेर (धुळे)

मुद्रक - श्री गजानन छापखाना, कराड, उत्तर सातारा

प्रथमावृत्ती - जुलै १९५९ / किंमत ५ रु. / पृष्ठे - १७२

२. **तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी विशेषांक, नवभारत मासिक**
 फेब्रुवारी-मार्च, १९८१
 प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई / किं. ५ रु. / पृष्ठे - ९५
३. **प्रज्ञांजली (तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी गौरव ग्रंथ)**
 प्रकाशक - श्रीविद्या प्रकाशन, २५०, शनिवार पेठ, पुणे - ३
 मुद्रक - कल्पना मुद्रणालय, शिव-पार्वती, टिळक रोड, पुणे
 प्रथमावृत्ती - २० जानेवारी १९८५ / किं. १२५ रु. / पृष्ठे - ३४७
४. **तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी (चरित्र)**
 लेखिका - सौ. मालती देशपांडे
 प्रकाशक - प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई
 मुद्रक - दी प्राज्ञ प्रेस, वाई
 प्रथमावृत्ती - जानेवारी, १९९२ / किं. ५० रु. / पृष्ठे - ७५
५. **प्रज्ञानंद : अमृत महोत्सव स्मरणिका**
 संपादक मंडळ - वसंतराव बोराटे (निमंत्रक) व अन्य
 प्रकाशक - प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई
 मुद्रक - दी प्राज्ञ प्रेस, वाई
 प्रकाशन - २५ जानेवारी १९९४ / पृष्ठे - ९८
६. **शास्त्रीजी (चरित्र)**
 लेखक - रा. ग. जाधव
 प्रकाशक - प्रतिमा प्रकाशन, १३५९, सदाशिव पेठ, पुणे
 मुद्रक - सुहास मुद्रणालय, २२, बुधवार पेठ, पुणे - २
 प्रथमावृत्ती - २४ ऑगस्ट १९९४ / किं. ७० रु. / पृष्ठे - १५६
७. **तर्कतीर्थ : एक प्रज्ञाप्रवाह (चरित्र)**
 लेखिका - अरुंधती खंडकर
 प्रकाशक - श्रीविद्या प्रकाशन, २५०, शनिवार पेठ, पुणे
 मुद्रक - इंडिया प्रिंटिंग वर्क्स, आंबेकर मार्ग, वडाळा, मुंबई
 प्रथमावृत्ती - २७ मार्च १९९५ / किंमत - २७० रु. / पृष्ठे - २६०
८. **तर्कतीर्थायन (गीत चरित्र)**
 कवी - गोविंद नरहर कुलकर्णी
 प्रकाशक - गो. न. कुलकर्णी, 'दवबिंदू', वाई
 मुद्रक - प्रतिमा प्रिंटर्स, १९१०, रविवार पेठ, वाई
 प्रकाशन - १ एप्रिल १९९५ / पृष्ठे - ५०

९. **तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : व्यक्तित्व, कार्य आणि विचार**
 संपादन - वसंत पळशीकर
 प्रकाशन - प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई
 मुद्रण - मुद्रा, ३८३, नारायण पेठ, पुणे- ४११०३०
 प्रथमावृत्ती - फेब्रुवारी १९९६ / किं. २०० रु./ पृष्ठे - १६४
१०. **प्राज्ञपाठशाळा व तिची परंपरा**
 संपादक - लक्ष्मणशास्त्री जोशी, के. ल. दत्तरी, मे. पुं. रेगे
 प्रकाशक - प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई
 मुद्रक - मुद्रा, ३८३, नारायण पेठ, पुणे - ४११०३०
 प्रथमावृत्ती - ऑगस्ट, १९९६ / किं. २५ रु. / पृष्ठे - २३८
११. **तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या बृहत् चरित्राची साधने**
 लेखक - अशोक भट
 प्रकाशक - लोकमान्य टिळक स्मारक संस्था, मधली आळी,
 मुद्रक - विजय मुद्रणालय, धर्मपुरी, वाई
 प्रकाशन - १३ ऑक्टोबर १९९९ / विनामूल्य / पृष्ठे - ४२
१२. **तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी जन्मशताब्दी विशेषांक**
 कार्यकारी संपादक - यशवंत कळमकर
 प्रकाशक - प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५, गंगापुरी, वाई
 मुद्रक - मुद्रा, ३८३, नारायण पेठ, पुणे - ४११०३०
 प्रथमावृत्ती - २७ जानेवारी २००१ / मूल्य - २०० रु. / पृष्ठे - ८४
१३. **संवाद : तर्कतीर्थांशी (मुलाखत संग्रह)**
 लेखक - अनिल जोशी
 प्रकाशक - श्री यशोदा प्रकाशन, कृष्णा, पत्रकारनगर, पुणे
 मुद्रक - मुद्रा, ३८३, नारायण पेठ, पुणे- ४११०३०
 प्रथमावृत्ती - २६ मे २००१ / किं-१५० रु. / पृष्ठे - १५८
१४. **महाराष्ट्राचे शिल्पकार : तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी (चरित्र)**
 लेखिका - डॉ. अरुंधती खंडकर.
 प्रकाशक - महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई
 मुद्रक - स्नेहेश प्रिंटर्स, धनराज मिल आवार, लोअर परळ, मुंबई
 प्रथमावृत्ती - एप्रिल २००३/ किं.४० रु./ पृष्ठे - ८४

१५. **तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : परंपरा, प्रबोधन व परिवर्तन**
 रा. ना. चव्हाण / संपादन - रमेश चव्हाण
 प्रकाशक - रमेश चव्हाण, ७ अ / ६, पश्चिमा नगरी, कोथरूड, पुणे
 मुद्रक - एस. जयकुमार ऑफसेट प्रा. लि., संगम प्रेस समोर, कोथरूड, पुणे
 प्रथमावृत्ती - जुलै, २०१० / किं. २५० रु. / पृष्ठे - २६४
१६. **तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी (चरित्र) (महाराष्ट्र चरित्र - ग्रंथमाला)**
 अरुंधती खंडकर
 प्रकाशक - श्री. गंधर्व - वेद प्रकाशन, १२८६, सदाशिव पेठ, पुणे
 मुद्रक - एक्सेल प्रिंटिंग अँड पॅकेजिंग, १३१/५, एरंडवणे, पुणे
 प्रथमावृत्ती - नोव्हेंबर, २०१० / किं. - १८० रु. / पृष्ठे - १७८
१७. **प्राज्ञप्रबोध (प्राज्ञपाठशाळामंडळ शताब्दी ग्रंथ)**
 संपादक - श्री. मा. भावे
 प्रकाशक - प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई
 मुद्रक - सन प्रिंटर्स, गणपती आळी, वाई
 प्रथमावृत्ती - डिसेंबर, २०१६ / किं. २५० रु. / पृष्ठे - २४७
१८. **तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : आठवणी आणि विचार**
 लेखक - अनिल जोशी
 प्रकाशक - श्री यशोदा प्रकाशन, 'कृष्णा', पत्रकारनगर, पुणे - ४११०१
 मुद्रक - के. सागर ग्राफिक्स अँड प्रिंटर्स, वाई
 प्रथमावृत्ती - ९ मार्च, २०१९ / किं.-२०० रु. / पृष्ठे - १७१
१९. **तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या विचारांचा तात्त्विक अभ्यास**
 संशोधिका - स्वाती बापूराव भोंगळे / • मार्गदर्शक - डॉ. सदानंद मोरे
 संशोधन प्रबंध, तत्त्वज्ञान विभाग, सावित्रीबाई फुले पुणे विद्यापीठ, पुणे
 जुलै, २०१९, पृष्ठे- ३१७
20. **Swimming Upstream (Biography)**
 Author - Arundhati C. Khandkar/Ashok C. Khandkar
 Publisher - Oxford University Press, India.
 Printer - Nutech Print Services, New Delhi
 First Edition - 2019 / Price-Rs.-1,195/- / Pages - 193
२१. **तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : सर्वकष आकलन**
 लेखक / संपादक : डॉ. सुनीलकुमार लवटे
 प्रकाशक - अक्षरदालन, २१४१ बी वॉर्ड, मंगळवार पेठ, कोल्हापूर - ४१६ ०१२
 प्रथमावृत्ती - २७ जानेवारी, २०२३, पृष्ठे- ३२६, किं. ५०० रु.



परिशिष्ट - ४

परिचय

डॉ. सुनीलकुमार लवटे

जन्म ११ एप्रिल, १९५०ला वा.बा. नवरंगे बालकाश्रम, पंढरपूर येथे. बालपण व इयत्ता ३री पर्यंतचं प्राथमिक शिक्षण तेथेच. नंतर चौथी ते पदवी शिक्षण डॉ. सर्वपल्ली राधाकृष्णन बालगृह (रिमांड होम), कोल्हापूरमधून. सन १९६७ला शालान्त परीक्षा उत्तीर्ण. उच्चशिक्षणार्थ श्री मौनी विद्यापीठ, गारगोटीच्या 'कर्मवीर हिरे ग्रामभारती'मध्ये प्रवेश. तिथे सन १९६७ ते १९७१ या काळात 'डिप्लोमा इन रूरल सर्व्हिसेस (एज्युकेशन)' ही बी.ए.,बी.एड. समकक्ष पदविका प्रथम श्रेणीत प्रथम क्रमांकाने उत्तीर्ण होऊन भारतीय ग्रामभारतीत सर्वप्रथम. त्याप्रीत्यर्थ भारत सरकारचा 'रोल ऑफ ऑनर', 'बेस्ट सोशल वर्कर', 'सर्टिफिकेट ऑफ मेरिट' संपादनाची 'हॅट-ट्रिक'.

पदवी संपादनानंतर 'आंतरभारती शिक्षण मंडळ'च्या विविध शाळांमधून विविध विषयांचे सन १९७१ ते १९७९ या काळात अध्यापन. समांतरपणे शिक्षण संघटना कार्य. एम.ए., पीएच.डी. (हिंदी) शिक्षणाची पूर्तता. सन १९७९ ते २०१० या काळात हिंदी अधिव्याख्याता व सन २००५ ते २०१० या काळात प्राचार्य म्हणून महावीर महाविद्यालय, कोल्हापूर येथे अध्यापन, संशोधन, प्रशासन, मार्गदर्शन कार्य. सन १९८० ते २०१० या काळात समांतरपणे शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूरच्या हिंदी अधिविभागात एम.ए., एम.फिल., पीएच.डी. स्तरावर अध्यापन, संशोधन व मार्गदर्शन कार्य.

सन १९८० पासून आजतागायत अनाथ, निराधार, बालगुन्हेगार, बंदी बांधव, वेश्या, कुमारी माता, परित्यक्त्या, वृद्ध इ. च्या संगोपन, संरक्षण, शिक्षण, सुसंस्कार, पुनर्वसन कार्यांशी निगडित वंचित विकास कार्यास समर्पित. अशा संस्थांचं राज्यशासननियुक्त अध्यक्षपद कार्य, 'समाज-सेवा' त्रैमासिक संपादन. या संबंधीच्या राज्यस्तरीय, राष्ट्रीय वंचित विकास, मानवाधिकार कार्य संदर्भातील राज्यस्तरीय, राष्ट्रीय धोरण निर्धारण व

योजना विकास कार्य याचाच भाग म्हणून भारतीय शिष्टमंडळातून युरोप, आशिया, आफ्रिका खंडांतील १६ देशांचे अभ्यास दौर. (१९९० ते २०११)

महाविद्यालयीन जीवनापासून लेखन, वाचनात रुची. मराठी-हिंदीत समांतर लेखन, भाषांतर, समीक्षा, संशोधन, संपादन कार्य. आजवर शंभराहून अधिक ग्रंथ प्रकाशित. ग्रंथांना आंतरराष्ट्रीय, राष्ट्रीय, राज्यस्तरीय शासन व अन्य संस्थांचे पुरस्कार. त्यात उत्तर प्रदेश सरकारच्या हिंदी संस्थान, लखनऊचा 'सौहार्द सन्मान' (रुपये दोन लक्ष, सन्मानपत्र, सन्मानचिन्ह), महाराष्ट्र सरकारच्या राज्य हिंदी अकादमीचा 'जीवन गौरव महाराष्ट्र भारती सन्मान' (रुपये एक लक्ष, सन्मानपत्र, सन्मानचिन्ह), राष्ट्रभाषा प्रचार/प्रसार कार्याचा 'अनंत गोपाळ शेवडे पुरस्कार', (रु. पन्नास हजार, सन्मानपत्र); 'खाली जमीन, वर आकाश' आत्मकथेस महाराष्ट्र फाउंडेशन, अमेरिकेचा 'अपारंपरिक ग्रंथ पुरस्कार', महाराष्ट्र शासनाचा 'लक्ष्मीबाई टिळक पुरस्कार.' या आत्मकथेचे विविध आकाशवाणी केंद्रांवरून अभिवाचन प्रक्षेपण, विविध भाषांत अनुवाद, अनेक विद्यापीठांच्या अभ्यासक्रमात पाठ्यपुस्तक म्हणून अंतर्भाव व संशोधन.

वि.स. खांडेकर समग्र अप्रकाशित, असंकलित साहित्याचे संपादन. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय संपादन. डॉ. नरेंद्र दाभोळकर समग्र वाङ्मय हिंदी भाषांतर आणि महाराजा सयाजीराव गायकवाड समग्र वाङ्मय हिंदी भाषांतर प्रकल्पाचे प्रधान संपादक. वि.स. खांडेकर स्मृतिसंग्रहालय, शिवाजी विद्यालय कोल्हापूर व शिरोडे; यशवंतराव चव्हाण स्मृतिसंग्रहालय, महाराष्ट्र मुक्त विद्यापीठ, नाशिक, कर्मवीर डॉ. मामासाहेब जगदाळे स्मृतिसंग्रहालय, श्री शिवाजी शिक्षण प्रसारक मंडळ, बार्शी येथे निर्मिती.

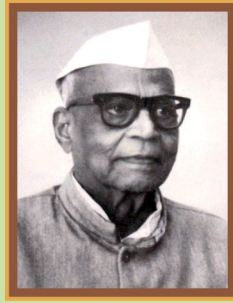
विविध सामाजिक, शैक्षणिक, सामाजिक कार्याची नोंद घेऊन 'कोल्हापूर भूषण', 'नागरी सत्कार', 'सुधारककार' गोपाळ गणेश आगरकर राज्यस्तरीय पुरस्कार, अंनिस डॉ. भीमराव कुलकर्णी साहित्यिक कार्यकर्ता पुरस्कार (मसाप), विविध सीमाभाग, पश्चिम महाराष्ट्र येथे आयोजित साहित्य संमेलनांचे अध्यक्षपद. रेडिओ, दूरदर्शन, व्याख्यानमाला, आभासी संवाद इत्यादी माध्यमांतून अनेक मुलाखती, व्याख्याने, मार्गदर्शन, समुपदेशन कार्य.

वरील कार्य, पुरस्कार, लेखन, मानधन इत्यादी पोटी आजवर प्राप्त सर्व रक्कम समाज संकल्पित धन मानून विविध व्यक्ती, सामाजिक, शैक्षणिक, साहित्यिक संस्थांना देणगी म्हणून समर्पित.



“प्रोत्साहक व प्रेरक पुस्तक परीक्षणे लिहावीत तर ती तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशींनीच! ग्रंथांच्या संक्षिप्त परीक्षणात समग्र ग्रंथांचं प्रतिबिंब दाखण्याचं कौशल्य या समीक्षांचं वैशिष्ट्य. अन्य साहित्य प्रकारांतील तर्कतीर्थ लेखनाची संख्या पहाता परीक्षणे अपवाद म्हणावी लागतात. ही परीक्षणे तुलना, उदाहरणे इत्यादींनी समृद्ध असल्याने त्यांचे संदर्भ मूल्य मोठे असते. अशी आशयसंपन्न परीक्षणे वाचत असताना वाचक ज्ञानसंपन्न होतो. लेखक, समीक्षक म्हणून तर्कतीर्थ नेहमीच वरच्या पट्टीत लिहीत आले आहेत. तरी वाचक यांना वाचणे टाळत नाहीत, कारण ते वाचले नाही तर आपला प्रगल्भतेचा प्रदेश ओसाड पडेल या भितीपोटी, वाचक तर्कतीर्थ वाचत स्वतःस अद्ययावत बनवत असतो.”

– डॉ. सुनीलकुमार लवटे
संपादक



महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई