



तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

• समग्र वाङ्मय •

खंड-१८

तर्कतीर्थ : साहित्यसमीक्षा
लेखसंग्रह

संपादक

डॉ. सुनीलकुमार लवटे



महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई

खंड - १८
तर्कतीर्थ साहित्यसमीक्षा लेखसंग्रह

संपादक
डॉ. सुनीलकुमार लवटे



महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई

सन २०२४

वाय १९०-१

- ▶▶ पुस्तकाचे नाव : तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय
खंड - १८ तर्कतीर्थ साहित्यसमीक्षा लेखसंग्रह
- ▶▶ संपादक : डॉ. सुनीलकुमार लवटे
- ▶▶ आयएसबीएन : ९७८-८१-९६८४५०-६-३
- ▶▶ 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 : रु. ३९०/- रुपये

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 ‘तर्कतीर्थ साहित्यसमीक्षा लेखसंग्रह’ हा अठरावा खंड आहे. तो तर्कतीर्थांच्या साहित्यसमीक्षेस वाहिलेला आहे. तर्कतीर्थांच्या साहित्याचा विचार करता ते वैविध्यपूर्ण दिसून येते. त्यांनी भाषणे, लेख, मुलाखती, पत्रे, प्रबंध, भाषांतर, संपादन, प्रस्तावना, पुस्तक परीक्षणे (समीक्षा), चरित्रे, हस्तलिखित सूची संपादन, कोश संपादन, अभिनंदन ग्रंथ, परिचय ग्रंथ असं विविधांगी लेखन करून आपण बहुप्रज्ञ असल्याचं दाखवून दिलं आहे. त्यांच्या एकंदर साहित्याचं स्वरूप ललितेतर आहे. ललित म्हणजे श्रेष्ठ साहित्य असा एक सर्वसाधारण पारंपरिक दृष्टिकोन आहे. त्यास साहित्याचा समग्र नि सर्वकष दृष्टिकोन मानणे एकांगी होईल. कारण साहित्य म्हणजे समग्र जीवनाचे प्रतिबिंब, तद्वतच ते सर्व प्रकारच्या लेखन प्रकारांचा मेळ होय. ललितेतर साहित्यास साहित्य न मानण्याचा संकुचित दृष्टिकोन असाहित्यिकच म्हणावा लागेल. अशा दुराभिमानास प्रा. गोवर्धन पारीख यांनी ‘सर्जनशीलतेचा माफकपणा’ (Mediocrity) संबोधले आहे नि ते योग्यच होय. एखाद्या साहित्यिकाकडे व्यापक व परिणत सौंदर्यदृष्टी असल्याशिवाय तो असं बहुप्रतिभासंपन्न साहित्य कसं निर्माण करू शकेल? या प्रश्नातच त्याचं उत्तर आहे.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या साहित्य सृजनाचा प्रारंभ साप्ताहिक ‘केसरी’मधील मंगळवार, दिनांक ८ फेब्रुवारी, १९२७ च्या ‘धर्मशास्त्र संशोधनाची दिशा’ (खंड ८ पाहा) लेखाने झाला, तर शेवट ‘माणसाची वैशिष्ट्यपूर्ण संस्कृती जन्माला आली कशी?’ या प्रा. बाबूराव शिंदे यांनी शब्दांकन केलेल्या लेखाने झाला. हा लेख दैनिक सकाळ, पुणे च्या दि. २८ मे १९९४ च्या अंकात प्रसिद्ध झाला आहे. (खंड ८ पाहा) हे पाहता सुमारे ६७ वर्षांचा म्हणजेच साधारणपणे सात दशकांचा तर्कतीर्थांचा लेखन काळ असल्याचे आपल्या लक्षात येते. वयाच्या २६ व्या वर्षी सुरू झालेले त्यांचे साहित्यसृजन शेवटच्या श्वासापर्यंत सुरू होते.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या विपुल साहित्याचा विस्तार पाहता त्यांच्या हयातीत सोळा-सतरा ग्रंथ प्रकाशित झाल्याचे दिसते. संपादित कोश ग्रंथ भाषांतरित ग्रंथ सर्वांचा विचार

करता ही संख्या ३७ च्या घरात जाते. (खंडाच्या शेवटी दिलेले परिशिष्ट क्र.३ साहित्यसंपदा व संदर्भ ग्रंथसूची जिज्ञासूंनी पहावी). असे त्यांचे साहित्य ग्रंथरूपाने सन १९२८ पासून प्रकाशित होत आले. त्याच काळापासून त्यांच्या साहित्याची समीक्षाही सुरू झाली. आजवर विविध समीक्षकांनी ७० परीक्षणे व समीक्षा लिहिल्याचे आढळते. त्या समीक्षा वेळोवेळी विविध नियतकालिके आणि दैनिकांतून प्रकाशित होत राहिल्या. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या साहित्याची समीक्षा साहित्यसम्राट न. चिं. केळकरांपासून ते या प्रकल्पाच्या संपादकांपर्यंत अनेकांनी केली. यात सर्वश्री प्रा. देविदास वाडेकर, सदाशिवशास्त्री भिडे, डॉ. के. ल. दमरी, ना. गो. चाफेकर, गो. रा. राजोपाध्ये, वि. वि. दीक्षित, म. अ. मेहेंदळे, डॉ. वि. भि. कोलते, मे. पुं. रेगे, द्वा. भ. कर्णिक, डॉ. सदानंद मोरे, शंकर सारडा, प्रा. अरुण कांबळे, डॉ. वा. म. कुलकर्णी, प्रा. श्रीनिवास दीक्षित, शि. स. अंतरकर, श्री. मा. भावे, रा. ना. चव्हाण, प्रा. प्र. म. बांदिवडेकर, डॉ. मु. श्री. कानडे, डॉ. शं. रा. तळघट्टी, डॉ. गो. ना. जोशी, डॉ. यशवंत मनोहर, किशोर बेडकिहाळ, डॉ. जनार्दन वाघमारे, डॉ. अशोक चौसाळकर, डॉ. राजा दीक्षित, प्रभृती मान्यवरांचा अंतर्भाव आहे.

इतक्या विपुल समीक्षांमुळे तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचे साहित्य वैचारिक व प्रबोधक राहिल्याने ते वेळोवेळी दखलपात्र ठरत आले आहे. त्यांच्या 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' (१९५१) ग्रंथास मिळालेला साहित्य अकादमी पुरस्कार (१९५५) हा मराठीस लाभलेला पहिला अकादमी पुरस्कार ठरला. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांना साहित्य अकादमीने सन १९८९ ला आपले 'महदत्तर सदस्यत्व' (फेलोशिप) प्रदान करून त्यांच्या श्रेष्ठ साहित्यिक असण्यावर मोहरच उठवली होती. इथे त्यांच्या साहित्याची सर्वांगीण समीक्षा संकलित करण्यात येऊन त्यावर विचार केला गेला आहे.

दि. २६ जून २०२३
राजश्री छत्रपती शाहू जयंती
सामाजिक न्याय दिन

- डॉ. सुनीलकुमार लवटे
संपादक

अनुक्रमणिका

- अध्यक्षीय मनोगत तीन
- संपादकीय पाच
- प्रस्तावना : विचारांची प्रस्तुतता अधोरेखित करणारी समीक्षा तेरा
- मराठी प्रबंध : आनंदमीमांसा : समीक्षा
 - १. आनंदमीमांसा : अभिप्राय - न. चिं. केळकर १
 - २. आनंदमीमांसा : ग्रंथ समीक्षण - प्रा. देविदास दत्तात्रेय वाडेकर ३
 - ३. आनंदमीमांसा : एक समीक्षा - शि. स. अंतरकर..... १२
- संस्कृत प्रबंध : शुद्धिसर्वस्वम् : समीक्षा
 - ४. शुद्धिसर्वस्वम् : पुस्तक परीक्षण (पूर्वार्ध) - सदाशिवशास्त्री भिडे २७
 - ५. शुद्धिसर्वस्वम् : पुस्तक परीक्षण (उत्तरार्ध) - सदाशिवशास्त्री भिडे ३०
- भाषणसंग्रह समीक्षा
- हिंदुधर्माची समीक्षा
 - ६. हिंदुधर्माची समीक्षा - डॉ. के. ल. दसरी ३५
 - ७. डॉ. के. ल. दसरी समीक्षा - तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी (उत्तर)..... ३९
 - ८. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या उत्तरास प्रत्युत्तर - डॉ. के. ल. दसरी..... ४३
 - ९. हिंदुधर्माची समीक्षा : धर्म तत्त्वज्ञान - ना. गो. चाफेकर ४५
 - १०. ना. गो. चाफेकर यांच्या समीक्षेस उत्तर - तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी ५५
 - ११. हिंदुधर्माची समीक्षा : परीक्षण (पूर्वार्ध) - गोविंद महादेव जोशी ७१
 - १२. हिंदुधर्माची समीक्षा : परीक्षण (उत्तरार्ध) - गोविंद महादेव जोशी..... ८२

१३. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचे काही सिद्धांत अर्थात्
आधुनिकांची सिद्धांत मांडण्याची पध्दती - गोविंद महादेव जोशी..... ९२
१४. विश्वधर्म अर्थात् तर्कतीर्थांचे प्रचंड तर्कट - गोविंद महादेव जोशी..... ९५
१५. हिंदुधर्माची समीक्षा : परीक्षण - गो. रा. राजोपाध्ये..... १००
१६. हिंदुधर्मसमीक्षेचे आलोचन (पूर्वार्ध) - वि. वि. दीक्षित..... ११२
१७. हिंदुधर्मसमीक्षेचे आलोचन (उत्तरार्ध) - वि. वि. दीक्षित..... १२०
१८. शास्त्रीजींची हिंदुधर्माची समीक्षा - मे. पुं. रेगे..... १२६
- **भाषणसंग्रह : हिंदुधर्माची समीक्षा आणि सर्वधर्मसमीक्षा**
19. Renaissance and Enligthenment - Sharad Patil..... 145
२०. हिंदुधर्माची समीक्षा आणि सर्वधर्मसमीक्षा :
समर्थ ज्ञानमीमांसा - डॉ. यशवंत मनोहर..... १५६
- **भाषणसंग्रह : ज्योति-निबंध : समीक्षा**
२१. ज्योति-निबंध - मुकुंदराव पाटील, संपादक, साप्ताहिक 'दीनबंधू' १६१
२२. 'तर्कतीर्थांची तर्कटे' : एक परामर्श - रा. ना. चव्हाण..... १६२
- **भाषणसंग्रह : वैदिक संस्कृतीचा विकास : समीक्षा**
२३. तर्कतीर्थांचा नवा ग्रंथ : 'वैदिक संस्कृतीचा विकास'
जिवंत प्रज्ञेच्या स्फुरणाचे उत्कृष्ट प्रत्यंतर - दुर्गा भागवत १६९
२४. तर्कतीर्थकृत 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' - म. अ. मेहेंदळे १७६
२५. तर्कतीर्थ श्री लक्ष्मणशास्त्री जोशी :
वैदिक संस्कृतीचा विकास - म. अ. मेहेंदळे १८१
२६. 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' :
सुरेख शैलीतील उत्तम अनुवाद - डॉ. ग. ना. जोशी..... १९५
- **भाषणसंग्रह : आधुनिक मराठी साहित्याची समीक्षा आणि रससिद्धांत : समीक्षा**
२७. आधुनिक मराठी साहित्याची समीक्षा आणि रससिद्धांत :
नवीन आणि विवाद्य - प्रा. नरहर कुरुंदकर २०१
२८. तर्कतीर्थ पंडित लक्ष्मणशास्त्री जोशीकृत 'आधुनिक मराठी
साहित्याची समीक्षा आणि रससिद्धांत' - वा. म. कुलकर्णी..... २१०
- **भाषणसंग्रह : आद्य शंकराचार्य : जीवन आणि विचार : समीक्षा**
२९. आद्य शंकराचार्य : जीवन आणि विचार -
तत्त्वज्ञानातील अभ्यासकांना मौलिक मार्गदर्शन - डॉ. मु. श्री. कानडे..... २२१

- **तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : विविध साहित्य संमेलनांतील अध्यक्षीय भाषणे : टीका आणि टिप्पणी (१९५३-५४)**
 - ३०. मराठी वाङ्मय परिषद, बडोदे (१९५३) : अध्यक्षीय भाषण -
टीका आणि टिप्पणी - संपादक, सत्यकथा, मुंबई २२५
 - ३१. मराठी वाङ्मय परिषद, बडोदे (१९५३) : अध्यक्षीय भाषण -
वाङ्मयविषयक सिद्धांत : काही शंका - प्रा. गं. भा. निरंतर २३१
 - ३२. ३७ वे अखिल भारतीय मराठी साहित्य संमेलन, दिल्ली (१९५४) :
तर्कतीर्थांचे अध्यक्षीय भाषण - पु. शि. रेगे २३८
- **लेखसंग्रह : काव्यात्मक प्रतिक्रिया : समीक्षा**
 - ३३. राजवाडे लेखसंग्रह : 'हिंदुस्थानातील आर्य लोकांचा वर्ण' :
काव्यात्मक प्रतिक्रिया - विलास सारंग २४३
 - ३४. लोकमान्य टिळक लेखसंग्रह : आपला धर्म :
काव्यात्मक प्रतिक्रिया - विलास सारंग २४५
- **तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : लेखसंग्रह (खंड -१) : समीक्षा**
 - ३५. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी लेखसंग्रह :
तर्कतीर्थांची वैचारिक वाटचाल - मे. पुं. रेगे २४९
 - ३६. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा लेखसंग्रह - द्वा. भ. कर्णिक २५९
 - ३७. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी लेखसंग्रह :
पुस्तक परीक्षण - प्रा. डॉ. सदानंद मोरे २६६
 - ३८. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा लेखसंग्रह (भाग १) :
पुस्तक परिचय - शंकर सारडा २७१
- **शिखांचा पंथ व इतिहास : समीक्षा**
 - ३९. शिखांचा तर्कविसंगत इतिहास -अरविंद गोडबोले..... २७५
- **धर्मकोश आणि मीमांसाकोश : समीक्षा**
 - ४०. 'धर्मकोश' आणि 'मीमांसाकोश' - श्री. मा. भावे २८१
 - ४१. धर्मकोशाची ५१ वर्षे - ना. बा. मराठे २८९
 - ४२. मन्त्रब्राह्मणोपनिषद् - म. अ. मेहेंदळे..... ३००

● मराठी विश्वकोश : समीक्षा

४३. मराठी विश्वकोशातील तर्कतीर्थांचे लेखन - प्रा. श्रीनिवास दीक्षित.....	३१५
४४. तर्कतीर्थांचे मराठी विश्वकोशातील योगदान : प्रा. डॉ. राजा दीक्षित	३२६
४५. मराठी विश्वकोश : तर्कतीर्थकृत रचनाकल्प आणि विकास - डॉ. सुनीलकुमार लवटे	३३९
४६. मराठी विश्वकोशामधील तर्कतीर्थलिखित नोंदीची मीमांसा - डॉ. सुनीलकुमार लवटे	३७६

● तर्कतीर्थांचे धर्मचिंतन आणि धर्ममीमांसा : समीक्षा

४७. तर्कतीर्थांचे धर्मचिंतन : शोध व बोध - डॉ. शं. रा. तळघट्टी.....	३९९
४८. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशीप्रणीत जडवादाधिष्ठित धर्मविचार - शि. स. अंतरकर	४०८
४९. तर्कतीर्थांनी केलेले धर्मचिंतन - श्री. मा. भावे	४२०
५०. तर्कतीर्थांचे धर्म व संस्कृतीचिंतन - श्री. मा. भावे.....	४३२
५१. तर्कतीर्थांची धर्माविषयक धारणा - डॉ. सुनीलकुमार लवटे	४४०
५२. तर्कतीर्थकृत धर्मस्वरूपविषयक उकल - डॉ. सुनीलकुमार लवटे.....	४४६
५३. तर्कतीर्थांची सर्वधर्मचिकित्सा : वैचारिक परिवर्तनाचे प्रतिबिंब - डॉ. सुनीलकुमार लवटे	४५१
५४. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची धर्ममीमांसा - प्रा. डॉ. अशोक चौसाळकर.....	४५७

● तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : वैचारिक समीक्षा

५५. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा राजकीय विचार - प्र. म. बांदिवडेकर	४७३
५६. तर्कतीर्थांचा वैचारिक प्रवास - मनीषा टिकेकर.....	४९८
५७. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा ज्ञानव्यवहार : समकालीन प्रस्तुतता - प्रा. डॉ. श्रीनिवास हेमाडे	५०२
५८. आधुनिक महाराष्ट्राच्या जडणघडणीतील तर्कतीर्थांची भूमिका - प्रा. डॉ. सदानंद मोरे.....	५२१
५९. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : पुरोगामी प्रबोधक व वैचारिक प्रवासाची फलश्रुती - किशोर बेडकीहाळ	५३१
६०. रॉयवाद आणि तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी - कुलगुरू डॉ. जनार्दन वाघमारे.....	५५८

६१. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : व्यक्ती आणि विचार - डॉ. सुनीलकुमार लवटे	५७७
६२. प्राज्ञपाठशाळा, 'नवभारत' आणि तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी प्रतिभा मिस्त्री (पोरे)	५८७
63. Reinterpreting Tradition for Social Well-being : Tarkteerth Laxmanshastri Joshi - Prof. Dr. Saroja Bhate	593
६४. शास्त्रीर्जीचे संस्कृती, साहित्य, ललित कलाविषयक विचार - एस. डी. इनामदार	६०२
● तर्कतीर्थविचार : विविध चर्चा/प्रतिक्रिया	
● ज्ञानदेवांची जातिकुळावेगळी वंशावळी (लेख)	
६५. 'ज्ञानदेवांची जातिकुळावेगळी वंशावळी'च्या निमित्ताने - कुलगुरु डॉ. वि. भि. कोलते	६१५
६६. ज्ञानदेव चरित्रासंबंधी उत्पन्न झालेले काही प्रश्न - डॉ. वसंत स. जोशी	६२१
● 'सुटलेली कोडी' (मुलाखत)	
६७. 'सुटलेली कोडी' : एक प्रतिक्रिया - रा. ना. चव्हाण	६२५
६८. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : एक वदतो व्याघात - प्रा. डॉ. अरुण कांबळे	६३०
● तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय : एक सिंहावलोकन	
६९. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय : एक सिंहावलोकन - डॉ. सुनीलकुमार लवटे	६५३
● समीक्षात्मक लेखांची संदर्भ सूची	६५९
● तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय : परिचय पुस्तिका	६६७
परिशिष्टे	
१. ऋणनिर्देश	७११
२. परिचय : तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी	७१५
३. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : साहित्य संपदा व संदर्भ ग्रंथसूची	७१९
४. परिचय : डॉ. सुनीलकुमार लवटे	७२९

प्रस्तावना

प्रस्तावना

विचारांची प्रस्तुतता अधोरेखित करणारी समीक्षा

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या साहित्यिक व्यक्तिमत्त्वाचा आपण विचार करू लागतो तेव्हा ते बहुआयामी असल्याचे लक्षात येते. ते प्रबंधकार, वक्ते, लेखक, संपादक, समीक्षक, कोशकार, भाषांतरकार, प्रस्तावनाकार, धर्मचिंतक, मीमांसक, संस्कृत पंडित, चरित्रकार, सूचिकार, पत्रलेखक होते, हे त्यांच्या समग्र वाङ्मयाचे विहंगमावलोकन करत असताना लक्षात येते. शिवाय व्यक्ती म्हणून त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे अनेक पैलू पुढे येतात. म्हणजे असे की स्वाध्यायी, स्वातंत्र्यलढ्यातील संघटक, प्रबोधक, प्राचीन व धर्मसाहित्याची प्रागतिक दृष्टीने मांडणी करणारे पुरोगामी विचारक, कृतिशील कार्यकर्ते, क्रांतिकारी, रॉयवादी, गांधीवादी, काँग्रेसी, राजकीय भाष्यकार, भाषातज्ज्ञ, प्राच्यविद्या विशारद, संस्था संघटक नि विकासक, गृहस्थाश्रमी, समाज कार्यकर्ते अशी नानाविध अंगे त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे अवगाहन करताना दिसून येतात. तर्कतीर्थ डावे की उजवे असे संशोधन कोणी करू धजेल तर ते स्वतंत्र विचारांचे स्वयंप्रज्ञ अनुयायी असल्याचे आढळेल. अशा बहुप्रज्ञ विचारवंताचे साहित्य अष्टांगी निघाले तर आश्चर्य वाटायचे कारण नाही.

यापूर्वीच्या 'संपादकीया'मध्ये उल्लेख केल्यानुसार तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या लेखनाचा कालखंड सन १९२७ ते १९९४ असा सुमारे सात दशकांचा राहिला आहे. पण त्यांच्या साहित्य समीक्षेचा विचार करताना प्रत्ययास काय येतं तर 'आनंदमीमांसा' हा मराठी प्रबंध सन १९२८ साली प्रकाशित होताच साहित्यसम्राट न. चिं. केळकर (तत्कालीन संपादक दैनिक केसरी, पुणे) यांनी पत्र लिहून प्रस्तुत प्रबंधाचे समीक्षण केलेच, शिवाय ते 'दैनिक केसरी सारसंग्रह' मध्ये समाविष्ट करून प्रकाशितही केले (दि. २६ सप्टेंबर, १९२८). तेव्हापासून सुरू झालेला तर्कतीर्थ साहित्य समीक्षेचा प्रवाह नि प्रवास सन २०२३ अस्ताला जात असतानाही अव्याहत प्रवाही व गतिशील आहे, हे या संग्रहातील समीक्षात्मक लेखांची संदर्भ सूची न्याहाळताना ध्यानी आल्याशिवाय राहणार नाही.

(तेरा)

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी जे लेखन केले, ग्रंथ रचले त्यांची त्या त्या काळातील मान्यवर समीक्षक, दैनिके, नियतकालिक इत्यादींनी नोंद घेऊन त्याचे महत्त्व अधोरेखित केले. अशा समीक्षकांत प्रो. देविदास वाडेकर, सदाशिवशास्त्री भिडे, डॉ. के. ल. दप्सरी, 'दीनबंधु'कार मुकुंदराव पाटील, दुर्गा भागवत, रा. ना. चव्हाण, प्रा. नरहर कुरुंदकर, कुलगुरू डॉ. वि. भि. कोलते, प्रा. मे. पुं. रेगे, डॉ. सदानंद मोरे, डॉ. राजा दीक्षित, किशोर बेडकिहाळ, कुलगुरू डॉ. जनार्दन वाघमारे, द्वा. भ. कार्णिक, शंकर सारडा, म. अ. मेहेंदळे, डॉ. शं. र. तळघट्टी, श्री. मा. भावे, डॉ. यशवंत मनोहर, प्रा. डॉ. अरुण कांबळे, प्रा. श्रीनिवास दीक्षित, शि. स. अंतरकर प्रभृती मान्यवरांचा अंतर्भाव दिसून येतो. प्रस्तुत समीक्षा तत्कालीन व समकालीन दैनिक केसरी, दैनिक मराठा, दैनिक सकाळ, साप्ताहिक राष्ट्रवीर (बेळगाव), दैनिक लोकसत्ता, दैनिक महाराष्ट्र टाइम्स, साप्ताहिक दीनबंधु, साप्ताहिक साधना यांच्या बरोबरीने तत्कालीन व समकालीन नियतकालिके लोकशिक्षण. महाराष्ट्र साहित्य पत्रिका, सत्यकथा, समाज-जीवन, समर्थ, ब्राह्मण, वाङ्मय-शोभा, सह्याद्री, प्रतिष्ठान, नवभारत, साहित्य सूची, ललितपासून ते अगदी अलीकडील 'मुक्त-संवाद' सारख्या ई पाक्षिकांतही प्रकाशित झाल्या आहेत. शिवाय 'फेसबुक'वर या लेखनविषयक चर्चा, टीका-टिप्पणी, पत्रव्यवहार, उत्तर-प्रत्युत्तर, समर्थन-विरोध, व्याख्याने-चर्चा इ. स्वरूपात दिसून येतात. तसेच परीक्षण, पुस्तक परिचय, आलोचन, समीक्षा अशी बहुविध रूपे आहेतच. ही बहुविधता कशामुळे शक्य झाली? याचा विचार करताना प्रकर्षाने जाणवणारी गोष्ट अशी की तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी लेखन व विचार करताना विरोधी वा समर्थक लेखन न करता स्वतंत्र विचारधारेचा अंगीकार केला. शिवाय धर्म, संस्कृती, तत्त्वज्ञान, राजकारण, समाजकारणसंबंधी लेखन करताना 'तिसरी भूमिका' स्वीकारण्याचा शिरस्ता पाळला. ही भूमिका त्यांच्या विवेकाची त्या वेळची कसोटी असे. त्यामुळे त्यांचे लेखन नवी भूमिका, दृष्टी, विचार देणारे ठरल्याने विचारविश्वात निरंतर बहुचर्चित राहिले.

इथे या 'तर्कतीर्थ साहित्यसमीक्षा लेखसंग्रह' मध्ये तर्कतीर्थ लिखित संस्कृत व मराठीमधील प्रबंध, भाषणसंग्रहे, लेखसंग्रह, विविध संपादित कोश, समीक्षा व संपादन कार्य, योगदान धर्मचिंतन, तर्कतीर्थकृत विचार समीक्षा, तद्वतच काही प्रासंगिक वादविवाद, चर्चा, टीका-टिप्पणी, मुलाखत चिकित्सा, असा व्यापक लेखनपट आहे. त्यामुळेदेखील या खंडास 'तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : साहित्यसमीक्षा लेखसंग्रह' असे रूप आपोआपच प्राप्त झालेले दिसेल. प्रस्तुत खंडात ग्रंथ नि विचारनिहाय समीक्षांचे वर्गीकरण केले आहे. ते अशासाठी की एका घटकावरील समीक्षा एकत्र नि सलग वाचल्याने वाचक, अभ्यासक व जिज्ञासू संशोधकांना स्वमत निर्धारण सोपे व्हावे. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी सन १९४१ मध्ये 'हिंदुधर्माची समीक्षा' हा भाषणसंग्रह प्रकाशित केला. तो स्वातंत्र्यपूर्व काळ जसा होता, तसा धर्मसुधारणा नि समाजसुधारणांच्या दृष्टींनी प्रबोधनाचा काळ होता. परंपरागत धर्मसमर्थक व पुरोगामी धर्मसुधारक यांच्या वादविवादाचाही हा काळ होय. या ग्रंथास पुढे 'सर्वधर्मसमीक्षा' या शीर्षकाने सन १९७६ च्या मुंबई विद्यापीठातील व्याख्याने जोडण्यात आली. दोन्ही व्याख्यानमालेचा केंद्रीय विषय

‘धर्म’ असला तरी मधल्या ३६ वर्षांच्या दीर्घकाळात पुलाखालून बरेच पाणी वाहून गेले होते. सन १९४१ च्या रॉयवादी प्रभावातून आलेला मार्क्सवादी चश्मा सन १९७६ ला त्यांनी उतरवला होता. पंतप्रधान श्रीमती इंदिरा गांधी यांनी जाहीर केलेली ‘राजकीय आणीबाणी’विषयक तर्कतीर्थांची धारणा (ते तत्कालीन काँग्रेसवासी असूनही!) सर्वथा भिन्न होती. (संदर्भ: अखिल भारतीय मराठी साहित्य संमेलनाच्या ५१ व्या अधिवेशनात उद्घाटक म्हणून केलेले भाषण). (पाहा-खंड क्र. ४ भाषणसंग्रह साहित्य) दोन्ही वेळी तर्कतीर्थ स्वधारणेवर ठाम उभे होते. यामुळे दोन व्याख्यानमालांची सांधेजोड केवळ विषयाधारित करणे कितपत सयुक्तिक होते, असा प्रश्न उरतोच. शिवाय ‘तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय’ या प्रस्तुत प्रकल्पातील खंड-३ हा धर्मविषयक भाषणांचा एकत्रित विचार करणारा खंड होय. तो वाचताना आपल्या लक्षात येईल, की ‘धर्म’ विषयाला केंद्र करून तर्कतीर्थ सन १९३० मध्ये नागपुरातच (सन १९४१ प्रमाणे) व्याख्यान देतात, जे ‘नवामनु’, ९ एप्रिल, १९३० मध्ये प्रकाशित झाले होते, त्याचा विषय होता ‘धर्मशास्त्र विरुद्ध समाज सुधारणा’. नेत्र पैलतीरी लागलेले असताना दि. २५ जानेवारी, १९९४ रोजी प्राज्ञपाठशाळा अमृत महोत्सव प्रसंगी दिलेल्या भाषणाचा विषय आहे ‘सर्वधर्मसमभावाची गरज.’

‘धर्म’ संकल्पनेचा शास्त्रशुद्ध विचार तर्कतीर्थांनी वाईस्थित प्राज्ञपाठशाळेत आपले गुरू नारायणशास्त्री मराठे तथा स्वामी केवलानंद सरस्वती यांच्या मार्गदर्शनाखाली सुरू केला होता. पुढे आपल्या गुरूंसह नि त्यांच्या समर्थन, मार्गदर्शनातून तर्कतीर्थ सन १९२३ पासून वाई, सोनगीर, काशी, प्रयाग, हैदराबाद इ. ठिकाणच्या विविध धर्मपंडित सभा, महासम्मेलनात सहभागी होऊन धर्मविषयक आपला प्रागतिक दृष्टिकोन सातत्याने मांडत राहतात. कदाचित त्यामुळेच तर्कतीर्थ सनातन धर्म समर्थक, धर्मनिरपेक्ष विचारक, अनीश्वर वा जडवादी, मार्क्सवादी, गांधीवादी (आणि साक्षात महात्मा गांधींचा धर्मविचार व्यापकतेकडे नेणारे सक्रिय सहयोगी/सहकारी), नास्तिक (स्वतःच्या देवघरातील सर्व देव एके क्षणी कृष्णार्पण करणारे!), ‘अॅनिस’ समर्थक, अशी अनेक धर्मरूपे एकाच जन्मात दिग्दर्शित करणारे; पण अंतिमतः तर्कतीर्थांना अश्रद्ध मात्र मानता येत नाही. धर्माची दोन रूपे आहेत. एक कर्मकांडरूपी धर्म आणि दुसरा सदाचार, सद्विचाररूपी आंतरिक धर्मभाव! धर्माच्या विधायक, विश्वव्यापी, मानवकल्याणी संकल्पनेचे ते कृतिशील उपासक होते. म्हणून त्यांच्या ‘हिंदुधर्माची समीक्षा’, ‘सर्वधर्मसमीक्षा’ ग्रंथ समीक्षकांचे केंद्र राहिले. त्यांच्या ‘वैदिक संस्कृतीचा विकास’ची अपेक्षित चर्चा, समीक्षा न होणे हे महाराष्ट्रीय समाजाच्या गंभीर विषयाकडे दुर्लक्ष करण्याच्या पारंपारिक स्थायीभावाची परिणती असावी. ‘आधुनिक मराठी साहित्याची समीक्षा आणि रससिद्धांत’ (१९७२) ची अपवादात्मक समीक्षा यातूनही वरील मताची पुष्टी व्हायला हरकत नसावी.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मयाचा जो व्यापकपट आहे, तो ग्रंथरूपात अल्पांशाने आल्याने तर्कतीर्थ साहित्य म्हणजे प्रकाशित ग्रंथ असा गैरसमज मराठी समीक्षा विश्वात रूढ आहे. वस्तुतः ‘मराठी विश्वकोश’मधील दीडशेहून अधिक विस्तृत व सर्वविषयस्पर्शी दीर्घ नोंदी

हा स्वतंत्र समीक्षा व संशोधनाचा विषय होय. त्याकडे महाराष्ट्रातील विविध विद्यापीठे व त्यांची संलग्न महाविद्यालये यांचे मराठी अधिविभाग, तेथील मार्गदर्शक, प्राध्यापक, त्यांच्या अधिनस्थ संशोधन करणारे विद्यार्थी यांनी या ज्ञानसंचिताकडे डोळेझाक केली, हे वस्तुस्थितीवरून स्पष्ट होते. मराठी ललित साहित्य समीक्षेकडे विद्यापीठीय संशोधकांचा कल असणे हे त्याचे आणखी एक कारण होय. वैचारिक साहित्याची उपेक्षा यातून स्पष्ट होते.

‘तर्कतीर्थ लेखसंग्रह’ पलीकडे वेळोवेळी विविध वृत्तपत्रे नि नियतकालिके यांमधून प्रकाशित सुमारे २५० वैचारिक लेख आजवर समीक्षा व संशोधनाच्या परिघाबाहेरच राहिले होते. तीच गोष्ट शतकभर मुलाखती, शेकडो प्रस्तावना, पत्रे इ. वाङ्मय यांचे साधे उल्लेखही मराठी साहित्य इतिहासकारांनी नोंदी करण्याची साधी तसदी घेतलेली नाही. तर्कतीर्थांची संपादने व कोशनिर्मिती (सुमारे ५०हून अधिक खंड) हा असाच अद्याप अस्पर्शित भाग होय.

‘तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय’ प्रकल्प दोन-पाच दशकांपूर्वी पूर्ण होता, तर आज हाती न लागणारे मोती (संदर्भ) गमवायची नामुशकी आपल्यावर न येती. तथापि, या खंडात ज्या समीक्षकांनी समीक्षात्मक लेखन करून तर्कतीर्थ साहित्य संपदेकडे लक्ष वेधले, ते समकालाचे प्रतिनिधित्व करणारे ठरत असल्याने त्यांचे ऐतिहासिक योगदान दखलपात्र ठरते. म्हणून या खंडाची रचना करण्यात आली आहे. आजवर ‘समग्र वाङ्मय’ म्हणजे लेखकाचे मौलिक लेखन अशी परंपरा आढळते. या प्रकल्पात त्यास जोडून, ‘तर्कतीर्थ स्मृति-गौरव लेख संग्रह’ आणि ‘तर्कतीर्थ साहित्यसमीक्षा लेखसंग्रह’ असे दोन स्वतंत्र खंड संपादित करून वाचकांना एका छत्राखाली व्यक्ती, विचार व मीमांसा असा त्रिगोफ विणून सादर करण्यात आला आहे. वाचक, अभ्यासक या उपक्रमाचे स्वागत करतील अशी अपेक्षा आहे.

आनंदमीमांसा : समीक्षा

हा मराठी प्रबंध असून ते पहिले ग्रंथरूप लेखन असल्याने तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचं प्रारंभिक लेखन म्हणून या प्रबंधाचं ऐतिहासिक महत्त्व आहे. सुमारे ७० पृष्ठांच्या छोटेश्यानी मराठी प्रबंधात तर्कतीर्थांनी आनंद वा सुखवादी तत्त्वज्ञानाचे समर्थन केले आहे. तत्त्वज्ञान हे जीवनस्पर्शी असते. ते जीवनाच्या सर्व वासना (इच्छा), भाव, जीवन शैली इ. ची विवेचना करत एका अर्थाने जीवन चिकित्सा, मीमांसा वा समीक्षाच करत असते. काळाला जसा शुक्लपक्ष वा वद्यपक्ष असतो, तसा जीवनातही असतो. जगातील जी विविध तत्त्वज्ञाने आहेत, ती विवक्षित (उन्नत) दृष्टिकोनावर उभी आहेत. सॉक्रेटिस, इमॅन्युएल कांत, एविसेना, (इब्न सीना) कन्फ्यूशिस, गौतम बुद्ध, आद्य शंकराचार्य प्रभृतींनी वेळोवेळी त्यांचा विकास केला आहे. ही तत्त्वज्ञाने पौर्वात्य आहेत, तशीच पाश्चिमात्यही! शैव, शाक्त, जैन, बौद्ध, श्रमण, वैदिक, चार्वाक इ. दर्शने पौर्वात्य होत तर भौतिकवाद, आदर्शवाद, वास्तववाद, उपयुक्ततावाद, बुद्धिवाद, नैतिकतावाद इ. पाश्चात्य! तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी ‘आनंदमीमांसा’मध्ये सुखवाद समर्थक विचार मांडले आहेत. त्यांच्या विचारदृष्टीनुसार भारतीय दर्शने दुःखवादी असून ती निराशा, मोक्ष इ. कडे नेतात. जीवन सुंदर आहे. ते सुखी असले पाहिजे. म्हणून सुखवाद वा आनंद

(सोळा)

सिद्धांत स्वीकारायला हवा. दुःखवादाने गेल्या दोन हजार वर्षांत भारतीय समाजाची मोठी हानी झाली असून येथील संत, महंतांनी समाजास निराशेच्या गर्तेत नेले आहे. त्यावर आनंदसिद्धांत स्वीकारणे हाच उपाय होय. सर्व आनंद एकरूप असतो. मत्सर, स्पर्धा, वैरमुक्त समाजच सुखी व आनंदी बनू शकतो. ऐहिक आणि आत्मिक आनंद भिन्न नाही. भगवद्गीतेत सात्त्विक आनंद वर्णिला आहे. सुखमीमांसा हा खरं तर सनातन धर्माचा पाया होय. दुःखमुक्त जीवनच खरे जीवन होय. तर्कतीर्थांनी हा प्रबंध लिहून भारतीय समाजात सकारात्मकता रुजवण्याचा विधायक प्रयत्न केला आहे. त्यातून त्यांची रचनात्मक धारणा स्पष्ट होते. सांख्यदर्शन, न्यायदर्शन, वैशेषिकदर्शन, योगदर्शन, बौद्धमत, जैनमत इ. मोक्षवादी, संन्यस्त, निराशी दर्शनांना छेद देत मानवी तसेच भारतीय जीवन सुखमय करण्याचा हा खटाटोप स्वागतार्ह होय.

हा प्रबंध प्रकाशित झाल्यानंतर तत्कालीन 'साहित्य सम्राट' म्हणून सर्वपरिचित असलेल्या न. चिं. केळकर यांनी लोकमान्य टिळक यांच्या पश्चात त्यांच्या 'केसरी' वृत्तपत्राची धुरा संपादक म्हणून सांभाळली होती. लोकमान्य टिळक हे तर्कतीर्थांचे आराध्य! ज्या पिंपळनेर (जि. धुळे) मध्ये तर्कतीर्थांचे बालपण गेले, ते गाव टिळक प्रभावी होते. दर मंगळवारी प्रसिद्ध होणारे केसरी साप्ताहिक (दैनिक नंतर झाले) पिंपळनेरला पोहोचायला गुरुवार उजाडत असे. तेथील पाटलांच्या वाड्यावर त्याचे सावर्जनिक वाचन होत असल्याची आठवण तर्कतीर्थांनी आपल्या आत्मपर लेखांत (पहा, खंड- ९, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय लेखसंग्रह (संकीर्ण) आत्मपर लेख) नोंदवली आहे. टिळक प्रभावी त्या काळात काशीला उच्चशिक्षणासाठी प्रयाण करताना तर्कतीर्थ पुण्यास जाऊन लोकमान्यांचे आशीर्वाद घेण्यास विसरले नव्हते. हा नि असा ऋणानुबंध तर्कतीर्थांचा साहित्य सम्राट केळकरांशीही होता. त्यामुळे अभिप्रायार्थ पाठवलेला 'आनंदमीमांसा' ग्रंथ न. चिं. केळकर सिमला येथे हवापालटसाठी गेले असता बरोबर नेतात व वाचून होताच पत्राने अभिप्राय कळवायला विसरत नाहीत. पुढे 'केसरी'चे 'सारसंग्रह' प्रसिद्ध होतात, त्यातही या 'आनंदमीमांसा' समीक्षा पत्राचा अंतर्भाव करण्यास केळकर विसरत नाहीत. यातूनही प्रस्तुत प्रबंधाचे महत्व अधोरेखित होते.

आपल्या पत्रात ते प्रारंभीच स्पष्ट करतात की, "आपले पुस्तक 'आनंदमीमांसा' हे हातात घेतले व समग्र वाचले. वाचून किती आनंद झाला ते सांगता पुरवत नाही. मी मनाने प्रवृत्तिपर व आशावादी आहे. आणि निवृत्तिपर वेदांताने आमच्या समाजाचे अनहित झाले आहे. असे अर्थात काही प्रमाणात माझे मत असल्याने आपले पुस्तक वाचून आज मला 'सहोदर' (भाऊ) भेटल्याचा आनंद झाला." आपल्या या समीक्षेत केळकर लोकमान्यांची साक्ष नोंदवत विशद करतात की "गीतारहस्य"मध्ये त्यांनी मांडलेले विचार प्रवृत्तिपर होत. निवृत्तीचा आनंद व त्याचे फल ही व्यक्तीच्या उपयोगी असून प्रवृत्तीचा आनंद व त्याचे फल हे व्यक्तिप्रमाणेच समाजाच्याही धारणेला व उत्कर्षाला (अभ्युदय निःश्रेयस!) उपयोगी पडतात. खरा आनंद एकांतिक प्रवृत्तीत नाही किंवा एकांतिक निवृत्तीतही नाही, तर दोहोंच्या 'सांधजोडीत' आहे, तोंडाने प्रवृत्तीचा उपदेश करित असता स्वतः मात्र स्वार्थबुद्धीने प्रवृत्तीत गढलेला मनुष्य हा अधम कोटीतला असून तो समाज घातक असतो. या अधमांची उदाहरणे सध्या व्यवहाराप्रमाणे राजकारणातही आढळतील" हे केळकरांचे मत समकालातही वेदवाक्य ठरते.

(सतरा)

‘आनंदमीमांसा’ प्रबंधाचे ग्रंथ समीक्षण प्रो. देविदास वाडेकर यांनी ‘लोकशिक्षण’ मासिकाच्या डिसेंबर १९२८ च्या अंकात पृ. ७९० ते ७९९ असे दहा पृष्ठांमध्ये विस्ताराने केले आहे. त्यांनी प्रारंभी या प्रबंधाच्या उपशीर्षकाकडे लक्ष वेधले आहे. ‘प्रपंचविषयक दुःखवाद आणि आनंदवाद यांचे ऐतिहासिक व तात्त्विक संक्षिप्त समालोचन’ या उपनामाभिधानातूनही प्रस्तुत प्रबंधाचा हेतू व स्वरूप स्पष्ट होण्यास साहाय्य मिळते. आपल्या समीक्षेत समीक्षकांनी स्पष्ट केले आहे की, तर्कतीर्थांनी या प्रबंधात हिंदू धर्माची मुख्य मूलतत्त्वे प्रथमतः संक्षिप्त, सूचक पण तात्त्विकदृष्ट्या निर्दोष व समतोल अशा परिभाषेत मांडले आहे. हे मान्य करत त्यांनी प्रबंधातील न्यूनांकडे (मर्यादांकडे/दोषांकडे) लक्ष वेधले आहे. प्रबंधात तर्कतीर्थांनी आनंद स्वरूप विशद करताना इष्ट मनोभावना आणि सुख यातील फरक स्पष्ट करायला हवा होता, असे प्रो. वाडेकरांचे म्हणणे आहे. काही ठिकाणी सिद्धांत नि विवेचन यांमध्ये असलेली विसंगती त्यांनी अधोरेखित केली आहे. प्रो. वाडेकर आपल्या या समीक्षेत तर्कतीर्थांनी व्यापक विषय संक्षेपाने विवेचन केल्याबद्दल नाराजी व्यक्त करतात नि ती खरीही आहे. “लक्ष्मणशास्त्री यांचे हे लहानसे पुस्तक, त्यातील विद्वत्ता आणि अभिनव पद्धतीची व सूचक विचारसरणी यामुळे महत्त्वाचे व वाचनीय झाले आहे.”^३ म्हणत प्रशंसाही केली आहे.

मुंबई विद्यापीठाच्या तत्त्वज्ञान अधिविभागाचे प्रमुख आणि ‘संतांचे तत्त्वज्ञान आणि धर्म विचार’ सारख्या ग्रंथाचे निर्माते डॉ. शि. स. अंतरकर यांनी वसंत पळशीकर संपादित तर्कतीर्थ गौरव ग्रंथांत^३ ‘आनंदमीमांसा’ची समीक्षा केली आहे. कोणत्याही विचार प्रवाहांचा तर्कतीर्थांवर प्रभाव पडण्यापूर्वी (मार्क्सवाद, रॉयवाद, जडवाद इ.) चे हे लेखन होय. हा काळ त्यांच्यावर असलेल्या वेद वाङ्मयाचा. सन १९२३ ला ते ‘तर्कतीर्थ’ होतात. सन १९२३ ते १९२८ या पाच वर्षांच्या काळात ते आपले गुरू नारायणशास्त्री मराठे तथा स्वामी केवलानंद सरस्वतींच्या मार्गदर्शनाखाली व त्यांच्यासह विविध ब्राह्मण सभा, धर्म परिषदांमधून धर्मसुधारणा, शुद्धीकरण, ज्ञातीबाहेर विवाह इ. चे समर्थन करताना दिसतात. पारंपारिक धर्म नि जीवनाचे नवे तत्त्वज्ञान अंगीकारायचे अशा द्वंद्वत्मक स्थितीतील हे लेखन सकारात्मकतेकडे नेणारे आणि म्हणून तर्कतीर्थांच्या स्वधारणा आणि स्वमत म्हणून नवे जसे आहे, तसेच ते समाज आणि व्यक्तिस आधुनिकतेकडे नेणारे म्हणून पुरोगामी ठरते. डॉ. शि. स. अंतरकर यांनी आपल्या समीक्षेत हे स्पष्ट केले आहे की “तर्कतीर्थांपुढे आनंदसिद्धांत प्रतिपादन करणारा प्रवर्तक वेदांत आणि ऐहिक दुःखवाद प्रतिपादन करणारा निवर्तक वेदांत होता. आनंदसिद्धांत व दुःखवाद यांची मीमांसा करून धर्मास, नीतीस व मानवी प्रगतीस पोषक अशा प्रवर्तक वेदांताचा त्यांनी पुरस्कार केला.”^४

या सर्व समीक्षांचा साकल्याने विचार करता लक्षात येते की प्रस्तुत प्रबंध विचारांशी समीक्षक सहमत आहेत. काही मुद्द्यांबाबत मतभेद स्वाभाविकच म्हणायला हवेत. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी आपल्या या प्रबंधांच्या शेवटी ‘निवेदन’ शीर्षकाने एका परिच्छेदाचा मजकूर प्रकाशित केला आहे. त्याची दखल उपरोक्त समीक्षकांनी घेतल्याचे दिसत नाही. खरं तर

हे निवेदन प्रबंध लेखनाचा उद्देश व ध्येय स्पष्ट करणारे आहे. यात तर्कतीर्थांनी विशद केले आहे की, “सनातन धर्माला मुख्य आधारभूत (Fundamental Principle) सात्त्विक आनंदसिद्धांत आहे...” आनंदाचे उपयुक्ततावाद, सौंदर्यमीमांसा, प्रेम, सत्य इत्यादी विविध दृष्टींनी परीक्षण करावयाचे राहून गेले आहे... पुढील आवृत्ती काढण्याचा योग येणे दुर्घटच आहे. पण आल्यास या निबंधास अधिक नेटके व विस्तृत रूप द्यावयाचे आहे. यापुढे भारतीय धर्मशास्त्राचे विचार या आनंदसिद्धांताशी कसे सुसंगत आहेत, हे प्रस्तुत लेखकास दाखवायचे आहे. ते करित असताना सनातन धर्मशास्त्रातील परमसत्य व नित्य असे सिद्धांत कोणते, परिस्थित्यनुरूप उत्पन्न झालेले युगानुरूप अर्थात् अनित्य असे सिद्धांत कोणते, याचे परीक्षण व विवेचन करावयाचे म्हणजे निदान १५/१६ शे पानांचे लिखाण तयार करावे लागेल.”^५ आपले तत्त्वज्ञान व विचार विश्वाचे दारिद्र्य असे की ‘आनंदमीमांसा’ प्रबंधाची दुसरी आवृत्ती काही प्रकाशात आल्याचे दिसत नाही. १५००-१६०० पानांचा प्रबंध त्यांनी लिहिला असता तर त्यांनाच वाचत बसावा लागला असता, असा महाराष्ट्रीय वाचकांच्या आळसाचा इतिहास आहे.

भारतीय समाजाचे हे वास्तव तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी जाणून होते. म्हणून त्यांनी जीवनभर वेळोवेळी विविध तत्त्वज्ञानांचा अभ्यास केला. कालौघात त्यांनी अनेक तत्त्वज्ञाने अंगीकारली नि सोडलीही. यास धरसोड वृत्ती म्हणून न पाहता कालौघात आलेले शहाणपण मानले पाहिजे. उपरोक्त प्रबंध लेखनानंतर जानेवारी, १९५२ मध्ये तर्कतीर्थांनी ‘नवभारत’ मासिकात एक लेख लिहिला होता. त्याचे शीर्षकच मुळी होते, ‘आधुनिक भारतीयांतील तत्त्वज्ञानाचे दारिद्र्य.’ तो लेख इतका मौलिक होता की ‘The Radical Humanist’ या कलकत्याहून प्रकाशित होणाऱ्या इंग्रजी रॉयवादी मुखपत्र असलेल्या साप्ताहिकाने त्याचे इंग्रजी भाषांतर आपल्या १० फेब्रुवारी, १९५२ च्या अंकात प्रकाशित केले होते. या लेखात तर्कतीर्थांनी स्पष्ट केले आहे की, अबाधित तत्त्वज्ञाने सत्याधिष्ठित असतात. ग्रीक व भारतीय संस्कृतीत अशा तत्त्वज्ञानांचा सुवर्णकाळ होता. विशेष म्हणजे वर्तमानात तीच दर्शने अस्तित्वात आहेत. आधुनिक विद्वानांनी नव दर्शनांना जन्म दिल्याचे दिसत नाही. तर्कतीर्थांच्याच शब्दात सांगायचे तर “आधुनिक भारतीयांपाशी प्राचीन तत्त्वज्ञानांचा साठा आहे, व अंतिम सत्य सापडल्याची कृतार्थता आहे. आधुनिक भारतीयांनी नवे तत्त्वज्ञान निर्माण न केल्यामुळे किंवा जुन्या तत्त्वज्ञानांचीच मुळापासून बदललेल्या कलात्मक आणि विद्यात्मक नवविस्ताराशी संवादी अशी रचना न केल्यामुळे, आधुनिक भारतीयांपाशी तत्त्वज्ञानाचे दारिद्र्य आहे.”^६ हा पूर्ण लेख म्हणजे भारतीय पांडित्याची झाडाझडतीच होय. यात तर्कतीर्थांनी आधुनिक भारतीय विद्वानांची अनेक वैगुण्ये अधोरेखित केली आहेत. त्यानुसार पौर्वात्य आणि पाश्चात्य तत्त्वज्ञानांवर समान अधिकार असलेला विद्वान सापडणे दुरापास्त. यावर उपाय सुचवत ते म्हणतात की, “पाश्चात्य संस्कृती ज्या बौद्धिक सामर्थ्याचे आव्हान मान्य करणारे तत्त्वज्ञान उत्पन्न होण्यास आवश्यक अशी वैज्ञानिक दृष्टी हा एक मोठा सद्गुण आहे, असा अभिनिवेश बाळगणारी शिक्षण पद्धती भारतीय विद्यापीठांत अस्तित्वात आली पाहिजे.”^७

शुद्धिसर्वस्वम् : समीक्षा

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या जीवनातील सन १९२३ ते १९२८ हा पाच वर्षांचा काळ त्यांच्या सनातन हिंदुधर्म सुधारणांचा काळ म्हणून ओळखला जातो. या काळात त्यांनी ब्राह्मण ज्ञाती सभा, वाई (१९२३), संतोजी महाराज आणि केशवदत्त महाराज आयोजित धर्म पंडित सभा, सोनगीर (१९२४), अ. भा. ब्राह्मण महासंमेलन, काशी, (२९ ऑक्टो. ते ७ नोव्हें. १९२८) हिंदुसभा, अकोला (१९२८), पंडित मदनमोहन मालवीय आयोजित सनातन धर्मसभा, प्रयाग (१८ ते २४ जानेवारी, १९२८) इ. सभा, परिषदा, महासंमेलनांमधून हिंदुधर्मात काळानुसार सुधारणा करण्याचा प्रयत्न केला. यातील शेवटचा प्रयत्न म्हणजे अखिल भारतीय ब्राह्मण पंडित महासंमेलन, काशी या महासभेचा सविस्तर वृत्तांत तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी 'ब्राह्मण' मासिकात लिहिला आहे. 'शुद्धिसर्वस्वम्' प्रबंध समजून घ्यायचा तर 'ब्राह्मण' मधील अखिल भारतीय ब्राह्मण महासंमेलनाचा वृत्तांत वाचण्यास पर्याय नाही. (पाहा खंड-९) तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी या सर्व धर्म व समाज सुधारणांच्या प्रयत्नात अनुभवले की धर्माची धुरा सांभाळणारे शंकराचार्य असो, मठाधिपती असो, धर्माचा शास्त्रार्थ लावणारे धर्मशास्त्री असो ते 'शब्दप्रामाण्य' सोडण्यास तयार नाहीत. 'बाबा वाक्यं प्रमाणम्'ची वृत्ती ही धर्म व समाज सुधारणांमधील खरी धोंड आहे, हे लक्षात आल्यावर त्यांनी आपला मोर्चा स्वातंत्र्य चळवळीकडे वळवला.

विसाव्या शतकाचा पूर्वार्ध हा सनातन विरुद्ध पुरोगामी अशा वैचारिक संघर्षाचा होता. त्यात सनातन वा पारंपारिक विचारांचे लोक धर्मसंबंधाने पाप-पुण्य, स्वर्ग-नरक, पूर्वजन्म नि पुनर्जन्म, कर्मफल, पातक, प्रायश्चित्त, धर्मांतर व शुद्धीकरण यावर खल करण्यात शक्ती घालवत. अशा काळात धर्म सुधारणांचे समर्थन व प्रयत्न हे दगडावर डोके आपटून घेण्यापेक्षा वेगळे नव्हते. अशा काळात म्लेच्छ, पातक, प्रायश्चित्त, शुद्धी यांतील कर्मठता कमी करून धर्मसुधारणांना गती देण्याच्या उद्देशाने केलेले हे प्रबंध लेखन होय.

'शुद्धिसर्वस्वम्' या प्रबंधाची समीक्षा सदाशिवशास्त्री भिडे यांनी तत्कालीन 'साप्ताहिक केसरी'^१ मध्ये केली आहे. या समीक्षेच्या पूर्वार्धात समीक्षकांनी 'शुद्धिसर्वस्वम्' प्रबंध लेखनाची पार्श्वभूमी विशद केली आहे, ज्याचा निर्देश मी उपरोक्त विवेचनात यापूर्वी केला आहे. पूर्वार्धात 'शुद्धिसर्वस्वम्' ची भलावण करत म्हटले आहे की, 'या पुस्तकाची मूर्ती लहान असली तरी कृती मोठी आहे. पुस्तकाची भाषा पांडित्यप्रचुर आहे.' सदर समीक्षेत सदाशिवशास्त्री भिडे यांनी अनंत कृष्णशास्त्री लिखित 'सनातन धर्मप्रदीप' ग्रंथाच्या अनावश्यक विस्ताराप्रती नाराजी व्यक्त करत 'शुद्धिसर्वस्वम्' संक्षेपाची प्रशंसा केली आहे.

उत्तरार्धात सदाशिवशास्त्री भिडे यांनी 'शुद्धिसर्वस्वम्' विषय नि आशयाचा विस्तृत ऊहापोह करण्यात आला आहे. 'सनातन धर्मप्रदीप' या अनंत कृष्णशास्त्री यांच्या ग्रंथाने केलेल्या बुद्धिभेदाबद्दल समीक्षक महोदय यांची नाराजी योग्यच आहे. त्या पार्श्वभूमीवर, 'शुद्धिसर्वस्वम्' ने तो बुद्धिभेद नाहीसा करून सध्या देशात चालू असलेली शुद्धिकार्याची चळवळ हिंदुधर्मशास्त्रास

पूर्णपणे मान्य आहे, हे धार्मिक सत्य लोकांपुढे यावयास पाहिजेच होते. आणि म्हणूनच तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी लिहिलेल्या या ग्रंथाने लोकांचा बुद्धिभेद नाहीसा होईल व समाजातील शुद्धिकार्याविषयी उत्साह द्विगुणित वाढेल' असा समीक्षा समारोपात व्यक्त केलेला आशावाद नि अपेक्षा सार्थच होय.

‘शुद्धिसर्वस्वम्’ ग्रंथावर प्राप्त एकमेव समीक्षा म्हणून या परीक्षणाचे महत्त्व जसे आहे, तसेच ग्रंथ दृष्टीच्या समर्थनामुळे धर्म व समाज सुधारणांप्रती सकात्मकता या समीक्षेचे खरे योगदान होय. सदाशिवशास्त्री भिडे संस्कृतचे जाणकार पंडित असल्याने त्यांनी ‘शुद्धिसर्वस्वम्’ सारख्या संस्कृत प्रबंधाची समीक्षा करण्याचे असाधारण महत्त्व आहे. ‘कठोपनिषद्’, ‘माण्डूक्योपनिषद्’, ‘सार्थ श्रीमद्भागवत’ सारख्या ग्रंथांचे निर्माते सदाशिवशास्त्री भिडे त्या काळात ‘गीता वाचस्पति’ म्हणून सर्वश्रुत होते.

हिंदुधर्माची समीक्षा : परीक्षण

श्री. श्रीधर गणेश परांजपे व्याख्यानमालेचे १९४० चे सत्र नागपूर विद्यापीठाने योजले होते. विद्यापीठाचे तत्कालीन कुलगुरू अॅड. नानासाहेब केदार यांनी ‘हिंदुधर्माची समीक्षा’ विषयावर या व्याख्यानमालेत व्याख्याने देण्यासाठी तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांना आमंत्रित केले होते. त्यांनी या व्याख्यानमालेत तीन व्याख्याने दिली. त्यांचे विषय होते. १) धर्मसमीक्षेची भूमिका २) धर्मलक्षण व धर्मप्रमाण ३) हिंदुधर्माचे स्वरूप. ही तीन व्याख्याने सन १९४१ साली नागपूर विद्यापीठाने (सध्याचे राष्ट्रसंत तुकडोजी महाराज नागपूर विद्यापीठ) पुस्तकरूपात प्रकाशित केली होती. त्याच्या प्रस्तावनेत तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी या विषय निवडीमागील आपली भूमिका व उद्देश विस्ताराने सांगितली आहे. त्यात ते समारोप करत म्हणतात की, “जे जुने जग गळ्यातील लोढणे बनून, मनुष्याच्या प्रगतीस अडथळा करीत आहे. त्याचा विनाश करणारी शास्त्ररूपी विचारशस्त्रे निर्माण करण्याचा प्रयत्न अनेक पुरोगामी तत्त्वचिंतक व कर्तृत्वशाली लोक करीत आहेत. त्या शास्त्ररूपी शस्त्रांनी जुन्या जगाशी लढता-लढता, जुन्या वर्तमान समाजातील मानसिक व बौद्धिक दास्याचा ज्यात मागमूस नाही असे सगळ्या समाजघटकांना सारखेच स्वातंत्र्य प्राप्त करून देणारे, सर्व समाजघटकांच्या कर्तृत्वाच्या पूर्ण विकासास अवसर देणारे नवे जग घडवायचे आहे.”^{१०}

प्रस्तुत भूमिका घेऊन दिलेली ही भाषणे ‘हिंदुधर्माची समीक्षा’ मार्क्सवादी दृष्टिकोनातून करताना दिसतात. कार्ल मार्क्सने म्हटले होते की, ‘सर्व समीक्षेचा प्रारंभ धर्मसमीक्षेने होतो.’ त्यामुळे प्रस्तुत ग्रंथ प्रकाशित होताच या संबंधाने समर्थक व विरोधी अशा दोन्ही प्रकारच्या समीक्षकांनी या ग्रंथाचे हिरीरीने परीक्षण केले. तर्कतीर्थ साहित्य संपदेचा विचार करता ‘हिंदुधर्माची समीक्षा’ (१९४१) आणि ‘वैदिक संस्कृतीचा विकास’ (१९५१) हे उभय ग्रंथ समीक्षेच्या व वाचनाच्या अंगाने बहुचर्चित व बहुप्रसारित राहिले. या ग्रंथांचे हिंदी, संस्कृत नि इंग्रजीत भाषांतरे ही झालेली आहेत. इथे ‘हिंदुधर्माची समीक्षा’च्या अनुकूल, प्रतिकूल परीक्षणांचा विचार करण्यात आला आहे.

सर्वश्री डॉ. के. ल. दसरी, ना. गो. चाफेकर, गोविंद महादेव जोशी(संपादक, समाज-जीवन), गो. रा. राजोपाध्ये, वि. वि. दीक्षित, मे. पुं. रेगे यांनी 'हिंदुधर्माची समीक्षा'चे आलोचन केले. सन १९८४ मध्ये 'हिंदुधर्माची समीक्षा' आणि 'सर्वधर्मसमीक्षा' (सेनापती बापट स्मारक व्याख्यानमाला, मुंबई विद्यापीठ, १९७६) चे संयुक्त प्रकाशन प्राज्ञपाठ शाळा मंडळ, वाई ने १९८४ मध्ये केले. त्याचीही भाषांतरे व समीक्षा झाल्या. या संयुक्त ग्रंथाच्या कॉम्प्रेड शरद पाटील व डॉ. यशवंत मनोहर यांच्या समीक्षा उलेखनीय ठरल्या. तसेच या संयुक्त ग्रंथाचे इंग्रजी भाषांतरही झाले होते.

डॉ. के. ल. दसरी यांनी पत्रव्यवहाराद्वारे 'हिंदुधर्माची समीक्षा'चा परामर्श घेतला. डॉ. दसरी आणि तर्कतीर्थ यांच्यात उत्तर, प्रत्युत्तरांची शृंखला तयार झाली. 'विद्वत्त्रुन डॉ. दसरी लेखसंग्रह (भाग-१)' मध्ये ती प्रकाशित आहे. आपल्या समीक्षेत डॉ. दसरी धर्मास निःश्रेयसाचे (आत्यंतिक सुखाचे) साधन मानतात, तर त्यांच्या लेखी मनाची उन्नती म्हणजे संस्कृती जागृतीतील वासनाभाव हेच सुखाचे स्वरूप म्हणून ते मान्य करतात, स्वीकारतात. सुखास साध्य मानतात. ते यातुविद्या (जादू) भ्रांती मानत नाहीत, तर ते तिला मानसिक शक्ती म्हणून मान्यता देतात. बदल झाला पाहिजे म्हणत डॉ. दसरी पूर्व संकल्पनांना कवटाळून राहतात, असे समीक्षेतून स्पष्ट होते. या पत्र समीक्षेस तर्कतीर्थांनी प्रत्युत्तर देत आपली प्रतिक्रिया नोंदवली आहे.^{११} (पाहा पत्रसंग्रह खंड क्र.१३ दि. १५-३-४१चे पत्र). त्यात त्यांनी डॉ. दसरी यांच्या मतांशी असहमती नोंदवत त्यांच्या विवेचनातील सुव्यवस्था, सुसंबद्धता, मौलिकता आणि बुद्धिप्रामाण्यवाद यांची प्रशंसा केली आहे. तसेच असहमती ही टोकदारपणे नोंदवली आहे. तर्कतीर्थांनी या पत्रात स्पष्ट केले आहे की, "मी टीकात्मक दृष्टीनेच (Critical Outlook) सर्वत्र पाहतो. त्यामुळे विरुद्ध पक्षाच्या समर्थनातील महत्त्वाचे मुद्दे लक्षात घेऊनच त्या पक्षाचा त्याग करतो. त्याज्य पक्ष म्हणजे संपूर्ण असत्य नव्हे."^{१२} प्रस्तुत उत्तरात डॉ. दसरींनी आपल्या दृष्टीतील फरक, मतभेद स्पष्ट करत सांगितले आहे की, "तुम्ही आजपर्यंत बुद्धिवादाचा आश्रय करून भारतीयांच्या धर्मशास्त्र, ज्योतिष, वैद्यक, इतिहास इत्यादी विद्यांत महत्त्वाचे संशोधन करून भर घातली. यापुढे, भारतीयांच्या परंपरेतील अत्यंत हीन, अवनत, भ्रांतिग्रस्त, थोतांडी, अजागळपणाच्या रूढींचे मेस्मेरिझम (मंत्रमुग्ध विवेचन), सायकोथेरपी (मानसोपचार), हिप्नॉटिझम (संमोहन), इत्यादिकांच्या साहाय्याने भोंदूगिरी माजविलेल्या ढोंग-धत्तुरांच्या नादी लागून त्यांचे समर्थन करण्यात वेळ घालविणार असल्यास ते मोठे दुर्दैव म्हणावे लागेल."^{१३} (कंसातील मराठी शब्द वाचक सुविधा म्हणून जोडण्यात आले आहे-संपादक) वरील विचार स्वयंस्पष्ट असल्याने वेगळ्या विवेचनाची गरज नाही हे खरे, पण त्यातून तर्कतीर्थांची विचार स्पष्टता व प्रतिबद्धता अधोरेखित होते.

ना. गो. चाफेकरांनी आपल्या समीक्षणात तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या 'हिंदुधर्माची समीक्षा' मधील प्रतिपादनास विरोध करत स्पष्ट केले आहे की, "त्यांना (शास्त्रीबोवांना) कोणताच धर्म नको आहे. मग हिंदुधर्माचा विचार त्यांनी केल्यास त्यात आश्चर्य वाटण्याचे कारण नाही."^{१४} ना. गो. चाफेकर यांच्या प्रस्तुत टीकेस तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी उत्तर दिले आहे.

ते 'महाराष्ट्र साहित्य पत्रिका'मध्ये प्रकाशित झाले आहे.^{१५} ना. गो. चाफेकरांनी आपल्या मूळ समीक्षेत सांगितले आहे की, "आचारधर्माचे क्षेत्र फारच क्षुद्र आहे. अशा तऱ्हेची हिंदू धर्माची पार्श्वभूमी रेखाटता येईल. म्हणून आमचे म्हणणे कसे की, हिंदू धर्मात सार कोणते, असार कोणते त्याचा विवेक प्रत्येकाने केला पाहिजे. ज्या ठिकाणी शब्द प्रामाण्य आहे, त्या ठिकाणी रूढींचा अंमल चालत नाही. हिंदू धर्म तर रूढीने बद्ध झालेला आहे. या एकाच गोष्टीवरून हिंदुसमाजास शब्दप्रामाण्यवादी नाही ही गोष्ट शास्त्रीबोवांच्या लक्षात यावयास पाहिजे होती. ख्रिस्ती व मुसलमान धर्मात शब्दांचे प्रामाण्य असल्यामुळे रूढीला थारा मिळत नाही." या चर्चेत एक गोष्ट स्पष्ट होते की जे धर्म शब्दप्रामाण्य स्वीकारतात अशा धर्मात सुधारणा अशक्य असते. शिवाय शब्दप्रामाण्य मानणारे धर्म-त्यांना धर्मसमीक्षा करणेही अमान्य असते. धर्म व संस्कृती कालौघात बदलतील तर ते कालसंगत राहणार. मूलतः धर्म व संस्कृती मानवनिर्मित असून या परिवर्तशील असतील तरच मानवाच्या अंतिम हिताच्या राहणार हे सूर्यप्रकाशाइतके स्पष्ट सत्य आहे.

'समाज-जीवन' मासिकाचे संपादक गोविंद महादेव जोशी यांनी आपल्या अंकांत^{१६} पूर्वार्ध आणि उत्तरार्ध रूपात दोन भागांत 'हिंदुधर्माची समीक्षा' विस्तृत स्वरूपात केली आहे. शिवाय या अंकांतून पूरक लेखात 'हिंदुधर्माची समीक्षा' ग्रंथाविषयीचे आपले म्हणणे सखोल मांडले आहे. या सर्वांमधून तर्कतीर्थांनी धर्म समीक्षा भूमिकेसंबंधीचा आपला विरोध स्पष्ट केला आहे. या विविध सामग्रीमधून संपादक महोदय सांगतात की, धर्म, संस्कृती संबंधी विषयांचे विवेचन करायचे तर मूलतः ज्ञानग्रहणपद्धती, प्रमाणपद्धती, अनुमानपद्धती समजून घेणे आवश्यक असते. शिवाय ज्या समाजशास्त्रीय पदांचा (संज्ञांचा) वापर केला आहे, त्याचे पूर्वाकलन स्पष्ट हवे. शास्त्रीबोवांनी आपल्या ग्रंथात याविषयी काही खुलासा केलेला नाही. जे लिखाण केले आहे, ते तर्कावडंबर होय. उत्तरार्धात संपादक महोदय लौकिक-अलौकिक भेद चर्चा करत स्पष्ट करतात की शास्त्रीबोवांची ही मांडणी एकोणिसाव्या शतकातील लेखकांच्या विचारांवर (कार्ल मार्क्स, फ्रान्झ बोआस) अवलंबून आहे. 'तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचे काही सिद्धांत अर्थात 'आधुनिकांची सिद्धांत मांडण्याची पद्धती' या स्वतंत्र लेखातून संपादक महोदय पूर्व लेखांतील (समीक्षा) विचारांची री ओढताना दिसतात. 'विश्वधर्म अर्थात तर्कतीर्थांचे प्रचंड तर्कट' मध्ये तर्कतीर्थांनी स्वीकारलेल्या धर्मविषयक पाश्चात्य दृष्टिकोनाचा विरोध करत आपल्या पारंपरिक मतांचे समर्थन केले आहे आणि स्वमत प्रतिपादन करत सांगितले आहे की, "सर्वांची व्यवस्था पहाणारा हिंदुधर्म हा एकटाच 'विश्वधर्म' आहे...हिंदुधर्म अध्यात्मिक अनुभव आणि त्याचा वेगळेपणा मान्य करायला तयार आहे... कोणत्याही तऱ्हेची व्यवस्था अगर शिस्त न सांगता निव्वळ सर्वांना मोक्षाचा मार्ग सांगण्याची वल्गना करणारे धर्म म्हणजे विश्वधर्म नव्हेत, तर मानवी जगतामध्ये व्यवस्था सांगणारा धर्म हाच विश्वधर्म होय." या अंतिम कसोटीवर सर्व धर्मांचे विचार एक असले तरी प्रत्यक्ष व्यवहार (रूढी, परंपरा, कर्मकांड, धारणा इ.) भिन्न राहण्यातून धर्मप्रकारात भिन्नता दिसते. मानवी मूल्ये व मानवी हित हे धर्माचे खरे आधार होत. या संबंधांनी अभिनिवेशमुक्त विचारच खऱ्या धर्माचे श्रेय व प्रेय होऊ शकेल.

साताऱ्याच्या गो. रा. राजोपाध्ये यांचे 'हिंदुधर्माची समीक्षा'वरील ँक परीक्षण 'समर्थ' मासिकाच्या नोव्हेंबर, १९४२ च्या अंकात पृष्ठ क्र. ३३९ ते ३५२ अशा विस्ताराने प्रकाशित झाले होते. या परीक्षणात प्रारंभी हिंदी व्याख्यान विषयांचा आढावा आहे. यानंतर ग्रंथकर्त्याने हिंदुधर्मावर घेतलेले आक्षेप नमूद आहेत. यानुसार १) हिंदुधर्मात शब्दप्रामाण्य आहे. २) तो आत्मा, ईश्वर, परलोक, अलौकिक शक्ती या बुद्धिगम्य नसलेल्या गोष्टी गृहीत धरतो. ३) यात ईश्वराची भक्ती हे ँक साधन सांगितले आहे. ४) त्यात काही वस्तूंच्या पूजेचे व संस्काराचे विधान सांगितले आहे. ५) त्यांचे वैषम्ययुक्त जातिसंस्था हे ँक विशेष लक्षण आहे. ६) त्यात ँकसूत्रीपणा नाही. ७) तो धर्म सुटसुटीत नाही. ही समीक्षा म्हणजे उपरोक्त आक्षेपांचे क्रमवार खंडन होय. यात गो. रा. राजोपाध्ये म्हणतात, की समीक्षकांना (तर्कतीर्थांना) मार्क्सवादाने पछाडले असल्यामुळे त्यांना हिंदुधर्माचे विपर्यस्त स्वरूप दिसले. हिंदू धर्म अनुयायांनी कधी आपला धर्म दुसऱ्यावर लादण्याची इच्छा केली नाही. हिंदू हा परमतसहिष्णु धर्म आहे. तो मानव्याला मान देतो. ख्रिस्ती, मुसलमान धर्मांचे तसे नाही. हिंदुधर्म संस्थापक कोणी ँक (प्रेषित) नसून ईश्वर आहे. हिंदुधर्म ग्रंथ वेद आहे. हिंदुधर्म पूर्ण व व्यापक आहे. समीक्षकांची (तर्कतीर्थांची) समीक्षा पूर्वग्रहग्रस्त आहे. म्हणून ती भ्रान्त न विपर्यस्त झाली आहे.

गो. रा. राजोपाध्ये यांनी 'समाजशास्त्र अथवा धर्मप्रणाली', 'चौडे महाराजांचे चरित्र'सारख्या रचना केल्या आहेत. उपरोक्त समीक्षेतून गो. रा. राजोपाध्ये यांची वैचारिक बैठक पारंपरिकतेशी सुसंगत नि समर्थक दिसते. त्यांच्या लेखनात अभिनिवेश नाही. मुद्दे खोडताना ते सप्रमाण विवेचन करतात, प्रमाणे देतात. त्यामुळे विरोधासाठी विरोध असे त्याचे स्वरूप न राहता स्वमताचे आग्रही प्रतिपादन असे या टीकेचे रूप बनून पुढे येते. 'वादे वादे जायते तत्वबोधः'चे ही समीक्षा उत्तम उदाहरण वा दृष्टांत बनते. समीक्षक संयत हवा नि स्पष्टही. गो. रा. राजोपाध्ये या पठडीतील समीक्षक होत.

वि. वि. दीक्षित सन १९३३ पर्यंत हैदराबाद (सिंध प्रांत) मधील नॅशनल कॉलेजमध्ये अध्यापन करीत. निवृत्तीनंतर पुण्यात स्थायिक दीक्षितांनी 'वाङ्मय-शोभा', 'चित्रमय जगत', 'सह्याद्री'सारख्या नियकालिकांमधून लेखन केलेले आढळून येते. त्यांनी 'वाङ्मय-शोभा'साठी 'हिंदुधर्माची समीक्षेचे आलोचन' पूर्वार्ध नि उत्तरार्ध अशा दोन भागांत असून ते उपरोक्त नियतकालिकाच्या मार्च आणि एप्रिल, १९४२ च्या अंकांमध्ये प्रसिद्ध झाले होते.

प्रारंभीचं समीक्षकांनी तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी सदर ग्रंथ लेखनार्थ घेतलेल्या परिश्रमाचे कौतुक केले आहे. आपण जे लिहितो ते धर्मश्रद्धे माणसांच्या भावना दुखावणारे आहे, याची जाणीव ग्रंथकर्त्यास आहे. धर्म संस्थेचा व परंपरेचा जनकल्याणार्थ व प्रगतिसिद्ध्यर्थ उच्छेद करू पाहणारे स्वपक्षमण्डनार्थ काय युक्तिवाद लढवितात हे पाहण्याच्या जिज्ञासेने समीक्षकांनी ग्रंथाध्ययन करून आलोचन केल्याचे ँकंदर लेखनावरून स्पष्ट होते. तर्कतीर्थांनी स्पष्ट केल्यानुसार (पाहा - चाफेकर समीक्षेस तर्कतीर्थांचे उत्तर) ग्रंथाचा उद्देश बुद्धिप्रामाण्य स्वीकारून हिंदुधर्माची ऐतिहासिक समीक्षा करणे आहे. या संदर्भात तर्कतीर्थ मार्क्सवादाला

विवेचन आपल्या विषय विस्तारात करतात व त्याआधारे आपले मत मांडतात. केवळ बुद्धिप्रामाण्याच्या आधारे धर्मसमीक्षा कितपत न्याय्य असा समीक्षकांचा प्रश्न विचारणीय ठरतो. 'जुने जाऊ द्या मरणालागुनी, जाळूनी किंवा पुरुनी टाका, सडत न एक्या ठायी टाका, सावध ऐका पुढल्या हाका' या केशवसुतांच्या विचारानुसार झालेले लेखन भविष्यलक्ष्यी म्हणून खरे तर स्वीकार्हाच मानले पाहिजे. पण समीक्षकांनी मात्र सदर ग्रंथलेखन अनिष्ट असल्याचे म्हटले आहे. अशा वावदुकाशी वागताना कसे वागाने या बदलचा 'मनुस्मृति' श्लोक उद्धृत करून आपल्या तीव्र भावना (नाराजी) व्यक्त केली आहे. 'हिंदुधर्माची समीक्षा' ग्रंथ सन १९४१ ला प्रकाशित झाला. तो काळ धर्माच्या दृष्टीनी 'परंपरा प्रमाण' मानणाऱ्या प्रबल समाजाचा होता. या पार्श्वभूमीवर प्रस्तुत ग्रंथास मोठ्या टीकेस (विरोधास) सामोरे जावे लागले होते हे खरे!

वरील सर्व विरोधी समीक्षांच्या पार्श्वभूमीवर आपण जेव्हा 'शास्त्रीजींची हिंदुधर्माची समीक्षा'^{१७} वाचू लागतो, तेव्हा लक्षात येते की संगत नि सम्यक लेखन शैलीतील समीक्षा कशी असायला हवी. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या प्रथमावृत्तीच्या प्रस्तावनेचा उपसंहार उद्धृत करून प्रा. मे. पुं. रेगे यांनी स्पष्ट केले आहे की या लेखनामागे 'सर्वांना सारखेच स्वातंत्र्य प्राप्त करून देणारा हा समाज म्हणजे मार्क्सला अभिप्रेत असलेला साम्यवादी समाज' निर्माण करण्याची तळमळ आहे. या ग्रंथात तर्कतीर्थांनी मार्क्सवादाइतकेच हिंदुधर्माचेही सखोल अध्ययन केले असल्याचे समीक्षक मान्य करतात. शिवाय हा ग्रंथ त्यांनी ऐतिहासिक दृष्टींनी लिहिल्याचेही स्पष्ट करतात. तिचे विवेचन करत प्रा. मे. पुं. रेगे यांनी हिंदुधर्माच्या ऐतिहासिक विकासाकडे लक्ष वेधत हिंदुधर्मात वेळोवेळी विविध स्थित्यंतर झाल्याचे रेखांकित केले आहे. ग्रंथ लेखन जडवादी असले तरी ग्रंथाच्या अखेरची तर्कतीर्थांची भूमिका निखालस जडवादी नसून ती संभ्रमवादी असल्याचे प्रतिपादन निःसंदिग्धपणे केले आहे. प्रा. मे. पुं. रेगे यांनी तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांना आपल्या समीक्षेत 'अज्ञेयवादी' ठरवले आहे. तर्कतीर्थ आपल्या लेखनात भौतिक विश्वातील चैतन्यतत्त्वाच्या आविष्काराची शक्यता व्यक्त करतात, यावरून प्रा. रेगेंनी हा निष्कर्ष काढला असल्याचे स्पष्ट होते.

धर्म, ईश्वर, भौतिक, अलौकिक इ. तत्त्वे ही सापेक्ष असून त्यांचे असणे वा नसणे हे व्यक्तीच्या धारणांवर ठरत असते. विशेषतः ईश्वरी तत्त्व वा आध्यात्म या बाबी तुमची मानसिक, भावनिक, बौद्धिक, तार्किक घडण कशी आहे, यावर ठरते. विशेषतः विज्ञान, तंत्रज्ञान विकासातून जे नवे जग आकारले आहे, यातून वैज्ञानिक दृष्टी वा वृत्तीचा विकास अपेक्षित आहे. शब्दप्रामाण्याच्या जागी बुद्धिप्रामाण्य येणे सामाजिक प्रगती व प्रगल्भतेस पोषक असले तरी माणूस अंधश्रद्धा मुक्त होत नाही, या प्रश्नाचे उत्तर मानवी मन, भावना, बुद्धी, विचाराच्या साकल्याने अभ्यास व संशोधनातून हाती येणारी तत्त्वे ठरतात.

हिंदुधर्माची समीक्षा आणि 'सर्वधर्मसमीक्षा : परीक्षण

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांनी सन १९८४ मध्ये 'हिंदुधर्माची समीक्षा' आणि 'सर्वधर्मसमीक्षा' यांची संयुक्त आवृत्ती प्रकाशित केली. यात सन १९४० ची नागपूर विद्यापीठ,

(पंचवीस)

नागपूर आयोजित 'श्री. श्रीधर गणेश परांजपे व्याख्यानमाला' अंतर्गत तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी 'धर्म' विषय केंद्रस्थानी ठेवून गुंफलेली तीन व्याख्याने आहेत. शिवाय मुंबई विद्यापीठ, मुंबई आयोजित 'सेनापती बापट व्याख्यानमाला'तील दोन व्याख्याने आहेत. शिवाय याच व्याख्यानमाले' अंतर्गत तर्कतीर्थांनी सन १९७९ मध्ये दिलेले 'धर्माचे मानसशास्त्र व समाजशास्त्र' व्याख्यान यायला हवे होते. ते आपण या 'तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय' प्रकल्पाच्या खंड क्र. ३, भाषण संग्रह (धर्म) मध्ये आवर्जून अंतर्भूत केले आहे, ते अशासाठी की 'धर्म' संबंधी सारी व्याख्याने जिज्ञासूंना एकत्र वाचन व अध्ययनार्थ उपलब्ध व्हावीत.

सन १९८४ ची ही संयुक्त आवृत्ती प्रकाशित झाल्यावर कॉंग्रेस शरद पाटील आणि डॉ. यशवंत मनोहर यांनी परीक्षण लिहून ती अनुक्रमे 'Economic and Political Weekly' आणि 'महाराष्ट्र टाइम्स' सारख्या, साप्ताहिक, दैनिकात प्रकाशित केल्याने या संयुक्त आवृत्तीचे एकप्रकारे मूल्यवर्धनच झाले आहे. या संयुक्त आवृत्तीस तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची नवी प्रस्तावना आहे. मूळ १९४१ च्या नागपूर विद्यापीठ प्रकाशित 'हिंदुधर्माची समीक्षा' ची इंग्रजी व हिंदी भाषांतरे उपलब्ध असून ती अनुक्रमे प्रा. गोवर्धन पारीख व नथूराम प्रेमी यांनी केली असून ती अनुक्रमे मॉडर्न एज पब्लिकेशन, मुंबई व हेमचंद्र मोदी पुस्तकालय, मुंबई यांनी प्रकाशित केली आहेत. सन १९८४ च्या संयुक्त आवृत्तीचे इंग्रजी भाषांतर श्रीमती सुमन ओक यांनी केले असून पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबईने ते प्रकाशित केले आहे. (१९९६) कॉंग्रेस शरद पाटील आणि डॉ. यशवंत मनोहर यांची परीक्षणे या संयुक्त आवृत्तीची असल्याने इथे त्यांचा स्वतंत्र विचार करण्यात येत आहे. स्वतंत्र 'हिंदुधर्माची समीक्षा' या परीक्षणांपेक्षा यात व्यापकता व सर्वसमावेशकता दिसून येते. वैचारिक परीक्षण म्हणूनही त्यांचे महत्त्व आहे.

कॉंग्रेस शरद पाटील यांनी 'इकॉनॉमिकल अँड पोलिटिकल वीकली' या आपल्या परीक्षणात स्पष्ट केले आहे की या सर्व लेखनाचा उद्देश काही जातिप्रथा निर्मूलन नाही. जयप्रकाश नारायण यांच्यासारखा सन्माननीय अपवाद वगळता अन्य तत्त्वज्ञानींनी कमी-जास्त प्रमाणात जातिव्यवस्थेचे प्रत्यक्ष, अप्रत्यक्ष समर्थन केल्याचेच दिसून येते. तर्कतीर्थ जोशी यांना संपूर्ण भारतीय परंपरेत त्याज्य असे काही दिसल्याचे दिसत नाही. तिसरी गोष्ट अशी की, त्यांची विद्वत्ता लक्षात घेऊनही ते जात वा वर्ग व्यवस्था नष्ट व्हावी म्हणून काही एका निर्णयापर्यंत पोहोचलेत असे लक्षात येत नाही. जातिसंस्था, वर्गव्यवस्थेची आपल्या विवेचनात जी मांडणी (समीक्षा) करतात, त्या ओघात ते महात्मा फुले डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांचा उल्लेख करतात. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी आणि डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्या जातिप्रथा निर्मूलन संबंधी दृष्टिकोनातील फरक अधोरेखित करत कॉ. शरद पाटील म्हणतात, "Social revolution needs an enlightenment, while a social transition need not go beyond renaissance. That is why the untouchable Ambedkar wanted enlightenment a revolution in thought, to prepare for the cast-ennihilatory democratic revolution, while the elite Joshi wishes his book to serve the purpose of renaissance."¹⁹

(सर्व्वीस)

भारतीय समाज जीवनातील परंपरा नि रूढीविषयक चर्चेचे अनेक प्रकार आहेत. गांधीवादी, समाजवादी, साम्यवादी इ. प्रत्येक जण आपापल्या पद्धतीने वर्ग नि वर्ण व्यवस्थेची चिकित्सा करताना दिसतो. सनातन विचारधारा वगळता कोणीच वर्णव्यवस्थेचे समर्थन करताना दिसत नाही. तर्कतीर्थानीही आपल्या विवेचनात वर्णव्यवस्थेचा विरोधच केला आहे. तो स्पष्ट करत त्यांनी म्हटले आहे की, “चातुर्वर्ण्य व्यवस्था व जातिसंस्था वंशशास्त्रावर उभारलेली व्यवस्था आहे, यास एकही शास्त्रीय आधार नाही.”^{२०}

या संदर्भात एक गोष्ट लक्षात घेतली पाहिजे की सामाजिक परिवर्तनाचे मार्ग चोखाळताना जगात वेगवेगळ्या काळात वेगवेगळे परिवर्तन स्वरूप अंगीकारले गेले आहे. कॉम्प्रेड शरद पाटील यांच्या या समीक्षेत त्यांचे निर्देश आहेत. ते म्हणजे क्रांती (Revolution), पुनर्जागरण (Renaissance), प्रबोधन (Enlightenment). तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा व्यक्तिमत्त्व आणि विचार विकास पाहता तो या क्रमाने झालेला दिसतो. ‘हिंदुधर्माची समीक्षा’ (१९४९) आणि ‘सर्वधर्मसमीक्षा’ (१९७६-७९) असा तुलनात्मक विचार करता हे स्पष्टपणे लक्षात येते.

या पार्श्वभूमीवर आपण डॉ. यशवंत मनोहर यांच्या समीक्षेचे अवलोकन करतो, तेव्हा ते त्यातील गाभा घटकाकडे आपले लक्ष वेधत सांगतात की, “या बौद्धिक पुस्तकाचे म्हणणे असे की, धर्म संस्थेपेक्षा उच्चतर सामाजिक संस्था आज निर्माण होत आहेत. पूर्वीच्या धर्मसंस्थेला माहीत नसलेल्या सामाजिक व्यवस्थेची गरज उत्पन्न झाली आहे. आता सर्वांना विद्याकला शिकण्याची मुभा देणारी समाजव्यवस्था हवी आहे. सरंजामदार आणि भांडवलदार वर्ग नसलेली लोकशाही समाजवादी राज्यघटना असलेली समाजव्यवस्था आता हवी आहे. असे उच्चतर सामाजिक जीवन निर्माण करण्याची जबाबदारी भारतीय माणसावर आहे. भूतकाळातील परिस्थितीला उच्च ध्येय समजून जे वर्तमानकालात प्रयत्न करतात त्यांना भविष्यकाळ नसतो. नव्या काळात नवी ध्येये व नवी साधने निर्माण करणारे लोकच थोर भवितव्य निर्माण करतात. भूतकालीन विचारांची पायरी पायाखाली घातल्याशिवाय नवविचारांचे उच्चतर स्थान गाठता येत नसते.” हे या पुस्तकातले अत्यंत उदात्त मर्मविधान आहे.

पुढे ते म्हणतात की, “शास्त्रीजींच्या या पुस्तकात वादाच्या अशा जागा नाहीतच असे नाही, पण तरी ऐहिक सामाजिक मूल्यांची बाजू घेणारा भौतिकवाद आणि बुद्धिवादावर आधारलेली ध्येये आणि मूल्येच यापुढे पाहिजेत, हे त्यांचे म्हणणे सर्वांनी खुल्या आणि पूर्वग्रहहित मनाने लक्षात घेण्याची गरज आहे.”^{२१}

या ग्रंथाची हिंदी, इंग्रजी, कन्नड भाषांतरे उपलब्ध आहेत.

ज्योति-निबंध : समीक्षा

महात्मा जोतीराव फुले (१८२७ ते १८९०) यांचे समाजकार्य सन १८४८ च्या दरम्यान सुरू झाले. त्यांना सामाजिक विषमतेची जाणीव परिसरातील दलित, वंचित वर्गांच्या जीवन दर्शनातून झाली. त्याला वैचारिक अधिष्ठान लाभले ते थॉमस पेन यांचे ‘राइट्स ऑफ मॅन’सारखा ग्रंथ वाचला तेव्हा. त्यांनी अनाथ, निराधार, परित्यक्त स्त्रिया व त्यांची मुले, दलित समाजाविषयी

जे शिक्षण व पुनर्वसन कार्य केले ते संस्थात्मक होते. त्याशिवाय त्यांनी शेतकरी वर्गासाठी व विषमतेकडे लक्ष वेधण्यासाठी 'शेतकऱ्यांचा आसूड', 'गुलामगिरी' यांसारखे ग्रंथ लिहिले. वर्ग व वर्ण विषमता व संघर्ष ही त्यांच्या समाजकार्याची प्रमुख क्षेत्रे. तत्कालीन ब्रिटिश मिशनरींनी केलेले व त्या वेळी करत असलेले या वर्ग नि वर्णासाठीचे शिक्षण व पुनर्वसन कार्य महात्मा जोतीराव फुले व त्यांच्या पत्नी क्रांतिज्योती सावित्रीबाई फुले यांच्या पुढे होते.

एकोणिसाव्या शतकाचा उत्तरार्ध हा भारतीय समाज परिवर्तन व प्रबोधनाच्या दृष्टींनी धर्म आणि समाज सुधारणांचा होता. ब्राह्मो समाज (१८२८), प्रार्थना समाज (१८६७), सत्यशोधक समाज (१८७३), आर्य समाज (१८७५) सारख्या संस्था एकीकडे धर्म व समाज सुधारणांसंदर्भात जनजागृती, प्रबोधन कार्य करत होत्या व दुसरीकडे त्यास समांतर दीन-दलित कुटुंबे, परित्यक्त, कुमारी माता, विधवा व त्यांची अपत्ये यांच्यासाठी बालिकाश्रम, बालहत्या प्रतिबंधक गृह, महिलाश्रम इ. संस्थात्मक पर्याय उभे करत कृतिकार्यक्रम राबवत होत्या. राजा राममोहन रॉय, महादेव गोविंद रानडे, पंडिता रमाबाई, महात्मा फुले व सावित्रीबाई फुले, गोपाळ गणेश आगरकर, धोंडो केशव कर्वे प्रभृती मान्यवर कार्यरत होती. महात्मा फुले यांच्या जीवन, कार्य, विचारांची नोंद ग्रंथरूपात होण्यास विसावे शतक उजाडावे लागले. विसाव्या शतकाच्या पूर्वार्धात (स्वातंत्र्यपूर्व काळ) अशा प्रयत्नांचा त्रोटक नि तोकडा प्रयत्न झाला. स्वातंत्र्योत्तर काळात महात्मा फुले, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर, छत्रपती शाहू महाराज या बहुजनोद्धारक, समाजसुधारकांच्या चरित्र, कार्य लेखनास खरी गती प्राप्त झाली.

महात्मा जोतीराव फुले चरित्र लेखनाची परंपरा पाहता लक्षात येते की, धोंडिबा पांडुरंग बनकरलिखित 'फुले चरित्र' (१९०९), 'ब्रह्मचैतन्य दास कृत (ज्योतीबुवा यांचे चरित्र १९२२) ग. मा. नलावडे यांचे 'सत्यशोधक का ख्रिस्त सेवक' (१९२५), चव्हाण दलपतसिंह यांचे 'महात्मा जोतीराव फुले यांच्या चरित्रावर त्रोटक निबंध' (१९२७), पंढरीनाथ सीताराम पाटील शब्दांकित 'महात्मा जोतीराव फुले' (१९२७), बळीराम नागोजी कुंभार लिखित 'महात्मा फुले' (१९३८), आर. डी. कवळी यांचे 'महात्मा जोतीराव फुले' (१९४०), आनंद अवधूत मानकरांचे 'महात्मा फुले' (१९४०) या नि अशा चरित्र ग्रंथांच्या पार्श्वभूमीवर तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी सत्यशोधक समाज, वाईच्या रौप्यमहोत्सवाचे औचित्य साधून १८, १९ आणि २० जून, १९४६ रोजी वाईत तेथील ब्राह्मसमाजाच्या पुढाकाराने आयोजित व्याख्यानमालेत अनुक्रमे 'सत्यशोधक समाज व महात्मा फुले', 'शेतकरी व कामकरी जनतेचे स्वराज्य' आणि 'सत्यशोधक समाज व ब्राह्मसमाज' या विषयांवर सलग तीन दिवस तीन व्याख्याने दिली. पैकी पहिल्या व्याख्यानाचे ग्रंथरूप म्हणजे 'ज्योति-निबंध' (१९४७) होय. तर्कतीर्थ स्वतःस उपरोल्लेखित समाजसुधारकांचे पाईक समजत. त्याच वेळी तर्कतीर्थांनी 'ज्योतिचरित्र' लिहिण्याचा मनोदय व्यक्त केल्याची नोंद या ग्रंथाचे निर्माते सत्यशोधक व ब्राह्मसमाज सेवक रा. ना. चव्हाण यांनी 'ज्योतिनिबंध'च्या प्रास्ताविकात केली आहे. यानुसार पुढे तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी महात्मा फुले स्मृतिशताब्दी वर्ष (१९९०) आणि डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर जन्मशताब्दी वर्ष

(१९९१) चे औचित्य साधून ते लिहिले असून नॅशनल बुक ट्रस्ट, इंडियाने ते मराठी, हिंदी व इंग्रजीत प्रकाशित केले आहे.

पैकी 'ज्योतिनिबंध' प्रकाशनानंतर सत्यशोधक समाजाचे मुखपत्र असलेल्या साप्ताहिक 'दीनबंधु'च्या तत्कालीन संपादकांनी (मुकुंदराव पाटील) याची नोंद घेत म्हटले आहे की, ३५पानी लघुनिबंध तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्यासारख्या विद्वान पंडिताच्या कसलेल्या लेखणीतून अंतरलेला असून यांत त्यांनी सामाजिक गुलामगिरीतील बंड पुकारणारा पहिला वीर असे महात्मा फुले यांना म्हटले आहे, व महात्मा फुल्यांची शिकवण व योग्यता आणि सत्यशोधक समाज यांचे मार्मिक विवेचन केले आहे.''^{२२}

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, हे महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबईचे अध्यक्ष असण्याच्या कार्यकाळात 'महात्मा फुले समग्र वाङ्मय', संपादक धनंजय कीर व स. गं. मालशे प्रकाशित केले (१९६९). त्यास तर्कतीर्थांची प्रस्तावना आहे. या प्रस्तावनेची समीक्षा रा. ना. चव्हाण यांनी केली असून ती साप्ताहिक 'राष्ट्रवीर', बेळगावच्या दि. २६ ऑगस्ट, १९७० च्या अंकात प्रकाशित झाली आहे. त्यात त्यांनी प्रस्तुत प्रस्तावनेतील अनेक उद्धरणे उद्धृत करून प्रतिवाद करत आपली असहमती व्यक्त केली आहे. शिवाय 'विवेक व पक्ष फिरविणे हा तर्कतीर्थांचा व तत्सम पंडितांचा स्वभाव असतो' असे मत व्यक्त केले आहे.

यानंतर तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी लिहिलेल्या 'ज्योतिचरित्र' (१९९२) ची मराठी, हिंदी, इंग्रजी आवृत्ती प्रकाशित झाली. त्यात 'ज्योति-निबंध' (१९४७) पुनर्मुद्रित करण्यात आला आहे. 'ज्योति-निबंध' चे इंग्रजी भाषांतर रॅडिकल डेमॉक्रॅटिक पार्टीच्या इंग्रजी मुखपत्रात (इंडिपेंडंट इंडिया) प्रसिद्ध झाल्याची नोंद रा. ना. चव्हाण यांनी तर्कतीर्थांच्या आठवणीत केली आहे. 'ज्योतिचरित्र' चा 'उपसंहार' म्हणजे तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या मनात महात्मा फुले यांच्या जीवन, कार्य, विचारांबद्दलची पारदर्शी श्रद्धा व आदर होय. त्यात ते म्हणतात की, 'जोतीराव फुले हे भारतातील आधुनिक समताप्रधान समाजनिर्मितीच्या ध्येयवादाचे प्रवक्ते होते. गरीबांचे पश्च त्यांनी मोठ्या कळकळीने समाजापुढे मांडले. सामान्य जनतेची सामाजिक गुलामगिरी नष्ट करून, सामाजिक न्याय मिळवून देण्याकरिता त्यांनी चळवळ सुरू केली. मानवी प्रतिष्ठा आणि मानवी स्वातंत्र्य हे सगळ्या भारतीयांना जात आणि धर्म विसरून भोगता आले पाहिजे, हे उद्दिष्ट धरून ही चळवळ सुरू झाली. ती अजून पूर्ण झाली नाही.''^{२४} ती पूर्ण करणे हीच महात्मा फुले यांना वाहिलेली कार्याजली ठरेल. महात्मा फुले हे काळाच्या पुढे पाहणारे पण समकालावर निर्भयपणे कोरडे ओढणारे साहसी समाजसुधारक होते.

वैदिक संस्कृतीचा विकास : समीक्षा

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या साहित्य संपदेतील हा महत्त्वपूर्ण ग्रंथ होय. याचे सकृतदर्शनी स्वरूप भाषणसंग्रह असले तरी याचा आटोप पाहाता तो इतिहास ग्रंथ होय. या ग्रंथात तर्कतीर्थांनी वैदिक संस्कृतीचा विकास स्पष्ट केला असला तरी तो मूलतः इतिहासच होय. प्रस्तुत ग्रंथरचनेचे वेगळेपण विशद करत प्रस्तुत ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत तर्कतीर्थांनी स्पष्ट केले

आहे की, “या निबंधात आध्यात्मिक व वैचारिक स्थिर मूल्यांची शक्ती समाजातील भौतिक प्रवृत्तींवरही आधिपत्य गाजवू शकते, या कल्पनेला महत्त्व दिले आहे. आर्थिक उत्पादनपद्धतीत अनेक स्थित्यंतरे झाली तरी युगानुयुगे आपले सामर्थ्य किंवा प्रभुत्व टिकविणारीही काही मानसिक मूल्ये असू शकतात; या तत्त्वाची जाणीव ठेवून हा निबंध लिहिला आहे.”^{२५}

वैदिक संस्कृतीचे विकसित रूप म्हणजे आजची भारतीय संस्कृती. वैदिक संस्कृतीचा काळ आजच्या मागे चार ते पाच हजार वर्षांपूर्वीचा, मोहेंजोदरो, हडप्पा संस्कृती इ. स. पूर्व पंधराव्या शतकातली. सिंधू संस्कृती व इंद्रपूजक वैदिक संस्कृतीचा संघर्ष इतिहासात दिसतो. वैदिकांनी पुराण संस्कृती आत्मसात केलेली होती. या सर्वांचा परामर्श हा ग्रंथ घेताना दिसतो.

या ग्रंथ प्रकाशनानंतर दुर्गा भागवत, म. अ. मेहेंदळे, ग. ना जोशी, मे. पुं. रेगे यांनी या ग्रंथाबद्दल विचार व्यक्त करत याची मीमांसा केली आहे. या ग्रंथाची संस्कृत, हिंदी, इंग्रजी भाषांतरेही झाली आहेत. वैदिक संस्कृतीचे स्वरूप ग्रामीण होते. ती पितृसत्ताक कुटुंबाच्या आधारे बनलेल्या समाजाची संस्कृती होती. कृषी व पशुपालन या काळची उपजीविका होती. वेदांमध्ये तिचे विस्तृत वर्णन आहे. ती मूलतः आर्य वंशीयांची संस्कृती होती. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या तत्कालीन पुणे विद्यापीठाच्या व्याख्यानमालेतून या ग्रंथाची निर्मिती झाली. या ग्रंथास सन १९५५ चे साहित्य अकादमीचे पारितोषिक लाभले. या ग्रंथानेच मराठी साहित्य अकादमी पुरस्कारांची परंपरा सुरू झाली. हा संस्कृतीवर भाष्य करणारा ऐतिहासिक ग्रंथ होय.

‘जिवंत प्रज्ञेच्या स्फुरणाचे उत्कृष्ट प्रत्यंतर’ असं वर्णन करीत दुर्गाबाई भागवत यांनी तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या ‘वैदिक संस्कृतीचा विकास’ ग्रंथाचं स्वागत करत आस्वादक समीक्षा केली आहे. आपल्या अवतीभोवती जी अफाट अशिक्षित जनता आहे, तिच्या बऱ्याचशा समजुती रूढीने परक्या करून टाकल्या आहेत. आमचा पंडित वर्गही राष्ट्रीय, बौद्धिक किंवा सांस्कृतिक प्रगतीचे ध्येय गाठू शकत नाही. त्यासाठी नव्या ज्ञानाची भर पडणे आवश्यक झाले आहे. ती पूर्तता हा ग्रंथ करतो. तर्कतीर्थांनी यातील विषयांची मांडणी स्वतंत्र मानवतावादी दृष्टिकोन समोर ठेवून केली आहे. आमच्या पंडितांना एकामागून एक पुरावे, अगदी साचेबंद आणि निर्जीव पद्धतीने देण्याची जी खोड आहे, तिचा मागमूससुद्धा या पुस्तकात आढळणार नाही. या ग्रंथात तर्कतीर्थांनी सिद्धांत चतुःसूत्री विशद केली आहे. त्यानुसार, १) “वेदपूर्व संस्कृती आपल्या प्रभावी अखंडित स्वरूपात आपले अस्तित्व सिद्ध करित नाही.... वेदपूर्व कालीन संस्कृतींनी आपले अवशेष वैदिक संस्कृतीच्या आधिपत्याखाली आणून ठेवले आहे.” (प्रस्तावना पृ. २) २) “बुद्ध व महावीर ज्या मानव गणात जन्मले त्या मानव गणांची भाषा व समाजरचना वैदिक भाषेशी व वेदोक्त समाजरचनेशी जुळणारी अशी होती.” ३) “हल्ली स्पर्धेचे राजकारण खेळून जगातील बलवत्तर पाश्चात्य राष्ट्रांनी जनतेचे हित धोक्यात आणून समूळ मानवी जगच नष्ट होण्याचा प्रसंग आणला आहे, अशा वेळी आध्यात्मिक शक्तींना आवाहन देणाऱ्या सत्प्रवृत्तीच या भावी प्रलयकारक संग्रामास टाळू शकतील.” (प्रस्तावना, पृ. ६). ४) गेल्या २०० वर्षांत धर्म मानवी संस्कृती प्रवर्तक व संहारक शक्ती म्हणून कार्यरत आहे. तिला सर्वव्यापी

प्रेमाने प्रेरित कण्याची गरज आहे. भागवत धर्माने त्यासाठी परमार्थ इहलोकात आणला. अंतिम सत्यरूपातील ईश्वर आणि नीतिनिष्ठेला स्वयंश्रेष्ठता हे भागवत धर्माचे योगदान, धर्म नि ईश्वर अशा दोन उच्चतम प्रेरणांनी संस्कृती भरून गेली पाहिजे (पृ १७१). ही तर्कतीर्थांची या ग्रंथातील मांडणी 'हिंदुधर्माची समीक्षा'पेक्षा सर्वथा भिन्न व विपरीत होय. दशकभरच्या जीवनप्रवासात झालेले हे अनुभवजन्य परिवर्तन म्हणायला हवे. तर्कतीर्थ नित्य नव्या तत्त्व नि व्यवहाराचा शोध घेत असतात. दुर्गाबाई भागवत आपल्या समीक्षेतून त्याकडे लक्ष वेधतात.

म. अ. मेहेंदळे यांनी आपल्या 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' च्या समीक्षेत स्पष्ट केले आहे की, आपण ज्या संस्कृतीचा उल्लेख सर्वसाधारणपणे भारतीय संस्कृती असा करतो, तिचे मूलरूप म्हणजे वैदिक संस्कृती होय. मेहेंदळे यांनी या संस्कृतीच्या, तर्कतीर्थ विवेचित चार पैलूंकडे आपल्या समीक्षेत लक्ष वेधले आहे. ते पैलू म्हणजे वेदांतील आर्थिक जीवन, वैदिकांची मानसिक संपत्ती, त्यांना झालेली विश्व सौंदर्याची प्रतीती आणि दैवीशक्तीवरचा विश्वास (यज्ञयाग इ.), आपल्या या समीक्षेत सहा व्याख्यानांचा विस्तृत परामर्श घेत आपले मत व्यक्त केले आहे. ही समीक्षा विवेचक आहे. दैनिक सकाळ, पुणेसाठी १९७२ मध्ये लिहिलेल्या या समीक्षेनंतर आणखी एकदा या ग्रंथाची मीमांसा म. अ. मेहेंदळे यांनी वसंत पळशीकर संपादित ग्रंथ 'तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : व्यक्तित्व, कार्य व विचार'मध्ये सन १९९६ मध्ये केली आहे. त्यात त्यांनी शास्त्रीबुवांनी या ग्रंथात नव्या परिवर्तनाची नोंद (सती प्रथा बंदी) घेतली असती तर बरे झाले असते, ही जी अपेक्षा व्यक्त केली आहे, ती योग्यच होय. या समीक्षेत ग्रंथातील त्रुटींचा उल्लेख व चर्चा झाल्याने समीक्षा व्यापक होण्यास मदत झाली आहे.

'वैदिक संस्कृतीचा विकास' या ग्रंथाचे इंग्रजी भाषांतर श्री. रा. नेने यांनी केले. व ते लोकवाङ्मय प्रकाशन गृह, मुंबईने २००१ मध्ये प्रकाशित केले. त्याची नोंद घेत डॉ. ग. ना. जोशी यांनी रविवार 'सकाळ' च्या १६ जून, २००२ च्या अंकात आपला अभिप्राय देत या भाषांतराची नोंद घेणे स्तुत्यच म्हणावे लागेल. भाषांतरकार श्री. रा. नेने तसे जीवशास्त्रज्ञ, पण विषयाच्या आस्थेपोटी त्यांनी हे भाषांतर केले. इंग्रजी भाषांतर करण्याचे काम अवघड आहे. विशेषतः भारतीय संस्कृतीच्या मूलप्रेरणा व त्यांचा वेद, वेदांगे, वेदांत, पुराणे इत्यादी परंपरांतून विकसित झालेला भारतीय धर्म, कला, साहित्य, विज्ञान, समाजशास्त्र, राजनीती, अर्थशास्त्र, उद्योग व तंत्रज्ञान आदी शाखांत झालेला विस्तार आदी या विस्तारात निर्माण झालेली प्रमेये व समस्या आणि अनुत्तरित राहिलेले प्रश्न याची तर्कतीर्थांनी केलेली सखोल समीक्षा यांचे यथार्थ भाषांतर करण्यात अनेक आव्हाने निर्माण होतात. अशी आव्हाने श्री. रा. नेने यांनी समर्थपणे पेलली आहेत," म्हणत या भाषांतराचे स्वागत केले आहे. 'वेदाज टू गांधी' हे उपशीर्षक सार्थ असून ते ग्रंथविस्तार प्रगट करते.

आधुनिक मराठी साहित्याची समीक्षा आणि रससिद्धांत : समीक्षा

हा ग्रंथही भाषणसंग्रहच होय. व्हीनस प्रकाशन, पुणे यांनी सन १९६४ पासून आपल्या प्रकाशनाच्या रौप्य महोत्सवाचे औचित्य साधून सातत्याने व्याख्यानमाला योजल्या त्यात

(एकतीस)

वेळोवेळी सर्वश्री सेतुमाधवराव पगडी, डॉ. शं. दा. पेंडसे, डॉ. ना. रं. देशपांडे व डॉ.गो. के. भट, प्रभृती मान्यवरांनी आपले विचार व्यक्त केले. सन १९७२ मध्ये तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी उपरोक्त विषयावर आपले विचार मांडले. ते व्हीनस प्रकाशन, पुणे यांनी ग्रंथरूपात आणले. त्याची समीक्षा प्रा. नरहर कुरुंदकर आणि वा. म. कुलकर्णी यांनी वेळोवेळी केली आहे.

या तीन व्याख्यानांच्या संग्रहाचा परामर्श घेताना प्रा. नरहर कुरुंदकर यांनी तर्कतीर्थांच्या लेखनाचे वैशिष्ट्य अधोरेखित करत म्हटले आहे की, “तर्कतीर्थांच्या लेखणीचा आणि वाणीचा हा एक विलोभनीय विशेष आहे की, ज्या क्षेत्रात ते संचार करतात तिथे इतरांच्या चिंतनाला कोणते तरी खाद्य पुरविल्याशिवाय परतत नाहीत आणि साहित्य हा तर त्यांच्या अधूनमधूनचा प्रवासाचा प्रदेश आहे. तर्कतीर्थ विचारांना खाद्य पुरवितात. या विधानातच दोन बाबी गृहीत धरल्या पाहिजेत. एक म्हणजे त्यांना काहीतरी नवीन म्हणायचे असते आणि दुसरे म्हणजे हे त्यांचे प्रतिपादन नुसते नवीनच नसते तर पुष्कळदा विवाद्य असते.”^{२६}

मूलतः केवळ मराठीच नव्हे तर भारतीय भाषांचे काव्यशास्त्र, समीक्षा इ. संस्कृतवर बेतलेले आहे. भाषा जशा विकसित होत जातात, त्यात अस्मिता डोकावू लागते तशी ती स्वशास्त्र विचार सुरू करते. संस्कृत काव्यशास्त्रात रससिद्धांत, रसनिष्पत्ती, भाव, विभाव, अनुभाव, साधारणीकरण यांची चर्चा आहे. मराठी समीक्षा व काव्यशास्त्रात सर्वश्री गंगाधर गाडगीळ, डॉ. के. ना. वाटवे, द. के. केळकर प्रभृती मान्यवरांची विचार केला आहे त्याचे अवलोकन व आकलन करताना तर्कतीर्थांच्या मनात काही शंका, जिज्ञासा उत्पन्न झाल्या. आपल्या संस्कृत काव्यशास्त्र व्यासंग व मराठी साहित्याची जाण या आधारे केलेले निराकरण नि निरूपण म्हणजे ही व्याख्याने व हा ग्रंथ.

प्रा. नरहर कुरुंदकर यांनी आपल्या समीक्षेत प्रा. बा. सी. मर्ढेकर प्रभृतींच्या विवेचनांचा आढावा घेत स्पष्ट केले आहे की, “आधुनिक मराठी साहित्याची समीक्षा आणि रससिद्धांत” या ग्रंथात ‘आस्वाद्य’ म्हणजे रस अशी भूमिका स्वीकारली आहे. आस्वाद्य वस्तू म्हणजे कलाकृती, तिचे सौंदर्यग्रहण, आस्वादन, रसग्रहण हे ओघाने आलेच. ही भूमिका आपण, नाट्यशास्त्राधारे स्वीकारू शकू तर भारतीय काव्यशास्त्रात ती मोलाची भर ठरेल. तर्कतीर्थांच्या या मताशी सहमत असणारे डॉ. सुरेंद्र बारलिंगे यांच्यासारखे सहकारी मराठी समीक्षेत आहेत. अर्थात हा मुद्दा स्वीकार्य की अस्वीकार्य हा विवाद्य विषय ठरू शकतो. तर्कतीर्थांनी या ग्रंथविवेचनात ‘सामान्य गुणयोग’ शब्दाचा प्रयोग केला आहे. विश्वनाथांनी यास अखंडता संबोधले आहे. हा शब्द एकात्मता सूचक आहे आलंबन विभाव, उद्दीपन विभाव, अनुभाव, व्यभिचारी भाव यांची स्थायीभावाशी एकात्मता असा सामान्य गुणयोगचा अर्थ केला तर ते शक्य असल्याचे प्रा. नरहर कुरुंदकर यांनी आपल्या या महत्त्वपूर्ण समीक्षेत स्पष्ट केले आहे.

डॉ. वा. म. कुलकर्णी हे संस्कृतचे प्राध्यापक. पूर्वीच्या महाराष्ट्र, गुजरात, कर्नाटक प्रांतातील अनेक शासकीय महाविद्यालयांत त्यांनी संस्कृतचे अध्यापन केले. ते संस्कृत व्यासंगी होते. महाराष्ट्राचे ते भाषा संचालकही होते. या समीक्षेत त्यांनी अनेक संस्कृत उद्धरणे उद्धृत करत

या ग्रंथाची समीक्षा केली आहे. तिचा मथितार्थ सांगायचा झाला तर असे म्हणता येईल की भारतीय काव्यशास्त्रात बदल घडवून आणायचे ठरवले तर यासाठी विद्वानांना भगीरथ प्रयत्न करावे लागतील. भरताचा रससिद्धांत सौंदर्यशास्त्रीय संकल्पना आहे, तिचा सांस्कृतिक संबंध आहे. असा विचार विश्व तत्त्वज्ञानात नाही. असे असले तरी कालौघात तिचे पुनरुज्जीवन होणे आवश्यक आहे. आधुनिक साहित्य गद्यमय होत गेल्याने विवरण ही त्याची अनिवार्य गरज बनली आहे. भरताचे नाट्यशास्त्र काव्यमय कालखंडात उदयाला आले. भाषेत संस्कृतानंतर प्राकृत आले. बदलांची नोंद घेत पूर्व सिद्धांतांची नवी रचना, मांडणी म्हणजे पुनरुज्जीवन वा विकास होय. तो आधुनिकांनी पेलला पाहिजे व केलाही पाहिजे. नवे ते विवाद्य असणारच. तत्त्वबोधासाठी विचारमंथन अनिवार्य असते. तर्कतीर्थांचा हा ग्रंथ त्यास उद्युक्त करतो.

आद्य शंकराचार्य - जीवन आणि विचार : समीक्षा

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी 'इंडियन एज्युकेशन सोसायटी, दादर, मुंबईच्या 'प्रगत संशोधन केंद्रा'मार्फत आयोजित 'शंकराचार्यांचे तत्त्वज्ञान व कार्य' विषयावर तीन व्याख्याने सन १९९१ मध्ये दिली होती. त्या व्याख्यानांवर आधारित संपादित ग्रंथ डॉ. अरुंधती खंडकर यांनी सिद्ध केला. त्याची समीक्षा डॉ. मु. श्री. कानडे यांनी रविवार सकाळ, पुणेच्या दि. २७ जून, १९९९ च्या अंकात केली आहे. त्यानुसार हा तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासकांना मार्गदर्शक ठरेल असा ग्रंथ होय. या ग्रंथात (भाषणांतून) तर्कतीर्थांनी शंकराचार्य जीवन, त्यांची साहित्य संपदा आणि शंकराचार्यांचा बौद्ध व जैनाशी झालेला संघर्ष मांडला आहे. त्यातून शंकराचार्य यांनी वैदिक धर्माच्या पुनरुज्जीवनार्थ केलेल्या महान कार्याचा उलगडा होतो. तर्कतीर्थ आपल्या या व्याख्यान त्रयीतून शंकराचार्यांच्या त्रिपदरी सत्ताविषय सिद्धांतावर प्रकाश पडतो. शंकराचार्य यांचे जे तत्त्वज्ञान आहे, त्यात बुद्धाचा शून्यवाद व विज्ञानवाद डोकावतो. भारतीय तत्त्वज्ञानावर प्रभाव पाडणारे दक्षिणेकडील आचार्य म्हणून शंकराचार्यांची ख्याती आहे. ग्रंथातील हे सर्व पैलू डॉ. कानडे यांनी या ग्रंथाच्या परीक्षणातून स्पष्ट केले आहे.

शंकराचार्य हा तर्कतीर्थांच्या अभ्यासाचा व व्यासंगाचा विषय होय. या विषयावर तर्कतीर्थांनी अनेक लेख, व्याख्याने, मुलाखती दिल्या आहेत. रामानुजाचार्य, मंडन मिश्र यांच्याशी तुलना करत विचार व्यक्त केले आहेत. तर्कतीर्थ शंकराचार्यांना तडजोडवादी वा समन्वयवादी मानतात असे त्यांच्या शंकराचार्यविषयक विविध मांडणीतून स्पष्ट होते. याज्ञिक पंथाला मर्यादा घालण्याचे कार्य शंकराचार्यांनी केले. शंकराचार्यांनी आपले तत्त्वज्ञान अस्तित्वाचे अंतिम स्वरूपात व्यक्त केले आहे. तत्त्वज्ञानाचा माणसाच्या जीवनाशी असलेला संबंध, त्याचे अंतिम श्रेय व प्रेय काय याचा खल शंकराचार्यांनी आपल्या जीवन, कार्य, विचार इ. द्वारे केला आहे. शंकराचार्य कृत मोक्ष संकल्पना ही ब्रह्म, सृष्टी आणि जीवात्मा यांच्या आत्यंतिक एकतेवर आधारित आहे. त्याला ते साधकावस्था संबोधतात .

विविध साहित्य संमेलने - अध्यक्षीय भाषणे : टीका आणि टिप्पणी

इथे साहित्यिक दोन अध्यक्षीय भाषणांचा ऊहापोह करावयाचा आहे. पैकी एक आहे बडोदा

(तेहतीस)

येथे संपन्न मराठी वाङ्मय परिषदेतील (१९५३) अध्यक्षीय भाषण व दुसरे दिल्ली येथे संपन्न अखिल भारतीय साहित्य संमेलन (१९५४) चे अध्यक्षीय भाषण.

मराठी वाङ्मय परिषद, बडोदे अध्यक्षीय भाषणांसंदर्भात संपादक, सत्यकथा, मुंबई यांची टीका आणि टिप्पणी आहे, तर दुसरा लेख प्रा. गं. भा. निरंतर यांचा असून तो सहाद्री मासिकात प्रकाशित झाला होता. तो अ. भा. साहित्य संमेलन अध्यक्षीय भाषणाशी निगडित आहे. सत्यकथेच्या समीक्षेत 'वाङ्मय' संज्ञेची चर्चा केंद्रस्थानी आहे. 'वाङ्मय' शब्द रूढ अर्थाने ललित साहित्यासाठी वापरला जातो. प्रश्न असा निर्माण होतो की ललितेतर वाङ्मय साहित्य नाही का? हा वाद पूर्वापार चालत आलेला दिसतो. राजशेखरने म्हटले आहे की, 'वाङ्मय द्विविधं, शास्त्रं, काव्यं च' त्यानुसार काव्य आणि शास्त्र दोन्हीत लिहिलेलं वाङ्मयच! काव्य शब्द कथा, कादंबरी, नाटक इ. रूपबंध द्योतक तर शास्त्र म्हणजे ललितेतर अर्थात वैचारिक, तत्त्वज्ञान, समीक्षा इ. मूलतः साहित्य हितवर्धक असते तद्वतच सत्य प्रतिबिंबित. त्यामुळे वाङ्मय शब्द केवळ ललित साहित्य सूचक नाही.

तर्कतीर्थांनी आपल्या भाषणात विन्स्टन चर्चिल व बर्ट्रँड रसेल यांना साहित्याचं नोबेल पारितोषिक बहाल केल्याची घटना आपल्या मतसमर्थनार्थ मांडली आहे. 'सत्यकथा' संपादक महोदय तर्कतीर्थांच्या मताशी सहमत दिसत नाहीत. ते भाषणातील विसंगती लक्षात आणून देत आपले मत मांडतात.

आजमितीस साहित्य 'Fiction' आणि 'Non Fiction' म्हणून स्वीकृत आहे. दोन्ही सर्जनेच होत. साहित्याची अनेक मूलद्रव्ये सत्य, कल्पना, वास्तव, जाणीव, संवेदना इ. आज सर्वमान्य झाली आहेत. कला व जीवन हे साहित्याचे दोन पक्ष सहमतीने विकसित होत आहेत. त्यामुळे 'वाङ्मय' शब्द व्यापक आशय, विषय वाहक होय. त्याला संकुचित, बंदिस्त करणे म्हणजे साहित्याचा अवकाश सीमित करणारे ठरते.

प्रा. गं. भा. निरंतर यांच्या म्हणण्यानुसार बडोदे आणि दिल्ली दोन्ही भाषणांचे अंतःसूत्र एकच आहे, विस्तार, विवेचन उदाहरणे भिन्नरूपी आहेत. प्रस्तुत लेख बडोद्याच्या पार्श्वभूमीवर लिहिला असला तरी तो आपल्या परीने दिल्लीच्या अध्यक्षीय भाषणसंबंधी अपेक्षा व्यक्त करतो. ती करताना प्रा. गं. भा. निरंतर यांचे असे म्हणणे दिसते की, साहित्य केवळ आत्मानुभवजन्य असत नाही, असू नये. इतरेजनांच्या अनुभवावर परकाया प्रवेश करत साहित्यिक लेखन करत असतो. त्यात आत्मभान असते, तसाच तद्भावही! केशवसुत स्वानुभूत नि परानुभूत भाव, भावना, अनुभव इ. आश्रित काव्य रचत. कला, काव्य, शास्त्र, संगीत सर्व जीवनस्पर्शी असते, तद्वतच जीवन लक्ष्यीही! फरक असतो तो फक्त परिणामांचा. प्रा. गं. भा. निरंतर अशी अपेक्षा व्यक्त करतात की शास्त्रीबुवांनी आपल्या दिल्ली भाषणात कला, साहित्याच्या परिणामकारकतेचे 'रहस्य' रसिकांच्या अनुभवाधारे स्पष्ट करावे.

पु. शि. रेगेंचा लेख दिल्ली भाषणावर बेतलेला आहे. त्यात त्यांनी या भाषणात अनेक विषयांची गर्दी असल्याचे म्हटले आहे. पु. शि. रेगे या लेखात केवळ आक्षेप नोंदवतात. खुलासा

वा मत न देता केवल प्रश्नांचा भडिमार करतात. त्याऐवजी त्यांनी स्वमताधारित खंडन वा मंडन केले असते तर चर्चेस रंगत आली असती. असो.

या तीनही टीकांचा साकल्याने विचार करता असे लक्षात येते की तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी संमेलन अध्यक्ष म्हणून जी साहित्यिक भाषणे देतात, ती परंपरावादी साहित्य दृष्टिकोन बाळगणाऱ्यांच्या पचनी पडत नाहीत. तर्कतीर्थ मूलतः संस्कृत पंडित. मराठी साहित्य व समीक्षा संस्कृताश्रयातून पाश्चात्य होत गेली. साहित्याची पाश्चात्य परिमाणे व विचार भारतीय भाषी साहित्यकारांनी उचलले व ते संस्कृत, काव्यशास्त्र, नाट्यशास्त्र, सौंदर्यशास्त्र इत्यादींपासून दूर झाले. तर्कतीर्थांचे वैशिष्ट्य असे की पौर्वात्य, पाश्चात्य साहित्य समीक्षा, संकल्पना, संज्ञांचा अभ्यास करत ते स्वमत धारण व धारणांचे अनुसरण करतात. त्यामुळे यांच्या मतांशी अपवादात्मक लोकच सहमत होऊ शकतात.

राजवाडे लेखसंग्रह : समीक्षा

इतिहासाचार्य वि. का. राजवाडे यांनी मराठ्यांचा इतिहास, मराठी भाषेचे व संस्कृतचे ऐतिहासिक व्याकरण, जुन्या मराठी वाङ्मयाचा इतिहास व भारतीय वा हिंदू समाजाच्या इतिहासाची समाजशास्त्रीय मीमांसा या संबंदात जे संशोधनपर लेखन केले, ते आणि त्यांनी संपादित केलेल्या ग्रंथांचे मराठी भाषा आणि साहित्यात अनन्यसाधारण महत्त्व आहे. त्यांच्या लेखनातील निवडक लेखांद्वारे वाचकांना वि. का. राजवाडे प्रज्ञा व प्रतिभेची जाण निर्माण व्हावी म्हणून साहित्य अकादमीने त्यांच्या लेखसंग्रह प्रकाशनाचा संकल्प सोडला होता. हा लेखसंग्रह राजवाडे साहित्याचा प्रातिनिधिक ठरावा अशी संकल्पना होती. या लेखसंग्रह संपादनाची जबाबदारी साहित्य अकादमीने तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्यावर सोपविली. हा लेखसंग्रह सन १९५८ मध्ये आला. त्यातील 'हिंदुस्थानातील आर्य लोकांचा वर्ण' शीर्षक लेख विलास सारंग यांचे लक्ष वेधून गेला. यांनी 'सत्यकथा' मासिकाच्या नोव्हेंबर, १९७३ च्या अंकात एक प्रतिक्रियात्मक कविता लिहिली. या लेखाच्या उत्तरार्धात राजवाडे यांनी भारतातील त्रैवर्णिकांच्या (ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य) वर्णांचे विवेचन केले आहे. पैकी ब्राह्मण वर्णांच्या लोकांच्या कातडीच्या रंगावर भाष्य करणारी ही कविता. ती कोणतेही भाष्य न करता सूचित करते की वर्ण श्रेष्ठत्वाचा सिद्धांत हा वंशश्रेष्ठता सिद्धांत समांतर आहे. ब्राह्मण पांढरे, क्षत्रिय तांबडे व वैश्य पिवळे सांगून राजवाडे गप्प बसतात. शूद्र वर्ण भारतीय संस्कृतीमध्ये नंतर विचारार्थ घेतला गेला तरी त्यांच्या वर्णाची नोंद इतिहास व मानववंशशास्त्रात जागोजागी आहे. ही कविता वर्ण श्रेष्ठत्वाकडे लक्ष वेधून त्याचे वैयर्थ्य सुचवू पहाते. ते मौन धारण करून 'मौनं सर्वार्थ साधनम्' चे सुंदर उदाहरण म्हणून विलास सारंग यांच्या या कवितेकडे पहावे लागते. विलास सारंग आपल्या इंग्रजी ग्रंथांमधून संस्कृतीवर निरंतर भाष्य करत आले आहेत. त्यांनी आपल्या इंग्रजी ग्रंथांची मराठी भाषांतरे करून एक नवा प्रघात मराठी साहित्यात पाडला आहे. मराठी साहित्यिकांनी नित्य नव्या विषयांचा शोध घेऊन नवे लिहिले पाहिजे, असा त्यांचा आग्रह असायचा. या कवितेतील 'गृहीत' आणि 'सिद्धांत' संबंध खूप काही सांगून जातो.

(पस्तीस)

लोकमान्य टिळक लेखसंग्रह : प्रतिक्रिया

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी संपादित आणि साहित्य अकादमी प्रकाशित 'लोकमान्य टिळक लेखसंग्रह' (१९६९) मूलतः लोकमान्य टिळकांच्या 'केसरी'तील निवडक लेखांचा संग्रह आहे. 'केसरी'मध्ये लोकमान्य टिळकांनी जे लिहिले त्याचे चार खंड केसरी प्रकाशनाने सन १९२२ ते १९३० या काळात प्रकाशित केले होते. ते खंड उपलब्ध होत नसल्याने आणि त्यांचे पुनर्मुद्रण तूर्तास शक्य दिसत नसल्याने प्रातिनिधिक लेखांचे संकलन करण्याचा विचार साहित्य अकादमीने करून त्याच्या संपादनाची जबाबदारी तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशींवर सोपविली. 'केसरी' प्रकाशित खंडातील मूळ सर्व लेख टिळकांचेच असतील, (कारण अन्य संपादक सहकारीही लिहित असत.) अशी खात्री या खंडांचे संपादक न. चिं. केळकर यांना नव्हती. तर्कतीर्थांनी या अनुषंगाने प्रकाशित समकालीन ग्रंथांचा अभ्यास करून प्रा. न. र. फाटक यांच्याशी सल्लामसलत करून (लोकमान्य भाषा, शैली, शब्द. इ. आधारे) हा लेख संग्रह संपादित केला आहे. त्यात सात भाग आहेत. पैकी शेवटच्या संकीर्ण भागात 'आपला धर्म' शीर्षक लेख आहे. तो वाचून विलास सारंग यांनी 'सत्यकथा' मासिकाच्या फेब्रुवारी, १९७४ च्या अंकात काव्यात्मक प्रतिसाद दिला आहे.

'आपला धर्म' लेख मॅक्समूलर यांच्या भारतधर्मविषयी व्याख्यानांच्या अनुषंगाने लोकमान्य टिळकांनी लिहिला आहे. तो लेख 'केसरी' च्या २३ फेब्रुवारी, १८९२ च्या अंकात प्रकाशित झाला होता. आपला धर्म म्हणजे आर्य धर्म. "निवळ धर्म तत्त्वांचे इतर आधारभूत गोष्टींपासून पृथक्करण करून सदर तत्त्वांचा (ईश्वर, ब्रह्मज्ञान, आचार इ.) केवळ सत्य दृष्टीने ज्यात विचार केला आहे, त्याचा आपल्या जुन्या ग्रंथांतून (वेद, उपनिषद इ.) कसा विचार केला आहे, ऐतिहासिकरीत्या त्यांची उत्पत्ती व अभिवृद्धी कशी झाली इत्यादिक गोष्टींचा विचार आधिभौतिक विद्यांकडे वळल्यामुळे अध्यात्मविद्येचा आम्हास कंटाळा आला आहे." मॅक्समूलर यांचा हा विचार विलास सारंग यांच्या कवितेमागे आहे- धर्म ही संकल्पना संबंधांवर (ईश्वर आणि मनुष्य व जगत) आधारित आहे. अज्ञानात बुडालेल्या भारतासारख्या देशात हे संबंध कितपत आहेत, असा प्रश्न विलास सारंग अन्वयाने करतात, असे लक्षात येते.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी लेखसंग्रह (खंड पहिला) : समीक्षा

१९८२ हे वर्ष तर्कतीर्थांच्या सहस्रचंद्रदर्शनयोगाचे औचित्य साधून श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे यांची तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या समग्र लेखनातून निवडक लेख, भाषणे, मराठी विश्वकोश नोंदी यांचे दोन खंडात लेखन प्रसिद्ध करण्याची योजना आखली होती. पैकी पहिला खंडच प्रकाशित झाला. हे संपादनकार्य कुणी केले, ते प्रकाशात आले नाही, तथापि सन १९७७ ला श्रीविद्या प्रकाशन, पुणेच्या वर्धापनदिनी तर्कतीर्थांचा सत्कार योजला होता. त्याच वेळी या लेखसंग्रहाचे सूतोवाच झाले होते. तर्कतीर्थांनी सत्कारास उत्तर देताना शास्त्रीजींनी तिन्ही संपादकांचे भरभरून कौतुक केले. ते तीन संपादक म्हणजे प्रा. मे. पुं. रेगे, डॉ. रा.चिं. ढेरे आणि पत्रकार वि. स. वाळिंबे हे होय. या संदर्भाने या प्रकरणावर पुरेसा प्रकाश पडतो. प्रस्तुत लेखसंग्रहास

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची साक्षेपी प्रस्तावना आहे. त्यातून ते लेखसंग्रहातील मजकुराबद्दल आपला दृष्टिकोन मांडतात. ५०० पृष्ठांच्या या लेखसंग्रहात भौतिकवाद, धर्म व समाज आणि तत्त्वज्ञान अशा तीन भागांत ६८ लेख संग्रहित आहेत. या लेखसंग्रहाची समीक्षा करणारे लेख मे. पुं. रेगे, द्वा. भ. कर्णिक, डॉ. सदानंद मोरे, शंकर सारडा यांनी अनुक्रमे 'महाराष्ट्र टाइम्स', 'ललित', 'परामर्श', 'साहित्य सूची' (दिवाळी)मध्ये लिहिले आहेत.

मे. पुं. रेगे यांनी आपल्या परीक्षणात या ग्रंथास 'तर्कतीर्थांची वैचारिक वाटचाल' असे संबोधले आहे, ते समर्पक असल्याचे प्रस्तुत ग्रंथ वाचताना जाणवते. यात तर्कतीर्थलिखित स्फुट निबंध आणि पुस्तिका ('ज्योतिनिबंध', 'जडवाद अर्थात् अनीश्वरवाद', 'आनंदमीमांसा') यांचा संग्रह असल्याचे रेगे यांनी स्पष्ट केले आहे. लेखसंग्रह स्वरूपाविषयी ते म्हणतात की, "धार्मिक व सामाजिक तत्त्वज्ञान हा ह्या खंडातील निबंधांचा मध्यवर्ती विषय आहे. ह्या निबंधांनी पन्नास वर्षांपेक्षा अधिक काळ व्यापला आहे. प्रस्तुत परीक्षणातून मे. पुं. रेगे यांनी मार्क्सवादापासून ते नवमानवतावादापर्यंतची वैचारिक वाटचाल चित्रित केली आहे. तर्कतीर्थांचे प्रस्तुत लेख संग्रहातील लेखन 'शुद्ध' वैचारिक स्वरूपाचे नाही, त्याला एक सामाजिक कार्य, समाजपरिवर्तनाच्या प्रक्रियेला गती आणि विशिष्ट दिशा देण्याचे उद्दिष्ट आहे, 'एन्सायक्लोपीडिस्ट' विचारवंतांनी केलेल्या लिखाणाप्रमाणे सामाजिक परिवर्तनाचे साधन असलेले हे लिखाण आहे. ते सामाजिक उद्दिष्टांसाठी करण्यात आलेले असले तरी उथळ, प्रचारकी नाही. त्यात प्रकट झालेली व्यापक विद्वत्ता, चिंतनाचे गांभीर्य, उत्कटता आणि ऋजुता, युक्तिवादातील नेमकेपणा आणि धार, वक्तृत्व व तर्क यांचा मनोहर मिलाफ यांच्यामुळे हे निबंध केवळ प्रासंगिक राहत नाहीत, त्यांना अभिजात वैचारिक साहित्यात स्थान मिळते."^{२८}

द्वा. भ. कर्णिक लिखित समीक्षा प्रकाशित करून तर्कतीर्थांच्या प्रस्तुत लेखसंग्रहास मासिक 'ललित' ने 'ललित शिफारस' सन्मानाने गौरविले होते (ललित, मार्च, १९८३, पृ. २१ ते २६). आपल्या समीक्षेत या लेखसंग्रहाची समीक्षा करणे धाडसाचे काम असल्याची कबुली दिली आहे. मानवेंद्रनाथ रॉय यांनी शास्त्रीजींना कपिल, कणाद यांच्यासारख्या तत्त्वज्ञानांच्या पंक्तीत का बसवले होते, याचा उलगडा या लेखसंग्रहातून होतो, असे म्हटले आहे. प्रस्तुत लेखसंग्रहाचे बलस्थान अधोरेखित करत द्वा. भ. कर्णिक यांनी या समीक्षेत म्हटले आहे की, "हा लेखसंग्रह चाळताना त्यांच्या लेखनातील सौंदर्यस्थळे एकामागून एक माझ्यासमोर येऊ लागली आणि माझी अगदी दुढ खात्री पटली, की शास्त्रीजींना जसे अगम्य असे काही नाही, त्याचप्रमाणे त्यांचे विवेचन, ते उकलत असलेले गूढ व कूट प्रश्न एकेका विषयावरील वा तत्त्वज्ञानावरील भाष्य, प्रसंगी ते करीत असलेला पूर्वपक्ष वा उत्तरपक्ष या सर्व विषयांची मांडणी ते इतक्या सोप्या रीतीने करतात आणि त्यासाठी इतकी सहजसुंदर भाषा वापरतात की त्यातून सामान्य वाचकालाही खऱ्याखऱ्या अर्थाने अर्थबोध झाल्याशिवाय राहात नाही."

डॉ. सदानंद मोरे यांनी 'परामर्श'साठी लिहिलेल्या परीक्षणात अनेक लेखांची साधार मीमांसा केली आहे. परंतु त्यांनी या लेखसंग्रहाच्या संपादनाबद्दल नाराजी व्यक्त करत म्हटले आहे की,

“संपादन करताना विशिष्ट दृष्टिकोन समोर ठेवून पद्धतशीरपणे केलेले दिसत नाही. पुस्तक परीक्षणे, प्रस्तावना, व्याख्याने, लेख अशा विविध प्रकारचे (संकीर्ण) हे लिखाण आहे. यातील प्रत्येक प्रकारचे प्रयोजन वेगळे असल्याने सर्वच प्रकारांना एकत्र करणे फारसे औचित्यपूर्ण वाटत नाही. उद्दिष्टांचा व संगतीचा अभाव उत्पन्न झालेला आहे, तो यामुळेच. अनेक व्यवधाने सांभाळून इतक्या विविध विषयांवर इतके विपुल लेखन करणे ही गोष्ट अवघड आणि म्हणून अभिनंदनीय खचितच आहे. तरीही संपादन करताना त्यात व्यवस्था व सुसूत्रता येईल अशी खबरदारी घ्यायला हवी होती.”

शंकर सारडा यांनी ‘साहित्य सूची’ (दिवाळी, १९८३) अंकात ‘लेखसंग्रह’ चा परिचय करून दिला आहे. त्यानुसार “मिताक्षरी, अर्थवाही अशी शास्त्रीजींची शैली आहे. आणि वैचारिक बारकावे पकडण्यात तर चतुराईची सीमाच होते.”

प्रस्तुत विविध समीक्षांमधून समीक्षकांनी ‘तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी लेखसंग्रह (खंड पहिला)’ चे साहित्यिक व वैचारिक मूल्य रेखांकित केले आहे. खरे पाहता वैचारिक लेखसंग्रह वाचणे वा अभ्यासणे पोरखेळ खचितच नाही. या वैचारिक लेखांमधून तर्कतीर्थ भारतात प्रबोधन युगाची पहाट व्हावी अशी अपेक्षा धरतात, हे त्यांच्या ‘प्रस्तावने’मधील विवेचनातून पुढे येते. धर्मासंबंधी त्यांनी आपली धारणा मांडत ते मानवप्रणीत असल्याचे मान्य केले आहे. धर्मस्वरूप वैविध्यपूर्ण असणे यातूनच ते मानवनिर्मित असल्याचे सिद्ध होते. धर्म हे समीक्षापात्र राहण्यातूनच त्याचा विकास शक्य आहे, हे तर्कतीर्थांचे म्हणणे तर्कशुद्ध जसे आहे, तसेच ते बुद्धिप्रामाण्यवादीही होय. जगात धर्मसमीक्षा मान्य झाल्याने धर्मसंशोधन व सुधारणेत गती आली आहे. विज्ञान युगाने समाजमनावर जो प्रभाव टाकला आहे, त्यातूनही धर्मावरील शब्दप्रामाण्यवादी प्रभाव शिथिल होण्यास साहाय्य झाले आहे. त्यामुळे समाज परिवर्तन शक्य झाले आहे. विज्ञाननिष्ठ भौतिकवादाची कल्पना तर्कतीर्थांनी या संग्रहात विशद केली असून ती विचारणीय ठरते. विभिन्न वादांवरील यातील तर्कतीर्थांचे विवेचन त्यांच्या प्रज्ञेचे द्योतक होय. एकच माणूस इतक्या वैविध्यपूर्ण विषयांवर अधिकारवाणीने व मूलभूत स्वरूपाचे लिखाण करू शकतो यावर विश्वासच बसत नाही. अशीच स्थिती मराठी विश्वकोशातील विविध नोंदी एकत्र वाचताना (या प्रकल्पातील खंड-१ पाहा) होते. हा लेखसंग्रह तर्कतीर्थांच्या वैचारिक सामर्थ्याचे साररूप होय.

धर्मकोश आणि मीमांसाकोश : समीक्षा

सन १९२३ च्या दरम्यान तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी काशी; कलकत्ता येथील न्यायविषय उच्चशिक्षण पूर्ण करून वाईस परतले आणि प्राज्ञ पाठशाळेत न्याय, वेदान्त, व्याकरण, अलंकारशास्त्र इ. शिकवू लागले. याच काळात वाईत ब्राह्मण समाजाची एक सभा पोटजातीतील विवाह धर्मसम्मत होतात की नाही, याबाबत विचार करण्यासाठी योजली होती. यात नारायणशास्त्री मराठे व तर्कतीर्थ यांनी सनातन पक्षीय पंडितांचा विरोध करत पोटजातीतील विवाहाचे समर्थन करणारी भूमिका मांडली. त्यातून एक प्रकारे धर्मसुधारणा विचारास बळ मिळाले.

पुढे १९३५ मध्ये नारायणशास्त्री मराठे उर्फ केवलानंद सरस्वती यांनी धर्मकोश निर्मिती मंडळाची स्थापना केली, हे मंडळ स्थापन करण्यामागे त्यांचा विचार होता की, देशकाल परिस्थितीप्रमाणे प्रत्येक युगात धर्मात परिवर्तन होत आले आहे. धर्माची मूलभूत तत्त्वे स्थिर असली तरी धर्माचार बदलत आले आहेत. या संबंधीचे संस्कार, नियम, विधी इ. मध्ये विविधनिषेध विचार परिवर्तित होत आले आहेत. धर्मग्रंथांचा ऐतिहासिक अभ्यास करताना ही गोष्ट स्पष्ट होते. हिंदुधर्म व त्याचे धर्मग्रंथ जगात प्राचीन गणले गेले आहेत, मात्र त्यातील बदलाचा अभ्यास अद्याप झाला नाही. तो करण्यासाठी धर्मकोश निर्मितीचा विचार पुढे आला. धर्मकोशाच्या माध्यमातून हिंदुधर्म व संस्कृतीची साधने, ग्रंथ, हस्तलिखिते कालानुक्रमे ग्रंथित करण्याची ही योजना होय. ही साधने श्रुती, स्मृती, पुराणादी प्राचीन ग्रंथात आहेत. त्यांचे कालानुक्रमिक परिशीलन हा धर्मकोशाचा मूळ उद्देश होय.

नंतरच्या काळात धर्मनिर्णय मंडळ अस्तित्वात आले, (१९३४-३७) त्यातील विचारमंथनातून 'मीमांसाकोश' (१९४९) ची कल्पना पुढे आली. याचा रचनाकल्प स्वामी केवलानंद सरस्वती यांनी तयार केला व प्रारंभिक कार्यही एकहाती केले. 'मीमांसाकोश'मध्ये खालील सहा विषयांवर विचार करण्यात आला आहे- १) मीमांसाशास्त्राच्या भाष्य, वार्तिक इ. ग्रंथांमध्ये जी अडीच-तीन हजार लहान-मोठी श्रुतिवाक्ये आहेत. त्यांचे चार वेदांमधील स्थान निश्चित करून मूल स्थान निर्देशांसह ती श्रुतिवाक्ये प्रस्तुत करणे. २) मीमांसासूत्र स्वकृतवृत्तीसह प्रस्तुत करणे (सुमारे ३००). ३) विविध न्याय प्रस्तुती (अंधचटकन्याय, तक्र कौण्डिन्याय, गोबलिवर्द न्याय, लौकिकन्याय, संयोगपृथक्लन्याय, स्थपतीष्टि न्याय इ.) (सुमारे २५००). ४) ९३३ अधिकरणे आहेत. त्यांत 'शाबर भाष्य', 'वार्तिक', 'नव-मीमांसक खंड', 'भाष्यदीपिका', 'शास्त्रदीपिका', 'न्यायविस्तार' इ. चा अंतर्भाव आहे, त्यांची प्रस्तुती. ५) मीमांसक सिद्धांतात उपसिद्धांत प्रतिपादन करणारी लहान-मोठी वाक्ये आहेत. त्यात विशेषनामे आहेत. त्यांच्या आधारे पुनरुक्ती टाळून वाक्यरचना करणे. ६) पारिभाषिक, सूत्रादिकांतील सार्थ शब्द प्रस्तुती. सुमारे ३००० पृष्ठांचा हा ऐवज आज उपलब्ध असून तो सप्तखंडात आहे.

या सर्वांबद्दल समीक्षा नसली तरी स्वरूप-विवेचक लेख वेळोवेळी अनेक विद्वानांनी लिहून या महत्त्वपूर्ण कोशांकडे लक्ष वेधले आहे. त्यात श्री. मा. भावे, ना. बा. मराठे, म. अ. मेहेंदळे यांचा अंतर्भाव आहे. त्यांनी या कोश खंडांची आणि त्यांच्या योगदान विशेषांची आपल्या लेखातून चर्चा, विवेचन केले आहे. या दोन्ही कोश खंडांच्या पूर्तता आणि प्रकाशनासाठी तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी अथक प्रयत्न केले. त्यांच्या या कार्याचा उल्लेख उपरोक्त लेखांमध्ये दिसून येतो. या दोन्ही कोशांची अपवाद चर्चा मराठी समीक्षेत दिसते. संस्कृत कोश असणे जसे याचे कारण आहे, तसे यातील विवेचन प्राचीन वाङ्मयाधारित असणेही आहे.

'धर्मकोशा'ची प्रशंसा करत 'महाभारत'संशोधित आवृत्तीचे संपादक व्ही. एस. सुखटणकर यांचे गौरवोद्गार लक्षात घेण्यासारखे आहेत. ते म्हणतात की, "The most valuable encyclopaedia of Indian antiquities promises to become an indispensable

work of referance to the future historian of culture."^{२९} अशीच भलावण करत फ्रान्सचे संस्कृत पंडित डॉ. लुई रेनाँ यांनी या कार्यास 'विद्यापीठस्तरीय कार्य'^{३०} संबोधले आहे. यातूनही प्रस्तुत कार्याची महती कळते.

मराठी विश्वकोश : समीक्षा

महाराष्ट्र राज्य हे मराठी भाषेचे राज्य १ मे, १९६० ला स्वतंत्ररूपाने अस्तित्वात आल्यानंतर मराठी भाषा आणि साहित्य, संस्कृती संवर्धनार्थ काही भरीव करणे नव्या सरकारपुढचे लक्ष्य होते, तसेच आव्हानही. तत्कालीन मुख्यमंत्री नामदार यशवंतराव चव्हाण यांनी नव स्थापित राज्याचे मुख्यमंत्री म्हणून पुन्हा नव्याने सूत्रे स्वीकारल्यानंतर मराठी संचालनालय स्थापनेबरोबर महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ स्थापन केले. त्याचे अध्यक्षपद गेल्या दहा वर्षांतील आपले ज्येष्ठ सहकारी व मार्गदर्शक तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्याकडे सोपवले. त्यांनी अध्यक्षपद स्वीकारल्यानंतर मराठी ज्ञानभाषा म्हणून विकसित करण्याचे धोरण अंगीकारून नवनव्या योजना, प्रकल्प नि संकल्पनांचा धडाकाच लावला. या महत्त्वाकांक्षी योजनेपैकी एक होती 'मराठी विश्वकोश' (१९६२)ची १७ खंडांमध्ये निर्मिती. प्रत्यक्ष हा प्रकल्प पूर्ण होण्यास २०१९ साल उजाडावे लागले आणि मूळ १७ संहिता खंडांची संख्या २० च्या घरात गेली.

या सर्व प्रकल्पांतील तर्कतीर्थ योगदान, नोंदी लेखन, संपादन संबंधी वेळोवेळी प्रा. श्रीनिवास दीक्षित, प्रा. डॉ. राजा दीक्षित, प्राचार्य डॉ. सुनीलकुमार लवटे यांनी लिहिले आहे. मराठी विश्वकोश निर्मिती हा तर्कतीर्थाचा स्वप्नदर्शी प्रकल्प (Dream Project) होता, असे म्हटले तर ते अतिशयोक्त होणार नाही आणि वावगेही! या विविध समीक्षा लेखांतून व स्वतः तर्कतीर्थांनी संपादित केलेल्या "मराठी विश्वकोश: परिचय ग्रंथ" (१९६५) मधूनही ते स्पष्ट होते. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, महाराष्ट्र राज्य मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळ, शिवाय धर्म निर्णय मंडळ, धर्मकोश मंडळ यांतून मीमांसाकोश (७ खंड), धर्मकोश (२५ खंड), मराठी विश्वकोश (२० खंड) पाहिले की लक्षात येते, तर्कतीर्थांना महाराष्ट्रीय समाज हा ज्ञानसमाज बनवायचा होता. शिवाय या समाजाची रचना विश्वकोशीय धारणेची (Encyclopaedic Conceptions) ची बनवायची होती, हे सूर्यप्रकाशाइतकं लख्ख सत्य होते.

तर्कतीर्थकृत धर्मचिंतन आणि धर्ममीमांसा : समीक्षा

कार्ल मार्क्सची धारणा होती की, "सर्व प्रकारच्या समीक्षांचा प्रारंभ हा धर्म समीक्षेतून होतो." तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी कार्ल मार्क्सच्या या विधानाने प्रभावित व परिवर्तित झाले असल्याने एकेकाळचा हा कर्मठ धर्मपंडित- जो सकाळ, संध्याकाळ स्नान, संध्या करायचा- त्याने एका क्षणी आपल्या देवघरातील सर्व टाक, देवमूर्त्या कृष्णार्पण केल्या व स्वतःस कर्मकांडमुक्त करून घेतले. असे असले तरी 'धर्म' हा त्यांच्या चिंता नि चिंतनाचा विषय असल्याने जीवनभर ते धर्मावर बोलत, लिहित नि मनन करत राहिले. यातून त्यांचे धर्मचिंतन उदयास आले. याची मीमांसा डॉ. श. रा. तळघट्टी, शि. स. अंतरकर, श्री. मा. भावे, प्राचार्य डॉ. सुनीलकुमार लवटे,

प्रा. डॉ. अशोक चौसाळकर प्रभृती मान्यवरांनी केली आहे. ते सर्व लेखन या प्रकल्पाचा १८ व्या 'तर्कतीर्थ साहित्य समीक्षा' लेखसंग्रहामध्ये आहे.

त्यानुसार तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा जगातील सर्व प्रमुख धर्म- ख्रिश्चन, इस्लाम, यहूदी, हिंदू इ. चा अभ्यास होता. हिंदू धर्माचे वेद, उपनिषद, ब्राह्मण ग्रंथ, आरण्यक, पुराण इ.चा त्यांचा व्यासंग खोल होता. त्यातून त्यांचे धर्मचिंतन उदयास आले. 'हिंदुधर्माची समीक्षा' 'सर्वधर्मसमीक्षा', 'शिखांचा पंथ व इतिहास', 'आद्य शंकराचार्य : जीवन आणि विचार' या ग्रंथांमधून त्यांनी भारतीय विविध धर्म- हिंदू, बौद्ध, जैन, शीख इ.- मीमांसा वा चिकित्सा केली आहे. प्रा. डॉ. चौसाळकर यांनी तर्कतीर्थांच्या उपरोक्त ग्रंथ नि 'धर्मकोशा'च्या आधारे तर्कतीर्थांच्या धर्मचिंतनाची मीमांसा केली आहे. त्यात त्यांनी स्पष्ट केले आहे की तर्कतीर्थांच्या धर्मविचारार माक्सवाद, रॉयवादप्रणीत इहवाद नि विवेकवादाचा मोठा पगडा होता. विज्ञान, विवेकवाद आणि अध्यात्म यांच्या आधारे धर्मविचार असला पाहिजे, तरच तो कालसंगत ठरेल असे तर्कतीर्थांचे म्हणणे होते, हे डॉ. चौसाळकरांनी आपल्या समीक्षेत अधोरेखित केले आहे. धर्मविचार हा कर्मकांडापेक्षा शाश्वत मानवी मूल्यांवर आधारित असेल तरच तो मानवहिताचा ठरेल अशी तर्कतीर्थांची धारणा असल्याचे डॉ. चौसाळकरांनी स्पष्ट केले आहे. तर्कतीर्थांची धर्ममीमांसा वर्तमानातील प्रगत धारणा होय.

डॉ. शं. रा. तळघट्टी यांनी आपल्या समीक्षेत तर्कतीर्थकृत धर्मचिंतनाची चिकित्सा करताना म्हटले आहे की, तर्कतीर्थांनी आपल्या धर्मसमीक्षेत भागवत धर्माकडे लक्ष वेधले आहे. ते म्हणतात, "माझ्या मते हिंदू धर्म संकल्पनेचा ईश्वरोपासना व नैतिकता या दोन्ही अंगांनी झालेला उत्कृष्ट आविष्कार म्हणजे भागवत धर्म. महाराष्ट्रीय संतांच्या वाङ्मयात विशेषतः तत्त्वज्ञ ज्ञानेश्वरांच्या वाङ्मयात आढळणारी त्यांची मांडणी उद्बोधक व मनोज्ञ आहे." शि. स. अंतरकरांनी शीर्षकाद्वारेच स्पष्ट केले आहे, की तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचे धर्मचिंतन हे जडवादावर अधिष्ठित आहे. त्याचे स्वरूप स्पष्ट करत आपल्या समीक्षेत अंतरकरांनी असे प्रतिपादन केले आहे की, "त्यांनी (तर्कतीर्थ) आयुष्यभर शब्दप्रामाण्य न मानणारा, परलोक, आत्मा, ईश्वर न मानणारा धर्मविचार, धर्मचिंतन केले व मानवाला या पारंपारिक धर्माच्या चौकटीतून मुक्त होण्यास मदत करणे हे आपले जीवितकार्य मानले."

श्री. मा. भावे यांनी आपल्या दोन समीक्षेतून तर्कतीर्थ यांच्या धर्म आणि संस्कृती चिंतनावर प्रकाश टाकला आहे. आपल्या विवेचनात त्यांनी तर्कतीर्थकृत धर्मचिंतनाचे तीन टप्पे सांगितले आहेत. प्रारंभी तर्कतीर्थ हिंदुधर्मशास्त्र चौकटीत राहून धर्म परिवर्तनशील असल्याचे मानून धर्म सुधारणांचे समर्थन करतात. दुसऱ्या टप्प्यावर ते पाश्चात्य तत्त्वज्ञान - विशेषतः माक्सवादाधारित धर्मचिंतन- विशद करतात. यात ते धर्मास सामाजिक संस्था मानून धर्म अलौकिक नसल्याचे आग्रही प्रतिपादन करतात. तिसऱ्या टप्प्यात अन्य पाश्चात्य विचारवंत - डुर्क हाइम, वेबर, फ्राइड, युंग, विल्यम जेम्स प्रभृती मान्यवरांच्या धारणांच्या आधारे धर्माकडे पाहात तो अधिक नीतिमान व बुद्धिवादी असला पाहिजे हे स्पष्ट करतात.

(एकेकाळीस)

समग्रतः असे म्हणता येईल की तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा धर्म विचार चिरपरिवर्तनशील होता. तो निरंतर व्यापक, उदारमतवादी, विवेकी, विज्ञाननिष्ठ बनत गेला. प्रारंभीपासून ते धर्म परिवर्तन (विकास) व्हावे या विचारांचेच होते. धर्म व मानवहित यांची सांगड घालत तर्कतीर्थ धर्मचिकित्सेद्वारे सुधारणांचा आग्रह धरताना दिसतात.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : वैचारिक समीक्षा

सर्वश्री प्र. म. बांदिवडेकर, मनीषा टिकेकर, प्रा. डॉ. श्रीनिवास हेमाडे, प्रा. डॉ. सदानंद मोरे, किशोर बेडकिहाळ, कुलगुरू डॉ. जनार्दन वाघमारे, प्राचार्य डॉ. सुनीलकुमार लवटे, प्रा. डॉ. सौ. सरोजा भाटे, एस. डी. इनामदार या मान्यवरांनी तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे विशिष्ट पैलू लक्षात घेऊन समीक्षा करणारे विविध लेख प्रसंगोपात लिहिले आहेत. त्यातून तर्कतीर्थांच्या 'व्यक्ती व विचार' अनुषंगिक विविध बाबींवर विचार झाला आहे. त्यातून तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचे बहुआयामी व्यक्तिमत्त्व साकारण्यास साहाय्य झाले आहे.

प्र. म. बांदिवडेकर यांनी आपल्या लेखातून तर्कतीर्थांच्या राजकीय प्रवासाचा आलेख चित्रित केला आहे. तर्कतीर्थांचे एकूण जीवन लक्षात घेता आयुष्याच्या विविध टप्प्यांवर त्यांनी राष्ट्रवाद, गांधीवाद, मार्क्सवाद, नवमानवतावादाची कास धरल्याचे बांदिवडेकरांनी स्पष्ट केले आहे. तर्कतीर्थ महाराष्ट्र व भारतातील विविध सुधारणा चळवळींशी संलग्न होते. धर्मसुधारणा आंदोलन, महात्मा फुलेंची सत्यशोधक चळवळ, ब्राह्मणेतर चळवळ, लोकमान्य टिळक व महात्मा गांधींच्या नेतृत्वाखालील राष्ट्रीय स्वातंत्र्य आंदोलन, गांधीवादी विचार, सत्याग्रह आंदोलन (कायदेभंग चळवळ), मार्क्सवाद, फॅसीझम व नाझीवाद, लोकशाही, नवमानवतावाद राष्ट्रीय एकात्मता, धर्मनिरपेक्षता, पंडित नेहरूंचे राजकीय धोरण, भूदान आंदोलन, जयप्रकाश नारायणप्रणीत संपूर्ण क्रांती, राखीव जागा विचार व मंडल आयोग, शंकराचार्य चातुर्वर्ण्य समर्थक धोरण विरोध अशा विविध आंदोलन व चळवळींसंबंधी त्यांची संलग्नता व संपर्क लक्षात घेता वेळोवेळी त्यांचे व्यक्त राजकीय विचार समकालाची प्रतिक्रिया असायची. तद्वतच भविष्यलक्ष्यी विचारचिंतन क्षमता हे त्यांच्या राजकीय विचारधारेचे प्रगल्भ असे व्यवच्छेदक वैशिष्ट्य होते, हे प्र. म. बांदिवडेकर यांनी सोदाहरण नि सविस्तर मांडले आहे. त्यातून तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची राजकीय जाण ही विविध विचारधारांचा अभ्यास व त्यातील कार्याशी निगडित होती, हे स्पष्ट होते. तसेच राजकीय मतांतर हा तर्कतीर्थ विचार प्रवासाचा अभिन्न भाग होता, हेही प्र. म. बांदिवडेकर आपल्या लेखातून स्पष्ट करतात.

प्रा. डॉ. अरुंधती खंडकर आणि त्यांचे चिरंजीव अशोक खंडकर यांनी मिळून सन २०१९ मध्ये 'स्विमिंग अपस्ट्रीम' शीर्षकाचे इंग्रजी तर्कतीर्थ चरित्र प्रकाशित केले होते. त्यातील 'मार्क्सिझम अँड बियाँड' लेखाच्या अनुसंधाने मनीषा टिकेकर यांनी दैनिक लोकसत्ताच्या ७ डिसेंबर २०१९ च्या अंकात 'तर्कतीर्थांचा वैचारिक प्रवास' शब्दबद्ध केला आहे. त्यानुसार तर्कतीर्थांचा वैचारिक प्रवास मूलगामी होता. तर्कतीर्थांच्या व्यक्तिमत्त्वात वेद आणि हिंदू धर्मशास्त्रविषयक विद्वत्ता आणि आधुनिक विचारांचे अनोखे मिश्रण होते. तर्कतीर्थांनी इतिहास

(बेचाळीस)

लेखन पद्धतीत परिवर्तन घडवून आणले. तर्कतीर्थांना अभिप्रेत इतिहास म्हणजे सनावळी नसून समाज, संस्कृती, विचारातील उत्क्रांत बदलांची नोंद होय. धार्मिकता, ईश्वर, विश्वसंकल्पना यांत कालौघात बदल घडून येतात, यावर तर्कतीर्थांचा विश्वास होता.

प्रा. डॉ. श्रीनिवास हेमाडे यांनी तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या ज्ञानव्यवहाराची चिकित्सा केली असून त्यांनी यासंबंधी आपली मांडणी समकालीन संदर्भात केली आहे. त्यांच्या मतानुसार तर्कतीर्थ आंतरराष्ट्रीय दर्जाचे मौलिक संशोधक खरे, पण त्यांनी आपले लेखन मराठीत केल्याने त्यांच्या विचारप्रसारास मर्यादा राहिली आहे. त्यांच्या काही कृतींची भाषांतरे इंग्रजी, हिंदीत असली तरी समग्र वाङ्मय इंग्रजीत येणे आवश्यकच नाही तर अनिवार्य आहे. डॉ. सदानंद मोरे यांनी स्पष्ट केले आहे की तर्कतीर्थांनी धर्मसुधारणा, समाजसुधारणांचा आग्रह धरत लेखन केले. त्यामुळे ते पुरोगामी पंडित म्हणून पुढे आले. तर्कतीर्थांनी राजकारणाचा त्याग करून ज्ञानसाधनेची कास धरली. ही त्यांची मोठी ज्ञानसेवा महाराष्ट्राच्या जडणघडणीस कारण ठरली, असे स्पष्ट केले. श्री. किशोर बेडकिहाळ यांनी आपल्या लेखात तर्कतीर्थांच्या वैचारिक दराच्यामुळे समकाळात अत्यंत सक्षम समीक्षक असूनही चिकित्सा न झाल्याबद्दल खंत व्यक्त केली आहे. तर्कतीर्थ द्विध्रुवीय विचार करत नसल्याचे मत नोंदवत त्यांनी तर्कतीर्थ मर्यादिकडे लक्ष वेधले आहे. कुलगुरू डॉ. जनार्दन वाघमारे यांनी तर्कतीर्थांच्या रॉयवादी समर्थक कार्याची समीक्षा केली आहे. एक महत्त्वाचे निरीक्षण नोंदवत ते म्हणतात, “तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा वैचारिक प्रवास चक्राकार पद्धतीने (Cyclical) झालेला होता. तो जिथून सुरू झाला, तिथेच तो परतला.” अंतिमतः त्यांचे नवमानवतावादी होणे व प्रारंभी मानवहितार्थ धर्म व समाजसुधारणा म्हणजे मानवतावादी विचार कृती होय.

प्रा. सरोजा भाटे यांनी अलीकडेच म्हणजे ७ फेब्रुवारी, २०१२ ला एक ऑनलाईन राष्ट्रीय व्याख्यान इंग्रजीत दिले होते. त्याची संहिता उपलब्ध झाली असून त्यानुसार तर्कतीर्थांनी प्राचीन परंपरा व वाङ्मयाचे पुनर्मूल्यांकन केले असून त्याचा हेतू मानवी कल्याण असल्याचे स्पष्ट केले आहे. तर एस. डी. इनामदार यांनी अलीकडच्या ‘नवभारत’मध्ये (जानेवारी-फेब्रुवारी-मार्च २०२३) शास्त्रीजींच्या संस्कृती, साहित्य आणि ललित कलाविषयक दृष्टिकोनावर भाष्य केले आहे. त्यांच्या म्हणण्यानुसार चतुरस्र ऐतिहासिक दृष्टी ही शास्त्रीजींच्या विचारविनिमयातील मूलभूत बाब होती. त्यास साहित्य विचारही अपवाद नव्हता.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचे जीवन विविध क्षेत्रीय विचार आणि कार्याशी निगडित होते. त्यामुळे त्यांच्या विचारधारेत वैविध्यपूर्णता परिलक्षित होते. हे वैविध्य मानवी जीवनाच्या सर्वांगांना स्पर्श करून ते अधिक समृद्ध व संपन्न करण्याचा ध्यास दिसून येतो. मानवी जीवन म्हणजे प्राचीन, वर्तमान व भविष्याचा वेध असतो. हे लक्षात घेता तुम्हास प्राचीनाचे भान हवे. वर्तमानाचे आकलन हवे आणि आगामी बदलांचे पूर्वाकलन करण्याची तुमची जी क्षमता असते, ते तुमचे खरे बलस्थान होय, असा त्रिकालवेधी दृष्टिकोन हे तर्कतीर्थांच्या व्यक्ती व विचाराचे वैशिष्ट्य होते. ते या सर्व समीक्षात्मक लेखांमधून प्रतिबिंबित झाले आहे. तर्कतीर्थ एक व्यक्ती

(त्रेचाळीस)

व विचार म्हणून निरंतर प्रवाही व विकसित होत राहिलेले रसायन होते. 'मळयास माझ्या कुंपण असणे, कधी न मला हे साहे' असा तो अस्वस्थ विचार प्रवास होता. 'कायदा पाळा गतीचा, थांबला तो संपला' चा गुंजारव बहुधा सतत तर्कतीर्थांच्या कानी घुमत असावा. पक्षी जसा एका फांदीवर कायमचा कधीच विसावत नसतो तसे तर्कतीर्थांचे होते. नित्य नव्या सादाचे आकर्षण त्यांना प्रक्षोभित करायचे. म्हणून ते नित्य नव्या विचार, कार्याचा अंगीकार करत राहिले व स्वतःस गतिशील बनवत राहिले. 'चतकोराने मला न सुख'ची बेचैन जाण त्यांच्या निरंतर विकासाचे गमक होते. म्हणून त्यांचे व्यक्तिमत्त्व नि विचार चिरनूतन राहिले.

तर्कतीर्थ विचार, विविध चर्चा / प्रतिक्रिया

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी वेळोवेळी जे लेखन केले, मुलाखती दिल्या, प्रतिक्रिया व्यक्त केल्या त्याचे जनमानसावर जे परिणाम झाले, त्यातून वेळोवेळी विविध चर्चा, प्रतिक्रियात्मक लेखन अनेकांनी केले. अशामध्ये कुलगुरू डॉ. वि. भि. कोलते, डॉ. वसंत स. जोशी, रा. ना. चव्हाण, प्रा. डॉ. अरुण कांबळे यांचा अंतर्भाव होता.

तर्कतीर्थांनी 'नवभारत' मासिकाच्या नोव्हेंबर- डिसेंबर, १९७५ च्या अंकात 'ज्ञानदेवांची जातिकुळा वेगळी वंशावळी' शीर्षक लेख लिहिला होता. त्यावर आपले मत नोंदवत डॉ. वि. भि. कोलते यांनी स्पष्ट केले आहे की, तर्कतीर्थांचा हा लेख संत नामदेव लिखित 'आदि' अभंगांवर आधारित आहे, पण याच विषय संदर्भाने सोपानदेवांनी अभंग लिहिले आहेत. शिवाय पैठणच्या तत्कालीन ब्राह्मणांची काही पत्रे आहेत. त्याकडे लक्ष वेधत डॉ. कोलते यांनी तर्कतीर्थांचे विचार मर्यादित संदर्भावर बेतल्याचे लक्षात आणून दिले आहे. डॉ. वसंत स. जोशी यांनी आपल्या लेखात या विषय अनुरोधाने श्री. ब. स. येरकुंटवार आणि प्रा. म. रा. जोशी यांनी जे विचार व्यक्त केले आहेत, त्याकडे लक्ष वेधले आहे.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची एक मुलाखत 'सुटलेली कोडी' प्रा. मे. पुं. रेगे यांनी घेतली होती. ती त्या वेळी प्रकाशित डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर लिखित ग्रंथ 'रिडल्स इन हिंदुइझम' च्या संदर्भात होती. ती 'नवभारत' मासिकाच्या मे-जून, १९८८ च्या अंकात प्रसिद्ध झाली होती. त्या अनुरोधाने रा. ना. चव्हाण यांनी 'नवभारत' च्या ऑगस्ट १९८८ च्या अंकात प्रतिक्रिया दिली आहे. त्यानुसार पुरोहित वर्चस्व हा कळीचा मुद्दा उपस्थित करत रा. ना. चव्हाण यांनी काही मूलभूत प्रश्न उपस्थित केले आहेत. शिवाय त्यांनी धार्मिक पुनरुज्जीवन लाट येत असल्याचे अधोरेखित करत पुरोहितांची पारंपरिक गरज वाढेल असे केलेले भाकित महत्त्वाचे ठरते, ते अशासाठी की हिंदू धर्म कर्मकांड आणि पुरोहित अनिवार्यता यातून समाजाची सोडवणूक केवळ पुरोहित शिक्षित झाल्याने सुटणार नसून समाज प्रगल्भ होण्यात या कोड्याची खरी सोडवणूक आहे.

प्रा. डॉ. अरुण कांबळे यांनी 'सुटलेली कोडी' मुलाखत ही प्रा. मे. पुं. रेगे यांच्या एका भूमिकेमुळे पूर्वग्रहदूषित असल्याचे म्हटले आहे. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, डॉ. रा. गो. भांडारकर व डॉ. पां. वा. काणे यांचा हिंदूधर्मसंबंधी जो व्यासंग आहे, तसा तो डॉ. बाबासाहेब

(चव्चेचाळीस)

आंबेडकरांचा नसल्याचे मुलाखतीतील सूचकता हाच मुळी 'वदतो व्याघात' (स्वयंनिर्मित विसंगती) असल्याचे डॉ. अरुण कांबळे यांनी प्रारंभीच स्पष्ट केले आहे. आपल्या मताच्या पुष्ट्यर्थ त्यांनी डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी जर्मनीच्या बॉन विद्यापीठात संस्कृतचे अध्ययन केल्याचा दाखला दिला आहे. आपल्या प्रदीर्घ लेखात डॉ. अरुण कांबळे यांनी या अनुषंगाने तर्कतीर्थांच्या एकंदरीत साहित्याचा आढावा घेत म्हटले आहे की, "पुनरुज्जीवनवादी शक्ती संपूर्ण भारतात आणि महाराष्ट्रात जोमाने उफाळून आल्या असताना शास्त्रीबुवांनी त्यांना उपयोगी पडतील, त्यांच्या गोटात समाविष्ट करता येतील असे विचार मांडावेत, यापरता त्यांच्यासारख्या विचारवंतांचा दुसरा पराभव कोणता?"

समारोप

आपल्या एखाद्या लेख, मुलाखती वा विचाराबद्दल जनमानसातून प्रतिसाद, प्रशंसा वा प्रतिक्रियात्मक चर्चा करत जे लिखाण घडते, तेच मुळी लेखकाचे लेखन वा विचार दखलपात्र असल्याची निजखूण म्हणून पहावी लागते. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी केलेले आजवरचे लेखन व त्याची झालेली ही समीक्षा या १८ व्या खंडाच्या रूपात आपण समोर आहे. समीक्षेचा हा कालपट शतकाचा असणं ही तर्कतीर्थांच्या वैचारिक मंथनाची फलश्रुती होय. शिवाय त्यांच्या लेखनाची समीक्षा विविधस्तरीय समीक्षकांनी करणं हेसुद्धा त्यांच्या विचारांची प्रस्तुतता अधोरेखित करणारी ठरते. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचं समग्र साहित्य समीक्षापात्र ठरणं यासारखं त्यांच्या साहित्याचं दुसरं महत्त्व नाही. तर्कतीर्थ साहित्य, विचार वाचून सोडता येत नाहीत. ते वाचकास विचारप्रवृत्त करतात. वाचक अंतर्मुख होतो. तो कधी सहमत असतो, कधी असहमत; पण एक खरे की ते साहित्य वाचकाची सतत पाठराखण करत राहते, ते वाचकास नवी विचार दृष्टी देऊन प्रौढ, प्रगल्भ बनवते.

दि. ६ नोव्हेंबर २०२३

- डॉ. सुनीलकुमार लवटे,
संपादक

संदर्भ

- १) केळकर, न. चिं. - संपा. केसरी 'सार संग्रह', दि. २६ सप्टेंबर, १९२८.
- २) वाडेकर, प्रो. देविदास - 'लोकशिक्षण', डिसेंबर, १९२८, पृ. ७९९.
- ३) पळशीकर, वसंत - संपादक, 'तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी: व्यक्तित्व, कार्य आणि विचार', प्रकाशक प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई, जि. सातारा, प्रथमावृत्ती - फेब्रुवारी, १९९६, मूल्य - २००/-रु. पृष्ठ - १६४.
- ४) 'तत्रैव' - पृ. १००. (आनंदमीमांसा : एक समीक्षा).
- ५) जोशी, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री - 'आनंद मीमांसा', प्रकाशक - प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई, जि. सातारा, शके १८५० (इ. स. १९२८), मूल्य - ६ आणे, पृष्ठे - ७०.

(पंचेचाळीस)

- ६) जोशी, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री - 'आधुनिक भारतीयांतील तत्त्वज्ञानाचे दारिद्र्य' नवभारत, जानेवारी, १९५२.
- ७) तत्रैव.
- ८) मुंडले, वा. दा. इस्लामपूर, संपा. ब्राह्मण, मार्गशीर्ष शके १८५०, वर्ष ६, अंक ९, पृ. ३ ते ३३.
- ९) केळकर, न. चिं., संपा. - साप्ताहिक केसरी 'केसरी सारसंग्रह' (पूर्वार्ध आणि उत्तरार्ध), अनुक्रमे २२ व २९ जानेवारी, १९२९, पृष्ठ - ४४ व ४५.
- १०) जोशी तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री - 'हिंदुधर्माची समीक्षा' नागपूर विद्यापीठ, नागपूर, प्रथम आवृत्ती, प्रस्तावनेतून उद्धृत.
- ११) प्रा. डोळके, गणेश महादेव, दप्परी, डॉ. यादव केशव - संपादक 'विद्वद्रत्न डॉ. दप्परी लेखसंग्रह' (खंड पहिला), प्रका. दप्परी ग्रंथप्रकाशन समिती, महाल, नागपूर - २, प्रथमावृत्ती - १९६९, मूल्य - ८ रूपये, पृष्ठे - ३७६, संदर्भ पृष्ठ - ३६२.
- १२) तत्रैव - पृ. ३६२.
- १३) तत्रैव - पृ. ३६६.
- १४) चाफेकर, ना. गो. - 'हिंदुधर्माची समीक्षा : धर्मतत्त्वज्ञान', महाराष्ट्र साहित्य पत्रिका, जुलै- १९४२, पृ. २७३ ते २८०).
- १५) काळे, के. नारायण, संपादक, 'महाराष्ट्र साहित्य पत्रिका', महाराष्ट्र साहित्य परिषद, पुणे, ऑक्टोबर, १९४२, पृ. ३६९ ते ३८३.
- १६) जोशी, गोविंद महादेव, संपादक, 'समाज-जीवन', भारत संरक्षण संघ मुखपत्र, भाद्रपद, अश्विन, मार्गशीर्ष, शके १८६४.
- १७) पळशीकर, वसंत, संपादक, 'तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : व्यक्तित्व, कार्य व विचार', प्रका. : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई, जि. सातारा. प्रथमावृत्ती - २६ फेब्रुवारी, १९९६, पृ. १२७ ते १३७.
- १८) Patil, Shard - 'Renaissance and Enlightenment' - Economical and Political Weekly, Vol. XXXI, No. 25, June 22, 1996, Pages - 1593 to 1595.
- १९) Ibid - Page. 1593.
- २०) जोशी, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री, 'हिंदुधर्माची समीक्षा', प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई (१९८४) पृ. १६१.
- २१) मनोहर, डॉ. यशवंत - 'हिंदुधर्माची समीक्षा' आणि 'सर्वधर्मसमीक्षा : समर्थ ज्ञानमीमांसा', दैनिक महाराष्ट्र टाइम्स, ८ जानेवारी २०१८.
- २२) पाटील, मुकुंदराव, संपादक, साप्ताहिक 'दीनबंधू', २८ नोव्हेंबर, १९४७, पृ. ५.

- २३) चव्हाण, रा. ना., तर्कतीर्थांच्या आठवणी, 'तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी :
व्यक्तित्व, कार्य आणि विचार' - संपा. वसंत पळशीकर.
- २४) जोशी, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री - 'ज्योतिचरित्र' - उपसंहार नॅशनल बुक ट्रस्ट, इंडिया,
नवी दिल्ली, १९९२, पृ. ८०.
- २५) जोशी, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री - 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' - प्राज्ञपाठशाळा मंडळ
वाई, तृतीय आवृत्ती (पुनर्मुद्रण), प्रस्तावना, पृ. ४.
- २६) कुरुंदकर, प्रा. नरहर, - प्रतिष्ठान, मे १९७४, 'ओळख', साहित्य साधना प्रकाशन,
औरंगाबाद, पृ. ६५/-.
- २७) कुलकर्णी, मधुकाका - 'प्रकाशकनामा' श्रीविद्या प्रकाशन, २५०, शनिवार पेठ,
पुणे - ३०, सुधारित आवृत्ती - मे, १९९७, मूल्य - ३००रु. पृष्ठे - २३८, संदर्भ पृष्ठ
क्रमांक - १३६.
- २८) रेगे, मे. पुं. - 'महाराष्ट्र टाइम्स', जानेवारी, १९८३, 'नवभारत', फेब्रुवारी, १९८३, पृ.
२७ ते ३४.
- २९) मराठे, ना. बा. - धर्मकोशाची ५१ वर्षे 'प्राज्ञपाठशाळा व तिची परंपरा' - संपा.
तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी व अन्य, - प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई; १९९६, पृ. २२३
ते २३६.
- ३०) तत्रैव.



मराठी प्रबंध
आनंदमीमांसा : समीक्षा

आनंदमीमांसा : अभिप्राय - न. चिं. केळकर

सिमला, ता. २६/९/२८

कृ. सा. न. वि. वि.

आमच्या संस्थेचे काम काल संपताच आज आपले पुस्तक 'आनंदमीमांसा' हे हातात घेतले व समग्र वाचले. वाचून किती आनंद झाला तो सांगता पुरवत नाही. मी मनाने प्रवृत्तिपर व आशावादी आहे आणि निवृत्तिपर वेदांताने आमच्या समाजाचे अनहित झाले आहे असे अर्थात काही प्रमाणात माझे मत असल्याने आपले पुस्तक वाचून आज मला एक सहोदर भेटल्याचा आनंद झाला. अलीकडे आपल्या समाजाच्या विचाराची दिशा थोडी थोडी बदलत चालली आहे हे खरे आहे. न बदलून करणार काय? कारण प्रवृत्तिपर प्रथमशील जगाचे धक्के इतके बसू लागले आहेत की निवृत्तिरूप निद्रा टिकणे शक्य नाही. नव्या पिढीच्या नेत्यांची शिकवण याच दिशेने आहे. पण त्यांचे विचार भाषा व तत्त्वज्ञान प्रायः परकीयांकडून घेतले जात असल्याने आणि कोणत्याही परकीय गोष्टीविषयी मन स्वाभाविकपणे साशंक होण्यासारखीच राजकीय परिस्थिती असल्याने त्यांच्या उपदेशाचा परिणाम राष्ट्राच्या मनावर व्हावा तसा होत नाही म्हणून शक्य तेथवर नवे प्रगतिपर विचार आपल्या जुन्या ग्रंथांच्या आधारे, जुन्या ग्रंथांच्या भाषेने आणि जुन्या तत्त्वज्ञानाच्या सरणीने सांगणे फार आवश्यक आहे. लो. टिळकांनी गीता प्रवृत्तिपर लावून दाखविण्याने जो उपकार केला त्यात आपल्या या पुस्तकाने आपण भर घातली असे मला वाटते. कारण टिळकांच्या पुस्तकाने प्रवृत्ती ही कर्तव्याच्या दृष्टीने शिकविली. पण केवळ कर्तव्याचा आनंद फारच उच्च कोटीतला असतो, म्हणून प्रवृत्तीचा आनंद हा व्यावहारिक फायद्याचाही असतो, हे दाखविण्याने दुधात साखर घातल्यासारखे आपल्या पुस्तकामुळे झाले आहे. दार्शनिक ग्रंथापासून दुःखमीमांसेची सुरुवात झाली आणि पुढे गौतम बुद्ध व त्यानंतर साधुसंत यांच्या एकांगी उपदेशाने ती मीमांसा समाजाच्या मनावर अधिक परिणामकारक झाली हा आपला सिद्धांत ऐतिहासिकदृष्ट्या सत्य असून या मीमांसेच्या व उपदेशाच्याविरुद्ध शिकवण द्यावयाची

तर ती उपनिषदे व त्यांच्याही पूर्वी वेद येथपर्यंत जाऊन त्यांच्या आधारे दिली, तर ती अधिक उपयुक्त होईल, अशी जी दृष्टी आपण अंगीकारली ती सहृदयताजन्य आहे. माझ्या मते, आपण एक गोष्ट अधिक विस्ताराने करावयास पाहिजे ती ही की, प्रवृत्ति जसा एक प्रकारचा आनंद आहे, (प्रवृत्तिच्या भावनेचा उगम, प्रवृत्तीची स्थिती व प्रवृत्तीचा फलास्वाद या तिहींतही आनंदच आहे) त्याचप्रमाणे निवृत्तीतही एक प्रकारचा आनंद असतो, ही गोष्ट तत्त्वदृष्ट्या मान्य करावी लागेल. पण निवृत्तिचा आनंद व त्याचे फल ही व्यक्तीच्या उपयोगी असून प्रवृत्तीचा आनंद व त्याचे फल ही व्यक्तीप्रमाणे समाजाच्याही धारणाला व उत्कर्षाला (अभ्युदय व निःश्रेयस) उपयोगी पडतात. हा त्यातल्या त्यात फरक आहे. शिवाय असेही दाखविता येईल की, खरा आनंद एकांतिक प्रवृत्ति नाही किंवा एकांकिक निवृत्तिही नाही तर दोहोंच्या सांधमोडीत आहे. मला स्वतःला एकांतिक प्रवृत्ति किंवा एकांतीत निवृत्तीतही आनंद मानणारा एक वेळ पटतो. दोहोंच्या योग्य मिश्रणात आनंद मानणारा त्याहून अर्थात श्रेष्ठ. तोंडाने प्रवृत्तिचा उपदेश करित असता स्वतः मात्र निवृत्त असणार आहे चांगला; पण तोंडाने निवृत्तीचा उपदेश करित असतात स्वतः मात्र स्वार्थ बुद्धीने प्रवृत्ति घडलेला मनुष्य हा अधम कोटीतला असून समाजाचा तो घात करितो असे माझे मत आहे. या अधमपणाची उदाहरणे साध्या व्यवहाराप्रमाणे हल्लीच्या राजकारणातही पुष्कळच आढळतील. हे सूक्ष्म अवलोकन केल्यास आपणासही दिसून येईल. असो. आपण लिहिलेल्या पुस्तकाच्या हजारो प्रती निघून त्या नव्या पिढीच्या हाती पडल्या पाहिजेत असे मला वाटते व याच विषयावर आणखी सूक्ष्मात शिरून आपण इतर पुस्तके लिहिली तर ती फार उपयुक्त होतील. कळावे.

(दैनिक केसरी सारसंग्रह, दि. २६ सप्टेंबर, १९२८)



आनंदमीमांसा : ग्रंथ समीक्षण - प्रो. देविदास दत्तात्रेय वाडेकर

वाईच्या प्राज्ञपाठशाळा-मंडळ - पुस्तकमालेचे हे सहावे पुष्प असून ते वेदशास्त्रसंपन्न लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी ग्रंथित केले आहे. पुस्तकाचे उपनामाभिधान 'प्रपंचविषयक दुःखवाद व आनंदवाद यांचे ऐतिहासिक व तात्त्विक संक्षिप्त समालोचन' असे करण्यांत आले आहे. हे सुमारे पाऊणशे पानांचे लहानसे पुस्तक 'आर्यसंस्कृती' मुद्रणालयात छापले असून, त्याचे बाह्यांग चांगले आहे व सहा आणे किंमतही त्या मानाने माफक आहे.

एवढ्या प्रस्तावानंतर पुस्तकाच्या अंतरंगाकडे वळण्यास हरकत नाही. या पुस्तकांत आमच्या जुन्या तत्त्वज्ञ शास्त्रीमंडळीच्या दृष्टीने अनेक अभिनव सिद्धांत मांडलेले आहेत. यापैकी एक असा की तत्त्वज्ञान व समाजेतिहास यांचा अत्यंत निकट संबंध असून तो परस्परसापेक्ष तात्त्विक विचार हा समाजेतिहासविकासपरंपरेत उत्पन्न होत असून त्यातील काही मूलभूत सिद्धांत अक्षय्य व अबाधित रीतीने व्यक्त करणे शक्य असले, तरी त्याचे प्रत्यक्ष स्वरूप व तद्विषयक व्यवहार ही इतिहासातील युगमानाप्रमाणे विकार पावत असतात. उलटपक्षी, समाजातील तात्त्विक विचारही समाजेतिहासविकासास आपल्या प्रभावाने कलाटणी देत असतो. किंबहुना, मानवी इतिहास म्हणजे मनुष्याने आपल्या अमूर्त विचारांस प्रत्यक्ष कृतिद्वारा मूर्त स्वरूप देण्यासाठी केलेल्या प्रयत्नांचे निवेदनच होय. अशा रीतीने इतिहास व तत्त्वज्ञान यांच्या क्रिया-प्रतिक्रियास्वरूप संबंधाचा मान्यतापूर्वक व असंदिग्ध स्वीकार पुराणपरंपरेतील रा. लक्ष्मणशास्त्री यांनी या आपल्या पुस्तकांत केला ही गोष्ट निःसंशय अभिनंदनीय होय. जगाकडे बघण्याची पुराणदृष्टी व नवदृष्टी यांत हाच मुख्य भेद आहे की, पुराणमतवादी कांही गोष्टी हृदयाशी बाळगून त्यांस अपौरुषेय, दिक्कालाद्यनवच्छिन, अनाद्यनंत, अधिकार्य, नित्य अशा परम (Absolute) कोटीप्रत पोचवील, तर नवमतवादी त्यांची विकासचिकित्सा करून त्यांत खरोखर त्रिकालाबाधित अथवा नित्य स्वरूपाचे काय आहे, याचे सापेक्ष विवेचन करील. पहिला जणू काय ब्रह्माचे अविकार्यत्व रक्षण करण्याची जबाबदारी स्वतःवरच येऊन पोचली अशा समजुतीने स्वतःच्या व समाजाच्या

प्रत्यक्ष जीवनांतही अविकार्यत्व रक्षिण्याचा हास्यास्पद प्रयत्न करील; तर दुसरा विकासाचे, इतिहासाचे जागतिक महत्त्व ओळखून स्वतःच्या व समाजाच्या जीवनात या विकासाशी एकतानता उत्पन्न करण्याचा प्रयत्न करील. पहिला प्रगतीचे तात्त्विक अस्तित्व अमान्य करील; तर दुसरा प्रगती मान्य करून तिच्या कार्यास राज्य शक्य व इष्टते सहाय्यच करील. अशा प्रकारचा हा जुन्यानव्यांचा कलम आहे. या कलमात आमच्या सनातन तात्त्विक विचाराच्या अभ्यासकांनी नवीन ऐतिहासिक दृष्टी स्वीकारल्यास सांप्रत आपले सर्वांगीण कल्याण होणार असल्याने प्रस्तुतचे पुस्तक त्या दृष्टीने विशेष महत्त्वाचे व अर्थसूचक आहे असे आम्ही प्रथमतःच नमूद करितो.

रा. लक्ष्मणशास्त्री यांनी वेदान्ताची अथवा तत्त्वज्ञानाची 'वेदांचा म्हणजे ज्ञानाचा अंत म्हणजे शेवट किंवा फल' अशी योग्य व्याख्या करून त्याचे प्रवर्तक-निवर्तक असे दोन प्रकार कल्पिले आहेत. अर्थात्, हे त्यांचे विवेचन कोणासही मान्य होण्यासारखे आहे. परंतु प्रथमतःच त्यांनी 'सहिष्णु आर्यांच्या वेदांतातील परमसिद्धांत म्हणून प्रस्तुत निबंधाचा विषय असलेल्या, तैत्तिरीयगोपनिषदाच्या भृगुवल्लीतील प्रख्यात 'आनंदसिद्धांता'चा जो निर्देश केला आहे तो सर्वास सर्व दृष्टींनी मान्य होऊ शकेल की नाही, याविषयी शंका वाटते. प्रस्तुत लेखकाच्या दृष्टीने याविषयीचे थोडेसे विवेचन पुढे येईलच.

तात्त्विक सिद्धांतांचे विवेचन करण्याच्या तीन पद्धती आहेत. प्रमाणपद्धती, मानसशास्त्रीय पद्धती व नीतिशास्त्रीय पद्धती. या पद्धतींचे स्वरूप काही सिद्धांतांची उदाहरणे देऊन लेखकाने स्पष्ट केले आहे व त्यांपैकी दुसऱ्या व तिसऱ्या पद्धतींचाच प्रस्तुत आनंदसिद्धांताचे विवेचन करिताना अवलंब करावयाचा आपला हेतुही व्यक्त करून ठेविला आहे.

औपनिषदिक सिद्धांत त्याच्या दृष्ट्यांना कसे स्फुरतात? या स्फुरणाची विद्यावलोकन केल्यास आनंदसिद्धांतावर प्रकाश पडेल, अशी लेखकाची अपेक्षा आहे. शरीरात (अध्यात्म), प्राणिसृष्टीत (अधिभूत) व विश्वशक्ति (अधिदेव) समान. सर्व जेव्हा ऋषीस दिसते, तेव्हा ऋषींच्या प्रतिभेला समान तत्त्वाचा अनुभव येतो. या स्फुरणाची उपपत्ती असून ती काही उपनिषद तत्त्वसिद्धांतांची उदाहरणे देऊन स्पष्ट करण्यांत आली आहे व याच पद्धतीस अनुसरून वस्तूंच्या आदिमध्यवसानी 'आनंदतत्त्वाचा' औपनिषद ऋषीस अनुभव आला असला पाहिजे. असा लेखकाचा आशय आहे. या सिद्धांताच्या स्फूर्तीच्या बुडाशी असणारा अनुभव अथवा मानसिक पार्श्वभूमी कोणती आहे याचा लेखकाने शोध केला आहे. त्या दृष्टीने त्याने दार्शनिक वाङ्मयाची पाहणी करून असा निष्कर्ष काढलेला आहे की सांख्य, योग, दुःखमीमांसेने आकंठ पूर्ण आहेत. यास अर्थात श्रीमंत शंकराचार्य व इतर आचार्य नोवादी आचार्य ही अपवाद नाहीत. परंतु या सर्वांनी ही दुःखमीमांसा भगवान श्री बुद्धापासून विशेषतः उचलली असा लेखकाचा निर्णय आहे. बुद्धधर्मात प्रापंचिक दुःखवादाचा परमोत्कर्ष झाला. तत्पूर्वी षड्दर्शनात दुःखवाद प्रायः नव्हताच असे म्हटले तरी चालेल; परंतु त्यानंतर भगवान बुद्धांच्या या दुःखवादाचा 'वैदिक धर्मावर व संस्कृतीवर जबरदस्त परिणाम झाला आहे.' 'या दुःखवादाने बुद्धकालीन वाङ्मय बहुतेक व्यापिले आहे'. महाभारत, पुराणे व संतवाङ्मय ही पाहिली असता या मतास पुष्टीच मिळते.

सारांश, 'भारतीय वाङ्मयावर दुःखवादाचा परिणाम किती खोल झाला आहे याचा विचार केला म्हणजे गेल्या तीन एक हजार वर्षांतील भारतेतिहासाचा अर्थ उलगाडण्यास उशीर लागणार नाही.' 'संसार दुःखमय आहे, या विचाराचा प्रभाव ज्या अंतःकरणावर पडला त्या अंतःकरणात विश्वव्यापी आनंदतत्त्वाची स्फूर्ती होणे शक्य नाही. सर्व विश्वांत आनंद रूप परमात्मा भरून राहिला आहे, या विचारास कारण होणारी विचारपरंपरा दर्शनिक वाङ्मयात व बुद्धोत्तर वाङ्मयात आढळत नाही.'

ही वरील विचारसरणी स्थूलमानाने व बहुतांशी ग्राह्य असे मानण्यास हरकत दिसत नाही. परंतु यासंबंधात दुःखवाङ्मयाचे समालोचन करिताना लेखकाने त्यांशी जितकी कल्पनेची सहानुभूती अथवा समरसभाव व्यक्त करावयास पाहिजे होता तितका तो केला नाही असे आम्हास वाटते. आपणास एक गोष्ट लक्षात ठेवली पाहिजे ती ही की, आमचे दर्शनी वाङ्मय अथवा संतवाङ्मय प्रपंचदृष्ट्या कितीही दुःखवादी असले तरी ते 'तत्त्व'दृष्ट्या आनंदवादीच आहे. हिंदू तत्त्वज्ञान झाडून निराशावादी आहे, असे विधान करणाऱ्या पाश्चात्य लोकांना लेखकांनी हीच वस्तुस्थिती लक्षात घेतलेली नाही म्हणून आम्ही त्यांच्यावर टीका करतो. तोच दोष काहीसा रा. लक्ष्मणशास्त्री यांच्या एतद्विषयक विवेचनावर येऊ शकेल, अशी आम्हास साधार भीती वाटते. लक्ष्मणशास्त्री लिहितात : 'पौराणिक वाङ्मयात, दर्शनी वाङ्मयात व साधुसंतांच्या वाङ्मयात आनंदरूपी परमात्मा प्रतिपादिलेला आहे, ही गोष्ट खरी आहे. पण तो उपनिषद्वाङ्मयाचा केवळ अनुवाद आहे.' यातील शंकेखोर भावार्थ असा निघतो की, या बुद्धोत्तर वाङ्मयाच्या कर्त्यास परमात्म्याचे आनंद स्वरूप आंतरप्रतिनिर्णयक मान्य नसून त्याचा त्यांनी केवळ अंधपणे ओष्ठोच्चार मात्र केला. परंतु असा इतरांचा केवळ अनुवाद करण्याची आमच्या तत्त्वज्ञास सवय नव्हती. तर अनुवाद अथवा समन्वय करण्याच्या मित्राने पुराणस्वरूपातच पण स्वतंत्र विचारप्रतिपादनेची त्यांची परंपरा प्रसिद्ध आहे. यावरून या परंपरेतील वाङ्मय संबंधाने लक्ष्मणशास्त्री यांनी 'उपनिषदवाङ्मयाचा केवळ अनुवाद' असा जो शेर मारलेला आहे तो न्याय नव्हे असे आम्हास वाटते.

अद्वैत वेदांतातील दार्शनिक वाङ्मयात तरी वर उल्लेखिल्याप्रमाणे ब्रह्मविषयक आनंदवाद व प्रपंचविषयक दुःखवाद यांचे संमिश्रण का व कसे झाले असावे, याविषयी ऐतिहासिकदृष्ट्या; परंतु अनुमानात्मक असा काही खुलासा करता येईल असे वाटते. परिस्थिती अशी होती की, आनंदसिद्धांत (वैदिक) श्रुतिप्रामाण्यामुळे मान्य करावयास पाहिजे होताच. ब्रह्माच्या अथवा परमतत्त्वाच्या आनंदस्वरूपाविषयी श्रुतीत स्पष्ट उल्लेखच आहेत. परंतु दुःखमीमांसकांनी दुःखसिद्धांत अतिशय आवेशाने प्रतिपादन करून सनातन श्रोतकल्पनांवर आघात केल्यामुळे त्यासही पचवून मान्यता दर्शविणे भाग होते. अशा तऱ्हेने आनंद सिद्धांत व दुःख सिद्धांतांच्या कोणत्यातरी साधनाने अन्वय करून आलेल्या बंडखोर आघाताची तीव्रता नाहीशी करणे हेच दर्शनिकांपुढील कार्य होते. हे कार्य पार पाडण्यात उपयुक्त होणारे असे एक विचारविषयक परिस्थितीचे अंग होते, ते असे: दार्शनिक वाङ्मयात परमार्थ व व्यवहारास तत्त्व व आभास अगर

अभिव्यक्ती, ब्रह्म व जगत यास द्विधा कल्पण्याची प्रवृत्ती निदान आपाततः तरी दिसते. सूक्ष्म तात्त्विक उपपत्तीच्या दृष्टीने ही दोन्ही कितीही अभिन्न अथवा एकरूप म्हणून सिद्ध करता येत असली, तरी तात्त्विक वादांत, ब्रह्म व जगत या पदांप्रमाणेच तल्लक्षित पदार्थही भिन्न असल्याचा निदान आभास उत्पन्न होऊन अद्वैतान्तही एक प्रकारचे द्वैत उत्पन्न होणे अपरिहार्य आहे. अशा स्थितीत आनंद व दुःख यांची (नवीन) दुक्कल पुढे येऊन तींतील एकेकाने ब्रह्म व जगत ही राज्ये वाटून घेतल्यास नवल नाही. ब्रह्म हे आनंदाचे साम्राज्य, तर जगत अथवा संसार अथवा प्रपंच ही दुःखभूमी. अशा रीतीने मूळ आनंदसिद्धांत कायम राहिला. हे नवीन दुःख सिद्धांतासाठी (किंचिन्मात्र) मान्यता देऊन पराजित केल्याचे श्रेय प्राप्त झाले. हिंदू तत्त्वज्ञान व धर्म यांचा मूळपासूनचा विरोध पचविण्याची प्रकृतिविशेष लक्षात घेतला असता असे घडणे असंभवनीय वाटणार नाही.

वास्तविक पाहाता, या समन्वयी धोरणाचे उद्दिष्ट, दुःख व आनंद यांच्यात द्वैताचा मूळ अद्वैत प्रवृत्तीला पोषक अशा रीतीने निरास करून साधता येणे शक्य आहे. तत्त्वदृष्ट्या जगतास ब्रह्माव्यतिरिक्त अस्तित्त्वच नाही व यामुळे ब्रह्माशी जगताचे सातत्य अथवा अखंडत्व (Continuity) आहे हे मान्य करावयास पाहिजे; व असे जर आहे तर ब्रह्माचे आनंदमयत्व, अवच्छिन्न व मिश्र स्वरूपात का होईना, त्याची अभिव्यक्ती ही जगत त्यातही अखंडत्वामुळे व्यक्तपणे प्रतीत होत असल्याचे मान्य करणे क्रमप्राप्त आहे. असे केल्यास जगतावर अत्यंतिक व ऐकान्तिक दुःखवाद लादण्याची आपत्ती टळते व सापेक्ष अर्थाने दुःखवाद असामान्य केल्यासारखे होत नाही. यामुळे 'आध्यात्मिक जीवन व आधिभौतिक जीवन यांची अखंडता' साध्य होऊन 'प्रपंचाचा व परमार्थाचा लढा' ही मिटेल. प्रस्तुत लेखकास तर असेही वाटते की ही विचारसरणीच वेदांतातील अत्युच्च व सुफलदायी विचारसरणी होय व तिचे ऐतिहासिकदृष्ट्या साधे समर्थनही करिता येईल. परंतु प्रस्तुत स्थलीं ते विषयांतर होईल.

आता मूळ पुस्तकाकडे वळले पाहिजे. दार्शनिक व संत वाङ्मयाची आनंदसिद्धांताच्या दृष्टीने पाहणी करून निराशा झाल्याने लेखकाने या विषयाच्या उपसंहारात आपल्या मताप्रमाणे 'दुःखमीमांसा' उत्पन्न होण्याची कारणे निवेदन केली आहेत: (१) साधकाची तत्त्व होण्याची इच्छा; (२) साधूंची धर्मनितीप्रवण होण्याची इच्छा; (३) मित्राचारांची स्वतःचे प्रस्थ माजविण्याची इच्छा व (४) बलहीनांची दैवास शरण जाण्याची इच्छा. ही मानसिक कारणमीमांसा सर्वांशी ग्राह्य होण्यासारखी नाही व तिला ऐतिहासिक आधार दिले नसल्याने ती केवळ तात्पुरती अनुमान परंपरा म्हणून स्वीकारावी लागेल. विशेषतः केवळ तात्त्विकदृष्ट्या विचार केल्यासुद्धा ही मानसिक कारणमीमांसा अपुरी वाटते. मानवी स्वभाव रचनेत असे काहीतरी आहे की त्यायोगे मानवी मनास कसली तरी एक आतली हुरहुर लागलेली असते. अनंत अशी तन्मयत्व पावल्याखेरीज ही गूढचिंता शांत होत नाही. ऐहिक वैभवाच्या अत्युच्च शिखरावर बसणाऱ्या व विलासांत लोळणाऱ्या व जगज्जेत्या सिकंदर बादशाही मधून मधून

तीव्र आंतर वैराग्य अथवा उदासीनता वाटत असे म्हणतात. श्री शिवाजी महाराजांचेही असेच सांगतात. हे सर्व खरे असल्यास ते विलक्षण अर्थसूचक आहे. उदात्त बुद्धीस संसारात अथवा ऐहिक प्रपंचात राम वाटत नाही. ऐहिका पलीकडे काहीतरी आहे, तेथेच खरे समाधान व उत्साह आहे; एरवी या उभ्या जगात मायावीपणा व निराशामय दुःखच भरले आहे असे तीस वाटत असते. अशा प्रकारची विचारसरणी कधीकधी मानवी मनाचे आक्रमण करते व मायावादाचा अगर दुःखवादाचा अशा आक्रांत मनःस्थितीतच उद्भव झालेला असणे अगदी साहजिकच व संभवनीय आहे. हिंदुस्थान देश अत्यंत संपन्नस्थितीत असताना व त्यास परकीय यांच्या आक्रमणाने जीवनविषयक दुःस्थिती निर्माण होण्यापूर्वीच दुःखवाद हा येथे उत्पन्न झाला आहे, हे इतिहासतज्ज्ञांस माहीत आहे. या वस्तुस्थितीची उपपत्ती वर दिलेल्या विचारसरणीने लाविता येणार नाही काय!

या दुःखवादाच्या कारणमीमांसेने समीक्षक ग्रंथाचा पूर्वार्ध समाप्त झाला आहे, असे म्हणण्यास हरकत नाही. उत्तरार्धात लेखक आपल्या प्रधान सिद्धांताच्या विवेचनाकडे वळले आहेत. या विवेचनाचा मथितार्थ असा आहे, 'उपनिषत्पूर्व वाङ्मयात आनंदमीमांसेच्या उदयाचा उषःकाल दिसून येतो. संहिता ग्रंथात व ब्राह्मण ग्रंथात आनंदमय परब्रह्माच्या उदयाचे स्वागत करणाऱ्या उषेचा मंगलमय अरुणवर्ण प्रकाशद्रष्ट्यांच्या मनास रिझवतो.' अथवा 'वैदिक वाङ्मयात आनंदमीमांसेची मूळपीठिका सापडते. शरीर, मन, कुटुंब, समाज, धर्म व देवता यांविषयी वैदिक वाङ्मयात प्रकट झालेल्या विचारात आनंदमीमांसेचा उदय झाला आहे. या विधानाच्या सिद्धीसाठी लेखकाने कित्येक उपनिषद पूर्व श्रुतीग्रंथातील तत्संबंद उतारे दिले आहेत. त्यावरून त्याच्या तथ्यतेविषयी खात्री पटते, असे आम्ही प्रांजलपणे नमूद करतो. आमच्या तात्त्विक इतिहासात 'उपनिषदपूर्व वैदिक वाङ्मय व वैदिक संस्कृती आनंदमीमांसेचे उगमस्थान आहे', हे आम्हास मान्य आहे. तसेच 'उपनिषदांतील (असलेल्या) आनंदमीमांसेची स्फूर्ती वर वर्णिलेल्या विचाराने युक्त असलेल्या अंतःकरणांत झाली' हेही आम्हास ग्राह्य आहे.

परंतु, 'ऐहिक जीवित दुःखपूर्ण आहे ही कल्पना दशो (मुख्य) उपनिषदांत नाही' हे विधान निराधार आहे व ते साधार खंडन करिता येईल असे वाटते. उपनिषदपूर्ववाङ्मयातसुद्धा केवळ आनंदमीमांसाच आहे, हे विधानही धाड्याचे होईल. परंतु आपणास स्थूल मानानेच विचार करावयाचा असल्याने या वाङ्मयात दुःखमीमांसेपेक्षा आनंदमीमांसेचे विशेष प्राबल्य आहे, असे सामान्य विधान करण्यास हरकत नाही. परंतु उपनिषदांचे तसेही नाही. उपनिषदांतील विचार संकीर्ण स्वरूपाचे असून त्यापासूनच पुढील दर्शने उत्पन्न झाली आहेत, हे आपणास लक्षात ठेवले पाहिजे. भिन्नमताचे दार्शनिकही आपल्या मतांस प्रामाण्य मिळविण्याकरिता उपनिषदाचा उल्लेख करित असतात, हे विसरून चालावयाचे नाही. उपनिषदांत अमुकच विचार प्रमुख आहे असे म्हणताना आपल्या विधानास भरपूर आधारांची तरतूद करण्यास हवी. रा. लक्ष्मणशास्त्री यांचे उपनिषद आनंदमीमांसेचे स्वरूपविवेचन पाहिल्यास ते अत्यंत त्रोटक असून त्यात उपनिषद

आधारवचनांचा प्रायः अभावच आहे, असे म्हटल्यास त्यात फारशी अतिशयोक्ती व्हावयाची नाही. किंबहुना, रा. लक्ष्मणशास्त्री यांची दुःखमीमांसा जशी आधारांनी सजवली आहे, तशी त्यांची आनंदमीमांसा नसून उलट त्यामानाने ती विशेष त्रुटीतच वाटते, असे म्हणण्यास हरकत नाही. त्यांची विशेष भिस्त तैत्तिरीय उपनिषदांतील दोन वचनांवरच (तै. २.,७ व ३.६) दिसते. पण असे करून चालणार नाही. पुढे निरनिराळ्या महत्त्वाच्या उपनिषदांतील मायावी प्रपंच दुःखाचे प्रत्यक्ष विधान अथवा पर्यायी सूचना करणारी काही वचने दिली आहेत. त्यांची व्यवस्था पुस्तककर्त्यांनी लावली पाहिजे. अथवा उपनिषद आनंद सिद्धांताबद्दलच्या आपल्या अत्यंतिक विधानाचा त्यांनी त्याग केला पाहिजे:

छांदोग्य (७.१.३) : ‘सोऽहं भगवो मंत्रविदेवाऽस्मि माऽत्मावच्छ्रुत ह्येव मे भगवद्दशम्यस्तरति शोकमात्मविदिति सोऽहं भगवः शोचामि तं या भगवाच्छोकस्य पारं तारयत्विति।’

छांदोग्य (८.१२.१) : ‘मघवन्मर्त्यं वा इदं शरीरमात्तं मृत्युना तदस्यामृत्यस्या शरीरस्याऽधिष्ठानमात्तो वै सशरीरः प्रियाप्रियाम्यां न वै सशरीरस्य सतः प्रियाप्रिययोरमइतिरस्त्यशरीरं वाव संते न प्रियाप्रिये स्पृश्यतः ।’

बृहदारण्यक (४.४.११) : ‘अनंदा नाम ते लोका अंधेन तमसाऽवृतः।’

मुंडक (१.२.८) : ‘अविद्यायामन्तरे वर्तमानाः स्वयं धीराः पंडित मन्यमानाः। जंघन्यमानाः परिवन्ति मूढा अंधेनैव नीयमानाः यथान्धाः ॥’

मैत्री (१.३ व ४) : ‘भगवन्नस्थिचर्मस्नायुमज्जामांसशुक्रोशोणितश्लेष्माश्रुदूषिते विष्णूत्रवातपित्तकफसंघाते दुर्गंधे निःसारेऽस्मिन्शरीरे किं कामोपभोगैः। एतद्विधेऽस्मिन्संसारे किं कामोपभोगैः।’

कठ (१.१.२६ व २८) : श्रवोमावा मर्तस्य यद्नकैतत्सर्वेन्द्रियाणां जरयन्ति तेजः। अभिध्यायन्वर्णरतिप्रमोदानतिदीर्घे जीविते को रमेत ॥

वर दिलेल्या उतान्यावरून स्पष्ट दिसून येईल की, उपनिषद द्रष्ट्यांच्या मनात इहलोकाच्या अशाश्रित, मायावी व दुःखमय स्वरूपाची कल्पना नव्हती असे विधान करणे मूळ उपनिषद ग्रंथांच्या दृष्टीने समर्थनीय नाही. उपनिषद तत्त्वज्ञांच्या मनात या जगताचा पापमय अथवा दुःखमय स्वरूपाची कल्पना होती, हे सिद्ध करण्यात अप्रत्यक्ष आधारही पुष्कळ देता येतील. बृहदारण्यकांत एका स्थली (५.१५) पापमुक्ती करण्याबद्दल प्रार्थना आहे; तर कौषीतकीत (अध्याय २रा) त्यासाठी करावयाची सूर्योपासना वर्णिली आहे. या तत्त्वज्ञांच्या मनात या जगताच्या वैयर्थाची जाणीव असल्याचे कल्पिल्याखेरीज या प्रकारांची उपपत्ती लावणे कठीण आहे व या जाणिवेमुळे संन्यासी अथवा तापसी वृत्ती उपनिषदांत ठिकठिकाणी दृष्टीस पडते. या जगात शाश्रित सुख नाही; दुःखच फार. इतकेच नव्हे तर दिसणारी सुखेही परिणामी दुःख स्वरूपच आहेत, अशी वृत्ती झाल्यामुळे या जगतापासून विन्मुख होऊन अथवा त्याचा संन्यास करून तप आचरणे हाच एक मार्ग दिसतो. या वृत्तीचा निर्देश करणारी स्थले उपनिषदांत अनेक दाखविता

येतील. (पहा: वृ. ४.४, २२१ मे. ६.१०, मु. ३.१.५) परंतु या संबंधात सर्वात अधिक महत्त्वाचा अप्रत्यक्ष पुरावा म्हणजे 'परमतत्त्वाच्या ज्ञानाने मानव ऐहिक पापापासून अगर दुःखापासून मुक्त होतो' अशा आशयाचे जे अनेक स्पष्ट व आश्वासन वर उल्लेख उपनिषदांत आहेत ते होत. साधकाचे मूळ ऐहिक दुःख अथवा गृहीत धरल्याशिवाय आपणास या आश्वासनांची उपपत्तीच लागत नाही. हे उल्लेख बहुतेक उपनिषदांतून इतस्ततः विखुरलेले असल्यामुळे त्यांचे येथे अधिक विवेचन करीत नाही (पहा: केन : ३४; प्रश्न : ५.५; मुंडक: ३.१.२१ ३.२.९; तैत्तिरीय : २-५; छांदोग्य : १.६.७, ५.५.१०, इत्यादी; बृहदारण्यक: ४.४.२३, ५.७, इत्यादी; श्वेतावतर : १.९ व १०, ३-२०; कौषीतकि: ४.२०; वगैरे.)^१

वरील विवेचनावरून रा. लक्ष्मणशास्त्री यांनी संशोधिलेला आनंदसिद्धांत ऐतिहासिक आधारांच्या दृष्टीने व अत्यंतिक अर्थाने आम्हास मान्य नाही, हे स्पष्टपणे दिसून येईल. परंतु त्यांनी आनंदसिद्धांताचे केवळ समाजविषयक तात्त्विक उपपत्तीच्या दृष्टीने व नैतिक पद्धतीने जे विवेचन केले आहे, त्यातील बहुतेक भाग आम्हास बहुतांशी मान्य आहे व प्रत्येक प्राकृतिक विचाराच्या वाचक असतो. सामान्यतः मान्य होईल अशी आम्हास अशा या विवेचनाची खालील त्रोटक उदाहरणावरून वाचकास कल्पना येईल: 'गतिशील समाजात सुखवाद निर्माण होतो. सुखमीमांसा रूढ होते. दुःखवाद किंवा दुःखमीमांसा स्थितीशील समाजात उत्पन्न होते. अथवा दलित व अवनत समाजात दुःखवाद उत्पन्न होणे शक्य असते. आक्रमणशील समाजात जर प्रपंचाबद्दल तिरस्कार उत्पन्न झाला तर तो समाजसंस्कृतीच्या लढ्यात व स्पर्धेत पराभूत झाल्याशिवाय राहणार नाही.' 'दुःखवाद नेटका प्रपंच करावयास शिकवीत नाही..... प्रपंच दुःखवादाने (पूर्ण) नीती संस्थापना होत नाही..... म्हणून समाजव्यवस्था ही रहात नाही..... दुःखवादाने हिंदुस्थानात गेल्या दोन (?) हजार वर्षात भारतीयांच्या प्रपंचाची अनास्था झाली.' 'प्रपंच दुःखवादाने अहिंसेची, इंद्रियसंयमाची वाढ होते; पण समाजाची शक्ती खुरटते. दुःखवादाने परमार्थ प्रवणता होते; पण प्रपंचाची दैना होते. सात्विक सुखवादाने प्रपंच वाढीला लागतो व त्यातच परमार्थ सिद्ध होतो.' (सनातन) धर्मशास्त्र केवळ पर लोकांकडे पाहून धर्मानुशासन करीत नाही. समाजाच्या ऐहिक कल्याणातच व्यक्तीचा परमार्थ सिद्ध व्हावा असा (भारतीय) धर्मशास्त्राचा हेतू आहे..... जग दुःखपूर्ण आहे हा सिद्धांत मांडल्यास (भारतीय) धर्मशास्त्राची उपपत्ती लागणार नाही..... व्यक्तीच्या किंवा समाजाच्या ऐहिक सुखाशी ज्या धर्मशास्त्राचा मुळीच संबंध नसेल ते धर्मशास्त्र लवकरच नष्ट होईल..... (सनातन) धर्मशास्त्र हे (भारतीयांच्या) प्रपंचांचे सच्छास्त्र आहे. आधी भौतिक व आध्यात्मिक सुखवाद हा त्याचा पाया आहे.' या विचारांचे तुलनात्मक व बोधप्रसार लेखकाने आपल्या परिशिष्टात कोष्टक रूपाने दिले आहे, ते जिज्ञासूंनी पाहावे.

विजिगीषु समाजात इष्ट असणारे तत्त्वज्ञान या दृष्टीने हे विचार निःसंशय तेजस्वी व धीर देणारे असेच आहेत. समाजात त्यांचा प्रसार अवश्य व्हावयास पाहिजे. वरील उताऱ्यातील सामान्य सामाजिक तत्त्वज्ञान बहुतेक निर्दोष आहे असे आम्हास वाटते. अर्थात, हे सर्व तत्त्वज्ञान उपनिषदांत

प्रथित झाले आहे, असा आग्रह धरण्यात अर्थ नाही. ते स्वतंत्रपणे रा. लक्ष्मणशास्त्री यांस मान्य असल्यास तसे ते आहे हे स्पष्ट आहे. त्यास उपनिषद प्रामाण्य प्राप्त करून देण्याचा त्यांचा का अट्टाहास असावा, हे समजत नाही. पूर्वजांचे सर्व विचार जमेस धरून व देशकालपरिस्थितीप्रमाणे स्वतःही स्वतंत्रपणे सर्वांगीण विचार करून जर एखादी सर्वथा समाधानकारक अशी सामाजिक तत्त्वज्ञानाची उपपत्ती बसविता आली, तर तिचे स्वतःप्रामाण्य मान्य करण्याइतका स्वतंत्रमनस्क आत्मविश्वास आम्ही आमच्या अंगी बाणून घेतला पाहिजे. असे करण्यात पूर्वजांच्या विचारांशी आमचा मतभेद झाला तरीही हरकत नसावी; कारण असे केल्यासच आम्ही आधुनिक विचार प्रगतीच्या काळात टिकाव धरू शकू.

परंतु सुदैवाने प्रस्तुत विशिष्ट संबंधात विचारस्वातंत्र्याचे इतके साभिमान (कदाचित कोणास मुद्दामही वाटेल) विधान करण्याचा प्रसंगही येत नाही. आपल्या पुस्तकाच्या उपसंहारात रा. लक्ष्मणशास्त्री ज्याला ‘भगवद्गीतेतील सात्त्विक सुखवाद’ म्हणतात तो या उपनिर्दिष्ट जयिष्णु सामाजिक तत्त्वज्ञानात चांगलाच आधार आहे. वैदिक वाङ्मयात सुखवादाचे विशेष गौरव होते; तर उपनिषद वाङ्मयात दुःखवादाचे गौरव झाले. यांच्या या एकांतीत तत्त्वज्ञानविषयक आंदोलनांचा सुंदर व मध्यगामी अन्वय श्रीमद् भगवद्गीतेत साध्य झाला आहे. तात्पर्य, या आकाराने कनिष्ठ पण महत्त्वाचे श्रेष्ठ अशा पुस्तकात एक उच्च प्रतीचे सर्वांगीण व समन्वयी तत्त्वज्ञान ग्रंथित झाले आहे. हिंदू धर्माची मुख्यमूलतत्त्वे प्रथमतः याच ग्रंथात संक्षिप्त सूचक पण तात्त्विकदृष्ट्या निर्दोष व समतोल अशा परिभाषेत मांडण्यात आली आहेत, असे प्रस्तुत लेखकास वाटते. पण त्यांचे अधिक विवेचन या स्थळी नको. रा. लक्ष्मणशास्त्री यांनी आपल्या अभिनव व प्राकृतिक सामाजिक तत्त्वज्ञानात आर्ष आधारच पाहिजे असल्यास तो या स्मृतिग्रंथात उपलब्ध होईल हे कोणासही सांगावयास नको. असो.

रा. लक्ष्मणशास्त्री यांच्या या पुस्तकात तात्त्विक परिभाषेच्या दृष्टीने काही न्यून राहून गेली आहेत. ती येथे सूत्ररूपाने नमूद करतो. आनंद=विश्वातील सतत्त्व व आनंद= एक इष्ट मनोभावना यात भेद करावयास पाहिजे होता, असे आम्हास वाटते. तसेच आनंद (इष्ट मनोभावना) व सुख यातही आवश्यक तो भेद स्पष्टपणे केलेला नाही. नीतिशास्त्र व मानसशास्त्र यावरील पाश्चात्य वाङ्मयाची ज्याचा परिचय असेल त्यांच्या लक्षात या भेदाचे महत्त्व तेव्हाच येईल. हा भेद न केल्यामुळे पुस्तकातील विवेचनात कर्त्यांच्या परमतत्त्वविषयक कल्पनेत आपण प्रत्यही अनुभवीत असलेले सुखच केवळ अभिप्रेत आहे की काय, अशी शंका येते. तसेच आरंभी लेखकाने स्वतःच विवेचनाच्या मानसशास्त्रीय व नीतीशास्त्रीय पद्धतीत भेद प्रतिपादिलेला आहे. पण तो पुढील प्रत्यक्ष विवेचनात स्पष्टपणे कायम राखिलेला नाही. हे परिभाषा भेद व पद्धती भेद लक्षात न राहिल्यानेच पुढे सर्व आनंद एकरूप आहेत हा ‘विविध आनंदातील भेद केवळ कमी अधिक प्रमाणाबद्दलच असतात.’ अशा आशयाचा व उपनिषद वातावरणात सोडणार. आपण आधुनिक (विशेषतः नीती) शास्त्रज्ञास चमत्कारिक दिसणारा सिद्धांत लेखकाने मांडिला आहे. हा सिद्धांत

फक्त मानसशास्त्रदृष्ट्याच समर्थनीय असून नीतिशास्त्रदृष्ट्या त्यास अलीकडे कोणीही मानत नाही हे पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासकांच्या लक्षात येईलच. पुस्तकाचा आणखी एक दोष म्हणजे त्यातील विवेचनाचा अतिव त्रोटकपणा सुमारे ७० पृष्ठांच्या या पुस्तकात प्रतिपाद्य विषयाचे भरपूर विवेचन झालेले नाही व ते शक्यही नव्हते. या विषयावर प्रस्तुत पुस्तकाच्या कित्येक पट मोठा ग्रंथ लिहिता येईल, इतके त्या विषयाचे गौरव अथवा माहात्म्य आहे. त्यावरील विवेचनास पूर्णत्व येण्यासाठी अवलोकन करण्यात आवश्यक असणारा साधनसंभारही मोठाच आहे. तेव्हा हा सर्व उद्योग करण्याची जबाबदारी रा. लक्ष्मणशास्त्री यांनी घेऊन त्यांनी योजिल्याप्रमाणे ते या पुस्तकाची पुढील आवृत्ती योग्य त्या विस्तृत प्रमाणात काढतील, अशी आम्हास आशा आहे. पुढे दिलेले काही किरकोळ दोषही त्या वेळी वगळावेत. एखाद्या ठिकाणी विषय विवेचनाचा त्रुटीत झाल्याचा भास होतो; तर दुसऱ्या ठिकाणी विवेचन दुर्बोध झाल्यासारखे वाटते. एकाच स्थळी Logic व Epistemology यांचा घोटाळा झाल्याची शंका येते. 'पुरुषोत्तमा'बद्दल Superman असा युरोपीय शब्द दिला आहे तो चूक आहे.

तात्पर्य, रा. लक्ष्मणशास्त्री यांचे हे लहानसे पुस्तक त्यातील विद्वत्ता आणि अभिनव पद्धतीची व सूचक विचारसरणी यामुळे महत्त्वाचे व वाचनीय झाले आहे यात शंका नाही व म्हणूनच आम्ही त्याचे येथे किंचित विस्ताराने समीक्षण केले आहे. ते पुराणपरंपरेतील शास्त्रीमंडळीस निःसंशय अस्वस्थ करील. पण अशा प्रकारची अस्वस्थता हे जागृतीचे चिन्ह असल्यामुळे तिचे आपण स्वागतच केले पाहिजे.

संदर्भ :

१. या लेखात उल्लेखिलेल्या उपनिषद्-वचनांपैकी कांही वचने शोधण्याच्या कार्यात मला वे. शा. सं. विष्णुशास्त्री बापट यांची मदत झाली आहे, तिचा येथे मी साभार उल्लेख करितो.

(लोकशिक्षण, डिसेंबर, १९२८)



आनंदमीमांसा : एक समीक्षा - शि. स. अंतरकर

प्रास्ताविक

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा 'आनंदमीमांसा' हा निबंध म्हणजे त्यांच्या विचारांची गंगोत्री आहे. ते त्यांच्या विचारांचे उगमस्थान आहे. हा निबंध शके १८५० म्हणजे इ.स. १९२८ मध्ये पुस्तकरूपाने प्रकाशित झाला. शास्त्रीजी तेव्हा अवघे सत्तावीस वर्षांचे होते. १९८२ साली प्रसिद्ध झालेल्या त्यांच्या 'लेखसंग्रह' या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत शास्त्रीजी म्हणतात, "“आनंदमीमांसा” हा माझा निबंध म्हणजे माझे अगदी पहिले लेखन होय.”^१ या पहिल्या लेखनाला गंगोत्री म्हणण्याचे कारण शास्त्रीजींचे विचार हे साठलेल्या डबक्याप्रमाणे नव्हते. तो एक विचारप्रवाह होता. तो प्रवाहसुद्धा सरळ दिशेने जाणारा नव्हता. ज्याप्रमाणे गंगोत्रीपासून बंगालच्या उपसागराला मिळेपर्यंत गंगा अनेक वळणे घेते व तिला अनेक प्रवाह येऊन मिळतात व ती विकसित होत जाते त्याप्रमाणे 'आनंदमीमांसा' पासून 'हिंदुधर्माची समीक्षा', 'जडवाद', 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' हा पुढील प्रवास वळणावळणांचा व कधीकधी परस्परविरोधी दिशेने जाणारा आहे आणि त्याला अन्य विचारप्रवाह येऊन मिळत गेल्यामुळे तो प्रवाह विकसित पावला आहे. असे असले तरी त्यात एक आंतरिक एकत्व आहे. शास्त्रीजींचा विचार प्रवाहरूप असल्यामुळे त्यात नेहमी ताजेपणा आणि जिवंतपणा अनुभवास येतो. 'आनंदमीमांसा' शास्त्रीजी मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्या सहवासात येण्यापूर्वीची आहे. त्यांना प्लेटो, रूसो यांची ओळख आहे; पण ते अजून मार्क्सवाद, जडवाद यांच्या प्रभावाखाली आलेले नाहीत. तरीही "“तत्त्वज्ञान आणि सामाजिक जीवन यांचा निकटचा व जिव्हाळ्याचा संबंध असतो या दृष्टिकोनातून उपनिषदांतील आनंदतत्त्वाचे विवेचन केले आहे.”^२ तत्त्वज्ञान व समाजेतिहास यांचा संबंध दाखविताना समर्थ रामदास आणि लोकमान्य टिळक यांच्या तत्त्वविचारांचा ते गौरवाने उल्लेख करतात. परंतु जांभेकर, लोकहितवादी, फुले, रानडे, भांडारकर, आगरकर इत्यादींचा उल्लेख त्यात येत नाही, त्यांच्या विचारांचा प्रभाव दिसत नाही हेही लक्षात ठेवण्याजोगे आहे. या निबंधातील शास्त्रीजींची

भूमिका जडवादी, केवळ आधिभौतिक सुखवादी नाही. उलट येथे तत्त्वज्ञानाला पर्यायी शब्द म्हणून शास्त्रीजी 'वेदान्त' हा शब्द वापरतात आणि "वेदान्तशब्दार्थ निर्वचन 'वेदाचा म्हणजे ज्ञानाचा अंत म्हणजे शेवट किंवा फल'"^४ असे करतात.

तत्त्वज्ञान किंवा वेदान्त दोन प्रकारचा. १. समाजाच्या प्रयत्नांना सार्थ ठरवून त्यांना योग्य दिशा दाखवून उत्तेजन देणारा आणि 'सर्व प्रयत्न सर्व मानवसमाजाला हितपरिणामी कसे होतील ह्याचे ध्येयविवेचनद्वारा स्पष्टीकरण'^५ करणारा प्रवर्तक वेदान्त (तत्त्वज्ञान), आणि २. 'समाजाच्या सर्व प्रयत्नांना आणि जीवनपोषक व वर्धकक्रियांना व्यर्थ'^६ ठरविणारा निवर्तक वेदान्त (तत्त्वज्ञान). यांतील प्रवर्तक जयिष्णु दृष्टिकोनाचे उगमस्थान उपनिषत्पूर्व वैदिक वाङ्मयात व वैदिक संस्कृतीत असून त्याचा सिद्धान्त "तैत्तिरीय उपनिषदातील 'आनन्दाद्ध्येव खल्विमानि भूतानि जायन्ते आनन्देन जातानि जीवन्ति आनन्दं प्रयन्त्यभिसंविशन्तीति । तद्विजिज्ञासस्व तद्ब्रह्मेति। (तै. उ. २)'"^७ हा आहे. या सिद्धान्ताच्या मीमांसेलाच शास्त्रीजींनी 'आनंदमीमांसा' म्हटले आहे. याच्या विरोधी असलेल्या निवर्तक तत्त्वज्ञानाचा सिद्धान्त सांख्यकारिकेतील पहिल्याच कारिकेत मांडला आहे. "दुःखत्रयांच्या आघातांनी पीडिलेल्या जिवाला एकच एक तरणोपाय म्हणजे तत्त्वज्ञान होय. इतर साधने दुःखाचा पूर्ण प्रतिकार करण्यास समर्थ नाहीत. असा या कारिकेचा अभिप्राय आहे. सर्वत्र दुःख ज्या दृष्टीला दिसते त्या दृष्टीला सर्वव्यापी आनंद गोचर व्हावयाचा नाही"^८ असा हा दृष्टिकोन आहे. सांख्यांव्यतिरिक्त न्याय, वैशेषिक, योग, बौद्ध व जैन या सर्व दर्शनांनीही ऐहिक जीवन दुःखमय आहे असा सिद्धान्त मांडला आहे. संतांनीही याच ऐहिक दुःखवादाचा पुरस्कार केला.

या दोन दृष्टिकोनांपैकी विधायक आनंदवादी तत्त्वज्ञान सरस व सशक्त असून दुःखवाद जग व ऐहिक जीवन नाकारणारा आहे. पहिला दृष्टिकोन नीती, धर्म व मानवी प्रगती यांना पोषक आहे तर दुसरा दुःखवादी दृष्टिकोन नीती, धर्म व मानवी प्रगती यांना मारक आहे असे शास्त्रीजींचे प्रतिपादन आहे. एवढेच नव्हे तर विश्वदुःखवाद विश्वाचे वास्तव स्वरूप आनंदमय ब्रह्म आहे, या सिद्धान्ताशी पूर्णपणे विसंगत आहे असे शास्त्रीजींचे मत आहे.

प्रमाण पद्धती, मानसिक पद्धती आणि नैतिक पद्धती अशा तात्त्विक सिद्धान्तांचे विवेचन, परीक्षण करण्याच्या तीन पद्धती आहेत असे शास्त्रीजी सांगतात. आनंदसिद्धान्ताचा विचार आपण मुख्यतः दुसऱ्या व तिसऱ्या पद्धतीने करणार असल्याचेही ते सांगतात.

हा आनंदसिद्धान्त उपनिषदात सापडतो. शास्त्रीजींच्या मते त्याचे उगमस्थान उपनिषत्पूर्व वैदिक वाङ्मय व वैदिक संस्कृतीत आहे. या ऋषींना हा सिद्धान्त कसा स्फुरला याचे ते विवरण करतात.

आनंदसिद्धान्ताच्या दृष्टिकोनातून दार्शनिक तसेच संतांच्या वाङ्मयाची तपासणी करून त्यात आनंदसिद्धान्ताऐवजी दुःखवादच सांगितला असल्याचे आपले मत शास्त्रीजी प्रतिपादतात आणि दुःखमीमांसा उत्पन्न होण्याची कारणमीमांसा करतात.

शेवटी दुःखवाद धर्म, नीती व मानवी प्रगती यांना मारक अतएव त्याज्य आहे. आनंदसिद्धान्त हाच सशक्त आणि धर्म, नीती व मानवी प्रगती यांना पोषक विचार आहे. अतएव तो ग्राह्य आहे असा निष्कर्ष काढतात. आधिभौतिक व आध्यात्मिक सुखवाद- सात्त्विक सुखवाद हाच भारतीय समाजाला उत्कर्षप्रद आहे असे त्यांचे मत आहे.

‘आनंदमीमांसा’ निबंधाची ही रूपरेषा आहे. १९८२ साली प्रकाशित झालेल्या ‘लेखसंग्रह’ या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत आनंदमीमांसेचे सार शास्त्रीजी पुढीलप्रमाणे सांगतात, “तत्त्वज्ञान व सामाजिक जीवन यांचा निकटचा व जिव्हाळ्याचा संबंध असतो या दृष्टिकोनातून उपनिषदांतील आनंदतत्त्वाचे विवेचन केले आहे. भारतीय अध्यात्मवादाचा विश्वदुःखवाद ही नांदी आहे. विश्वाचे वास्तव स्वरूप आनंदरूप ब्रह्म आहे या विचाराशी ही नांदी अगदी विसंगत आहे. विश्वाचे अंतिमतत्त्व व रहस्य म्हणजे सच्चिदानंद ब्रह्म होय हा विचार संबंध जीवन व विश्व दुःखात्मक आहे. या जाणिवेतून स्वाभाविकरीतीने निघू शकत नाही. त्याची पार्श्वभूमी अगदी वेगळी आहे. ती म्हणजे संबंध विश्व आणि जीवन हे भव्य व सुंदर आहे. अशी आशावादी भूमिका असलेला उपनिषत्पूर्वीचा वेदविचार होय. विश्वाबद्दलचा आणि जीवनाबद्दलचा आदराने, आशेने व उत्साहाने भरलेला हा वैदिक विचार सच्चिदानंदतत्त्वाची अनुभूती देऊ शकतो, असा सिद्धान्त आनंदमीमांसेत प्रतिपादिला आहे.”^९

‘आनंदमीमांसे’ची समीक्षा करताना काही मर्यादांचे भान ठेवणे अगत्याचे आहे. त्यातील पहिली मर्यादा म्हणजे ‘आनंदमीमांसे’तील शास्त्रीजींचे विचार हे त्यांचे अंतिम विचार नाहीत. ते शास्त्रीजींच्या वैचारिक विकासातील प्राथमिक टप्प्यावरील विचार आहेत. मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्याशी संबंध आल्यावर त्यांनी वेदान्ती व धार्मिक बैठक सोडली. ‘हिंदुधर्माची समीक्षा’ या १९४१ मध्ये प्रसिद्ध झालेल्या ग्रंथात ते म्हणतात, “वेद, उपनिषदे, गीता व दर्शने यांना ऐतिहासिक महत्त्व फार आहे; म्हणून आजच्या जीवनात त्यांना मार्गदर्शक करणे आत्मघातकीपणाचे ठरेल.”^{१०} अर्थात, हेही मत अंतिम नाही म्हणून ‘आनंदमीमांसे’तील विचार अंतिम समजून त्यांची समीक्षा करणे गैर ठरेल. ही ‘आनंदमीमांसे’ची समीक्षा म्हणजे शास्त्रीजींच्या मतांवर टीका नसून आनंदसिद्धान्ताचा समीक्षात्मक विचार आहे. या समीक्षात्मक विचाराचा संदर्भ शास्त्रीजींचा ‘आनंदमीमांसा’ हा निबंध पुरवितो. प्रस्तुत लेखात (१) शास्त्रीजींची तात्त्विक सिद्धान्ताच्या परीक्षणाच्या पद्धतीविषयक मते, (२) त्यांनी केलेली ऐहिक दुःखवादाची ऐतिहासिक व तात्त्विक मीमांसा, आणि (३) आनंदसिद्धान्त व ऐहिक दुःखवाद परस्परविरोधी आहेत हे त्यांचे मत यांची समीक्षा करण्याचा प्रयत्न केला आहे.

२. पद्धती- विचार

तत्त्वज्ञानातील सिद्धान्तांचे मुख्यतः तीन पद्धतींनी विवेचन करता येते. त्यांना शास्त्रीजी प्रमाणपद्धती, मानसिक पद्धती व नैतिक पद्धती अशी नावे देतात. ईश्वर आणि पुनर्जन्म यांचे या तीन पद्धतीने कसे विवेचन केले जाते याची चर्चा उदाहरणादाखल केली आहे. विश्वातील

व्यवस्था व रचना आणि त्यात आढळून येणारे प्रयोजनत्व यावरून ईश्वरवादी ईश्वराचे अस्तित्व सिद्ध करण्याचा प्रयत्न करतो. ही प्रमाणपद्धती आहे. आदिमानवापासून आधुनिक सुसंस्कृत मानवापर्यंत ईश्वरकल्पना माणसाला का मानावीशी वाटली व त्या कल्पनेचे स्वरूप कसे पालटत गेले याचे विवरण ऐतिहासिक-मानसिक पद्धतीने केले जाते, तर सद्गुण व सुख, दुर्गुण व दुःख यांचा संबंध असतो या नैतिक श्रद्धेची उपपत्ती कर्मफलदाता ईश्वर मानल्याशिवाय लागत नाही अशा प्रकारचे ईश्वराविषयी नैतिक समर्थन देणे ही तिसरी पद्धती होय.

या तीन पद्धतींचे विवेचन करताना शास्त्रीजींनी जे तीन मुद्दे मांडले आहेत त्याची चर्चा आपणांस करावयाची आहे. ते तीन मुद्दे असे :

१. आनंदसिद्धान्ताचा विचार मुख्यतः दुसऱ्या व तिसऱ्या पद्धतीने करावयाचा आहे.
२. या तीन पद्धती केवळ तत्त्वज्ञानातच अवलंबिलेल्या असतात असे नाही. इतर शास्त्रांतही कमीजास्त प्रमाणात यांचा उपयोग होतो.
३. हेतूने (पुराव्याने म्हणजेच प्रमाणपद्धतीने) कोणताही सिद्धान्त सिद्ध होतो की नाही हे पाहिले तरी दुसऱ्याही रीतीने विषयाचे परीक्षण करणे जरूर असते.

आनंदसिद्धान्ताविषयी शास्त्रीजी जे प्रश्न उपस्थित करतात त्यात प्रामाण्याविषयी प्रश्न उपस्थित करीत नाहीत. तर “मनुष्याच्या मनात हा सिद्धान्त कोणत्या कारणपरंपरेने उद्भवला? विश्वातील प्रत्येक वस्तुच्या आदिमध्यावसानी आनंदाचे स्फुरण ऋषीच्या प्रतिभेला कसे गोचर झाले? इतकी गहन पण उदात्त, सुंदर पण गंभीर भावना द्रष्ट्याच्या अंतःकरणात कशी उदय पावली?”^{११} असे प्रश्न उपस्थित करतात. हे प्रश्न प्रामाण्यविषयक नसल्यामुळे ते प्रमाणपद्धतीने सोडवायचे नसून ‘मानसिक व नैतिक पद्धतीने मुख्यतः’ सोडावयाचे असतात हे अर्थात ओघानेच येते. पण आनंदसिद्धान्ताच्या प्रामाण्याविषयी प्रश्न का उपस्थित केला नाही व प्रमाण-पद्धतीने त्याचे विवेचन का करीत नाही असा प्रश्न साहजिकच निर्माण होतो. त्याला शास्त्रीजींचे पहिले उत्तर आहे : “प्रमाणाने किंवा तर्काने आनंदमय तत्त्वाची परीक्षण करण्याची शक्ती प्रस्तुत लेखकाचे ठायी नाही.”^{१२} ही शास्त्रीजींची वैयक्तिक अक्षमता आहे का? शास्त्रीजींना आपल्यात तर्ककौशल्य कमी आहे असे म्हणायचे आहे का? मग उदयनाचार्यासारख्या नैयायिकांची ‘कुसुमांजलि’ सारख्या ग्रंथातील अनुमाने निर्दोष आहेत असे शास्त्रीजींना वाटते का? ती सदोष असल्यास शास्त्रीजींच्या मते अन्य कोणा तत्त्ववेत्त्याने निर्दोष युक्तिवाद केला आहे का? की ईश्वराचे अस्तित्व किंवा आनंदसिद्धान्त प्रमाणाने सिद्ध करणे तर्कतः शक्य नाही असे शास्त्रीजींना वाटते? या प्रश्नांचे स्पष्ट उत्तर शास्त्रीजींनी या निबंधात दिलेले नाही. परंतु ही केवळ वैयक्तिक अक्षमता नसावी हे स्पष्ट आहे. “नैषा तर्केण मतिरापनेया (कठो. १-२-९) ‘तर्काला हे तत्त्व अगम्य आहे.’ शब्द ह्या बाबतीत बोंबडा होतो! चंचल व बहिर्मुख मनाची तेथपर्यंत धाव पोचत नाही!”^{१३} या त्यांच्या निवेदनावरून ईश्वर, ब्रह्म आनंदसिद्धान्त तर्काने सिद्ध होऊ शकत नाही हे शास्त्रीजींना मान्य असावे असे दिसते. हे मान्य केल्यास तीन पर्याय उरतात: (क) शब्दप्रामाण्यवाद, (ख)

हा सिद्धान्त बुद्धिवादाशी विसंगत असल्यामुळे तो लोकभ्रम आहे असे मानणारा निरीश्वरवाद, नास्तिकवाद किंवा (ग) साक्षात्कार, अपरोक्षानुभूती स्वीकारणारा गूढवाद.

‘आनंदमीमांसे’त शास्त्रीजींना पहिला पर्याय मान्य नसावा असे दिसते. “शंकराचार्यांच्या ग्रंथांत परमात्मा सच्चिदानंदरूप आहे हा सिद्धान्त मेघगर्जनेने उपदेशिला आहे” असे सांगून शास्त्रीजी म्हणतात, “पण त्याचे मूळ, त्याची आधारभूत विचारपरंपरा शंकराचार्यांच्या भाष्यांत आढळत नाही. सर्व विश्वांत आनंदमय ब्रह्म व्यापून आहे असे का? कशावरून? या प्रश्नाचे उत्तर ‘शास्त्र असे सांगते म्हणून’ असे आचार्यांकडून मिळेल. ‘शास्त्रयोनित्वात् । तत्तु समन्वयात् । (ब्र. सू. १/१/३-४) वेदरूप शास्त्र वाचा, वेदवाक्यांचा समन्वय करा म्हणजे ब्रह्म आनंदमय आहे हे कळेल, असे आचार्य म्हणतील.’”^{१४} आचार्य असे म्हणण्याचे कारण, “प्रपंच अनर्थाने भरला आहे; प्रपंच दुःखमूल आहे; मृगाला फसविणारे मृगजल आहे” असा आचार्यांचा सिद्धान्त आहे हे आहे असे शास्त्रीजी सांगतात.

अर्थात शास्त्रीजींचा शब्दप्रामाण्यविरोध हा केवळ ‘आनंदमीमांसे’त आहे असे नसून तो त्यांच्या एकूण विचारप्रवाहाचा केंद्रबिंदू आहे. ‘हिंदुधर्माची समीक्षा’ या ग्रंथात ते म्हणतात, “शंकराचार्यांना असे दिसले की, आपली धर्मसंस्था, ब्रह्मवाद, मायावाद, मानवबुद्धीच्या चिकित्सक प्रमाणपद्धतीने सिद्ध होणे अशक्य आहे. तेव्हा त्यांनी श्रुतिप्रामाण्याचा आश्रय केला याचा अर्थ असा होतो की, उपनिषत कालापासून विकसित होणाऱ्या भारतीय बुद्धिवादास तत्त्वज्ञानास शब्दप्रामाण्याच्या शिलातलाखाली पूर्णपणे जिवंत समाधी दिली व त्यांचा अंत केला.”^{१६} ‘वैदिक संस्कृतीचा विकास’ या ग्रंथातही शास्त्रीजींनी शब्दप्रामाण्य टाकून बुद्धिवादाचा आश्रय घेण्याची भलावण केली आहे. तात्पर्य, शास्त्रीजींनी शब्दप्रामाण्यवाद कधीही स्वीकारला नाही. ते बुद्धिवादाचे पुरस्कर्ते होते.

आनंदसिद्धान्त हा भ्रममूलक आहे अशी भूमिका त्यांनी ‘आनंदमीमांसे’त घेतली नाही. ‘हिंदुधर्माची समीक्षा’ या ग्रंथात मात्र आध्यात्मिक-पारलौकिक ‘गूढ कल्पनांचे निराकरण करणे हे आजचे मोठे सामाजिक कर्तव्य’^{१७} असल्याचे शास्त्रीजी मानतात. याचे कारण, “अश्रुहित ,व्यथारहित आणि अमृतमय अशा काल्पनिक स्वर्गाचे मिथ्यात्व निश्चित: झाल्याशिवाय दास्यरहित समाजसंस्थेतील निरामय, कलामय, ज्ञानयुक्त उल्हसित दीर्घजीवनाच्या सत्य विश्वाकडे नेणारा मार्ग लाभणार नाही.”^{१८} ‘आनंदमीमांसे’त शास्त्रीजींनी तिसरा साक्षात्कारवादी, गूढवादी पक्षही स्वीकारला नाही. तसेच त्याचे खंडनही केलं नाही “चंचल व बहिर्मुख मनाची तेथपर्यंत धाव पोचत नाही” असे म्हणण्यातून स्थिर व अंतर्मुख मनाने ते जाणता येण्याची शक्यता नाकारली जात नाही हे लक्षात घ्यावयास हवे. परंतु अशा शक्यतेचे प्रतिपादनही शास्त्रीजी करीत नाहीत. एकूण ‘आनंदमीमांसा’ या निबंधात आनंदसिद्धान्त प्रमाणांनी सिद्ध करता येण्याजोगे प्रमेय नसून तो श्रद्धेय आहे अशी शास्त्रीजींची भूमिका असावी असे म्हणता येईल. तरीपण प्रत्यक्षादिप्रमाणांद्वारा वास्तव विश्वाचे ज्ञान संपादन करणारे विज्ञानाचे क्षेत्र आणि मानवी

जीवनाच्या सांस्कृतिक, नैतिक, कलात्मक भावविश्वाला पायाभूत असणाऱ्या श्रद्धेय तत्वांचे क्षेत्र असा स्पष्ट भेदही शास्त्रीजींनी येथे केला असल्याचे आढळत नाही. कान्टच्या तत्त्वज्ञानात आपणांस असा स्पष्ट भेद केलेला दिसतो. असा भेद करता यावा अशी मोकळीक आपल्याला शास्त्रीजींच्या आनंदमीमांसेतील भूमिकेत मिळू शकते.

या भूमिकेला छेद देणारा मुद्दा आहे तो तत्त्वज्ञानात आणि इतर शास्त्रांतही प्रमाणपद्धती, मानसिक पद्धती आणि नैतिक पद्धती या तिन्ही पद्धतींचा वापर करता येतो हे शास्त्रीजींचे मत. हा छेद देणारा मुद्दा असे म्हणण्याचे कारण, जेथे यथार्थज्ञानाचे व प्रमाण पद्धतीचे निकष सर्वमान्य असतात व म्हणून ज्या क्षेत्रांत सत्य म्हणजे काय याविषयी मतभेद नसतात असे विज्ञानाचे क्षेत्र आणि जेथे असे प्रस्थापित निकष नाहीत असे तत्त्वज्ञानाचे क्षेत्र यांचे तार्किक स्वरूप सारखेच आहे. हे गृहीत विवाद्य आहे. विज्ञानात एखादा नियम व घटना यांचा शोध लागला व तो वैज्ञानिक पद्धतीद्वारा सत्य ठरला तर त्याची मानसिक कारणमीमांसा आणि नैतिक समर्थन गैरलागू ठरतात. उदा. न्यूटनला गुरुत्वाकर्षणाचा सिद्धान्त कसा सुचला याची चर्चा न्यूटनच्या चरित्रलेखकाला महत्त्वाची वाटली तरी विज्ञानाच्या दृष्टिकोनातून त्याला काही अर्थ नाही. विज्ञानाच्या दृष्टीने तो सिद्धान्त प्रमाणित आहे की नाही हेच महत्त्वाचे आहे. अर्थात, वैज्ञानिक सत्य म्हणजे प्रतिष्ठित वैज्ञानिकांची मान्यता मिळालेला सिद्धान्त याहून अधिक काही नाही असे मत स्वीकारणाऱ्यांमध्ये वैज्ञानिक उपपत्तींची ऐतिहासिक, मानसिक कारणमीमांसा करण्याची प्रवृत्ती दिसून येते. प्रमाणित किंवा यथार्थ ज्ञान नसतेच; असते ते त्या काळी त्या त्या परिस्थितीत मान्यता पावलेले ज्ञान, अशी भूमिका स्वीकारल्यास प्रमाणशास्त्रच मोडीत निघते व त्याची जागा ज्ञानाचे समाजशास्त्र व मानसशास्त्र घेते. मला वाटते, अशी टोकाची भूमिका शास्त्रीजींना मान्य होण्यासारखी नसावी.

अशी भूमिका मान्य नसेल तर पुराव्याच्या आधारे ज्यांची सत्यासत्यता ठरविणे शक्य आहे अशा वैज्ञानिक उपपत्ती आणि सांख्य, वैशेषिक, वेदान्त, बौद्ध, जैन इत्यादी विशिष्ट दृष्टिकोनापेक्ष युक्तिवादाच्या आधारे खंडन किंवा मंडन केलेली मते किंवा तात्त्विक सिद्धान्त यात स्पष्ट भेद करावा लागेल. मानसिक आणि नैतिक पद्धती वरीलपैकी दुसऱ्या प्रकारच्या तात्त्विक सिद्धान्ताला लागू पडत असल्या तरी त्या पहिल्या प्रकारच्या यथार्थ किंवा सत्य वैज्ञानिक उपपत्तींना गैरलागू असतात. ईश्वर, आत्मा, ब्रह्म, पुनर्जन्म इत्यादी गोष्टी वैज्ञानिक पद्धतीने पुराव्याच्या आधारे सिद्ध होण्याजोग्या नाहीत. म्हणून त्या माणसाच्या मनात का उद्भवतात व त्या धार्मिक नैतिक जीवनास पोषक आहेत का याचा विचार करावा लागतो. म्हणून वैज्ञानिक पद्धतीने, पुराव्याच्या आधारे सिद्ध न होणाऱ्या सिद्धांताच्या बाबतीतच मानसिक व नैतिक पद्धतीचा वापर उचित ठरतो. पुराव्याच्या आधारे उपपत्ती यथार्थ किंवा सत्य आहे हे सिद्ध झाल्यास अन्य दोन पद्धतींचा वापर गैरलागू ठरतो. त्याची गरज राहात नाही. आनंदसिद्धांत हा प्रमाणांनी पुराव्याच्या, आधारे सिद्ध होणारा नसल्यामुळे त्याचा विचार अन्य दोन पद्धतींनी करण्याचा शास्त्रीजींचा निर्णय उचितच ठरतो.

३. ऐहिक दुःखवाद

ऐहिक दुःखवादाची मीमांसा शास्त्रीजींनी दोन प्रकारे केली आहे : ऐतिहासिक आणि तात्त्विक, ऐतिहासिक मीमांसेत शास्त्रीजी म्हणतात, ‘ऐहिक जीवन दुःखपूर्ण आहे ही कल्पना दशोपनिषदांत नाही. दुःखमीमांसा सांख्यसंन्याशाच्या व नैष्ठिक ब्रह्मचार्यांच्या वाङ्मयात उदयास आली. तिचा पूर्ण मध्याह्न बौद्धक्रांतीच्यावेळी झाला! बौद्धक्रांतीपूर्वीच उत्पन्न झालेल्या वैशेषिक, नैयायिक, ब्रह्ममीमांसक इत्यादी दार्शनिकांच्या वाङ्मयांत बुद्धोत्तरकाली दुःखमीमांसा पूर्णपणे शिरली.’^{१९} हे मत विवाद वाटते. याचे पहिले कारण म्हणजे मुण्डक, कठ, छांदोग्य अशा काही उपनिषदांमध्ये प्रपंच दुःखरूप असल्याचे प्रतिपादन आढळते. उदाहरणार्थ, मुण्डकोपनिषदाच्या प्रथम मुण्डकाच्या द्वितीय खंडातील श्लोक ७ ते १२ पाहा. यज्ञयागादी कर्म करणे व त्यांच्या ऐहिक व पारलौकिक अशाश्वत फळांचा अनुभव घेणे हेच मानवी जीवनाचे एकमेव परमश्रेय आहे असे मानणाऱ्या अविद्याग्रस्त माणसाच्या दुर्दशेचे वर्णन त्यात केले आहे. ते स्वतःला बुद्धिमान व पंडित मानीत असले तरी ते पुत्रकलत्रादि मोहात गुरफटून गेलेले व आंधळ्याच्या मागून जाणारे आंधळे आहेत. ते आपल्याला कृतार्थ मानीत असले तरी ते दुःखसागरात गटांगळ्या खातात, संसारचक्रात गुरफटलेले असतात आणि त्यांना हीनगती प्राप्त होते. याउलट शांत, विवेकी, विद्वान, तापसी तप व श्रद्धेच्याद्वारे पापरहित होऊन अमृतमय व अव्ययस्वरूप पुरुषाप्रत जातात. म्हणून शहाण्या मनुष्याने ऐहिक व पारलौकिक भोगांची असारता ध्यानी घेऊन, प्रपंचात काही शाश्वत नाही व अशाश्वताशी आपल्याला काही कर्तव्य नाही म्हणून विरक्त होऊन नित्य वस्तुच्या ज्ञानप्राप्तीसाठी व शाश्वत आनंदासाठी गुरूला शरण जावे असा उपदेश आहे.

मुण्डकाप्रमाणेच कठोपनिषदाच्या प्रथमाध्याय, प्रथमवल्लीत नचिकेताने तिसऱ्या वराचा आग्रह धरून नये म्हणून यमराज त्याला पृथ्वीवरील सर्व भोग – संतती, संपत्ती, सत्ता, चिरंजीवपद, सर्व दैवदुर्लभ गोष्टीही - देण्याची तयारी दाखवतो (श्लोक २३ ते २५). त्यावरील नचिकेताचे उत्तर श्लोक २६ ते २९ मध्ये दिले आहे. नचिकेत म्हणतो, ‘हे भोग अनित्य आणि इंद्रियाची शक्ती व तेज हरण करणारे आहेत. आयुष्यही अल्प आहे. तेव्हा तुझे नाचगानादि भोग तुझ्याजवळच राहू देत. कारण धनाने, भोगाने मनुष्य कधीही तृप्त होत नाही.’ द्वितीयावल्लीत श्रेय व प्रेय यात भेद करून मूढ लोक ज्या अशाश्वत, आधिभौतिक भोगसुखाच्या मागे असतात त्याचे अनित्यत्व, असारत्व इत्यादी दोष जाणून त्याचा त्याग करणारा तू विद्याभिलाषी आणि आत्मविद्येचा अधिकारी आहेस असे यम सांगतो. अविद्याग्रस्त पण स्वतःला बुद्धिमान, पंडित व श्रेष्ठ समजणारे लोक अंधांनी अंधांना न्यावे असे भरकटत चालले आहेत असे म्हटले आहे. ऐहिक व पारलौकिक भोगांच्या मागे लागलेले जीवन अपूर्ण, अतृप्त, व्यर्थ आहे असा विचार आपणांस दशोपनिषदांतील काही उपनिषदांत सापडतो. ‘भारतीय तत्त्वज्ञान-उदय व विकास’ या आपल्या विश्वकोशातील नोंदीत शास्त्रीजी म्हणतात, ‘उपनिषदांमध्ये (बृहदारण्यक, छांदोग्य, मुंडक यात) निराशावादी निवृत्तिपर नीतिशास्त्रही आहे. परंतु निवृत्तिवाद हा उपनिषदांतील प्रभावी विचार नव्हे. तो तेथे नुकताच उदय

पावत आहे. त्याला प्रभावी स्वरूप उपनिषदांच्या उत्तरकालीन वाङ्मयात प्राप्त झाले आहे.”^{२०} याच लेखात ते पुढे म्हणतात, “उपनिषदांच्या तत्त्वज्ञानातून प्रथम सांख्य-विचारसरणी वाढीस लागली. उपनिषदकालाच्या उत्तरार्धात सांख्यविचार उत्कर्षाला पोचला आणि त्याचे पडसाद कठोपनिषदात आणि विशेषतः श्वेताश्वेतरोपनिषदात उमटले.”^{२१} ‘वैदिक संस्कृतीचा विकास’ या ग्रंथात दुःखवादाची ऐतिहासिक मीमांसा करताना शास्त्रीजी म्हणतात, “ऐहिक जीवन दुःखमय आहे हा विचार बौद्धधर्माच्या जीवनविषयक तत्त्वज्ञानातील मूलभूत विचार आहे. या विचाराचा उगम प्रथम उपनिषदांत झाला. प्रापंचिक सुखे व सुखसाधने अस्थिर व विनाशी आहेत, म्हणून अखेरीस त्यांचा दुःख हा परिणाम ठरलेलाच आहे. परम सत्याच्याशिवाय बाकी सगळे आर्ततेस कारण आहे. शोकास कारण आहे; या विचाराचा प्रारंभ उपनिषदांत झालेला दिसतो.”^{२२}

ऐहिक दुःखवाद उपनिषत्पूर्व वैदिक वाङ्मयात आढळत नाही. त्याचा उगम उपनिषदांत झाला आणि बौद्ध, जैन, सांख्य, योग, न्याय, वैशेषिक, वेदान्त ही दर्शने आणि संतवाङ्मय यांच्याद्वारा त्याचा एकूण भारतीय जीवनदृष्टीवर पगडा बसला असे म्हणता येते

भारतीय दर्शनात पूर्णपणे दुःखवादाचा प्रवेश होण्यास बौद्ध विचारच जबाबदार आहे असे शास्त्रीजी ‘आनंदमीमांसे’त मानतात. ते म्हणतात, “ऐहिक विषय हे सर्पाच्या शय्येप्रमाणे आहेत अशा उपदेशाने विरक्ती निर्माण करून प्रपंचत्याग हाच मोक्षोपाय होय ह्या विचाराची स्थापना प्रामुख्याने बुद्धाने केली. दुःखवादाचा वैराग्याशी संबंध आहे व वैराग्याचा अंशतः नीतीशी संबंध आहे. म्हणून अहिंसा संतोषादि नैतिक धर्माचा उपदेश बुद्धाने केला आणि त्या दुःखवादानेच बुद्धोत्तरकालीन बहुतेक भारतीय वाङ्मय व्यापिले आहे.”^{२३} बुद्धाने सर्वांना प्रपंचत्याग व संन्यासमार्ग सांगितला हे म्हणणे तितकेसे बरोबर वाटत नाही. कारण दुःखनिवृत्तीच्या अष्टांगमार्गामधील सम्यक् वाचा, सम्यक् कर्म, सम्यक आजीविका इत्यादी मार्ग काया, वाचा, मने शुभ किंवा कुशल कर्म करायला सांगतात. काहीच करू नका असे सांगत नाही. बुद्धाने अतिरेक टाळा व मध्यममार्ग स्वीकारा असेही सांगितले. याचा अर्थ, प्रपंचासक्ती प्रपंच त्याग, भोग व पीडा, शरीरपीडा आणि शरीराचे चोचले ही टोके टाळायलाच बुद्ध सांगतो. बुद्धाच्या नैतिक शिकवणुकीतही पंचशीलाची शिकवण आहे. अदत्तादान विरती आहे; पण श्रम करून संपत्ती मिळवू नका असे नाही. काम-मिथ्याचार-विरती म्हणजे अवैध मार्गाने कामपूर्ती करू नये असा उपदेश आहे; वैधमार्गाने कामपूर्ती करणे हा शीलमार्ग आहे. येथे ‘धर्माविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि भरतर्षभ’ (भ.गी. ७/११) हा गीतेचा श्लोक आठवल्याशिवाय राहत नाही. यावरून बुद्धाने सांगितलेली नीती ‘प्रपंच तिरस्कारावर’ अधिष्ठित नसून संयम शिकविणारी, अतिरेक टाळायला सांगणारी मध्यममार्गी आहे हे स्पष्ट आहे. ‘नीतीचे सत्यस्वरूप प्रकट करण्याचे सामर्थ्य दुःखवादात नाही’ हे शास्त्रीजींचे म्हणणे जितके खरे तितकेच भोगवादसुद्धा नैतिक आचरणाला भक्कम पाया देऊ शकत नाही हे सत्यही नाकारणे कठीण आहे. “नीतीने प्रवृत्तीचे शुद्ध व सत्य स्वरूप प्रकट व्हावयाचे असते” हे शास्त्रीजींचे म्हणणे यथार्थ आहे; परंतु प्रपंचासक्ती किंवा

भोगी वृत्ती हे प्रवृत्तीचे शुद्ध स्वरूप नसून प्रपंचपराङ्मुखता किंवा दुःखवादी वृत्तीप्रमाणेच ही एक विकृतीच आहे. शास्त्रीजींनी बौद्ध शिकवणुकीचा विचार करताना भिक्षुसंघासाठीची शिकवणूक आणि गृहस्थाश्रमीयांसाठीची शिकवण यांतील भेदाला आवश्यक तेवढे महत्त्व दिले नाही असे दिसते. सर्वानी संन्यास घेऊन प्रपंच त्याग करा अशी बुद्धाची शिकवण आहे असे मानणे हा बुद्धाच्या शिकवणुकीचा विपर्यास ठरेल.

“ऐहिक दुःखवादाचा पुरस्कार जैनदर्शनातही आढळतो”^{२४} असे शास्त्रीजी सांगतात, व ते खरे आहे. पण येथेही आपल्या म्हणण्याचा पुष्टर्थ त्यांनी केलेले शरीरपीडेचे (तप्तशिलारोहण, केशोल्नुचनादि व्यवहार) आणि टोकाच्या अहिंसेचे वर्णन केवळ श्रमण व श्रमणींना लागू आहे. श्रावक-श्रावकींना लागू नाही हे ध्यानात ठेवणे महत्त्वाचे आहे. या दृष्टीने जैन शिकवणुकीतील महाव्रते व अणुव्रते यातील फरकही महत्त्वाचा आहे. तात्पर्य, ‘आनंदमीमांसे’तील बौद्ध व जैन यांच्या दुःखवाद-विषयक शास्त्रीजींची भूमिका थोडी अतिशयोक्त आहे. ही भूमिका त्यानंतर सोडलेली दिसते. ‘वैदिक संस्कृतीचा विकास’ या ग्रंथात बुद्ध हा दुःखवादी असला तरी “शांत व दुःखमुक्त अंतिम निर्वाणाचे ध्येय साधणारा अष्टांग आर्यमार्ग हा अशा उत्साह, धैर्य, कौशल, शांती, प्रज्ञा यांच्या उत्तरोत्तर विकासाकडे नेतो. शील, समाधी, प्रज्ञा ही या विकासाची लक्षणे आहेत. ही लक्षणे प्रकट झाल्यावर विश्वव्यापीमैत्री, आकाशापेक्षा मोठी करुणा, ब्रह्मांडापेक्षा महान मुदिता (आनंदवृत्ती) व सर्वत्र जागृतपणा किंवा अवधान ठेवणारी उपेक्षा (अनासक्ती) हे चार ब्रह्मविहार अंतःकरणात परब्रह्माची चैतन्यशक्ती खेळवितात,”^{२५} असे ते म्हणतात. हे विवरण पुष्कळसे वेदान्ती थाटाचे वाटले तरी शास्त्रीजींची बुद्धाच्या शिकवणुकीकडे पाहण्याची विधायक दृष्टी यातून व्यक्त होते. “आसक्तीपूर्ण प्रवृत्तिवादाला विसर्जित करणारा आणि विश्वप्रेमाने प्रेरित झालेला प्रवृत्तिवाद उत्पन्न करणारा निवृत्तीवाद बुद्धांनी निर्माण केला”^{२६} असा शास्त्रीजींचा निष्कर्ष आहे.

४. आनंदसिद्धान्त व ऐहिक दुःखवाद यांतील संबंध

उपनिषदांत दुःखवादाचा उगम आहे आपण पाहिले. त्याबरोबर उपनिषत्पूर्व वैदिक वाङ्मयात आढळणारा आनंदसिद्धान्तही उपनिषदांनी स्वीकारला आहे. आनंदसिद्धान्त आणि विश्वदुःखवाद किंवा ऐहिक दुःखवाद हे परस्परविरोधी दृष्टिकोन आहेत असे शास्त्रीजींचे मत आहे. मग जर उपनिषदांत आनंदसिद्धान्त असेल तर त्यात दुःखवाद असू शकणार नाही. म्हणून “ऐहिक जीवन दुःखपूर्ण आहे ही कल्पना दशोपनिषदात नाही”^{२७}, असे शास्त्रीजी ‘आनंदमीमांसा’ या निबंधात प्रतिपादन करतात. १९८२ साली प्रसिद्ध झालेल्या ‘लेखसंग्रहा’च्या प्रस्तावनेतही त्यांनी हा मुद्दा मांडला आहे हे पूर्वी नमूद केले आहे. प्रा. दे. द. वाडेकर यांनी ‘लोकशिक्षण’ मासिकात या निबंधाची समीक्षा केली असून “प्राचीन उपनिषदांतील काही संदर्भावरून विश्वदुःखवाद व सच्चिदानंदब्रह्मसिद्धान्त यांच्यातील विसंगती काढून टाकण्याचा प्रयत्न केला आहे”^{२८}, असे शास्त्रीजी सांगतात. म्हणून या दोन दृष्टिकोनातील संबंधाची चर्चा येथे थोडक्यात करावयाची आहे

संबंध जीवन व विश्वदुःखात्मक आहे या जाणिवेतून आनंदसिद्धान्त स्वाभाविक रीतीने निघू शकत नाही हे शास्त्रीजींचे मत मान्य होण्यास काही अडचण नसावी. याला ऐतिहासिक पुरावा म्हणजे बौद्ध न्यायवैशेषिक, सांख्य-योग या दर्शनांनी ऐहिक दुःखवादातून आनंदसिद्धान्त निष्पन्न केला नाही. तत्त्वज्ञानाने दुखाचा समूळ निःशेष नाश होतो. आत्यन्तिक दुःखनिवृत्ती होते. परंतु निर्वाण, अपवर्ग किंवा कैवल्य आनंदरूप असल्याचे ही दर्शने मानीत नाहीत. या विचारात काही तार्किक विसंगती नाही. त्यामुळे ऐहिक दुःखवाद स्वीकारून आनंदसिद्धान्त नाकारणे शक्य आहे. पण ते परस्परविरोधी आहेत का? तसेही म्हणता येत नाही. जैनदर्शनानुसार जीव बंधमुक्त होतो तेव्हा तो अनंतसुख, अनंतज्ञान, अनंतदर्शन, अनंतवीर्य असतो. ही अवस्था केवळ दुःखरहित नसून अनंतसुखात्मक आहे. परंतु जीव कर्मबंधात असताना दुःखी असतो. अशा तऱ्हेने ऐहिक दुःखवाद आणि आध्यात्मिक आनंदवाद अशी जैनदर्शनाची भूमिका दिसते. वेदान्ताची भूमिका याहून वेगळी आहे. वेदान्तमतानुसार ज्ञाता-ज्ञेय, विषय-विषयी जीव-अजीव सर्वच सच्चिदानंद ब्रह्म आहे. द्वैत हे अविद्यानिर्मित आहे. परंतु द्वैत सत्य मानून आत्मतृप्तीसाठी, सुखासाठी अविद्याग्रस्त मनुष्य बाह्यविषयांच्या मागे लागतो. वेदान्तानुसार त्याला कितीही संपत्ती, सत्ता, भोग मिळाले तरी त्याची तृप्ती होत नाही. त्याचे जीवन नेहमीच अतृप्त अशांत, असमाधानी राहते. हे ऐहिक दुःखवादाचे सार आहे. ही मांडणी उपनिषदांत आढळते. भगवद्गीतेतही कामकामी मनुष्यास शांती मिळत नाही असे म्हटले आहे. ही द्वैत दृष्टी नाहीशी झाल्यावर विषयानंद ही ब्रह्मानंदच असतो. म्हणून ऐहिक दुःखवाद भौतिक सुखे माणसाला तृप्ती, समाधान देऊ शकत नाहीत असे सांगतो. अविद्यानाशाबरोबर द्वैतलोप होतो व मग भौतिक सुखे आत्मानंदाचाच प्रकार होतो.

भौतिक, आर्थिक परिस्थिती खालावल्यावर ऐहिक दुःखवादात आणखी एका प्रमेयाची भर पडली. ते प्रमेय म्हणजे 'सुख पाहता जवापाडे /दुःख पर्वताएवढे//' मानवी जीवनात वस्तुतः सुखापेक्षा दुःख, समृद्धीपेक्षा दारिद्र्य, आरोग्यापेक्षा रोगराई, ज्ञानापेक्षा अज्ञान, न्याय, सद्गुण यांच्यापेक्षा अन्याय व दुर्गुण अधिक आहेत. गर्भवास, जन्म, जरा, व्याधी, मृत्यू हे सर्व दुःख आहे. शरीर अमंगल, घाणेरडे आहे. एकूण जीवन हे चिंता, भय, दुर्गुण, अन्याय, दारिद्र्य, रोगराई, दुःख यांनी भरलेले आहे. ऐहिक दुःखवादाचे हे अतिशय निराशाजन्य रूप आहे.

दार्शनिक वाङ्मयात आणि संतसाहित्यात या दुसऱ्या रूपातील ऐहिक दुःखवाद मांडला गेला आहे. नरदेहाचे विडंबन केले गेले आहे. लोकाची नीतिमत्ता सुधारण्यासाठी, त्यांनी संयमी बनावे, विवेक-वैराग्य निर्माण होऊन लोक परमार्थमार्गाला वळावेत म्हणून असा दुःखवाद मांडणे आवश्यक आहे असे काही अध्यात्मवादी मानतात. शास्त्रीजींचे असे म्हणणे आहे की, अशा नीतिमत्ता सुधारण्याऐवजी, विवेक-वैराग्य उत्पन्न होण्याऐवजी मनुष्य अगतिक, कर्तृत्वहीन, नाउमेद होऊन खचून जाण्याची शक्यता आहे. गेल्या दोन-अडीच हजार वर्षांतील ऐहिक दुःखवादाच्या अशा मांडणीमुळे भारतीय समाजाचे अतोनात नुकसान झाले आहे. अशा प्रकारच्या वेदान्ताला ते निवर्तक, निराशावादी म्हणतात. तो जीवनाचे यथार्थ दर्शन घडवीत नाही. तसेच तो नीती, धर्म, मानवी प्रगतीस पोषकही नाही. म्हणून तो अग्राह्य आहे.

जीवनाचे वास्तव स्वरूप सुख-दुःखमिश्रित आहे असे मानण्यास सांख्यादिदर्शनाला कोणताही प्रत्यवाय नव्हता. उलट, सत्त्वगुणाची वृद्धी केल्यास सुखाची वृद्धी होईल असे प्रतिपादन करणे सांख्यदर्शनाला सहज शक्य आहे. या मताला ते 'सात्त्विक सुखवाद' म्हणतात. भगवद्गीतेत सात्त्विक सुखवाद प्रतिपादन केला आहे. अशा सात्त्विक सुखवादात प्रपंच व परमार्थ यातील लढा मिटतो. आध्यात्मिक जीवन आणि आधिभौतिक जीवन यांची अखंडता साधली जाते. अशा दृष्टिकोनातून शरीर हे अमंगल व अपवित्र न राहता, केवळ भोगाचे साधन न राहता ईश्वराचे मंदिर, आत्म्याचा रथ, धर्माचे साधन बनते.

'आनंदमीमांसा' या निबंधात शास्त्रीजींच्या पुढे चिद्वाद विरुद्ध जडवाद, आधिभौतिक सुखवाद विरुद्ध आध्यात्मिक सुखवाद अशा प्रकारचे पर्याय नव्हते. त्यांच्यापुढे विचारार्थ दोनच पर्याय होते - आनंदसिद्धान्त प्रतिपादन करणारा प्रवर्तक वेदान्त आणि ऐहिक दुःखवाद प्रतिपादन करणारा निवर्तक वेदान्त. आनंदसिद्धान्त व दुःखवाद यांची मीमांसा करून धर्मास, नीतीस व मानवी प्रगतीस पोषक अशा प्रवर्तक वेदान्ताचा त्यांनी पुरस्कार केला. शास्त्रीजींच्या पुढील विचारप्रवासाची नांदी आपल्याला त्यांच्या या निबंधात आढळते. शास्त्रीजी पुढे मार्क्सवाद, जडवाद, नवमानवतावाद अशी वळणे घेत गेले. परंतु वैदिक संस्कृतीच्या विकासाची पुन्हा एकदा समीक्षा करून आता जी "नवीन मानव संस्कृती परंपरागत सर्व संस्कृतींच्या महासमन्वयाची शक्ती म्हणून अस्तित्वात"^{२९} येण्याची आवश्यकता आहे. त्यात "भारतीय संस्कृतीचा ब्रह्मविचार किंवा अध्यात्मविचार शुभ शक्तीचा"^{३०} स्वीकार करावा लागेल असे आत्मविश्वासपूर्ण प्रतिपादन त्यांनी विचारविकासांती केले आहे.

संदर्भ :

१. 'प्रज्ञांजली' या पुस्तकात शास्त्रीजींची ग्रंथसंपदा देताना 'आनंदमीमांसा' १९३८ साली प्रसिद्ध झाल्याने चुकीने म्हटले आहे.
२. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, लेखसंग्रह, खंड एक, श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे, १९८२, प्रस्तावना
३. तत्रैव
४. 'आनंदमीमांसा' प्राज्ञपाठशाळा मंडळ पुस्तकमाला, पुष्प ६ वे, शके १८५०, पृ. ३
५. 'आनंदमीमांसा', पृ. ४
६. तत्रैव
७. तत्रैव
८. 'आनंदमीमांसा' पृ. १५
९. लेखसंग्रह - प्रस्तावना
१०. लक्ष्मणशास्त्री जोशी, हिंदुधर्माची समीक्षा, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ वाई, द्वितीय आवृत्ती, १९४२, पृ. २१९

११. 'आनंदमीमांसा' पृ. ९-१०
 १२. तत्रैव
 १३ तत्रैव
 १४. 'आनंदमीमांसा', पृ. १४
 १५. तत्रैव
 १६. 'हिंदुधर्माची समीक्षा', पृ. २०८-२०९
 १७. 'हिंदुधर्माची समीक्षा', पृ. १४४
 १८. 'हिंदुधर्माची समीक्षा', पृ. १४५
 १९ 'आनंदमीमांसा', पृ. ३२
 २०. 'लेखसंग्रह', पृ. ४२५
 २१. तत्रैव
 २२. 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई, १९७२, पृ. ३७९
 २३ 'आनंदमीमांसा', पृ. २३
 २४. 'आनंदमीमांसा', पृ. २४
 २५. 'वैदिक संस्कृतीचा विकास', पृ. ३७३
 २६. 'वैदिक संस्कृतीचा विकास, पृ. ३८४
 २७. 'आनंदमीमांसा', पृ. ३२.
 २८ 'लेखसंग्रह' - प्रस्तावना
 २९. 'वैदिक संस्कृतीचा विकास', प्रस्तावना. पृ. ८
 ३०. 'वैदिक संस्कृतीचा विकास', प्रस्तावना पृ. ९
 (* तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी: व्यक्तित्व, कार्य व विचार संपा. वसंत पळशीकर,
 प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई, २६ फेब्रुवारी, १९९६, पृ. ९३ ते १०३)

○○○

संस्कृत प्रबंध
शुद्धिसर्वस्वम् : समीक्षा

शुद्धिसर्वस्वम् : पुस्तक परीक्षण (पूर्वार्ध) - सदाशिवशास्त्री भिडे

सुमारे ३-४ वर्षापूर्वी सोनगिरी येथे एक पंडित सभा झाली होती. सदर सभेत महाराष्ट्र पंडित व काशीकर पंडित यांच्या तात्त्विक मतभेद होऊन दोन पक्ष स्पष्टपणे त्याचवेळी लोकांचे निदर्शनास कसे आले, हे केसरीच्या वाचकांस माहित असेलच. यापूर्वीच अदमासे सन १९२४ साली संतोषी महाराज व केशवदत्त महाराज यांजकडून धार्मिक प्रश्नांची एक यादी तयार करण्यात आली व ती सदर वर्षी केसरीत प्रसिद्धही झाली होती. यादीतील प्रश्न धार्मिक खरे पण त्यांचा नुसत्या ब्राह्मण ज्ञातीशी संबंध नसून अखिल हिंदुधर्माशी संबंध होता. हे ती यादी ज्यांनी पाहिली असेल त्यांच्या सहज लक्षात येण्याजोगे होते. या सर्व प्रश्नांचा विचार करून शास्त्री मंडळींनी व आधुनिक सुशिक्षित मंडळींनी देखील विस्तृत निबंध तयार केला. आमचेकडे विवक्षित मुदतीचे आत पाठवला. म्हणजे योग्य विद्वानांकडून परीक्षण करून त्यांचे तारतम्य ठरविण्यात येईल असे प्रश्नपत्रिका तयार करणाऱ्या महाराजांनी जाहीर केले होते. तद्दुसार काही ठिकाणच्या शास्त्री लोकांकडून निबंध पाठविण्यात आले व त्यांच्या निकालाबद्दल मार्गप्रतीक्षाही सुरू झाली; परंतु पुढे बरे दिवसांनी सोनगीर येथे भरलेल्या पंडित परिषदेमध्ये असे जाहीर करण्यात आले की महामहोपाध्याय अनंत कृष्णशास्त्री वगैरे मंडळींकडून एक धर्मशास्त्रपर ग्रंथ तयार केला जाणार आहे, त्यात या सर्व निबंधांचा परामर्श घेण्यात येईल. याचा सरळ अर्थ असाच झाला की, मागविलेले निबंध खरोखर परीक्षणाकरिता नसून तयार होणाऱ्या धर्मशास्त्र ग्रंथात पूर्वग्रहाचे उपन्यास करण्याचा त्यांचा सर्वस्वी उपयोग व्हावा या हेतूने केलेला तो एक बहाणा किंवा युक्ती होती. सोनगिरी जाहीर केल्याप्रमाणे हा ग्रंथ तयार होऊ लागला. तेव्हा संतोषी धर्मप्रदीप असे त्यांचे नामाभिमान प्रसिद्ध करण्यात आले होते. परंतु पुढे जेव्हा हा ग्रंथ प्रत्यक्ष जन्मास आला तेव्हा सनातन धर्मप्रदीप असे त्याचे नाव ठेवण्यात आले.

विनायकं प्रकुर्षाणो रचयामास वानरम् ।

ह्या म्हणीप्रमाणे ग्रंथकर्त्यास आपली कृती विपरीत वाटून नावात हा फरक झाला की

काय कोण जाणे! महामहोपाध्याय अनंत कृष्णशास्त्री हे त्या 'सनातन धर्मप्रदीप' ग्रंथाचे मुख्य कर्ते असले तरी या कामी त्यांना आणखीही मंडळींचे साहाय्य आहे. या साहाय्यक मंडळीत प्रगतीपर विचारसरणीचे आचार्य असे समजले जाणारे एक महाराष्ट्रीय गृहस्थ आहेत. अशा रीतीने 'सनातन धर्मप्रदीप' हा ग्रंथ तयार झाला व त्याच्या १०००-११०० छापील प्रती सर्व देशभर वाटण्यात आल्या. तरीदेखील आम्ही हा ग्रंथ प्रसिद्ध केला नाही असेच लोकांनी समजावे अशी ग्रंथकारांनी जाहीर घोषणा केली होती. आजपर्यंत खासगी अगर सार्वजनिक रीतीने या ग्रंथाची समग्र चर्चा महाराष्ट्रात कोणी केली नाही. कारण हा ग्रंथ म्हणजे एक भले मोठे बाडच आहे. शिवाय त्याची भाषा इतकी बोजड व पांडित्यचुर आहे की एखाद्या सहृदय मनुष्यास हे संबंध अवजड प्रकरण वाचावयाचे म्हटल्यास ती एक प्रकारे शिक्षाच वाटेल यात शंका नाही. या ग्रंथाचा योग्य परामर्श घ्यावा, अशाबद्दल महाराष्ट्रातील काही मंडळींनी प्रयत्न करण्याचे मनात आणले होते. परंतु सदर पुस्तकाच्या अनावश्यक विस्तारामुळे विद्वान लोकांना मनातून एका प्रकारचा कंटाळाच वाटत होता. कारण डोंगर पोखरून उंदीर काढण्याप्रमाणे सर्व ग्रंथाचे परीक्षण केले तरी अखेरीस काही हाती लागावयाचे नाही असे ज्ञातामंडळींना कळून चुकले होते. 'निर्णयसिंधू', 'पुरुषार्थ चिंतामणी' यासारख्या सर्वसाधारण निबंधग्रंथापेक्षा विशेष असे या ग्रंथात काहीच नाही. किंबहुना पुराणप्रिय लोकांना आमच्या लहानशा धर्मसिंधूचा जितका उपयोग होतो तितका सुद्धा या ग्रंथापासून उपयोग होणे शक्य नाही.

अशी वस्तुस्थिती असल्यामुळे महाराष्ट्रीय पंडित त्यांनी ही गोष्ट बाजूलाच टाकली होती. असे करणे बरोबर नाही हे कबूल करणे भाग आहे. कारण पुढे आलेली विचारसरणी मग ती कितीही गाबाळ ग्रंथी असली तरी तिचा परामर्श घेऊन सत्यासत्याचा निर्णय लावणे महाराष्ट्राला अवश्य होते. अशा स्थितीत वाई प्राज्ञपाठशाळेचे तरुण अध्यापक वेदशास्त्रसंपन्न लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी श्री. अनंत कृष्णशास्त्री यांच्या ग्रंथाचे समग्र परीक्षण करावयाचे ठरवून त्याचा पहिला भाग म्हणून 'शुद्धिसर्वस्व' नावाचे पुस्तक प्रसिद्ध केले. सनातन धर्मप्रदीपावर धडाडीने पहिला हल्ला चढविला. एवढ्याच गोष्टीबद्दल देखील लक्ष्मणशास्त्री यांचा हा प्रयत्न अत्यंत अभिमानास्पद आहे, असे म्हणण्यास मुळीच हरकत नाही. सनातन धर्मप्रदीपाचे चार प्रकार किंवा भाग आहेत. त्यांपैकी 'शुद्धिप्रकाश' या नावाच्या भागात जे विवेचन करण्यात आले आहे त्या समग्र विवेचनाचा खरपूस समाचार घेण्याकरिता श्री. जोशी यांनी 'शुद्धिसर्वस्व' या नावाचा हा संस्कृत ग्रंथ प्रसिद्ध केला आहे. या पुस्तकाची मूर्ती लहान असली तरी कृती मोठी आहे. पुस्तक संस्कृतात असून 'यादृशो यक्षस्तादृशो बलिः' या न्यायाने या पुस्तकाची भाषादेखील बरीच पंडित्यप्रचूर आहे असे म्हटल्यावाचून आमच्याने राहत नाही. अनंत कृष्णशास्त्र्यांच्या ग्रंथास उत्तर द्यावयाचे असल्यामुळे त्यांच्या भाषेसारखीच उत्तराची भाषा असावयास पाहिजे असे लेखकांच्या वतीने म्हणता येईल हे खरे. तथापि, एकट्या अनंत कृष्णशास्त्र्यांकरिताच हे पुस्तक नसून इतर सहृदय वाचक वर्गाकडे देखील लेखकाने लक्ष द्यावयास पाहिजे होते. असो.

दुसऱ्या आवृत्तीचे वेळी तरी या गोष्टीचा अवश्य विचार केला जावा, अशी शास्त्रीबुवांना सूचना आहे.

प्रस्तुत पुस्तक इतके लहान होण्याची दोन कारणे असावी असा आमचा तर्क आहे. पहिले असे की, अनंत कृष्णशास्त्र्यांच्या पुस्तकात ग्राह्यांश फार थोडा आहे. दुसरे कारण यापेक्षा उघड आहे. ते असे की, अनंत कृष्णशास्त्र्यांना आपले जगड्व्याळ पुस्तक छापून प्रसिद्ध करण्यात जसे एक धनाढ्य महाराज मिळाले तसे आमच्या शास्त्र्यांना कोठून मिळणार! असो. आम्ही वर म्हटल्याप्रमाणे पुस्तक अगदी लहान असले तथापि त्यातील प्रतिपाद्य विषय फारच महत्त्वाचा असल्यामुळे त्यांच्याविषयाचे अविष्कारण करणे तितकेच अगत्याचे आहे. पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत लेखकाने नमूद केल्याप्रमाणे धर्मशास्त्राचा विचार करताना जनतेच्या नुसत्या परमार्थिक कल्याणाकडेच दृष्टी ठेवून चालत नाही. परमार्थाप्रमाणेच लोकांच्या व्यवहाराकडेही लक्ष देणे आवश्यक आहे. किंबहुना हिंदुराष्ट्राची सांप्रत काळाची विपणनावस्था लक्षात घेतल्यास परमार्थापेक्षा देखील लोकांच्या व्यवहाराकडे अधिक लक्ष देणे जरूर आहे असे ठरते. कारण व्यवहार हे परमार्थाचे मुख्य साधन होय असा आमच्या धर्मप्रणेत्यांचा कटाक्ष आहे. “ऐहिकेन तु वृत्तेन पारत्रमनुमी येते” असे महाभारतात म्हटले आहे. परंतु देश काल परिस्थितीचा किंवा वर्तमान व्यवहाराचा धर्मशास्त्रांत मुळीच विचार करावयाचा नाही असे जुन्या पंडितांनी ठरवून टाकले असल्यामुळे आपल्या प्रदिपाचा प्रकाश लोकयात्रेवर न पडेल अशी पुराणमतवादी अनंत कृष्णशास्त्र्यांसारख्या पंडितांनी अत्यंत काळजी घेतली असल्यास फारसे नवल नाही.

(साप्ताहिक केसरी, २२ जानेवारी, १९२९)



शुद्धिसर्वस्वम् : पुस्तक परीक्षण (उत्तरार्ध) - सदाशिवशास्त्री भिडे

‘शुद्धीसर्वस्वम्’ या पुस्तकाचा शुद्धीकरण हाच विषय असल्यामुळे शुद्धीच्या बाबतीत नेहमी जी एक मोठी अडचण दिसते तीवर श्री. लक्ष्मणशास्त्री यांनी चांगलीच तोड सुचवली आहे व या विधानास धर्मशास्त्राचा आधार उत्कृष्ट दाखविला आहे. कोणाही पतिताची अगर संसर्गी मनुष्याची शुद्धी करावयाची असल्यास शुद्धीकार्याला विरुद्ध असणाऱ्या जुन्या पक्षाकडून भले मोठे अगडबंब प्रायश्चित्त सांगण्यात येते. हे प्रायश्चित्त ऐकल्याबरोबर शुद्ध होऊन परत हिंदुधर्मात येऊ इच्छिणारा मनुष्य घाबरून जातो व ही हिंदुधर्माची भीक नको; पण हे प्रायश्चित्ताचे कुत्रे आवर असे म्हणण्यास तयार होतो. पण श्री. लक्ष्मणशास्त्री यांनी असे ठरवले आहे की, जेथे साम्यान किंवा अतिदेशाने (सादृश्याने) प्रायश्चित्त सांगितले असेल तेथे अर्धे प्रायश्चित्त समजावे. हा निर्णय शुद्धीकार्याचे बाबतीत उपयोगात आणल्यास प्रायश्चित्ताचा भयंकरपणा कमी होऊन शुद्ध होणाऱ्याचा मार्ग बराच सुलभ होईल यांत शंका नाही. धर्मशास्त्रकर्त्या ऋषींनी प्रायश्चित्ते सांगितली आहेत, ती लोकसंग्रहाच्या हेतूनेच सांगितली आहेत हे धर्मशास्त्राचा विचार करताना प्रत्येकाने लक्षात ठेवणे जरूर आहे. याप्रमाणे प्रायश्चित्ताच्या मार्गात काटे पसरण्याचे काम न करता तो मार्ग सुलभ व निष्कंटक करण्याचा लेखकाने चांगलाच प्रयत्न केला आहे, हे या पुस्तकांतील पृष्ठ ३ पाहिले असता दिसून येईल.

पतित मनुष्याची संतती पतितच समजली जाणे स्वाभाविक होते. परंतु पतितांच्या मुलाबाळांना आपल्या पूर्वजांच्या जातीत प्रवेश करण्याची इच्छा असल्यास त्यांना एखादे घनघोर प्रायश्चित्त सांगणे खरोखरच अगदी अन्यायाचे होय. कारण स्वतः पतित होणाऱ्याचा अपराध असला तथापि त्याची संतती अपराधी नाही खास. असे असता त्या संततीला प्रायश्चित्त देण्याचा विचार करताना तिचे निरपराधित्व मुख्यत्वेकरून लक्षात घेणे जरूर आहे व तशा दृष्टीनेच, पण अनेक धर्मग्रंथांचे आधार देऊन श्री. लक्ष्मणशास्त्री यांनी असे ठरविले आहे की, पतितप्रायश्चित्ताच्या तृतीयांशाने पतितांच्या मुलाबाळांना प्रायश्चित्त देऊन त्यांचा पूर्वजातीत संग्रह करण्यास मुळीच हरकत नाही.

याप्रमाणें शक्य तितके प्रायश्चित्ताचे स्वरूप सौम्य करण्याकरिता प्रस्तुत पुस्तकात शिकस्तीचा प्रयत्न करण्यात आला आहे. याचे कारण लेखकाने पुस्तकाच्या १-२ पृष्ठांवर स्पष्ट दिले आहे. धर्माची विपन्नावस्था व हिंदू समाजाची हलाखी वगैरे गोष्टींनी श्रद्धावान पण धर्मशील अशा-मनुष्याचे अंतःकरण कसे व्याकुळ होते आणि ज्या धर्माने अखिल मानवजातीच्या उद्धाराची महत्त्वाकांक्षा बाळगावी त्याच धर्माच्या अनुयायी म्हणविणाऱ्या समाजाची इतकी हलाखी व्हावी याबद्दल कसा उद्वेग वाटतो ते नमूद करून लेखक म्हणतो की, राष्ट्राची ही विपन्नावस्था लक्षात घेऊनच - आपण या कार्यास प्रवृत्त झालो आहोत. ज्यांना राष्ट्र किंवा समाज याची कल्पनासुद्धा नाही अशा पंडितमन्यांची प्रवृत्ती प्रायश्चित्ताचे स्वरूप सौम्य करण्याकडे झाली नाही तर त्यात फारसे नवल नाही.

हिंदुस्थानांत शुद्धिकार्याची चळवळ चालू झाल्यापासून म्लेच्छ कोणास म्हणावे यावर भवति-न-भवति चालू आहे. या म्लेच्छ शब्दाची व्याख्या प्रस्तुत पुस्तकाच्या ५ व्या पानावर लेखकाने दिली आहे. ही व्याख्या शास्त्रशुद्ध असून नैय्यायिकी थाटाची आहे. तथापि उगीच शब्दावडंबर न माजवतां अवश्य त्याच गोष्टींचा समावेश करून व्याख्या चांगली परिपूर्ण केली आहे. तीवरून हिंदू कोण व म्लेच्छ कोण याचा सहज निर्णय करतां येण्याजोगा आहे. असा आटपसर, नीटनेटकेपणा 'सनातन धर्मप्रदीप' या ग्रंथात कोठेच आढळावयाचा नाही हे लक्षात ठेवण्याजोगे आहे. त्याचप्रमाणे ७ व्या पानावर पतनाची व्याख्याही अशीच समर्पक दिली आहे. यात प्रदीपाप्रमाणे अव्यवस्थित विस्तार नाही. तरी पण पहिल्या व्याख्येसारखी याची भाषा सुगम नाही. मात्र व्याख्या पूर्ण आणि सुस्पष्ट आहे. १२ पानावर दिलेला निर्णय फारच महत्त्वाचा आहे. श्री. अनंत कृष्णशास्त्री यांनी आपल्या ग्रंथांत शुद्धीकार्यास अनुमोदन दिले आहे खरे. पण एका हाताने ते देऊन दुसऱ्या हाताने काढून घ्यावे त्यासारखी कृती केली आहे. जबरदस्तीने किंवा तसल्यास दुसऱ्या काही पद्धतीने बाटलेल्या मनुष्यास शुद्ध करावयाचे झाल्यास एक महिन्यापासून तीन वर्षांपर्यंत त्यांनी मुदत घातली आहे. याप्रमाणे कोठे मुदतीची अट घालून तर कोठे प्रायश्चित्ताचा बाऊ दाखवून शुद्धी कार्य अशास्त्रीय व अप्रमाण ठरविण्याचा कसून प्रयत्न केला आहे. शास्त्री मजकुरांच्या या खोडसाळ प्रयत्नास प्रस्तुत पुस्तकात चांगले झणझणीत उत्तर दिले आहे. जबरदस्तीने पाठविलेला मनुष्य वस्तूतः वाटतच नाही असा सडेतोड निर्णय देऊन त्याला शास्त्र वचनाचा आधार देखील तितकाच कणखर दिला आहे. काशीकर पंडितांना (अनंत कृष्णशास्त्री हे काशीकर पंडितांपैकी एक आहेत) बादशाही पंडित म्हणून शरणचिठ्ठी लिहून देणाऱ्या महाराष्ट्रीयन आपल्या महाराष्ट्रातील व शास्त्रांची थोडी तरी पूसतपास केली असती तर बरे झाले असते असे म्हटल्यावर अजून आमच्याने राहावत नाही. पान १७ वर अनंत कृष्णशास्त्रांचे विधान कसे निराधार आहे ते स्पष्ट दाखवून त्यांच्या प्रायश्चित्त सौम्य न करण्याच्या बाबतीतील कठोरपणा चांगलाच उघडकीस आणला आहे.

याप्रमाणे शुद्धिकार्याला कसून विरोध करणाऱ्या पुराणमतवाद्यांचे पुढारी अनंत कृष्णशास्त्री यांची शास्त्रार्थातील हातचलाखी किंवा राष्ट्राविषयीची उदासीनता अनेक प्रकारांनी दाखवून प्रदीपांतील त्यांचा शुद्धीप्रकाश हा खरोखर प्रकाश नसून राष्ट्रांतील शुद्धीकार्याला अडचणीत घालणारा तो गाढ अंधकार आहे असे स्पष्ट दाखविले आहे.

पृष्ठ २८ मध्ये तर ब्रात्यत्वाचा विचार करून एकंदर मानवी समाजाचा शुद्धीकार्याच्या द्वाराने हिंदू धर्मात प्रवेश होणे कसे इष्ट व शक्य आहे ते सप्रमाण सिद्ध केले आहे. याप्रमाणे अनंत कृष्णशास्त्रीकृत 'सनातन धर्मप्रदीपां'तील शुद्धीप्रकाशाचे सर्वस्वी खंडन केले असले तरी अनंतकृष्णांचा जेथे तेथे उल्लेख करण्यात आला आहे तेथे तेथे बहुमानदर्शक विशेषणांनी त्यांच्याविषयी पूज्यताशुद्धी परिपूर्ण दर्शविली आहे हे श्री. लक्ष्मणशास्त्री यांस खरोखर भूषणास्पद होय. अनंतकृष्णशास्त्री यांनी मात्र आपल्या अर्थात उचितपणे दुसऱ्यांचा इतका उपहास केला आहे की तो पाहिल्यास मत्सराने ग्रस्त झालेल्या या पंडितमन्यास धर्मशास्त्राचा विचार करण्याचा सुद्धा अधिकार नाही असे मनुस्मृतीच्या आधाराने देखील कोणालाही म्हणता येईल. असे असता लक्ष्मणशास्त्री यांनी दाखविलेला नम्रपणा अधिक उठावदार वाटल्यास त्यात फारसे आश्चर्य नाही.

प्रदीपकारांनी लोकसंग्रहाची कल्पना देखील आपल्या मनास शिवू द्यावयाची नाही असा जणू निश्चय केला आहे असे दिसते. शुद्धीकार्याला विरोध करण्याच्या भारतात येऊन अस्पृश्यपेक्षा म्लेंच्छ (म्हणजे मुसलमान, युरोपियन वगैरे जाती) धर्मदृष्ट्या उच्च होत असे बेधडक विधान केले आहे. या विधानाचा कोणीही तिरस्कारपूर्वक धिक्कारच करील. पण तसे काहींना दर्शविता श्री. जोशी यांनी शास्त्रीय शब्दांनीच त्यांच्या सर्व विधानांचे खंडन केले आहे. परंतु राष्ट्र, समाज अगर लोकस्थिती याच्याकडे दुंकूनही पाहावयाचे नाही असा त्यांचा हटवाद त्यांना आपल्या या उपद्व्यापाबद्दल क्षिती वाटणे मुळीच संभवनीय नाही. हे जरी खरे असले तथापि लोकांचा बुद्धिभेद असल्या प्रथांनी व ग्रंथकारांच्या नावास असलेल्या मोठेपणाने झाल्याशिवाय राहत नाही. तो बुद्धीभेद नाहीसा करून सध्या देशात चालू असलेली शुद्धीकार्याची चळवळ हिंदुधर्मशास्त्रात पूर्णपणे मान्य आहे, हे धार्मिक सत्य लोकांपुढे यावयास पाहिजे होते. आणि म्हणूनच लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी लिहिलेल्या या ग्रंथाने लोकांचा बुद्धिभेद नाहीसा होईल व समाजातील शुद्धीकार्याविषयी उत्साहात द्विगुणित वाढेल असा आम्हास पूर्ण भरवसा वाटतो. याच दृष्टीने आम्ही लेखकाचे पुन्हा एकवार अभिनंदन करून हे परीक्षण पुरे करतो.

(साप्ताहिक केसरी, २९ जानेवारी, १९२९, पृष्ठ ४४, ४५)



भाषणसंग्रह समीक्षा
हिंदुधर्माची समीक्षा

हिंदुधर्माची समीक्षा

- डॉ. के. ल. दसरी

(महाराष्ट्रातील सुप्रसिद्ध विचारवंत व धर्मशास्त्रज्ञ तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी नागपूर विद्यापीठातील १९४० सालची रा. ब. परांजपे व्याख्यानमाला गुंफली होती. ही व्याख्याने 'हिंदुधर्माची समीक्षा' या नावाने नागपूर विद्यापीठाने पुढे ग्रंथरूपाने प्रसिद्ध केली. या ग्रंथाच्या निमित्ताने विद्वद्रत्न डॉ. दसरी व तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्यात जो पत्रव्यवहार झाला तो, दसरींची धर्मविषयक मते जाणून घेण्याच्या दृष्टीने महत्त्वाचा असल्यामुळे पुढे देत आहोत. - संपादक)

साध्य व साधने

श्रीयुत तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांस केशव लक्ष्मण दसरी यांचा सा. न. वि. वि. आपणा दोघांमध्ये मतभेद झालेला पाहून माझ्या जीवास फार दुःख होत आहे. या मतभेदामुळे खऱ्या कार्याची हानी होईल अशी कल्पना मनात येते. आपणा दोघांमध्ये मतभेद का व्हावा हेही मला समजत नाही. मतभेद आहेच ही गोष्ट मात्र मला तुमची हिंदुधर्म-समीक्षेवरील व्याख्याने वाचून चांगली समजली. असा हा कार्यघातक मतभेद काढून टाका अशी कळकळीची विनंती तुम्हास करतो व त्याकरिताच आपणामधील मतभेदाची मीमांसा या पत्रात करतो.

१. निःश्रेयसाचे (आत्यंतिक सुखाचे) साधन तो धर्म अशी व्याख्या मी करतो; व अर्थात् तो पाहिजे असे मी म्हणतो. निःश्रेयसाचे अलौकिक म्हणजेच बुद्धीला अगम्य असे साधन तो धर्म, असे तुम्ही म्हणता व अर्थात् त्यास गचांडी द्या असे म्हणता. तुम्ही केलेली धर्माची व्याख्या चूक नाही काय? मनुष्याला आत्यंतिक सुख पाहिजे. मग त्याची साधने कशी का असेनात. रानटी मनुष्यांचा स्वभाव भिन्न होता, असे मानण्यास काही कारण नाही. त्यांची चूक, साध्य कोणते याविषयी झाली नसून, साधनाविषयी झाली. त्यांचे धर्माचे साध्य बरोबरच आहे. पण ही त्यांची चुकी झाली असे म्हणणे जास्त तर्कशुद्ध नाही काय? साध्य व साधने यांचा घोटाळा का करावा? तुम्ही समाजाचे सुख हे साध्य मानले व मी व्यक्तीचे सुख साध्य मानले तरी वरील विचारसरणीत

फरक होत नाही हे उघड आहे. धर्मात अलौकिक काही घेऊ नये असे म्हटल्याने तुमचे कार्य साधते. व सुखाच्या लौकिक साधनांनाही धर्मत्व आणि अर्थात् पावित्र्य येते. तुम्ही जी धर्माची व्याख्या सांगितली ती पाश्चात्यांची व्याख्या आहे व धर्माची हकालपट्टी करण्याकरिता त्यांनी ती बुद्ध्याच चुकीची केली आहे. “Give the dog a bad name and then hang it.” हे त्यांचे धोरण आहे. हे तर्कशास्त्राशी सुसंगत नाही, धर्माची व्याख्या मनुष्यस्वभावाशी अनुरूप अशीच केली पाहिजे. तुमची व्याख्या तर हिंदुधर्मास लागूच नाही. कारण त्यात तुमच्याच म्हणण्याप्रमाणे लौकिक साधनांचाही अंतर्भाव केला आहेच.

संस्कृती म्हणजे काय?

२. संस्कृती म्हणजे विज्ञानशास्त्रांची वाढ असे तुम्ही म्हणता व संस्कृतीची सारखी वाढच होत आहे असेही म्हणता. मी मनाच्या उन्नतीला संस्कृती म्हणतो; जे मन, स्वहित व परहित यामध्ये साधनांच्या दृष्टीने विरोध नाही किंवा कोणताच विरोध नाही असे पाहते व त्याप्रमाणे वागते त्यासच मी संस्कृती म्हणतो. जे मन विषयसंनिकर्षनिरपेक्ष सुखाचा रस जाणते त्याला मी संस्कृती म्हणतो, कारण ते असे असल्याशिवाय त्याला परहितापासून किंवा समाजहितापासून आनंद होणार नाही. आणि समाजहित तर तुम्हासही पाहिजेच. तुमच्या व्याख्येप्रमाणे युरोपातील लोकांना संस्कृत म्हणावे लागेल. मग त्यांची आपसामध्ये लढाई का व इतर आशियातीस राष्ट्रांवर कुरघोडी का? विज्ञान वाढले तरी मन संस्कृत झाले नाही याचेच हे द्योतक नाही काय? भारतीयांच्या प्राचीन ग्रंथात, उपनिषदांत, महाभारतात, वायुपुराणात जी मनाची संस्कृती दिसते तिच्यापेक्षा अधिक संस्कृती आज मला कोठेच दिसत नाही. विज्ञान वगैरे सुखाची साधने विज्ञानशास्त्रांनी उत्पन्न केली तरी त्याचा उपयोग जर मनुष्य परस्परांचा नाश करण्याकडे करतो तर त्याला संस्कृती कसे म्हणावे? व तुम्ही कसे म्हणता? परस्परांमधील भांडण मिटविण्याची युक्ती ज्यांना सापडत नाही त्यांना विज्ञान तरी झाले असे म्हणता येईल का? खऱ्या सुखाच्या स्वरूपाचे ज्ञान व त्याच्या खऱ्या साधनांचे ज्ञान ज्याला झाले व जो त्याप्रमाणे वागतो तोच खरा संस्कृत. हे ज्ञानही विज्ञानाइतकेच जरूर आहे व त्याप्रमाणे वागणेही विज्ञानशास्त्रांचा उपयोग करण्याइतकेच जरूर आहे. हे यथार्थ ज्ञान ज्याला नाही तो असंस्कृतच.

मानवी सुखाचे स्वरूप

३. जागृतीतील वासनाभाव हेच सुखाचे स्वरूप असे मी म्हणतो. हे स्वरूप अभावात्मक आहे म्हणून तुम्ही त्यावर टीका करता. तुमच्या मताने सुखाचे स्वरूप कोणते ते तुम्ही स्पष्ट लिहिले नाही. तरी विषयस्पर्शापासून जे होते तेच सुख असे तुम्ही मानता असे दिसते. तुमच्या मताने, मैथुन, स्वाद्वन्नभक्षण, सुंदर वस्तूचे दर्शन, सुगंध, मधुर गायन, हेच सुख ठरते. त्यापैकी काहीच नसले तरी मनुष्यास सुखाचा अनुभव होऊ शकतो. “तुम्ही उत्तम पंडित अहा” असे तुम्हास म्हटले तर तुम्हास आनंद होतो किंवा नाही? या प्रसंगी माझी लोक स्तुती करतात या कल्पनेनेही मनुष्य सुखी होतो हे तुम्हांस मान्य करावे लागेल. अर्थात् मी सुखी आहे. ही कल्पना

देखील वासनाभाव असेल तर सुखदायकच होऊ शकते. केवळ कल्पनेनेही सुख होते व ते उच्च प्रकारचे आहे हे सांगितल्याशिवाय तुम्ही व्यक्तीला समाजाच्या सुखासाठी कर्म करण्यास कसे सांगाल?

बरे, केवळ कल्पनेने व वासनाभावाने सुख होते असे म्हटल्याने संन्यास प्रतिपादन होत नाही. वासनाभाव साधण्यास कर्म करणे जरूर आहे. हे मी कंठरवाने सांगितले आहे व सिद्ध करून दाखविले आहे. वासनाभाव म्हणजे पूर्णपणे अभावही नाही. कारण जागृतीतील वासनाभावच उच्चतर आहे असेही मी दाखविले आहे व जागृतीत तर अहंकार व कोणती तरी चित्तवृत्ती असतेच. ही चित्तवृत्तीच सुखातील भावात्मक भाग आहे. वासनाभाव हा अभावात्मक भाग असला तरी तो संपादन करण्यास कर्म व ज्ञानही पाहिजे. एकूण, माझ्या सुखाच्या स्वरूपाच्या कल्पनेवरील तुमचे आक्षेप टिकू शकत नाहीत.

४. परलोकावरही तुमचा मोठा कटाक्ष आहे. मी परलोक आहे असे मानले तरी त्यावर बुद्धीचे नियंत्रण घालतो; ज्या साधनांनी इहलोकी अत्यंत सुख होते त्यांनीच परलोकीही सुख होते असे दाखवितो. परिणामतः तुम्ही व मी सारखेच. कारण दोघेही ऐहिक सुखाचेच उपाय सांगणार. जोपर्यंत 'मृत्यू' ही गोष्ट आहे तोपर्यंत परलोक ही कल्पना मनुष्याच्या डोक्यात राहणारच. ती खंडित करण्यापेक्षा म्हणजे ती काढून टाका म्हणण्यापेक्षा तिला बुद्धीचे नियंत्रण घालणे अधिक चांगले नाही काय? शिवाय ती खंडित करणेही कठीणच आहे.

५. सुख हे मनुष्याचे साध्यच नाही असेही तुमचे म्हणणे आहे असे दिसते. सुख हेच मनुष्याचे साध्य आहे असे मी म्हणतो. समाजाचे हित हे मनुष्याचे साध्य असे तरी तुम्हास मानावेच लागते. व्यक्तीने समाजाच्या हितासाठी का झटावे याचा उलगाडा करण्याची तुम्हास गरज वाटत नाही. मला तो उलगाडा करणे जरूर वाटते व मी दाखवितो की समाज सुखी असल्याशिवाय व्यक्ती सुखी होऊ शकत नाही. म्हणून व्यक्तीने स्वतःच्या सुखाकरिताच समाजाच्या हिताकरिता झटावे. मी निराळ्या ठिकाणाहून निघालो तरी तुमच्या ठिकाणी येऊन मिळतोच. व्यक्तीचे हित व समाजाचे हित यामध्ये विरोध नसून ऐक्यच आहे असे मी स्पष्ट म्हणतो. अर्थात्, तुमच्याशी माझा विरोध नाही. "लोकयात्रार्थमेवेह धर्मस्य नियमः कृतः" हे आपणा दोघांसही सारखेच मान्य आहे.

६. जादूला (यातु) तुम्ही भ्रांती म्हणता, ते चूक आहे. अलीकडील Psychotherapy, Mesmerism, Hypnotism वगैरे विज्ञानशास्त्रे असे दाखवितात की, जादूच्या बुडाशीही मानसिक शक्ती आहे व ती पुष्कळ कार्ये करू शकते, रोगहरण करू शकते, शत्रूस मारू शकते. या मानसिक शक्तीचा योग्य उपयोग करून घेणे अधम्यर्थ नाही. चिकित्सा- परीक्षणात मी या शास्त्राचे परीक्षण करून, या शक्तीचा Homeopathic पद्धतीने उपयोग केल्यास रोगहरण होऊ शकते असे दाखविले आहे. एकूण, ही चूक तुम्ही काढून टाका. जादू ही Supernatural नसून, वास्तविक Super-ordinary आहे. Supernatural ही गोष्टच शक्य नाही व तिला खंडित करण्याचीही गरज नाही. कारण ती कोणीच मान्य करणार नाही.

७. समाजाची व जगाची आजची आर्थिक घटना बदलविणे जरूर आहे असे तुमच्याप्रमाणे मीही म्हणतोच. हा बदल कसा घडवून आणावा याविषयी मतभेद झालाच तरी त्याला आज महत्त्व नाही. कारण, तो बदल घडवून आणण्याचा प्रत्यक्ष प्रयत्न तुम्ही किंवा मीही सुरू केला नाही. आज त्यासंबंधी प्रचारकार्य (Propoganda Work) फक्त चालू आहे व त्याला माझा विरोध नाही.

(विद्वद्रत्न डॉ. के. ल. दमरी लेखसंग्रह, भाग-१, १९४३, पृ. ३५७ ते ३६)

○○○

डॉ. के. ल. दसरी समीक्षा : तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी (उत्तर)

संपादक,

लक्ष्मणशास्त्री जोशी,
तर्कतीर्थ

वाई, जि. सातारा.
१५-३-४१

पू. श्री. भाऊजी दसरी यांस,

आपले विस्तृत टीकात्मक पत्र वाचले. त्याबद्दल मी आभारी आहे. आपल्या प्रश्नांना व आक्षेपांना संक्षेपाने खालीलप्रमाणे उत्तर आहे असे वाटते. मी आपल्या विचारसरणीची स्तुती करतो याचे कारण असे आहे की, ती विचारसरणी मला मान्य होत नसली तरी त्यात सुव्यवस्था, सुसंबद्धता, मौलिकता आणि बुद्धिप्रामाण्यवाद आहे. एक संभवनीय महत्त्वाची विरुद्ध बाजू या दृष्टीने मी आपल्या विचारसरणीकडे पाहतो. मी टीकात्मक (Critical Outlook) दृष्टीनेच सर्वत्र पाहतो. त्यामुळे विरुद्ध पक्षाच्या समर्थनातील महत्त्वाचे मुद्दे लक्षात घेऊनच त्या पक्षाचा त्याग करतो. त्याज्य पक्ष म्हणजे संपूर्ण असत्य नव्हे. श्री. हरिभाऊ मोहनी यांच्या मांडणीबद्दल माझे हेच म्हणणे आहे. मी तुमच्या किंवा श्री. मोहनींच्या विचारपक्षाचा स्वीकार करीत नाही, याचे कारण असे आहे की, समग्ररचना मला मान्य नाही. परंतु त्यातील काही विचार मान्य आहेत व विचार करण्यात स्वीकारलेली मूलगामी दृष्टी (Radical) मान्य आहे.

धर्माची व्याख्या

१. मी धर्माची जी व्याख्या केली आहे त्यात पाश्चात्यांशी जुळते विचारांश असतील हे मला मान्य आहे, परंतु मी धर्मव्याख्या पाश्चात्यांपासून घेतली नसून ती पौर्वात्या मीमांसकांकडून घेतली आहे. शबरस्वामी, कुमारिल व शंकराचार्य यांच्या लेखनात जे स्पष्टपणे प्रतिपादिले आहे तेच मी घेतले आहे. म्हणून आपण म्हणता की, मी धर्मद्रोही पाश्चात्यांपासून धर्मलक्षण घेतले आहे, हे म्हणणे पूर्ण खोटे आहे.

धर्म मनुष्यबुद्धिगम्य नाही तर तो अलौकिक प्रमाणगम्य आहे. धर्मसंबद्ध अनेक अलौकिक वस्तू आहेत. हे शंकराचार्य स्वतः सांगतात (ब्रह्मसूत्र) 'शास्त्रयोनित्वात् । तर्काप्रतिष्ठानात् । (बृहदारण्यकोपनिषत्) - तन्त्वौपनिषदं पृच्छामि ।' या वचनावरील शांकरभाष्य पहा.

वेद इ. अलौकिक प्रमाण, आत्मा, ईश्वर, देवता व पापपुण्य हे अलौकिक पदार्थ प्रत्येक धर्मात आहेतच.

संस्कृतीची मीमांसा

२. मी संस्कृतीचे लक्षण 'विज्ञानशास्त्राची वाढ' असे कोठेही केले नाही. परंतु 'मनाची उन्नती' हे तुमचे संस्कृती-लक्षणही मला अमान्य आहे. कारण ते एकांगी आहे. भौतिक बाह्यविश्व व मानसिक शक्ती यांना मानवांच्या जीवनास उपयुक्त बनविण्याची कला म्हणजे संस्कृती होय. उदाहरणार्थ, समचिकित्सा घ्या. समचिकित्सा हा एक मानव संस्कृतीचा महत्त्वाचा प्रकार आहे. त्या चिकित्सेचा शोध व उपयोग करणारे अंतःकरण तो शोध व उपयोग न करणाऱ्या अंतःकरणापेक्षा अधिक संस्कृत होय. अंतःकरणाची मनाची कुशलता म्हणजे कला. या कलेत बाह्यद्रव्यांना उपयुक्त बनविणे व अंतःकरणास बाह्यद्रव्यांचा योग्य तऱ्हेने स्वीकार करण्यास योग्य बनविणे या क्रियांचा अंतर्भाव होतोच. पाश्चात्यांच्या विज्ञानाची वाढ एकांगी झाली आहे म्हणून अजून त्यांच्या संस्कृतीत व्यंग व दोष आढळतात. परंतु विज्ञानाची वाढ हा संस्कृतीचा महत्त्वाचा भाग आहे. विज्ञानरहित परिस्थितीत संस्कृती राहूच शकत नाही. मानवास बाह्य विश्वाचा जीवनार्थ उपयोग करावा लागतो. त्या शिवाय मानवाचे अस्तित्त्वच अशक्य आहे. विश्वाचा जीवनार्थ उपयोग करण्याकरिता जीवन व विश्व यांच्या कार्यकारणभावाचे व स्वभावाचे ज्ञान आणि विश्वात रूपांतर घडवून आणण्याचे ज्ञान मनुष्यास जरूर आहेच. या ज्ञानाशिवाय समाज नावाची वस्तूच अस्तित्त्वात येणे शक्य नाही.

भारतीयांच्या संस्कृतीस ही समाजातील युद्धे व कलह कधीही नाहीसे करता आले नाहीत. वेदात दाशरथ युद्ध व दस्युवधाची प्रशंसा हा महत्त्वाचा भाग आहे. महाभारत व रामायण हे युद्धवाङ्मय आहे. संयम व वैर यांची नुसती जपमाळ धर्मग्रंथांनी घेतली आहे. एवढ्यावरून मानसिक संस्कृती पराकाष्ठेला गेली होती असे म्हणता येणार नाही. भारतीय समाजरचनेत हजारो वर्षे अस्पृश्यता व शूद्रदास्य टिकून राहिले हे कोणत्या मानसिक श्रेष्ठतेचे लक्षण आहे?

पाश्चात्य व पौर्वात्य या दोघांचीही संस्कृती अपूर्ण आहे. कारण त्यांना अजून बाह्य विश्वास सर्व मानवी जीवनास उपयुक्त बनविण्याची कला साधली नाही. ही गोष्ट सामाजिक रचनेत बदल करूनच नीट रीतीने करता येईल. तसा बदल अजून व्हावयाचा आहे.

'विषयनिरपेक्ष सुख' नावाची मानसिक स्थिती आपण खरी संस्कृती मानता. या संस्कृतीचा विचार करून समाजशास्त्रात विशेष फरक करता येतील असे मला वाटत नाही. कारण ती स्थिती केवळ थोड्या लोकांच्या वैयक्तिक अनुभवाचा विषय आहे. तुमच्यासारख्या थोड्या व्यक्तींनी त्या गूढ कल्पनेशी खेळत बसावे. मनुष्यामनुष्यातले संबंध कसे असतात व असावे, मनुष्यांनी स्वतःच्या शरीरेंद्रियमनाचा उपयोग करून बाह्य विश्वाचा उपयोग करण्याचे सामर्थ्य

कसे वाढवावे; आणि बाह्यविश्वाचा उपयोग करित असता सगळ्या मानवांनी आपसात कसे वागावे, याचाच विचार मला करावयाचा आहे.

सुखाचे स्वरूप

३) सुखाचे स्वरूप अभावात्मक नाही तर भावरूप संवेदना आहे, असे मी स्पष्ट म्हटले आहे. सुख हे एक मानसिक कार्य आहे. ते कार्य मनातील विशिष्ट तऱ्हेच्या वृत्तींचा परिणाम आहे. विषयस्पर्श हे एक त्या विशिष्ट वृत्तींचे कारण आहे. विषयानुभव, विषयस्मरण, विषयकल्पना व विषयज्ञान हे सुखाचे कारण आहे. 'अमेरिकेतील दहा लक्ष गुलामांना दास्यातून मुक्त करून स्वतंत्र व्यवसाय करण्यास योग्य संधी तेथील सरकारने दिली' किंवा 'स्पृश्य समाजाने भारतीय अस्पृश्यता बेकायदेशीर ठरविली' या बातमींनी मला आनंद होतो. यात, बाहेर, माझ्या मनाच्याबाहेर, घटलेल्या परिस्थितीस मी विषय (Objectivity) म्हणतो. त्या विषयाच्या ज्ञानाने मला 'सुख' नावाची भावरूप वृत्ती अनुभवास मिळते. विषयनिरपेक्ष सुख नावाची वस्तू मला माहित नाही. तुम्हांस माहित असल्यास तसे कळवावे. विषय म्हणजे मनाच्या बाहेरील घटना.

४) परलोकाचे स्वरूप तुम्हास सांगता येणार नाही; परलोकाचे अस्तित्व सिद्ध करण्यास तुमच्यापाशी प्रमाण नाही. इहलोकाचे व परलोकाचे स्वरूप सारखे यास प्रमाण काय? इहलोकीसुद्धा निरनिराळ्या परिस्थितीत निरनिराळ्या समाजस्थितीत, भिन्न भिन्न कर्मे इष्ट ठरतात. मग इहलोकी श्रेयस्कर जे कर्म तेच परलोकी श्रेयस्कर कसे ठरणार? इहलोकाची कर्मे इहलोकच्या शरीरिंद्रियादिकांचे रचनेशी सापेक्ष आहेत. परलोकच्या शरीरिंद्रियादिकांचे स्वरूप इहलोकासारखेच असेल तर तो परलोक कसा? हे परलोकाच्या अस्तित्वाचे थोटांड तुम्ही 'धर्ममीमांसेत' कशाला विनाकारण स्वीकारता? ज्या परिस्थितीची अस्पष्ट कल्पना सुद्धा करणे अशक्य आहे त्या परिस्थितीला लागू करण्याकरिता कायदेकानून निर्माण करण्याचा व्यर्थ खटाटोप कशाला करता? खरोखर कीव करण्यासारखी बाजू तुम्ही घेतली आहे.

५. समाजाच्या स्वास्थ्याच्या आधीन व्यक्तीचे स्वास्थ्य अवलंबून आहे, यात तुमचे आमचे ऐकमत्य आहे. यातु आणि जादुटोणा आता पुरे झाला.

यातु आणि जादुटोणा आता पुरे झाला

६. मी यातूस सर्वस्वी भ्रांती मानीत नाही; त्यातला असत्यांश मी स्पष्टपणे सांगितला आहे. कारीरी इष्टीने पाऊस पडतो व श्येनयागाने शत्रूचा पराभव होतो, असे का आपण या समर्थनात सांगणार आहात? मनुष्य समजून उमजून ज्या क्रिया करतो त्याचा त्याच्या मनावर बरावाईट परिणाम होतो हे खरे आहे. पण त्याकरिता मनुष्यास मुद्दाम भ्रांतीचा अंश अधिक असलेल्या होमहवन-जपप्रार्थनात्मक क्रिया करावयास लावण्याने फायद्यापेक्षा एकंदरीत तोटाच जास्त होतो. त्याऐवजी अधिकमहत्त्वाच्या तपासून पारखून ठरविलेल्या मानसिक क्रियाच माणसास करावयास लावाव्या. जुन्या परंपरागत श्राद्धहोमहवनादि क्रियांच्या संस्कारांचा, रूढीमुळे, मनावर उदात्त परिणाम होतो हे जसे खरे, त्याचबरोबर त्याचे इतर अनिष्ट परिणाम काय होतात व त्यामुळे

कितीतरी नुकसान होते, याचा अभ्यास करावयास नको काय? अस्पृश्यतेच्या पालनात मनाची उदात्तता अनुभवास ज्यांच्या येते असे वर्णाश्रमसंघीय तुमच्या भोवताली कमी आहेत काय?

तुम्ही आजपर्यंत बुद्धिवादाचा आश्रय करून भारतीयांच्या धर्मशास्त्र, ज्योतिष, वैद्यक, इतिहास इत्यादी विद्यांत महत्त्वाचे संशोधन करून भर घातली. यापुढे भारतीयांच्या परंपरेतील अत्यंत हीन, अवनत, भ्रांतिग्रस्त, थोतांडी, अजागळपणाच्या रूढींचे मेस्मेरिझम्, सायकोथेरेपी, हिप्नॉटिझम् इत्यादिकांच्या साहाय्याने भोंदूनी माजविलेल्या ढोंगधत्तुरांच्या नादी लागून त्यांचे समर्थन करण्यात वेळ घालविणार असल्यास ते मोठे दुर्दैवच म्हणावे लागेल.

७. माझा व तुमचा सामाजिक पुनर्घटनेचा मुद्दा एकच आहे असे आपण म्हणता, ही सर्वात सुखाची गोष्ट आहे. सामाजिक पुनर्घटनेचे सांगोपांग विवरण करून त्याची समाजापुढे मांडणी करणे हे महत्त्वाचे कार्य आहे.

आपला,

लक्ष्मणशास्त्री

(विद्वद्रत्न डॉ. के. ल. दत्तरी लेखसंग्रह, भाग १, १९४३, पृ. ३६२ ते ३६६)



तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या

उत्तरास प्रत्युत्तर

- डॉ. के. ल. दमरी

श्रीयुत लक्ष्मणशास्त्री यांस सा. न. वि. वि.

महाल नागपूर,

१८-३-४१.

तुमच्या दि. १५-३-४१ च्या पत्रास पुढील उत्तर लिहित आहे. येथील मुद्यांचा क्रमांक मागील आपल्या पत्रात आहे तोच आहे.

मतभेदांचे निराकरण

१. तुम्ही धर्माची व्याख्या पाश्चात्यांपासून घेतली नसून, शंकराचार्य वगैरे भारतीयांपासूनच घेतली असे मी मान्य करतो. पण ती व्याख्या चूक आहे हा माझा मुद्दा शिल्लकच आहे. सर्वच भारतीयांनी अशी व्याख्या केली नाही व माझ्यासारखीच व्याख्या केली आहे हे तुम्हांसही मान्य आहे. “महाभारतातील शांतिपर्वात सांगितलेली धर्ममीमांसा ही बुद्धिवादी आहे असे दिसते”, असे तुम्हीच म्हटले आहे. (‘हिंदुधर्माची समीक्षा’, पा. ८६).

२. केवळ मनाची उन्नती किंवा केवळ विज्ञानशास्त्रांची वाढ ही संस्कृती नव्हे हे मला मान्य आहे. मनाची उन्नती व विज्ञानशास्त्रांची वाढ ही दोन्हीही मिळूनच खरी संस्कृती होते. भारतीय संस्कृतीत प्रत्यक्ष व्यवहारात पुष्कळच दोष आहेत हे मला मान्य आहे. माझे म्हणणे एवढेच आहे की, ग्रंथात वर्णिलेले ध्येय अद्वैतसिद्धांत उत्तम आहे.

३. अमेरिकेतील दहा लक्ष गुलामांना दास्यातून मुक्त केले, ह्या बातमीने तुम्हास आनंद होतो हे मान्य केल्याने आपणामधील वाद मिटला असे मी समजतो. तुम्ही त्याला वैषयिक आनंद म्हणता मी त्याला आत्मिक आनंद म्हणतो. हा फरक महत्त्वाचा नाही, कारण तो शाब्दिक आहे. मी आनंदाचे वैषयिक आणि आत्मिक असे दोन प्रकार मानतो. तुम्ही एकच प्रकार मानता. मी दोन प्रकार मानतो ह्याचे कारण असे की वरील प्रकारच्या बातमीने सर्वासच आनंद होत नाही. उदाहरणार्थ, त्या गुलामांच्या मालकास आनंद होत नाही. ह्या बातमीने काही जणास आनंद होतो व काही जणांस होत नाही, याचे कारण काय? या ठिकाणी विषय प्रत्यक्ष आनंद उत्पन्न करीत

नसून विषय मनांत कल्पना उत्पन्न करतो व त्या कल्पना भिन्न असल्यामुळे काही जणांत आनंद परंतु काही जणांत दुःख उत्पन्न करतात. म्हणून वरील उदाहरणात आनंद किंवा दुःख विषयाने उत्पन्न केले नसून कल्पनेने उत्पन्न केले असे मानणे भाग आहे. विषय कल्पना उत्पन्न न करता प्रत्यक्ष सुख किंवा दुःख उत्पन्न करतो (जसा गोड पदार्थ) तेव्हा त्यास वैषयिक सुख म्हणावे; विषय कल्पना उत्पन्न करून सुख देतो तेव्हा त्यास आत्मिक सुख म्हणावे. असे सुखाचे दोन प्रकार मानून मी बोलतो व तुम्ही सुखाचा एकच प्रकार मानून बोलता म्हणून फरक वाटतो; पण तो खरा नाही.

४. परलोकाचे अस्तित्व व संपूर्ण स्वरूप सिद्ध करण्यास प्रमाणे नाहीत हे खरे आहे. तसेच परलोक नाहीच असेही म्हणण्यास प्रमाणे नाहीत म्हणून परलोकाचे अस्तित्व मानणाऱ्यांचे, इहलोक किंचितही न सोडता, समाधान करण्याचा आम्ही प्रयत्न करतो त्यात वावगे काय आहे? सनातनी लोक धर्मात ग्रंथप्रामाण्य मानण्याचे कारण, परलोकातील सुखाची साधने मनुष्यास समजत नाहीत, हे देतात. त्यांचे खंडन, ग्रंथही मनुष्कृतच आहे असे आम्ही करतोच, शिवाय असेही खंडन आम्ही करतो की, “ग्रंथातील परलोकाच्या सुखाची साधने बुद्धीने ठरणाऱ्या ऐहिक सुखाच्या साधनाहून भिन्न नाहीत व ऐहिक सुखाच्या साधनांनीच परलोकीही सुख होते असे ग्रंथच सांगतात.” कोकजेकृत ‘धर्मस्वरूपनिर्णया’तील तुमच्या निबंधात सनातन्यांची समजूत घालण्याचा असाच प्रयत्न तुम्हीही केला आहे.

६. तुम्ही यातूंस सर्वस्वी मानीत नाही ही आनंदाची गोष्ट आहे. यातूसंबंधाने बुद्धीच्या कसोटीस उतरेल तेवढेच मी सांगेन, श्रद्धादी क्रियांचा जर अनिष्ट परिणाम होत असेल तर त्याही टाकू. एकूण, आपणामध्ये काही मतभेद राहिला आहे असे मला तरी वाटत नाही.

- भवितव्य, २४ ऑक्टोबर १९४१

(विद्वद्रत्न के. ल. दसरी लेखसंग्रह, भाग १ १९४३, पृ. ३५७ ते ३६८)



हिंदुधर्माची समीक्षा : धर्म तत्त्वज्ञान

- ना. गो. चाफेकर

‘पत्रिके’चे संपादक रा. काळे यांनी ‘हिंदुधर्माची समीक्षा’ या पुस्तकाचे परीक्षण करण्यास जेव्हा मला सांगितले तेव्हा मोठ्या आशाळभूतपणाने मी त्यांच्या म्हणण्यास रुकार दिला. मनातला हेतू असा : नव्याजुन्या विद्यांत प्रवीण असलेल्या लक्ष्मणशास्त्री जोश्यांनी लिहिलेले पुस्तक वाचून नवीन असे काही माझ्या हाती लागेल; परंतु ती माझी आशा फोल झाली असे मोठ्या कष्टाने म्हणावे लागते. एवढेच नव्हे तर पुस्तक वाचताना वारंवार मन उद्विग्न होण्याचे प्रसंग येत त्या वेळेस संयमन करणे थोडेसे जड जात असे म्हणावयास हरकत नाही.

हिंदुधर्माचे समीक्षण करित असता वस्तुतः शास्त्रीबोवांनी आपल्या या विद्यापीठाच्या व्याख्यानांत नास्तिकवादाची स्थापना करण्याचा प्रयत्न केला आहे. ह्या विद्वान शास्त्रीबोवांना कोणताच धर्म मान्य होण्यासारखा नाही हे खालील उताऱ्यांवरून दिसून येईल.

“धर्मनि युगानुयुगे सर्वज्ञतेचा मक्ता स्वतःकडे घेतला आहे; सचेतन व अचेतन विश्वावर आपले वर्चस्व आहे अशी बतावणी आजपर्यंत धर्मच करित आला आहे. विश्वाचे गूढ सहज लीलेने उकलून दाखवितो असा गर्व धर्मनिच आजपर्यंत वाहिला आहे. अज्ञाताबद्दल धर्माला आदर नाही; धर्मनि लोकांवर नेहमी वजन कसे मारावे एवढ्याचीच फार काळजी घेतली आहे. सत्याची त्याला फारशी कदर नव्हती. उपनिषदांतील व दर्शनांतील काही विचार वगळल्यास लोकांवर वजन ठेवण्यापुरताच कुतः, कथं इत्यादी प्रश्नांचा धर्मनि विचार केला आहे” (पृष्ठ २३०). “धर्म हा भ्रंतिरोग आहे” (पृष्ठ १२७). “निःश्रेयस् ही एक भुरळ आहे” (पृष्ठ १४५). एवढ्यावरून शास्त्रीबोवांच्या धर्मविषयक मतांची कल्पना करिता येईल. त्यांना कोणताच धर्म नको आहे. मग हिंदुधर्माचा त्यांनी धिक्कार केल्यास त्यात आश्चर्य वाटण्याच कारण नाही.

कोणताच धर्म नको म्हणता म्हणता व बुद्धिवादाची तरफदारी करित असता हेच लोक हिंदुस्थानांत एका नवीन धर्माची स्थापना करित आहेत. त्या धर्माचा संस्थापक कार्ल मार्क्स असून कॅपिटल (भांडवल) हा या धर्माचा धर्मग्रंथ होय. जगातील प्रत्येक घटनेला आर्थिक कारण

आहे हा या धर्माचा डोंगमा समजला जातो. त्यामुळे कंसाला ज्याप्रमाणे जलीं, काष्ठी येथून तेथून सर्वत्र कृष्ण दिसत होता त्याप्रमाणे या मार्क्सधर्मीयांना व्याज, जुलूम, भांडवलशाही यांवाचून काहीच कोठे आढळत नाही. “मागासलेली उत्पादनपद्धती हा धर्मसंस्थेचा आधार होय” (पृष्ठ १८) आणि “हा धर्म टिकून राहण्याचे मुख्य कारण म्हणजे समाजांतील वर्गविग्रह व अंतःकलह हे होय” (पृष्ठ ७३). “धर्माची सूत्रे नेहमी सत्ताधिकाऱ्याच्या हाती असल्यामुळे वैपम्यमूलक समाजरचना व कायदा यांना पवित्र व शाश्वतमूल्य देण्याचे काम करणे धर्माला भाग पडले” (७३ व ९५) “अर्थात् अशा धर्मव्यवस्थेत उत्पादक वर्गावर चरणारा फुकटखाऊ वर्ग निर्माण होतो (१९७)”.

म. सा. प. (१५.३.७)

“जुलमी कायद्यांच्याद्वारे वैदिक आर्यच व्यवसायजन्य फलांचा अपहार करित असत. वैदिक आर्य व्याज (Interest), नफा (Profit) आणि खंड (Rent) शूद्रांच्याकडून किंवा कनिष्ठ वर्गाकडून उच्च वर्णापेक्षा फार भारी प्रमाणात वसूल करित असत. कृषि, शिल्प व उच्चवर्णसेवा हे तीन व्यवसाय शूद्राला नेमून दिले. पण त्यात शूद्रांना भयंकर हाल सोसावे लागत. कारण व्यवसायाचे फल त्यांच्या पदरांत फार कमी पडत असे” (१८६).

शास्त्रीबोवांच्या कनवाळू अंतःकरणाला बैलांची आठवण का होऊ नये हे समजत नाही. कारण मनुष्याच्या जीवनाला अवश्य असे जे अन्न त्याची पैदास वृषभादी पशूंकडून होत असते. शास्त्रीबोवांचे आशावादित्य लोभनीय आहे यांत शंका नाही. कारण त्यांचा असा दृढ विश्वास आहे की, “आर्थिक साधने लोककल्याणाकरिता वापरली म्हणजे धर्माचे उच्चाटण झालेच म्हणून समजावे” (७४) आणि म्हणून, त्यांना पाहिजे तशी क्रांतिपूर्वक समाजरचना झाली म्हणजे “धार्मिक मनःस्थितिच नष्ट होते” (७४-७५).

अशा विचारसरणीच्या माणसांनी सामाजिक उच्चध्येयाची साधना म्हणजेच अध्यात्मवाद होय (२१७) असे मानणे स्वाभाविक आहे. वेदशास्त्र संपन्न भाई लक्ष्मणशास्त्री यांना मार्क्सची ऐतिहासिक भौतिकवादाने उपपत्ती सर्वांगीण, तर्कशुद्ध आणि प्रमाणपूर्वक (२२) वाटत असल्यामुळे बाकीच्या आपत्तींना त्यांनी अर्धचंद्र दाखविणे क्रमप्राप्त आहे. मार्क्सवाद्यांची बुद्धिमत्ता फार थोडक्यांच्या ठिकाणी असल्यामुळे त्यांच्या गळी ही मार्क्स उपपत्ती कितपत उतरेल व त्यांच्या मनाचे ह्या उपपत्तीने कितपत समाधान होइल हे सांगता येत नाही. कागदावर इंजिनचे कितीही हुबेहूब चित्र काढले तरी या इंजिनला गति देण्याचे सामर्थ्य आपणांमध्ये नाही, ह्या विचाराने बहुजनसमाज पूर्वीच्या अर्थाने अध्यात्मवादाकडे वळण्याचा संभव असल्यामुळे शास्त्रीबोवांची भाबडी आशा सफल होवो असे आम्ही मनापासून इच्छितो. ह्यापुढे “सर्वे सुखिनः सन्तु” असे न म्हणता “सर्वे सुखिनः सन्ति सर्वे सन्ति निरामयाः। सर्वे भद्राणि पश्यन्ति न कश्चित् दुःखमाग्नोति” असे म्हणण्याची संधी लाभणार ह्याचा कोणाला आनंद होणार नाही? हिंदुधर्म हा विशिष्ट लोकांचा धर्म आहे; सर्व मानवांचा नाही. खरा मानवधर्म मार्क्सप्रणितच होय असे

आग्रहपूर्वक प्रतिपादन करणाऱ्या शास्त्रीबोवांना रशिया आणि इंग्लंड यांची गट्टी असून आज हिंदुस्थानांतील हजारो मार्क्सवादी तुरुंगात खितपत पडले आहेत ह्याचे विस्मरण झाले असेल असं म्हणण्याचे धाडस आमच्याने करवत नाही. शब्द आणि कृती ह्यांमध्ये पुष्कळ वेळा कधीही नष्ट न होणारे अंतर असते हे शास्त्रीबोवांना सांगावयास नको. ज्या राष्ट्राने समत्वाच्या तत्त्वाकरिता राज्यक्रांती केली असे म्हटले जाते त्याच राष्ट्राने अल्प काळात प्रचंड साम्राज्य स्थापन केंद्र ही गोष्ट दुर्लक्ष करण्यासारखी नाही. इंग्लिश गृहस्थ हा स्वातंत्र्यप्रिय आहे असे म्हटले जाते. तथापि, खरा स्वातंत्र्यप्रिय मनुष्य दुसऱ्याला पारतंत्र्यांत कसा ठेवू शकतो ह्याचा विचार कोणी करतो असे वाटत नाही. समत्व व स्वातंत्र्य ह्यांची खरी तळमळ ज्याच्या अंतःकरणाला लागली आहे त्याचे घरांतील नोकरांशीसुद्धा निराळ्याच तऱ्हेचे वर्तन दृष्टोत्पत्तीस येते. असे असूनही चाळीस कोटी लोकांना पारतंत्र्यांत ठेवणाऱ्या राष्ट्राला स्वातंत्र्यप्रेमी म्हणवून घेण्याचा अधिकार कसा पोचतो ह्याची मीमांसा ह्या भौतिक धर्मवादी ग्रंथांत केलेली आढळत नाही.

मार्क्सवादाने भरलेल्या ह्या विद्वान ग्रंथकाराच्या डोळ्यात कोणतीही धर्मसंस्था कुसळाप्रमाणे सलत असल्यामुळे हिंदू धर्माबद्दल पराग काष्ठेच्या अहवालनेचे अनुद्वार त्यांनी काढणे साहजिक आहे. हिंदुधर्म हा एक धर्म नाही; तो एक विनोदच्या धर्माचा संग्रह आहे. त्यात शब्द प्रामाणिक नाही हे म्हणणे खोटे आहे. प्राचीन उत्तम ही निश्चितीतील अनेक नीच प्रकारच्या धार्मिक आधार विचारांचा व चालीरीतींचा पावित्र दिल्यामुळे हिंदुधर्म हा एक अजबखाना किंवा पुराणवस्तू संग्रहालयात बनला आहे. हिंदू धर्मीय मनुष्य ख्रिश्चन किंवा मुसलमान यांच्या देवतांना भजतात व निरनिराळ्या पंथांच्या देवतांची व गुरूंची आराधना करतात याचे कारण मतस्वातंत्र्य, बुद्धीस्वातंत्र्य अथवा उदारमनस्कता नव्हे. एक हे भोळ्या व भिऱ्या स्वभावाचे लक्षण आहे. वाटेल त्या देवतेला व गुरूला शरण जाण्याची प्रवृत्ती मनाच्या कमकुवतपणाचा दर्शविते. हिंदुधर्म उदार नाही, कृपण आहे. उपासनासंप्रदायांच्या बाबतीत शिथिलतेला उदारता हे नाव आहे. हिंदुधर्माच्या जातीसंस्था व वर्णसंस्था या अनुदारतेच्या मूर्ती आहेत” (११६-६७). [जाड ठसा आमचा]

“हीन धर्मावर जगणारा पुरोहितवर्गच या धार्मिक गोंधळास व जातिसंस्थेस जबाबदार आहे. ग्रह, भूत, वेताळ, देवता इत्यादिक भ्रांतीवरच जगणाऱ्या वर्गाने लहानमोट्या जमातीच्या हीन धर्माची राखण स्वतःच्या स्वार्थी प्रवृत्तीमुळे केली. शेकडो देवता, शकुनापशकुन- कल्पना, वेडेवाकडे विधिनिषेध, व्रतावैकल्ये, उद्यापने, प्रायश्चित्ते, मुहूर्त, शांती, गृहपीडापरिहार इत्यादी प्रकारचा ढोंगधत्तुरा समाजात कायम राखून स्वतःचे प्रस्थ कायम राखले.” (१७०-७१).

“ब्राह्मणाला कोणत्याही गुन्हाकरिता देहशासन नाही. त्याग, संयम व तप ह्यांपासून चळलेल्या ब्राह्मणाला तर इतर वर्णांप्रमाणेच शिक्षा व दंड पाहिजे; पण वेदांत व स्मृतींत ह्याच्या उलट आहे. ब्राह्मण व वैदिक आर्य यांना श्रौतस्मार्त कायद्याने अवैदिकांपेक्षा जन्मसिद्ध सवलती व अधिकार फार मोठे ठेवले आहेत. संपत्ती, सत्ता, भोग व मान ह्या बाबतीत ब्राह्मणांस जितक्या

सवलती श्रौतस्मार्त कायद्याने ठेवल्या आहेत तितक्या कोणासच नाहीत. त्याग, संयम, ज्ञान व तप ह्यांना त्या कायद्याचे दृष्टीने फारसे महत्त्व नाही” (१८८).

“वैदिक यश हे फार मागासलेल्या समाजसंस्थेचे द्योतक आहेत” (१००).

इतर धर्माप्रमाणे हिंदुधर्माची “निर्मिती सत्ताधारी वरिष्ठ वर्गानेच केली आहे (८२).

“वैदिक पुरोहित वर्गाचे म्हणजेच ब्राह्मणांचे वरिष्ठत्व आणि शूद्रांचे दास्य हे जिचे मुख्य लक्षण आहे अशा समाजासंस्थेला स्थैर्य आणण्याकरिता वेदास अलौकिक प्रामाण्याच्या पदवीस पोहोचविले” (१११).

“... ब्राह्मणांनी स्वतःच्या उपजीविकेकरिता सामान्य समाजातील अज्ञान व देववाद ह्यांचे पोषण केले” (११५).

“आर्यांनी अनार्यांना किंवा शूद्रांना, हिंदूंनी अंत्यजांना... धर्माच्या व ईश्वरी संकेताच्या आधारवर दास्यांत व हीन स्थितीत राखण्याचे प्रयत्न केले” (७४).

“आज कर्मविपाकाचा सिद्धान्त शुद्ध वेडेपणाचा ठरला आहे” (७३).

शास्त्रीबुवांच्या मते, हिंदुचालींचे समर्थन करणे म्हणजे आत्मवंचना करणे होय (१५१). दासांचा वर्ग निर्माण करण्याच्या पापाचा घडा ग्रंथकारांनी वैदिक आर्यांच्या डोक्यावर फोडला आहे (८५).

‘हिंदुधर्माची समीक्षा’ या नावाखाली हिंदू धर्माच्या नालस्तीचे हे पुराण वाचून ग्रंथकारात मिस मेयो संचारली आहे की काय असे वाटणे अस्वाभाविक नाही. अज्ञानाचा गंज चढलेल्या हिंदुधर्मात वर वर पाहणाऱ्याला सर्व घाण दिसल्यास त्यात आश्चर्य नाही. जेथे घर तेथे शौचकूप असतोच, पण शौचकूपावर दृष्टी खेळवून त्या दुर्गंधीचे वर्णन करणाऱ्याला गृहसौंदर्याचे वर्णन करता येणे अशक्य आहे. शास्त्रीबुवांनी मार्क्सचे जितके अध्ययन केले आहे तितके जर हिंदुधर्माचे केले असते तर त्यांच्या लेखणीतून इतक्या हिडीस रीतीने हिंदुधर्म चितारला गेला नसता.

डॉ. वालावलकर यांनी इंग्रजीत लिहिलेल्या हिंदूचालींचे समीक्षण आणि लक्ष्मणशास्त्री यांची ही व्याख्याने यांची तुलना केली असता अनेक गोष्टी दोन माणसांना कशी विरुद्ध दिसते हे समजण्यासारखे आहे. डॉ. वालावलकर यांनी आपल्या ग्रंथाला ‘हिंदूंच्या सामाजिक चालीरीती’ हे नाव देऊन विषयाचे समीक्षण करण्याची पात्रता दाखविली आहे. हिंदुधर्मसमीक्षेत हिंदुधर्माची मूलभूत तत्त्वे कोणती, त्यांचा विकास कसा होत गेला व त्या तत्त्वानुसारच त्यामध्ये कोणते दोष उत्पन्न झाले इत्यादी गोष्टींचा ऊहापोह झाला पाहिजे, अशी कोणीही अपेक्षा करणे इष्ट आहे. परंतु इंग्रजी विचारांच्या भाराने थकून गेलेल्या ग्रंथकारांना या दृष्टीने चिकित्सा करण्याची शक्ती उरली नसावी. ‘हिंदुधर्म’ हा मुसलमानी व ख्रिश्चन धर्माच्या पंगतीला बसविता येतो असे मत असणाऱ्या लेखकांच्या हातून हिंदुधर्माच्या समीक्षणाची गाडी रुळाखाली गेल्यास नवल नाही.

शास्त्रीभवांच्या मते, “जाती संस्था हे हिंदुधर्माचे मुख्य लक्षण आहे” (१४९). जाती हिंदू समाजाचा मुख्य घटक आहे ही गोष्ट खरी, पण हिंदुधर्माचे मुख्य लक्षण म्हणजे जातीसंस्था हे

शास्त्रीबोवांना कोणी सांगितले समजत नाही. जातीसंस्था हे जर हिंदुधर्माचे मुख्य लक्षण असते तर शास्त्रकारांना जातीधर्म प्रामुख्याने सांगणे अपरिहार्य होते; परंतु एकही स्मृतिकार जातीधर्म सांगत नाही ही गोष्ट लक्षात ठेवली पाहिजे. जातीधर्माला कलाटणी देऊन स्मृतिकार वर्णधर्म सांगत असतात. वर्ण आणि जाती ह्यांचा अभेद मानण्यात शास्त्रीबोवांची अक्षम्य चूक झाली आहे. वर्ण हा शास्त्र निर्मिती असून जाती ही जन्मसिद्ध आहे. शास्त्रीबोवा म्हणतात, : चातुर्वर्ण्य व जातीभेद ही संस्थाच कर्मविपाकावर उभारलेली आहे (७३). ह्या वाक्याचा अर्थच आम्हास कळत नाही. ब्राह्मणांनी चातुर्वर्ण्य निर्माण केले असे मानले तरी जाती निर्माण केली हे म्हणणे हास्यास्पद आहे. आपल्या कल्पनाशक्तीने अनेक जाती कल्पून त्या निरनिराळ्या जातीत तेव्हाचा लोकसमूह ब्राह्मणांनी विभागीला असे शास्त्रीबोवांचे म्हणणे असले तर ते वादाच्या कक्षेतच येऊ शकत नाही असे आम्हास वाटते. जातिभेदाचे समर्थन कर्म विभागाच्या सिद्धांतावर कधी कधी केले जाते हे आम्हास माहीत आहे; परंतु जातिभेदाची उभारणी कर्मविपाकावर केली (कोणी?) ह्या सिद्धांताचे आम्हास आकलनही करता येत नाही. चातुर्वर्ण्य पद्धती निर्माण करून ब्राह्मणांनी जातीसंस्थेची नांगीच मोडली ही गोष्ट शास्त्रीबोवांच्या लक्षात न येण्यास विकारवशात हेच एक कारण समजले पाहिजे.

ब्राह्मणांनी अथवा पुरोहित वर्गाने शूद्र यांना दास्यांत ठेवले हा एक बालिश आरोप गतकालीन सुधारकांप्रमाणे आजकालच्या शास्त्रीबोवांना केलेला आहे. शिवाय साहेबाचे शब्द झेलून ते आम्हास आणखी सांगत आहेत की जिकलेल्या लोकांना ब्राह्मणांनी शूद्र बनविले. साहेबांच्या ओजळीने पाणी पिणाऱ्या लोकांची फसगत झाल्यास त्यांना वाईट वाटण्याचे कारण नाही. चातुर्वर्ण्य स्थापन केले त्यावेळी कोणत्या लढाया झाल्या, कोठे झाल्या, केव्हा झाल्या आणि कोणामध्ये झाल्या या प्रश्नावर शास्त्रीबोवांनी प्रकाश पाडला असता तर आमच्यासारख्या अज्ञ जनांवर त्यांचे उपकार झाले असते. शूद्रांचा चातुर्वर्ण्यात समावेश करून न घेताही त्यांच्याकडून ब्राह्मणांना सेवा करून घेता आली नसती का? चातुर्वर्ण्य निर्माण केल्याविना ब्राह्मणांना गत्यंतर नव्हते, आणि शूद्रांना आत घेतल्याशिवायच्या चातुर्वर्ण्य बनत नव्हते असा पेचप्रसंग ब्राह्मणांवर आला होता असे शास्त्रीबोवांचे म्हणणे असल्यास नकळे! धर्माविषयी शास्त्रीभवांचे मत काही असो, आमचे स्मृतिकार मात्र धर्माला प्रगतीचे साधन समजत असत. धर्मशास्त्रे चार वर्णांकरिता आहेत म्हणून शूद्रांना वर्ण देऊन ब्राह्मणांनी संस्कृतीच्या मार्गावर आणून ठेवले ही गोष्ट 'वर्णस्वात् धर्ममर्हति' ह्या वचनावरून सहज समजण्यासारखी आहे. शुश्रूषा हा शूद्रांचा प्रथम धर्म होय. "कृषी, शिल्प व उच्चवर्णसेवा हे तीन व्यवसाय शूद्राला नेमून दिले" (१८६) हे शास्त्रीबोवांचे म्हणणे धादांत खोटे आहे. लक्ष्मणशास्त्र्यांसारख्या माणसाने जितके अज्ञान प्रकट करावे याचा आम्हांस राहून राहून खेद होतो. पण हिंदुधर्माची समीक्षा करणे हे नुसते थोताण्ड असून या धर्माची निंदा करणे हाच शास्त्रीबोवांचा अंतर्दामी हेतू असल्यामुळे अशा प्रकारचा विपर्यास ज्ञानतः वा अज्ञानतः होणे क्रमप्राप्तच म्हटले पाहिजे. वर सांगितल्याप्रमाणे शुश्रूषा हा शूद्रांचा मूळचा धर्म

प्रथमच्या स्मृतिकारांनी सांगितला आहे आणि शुश्रूषा याचा मूळचा अर्थ श्रवण करण्याची इच्छा असा आहे. वेदाध्ययन करण्यास असमर्थ असणाऱ्या लोकांना वेदश्रवण करण्यास लावणे ह्यात काही पाप आहे असे आम्हांस वाटत नाही. शुश्रूषा याचा सेवा हा अर्थ पाठीमागचा आहे, ही गोष्ट शास्त्रीबोवांच्या लक्षात यावयास पाहिजे होती. द्विजसेवेबरोबर कृषी व शिल्प यांचा उल्लेख करून शास्त्रीबोवांनी जी हातचलाखी केली आहे ती धूर्तपणाची असली तरी प्रामाणिकपणाची खचित नाही. शूद्रांची जसजशी प्रगती होत गेली तसतसे निरनिराळे व्यवसाय ब्राह्मणांनी त्यांना लावून दिले हे स्मृतीवर पाहणारासही कळून येण्यासारखे आहे. परंतु शूद्रांची ब्राह्मणी धर्मात उन्नती झाली असे कबूल न करण्याचा निर्धार शास्त्रीबोवांचा झालेला दिसतो. कोठे काही चांगले असे शास्त्रीबोवांना दिसलेच तर ते अवैदिक परंपरेत निर्माण झाले होते असा शास्त्रीबोवा आग्रह धरतात (१०५). बरे, ब्राह्मणांनी शूद्रांना गुलाम बनवून आपली सेवा करावयास भाग पाडले तर ब्राह्मण उर्फ पुरोहितवर्ग हा मोठा भांडवलवाला वर्ग होता असे म्हणावे लागेल. ग्रंथकाराचे असे जर म्हणणे असेल तर हा त्यांचा शोध अजब आहे असेच म्हटले पाहिजे.

वैदिक धर्म हा मानवांचा धर्म नसून ऐका गटाचा धर्म होता अशी तक्रार शास्त्रीबोवा करीत आहेत (१९०). शास्त्रीबोवांचे लिहिणे पुष्कळ वेळा संदिग्ध वाटते. अशा संदिग्ध लिहिण्याचा हा एक नमुना आहे. वैदिक धर्म मानवांचा धर्म नाही हे वाक्य लिहिण्यात शास्त्रीबोवांच्या मनात काय होते ते नीटसे ध्यानात येत नाही. वैदिक धर्म हा मानवांचा नसेल, परंतु तो अखिल मानवजातीसाठी आहे आणि होता ही गोष्ट निर्विवाद होय. वैदिक धर्म हा ब्राह्मणांचा, आर्यांचा अथवा त्रैवर्णिकांचा होता असे मानले तरी त्यातील तत्त्वे सर्व मानवजातीला लागू पडतील अशा रीतीने त्यांनी धर्माची रचना केली होती. हा वैदिक धर्म अवैदिक लोकसमाजांत हळूहळू कोणाचीही मने न दुखविता प्रसृत करणे हे वैदिक धर्माचे मुख्य लक्षण असल्यामुळे त्याला अखिल मानवधर्माचे स्वरूप प्राप्त झाले आहे. ह्या धर्माची ही थोरवी फक्त डॉ. केतकरांनी ओळखली होती; किंबहुना असेही म्हणण्यास प्रत्यवाय नाही की हिंदुधर्माचे तत्त्वज्ञान डॉ. केतकर यांनी जितके अवगत करून घेतले होते व हिंदुधर्माविषयी मत प्रदर्शित करण्यास त्यांना जितका अधिकार होता तितका आज ह्यात असलेल्या कोणत्याही व्यक्तीस नाही. स्मृतिकारांनी आपल्या धर्माला हिंदुधर्म हे नाव दिलेले नाही. हे नाव हल्लीच्या लोकांनी साहेबांच्या अनुषंगाने निर्माण केलेले आहे. ब्राह्मण व पुरोहितवर्गावर त्यांनी नवीन स्वीकारलेल्या संस्कृतीस अनुसरून शास्त्रीबोवांचा रोष होणे योग्यच आहे; तथापि मनु हा ब्राह्मण नसून क्षत्रिय होता ह्याचे शास्त्रीबोवांना स्मरण करून देणे अनुचित होणार नाही.

हिंदुधर्म म्हणजे हीन चालीरीतींचा एक संग्रह आहे एवढाच प्रकार लक्ष्मणशास्त्र्यांच्या स्थूल दृष्टीला दिसतो. पण त्याच्यामागे जी सात्त्विक व उदात्त क्रिया चालू आहे ती कळण्याला अवश्य असणारी सूक्ष्मदृष्टी शास्त्रीबोवांजवळ नाही असे दिसते. देवीची, शंकराची, लिंगाची, गणपतीची, सूर्याची उपासना अनार्य समाजाची होती ही गोष्ट खोटी नाही. परंतु या तीन देवतांचे शुद्धीकरण

करून त्या उपासनेला उन्नत, उज्ज्वल स्वरूप देण्याचे महनीय कृत्य वैदिक धर्माने केले आहे. शुद्धीकरण व उन्नतीकरण हे वैदिक धर्माचे मुख्य अंग मानले पाहिजे हे ज्याच्या लक्षात आले नाही त्याला हिंदुधर्माचे स्वरूप कळले नाही असे म्हणता येणार नाही. स्मशानातल्या चित्तेचे भस्म लावणाऱ्या शंकराला आज चंदनाचे गंध लावले जाते व त्याच्यावर रुद्राचा अभिषेक केला जातो ही केवढी प्रगती झाली आहे हे करण्यास वैदिक धर्माच्या सूक्ष्म अध्ययनाची आवश्यकता आहे. नेपाळातील पशुपतीला गंध लावण्याकरिता हजारो भक्त हजारो खंडी चंदन देताना पाहिले म्हणजे शंकराचे मूळचे स्वरूप किती पालटून गेले आहे हे प्रत्ययास येते. चंदन हे विष्णूकरिता आहे, शंकरा करिता नाही याचे स्मरणही लोकांना आता राहिले नाही. वैदिक धर्माच्या या महत्त्वाच्या अंगाकडे विद्वान् म्हणविणाऱ्या लोकांनी दुर्लक्ष करावे हे आमचे दुर्भाग्य होय. आज हिंदू मुसलमानांचे भांडण आहे तसेच एकेकाळी शैव वैष्णवांचे होते. पण 'शिवस्य हृदयम् विष्णुः' आणि 'विष्णोश्च हृदयम् शिवः' या तत्त्वाखाली भांडणे मिटविण्यात आली. आज आम्ही इतिहास विसरल्यामुळे मुसलमानांचे भांडण शिल्लक राहिले आहे.

प्रत्येक मनुष्य आपल्या बुद्धीप्रमाणे व अनुभवाप्रमाणे बरे-वाईट ठरवीत असतो: एकाच कृत्यांत एकाला धर्म दिसेल तर दुसऱ्याला अधर्म दिसेल; एकच गोष्ट एकजण सत्य मानतो तर दुसरा आग्रह पुरस्सर ती असत्य म्हणून प्रतिपादन करतो. जेथे एखादा मनुष्य प्रामाणिकपणाचा उठावदार गौरव करित असतो तेथेच दुसऱ्याकडून अप्रामाणिकपणाचा निःसंदिग्ध आरोप केला जातो असे अनुभव जगामध्ये वारंवार येत असतात. डॉ. राधाकृष्ण आमच्या धर्मातील सहिष्णुपणाची मनसोक्त प्रशंसा करतात; उलट तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री हे हा भ्याडपणा आहे असे मानून खजिल होतात. पण ह्या शास्त्रीबोवांना असे विचारावेसे वाटते की, मनु आणि याज्ञवल्क्य यांना कोणाची दहशत वाटत होती? मनुस्मृती लिहिली गेली त्यावेळी मुसलमानी धर्म जन्मास आला नव्हता व ख्रिस्ती धर्माची पोटदुखी सुरू झाली नव्हती. शैव-वैष्णव, पाशुपत, शाक्त, सौर, गाणपत्य इत्यादी विरोधी धर्मांचा वैदिक धर्माशी खटका उडाला. ते सर्व विरोधी धर्म आज नेस्तनाबूत झालेले आहेत आणि वैदिक धर्म मात्र कायम राहिला आहे. परमतसहिष्णुता हा वैदिक धर्माचा केवळ गुण नव्हे, ती त्याची प्रकृती होय. आज शास्त्रीबोवांना हिंदुधर्मापेक्षा मुसलमानी व ख्रिस्ती धर्म श्रेष्ठ वाटतात. इतके असूनही ख्रिस्ती पादऱ्यांकडून त्यांच्या मस्तकावर उदकसिंचन झाल्याविना त्यांना ख्रिस्ती स्वर्गाचे दार बंद आहे. असला खुळचटपणा हिंदुधर्म करित नाही ह्याचे शास्त्रीबोवांस वाईट वाटते! शास्त्रीबोवांचा दृढविश्वास असेल व तद्दुसार ते ख्रिस्तांचे अत्यंत भाविक उपासक बनतील, तर हिंदुधर्म त्यांना सद्गति प्राप्त होईल असेच भेकडपणाने नव्हे तर विश्वासपूर्वक आश्वासन देत आहे. दुसऱ्या कोणत्याही देवाची उपासना करा, अखेरीस ती माझीच उपासना होते असे निश्चून सांगणारा कृष्ण शास्त्रीबोवांनी भित्रा ठरवावा हे त्यांच्या विकारयुक्त बुद्धीसच शोभण्यासारखं आहे. भक्त देवाला आपला दास मानतात हे भेकडपणाचे लक्षण शास्त्रीबोवांच्या मनात असल्यास त्यांच्या अज्ञानाची कीव करणेच बरे. देव

जर एक आहे तर त्याला निरनिराळ्या नावांनी व वेगवेगळ्या उपकरणांनी भजले म्हणून भक्तिभेद म्हणजेच धर्मभेद होण्याचे वस्तुतः काही कारण नाही. फार काय पण लक्ष्मणशास्त्री पूर्ण नास्तिक असले तरीसुद्धा ते जर नीतिसंपन्न असतील तर त्यासही हिंदुधर्म नरकांत टाकण्यास प्रवृत्त होणार नाही “न हि कल्याणकृत् कश्चित् दुर्गतिं तात गच्छति”, ‘अहमेव ब्रह्मास्मि’ या तत्त्वज्ञानाचे अनुयायी एका अर्थाने नास्तिकच आहेत. अन्य धर्माप्रमाणे हिंदूलोक आपलाच धर्म तेवढा उत्तम समजतात हा शास्त्रीबोबांचा आरोप अज्ञानमूलक आहे हे वरील विवेचनावरून उघड होईल. हिंदुंची धर्मविषयक तत्त्वे इतर धर्मांच्यापेक्षा निःसंशय चांगली आहेत. परंतु सद्गतीला ज्या भावनेची आवश्यकता असते ती भावना व्यावहारिक धर्मातील नसते म्हणून तात्त्विक कल्पना किंवा आचार ही सद्गतीच्या आड येऊ शकत नाहीत. अन्य धर्माबद्दल वैदिक धर्माने जर द्वेष बाळगला असता तर धर्मांतर करणे हे एक धर्मच्युतीचे मोठे कारण झाले असते. परंतु धर्मांतर हा शब्दही वैदिक वाङ्मयांत आढळायचा नाही. ख्रिस्ताची उपासना पत्करूनही हिंदू म्हणून राहण्यास हिंदुधर्म तत्त्वतः मना करीत नाही. असा हा धर्म शास्त्रीबोबांच्या मते भ्याड व हीन ठरतो आणि शास्त्रीबोबांसारख्या गृहस्थाला केवळ तो ख्रिस्ती धर्म उपचारतः पत्करीत नाही म्हणून नरकांत ढकलून देणारा ख्रिस्ती धर्म विश्वधर्म मानला जातो हे एक आश्चर्य आहे.

विज्ञानाने अथवा भौतिकशास्त्राच्या अध्ययनाने धर्मश्रद्धेला खग्रास ग्रहण लागेल असा धीर शास्त्रीबोवा देत आहेत. ईश्वर जर टाकता आला तर त्याची कास धरण्याचा प्रयत्न करण्याच्या भानगडीत कोणीही पडणार नाही, पण शास्त्रीबोबांच्या प्रवचनांसारखी प्रवचने आजवर लोकांनी अनेकांकडून ऐकली आहेत आणि असे असूनही ईश्वराची मगरमिठी बहुजन समाजावर कायमच आहे. वॉलेस अथवा डार्विन यांचा विकासवाद त्याचप्रमाणे मार्क्सचे सिद्धांत जगापुढे येऊन बराच काळ लोटला. तथापि, समाज नास्तिक वादाकडे झुकलेला दिसत नाही; उलट सर ऑलिव्हर लॉजसारखे शास्त्रज्ञ मृत्यूनंतर आत्मा राहतो या गोष्टींवर विश्वास ठेवीत आहेत. भौतिकशास्त्रांच्या योगाने सृष्ट पदार्थात धर्म आहेत त्यांचे आपणास ज्ञान होईल, परंतु त्या पदार्थात धर्म निर्माण करिता येणार नाहीत. अग्नीचे कार्य पाण्याकडून करवून देणारा प्राणी अद्यापि निर्माण झाला नाही. ईश्वराचा आधार झुगारून दिल्यावर नीतितत्त्वे समाजाने अगर व्यक्तीने का पाळावी याचे समाधानकारक उत्तर देणे शास्त्रीबोबांसारखे आम्हास सोपे वाटत नाही. एखादी गोष्ट वाईट आहे असे आपण म्हणतो त्या वेळेस ती गोष्ट खरोखर वाईट आहे म्हणून आपण तसे म्हणतो की आपल्या बुद्धीला तसे वाटते म्हणून म्हणतो हा विचार विवेकी माणसाला सूचित असतो. आपल्याला वाटते म्हणून गोष्ट वाईट आहे असे मानल्यास आपल्याला तसे का वाटते. ह्याचे कारण शोधून काढावे लागते. एकंदरीत, अलौकिक शक्ती मार्क्सवाद मान्य करूनही लोकांच्या श्रद्धेचा विषय राहणार.

अध्यात्म झूट आहे हे ठासून सांगण्यापूर्वी अध्यात्म ही केवळ कल्पना नसून अनुभवसिद्ध गोष्ट आहे असे म्हणणाऱ्या योगशास्त्राचा विचारही या प्रबंधात केलेला आढळत नाही.

वैदिक धर्मांमध्ये शब्दप्रामाण्य नाही असे सांगणाऱ्या राधाकृष्णांना लक्ष्मणशास्त्री ह्यांनी मूर्खांत काढले आहे. परंतु शास्त्रीबोवांनी थोडा अधिक विचार केला असता तर त्यांना आपणच चुकत आहोत असे कदाचित वाटले असते. शब्दप्रामाण्य हा शब्द मोघम अर्थाने वापरून हिंदुंतील निरनिराळ्या समाजाचे धर्मग्रंथ असून तेच त्यांचे प्रमाणग्रंथ आहेत असे शास्त्रीबोवांचे म्हणणे आहे. आता श्रुती हे सर्वश्रेष्ठ प्रमाण लौकिकदृष्ट्या समजले जाते; परंतु हा श्रुतीचा भोपळा कमरेला बांधून पाण्यात तरंगणाऱ्या माणसास हिंदुधर्म अत्यंतिक सद्गतीचे आश्वासन देत नाही; कारण वेद हे त्रिगुणात्मक असून मोक्षप्राप्तीसाठी माणसाला निस्त्रैगुण्य व्हावे लागते अशी शिकवण हिंदुंचे तत्त्वज्ञान हिंदुंना देत असते. श्रुतीची जेथे किंमत नाही तेथे कर्माची किंवा आचाराची किंमत किती असणार हे तारतम्याने कोणत्याही विवेकी माणसाला ठरविता येईल. कर्म उन्नतीकारक असते तसे अवनतीला नेणारेही असते आणि कोणतेही धार्मिक कर्म चित्तशुद्धीकरता आहे; यापेक्षा त्यास अधिक महत्त्व नाही. हल्ली केवळ अज्ञानामुळे कर्माला फाजील महत्त्व दिले गेले आहे. मुख्य गोष्ट अशी की धर्म मनुष्याला असतो, पशूंना नसतो. सत्य, अहिंसा, त्याग, अस्तेय, शम, दम इत्यादि गीतेंत वर्णिलेले सामान्य धर्म अथवा मनुष्यत्वाचे गुण ज्यांच्यामध्ये बसत नाहीत त्यांना कर्म केल्याने किंचितही सत्फल मिळण्याची आशा नको. कर्म हे वैयक्तिक आहे, सामाजिक नाही; परंतु सत्य, अहिंसा इत्यादी गुण सामाजिक आहेत. सारांश, आचारधर्माचे क्षेत्र फारच क्षुद्र आहे. अशा तऱ्हेची हिंदुधर्माची पार्श्वभूमी रेखाटता येईल. म्हणून आमचे म्हणणे असे की हिंदुधर्मात सार कोणते, असार कोणते ह्याचा विवेक प्रत्येकाने केला पाहिजे. ज्या ठिकाणी शब्दप्रामाण्य आहे त्या ठिकाण रूढीचा अंमल चालत नाही. हिंदुधर्म तर रूढीने बद्ध झालेला आहे या एकाच गोष्टीवरून हिंदूसमाज शब्दप्रामाण्यवादी नाही ही गोष्ट शास्त्रीबोवांच्या लक्षात यावयास पाहिजे होती. ख्रिस्ती व मुसलमानी धर्मात शब्दाचे प्रामाण्य असल्यामुळे रूढीला थारा मिळाला नाही.

एकंदरीत मतप्रचार म्हणून शास्त्रीबोवांनी आपले काम उत्कृष्टपणे बजावले असले तरी त्यांच्या व्याख्यानांनी लोकांच्या ज्ञानात भर पडेल असे आम्हास वाटत नाही. प्रस्तुत व्याख्यानांमुळे नागपूर विद्यापीठाच्या लौकिकात भर पडेल असेही आम्हास वाटत नाही. 'निरनिराळ्या प्रकारचे धार्मिक अनुभव' या विषयावर प्रो. जेम्स यांनी एडिंबरो विद्यापीठातील विद्यार्थ्यांसमोर जी व्याख्याने दिली त्यांच्याशी लक्ष्मणशास्त्र्यांच्या व्याख्यानांची तुलना केली असता ही व्याख्याने किती कमी दर्जाची आहेत हे सहज दिसून एण्यासारखे आहे. विद्यार्थ्यांच्या पुढे व्याख्याने द्यावयाची असली तरी व्याख्यात्यामध्ये अभ्यासकाची वृत्ती असणे अवश्य असते. अशा प्रकारची वृत्ती म्हणजे ज्ञानलालसा डॉ. जेम्स यांच्यामध्ये असलेली प्रत्ययास येते. याच्या उलट नागपूर विद्यार्थ्यांच्यापुढे शास्त्रीबोवा आपल्या अधार्मिकतेचे वक्तृत्वनिष्ठ प्रदर्शन करित आहेत असा ग्रह होतो. पुस्तकाची अशुद्ध छपाई ही तर विद्यापीठाच्या प्रकाशनाला न शोभण्यासारखी गोष्ट आहे. शास्त्रीबोवांना धर्माप्रमाणे अनुस्वारांचीही नावड आहे असे दिसते. ग्रंथ निरनुस्वार छापला आहे

म्हणावा तर नकोत तेथेही अनुस्वार दिलेले आढळतील. हिंदूंच्या धर्मपेक्षा मुलमानांचा धर्म शास्त्रीबोवा अधिक पसंत करितात म्हणूनच की काय चालू व सुरू या दोन शब्दांवर आवर्जून अनुस्वार दिलेले आढळतील. शास्त्रीबोवांना धर्माचे महत्त्व वाटत नाही याचे निदर्शक म्हणूनच की काय महत्त्व शब्द फारच मोठ्या ठिकाणी शुद्ध लिहिलेला आढळेल. धर्म ही मानवजातीची अफू आहे या विचाराने प्रेरित होऊन हे समीक्षण केले नाही असे शास्त्रीबोवा प्रस्तावनेत सांगतात. शास्त्रीबोवांची प्रेरणा काहीही असो, त्यांचे सर्व समीक्षण धर्म ही अफू आहे याच विचाराने झालेले दिसते. धर्माची समीक्षा सर्व समीक्षेचा खरा प्रारंभ होय. या कार्ल मार्क्सच्या विचाराची प्रेरणा या समीक्षेच्या मुळाशी आहे याचा सर्व समीक्षण वाचूनही आम्हास बोध होत नाही. ह्या वाक्यावर पुष्कळ टीका करिता येणे शक्य आहे पण ती न केलेलीच बरी.

शास्त्रीय दृष्टीचा पुरस्कार करणाऱ्याच माणसाची शास्त्रीय दृष्टी सुटली म्हणजे चांगल्याची अपेक्षा करणे व्यर्थ होय. असो. ईश्वरालाही दास बनविणारा हिंदूसमाज आज अर्थहीन आचारांचा दास बनला आहे. या दास्यांतून त्याची सुटका करण्याचे श्रेय लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांस मिळविता आले नाही ह्याचे वाईट वाटते.

ना. गो. चा.

अर्थात, ना. गो चाफेकर.

(महाराष्ट्र साहित्य पत्रिका, जुलै, १९४२, पृ. २७३ ते २८०)

○○○

ना. गो. चाफेकर यांच्या समीक्षेस उत्तर - तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

प्रस्ताव - मराठीचे प्रख्यात लेखक श्री. नानासाहेब चाफेकर यांनी साहित्य पत्रिकेच्या गेल्या अंकांत 'हिंदुधर्माची समीक्षा' या माझ्या पुस्तकावर विस्तृत परीक्षण लिहिले आहे. त्यांनी इतके परिश्रम घेतल्याबद्दल मी त्यांचा आभारी आहे.

प्रस्तुत टीकाकारांची विकारवश दृष्टी - कोणत्याही तात्त्विक लेखनाचे परीक्षण करताना ज्या तऱ्हेची मनःस्थिती आवश्यक असते, तशी मनःस्थिती हे परीक्षण करित असताना श्री. नानासाहेबांची नव्हती, ही गोष्ट त्यांच्या उपन्यासाच्या प्रारंभिक वाक्यांवरूनच व्यक्त होते. बौद्धिक चर्चा भावनांच्या भरात चांगल्या रीतीने करणे शक्य नसते, ही गोष्ट इतकी सर्वशास्त्रसंमत आहे की, तिचे मानसशास्त्रदृष्ट्या समर्थन करण्याची आवश्यकताच नाही. हे पुस्तक वाचण्याच्या पूर्वक्षणीचा विकार 'आशाळभूतपणा' हा होता; पुस्तक वाचल्यावर 'निराशा, क्लेश व उद्वेग' ह्या भावना 'अनावर' झाल्या. ते म्हणतात "माझी आशा फोल झाली, असे मोठ्या कष्टाने म्हणावे लागते. एवढेच नव्हे तर पुस्तक वाचताना वारंवार मन उद्विग्न होण्याचे प्रसंग येत त्या वेळेस संयमन करणे थोडे जड जाओ." एखादे प्रतिपादन असंमत आहे, म्हणून विकारवश होण्याची काय आवश्यकता? तशी विकारवशता येऊ शकते, पण त्या विकारांच्या योगाने त्या विचारांचे असत्यत्व सिद्ध होऊ शकत नाही. विचाराचे खंडन विचारच करू शकतो, विकार नव्हे. एखादे गणित चुकीचे आहे हे क्रोधाने, तिरस्काराने किंवा रडण्याने कसे सिद्ध होणार?

धर्मसमीक्षेचे प्रतिपाद्य काय?- श्री. नानासाहेबांचा आक्षेप असा आहे की, मी 'या विद्यापीठाच्या व्याख्यानांत नास्तिकवादाची स्थापना करण्याचा प्रयत्न केला आहे. नास्तिकवादाची स्थापना म्हणजे काय याचा अर्थ माहीत नसल्यामुळे हे विधान आमचे टीकाकार करतात. नास्तिकवादाची स्थापना म्हणजे ईश्वर, आत्मा, परलोक, अदृष्ट पाप-पुण्य, अलौकिकदिव्यप्रमाण इत्यादि पदार्थांचे समर्थन करणाऱ्या युक्तिवादाची मांडणी करून त्याचे विरुद्ध युक्तिवादाने निराकरण करणे. परंतु हा माझा मुख्य प्रतिपाद्य विषय नाही. तो या

पुस्तकांतील एका विचारसरणीचा अंगभूत विचार आहे, एवढेच. नास्तिकवादाची मांडणी मी 'जडवाद' या पुस्तकात केली आहे, या पुस्तकात नव्हे. बुद्धिप्रामाण्य स्वीकारून हिंदुधर्माची ऐतिहासिक समीक्षा करणे, हा या पुस्तकाचा मुख्य उद्देश आहे. या उद्देशाच्या सिद्धीकरिता मी मानवजातिशास्त्रांतील धर्मविषयक व धर्मसंस्थाविषयक ऐतिहासिक व तात्त्विक विवेचनाचे अवलंबन करून हिंदुधर्माच्या ऐतिहासिक परिणतिक्रमाची साकल्याने व सामान्यरूपाने मीमांसा केली आहे.

समजा की, या पुस्तकात सगळा नास्तिकवादच भरला आहे असे सिद्ध झाले; म्हणून एवढ्याच कारणास्तव या पुस्तकांतील हा विचार चुकीचा आहे, असे कसे सिद्ध होणार? नास्तिकवाद म्हणजेच चुकीचा विचार असे कोणताही मस्तिष्कवान् आस्तिक किंवा नास्तिक म्हणू शकत नाही. एकाही धार्मिक हिंदुधर्मी तत्त्वज्ञास ही कल्पना मान्य नाही. नास्तिकवाद चुकीचा असल्यास तसे प्रमाणपद्धतीच्या अंगीकाराने सिद्ध करावे लागते. तसे हिंदूतत्त्वज्ञानी केले आहे.

धर्मसमीक्षेचे प्रमाण व धर्मप्रमाण – कोणत्याही धर्मसंस्थेचे दिव्य संदेशावरील किंवा धर्मग्रंथावरील निरपेक्ष श्रद्धा हे अधिष्ठान असते. ते श्रद्धेचे अधिष्ठान स्वीकारून ही समीक्षा मी केली नाही म्हणून जर या समीक्षेस नास्तिकवादी म्हणावयाचे असेल, तर माझी त्यास हरकत नाही. मानवी बुद्धी हेच समीक्षेचे साधन किंवा प्रमाण स्वीकारून मी धर्मसमीक्षा केली आहे. वरील प्रकारची श्रद्धा हे अधिष्ठान स्वीकारले तर त्या स्वतःप्रमाण धर्मग्रंथांशी व संदेशांशी सुसंगत अशी सामाजिक संस्था व विचारसरणी कोणती किंवा त्यांच्याशी विसंगत सामाजिक स्थिती व विचारसरणी कोणती एवढेच धर्मचर्चेचे क्षेत्र बनते. धर्मसंस्थेची ऐतिहासिक परिणति कशी झाली; त्या त्या धार्मिक विचारांचा व संस्थांचा समाजावर व सामाजिक प्रगती- अवनतिदर्शक परिस्थितीवर काय अनुकूल-प्रतिकूल परिणाम झाला; ते ते धार्मिक आचार व त्या त्या धार्मिक घटना किंवा संस्था यांची सामाजिक व ऐतिहासिक मूल्ये काय आहेत; इत्यादि गोष्टींचा उलगडा करणे ही गोष्ट त्या श्रद्धेच्या मर्यादित बसत नाही. कारण मग प्रगती व अवनती, विकास व कुंठित गती इत्यादी मूल्ये केवळ त्या अलौकिकप्रमाणांच्या कसोटीनेच ठरवावी लागतात. याकरिता धर्मसमीक्षेचे साधन मानवबुद्धी होय, अलौकिक शास्त्रप्रमाण नव्हे, हे मी पहिल्यांदा सांगितले.

धर्मतत्त्वनिर्णयप्रसंगी सगळ्यांत प्रथमतः हाच मुद्दा ठरवावा लागतो. जगांतील कोणतेहि उच्च धर्मग्रंथ घ्या किंवा धर्माचीं ऐतिहासिक व तात्त्विक समीक्षणे घ्या, त्यांत पहिल्यांदा याच मुद्द्याचा उलगडा केलेला असतो. त्याशिवाय आदेश, उपदेश, प्रवचन, विवरण, समीक्षण सुरूच होऊ शकत नाही. गौतम, आपस्तम्ब, मनु, जैमिनी, कणाद, बादरायण, व्यास इत्यादि दर्शनकार व धर्मशास्त्रकार ह्याच मुद्द्याचा पहिल्यांदा खुलासा करतात. लो. टिळकांनी देखील गीतेचे व स्थितप्रज्ञाचे स्वतः प्रामाण्य धरूनच मुख्य धर्मधर्मविचार केला आहे; मानवी बुद्धिवादाला द्वितीय स्थान दिले आहे, प्रधानस्थान नव्हे. मी मानवबुद्धीला प्रधानस्थान दिले आहे. प्रमाणचर्चा मानवबुद्धीच्या व्यवस्थित प्रवृत्तीचे अपरिहार्य अंग आहे.

मानवी बुद्धी हीच एकदा प्रमाण मानल्यावर धर्मातील सर्व पारलौकिक विचार, ईश्वर, परलोक इत्यादि वस्तु काल्पनिक ठरतात. त्यांचे सत्यत्व अलौकिक अनुभव किंवा दिव्य शब्दप्रमाणच ठरवू शकते. हा मुद्दा मीच नवीन सांगत नाही. भारतीय तत्त्वज्ञानांतील विचारसंपत्तीचा ज्यांना थोडा तरी सुगावा असेल, त्यांच्या हा मुद्दा फार जुना आहे हे झटदिशी लक्षात येईल. ‘धर्मवस्तु मानुषबुद्धिगम्य नाही’ हे समजण्यास बुद्धिवादाच्या सगळ्या कक्षा लक्षात घ्याव्या लागतात. त्याकरिता बुद्धिवादाचे फार उच्चदशेत पोचलेले शास्त्र माहीत असावे लागते. बुद्धिवादाचे शास्त्र इतक्या उच्च अवस्थेला अडीच हजार वर्षांमागेच प्राचीन भारतीय दार्शनिकांनी पोचविले आहे. मानवांच्या सामान्य बौद्धिक मर्यादित अलौकिक धर्मवस्तूंचा म्हणजे ईश्वर, परलोक, पुनर्जन्म, मोक्ष, आत्मा इत्यादि पदार्थांचा निश्चय करता येतो असे जे समजतात, त्यांचे मानवबुद्धी व विचार यांच्यासंबंधी असलेले ज्ञान अक्षरशः कोते असते. त्यांचा बुद्धिवाद भाबडा, ओबडधोबड, दुबळा, गावंढळ आणि रानटी असतो. पूर्वोत्तर मीमांसेमध्ये धर्मवस्तु -- ईश्वर, आत्मा, परलोक, पापपुण्य इत्यादि पदार्थ, ---केवळ अलौकिक-प्रमाणगम्य आहेत, बुद्धिगम्य नाहीत, असे निश्चित केले आहे; ते पदार्थ बुद्धिगम्य नाहीत एवढेच नव्हे तर त्यांचे सत्यत्वही नाशाबित करण्याचे काम ‘पुरुषबुद्धी’ (मीमांसेतला ‘मानवबुद्धी’ याचा पर्याय शब्द) करू शकते, असेही पूर्वोत्तरमीमांसक कुमारिल भट्ट, शंकराचार्य इत्यादि आचार्य सांगतात. हा सिद्धांत बुद्धिविद्येच्या म्हणजे तर्कविद्येच्या उच्च परिणतीचा दर्शक आहे. या मुद्याचा सर्वांगीण परामर्श पुस्तकाच्या दुसऱ्या व्याख्यानांत घेतला आहे.

ज्यांना बुद्धिवादाच्या साहाय्याने हिंदुधर्मसंस्थेचे रक्षण करून तिच्यात सुधारणा करावयाची आहे, त्यांनी हिंदुधर्माचे थोर आधारस्तंभ असे जे पूर्वोत्तर मीमांसक : शंकराचार्यादिक, त्यांनी बुद्धिवादाचे जे रहस्य उलगडून दाखविले आहे, तेथपर्यंत जरी मजल मारली, तरी हिंदू समाजावर फार उपकार होतील.

हिंदुधर्म शब्दप्रामाण्यावर उभारलेला नाही? -

हिंदुधर्म अलौकिक शब्दप्रामाण्यावर उभारलेला नाही, असे श्री. चापेकर म्हणतात. या विषयासंबंधी तीन आधार त्यांनी मांडले आहेत. एक गीतेचा, दुसरा रूढीचा व तिसरा योगशास्त्राचा. गीतेचा आधार : श्री. चापेकर म्हणतात की, ‘त्रैगुण्यपिया वेदा निस्त्रैगुण्यो भवार्जन’ या वाक्याने वेदांचे प्रामाण्य झुगारले आहे. या वाक्यांत वेद अप्रमाण म्हणजे वेदांतील यज्ञप्रतिपादन किंवा कर्मकांडप्रतिपादन चुकीचे आहे; असे कोठे म्हटले आहे? कोणताही ग्रंथ चुकीचा म्हणजे अप्रमाण आहे याचा अर्थ असा होतो की, त्यातील माहिती चुकीची आहे, त्यात ज्या विषयांचे प्रतिपादन केले आहे ते चुकले आहे; उदाहरणार्थ, अमुक एक ज्वरविषयक वैद्यकीय पुस्तक अप्रमाण आहे, असे म्हटले म्हणजे त्याचा अर्थ असा होतो की, त्यातील ज्वरसंबंधी विवरण आणि त्यावरील उपाय चुकीचे आहेत. श्रीकृष्ण अर्जुनास असे सांगत नाही की, वेदांतील यज्ञसंबंधी विवरण चुकले आहे. श्लोकाचा वाच्यार्थ असा की, ‘वेदांचा विषय

त्रैगुण्य आहे; अर्जुना, तू त्रिगुणातीत हो.' हे वाक्य 'मुला, हे पुस्तक वैद्यकीचे आहे; तू इंजिनियर हो' या वाक्यासारखे आहे. येथेच नव्हे तर गीतेत कोठेही वेदातील माहिती चुकीची आहे, असे म्हटले नाही. उलट वेदांचा विषय जो कर्मकांड त्याचे यथार्थत्वच गीता सांगते. 'यज्ञात् भवति पर्जन्यः' हा वेदसिद्धान्त आहे. वरील (विवादविषय) गीतावाक्याचा असा अभिप्राय आहे की, त्रिगुणात्मक विनाशी द्वन्द्वमय संसारातीलच स्वर्गादी फले असून तीच फले प्राप्त होण्याकरिता वैदिक कर्मे सांगितली असल्यामुळे त्या फलांच्या प्राप्तीकरिता वैदिक कर्मे न करता, ज्या योगाने त्रिगुणातीतता प्राप्त होईल अशा मार्गाने जा.' एवढेच नव्हे तर वेदांतील यज्ञकर्मेच काम्यबुद्धी सोडून कर असे गीता वारंवार सांगते. या तऱ्हेचे गीतेचा अभिप्राय असल्यामुळे गीता वेदांना प्रमाण मानित नाही, असे म्हणावयास मुळीच आधार नाही. वैदिक काम्य कर्माची मोक्षसाधनाच्या दृष्टीने निंदा गीतेने केली आहे. त्यावरून वेदांचे अप्रामाण्य गीता ठरविते, असे जो म्हणेल त्याच्या बुद्धिमत्तेची कीव केली पाहिजे. वरील वाक्याचा अर्थ माझ्याप्रमाणेच सर्व टीकाकारांनी, शंकराचार्यांपासून ते टिळकांपर्यंत केला आहे. मोक्षमार्गासंबंधी जो वेद माग आहे त्याचा तर गीतेने पूर्ण प्रमाण तया स्वीकार केला आहे. तसेच धर्माधर्म विवेचक वेदभागही पूर्णप्रमाण आहे, असे गीतामत आहे. 'सर्वे वेदा यत्तदमा मनन्ति', 'यः शास्त्रविधिमुत्सृज्य', 'तस्मात् शास्त्रं प्रमाणं ते', 'ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव' यांत साक्षात् वेदांचेच प्रामाण्य सांगितले आहे. गीता शब्दप्रामाण्यवादावर किंवा अलौकिक प्रामाण्यवादावरच उभी आहे. 'तद्विद्धि प्रणिपातेन परिप्रश्नेन सेवया उपदेक्ष्यन्ति ते ज्ञानं' येथे तत्त्वदर्शांचा उपदेश प्रमाण सांगितला. गीताशास्त्र हे साक्षात् ईश्वराचा शब्द म्हणूनच प्रमाण आहे, असे गीता सांगते. 'अहं विवस्वते योगं प्रोक्तवान्' इ. पाहा. मूलशास्त्र न पाहतां कर्णोपकर्णी ऐकलेल्या माहितीवर वाटेल ती विधाने ठोकणे हे ज्ञानपरंपरेला धोका उत्पन्न करते.

अनुभव हे अध्यात्मांत किंवा धर्मांत वरिष्ठ प्रमाण म्हणून सांगितले आहे; पण तो अनुभव शब्दप्रमाणाचा निःशंक स्वीकार केल्यावरच प्राप्त होतो, ही अट अपरिहार्य (sine qua non) म्हणून धर्मशास्त्र किंवा अध्यात्मशास्त्र सांगते. श्री. चापेकरांनी योगशास्त्राची पहिली दहा-वीस वाक्येसुद्धा वाचण्याची तसदी कधी घेतलेली दिसत नाही; तरी ते मला म्हणतात की, मी योगशास्त्राची उपेक्षा केली. योगशास्त्राच्या पहिल्याच प्रकरणांतील सातव्या वाक्यांत धर्माचे एकच प्रमाण आगम म्हणून सांगितले. सर्व योग्यांचा सर्वांत पहिला गुरू ईश्वर असे चोविसाव्या वाक्यांत सांगितले आहे. तो पहिला गुरू ईश्वर उपदेश करून योगमार्ग सांगतो. तात्पर्य, शब्दप्रामाण्य किंवा अलौकिकप्रमाण हा धर्मसंस्थेचा पाया आहे हे माझे तत्त्व अबाधित ठरते. जैमिनी^१ बादरायण, कणाद, सर्व स्मृतिकार व जगांतील सर्व धर्मसंस्था माझेच मत खरे आहे, असे कानठळ्या बसतील इतक्या उच्चरवाने सांगत असताना ज्यास ऐकू येत नाही तो बहिरा, व ज्यास वाचता येत नाही तो अंधळा होय. बौद्ध-जैन सुद्धा वीतराग मुनींच्या शब्दांचे प्रामाण्य सांगतात. हा असा मुनी असू शकतो, ही गोष्ट बुद्धिप्रमाणाने सिद्ध होत नाही हे पूर्वोत्तर मीमांसकांनीसुद्धा कबूल केले आहे.

श्री. चापेकर आणखी एक शास्त्रदुष्ट विधान यासंबंधी करतात. “ज्या ठिकाणी शब्दप्रामाण्य आहे त्या ठिकाणी रूढीचा अंमल चालत नाही. हिंदुधर्म तर रूढीने बद्ध झाला आहे, या एकाच गोष्टीवरून हिंदूसमाज शब्दप्रामाण्यवादी नाही ही गोष्ट शास्त्रीबोवांच्या लक्ष्यात यावयास पाहिजे होती; ख्रिस्ती व मुसलमानी धर्मात शब्दाचे प्रामाण्य असल्यामुळे रूढीला थारा नाही.” या वाक्यात श्री. चापेकर रूढीचे प्रामाण्य मानले म्हणजे शब्दप्रामाण्य असिद्ध होते असे विधान करतात. जगातील सगळ्या धर्मसंस्था, खिश्चन मुसलमानदेखील, शास्त्रप्रामाण्य मानूनही रूढीला मानतात. हिंदुधर्मात उपनयन, विवाह इत्यादि संस्कारकर्म, अग्निहोत्रादि यज्ञ, पंचमहायज्ञ, विविध पूजाअर्चा, शास्त्रशब्दांच्या आधाराने होतात. सोळा संस्कार गृह्यसूत्रांच्या आधारे होतात. अग्निहोत्रादि यज्ञ वेद व श्रौतसूत्र यांच्याप्रमाणे होतात. शिवपूजा, विष्णुपूजा, मंदिरप्रतिष्ठा, मूर्तिप्रतिष्ठा इत्यादि कर्मे पुराणे व आगम यांच्या आधार होतात. हजारो विधिनिषेध शब्दप्रमाणांच्या आधारे हिंदूसमाजात पाळले जातात. काही बाबतीत केवळ शब्दप्रामाण्य, काही बाबतीत रूढी व शब्दप्रामाण्य आणि काही बाबतीत नुसतीच रूढी इतर धर्माप्रमाणेच हिंदूसमाजातही मानतात.

रूढीसुद्धा केवळ रूढी म्हणून नव्हे तर काही विशिष्ट कल्पनेने पाळली जाते. अनुभव किंवा अलौकिकप्रमाण यांपैकी एक रूढीच्या पाठीशी गृहीत धरून तिला प्रामाण्य आले आहे.

कारण रूढी ही जाणीवपूर्वक घडणारी मानवप्राण्याची क्रिया आहे; त्यामुळे बरोबर किंवा चुकीचे कारण शोधल्याशिवाय तो ती अंमलात आणू शकत नाही. रूढी आचार कसा असावा एवढेच सुचवील. परंतु त्या त्या आचाराच्या मुळाशी असलेल्या देवता, पापपुण्य इत्यादी कल्पनांना समर्थित करणारे दुसरेच प्रमाण असावे लागते. स्वतःच्या पाठीशी पूर्वाजांच्या अनुभवाचा किंवा अलौकिक दिव्य प्रमाणांचा आधार धरूनच, म्हणजेच शब्दप्रामाण्यानेच, रूढी अंमल करते. देवता, शुभाशुभ इत्यादी कल्पनांचे त्याशिवाय समर्थनच अशक्य आहे.

श्री. चापेकरांनी जेम्सच्या (William James) ग्रंथाची फार प्रशंसा केली आहे. परंतु प्रशंसा हे साधक प्रमाण नव्हे व निंदा हे बाधक प्रमाण नव्हे. जेम्सच्या दिव्यानुभववादाची मांडणी मी माझ्या पुस्तकांत केली असून त्याचे उत्तरही जर्मन तत्त्वज्ञ फायरबाखच्या (Ludwig Feuerbach) मतोपन्यासद्वारा दिले आहे. जेम्सच्या विचारांचे अधिक सविस्तर खंडन मी ‘जडवाद’ या पुस्तकांत (पृ. ९१-९३) केले आहे.

मार्क्सवाद हा ‘धर्म’ आहे काय? -

सदरहू आक्षेपकांचे दुसरे म्हणणे असे की, मार्क्सवाद नावाच्या नव्या धर्माची तरफदारी मी या पुस्तकात केली आहे. ते म्हणतात : “कोणताच धर्म नको म्हणता म्हणता हेच लोक हिंदुस्थानांत (१) एका नवीन धर्माची स्थापना करित आहेत. (२) कॅपिटल् हा या धर्माचा धर्मग्रंथ होय. (३) जगातील प्रत्येक घटनेला आर्थिक कारण आहे, हा या धर्माचा डॉगमा समजला जातो. (४) मार्क्सधर्मीयांना व्याज, जुलूम, भांडवलशाही यांचाचून काहीच कोठे आढळत नाही.” यातील एकही विधान समंजसपणाचे नाही.

(१) मार्क्सवादास किंवा मार्क्सवादीय समाजसत्तावादास धर्म म्हणण हे धर्म शब्दाच्या अर्थाचे पूर्ण अज्ञान प्रकट करणे आहे. कारण 'मार्क्सवाद' ही मानवी विचारसरणी असून तीत दोष, वैगुण्य व अपूर्णता संभवते' असे मार्क्स, मार्क्सवाद व मार्क्सवादी मानतात. परंतु धर्माचे तसे नसते. कोणतीही धर्मसंस्था आपला धर्म त्रिकालाबाधित सत्यावर आधारलेला अतएव पूर्ण आहे असे मानीत असते. मार्क्सवाद मानवी तर्कबुद्धीच नियमांवरच (Laws Of Human Reason) आधारलेला असल्यामुळे 'स्वतःच्या विचारांवर विधायक व विध्वंसक टीका करितच, मार्क्सवाद अंमलात आणावा, असा मार्क्सवादाचा मूलभूत विचार आहे. धर्माचे याच्या उलट असते. संपूर्ण श्रद्धा हा धर्माचा गाभा आहे. मंदश्रद्धेने अर्धवट रीतीने काहीतरी थातुरमातुर करून स्वतःस धार्मिक म्हणवून घेणाऱ्यांना आत्मवंचना, धर्मप्रतारणा आणि वेदशास्त्रविटंबना करूनही धार्मिक म्हणवून घ्यावयाचे असेल, तर त्यास चालू कायद्याची आडकाठी नाही; परंतु धर्मविद्येची आहे. मार्क्सवादास धर्म म्हणणारे हे लोक प्रामाणिकपणे धार्मिक असणाऱ्यांच्या दृष्टीने आणि धर्माचा शास्त्रीय अभ्यास करणाऱ्यांच्या दृष्टीने धर्मशब्दाचा दुरुपयोग व धर्माचे विडंबन करतात!

(२) 'कॅपिटल हा मार्क्सवादाचा धर्मग्रंथ होय.' प्रस्तुत टीकाकारांनी मार्क्सवाद्यांना हिणविण्याकरिता हे म्हटले आहे. परंतु हिणविताना समर्पकता हा विचारगुण आणि औचित्य हा साहित्यगुण सोडावा असे नाही. कॅपिटल हे समाजवादी क्रांतीचा कार्यक्रम सांगणारे पुस्तक नसून भांडवलदारी अर्थसंस्थेचे शास्त्रीय विवरण करणारे अर्थशास्त्राचे पुस्तक आहे. एवढीही माहिती त्यांना असती तरी त्याला 'धर्मग्रंथ' हा विडंबनकारी शब्द लावण्याची बुद्धी त्यांना झाली नसती.

(३) "जगातील प्रत्येक घटनेला आर्थिक कारण आहे" असे मार्क्सवादांत कोठेही, केव्हाही व कोणीही म्हटले नाही. 'सूर्यमाला' ही जगातील एक घटना आहे, ती आर्थिक कारणांनी अस्तित्वात आली आहे, असे बेशुद्धीत देखील मार्क्सवादी बरळणार नाहीत. बरे, वरील वाक्यांतील 'आर्थिक' याचा भौतिक असा अर्थ घेतला, 'आर्थिक' शब्द 'भौतिक'च्या ऐवजी चुकून पडला, असे मानले म्हणजे ते वाक्य असे बनते- 'जगातील प्रत्येक घटनेला भौतिक कारण असते.' मग मला असे सांगावयाचे की, हा मार्क्सचा तर सिद्धांत आहेच, परंतु तो सिद्धांत हिंदुस्थानांतील सर्व आस्तिक व वैदिक परंपरेतील सर्व प्राचीन तत्त्वज्ञाना मान्य आहे. मग तो 'डॉगमा' ठरत नसून सर्व सुबुद्ध व सुसंस्कृत मनुष्यांच्या अनुभवांचे व विचारांचे सार ठरते. हिंदूतत्त्ववेत्त्यांच्या मते, विशेषतः शंकराचार्यांच्या व सांख्यांच्या मते, आत्मतत्त्वच केवळ अभौतिक (अजड) आहे, व ते आत्मतत्त्व जगातील घटना (Event) नाही. त्यांच्या मते, जगातील सर्व घटना (Events) मायामय किंवा त्रिगुणात्मक प्रकृतिमय आहेत; माया किंवा त्रिगुणात्मक प्रकृती सांख्यमताने व शांकरमताने जड आहे. जगातील सर्व घटना मार्क्सच्या मते भौतिक (जड) आहेत, आणि हे मत सगळ्या भारतीय आस्तिक तत्त्वज्ञास अजूनपर्यंत अक्षरशः मान्य आहे. 'जग' या शब्दाचा 'समाज' असा अर्थ असेल, तरी काही हरकत नाही. समाजघटक जो मनुष्य तो मुळांत आर्थिक कारणाने अस्तित्वात आला असे कार्ल मार्क्सने कोठेही म्हटले नाही व कोणी तसे अनुमानही

आजपर्यंत काढले नाही. त्याकरिता मनुष्याच्या पूर्वजांचे, मर्कटादिकांचे, अर्थशास्त्र (!) शोधले पाहिजे ! मार्क्स तर बिचारा गेल्या तीन शतकांतील अर्थस्थितीचेच शास्त्र सांगू शकला.

(४) “मार्क्सवादीयांना जिकडे तिकडे कंसाप्रमाणे व्याज, जुलूम, भांडवलशाही यावाचून काही दिसत नाही.” मार्क्स काय म्हणतो हे थोडे तरी पाहण्याचे श्रम कोण घेतो? पण तसे श्रम केले तर वाटेल तशी भरमसाट विधाने करावयास संधी कशी मिळेल? अज्ञानाच्या बालेकिल्ल्याचे हे गडकरी त्याचमुळे शूरपणा गाजवू शकतात! अगोदर, मार्क्सवादी सतराव्या शतकापूर्वी भांडवलशाही नव्हती असे म्हणतात. दुसरे असे की, भांडवलशाही समाजपद्धती ही पूर्वसमाजपद्धतीपेक्षा अधिक विकसित व उच्च आहे असे ते म्हणतात. तिसरे असे की, भांडवलशाही काय किंवा तत्पूर्वीच्या समाजावस्था काय, मनुष्याच्या प्रगतीच्या त्या एक एक पायऱ्या असल्यामुळे मानवी संस्कृतीस संपन्न व सुंदर करण्याचे कार्य करतात; त्या वाङ्मय, कला, विज्ञान, गणितादि विद्या इत्यादि प्रकारची उत्तम व स्वीकार्य संस्कृती निर्माण करतात असेही ते म्हणतात. मार्क्सवाद एवढेच म्हणतो की, भांडवलशाही किंवा दुसरी कोणतीही समाजपद्धती असो, ती चिरंतन हितकारक नसते; ती प्रगतीच्या मर्यादा ओलांडून अवनतिकडे नेऊ लागली म्हणजे त्या स्थितीशी झगडून तिच्यापेक्षा उच्च स्थिती उत्पन्न करावी लागते.

श्री. चापेकर हे संदर्भ सोडून अर्धवट स्वरूपात वाक्ये उद्धृत करून गैरसमज उत्पन्न करण्यात पटाईत दिसतात. या लहानशा परीक्षणात पुष्कळ ठिकाणी ही त्यांची हातोटी दिसत असली तरी एकच उदाहरण देवून पुढील मुद्याकडे वळतो.

“वेदशास्त्रसंपन्न भाई लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांना मार्क्सची ऐतिहासिक भौतिकवादाने लावलेली उपपत्ती सर्वांगीण, तर्कशुद्ध आणि प्रमाणपूर्वक (पा.३२) वाटत असल्यामुळे बाकीच्या उपपत्तींना त्यांनी अर्धचंद्र देणे क्रमप्राप्तच आहे.” पृष्ठ ३२ वर माझे विधान असे आहे- “युरोपांतील सरंजामदारी समाजरचना नष्ट होवून तिच्या ठिकाण भांडवलदारी समाजरचना उत्पन्न झाली, याची मार्क्सने जी ऐतिहासिक भौतिकवादाने उपपत्ती लावली आहे, त्या उपपत्तीची सर्वांगीण तर्कशुद्धता आणि प्रमाणपूर्वकता पाहिली म्हणजे त्याच्याशी तुलना करता स्पेंग्लरची मीमांसा गूढ, अस्पष्ट व अव्यक्त कल्पनांचा विलासच होय असे म्हटल्याशिवाय राहवत नाही.” या ठिकाणी भांडवलशाहीच्या उगमासंबंधी मार्क्सने लावलेल्या उपपत्तीचीच वरील विशेषणांनी प्रशंसा केली आहे. त्याचप्रमाणे स्पेंग्लरशी तुलना करतानाच ती प्रशंसा केली आहे. आणि ती प्रशंसा एका विशिष्ट सामाजिक घटनेच्या उपपत्तीबद्दलच आहे. श्री. चापेकर मधलाच एक तुकडा तोडून विशेष वाक्याचे सामान्य वाक्य बनवून मग निंदा करतात. या आक्षेपपद्धतीस “अशुद्ध कृत्वा चोद्यते (आक्षेपः क्रियते)” असे भारतीय तर्कशास्त्रांत म्हणतात. “मी बाकीच्या उपपत्तींना अर्धचंद्र दिला आहे.” यास पहिले उत्तर असे की, “नैप स्थाणोरपराधः यदेनमन्धो न पश्यतीति.” कारण पहिले व दुसरे सगळे व्याख्यान म्हणजे १३० पाने (निम्म्यापेक्षा जास्त मजकूर) मार्क्सैतर धर्मोपपत्तीचे मनन करण्यात खर्च केली असून, त्यात मानवजातिशास्त्रज्ञांच्या सर्व धर्मोपपत्तींचे

कमीजास्त प्रमाणात स्वागतच केले आहे. टायलर, फ्रेझर, मॅरेट, डुरखाईम, अँड्र्यू लँग, स्पेन्सर, मॅलिनोस्की इत्यादि प्रसिद्ध मानवजातिशास्त्रज्ञ व समाजशास्त्रज्ञ मार्क्सवादी नाहीत. त्यांना मार्क्सवादी, 'भांडवलदारी शास्त्री' असे संबोधितात. त्यांच्या संशोधनांचा व उपपत्तींचा मी काही अंशी स्वीकार व काही ठिकाणी त्या आत्मसात् करून अक्षरशः अनुवादच केला आहे. मार्क्सवादी नसलेला जर्मन तत्त्वज्ञ लडविक् फायरबाख याच्या शास्त्रीय मानव्यवादाचा (Scientific Humanism) मी मुक्तकंठाने गौरवच केला आहे.

मी मार्क्सच्या उपपत्तीला संपूर्ण सत्य समजत नाही; ही गोष्ट माझ्या समीक्षेतील एका मूलभूत विचारसरणीचा बोध श्री. चापेकरांनी करून घेतला असता तर त्यांना समजली असती. पृ. ३५ – “जी गोष्ट समाजरचनेस लागू तीच मानवविचार व क्रिया यांस लागू आहे. कोणतेही विचार संपूर्ण नसतात. विचारसरणी विकासाच्या खालच्या अवस्थेतून वरच्या अवस्थेत जात असते. संपूर्णता तिला कधीच लाभत नाही. श्रेष्ठ व श्रेष्ठतर अशी तारतम्याची परंपरा अनंत असते. संपूर्ण सत्य सापडले म्हणून जर कोणी एखाद्या विचारसरणीस आलिंगन देईल, तर त्याची फसवणूक झाल्याशिवाय राहणार नाही. जी गोष्ट विचारांची तीच भावना व ध्येय यांची इ. इ.” मी मार्क्सची जितकी प्रशंसा त्याची उपपत्ती देऊन केली त्यापेक्षा फारच अधिक कै. डॉ. केतकर यांची प्रशंसा श्री. चापेकरांनी केली आहे. म्हणून श्री. चापेकरांचे धर्मसंस्थापक केतकर व धर्मग्रंथ ज्ञानकोश असे म्हणता येईल काय? ते तसे म्हणत असतील तर मला ते माहित नाही.

धर्ममूल्याची ऐतिहासिक सापेक्षता -

आणखी एक आक्षेप असा आहे : 'हिंदुधर्माची समीक्षा' या नावाखाली मी 'हिंदुधर्माच्या नालस्तीचे पुराण' लिहिले आहे. “अज्ञानाचा गंज चढलेल्या हिंदुधर्मात वर वर पाहणाऱ्याला सर्व घाण दिसल्यास त्यात आश्चर्य नाही. जेथे घर तेथे शौचकूप असतोच.....” अशी माझ्या 'नालस्तीच्या पुराणा'ची कारणमीमांसा श्री. चापेकर करतात. घराच्या शौचकूपाबद्दल एवढेच म्हणावयाचे की, शौचकूप ही फार छान सोय आहे; ते वैगुण्य नव्हे; परंतु त्याचे पेव फुटून घरभर दुर्गंध येणार नाही याची मात्र काळजी घ्यावी लागते; नाही तर घरांत कोठेही बसण्याची सोय राहत नाही. 'हिंदुधर्मावर अज्ञानाचा गंज चढला आहे' ही हिंदुधर्माची नालस्ती नाही तर काय म्हणावयाचे? 'अमक्याची बुद्धी गंजली आहे' असे म्हटले तर ती त्या अमक्याची नालस्ती नव्हे काय? का हिंदुधर्माची नालस्ती करण्याचा अधिकार आर्यसंस्कृतीच्या मालकांनाच आहे? दुसऱ्याने म्हटले की ती नालस्ती व स्वतः म्हटले म्हणजे ती रास्त टीका होते?

आक्षेपक महाशयांच्या म्हणण्यातील मुख्य रोल असा दिसतो की, मला हिंदुधर्मात चांगले असे काहीच दिसत नाही. ह्यावर पहिले उत्तर असे की, मी चांगले असे पुष्कळ दाखविले असूनही या सदृहस्थांना विकारांधतेने ते मुळीच दिसत नाही. दुसरे असे की, या पुस्तकात गुणदोषविवेचनापेक्षा ऐतिहासिक व तात्त्विक विकासक्रम मीमांसेस प्रमुख स्थान आहे. धर्माच्या कोणत्याही विशिष्ट स्वरूपास व अवस्थेस समाजधारक तेचे किंवा प्रगतिकारकतेचे शाश्वत मूल्य

नसून समाजाच्या परिणतिक्रमांतील एका विशिष्ट अवस्थेस जी विशिष्ट धार्मिक स्थिती उपकारक होते, तीच दुसऱ्या अवस्थेत अपकारक ठरते, असा धार्मिक मूल्याच्या सापेक्षतेचा सिद्धांत मी धार्मिक कल्पनांच्या विकासाचा क्रम दाखवून त्यात सिद्ध केला आहे. मानवजातीच्या धार्मिक कल्पनांचे व धर्मसंस्थांचे विकासातत्त्व काय आहे याची मीमांसा करून मगच हिंदुधर्माच्या विविध हीनोच्च अवस्थांचा व अंगोपांगांचा ऐतिहासिक विचार केला आहे. या सर्व मीमांसेचे मूलमूत्र असे सांगितले की, 'प्रत्येक सामाजिक स्थिती सापेक्षतेनेच आवश्यक व न्याय्य असते'.

रानटी स्थितीतील समाजांचे अपधर्म (Primitive Religions) सुद्धा त्यांच्या सामाजिक जीवनाचे प्राण असतात असा महत्त्वाचा सिद्धांत मी उपपादून दाखविला आहे. असे असता हिंदुधर्माची सर्व रूपे सारखीच त्याज्य व हीन आहेत असे माझ्या प्रतिपादनाचे सार सांगणाऱ्यांनी अगोदर आपल्या मस्तकाची सगळी ग्रहणशक्ती गहाण टाकूनच माझे पुस्तक वाचण्यास सुरुवात केली असे दिसते. हिंदुधर्म ही अत्यंत हीन अवस्थेपासून अत्यंत उच्च अवस्थेपर्यंत परिणत होत गेलेली ऐतिहासिक घटनांची मालिका आहे, हे मी तिसऱ्या व्याख्यानांत विस्ताराने दाखविले आहे. त्या घटनांचा प्रत्येक दुवा लक्षात घेऊनच त्याचे त्या त्या सामाजिक परिस्थितीत काय स्थान आहे हे ओळखता येते. धर्मविकासाची मी दोन मुख्य ज्ञापके दाखविली आहेत : (१) पहिले ज्ञापक: - विशिष्ट स्थितीतील समाजाच्या आत्मरक्षणास आवश्यक असलेली भावनात्मक प्रेरकशक्ती उत्पन्न करण्याची योग्यता. धर्मसंस्था त्या स्थितीतील सगळ्या समाजघटकांचे ठायी स्वतःचे उद्दिष्ट पवित्र आहे अशी जाणीव निर्माण करून आत्मरक्षण व विजयप्राप्तीकरिता आवश्यक असलेल्या भावनांचा पुरवठा करते. (२) दुसरे ज्ञापक:- त्या काळाच्या विज्ञानाशी व वैज्ञानिक संस्कृतीशी अविरोधी आचारविचारांना उदात्त मूल्ये अर्पण करण्याची योग्यता. मात्र ही ज्ञापके कोणत्याही धर्मव्यवस्थेत शाश्वत कालपर्यंत राहत नाहीत. ती विशिष्ट धर्मव्यवस्था कालांतराने समाजसंस्थेच्या पायांतील शृंखलाच बनते; ती धर्मव्यवस्था बदलून नवीन व्यवस्था उत्पन्न करण्याचे कार्य पुरोगामी सामाजिक शक्ती करतात. जी गोष्ट धर्माच्या विशिष्ट अवस्थांना लागू तीच सर्व धर्मसंस्थेलाही लागू आहे. समाज अशा एका स्थितीत प्रवेश करतो की त्या स्थितीत धर्मसंस्था समाजाच्या जीवनास अपाय उत्पन्न करते.

या ठिकाणी धर्म शब्दाची मी जी व्याख्या सांगितली आहे ती ध्यानांत धरली तरच वर मी काय म्हणतो ते ध्यानात येईल. ती व्याख्या अशी- अलौकिक शक्तीच्या कल्पनेवर आधारलेले व व्यक्तिदृष्ट्या किंवा सामाजिकदृष्ट्या श्रेयस्कर मानलेले मानवी आचरण म्हणजे धर्म होय. ही व्याख्या रानटी (अप) धर्मानाही लागू पडते. सुधारलेल्या समाजांच्या धर्मांचे सामान्य लक्षण असे : सगळ्या विश्वाच्या घडामोडींच्या मुळाशी गृहीत धरलेल्या अलौकिक शक्तीच्या किंवा व्यक्तीच्या कल्पनेवर आधारलेले, समाजास किंवा व्यक्तीस श्रेयस्कर मानलेले मानवीय आचरण म्हणजे धर्म होय. या दोन्ही व्याख्यांचे सविस्तर निरूपण व भारतीय प्राचीन तत्त्ववेत्त्यांच्या अत्यंत मूलगामी, सूक्ष्म व व्यापक धर्मलक्षणांचे विवरण दुसऱ्या व्याख्यानांत केले आहे.

यापुढे समाजप्रगतीस अलौकिक किंवा अदृष्ट प्रमाण आणि अदृष्ट व दिव्य अशा ईश्वर इत्यादि वस्तू यांच्या आधारावर उभारलेल्या धर्मसंस्थेची आवश्यकता नाही. धर्म म्हणजे कोणतेही सामाजिक किंवा वैयक्तिक उच्च ध्येय सिद्ध करण्याचा प्रयत्न व तत्संबंधी विचारसरणी, असे जर कोणी म्हणेल तर त्यावर एवढेच उत्तर की, परलोक व ईश्वर इत्यादि अलौकिक वस्तु धर्मात येत नसतील तर त्यास धर्म म्हणणे हे अतिव्यातिदोषयुक्त आहे; संसारास रोग म्हणणे व ज्ञान ही महौषधी म्हणणे, हे जसे वैद्यशास्त्रांत बसत नाही तसेच हे लक्षण धर्मतत्त्वविवेचनांत शास्त्रीय दृष्टीने येऊ शकत नाही.

‘हिंदुधर्माची समीक्षा’ ही हिंदुधर्माची निंदा? -

माझ्या प्रतिपादनांत जेथून तेथून हिंदुधर्माची निंदाच आहे असे श्री. चापेकर म्हणतात. मी मीमांसाशास्त्राचे नियम मानतो; त्याप्रमाणे निंदा किंवा स्तुती यांना स्वतंत्र असे काहीच महत्त्व नाही असे मानतो. प्राकृत दृष्टि निंदा व स्तुति यांवरच खिळून राहते; त्यामुळे ती दृष्टि तत्त्वबोधाला पारखी होते.

मी हिंदुधर्माची ख्रिश्चन धर्म व मुसलमान धर्म यांच्याशी तुलना केली ही फार गर्ह्य गोष्ट केली असे माझे टीकाकार म्हणतात. ते म्हणतात, ख्रिश्चन धर्म व मुसलमान धर्म हे हिंदुधर्माशी तुलना करण्यास अयोग्य धर्म असून त्यांच्याशी तुलना संभवतच नाही. त्या धर्माशी तुलना करणे हा हिंदुधर्माचा अपमान होय असा याचा अर्थ असेल तर हिंदुधर्म परधर्मसहिष्णु आहे या विचाराचा वेळी-अवेळी डांगोरा पिटणाऱ्यांनी आपल्या परधर्मसहिष्णुतेचा पारा किती पराकाष्ठेला चढतो याचा विचार करून थोडेसे लाजावे. माझी तुलना चुकीची असल्यास तसे दाखविले तर मी नम्रपणे माझी चूक कबूल करून विचारवंतांची क्षमा मागेन. माझा दृष्टिकोन चुकला असे जो सिद्ध करील त्याने माझ्यावर थोर उपकार केले असे मानणारा मी आहे.

हिंदुधर्माचे श्रेष्ठत्व कशात आहे ते मी खालीलप्रमाणे सांगितले आहे.

(१) एकेश्वरवादापेक्षा ब्रह्मपरिणामवाद हा विज्ञानाच्या अधिक संनिध आहे. ख्रिश्चन धर्म व मुसलमान धर्म एकेश्वरवादी आहेत व उपनिषदे ब्रह्मपरिणामवादी आहेत, म्हणून औपनिषदधर्म त्या धर्मापेक्षा अधिक विकसित आहे.

(२) धर्माची मूलगामी समीक्षा इतर कोणत्याही संस्कृतीपेक्षा भारतीय संस्कृतीत फारच अगोदर सुरू झाली. कारण धर्मविकास येथेच सर्वांच्या अगोदर झाला.

(३) उच्च व नीच, पतित व उन्नत असे सर्व देशकालपरिस्थितींतील मानव शुद्ध होऊन धार्मिक परमपदवीस पोचू शकतात अशी घोषणा करणारे धर्म प्रथमतः येथेच उत्पन्न झाले.

(४) हिंदुधर्मसंस्थेच्या विचारसरणीचा सगळ्यात वरिष्ठ व श्रेष्ठ असा स्तर आहे त्यात ब्रह्मवाद, एकेश्वरवाद व तत्त्ववाद हे तीन प्रकार आहेत.....हिंदुधर्माची उच्चतम शाखा तत्त्ववाद होय. मनुष्याचा आत्मा विश्वतत्त्वांचे ज्ञान करून घेऊनच मुक्त होऊ शकतो, असे त्याचे सार आहे. त्यामुळे बौद्धिक संशोधनास व तार्किक चिकित्सेस सुरुवात होऊन विज्ञानाचा पाया घातला जातो.

(५) सर्वभूतहित हेच सर्व धर्माचे सार आहे असे घोषित करणाऱ्या महाभारताने दोन हजार वर्षांपूर्वी वैचारिक विकासाचे थोर शिखर गाठले. विशेषतः नैतिक मूलभूत कल्पनांच्या जीवनसापेक्षतेची व्यवस्था भारतीय टीकात्मक (Critical) दृष्टीचे सर्वगामित्वच शाबित करते (पृ. ९०).

श्रुतिस्मृती व जातिवर्ण संस्था -

वर्णसंस्था व जातिसंस्था यासंबंधी मी जे विचार मांडले आहेत, त्यावर अनेक आक्षेप माझ्या टीकाकारांनी घेतले आहेत. त्यांचे क्रमशः उत्तर आता देतो. श्री. चापेकर म्हणतात: “ब्राह्मणांनी अथवा पुरोहितवर्गाने शूद्रांना दास्यात ठेविले, हा एक बालिश आरोप गतकालीन सुधारकांप्रमाणे आजकालच्या शास्त्रीबोवांनी केला आहे. साहेबांचे शब्द झेलून आम्हांस आणखी सांगत आहेत की, जिंकलेल्या लोकांना ब्राह्मणांनी शूद्र बनविले.”

ब्राह्मणांच्या धर्मग्रंथांत शूद्रांना अत्यंत निर्घृण, विषम व हीन स्थितीत कायमचे डांबून ठेवणारे कायदे आहेत, ही गोष्ट मला वेदांनी, सूत्रांनी व स्मृतींनी निश्चितपणे एकमुखाने येवून सांगितली. ही गोष्ट मला साहेबांची भाषा येण्याच्या पूर्वीच वेदांनी, स्मृतींनी अविरतपणे सांगितली. हजारो वेदस्मृतिवचने मी माझ्या १५ व्या वर्षीच सार्थ मुखोद्गत केली आहेत, व ती तशीच अजून कंठस्थ आहेत. मी धर्मसमीक्षेत यासंबंधी जे जे विधान केले ते ते वेदस्मृतीच्या सगळ्या वचनांचा आढावा घेवून लिहिले आहे. चापेकरांनी श्रुतिस्मृतींबद्दल या परीक्षणांत जे जे विधान केले आहे ते ते श्रुतिस्मृतीतील एक अवाक्षरही माहीत नसल्यामुळे केले आहे एवढेच प्रास्ताविक सांगून आता प्रत्यक्ष श्रुतिस्मृतीकडे वळतो.

शूद्रांना दास्यात ठेवावे ही गोष्ट पहिल्यांदा वेदांत सांगितली आहे. उदाहरणार्थ-ऐतरेय ब्राह्मणांत^१ असे म्हटले आहे: “शूद्राला नेहमी इतरांनी जिकडे तिकडे हेलपाटे घालावयास लावावे, वाटेल तेव्हा गचांडी देवून उठवावे किंवा हाकलावे, पाहिजे तेथे, व पाहिजे तेव्हा व पाहिजे त्या रीतीने झोडपावे किंवा ठार करावे.” ताण्ड्य ब्राह्मणांत (६।१।११) म्हटले आहे; “शूद्राला इतर जातींचे पाय धुण्याचे काम चुकविता येणार नाही; कारण तो पायांपासूनच पैदा झाला आहे.” शबरस्वामींनी मीमांसाभाष्यात (६।१।३८) वेदवाक्य उद्धृत केले आहे. “पद्युहवा एतत् श्मशानं यत् शूद्रः”. शूद्र म्हणजे चालते श्मशान. शूद्रालाच नव्हे तर वैद्यांना देखील हीन दर्जाची वागणूक देऊन व क्षत्रियाला कमी लेखून वैदिककाली वागवीत. यासंबंधी प्राचार्य वै. का. राजवाडे यांनी “ब्राह्मणकालीन जातिभेद” (भारत इतिहास संशोधक मंडळ वृत्त शके १८४१, पृ. (१२५-१४१) या लेखांत सर्व आधारांसह माझ्याप्रमाणेच परंतु सविस्तर लिहिले आहे. प्रख्यात धर्मशास्त्रज्ञ म. म. पा. पां. वा. काणे यांनीही (History of Dharmashastra Vol. II Part I pp. 33-179) माझ्याप्रमाणे अत्यंत काळजीपूर्वक व्यवस्थित रीतीने विस्तृत प्रमाणांत मांडणी केली आहे. मैत्रायणी संहितेत म्हटले आहे:-

१. अतरेय ब्राह्मण ३५।३ शूद्रः अन्यस्य प्रेष्यः कामोत्थाप्यः यथाकामवध्यः ।

“अग्निदोत्राच्या गाईचे दूध शुद्राने काढू नये; कारण तो असत् म्हणजे असत्य यांतून जन्मला” (४।१।३). श्री. राजवाडे वरील लेखांत म्हणतात:- “शूद्र हे मूळचे ह्या देशचे रहिवासी; त्यांना जिंकून दास बनवून पार चिरडून टाकले.” निग्रो, रेड इंडियन वगैरे जसे चिरडून टाकले तसे आज तीन हजार वर्षे शूद्र चिरडले जात आहेत! ब्राह्मणांच्या पदरी कावेबाजपणा (ह्या लेखांत) घातला आहे. लोकांच्या अज्ञानापासून त्यांचा फायदा झाला. श्री. डॉ. शानकोशकार केतकर यांच्या ‘वैदिकविद्या’ या प्रस्तावना खंडांतील एतत्संबंधी आधार माझ्या मतास पोषकच आहेत; ते पाहावे; नुसती अन्धभक्ति करू नये, त्यांचे ग्रंथ तरी वाचावे.

सगळ्या जुन्या स्मृती^३ व धर्मसूत्रे शूद्राला उच्चवर्णांचे, विशेषतः ब्राह्मणांचे, दास्य हा मुख्य धर्म सांगतात. मनुस्मृति म्हणते:- “शूद्राला, तो खरेदी घेतलेला असो किंवा नसो, मुख्य गुलामगिरीतच राबवावे; कारण ब्रह्मदेवाने स्वतः त्याला ब्राह्मणांच्या दात्याकरिताच पैदा केले आहे.” शूद्रं तु कारयेत् दास्यं क्रीतमक्रीतमेव वा । दास्यायैव हि सृष्टोऽसी स्वयमेव स्वयं भुवा ॥

श्री. चापेकर म्हणतात की, “शुश्रूषा हा शूद्रांचा मूळचा धर्म प्रथमच्या स्मृतिकारांनी सांगितला आहे. त्याचा मूळचा अर्थ श्रवण करण्याची इच्छा असा आहे. वेदश्रवण करणे हा तो धर्म होय. शुश्रूषा याचा सेवा करणे हा पाठीमागचा अर्थ आहे.” श्री. चापेकरांनी त्या शब्दाच्या मुळाकडे जाण्याच्याऐवजी प्रथमच्या स्मृतीकडेच धाव घेतली असती तर असले थापाडे विधान करण्याने धाडस त्यांनी केले नसते. प्रथमच्या स्मृती कोणत्या? प्रथमच्या स्मृती म्हणजे वेदपूर्वकालच्या स्मृती असा अर्थ असेल तर त्या अजून कोणाही मनुष्यप्राण्यास सापडल्या नाहीत. प्रथमच्या स्मृती म्हणून धर्मसूत्रे प्रसिद्ध आहेत; व ती वेदोत्तरकालीन आहेत. वेदांतच शूद्रदास्य आहे हे वर दाखवले आहेच. या प्रथमच्या स्मृती म्हणजे गौतम, आपस्तम्ब, बौधायन, वसिष्ठ, विष्णु, शंखलिखित, मनु, उशनस, हारीत इत्यादि होत. काणेदसरी-प्रभृतींच्या मते पहिला स्मृतिकार गौतम होय. तो म्हणतो : परिचर्याचोत्तरेषाम् । (१०।५६) म्हणजे “उच्चवर्णांची म्हणजे त्रैवर्णिकांची परिचर्या सेवा ही शूद्रवृत्ती होय.” वसिष्ठ म्हणतो : एतेषां परिचर्या शूद्रस्य नियता वृत्तिः । २।२४. बौधायन म्हणतो : शूद्रेषु पूर्वेषां परिचर्या । १।१०।२०. मनु तर दास्य शब्दच अनेक वेळां वापरतो. दास्यं शूद्रं द्विजन्मनाम् । राजाने शूद्राकडून त्रैवर्णिकांचे दास्य सक्तीने करवून घ्यावे असे मनु सांगतो. आपस्तम्ब व विष्णु हे जुने स्मृतिकार शुश्रूषा शब्द वापरतात; हे खरे. शुश्रूषा शूद्रस्येतरेपाम् । (१।१।७). येथे श्रवणाची इच्छा असा शुश्रूषा शब्दाचा अर्थ केला तरी श्रवण कशाचे हे त्यात सापडत नाही. त्यात जवळ वेद शब्द नाही. येथे व्युत्पत्यर्थ पाहून नुसती भरारी मारून भागत नाही, संदर्भ पाहावा लागतो. “नानासाहेबांचा गडी नानासाहेबांच ऐकतो” याचा अर्थ नानासाहेबांचे वेदपठण ऐकतो असा का करावयाचा? “नानासाहेबांचा गडी नानासाहेबांचे ऐकत नाही” म्हणजे ‘नानासाहेबांचे वेदपठण ऐकत नाही’ असे म्हणावयाचे काय? वेदाध्ययन कोठे करावे व कोठे करू नये यासंबंधी आपस्तंबाने विस्तृत विवेचन केले आहे. त्यात त्याने ‘श्मशानवत् शूद्रपतितौ ।’ असे म्हटले आहे. शूद्र व महापापी हे वेदाध्ययनाच्या बाबतीत

श्मशानाप्रमाणे समजावेत. श्मशानापासून सरासरी दोनशे हात अन्तर तरी ठेवून वेदाध्ययन करावे. तसे वेदाध्ययन करीत असता शूद्र व पतित यांस वेदशब्द येणार नाही इतक्या अंतरावरून म्हणावे. हाच नियम गृह्यसूत्रे व इतर स्मृती ४६ ठिकाणी सांगतात. गौतम, बौधायन, वसिष्ठ, विष्णु, मनु इत्यादी जुने स्मृतिकार शूद्राने वेदधरण करणे हे पातित्यकारकच आहे असे म्हणतात. गौतम हा सगळ्यांत जुना; तो स्पष्ट म्हणतो :- “शूद्राने वेद जर एकला तर त्याच्या कानांत शिसे व लाख तापवून ओतावी, त्याने वेदोच्चार केला तर त्याची जीभ छाटावी, वेद पाठ केले तर त्याला तुकडे करून ठार करावे.” (१२।४). विष्णुस्मृतीत जेथे इतर वर्णांचे व्यवसाय सांगितले, त्यांत शूद्राना इतर वर्णांची शुश्रूषा हा जीवनोपाय सांगितला. केवळ वेदश्रवण हा जीवनोपाय होईल काय?

श्री. चापेकर म्हणतात: वेदश्रवण हा शूद्राचा प्रथम धर्म होय. “कृषी, शिल्प व उच्चवर्णसेवा हे तीन व्यवसाय शूद्राला नेमून दिले, हे शास्त्रीबोवांचे म्हणणे धादांत खोटे आहे. लक्ष्मणशास्त्र्यांसारख्या माणसाने इतके अज्ञान प्रकट करावे, याचा राहून राहून खेद वाटतो.” ...“द्विजसेवेबरोबर कृषी व शिल्प यांचा आलेख करून शास्त्रीबोवांनी हातचलाखी केली आहे.” यावर म्हणणे असे: उच्चवर्णसेवेसंबंधी प्राचीन श्रुती व स्मृती यांची वचने वर दिली आहेतच. शिल्प, कृषी व सेवा यांबद्दल त्यांतील विचारांचा खुलासा असा आहे : गौतम शूद्राचा मुख्य व्यवसाय परिचर्या जसा सांगतो त्याबरोबरच वैश्य य शूद्र यांचा मिळून जीवनाचा एकच व्यवसायसमूह सांगतो. तो म्हणजे ‘निर्विष्ट’ निर्विष्ट म्हणजे शारीरिक श्रम, हस्तव्यवसाय, सावकारी इ. गौतम, सेवेने शूद्राची वृत्ती कशी चालते याबद्दल, वर्णिकाकडून सेवेचा मोबदला म्हणून जीर्ण झालेली पादत्राणे, छत्र्या, जीर्ण कपडे किंवा इतर जीर्ण झालेले सामान शूद्राने घ्यावे, असे विवरण करतो. त्रैवर्णिकांचे उच्छिष्ट खाऊन जगावे किंवा शिल्पांच्या योगे जगावे असेही म्हणतो, उच्छिष्टाशनं शिल्पवृत्तिश्च । शुश्रूषा शब्द वापरणारा विष्णुधर्मसूत्रकार: शूद्रस्य सर्वशिल्पानि ॥ असे सांगतो. प्राचीन स्मृतिकार शंख व उशना म्हणतात:

शूद्रस्य द्विजशुश्रूषा सर्वशिल्पानि चाप्यथ ।

विक्रयः सर्वपण्यानां शूद्रकर्म उदाहृतम् ॥

मनु म्हणतो: कृषि, सर्व हस्तव्यवसाय, उपयुक्त कला हे सर्व शूद्रांचे धंदे होत (१०।९०, ९९,१००). श्री. नानासाहेब ज्या स्मृतीबद्दल निर्वाळ देवून लिहितात त्या अगदी खाजगी असलेल्या, जगांत कोणासही माहीत नसलेल्या, स्मृती असाव्यात. एकदा त्या स्मृती उजेडात आणून सर्व हिंदूसमाजावर त्यांनी उपकार करावा कारण जगातल्या कोणत्याही धर्मशास्त्रज्ञास माहीत नसलेली वचने त्यात असावीत असे आत्मप्रौढीने व खवळून लिहिलेल्या त्यांच्या वाक्यांवरून अनुमान होतें.

श्री. चापेकर आणखी म्हणतात, “एकही स्मृतिकार जातिधर्म सांगत नाही ही गोष्ट लक्षात ठेविली पाहिजे. जातिधर्माला कलाटणी देऊन स्मृतिकार वर्णधर्म सांगतात. चातुर्वर्ण्याने जातिसंस्थेची नांगीच मोडली आहे. वर्ण व जाति यांचा अभेद मानण्यात शास्त्रीबोवानी अक्षम्य चूक केली आहे.”

श्री. चापेकरांची वरील भ्रांति नाहीशी करण्याकरिता शास्त्रप्रहारात्मक उत्तर की, वेदकालीच चातुर्वर्ण्य जन्मजात होते. जन्मजात चातुर्वर्ण्य म्हणजे ते जातिरूप होते हे सांगणे नको, सर्व गृह्यसूत्रे, धर्मसूत्रे, जुन्या-नव्या सर्व स्मृती जन्मजातच जातिभेद मानतात. ना जाती ही संज्ञा पुष्कळ जुन्या स्मृतींनी दिली आहे. या विधानांचे थोडेसे विवरण केले. म्हणजे स्मृतींचा परिचय नसलेल्या वाचकांचा घोटाला होणार नाही. जनावरांतील जातिभेदाचा दृष्टान्त देवून ब्राह्मणग्रंथ (हे वेदभाग होत) वर्णभेदांचे समर्थन करतात. “क्षत्रिय घोड्यासारखा, वैश्य व शूद्र गाढवासारखे व ब्राह्मण बोकडासारखा आहे” असे शतपथांत (६।३।५। १२) म्हटले आहे. तेथेच दुसरीकडे ‘क्षत्रिय घोडा व प्रजा इतर जनावरे होत’ असे म्हटले आहे (१३।२।२।१५). ताण्ड्यब्राह्मणांत (६।१।१०) पुरुषसूक्ताच्याच धर्तीवर पण स्पष्ट शब्दांत चार वर्णांची देवाच्या चार अवयवांतून उत्पत्ती सांगितली आहे. तेथे वैश्याची उत्पत्ती शिस्नापासून सांगितली आहे. शूद्राचा जन्मच असत्पासून (४।११३) मैत्रायणीसंहितेत सांगितला आहे. ब्राह्मण हा वर्ण देवाचा व शूद्र असुराचा असे (१।२।६) तैत्तिरीयब्राह्मणांत म्हटले आहे. शूद्र पायापासून झाला म्हणून त्याला देवता नाही व यज्ञ नाही असे अनेक वेळा वेदांत म्हटले आहे. महामहोपाध्याय पां. वा. काणे यांनी आपल्या धर्मशास्त्रेतिहासाच्या इंग्रजी ग्रंथांत यासंबंधी पुष्कळच उत्तम प्रकारची माहिती देऊन वर्णभेद हे वेदकाली व स्मृतिकाली जन्मजात होते याची सिद्धी केली आहे. श्री. चापेकर यांनी ही माहिती त्यांचे परात्पर गुरू डॉ. केतकर यांच्या प्रस्तावना खंडांतून घ्यावी. डेक्कन कॉलेज रिसर्च इन्स्टिट्यूटचे प्रपंडित (डॉ.) व्ही. एम्. आपटे यांनी ऋग्वेदकालीन जन्मसिद्ध वर्णभेद किंवा जातिभेद याची उत्तम रीतीने सिद्धी करणारा निबंध इन्स्टिट्यूटच्या बुलेटिनमध्ये (Vol. II, Nos. 1- 2) प्रसिद्ध केला आहे. काणे व राजवाडे यांनी तर इतद्देशीय रहिवाश्यांस जिंकून जबरदस्तीने दास्यकर्मास म्हणजे शूद्रकर्मास त्रैवर्णिकांनी लाविले, ही गोष्ट आहत्य सांगितली आहे. ते सर्व वैदिक पुरावे येथे देण्यास जागा नाही. दासांची किंवा दस्यूंची नगरे, गांवे, गाई, घोडे, सोने, रूपे व इतर धनसंचय लूटण्याकरिता साहाय्यार्थ देवास व इंद्रास बोलाविणाऱ्या प्रार्थना ऋग्वेदांत शेकडो आहेत. श्री. चापेकरांनी विद्वन्मणि सिद्धेश्वरशास्त्री चित्राव यांचे ऋग्वेदाचे मराठी भाषांतर तरी निदान एकवार अगोदर पाहावे. श्री. चापेकर म्हणतात, वैदिकांनी अशा शूद्र-दास्य निर्माण करणाऱ्या लढाया मारल्या याचे प्रमाण कोठे आहे? ते ऋग्वेदांत आहे. समजा, तसे प्रमाण नसले तरी सर्व स्मृतितील शूद्रदास्यसंस्था हे लहान प्रमाण नव्हे. हे दास्यदर्शक कायदे व जन्मजात चातुर्वर्ण्यांचे म्हणजे जातिरूप वर्णांचे कायदे माझ्या धर्मकोशाच्या पहिल्या अडीच हजार पृष्ठांत पंधरा हजार स्मृतिवचनांच्या द्वारे दाखविले आहेत. त्याचेच सार अत्यंत संक्षिप्त रूपाने धर्मसमीक्षेत मी दिले आहे.५ श्री. चापेकरांच्या बाजूस हीं श्रुतिस्मृतिवचने मुळीच नाहीत; असतील तर ती त्यांनी दाखवून द्यावीत.

गौतम, आपस्तम्ब, बौधायन, वसिष्ठ, विष्णु, मनु, हरीत इत्यादि जुने स्मृतिकार वर्ष हे जन्मसिद्ध आहेत असे अत्यंत व्यक्त रीतीने सांगतात. त्यांच्या मते वर्ण जन्मसिद्ध असून व वर्णांचा उच्चनीच भावहि जन्मसिद्ध असून त्यांत उच्चनीचतेची सोपानपरंपरा आहे; बदलण्यास दुसरा जन्मच घ्यावा लागतो, या जन्मी जन्मसिद्ध वर्णांप्रमाणे आचरण करूनच पुढील जन्मी

मेल्यावर वरचा वर्ण प्राप्त होतो; आईबापाचा वर्ण हाच संततीच! वर्ण ही गोष्ट इतकी वारंवार सगळ्यांनी सांगितली असताना हे लोक का बारगळतात हे काही कळत नाही. येथे दिग्दर्शनार्थ आपस्तम्बवचन देतो. चत्वारो वर्णाः ब्राह्मणक्षत्रियवैश्यशूद्राः तेषां पूर्वः पूर्वः जन्मतः श्रेयान् । जघन्यो वर्णो पूर्वपूर्ववर्णतामापद्यते जातिपरिवृत्तौ । मनुस्मृतीत तर वर्ण शब्दाने सर्व शुद्ध व संकर जाति (२०३१) सांगितल्या आहेत. आपस्तम्ब हा अनुलोमविवाहसुद्धा निषिद्ध मानतो. हा अत्यन्त जुना स्मृतिकार आहे. तर प्राचीन स्मृतिकार अनुलोमविवाह मान्य करतात, परंतु त्यांतून होणारी संतती संकरजातीची होते असे सांगतात. प्रतिलोमविवाह नुसता निषिद्धच नाही तर सर्व जुने स्मृतिकार, प्रतिलोमविवाह किंवा तसा संबंध झाला तर, म्हणजे उदाहरणार्थ ब्राह्मणकन्येशी क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र यांचा विवाहद्वारा किंवा साधा संसर्ग घडल्यास ठार मारण्याचे व लिंगछेदाचे प्रायश्चित्त सांगतात; शूद्राला तर गवतात चव्हाट्यावर जिवंत जाळावे असे म्हटले आहे. या गोष्टी जन्मजात वर्णभेदामुळेच सांगितल्या आहेत. अनुलोमसंकर व प्रतिलोमसंकर ही सर्व स्मृतिप्रसिद्ध व्यवस्थाच जन्मजात वर्णभेदावर उभी आहे. सवर्ण स्त्रीपुरुषांची संतति सवर्ण असेच न म्हणता मनु सजातीय असेच स्पष्ट म्हणतो. जात्याज्ञेयास्त एव ते । मनु वर्णाना जाति शब्द पुष्कळ वेळा (१०१५, ४१, ४२, ४५, ६४, ९७) वापरतो. वसिष्ठ म्हणतो की, मनु जातिधर्म सांगतो. मनुंतहि असेच (१।११८) म्हटले आहे. चार वर्ण म्हणजे चार मुख्य जाति व चार वर्णांत न मोडणाऱ्या जातींना अनुलोमसंकर किंवा प्रतिलोमसंकरांत टाकले आहे; उदाहरणार्थ, चाण्डाल या जातीचे धर्म मन्वादि स्मृती विस्तारानेच सांगतात.

श्री. चापेकर म्हणतात की, चातुर्वर्ण्याने जातिसंस्थेची नांगीच मोडली. हे मत वर वर दिसावयास उपपत्तियुक्त वाटते, व अनेक लोक स्मृतींचे हे महत्त्वाचे समाजसुधारणेचे (अयशस्वी झालेले) कार्य आहे असे मानतात. त्यांनी स्मृतींचा सांगोपांग विचारच केलेला नाही. जातिभेदाचा विस्तार कमी करून जातींना चार वर्णांच्या चार गटांत आणून सोडण्याचे काम करण्याकरिता स्मृतींनी चातुर्वर्ण्याचा उपयोग केलेलाच नाही. व उलट जातिभेदाला वर्ण, अनुलोमसंकर व प्रतिलोमसंकर यांपैकी कशात तरी बनवून दृढ केले. अनुलोमसंकर व प्रतिलोमसंकर यांची संख्या ठरावीक नसून त्यांची गणितश्रेढीने वाढ होत असते. (संकरसंकराश्चासंख्येयाः । विष्णुस्मृति.) या न संपणाऱ्या संकरचक्रांत चार वर्णांत न मोडणाऱ्या जातींना बसाविण्याचा प्रयत्न स्मृतिकारांनी केला आहे. संकर हा एक संकेत आहे. या संकेताने जातिभेद मोडण्याचे ऐवजी किंवा कमी करण्याचे ऐवजी जातिभेद चांगला दृढ व स्थिर केला. जातिभेदाला दैवी तत्त्वाचा आधार देवून चिरंतन मूल्य निर्माण केले. कोणत्याही वर्गास जन्मपूर्वकर्माधीन मानून स्मृतिकारांनी कर्मविपाकाच्या सिद्धान्ताचा वर्णव्यवस्थेला व जाति व्यवस्थेला आधार दिला वेदांपासूनच वर्ण ईश्वरनिर्मित ठरवून देवी उपपत्तीचा जन्मसिद्ध वर्णव्यवस्थेला आधार दिला. इतर जातींना यांच चारवर्णांच्या अनुलोम किंवा प्रतिलोम अशा संकरांत किंवा संकरांतून निर्माण झालेल्या संकरांत बसवून इश्वर व कर्मविपाक या मनुष्याच्या स्वाधीन नसलेल्या शक्तींच्या आधीन जातिभेद करून दिला व जातिभेदाच्या नांगीला अमर केले व विषपूर्ण केले. स्मृतीत संकरजाति म्हणून शुद्ध चातुर्वर्ण्यांत

न बसणाऱ्या ज्या जाति सांगितल्या त्या खरोखरच संकरज आहेत असे नाही; उदाहरणार्थ, यवन, आभीर, मागध, द्रविड मल्ल निच्छवि, वैदेहक, अन्घ, किरात, कारुप, माहिष्य इत्यादी. जुन्या स्मृतिकारांनी संकरजाती म्हणून सांगितलेल्या अनेक जाति मूळच्या भिन्नदेशीय, भिन्न संस्कृतीच्या जमाती असून त्यांचा पूर्वसिद्ध चतुर्वर्णीशी संसर्ग आल्यावर त्यांना जन्मसिद्ध वर्णव्यवस्थेच्या संकरकल्पनेत बसविले. त्यामुळे जातिभेद कमी न करता जातिभेदाचे समर्थक एक तत्त्वज्ञान लागू करून त्याला पूर्ण दृढ व शाश्वत मूल्य अर्पण केले.

श्री. चापेकरांनी इतरही पुष्कळच निरर्गल आक्षेप घेतले आहेत. त्या सगळ्यांची उत्तरे देणे म्हणजे कालक्षेप करणेच होय.

जाता जाता एक मुद्दा सांगून लेख संपवितो. माझी या टीकाकारांनी जुन्या सुधारकांशी तुलना केली आहे. लोकहितवादी, राममोहन राय, विद्यासागर, भांडारकर, रानडे, आगरकर, कृष्णशास्त्री चिपळूणकर इ. जुने सुधारक होत. त्यांच्याइतकी माझी योग्यता मुळीच नाही. परंतु निदेस्तव का होईना, त्यांनी जी माझी त्यांच्याशी तुलना केली त्यामुळे मला धन्यता वाटते. माझे असे मत आहे की, त्या सुधारकांची सुधारणाविषयक विचारसरणी भारतीय समाजात प्रभावी झाली नाही, त्यामुळे हा समाज अनेक शतके संस्कृतक्षेत्रांत व सामाजिक बाबतीत मागे राहिला आहे. ज्यांनी त्यांना विरोध केला त्यांनी प्रगतीच्या मार्गात अडथळे उत्पन्न केले; त्यामुळे पुरोगामी प्रवृत्तींचा पराभव होऊन या देशातील समाज कुंठितगती होऊन सामाजिक व राजकीय क्षेत्रांत एकामागून एक येणाऱ्या अपयशांचा तो दुर्दैवी भागीदार होत आहे.

संदर्भ :

१. पूर्वमीमांसा १।१।२, वैशेषिकसूत्र १।१।३, ब्रह्मसूत्र १।१।३, गौतम १।१.२, आपस्तम्ब १।१।३, मनु २।६.१०, १२
२. अतरेय ब्राह्मण ३।५।३ शूद्रः अन्यस्य प्रेष्यः कामोत्थाप्यः यथाकामवध्यः।
३. गौतमधर्मसूत्र १।०।५६, आपस्तम्ब धर्म १।१।१।७, बोधायन धर्म १।१।०।५, वसिम २।२४, विष्णुधर्म २।४ व ५।१।५०, कौ-अर्थशास्त्र ३।१३, याशवल्क्य २।१।८३, नारद १।१।३९ इत्यादी.
४. महाभारत व पुराणें यासंबंधी माझे काय म्हणणे आहे ते समीक्षेत पृथक्पणे मांडले आहे. स्मृतिवाङ्मय व भारतपुराणे यांत कांही विचारांमध्ये फरक आहे.

(महाराष्ट्र साहित्य पत्रिका, ऑक्टोबर, १९४३, पृ. ३६९ ते ३०३)



हिंदुधर्माची समीक्षा : परीक्षण (पूर्वार्ध) - गोविंद महादेव जोशी

धर्म, संस्कृती वगैरेसारख्या विषयांचा विचार करताना आणि तत्संबंध सिद्धांतावली काढताना काय पूर्वतयारी असावी लागते, त्याचे थोडक्यात दिग्दर्शन केल्यास ते अस्थानी होणार नाही. अशा ग्रंथामध्ये

पुढील मुद्दे तपासून घ्यावे लागतात.

- १) ज्ञानग्रहणपद्धती - पुढे असलेल्या विषयाला स्वीकारलेली ज्ञानपद्धती पुरेशी पडते काय? - जी कोणती ज्ञानग्रहण पद्धती स्वीकारली असेल तदितर पद्धतीतून काही सिद्धान्त स्वीकारले आहेत किंवा काय?
- २) प्रमाणपद्धती - प्रमाणपद्धती निश्चित केली आहे काय? तदितर काही प्रमाणे अनधिकृत तऱ्हेने वापरली आहेत काय? एकत्र प्रमाण एकदा प्रमाण आणि इतरत्र अप्रमाण मानले आहे काय?
- ३) सिद्धान्त पद्धती - सर्व साधारण सिद्धांताचा अनधिकृत तऱ्हेने संकोच केला आहे काय? विवक्षित विषयासंबंधी जो एकादा सिद्धान्त असेल त्याचा अनधिकृत अतिदेश केला आहे काय?
- ४) अनुमान पद्धती - सर्वसामान्य न्यायपद्धती की विरोधविकासवादी पद्धती (Dialectical Method).
- ५) जी काही समाजशास्त्रीय पदे वापरली त्यांचे अर्थ यावच्छक्य विशद केले आहेत काय? केले असल्यास अनधिकृतपणे दुसऱ्या अर्थाने तेच पद कोठे वापरले आहे काय?
हे सर्व का करावे लागते तो मुद्दा आपण एक प्रत्यक्ष उदाहरण घेऊन विशद करू, वासनाभाव म्हणजेच सुखाचे स्वरूप हा नागपूरचे विद्वरत्न दप्परी यांचा पक्ष आपल्या तर्कतीर्थाना खंडन करावयाचा आहे. त्या ओघात आपले तर्कतीर्थ लिहितात, “कित्येक वेळा वासनासुद्धा मनुष्यास इष्ट असते. महत्त्वाकांक्षेची जग प्रशंसा करते. भुकेकरिता आणि कामवासनेच्या उद्दीपनाकरिता वैद्यशास्त्रात उपाय सांगितले आहेत. वासना ही एका विशिष्ट स्थितीतच दुःखकारक व दुःस्वरूप

बनते” समीक्षा पा. १७. येथे वासनांचे इष्टत्व भाई जोशी यांना सिद्ध करावयाचे आहे. सर्व वासना सर्व ठिकाण इष्ट असतात असा जातिसिद्ध, निसायिक सिद्धांत- (Universal) सिद्ध करता येणार नाही. या गोष्टीची जाणीव त्यांनाही आहे, म्हणून ते काही ठिकाणी काही वासना इष्ट असतात असा मर्यादित (Particular) सिद्धांत मांडीत आहेत त्या सिद्धांताला त्यांनी पहिले उदाहरण महत्त्वाकांक्षेचे घेतले आहे आणि ती वासना इष्ट आहे; का तर जग त्या महत्त्वाकांक्षेची प्रशंसा करते असा सिद्धांत मांडला आहे. यामध्ये जग ज्यांची ज्याची प्रशंसा करते, ते ते इष्ट असते असा मूल्य- मापक सिद्धांत आहे. परंतु ते ज्या भूमिकेवरून धर्माची समीक्षा करण्यास प्रवृत्त झाले आहेत, त्या भूमिकेच्या दृष्टीने हे मूल्यमापनाचे तत्त्व त्यांना मान्य आहे किंवा नाही, ते त्यांनी स्पष्ट सांगावयास पाहिजे. मान्य नसल्यास आपल्या सिद्धांताच्या समर्थमार्थ ते ‘तत्त्व घेणे अशास्त्रीय आहे. मान्य असल्यास त्या तत्त्वाच्या अनुरोधाने दुसरे अनंत सिद्धांत कोणी मांडल्यास त्याचा तर्कतीर्थांनी स्वीकार करावयास पाहिजे.

(१) निवृत्ती मार्गाने जाणे इष्ट आहे कारण त्याची जग प्रशंसा करते.

(२) धार्मिकपणा इष्ट आहे कारण त्याची जग प्रशंसा करते वगैरे. परंतु हे सिद्धांत तर्कतीर्थ मान्य करणार नाहीत, तरी देखील ते त्यांनी दिलेल्या मूल्यपद्धतीतूनच ‘मांडून दाखविले आहेत. बरे जग प्रशंसा करते हाही सिद्धांत निरपवाद नाही. हिटलरला जगद्विजयाची महत्त्वाकांक्षा आहे, परंतु त्याची जर्मन जग जरी स्तुति करीत असले, तरी भाई रॉय देखील स्तुती करीत नाहीत. म्हणजे येथे जग हे पद सोयीकरता अनिश्चितार्थी असे वापरले आहे. जग म्हणजे काय असे कोणी विचारल्यास मी जो अर्थ करीन, असे म्हटल्या शिवाय इलाज नाही, अशा तऱ्हेने आपल्याला मान्य नसलेले मूल्यमापन हे मुख्य तत्त्व (Major Premises) अनिश्चितार्थी असे वाक्य हे द्वितीयावयव (Mminor Premises) घेऊन आपण सिद्धांत सिद्ध केला असे तर्कतीर्थांना वाटावे हे जगातील एक आश्चर्यच नव्हे का? परंतु तसे वाटून त्यांनी तो सिद्धांत मांडलाच आहे. त्याच्या पुढचे प्रमाण तर ह्याहीपेक्षा विलक्षण आहे. वैद्यकशास्त्र हे कोणत्याही वासनांच्या इष्टानिष्टत्वाचा निर्णय करण्याकरिता प्रवृत्त झालेले नाही, कारण तो त्याचा विषय नाही. एखाद्या व्यक्तीला जर आपली क्षुधा आणि कामशक्ती यांचे उद्दीपन व्हावे अशी वासना असेल, तर त्यांच्या उद्दीपनाचे उपाय सांगण्याचे काम वैद्यकशास्त्र करते. परंतु वासना इष्ट का अनिष्ट हे ठरविण्याशी वैद्यकाचा काहीच संबंध नाही. तरी देखील शास्त्रीबोवा वैद्यकशास्त्राचे प्रमाण पुढे मांडीत आहेत, प्रमाणपद्धतीचे इतके दोष पत्करूनही शास्त्रीबोवांनी काय सिद्ध केले की वासना कधी कधी दुःखरूप नसतात, अर्थात् कधी कधी दुःखरूप असतात.

सिद्धांताच्या एका अंशाने शास्त्रीबोवांचा पक्ष समर्थित होत असला, तर त्याच्याच दुसऱ्या अंशाने श्री. दमरींचा पक्ष समर्थित होतो आहे आणि

उभयोस्तु समो दोषः परिहरोऽपि वा समः ।

एकः तत्र न योक्तव्यः तादृगर्थ विचारणे ॥

हे एक उदाहरण आमचा मुद्दा विशद करण्याला पुरेसे आहे असे समजून आम्ही वर जे वेगवेगळे विषय विचाराकरिता मांडले आहेत, त्यांचा विचार शास्त्रीबोवाच्या ग्रंथाच्या अपेक्षेने करतो, प्रमाणपद्धतीची चर्चा करावी लागते याचे कारण असे की ज्याप्रमाणे शास्त्रीबोवानी आपल्या सिद्धांतांचे समर्थन आपण स्वीकारलेल्या पद्धतीच्या आधारेच केले पाहिजे, त्याप्रमाणे शास्त्रीबोवांचे खंडन करणाऱ्यांनीही ते खंडन त्या पद्धतीनेच करावयास पाहिजे. शास्त्रीबोवांना स्वर्ग, नरक अलौकिक वगैरे पदार्थच मान्य नसल्यास त्यांच्या आश्रयाने शास्त्रीबोवांच्या ग्रंथावर केलेली टीका अगदी बृहस्पतीने केलेली असली तरीही अप्रमाण गैरलागू आहे. त्यामुळे सर्वसाधारण समाजावर काही परिणाम होत असला, तरीही सिद्धांतांचे खंडन मंडन मुळीच होत नाही, पांडित्याचे फुकटचे श्रेय मात्र पदरात पडते, दोन्हीही पक्षांकडून यथार्थ मर्यादा पाळल्या गेल्या पाहिजेत म्हणून या पद्धती निश्चित करून घ्याव्या लागतात.

शास्त्रीबोवांनी आपण ज्ञानग्रहण पद्धती कोणती वापरतो आणि प्रमाणे कोणती मानतो याबाबत स्पष्ट असा खुलासा कोठेही केलेला नाही. परंतु धर्मांमध्ये अलौकिक तत्त्वे उपयोगात आणली जातात, त्या अलौकिक तत्त्वांना आपल्या पद्धतीत थारा नाही अशी त्यांनी प्रतिज्ञा केलेली आहे. त्या प्रतिज्ञेला अनुसरून लौकिक कशास म्हणावे आणि अलौकिक कशास म्हणावे, यासंबंधी जी त्यांनी चर्चा केलेली आहे, त्या चर्चेवरून त्यांच्या पद्धतीची थोडाशी कल्पना येते. शास्त्रीबोवा सांगतात 'लौकिक म्हणजे सर्वसाधारण असलेल्या प्रत्यक्षाने आणि अनुमानाने सिद्ध होणारी वस्तु, अनुभव आणि प्रयोग यांच्यायोगे व इंद्रियांच्या साहाय्याने ज्यांचे गुणधर्म निश्चित आणि अवगत करून घेता येतात, त्या लौकिक वस्तु होत. तर्कशास्त्राच्या नियमांच्या आधाराने बुद्धिद्वारा किंवा अनुभवाने आणि प्रयोगाने, ज्या वस्तूंची तपासणी करता येत नाही, अशा वस्तु अलौकिक होत. मृत्यूनंतरही राहाणारा आत्मा, देवता, जगत्कारण ईश्वर, निर्गुण आणि पूर्ण ब्रह्म, कर्मजन्य अपूर्व मंत्रसामर्थ्य, स्वर्ग, नरक, मोक्ष या धर्मशास्त्रोक्त वस्तु बुद्धिगम्य नाहीत म्हणजे पदार्थविज्ञान, इंद्रियविज्ञान, रसायन, ज्योतिष, गणित इत्यादि विज्ञानांतील वस्तूंच्या अवगतीकरिता जी बौद्धिक पद्धती वापरावी लागते, तिचा, या आलौकिक वस्तूंच्या अवगतीला काही उपयोग होत नाही. 'हिंदुधर्माची समीक्षा.' (पा. ४७,) हा थोडासा लांबलचक उतारा झाला, परंतु आधुनिक काळाची गंभीर विषयांची चर्चा करण्याची पद्धती कशी असते, ते विशद करण्याच्या दृष्टीने तो देण्याची अत्यंत जरूरी आहे, धर्म अलौकिक मानतो, तर मानो बापडा, परंतु शास्त्रीबोवांनी समीक्षेत वापरलेली सर्व तत्त्वे त्यांच्या लौकिकांच्या व्याख्येवरहुकूम असली पाहिजेत. तशी नसल्यास शास्त्रीबोवादेखील धर्माप्रमाणेच आपल्या पद्धतीत अलौकिक तत्त्वांचा अंतर्भाव करतात असे म्हणावे लागेल. तसे दिसून आल्यास मग दोघांपैकी माझे अलौकिक ग्राह्य आणि धर्माचे अलौकिक त्याज्य एवढाच पक्ष त्यांच्याजवळ शिल्लक राहिल. तोच पक्ष खरोखर बरोबर असतो, परंतु त्याला स्वत्वाची ओळख झालेली असावी लागते. शास्त्रीबोवांनी आपल्या लौकिकाला जी काही लक्षणे किंवा चिन्हे किंवा खुणा असावयास पाहिजेत म्हणून

सांगितल्या आहेत, त्यांतील पहिले लक्षण म्हणजे सर्वसाधारण प्रत्यक्षाने सिद्ध होणारी वस्तु. येथे प्रत्यक्षाच्या मार्गे सर्वसाधारण असे जे एक पद घातले आहे त्याचा बरोबर अर्थ काय? प्रत्यक्ष कशास म्हणावे यासंबंधी पौर्वात्य आणि पाश्चात्य अशा दोन्हीही तत्त्वज्ञान्यांनी केलेली आहे. परंतु हे सर्वसाधारण प्रत्यक्ष म्हणजे काय त्याचा त्यांनाही फारसा बोध झालेला नाही. इंद्रियग्राह्य अशा वस्तूंच्या गुणधर्मांचे इंद्रियांच्या मदतीने जे ज्ञान होते, ते प्रत्यक्ष ज्ञान असे आपले थोडक्यात सांगता येईल; परंतु त्यामध्ये सर्वसाधारण प्रत्यक्ष कसे उत्पन्न होते. आपण एक उदाहरण घेऊन आपला मुद्दा विशद करू, फेनोल थिओ युरिआ (Phenol Thio Urea) म्हणून एक रासायनिक द्रव्य आहे. त्याची रुची कशी लागते हे पाहाण्याकरिता एक प्रयोग केला गेला. हजारों लोकांना ते द्रव्य देऊन, कोणाला काय रुची लागते यासंबंधी त्या त्या माणसांनी मतदानाच्या जशा पेट्या ठेवलेल्या असतात, त्याप्रमाणे ठेवलेल्या पेट्यांमध्ये त्यांनी आपला रुचिविषयक अनुभव प्रथित करावा असे सांगितले गेले त्यात असे दिसून आले की पुष्कळांना तो पदार्थ अत्यंत कडू लागला, काहींना आंबट लागला, इतरांना इतर रुचींची प्रतीती झाली आणि एकाला तो पदार्थ गोड लागला (संबंध प्रयोग 'जर्नल ऑफ हेरोडिटिमध्ये दिलेला आहे, परंतु त्रोटक उल्लेख, पहावयाचा असल्यास Home University Library या ग्रंथमालेतील प्रो. फोर्ड यांच्या The Study of Heredity ग्रंथाचे पान २१४ जिज्ञासूंनी पहावे.) शास्त्रीबोवांना अत्यंत विनयाने विचारावयाचे आहे की सर्वसाधारण प्रत्यक्षाने त्या वस्तूच्या रुचीच्या ज्ञानाची अवगती कशी करून घ्यावी? ज्या गृहस्थाला तो पदार्थ गोड लागला त्याने त्याला कडू म्हणावे किंवा ज्याला. तो कडू लागला त्याने त्याला गोड म्हणावे? शास्त्रीबुवा आणि फ्रान्स बोआस यांनी काहीही सांगितले तरी ज्याला तो पदार्थ कडू लागला, तो त्याला कडूच म्हणणार आणि गोड लागला तो गोडच म्हणणार, आपले एक सर्वसाधारण प्रत्यक्षाचे उदाहरण सांगितले. आणखी लागतील तितकी त्या त्या वेळी शास्त्रीबोवांना पुरवू येथे एकच गोष्ट दाखविली की इंद्रियग्राह्य वस्तूंच्या गुणधर्मांचं यथार्थज्ञान इंद्रियानुभूतीने होत नाही, तेव्हा हे सर्वसाधारण प्रत्यक्ष की ज्यांच्यावरून वस्तूंचे लौकिकच निर्णीत व्हावयाचे आहे, त्यासंबंधी काही जास्त मर्यादा शास्त्रीबोवा सांगतील तर बरे होईल, एवढेच येथे म्हणून ठेवत जास्त विस्तार करित नाही.

या सर्वसाधारण प्रत्यक्षानंतरची दुसरी त्यांनी सांगितलेली खूण म्हणजे अनुमानाने सिद्धी होण्याची शक्यता. येथे मार्क्सप्रणित विरोधविकास आणि सर्वमान्य न्यायशास्त्र यांच्या मूलतत्त्वांत अत्यंत विरोध आहे आणि त्यामुळे त्या दोनही पद्धती कोणीही एकाच व्यक्तीला वापरता येणार नाहीत इतकाच इशारा देऊन ठेवतो, कारण न्यायशास्त्राच्या बारकाव्यात जाण्याची सर्व साधारण वाचकाला जरूरी नसते, तो विषय सर्वच स्वतंत्रपणे केव्हा तरी विशद तऱ्हेने पाहू. त्याच्या पुढील लौकिकाचे लक्षण म्हणजे अनुभव, प्रयोग आणि इंद्रियांचे सहाय्य यांच्या समुच्चयाने ज्यांच्या गुणधर्मांची अवगती होते त्या वस्तु ज्याप्रमाणे शास्त्रीबोवांनी पुढे अलौकिक वस्तूंची यादी दिली आहे, त्याप्रमाणेच त्यांच्या व्याख्येत बसणाऱ्या लौकिक वस्तु कोणत्या त्यांची यादी त्यांनी

दिलेली नाही, तरी देखील त्यांनी समीक्षेत मानलेली सर्व तत्त्वे त्यांनी केलेल्या व्याख्येप्रमाणे लौकिक असणार यात काही शंका घेण्याचे कारण नाही, परंतु त्याचा विचार पुढे करू. पुढे अलौकिकाच्या खुणा सांगताना त्यांनी बुद्धी हे एक नवीन म्हणजे पहिल्या व्याख्येत नसलेले-तत्त्व आणले आहे, ते त्यांनी दिलेल्या व्याख्येनुरूप लौकिक आहे किंवा नाही ते सांगणे बरेच कठीण आहे; कारण त्यांनी दिलेल्या कोणत्याही खुणांनी त्या तत्त्वाचे अस्तित्व सिद्ध होत नाही. मनुष्य प्रमाणप्रमेय जाणतो म्हणून त्याला बुद्धी आहे, म्हणून म्हणावे, तर सर्व जीव जातीला बुद्धी आहे असे म्हणावयास पाहिजे. (See-New Evolution by Elarke) मनुष्याला मला बुद्धी आहे अशी जाणीव (अनुभव) असते म्हणून त्याला बुद्धी आहे असे म्हणावयाचे तर त्याला आत्मा आहे अशीही जाणीव असते, म्हणून आत्मा मानण्याला कोणतीच हरकत नसावी. म्हणून शास्त्रीबोवांना अशी विनंती की आध्यात्मिक तत्त्वांचा (Subjective) आश्रय न करता बुद्धीचे अस्तित्व सिद्ध करण्याचा प्रयत्न करून पाहावा. असो. जास्त खोलांत न शिरता त्यांनी गृहीत धरलेले बुद्धी हे तत्त्व लौकिक आहे असे मानू; परंतु बुद्धी ही स्वतः कशाचाच अनुभव घेत नसल्याकारणाने बुद्धीने मानलेल्या कल्पना आणि सिद्धांत प्रत्यक्ष जगतात यथार्थानुभवदायी का व्हाव्यात याला तादृश असे कारण दिसत नाही किंवा हेच तत्त्व दुसऱ्या शब्दांत सांगवयाचे तर इंद्रिये अनुभव घेतात परंतु त्या अनुभवांची सुव्यवस्थित मांडणी त्यांना करता येत नाही आणि बुद्धी अनुभवांची मांडणी करते, परंतु तिला अनुभव घेता येत नाही. तेव्हा शास्त्रीबोवांनी आधी सिद्ध केले पाहिजे ते असे की पंचेंद्रिये आणि बुद्धी ही सजातीय (of the same order or category) आहेत आणि त्यांची ज्ञानग्रहणाची प्रक्रिया ही सजातीय आहे; कारण त्यांनी पुढील वाक्यांत बुद्धिग्राह्य आणि इंद्रियग्राह्य हे शब्द समानार्थी भारल्यासारखे वाटतात. त्यांनी जी विषयांची यादी दिली आहे ते विषय बुद्धिगम्य नाहीत असे म्हटलेले आहे, याचा अर्थ असा दिसतो की ते इंद्रियगम्य नाहीत; कारण बुद्धीला आकलन होणार नाही असे त्या यादीतील विषयांत काय आहे ते बरोबर लक्षांत येत नाही, परंतु जे इंद्रियग्राह्य तेच बुद्धिग्राह्य अशी व्याख्या केल्यास गणित विषयामध्ये ज्या कोणत्या तत्त्वांचा विचार चाललेला आहे त्या सर्व वस्तु बुद्धिगम्य नाहीत असे म्हणावे लागेल. गणितामध्ये ज्या संख्यांचा विचार चाललेला आहे, त्या संख्या परिमाण युक्त नसल्याकारणाने इंद्रियग्राह्य नाहीत, संख्येय वस्तु आणि संख्या ह्या एकच नव्हेत हे तत्त्व शास्त्रीबोवांना मान्य असेल असे वाटते. त्यामुळे बुद्धिग्राह्य आणि इंद्रियग्राह्य ही दोन पदे समानार्थक मानता येणार नाहीत, मन, सुख, दुःख, संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, साधुत्वादि भाववाचक नामांनी प्रतीत होणाऱ्या वस्तु ह्या सर्व बुद्धिग्राह्य आहेत; परंतु इंद्रियग्राह्य नाहीत म्हणून इंद्रियग्राह्य ज्ञान आणि बुद्धिग्राह्य ज्ञान यांच्या मर्यादा कोणत्या त्या शास्त्रीबोवांनी स्पष्ट करावयास पाहिजेत.

येथेच शास्त्रीबोवांनी शेवटच्या वाक्यांत जी शास्त्रांची यादी दिली आहे, त्या यादीतील शास्त्रांचा विचार येतो. त्या शास्त्रांमध्ये आद्यमापने दिक्, काल आणि वजन (?) ही धरली गेलेली

असल्याकारणाने वस्तूच्या कोणत्याच गुणधर्माचे ज्ञान होत नाही, तर अमुक एक गुणधर्म आहेत असे गृहीत धरल्यानंतर त्यांचे परिणाम काय होतील याचेच फक्त ज्ञान होत असते, आपल्या पंचेंद्रियांना जे प्रतीत होते त्याचे वर्णन करणे म्हणजेच कार्यकारणभाव सांगणे असे शास्त्रीबोवांना वाटत असल्यास त्यांनी तसे खुशाल समजावे, परंतु तो अर्थ खरा नाही, रसायनशास्त्रात जी संघटने विघटन होतात, त्यांत काही द्रव्ये दुसऱ्या काही द्रव्याकडे झपाट्याने ओढली गेलेली दिसतात (Affinity). परंतु तसे वर्तन ती द्रव्ये का करतात याचा कार्यकारणभाव भाई स्टॅलिन, भाई रॉय, भाई जोशी किंवा फान्स बोआस यांपैकी कोणालाच माहिती नाही, काही द्रव्ये रासायनिक प्रक्रियेत भाग न घेता (Catalytic Agents) ती रासायनिक प्रक्रिया जास्त सौकर्याने घडवून आणतात, त्याचेही कारण काय असावे याचेही ज्ञान वरील सज्जनांना नाही. त्यांनी ज्या शास्त्रांची यादी दिलेली आहे त्या शास्त्रांमध्ये अशी कितीतरी तत्त्वे येतात की त्यांचा कोणत्याही तऱ्हेने बोध होत नसून तो तसा होतो असे गृहीत धरून लोक चालत असतात, सर्वसाधारण व्यवहाराला ते ज्ञान पुरेसे असते; परंतु शास्त्रीय समीक्षा करण्याकरिता ज्या लोकांनी चंग बांधलेला असतो त्यांनी यापेक्षा खोल विचार करावयास पाहिजे असे शास्त्रीबोवांना वाटत नाही याचे फार आश्चर्य वाटते.

त्या शास्त्रांच्या यादीत शास्त्रीबोवांनी गणितशास्त्रांचा अंतर्भाव केला आहे, परंतु त्यांनी दिलेल्या इतर शास्त्रांचे विषय ज्याप्रमाणे परिणामयुक्त आहेत, याप्रमाणे गणितांती पदार्थ परिमाणयुक्त द्रव्ये नाहीत, तरी देखील त्या शास्त्रांना एकच दृष्टी लावता येते असे म्हणावयाचे असल्यास 'जी बौद्धिक पद्धती' तिचे वर्णन केले तर जरा जास्त बरे होईल असे वाटते. आम्ही वर सांगितल्याप्रमाणे गणितशास्त्र हे संख्यांचा विचार करीत आहे, तर इतर शास्त्रे परिमाणयुक्त संख्येय वस्तूंचा विचार करीत आहेत, त्या दोघांनाही एकच बौद्धिक पद्धती उपयोगात आणावयाची असे जे काही शास्त्रीबोवा सांगतात त्यांचा बरोबर बोध होत नाही, इतर शास्त्रांतील वस्तु ज्याप्रमाणे इंद्रियग्राह्य आहे, त्याप्रमाणे गणितशास्त्रांतील संख्या नाहीत आणि गणित शास्त्रांतील सर्व संख्यांनी', दर्शविलेल्या संख्येय वस्तु जगतांत अस्तित्वात आहेत ही गोष्टही खरी नाही. या बाबतीत शास्त्रीबोवांनी एखाद्या गणिताच्या प्राध्यापकाची गाठ घेऊन इरॅशनल नंबर्स, ट्रॅसेंडंटल नंबर्स, इमॅजिनरी नंबर्स वगैरेसंबंधी थोडी माहिती घेतली तर काही नुकसान होईल असे नाही. याहून जास्त विस्तार करीत नाही. शास्त्रीबोवांना एवढीच विनंती करून ठेवतो की या शास्त्रांना लावावयाची जी कोणती 'बौद्धिक पद्धती' तिचा शास्त्रीबोवांनी जास्त खुलासा करावा. पुढे आम्ही असे दाखविणार आहोत की शास्त्रीबोवांची 'लौकिक' या पदाची व्याख्या घेऊन ती लावल्यास शास्त्राबोवांनी या चर्चेत मानलेली एकूण एक तत्त्वे लौकिक नाहीत, अलौकिक आहेत असे आम्ही म्हणत नाही, कारण त्यांनी अलौकिकाच्या मर्यादा सांगताना बुद्धी, नावाचे लौकिकाच्या व्याख्येत नसलेले तत्त्व नवीन घेतलेले आहे. आम्ही ज्ञानग्रहण पद्धती आणि प्रमाण पद्धती यासंबंधी चार अक्षरे वर लिहिली आहेत.

पुढे सिद्धांतासंबंधी त्रोटक विचार करू, शास्त्रीबोवा पूर्वमीमांसाकार जैमिनी यांच्या धर्मशब्दाच्या लक्षणाची मीमांसा करित आहेत. शास्त्रीबोवा सांगतात ‘चोदना- लक्षणोऽर्थो धर्मः ‘ हे जैमिनीचे लक्षण होय. (मराठी जाणणाऱ्या वाचकांनी या वाक्यांचा अर्थ समजावून घ्यावा) उपदेशाने, आज्ञेने किंवा विधीने श्रेयस्कर होणारी क्रिया म्हणजे धर्म होय. ‘चोदना म्हणजे उपदेश आशा, विधी, प्रेरणा समीक्षा ‘ पान ८४. पुढे शास्त्रीबोवा सांगतात, ‘जैमिनीची व्याख्या जगांतील सर्व धर्मांना नीटपणे लागू पडते. झरतुष्ट्र, मोझेस, कनफ्युशियस, येशू ख्रिस्त किंवा महंमद यांना ईश्वरसंकेताचा साक्षात्कार झाला आणि त्याप्रमाणे त्यांनी उपदेश दिला अशी त्या त्या धर्माची दृढश्रद्धा आहे. दैवी उपदेश म्हणजेच चोदना होय. ‘समीक्षा पा. ८५. यामध्ये पहिल्या वाक्यांत उपदेश हे साधारणपद वापरले असून, दुसऱ्या वाक्यांत ईश्वरसाक्षात्कारानंतर दिलेला उपदेश असे विशिष्टपद (Qualified) वापरले आहे. त्यांनी पहिल्या वाक्यांत दिलेला अर्थ खरा मानल्यास सर्व धर्मांसच नव्हे, तर जगांतील एकूण एक उपदेशांना आणि आशांना ती व्याख्या ठीकपणे लागू पडेल. त्यांचे प्राध्यापक मित्र विद्यार्थ्यांना करतात तो उपदेश, भाई रॉय आपल्या अनुयायांना पाठवितात त्या आशांना, पोलीस अधिकारी जे गोळीबाराचे हुकूम सोडतात वगैरे वगैरे सर्व गोष्टी धर्मांत अंतर्भूत होऊ लागून धर्मपदाची अतिव्याप्ति होईल आणि तसे झाल्यास धर्मपदाने प्रदर्शित केलेली विशिष्ट वस्तु समीक्षेकरिता शिल्लक राहात नाही. दुसऱ्या वाक्यांतील ईश्वरसाक्षात्कारानंतर दिलेला उपदेश हा अर्थ खरा मानल्यावर ईश्वर न मानणाऱ्या पूर्वमीमांसकांच्या पद्धतीलाच त्यांनी स्वतः केलेली व्याख्या लागू पडत नाही. पहिल्या ठिकाणी ते पद अतिव्याप्त होते, तर दुसऱ्या ठिकाणी ते पद अव्याप्त होते. येथे दोन पक्ष संभवतात. (१) जैमिनींनी केलेल्या मूळ व्याख्येतच असा काही दोष राहून गेला असला पाहिजे की ज्यामुळे असे परिणाम घडणे अपरिहार्य आहे. (२) अगर शास्त्रीबोवांनी केलेला त्या व्याख्येचा अर्थ चूक असला पाहिजे. शास्त्रीबोवांनी तळटीपेंत कुमारिलभट्टांचा तंत्रवार्तिकांतील जो श्र्लोक दिला आहे तो आम्ही वाचला आहे, तरी देखील आम्ही दिलेल्या दोन विकल्पांपेक्षा तिसरा विकल्प संभवत नाही; म्हणून त्याच्या अर्थाचा थोडासा विमर्श घेणे अस्थानी होईल असे वाटत नाही.

प्राचीन शास्त्रग्रंथांमध्ये संगती (Consistency) नावाचा एक मोठा विषय असतो आणि त्या संगतीला धरून पदपदार्थांचे अर्थ करावयाचे असतात, ‘चोदना लक्षणोऽर्थो धर्मः’ ही धर्माची व्याख्या काही एकटीच आलेली नसून, त्या व्याख्येच्या पूर्वी आणि पुढे सूत्रे आलेली आहेत; त्याप्रमाणेच शास्त्रीबोवांनी ‘उपदेश’ म्हणून जे पद वापरले आहे. ते मीमांसकांच्या पारिभाषेतून घेतले असल्यास त्या पदालाही मीमांसकांचा पारिभाषिक अर्थ आहे; म्हणजेच ते पद सामान्य अर्थाने वापरता येणार नाही. ‘चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः’ सूत्र या संदर्भात आले असेल, त्या संदर्भात चोदना शब्दाचा जो अर्थ तोच आपणास घ्यावयास पाहिजे. या सूत्राच्या पूर्वीचे सूत्र ‘अथातो धर्मजिज्ञासा’ असे आहे, त्यातील ‘अथ’ आणि ‘अतः’ या पदावरील चर्चा शास्त्रीबोवांना माहिती नाही. असं नाही. येथे अधीतविद्य झालेल्या स्नातकाला वेदाध्ययनानंतर

झालेली जी धर्मजिज्ञासा, ती प्रदर्शित करण्याच्या हेतूने अथ शब्द वापरलेला आहे. (तादृशी तु धर्मजिज्ञासाअधिकृत्य अथ शब्द प्रत्युक्तवान आचार्यः । या वेदाध्ययनमंतरेण न संभवति । शावर भाष्य) तेव्हां वेदाध्ययनानंतर जी धर्मजिज्ञासा त्या धर्मजिज्ञासेचा विचार करताना दुसरे सूत्र ‘चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः ‘ असे आहे. या वाक्याचा मागील वाक्याशी संबंध तोडून सामान्य अर्थ घेता येईल किंवा नाही हा प्रश्न आहे. तसा तो घेता येईल असे शास्त्रीबोवांना वाटत असल्यास हे शास्त्रीय पद्धतीतील महदाश्चर्यच मानले पाहिजे. परंतु त्या संदर्भात चोदना याचा अर्थ श्रुतिचोदना असाच घ्यावयास पाहिजे आणि तसाच तो सर्व मीमांसा पंडितांनी घेतला आहे. संदर्भामध्ये विशिष्ट स्वरूपात अलेला सिद्धांत संदर्भरहित सामान्य सिद्धांत मानावा असे शास्त्रीबोवांना वाटत असले तरी त्यांचे ते मत अगर वाटणे अत्यंत अशास्त्रीय आहे. ज्या कुमारिलभट्टाचा श्लोक चोदनेचा अर्थ सांगण्याकरिता शास्त्रीबोवांनी उद्धृत केला आहे त्याच कुमारिलभट्टाने आपल्या श्लोकवार्तिकांत याच सूत्रावर लिहिलेले श्लोक-

द्वत्रपकेन सूत्रेण श्रुयर्थाभ्यां निरूप्यते ।

स्वरूपेऽपि हि तस्योक्ते प्रमाणं कथ्यतेऽर्थतः ॥

श्रेयः साधनता ह्येषां नित्यं वेदात प्रतीयते ।

ताद्रूप्येण च धर्मत्वं तस्मात् नेंद्रियगोचरः ॥

शास्त्रीयोवांच्या नजरेस आले नाहीत. म्हणजेच, दोन्हीही सूत्रांच्या अनुरोधाने अर्थ लावावयाचा ठरल्यास ईश्वरसाक्षात्कारानंतर दिलेला उपदेश वगैरे तर्कपांडित्य शास्त्रीबोवांनी केलेले आहे. ते अस्थानी आहे अशा तऱ्हेने मूळ संदर्भाला सोडून अर्थ केल्या कारणाने म्हणजेच त्या सिद्धांताचा अनाधिकृत अतिदेश केल्याकारणाने आम्ही वर ‘दाखविल्याप्रमाणे अव्याप्ती अतिव्याप्तीचा प्रसंग उत्पन्न झाला ही गोष्ट स्पष्ट आहे. आपल्याला एकादा पक्ष आवडो नाही तर नावडो, मूळ ग्रंथांचा आशय जशाचा तसा सांगणे एवढे तरी मार्क्सवादी लेखकांनी देखील करावयास पाहिजे असे मला वाटते. ‘हा देवी उपदेश (Divine Inspiration) म्हणजेच चोदना होय. समीक्षा ८५. असा देव न मानणाऱ्या पूर्वमीमांसकांच्या पदाचा अर्थ करणे शास्त्रीबोवांच्यासारख्या पंडिताला शोभत नाही एवढेच येथे म्हणून ठेवतो. अशा तऱ्हेचे अनंत प्रकार या ग्रंथांत झालेले आहेत.

शेवटी समाजशास्त्रीय पदांच्या अर्थाचा प्रश्न घेतो. शब्दयुगामध्ये (Paperage) वापरलेल्या शब्दांना काही निश्चित अर्थ असावाच लागतो असा मुळीच नियम पाश्चात्य लेखकांना आणि त्यातल्या त्यात समाजवादी लेखकांना मान्य नसल्याकारणाने, त्यांच्या लिखाणामध्ये अर्थशून्य बेकार पदांचा प्रसार फार मोठ्या प्रमाणावर असतो आणि तीच स्थिती त्यांच्या पावलावर पाऊल ठेवून वागणाऱ्या हिंदुस्थानातील लेखकांच्या लिखाणाची असते. ह्या कारणाने शास्त्रीबोवांनी अशा तऱ्हेची जी अनंत पदे वापरली आहेत त्यांची मीमांसा करित न बसता, चर्चेमध्ये जेथे तशा पदांचा संबंध येईल तेथे त्या त्या पदांची फोड करू, आतां शास्त्रीबोवांच्या चर्चा पद्धतीतील एक स्थळ दाखवून स्थलाभावास्तव पद्धतशीरपणे पदनपद घेऊन आणि वाक्य न वाक्य घेऊन या

ग्रंथाची मीमांसा पुढील अंकापासून सुरू करू, अलौकिक कशाला म्हणावे त्यासंबंधी आपले मत सांगतांना 'तर्कशास्त्राच्या नियमांच्या आधाराने बुद्धिद्वारा ज्या वस्तूची परीक्षा करता येत नाही त्या अलौकिक' असे लक्षण त्यांनी सांगितले आहे. अर्थात् शास्त्रीबोवा ज्या कोणत्या वस्तूचा विचार करीत आहेत त्या वस्तूला तर्कशास्त्राचे नियम लागू पडले पाहिजेत ही गोष्ट त्यांनाही मान्य असण्याचा संभव आहे. तर्कशास्त्रामध्ये कोणत्याही वस्तूची विभागणी करण्याचे नियम ठरलेले आहेत. कोणत्याही विभजनीय वस्तूचे अवयव पाडावयाचे असल्यास ते अवयव कोणत्यातरी एकाच तत्त्वाच्या आश्रयाने पाडावयास पाहिजेत, नाही तर ती विभागणी चूक असते. आपण एक सोपे उदाहरण घेऊ. हिंदुस्थानांतील लोकांची आपण विभागणी करीत आहोत. तेथे आपण धर्मपंथ हे तत्त्व घेऊन हिंदुस्थानांतील लोकांची हिंदू, मुसलमान, पारशी, ख्रिस्ती, शीख, जैन, बौद्ध आणि इतर पंथीय अशी विभागणी केल्यास ती बरोबर आहे; कारण आपण येथे धर्मपंथ हे व्यावर्तक लक्षण धरलेले आहे; परंतु तीच आपण हिंदुस्थानांतील लोकांची विभागणी हिंदू, मुस्लीम लीगवाले, मद्रासी, मांसाहारी, व्यापारी, रॉयिस्ट, तर्कतीर्थ, मराठीचे प्राध्यापक, साहित्य संमेलनाचे अध्यक्ष, श्रीमान् लोक वगैरे वगैरे विभागणी केल्यास ती चूक आहे. कारण येथे खरोखर विभाग असे मुळीच पडत नाहीत. सामान्य वर्गामध्ये अंतर्भूत झालेले गट कोणत्या व्यावर्तक लक्षणामुळे आपण विभक्त मानतो त्याचा येथे काही खुलासा होत नाही. येथे धर्म, राजकीय पंथ, वसतिस्थान, आहार, धंदा वगैरे वेगवेगळी लक्षणे व्यावर्तक म्हणून दिलेली असल्याकारणाने येथे गटाची तर राहूद्याच व्यक्तीची देखील विभागणी होत नाही. अशा तऱ्हेचा जो नियम तर्कशास्त्रांत आहे आणि जो बुद्धिद्वारा वापरता येतो तो तर्कतीर्थांना मान्य आहे किंवा नाही ते सांगता येत नाही.

आता आपण हा नियम शास्त्रीबोवांचा आदर्श समाजशास्त्रज्ञ जो कार्ल मार्क्स याने समाज नामक वस्तूची (?) विभागणी केली आहे आणि जी शास्त्रीबोवांनी शास्त्रीय म्हणून आपल्या ग्रंथांत दिलेली आहे, त्या विभागणीला लावून पाहण्याचा प्रयत्न करू त्या विभागणीला विभागणी असे न म्हणता टप्पे, विशिष्ट रूपे वगैरे पदांनी ज्या विभागणीचे त्यांनी दिग्दर्शन केले आहे. ते टप्पे पुढीलप्रमाणे (१) प्राथमिक गणरूप साम्यवादी जनसमुदाय (Primitive Communistic Society) (२) पितृसत्ताक समाज (Patrirchai) (३) पुरातन समाज (Ancient) (४) संरंजामदारी समाज (Fondal) (५) भांडवलदारी समाज (Capitalistic) व (६) समाजवादी समाज (Socialistic). अर्थात् ह्या विभागणीला त्यांनी लौकिक वस्तूची जी लक्षणे सांगितली आहेत त्यापैकी अनुमानाने सिद्ध होणारी एवढेच लक्षण लागू पडते; परंतु त्या विभागणीचा लौकिकत्व अगर अलौकिकत्व हा प्रश्न किंचित् काळ नजरेआड करून तिचे तर्काविष्टित्वच फक्त येथे तपासू. शास्त्रीबोवांनी तिसरा टप्पा जो पुरातन समाज म्हणून दिलेला आहे, त्याचा इतर टप्प्यांपासून वेगळेपणा दाखविणारे लक्षण कोणते? पुरातन हा शब्द कालवाची असल्यास कालाने समाजाचे वेगळेपण दाखविता येते असे शास्त्रीबोवांना वाटते का? कालाच्या

एका बिंदूपासून किती मागे गेले तर त्याला पुरातन म्हणावे यासंबंधी काहीच मर्यादा कार्ल मार्क्स, फ्रान्स बोआस किंवा आपले शास्त्रीबोवा यांनी सांगितली नसल्याकारणाने समाज हे विकासशील कालावंबी , कार्य (Function of Time) आहे असे मानले तरीही पुरातन या पदाला काही तरी अर्थ आहे का? तसा अर्थ नसल्यास शास्त्रीबोवांनी त्या टप्प्याची व्यावर्तक अंशी जी काही लक्षणे मार्क्सने दिली असतील ती अज्ञानांकरिता सांगावयास पाहिजेत, तशी लक्षणे त्याने दिली नसल्यास मार्क्सदेखील एकादा मुद्दा बरोबर कळत नसल्यास अशास्त्रीय थाप मारून मोकळा होतो असे मानण्याशिवाय गत्यंतर नाही आणि ही कालानुसारी विभागणी करण्याचे ठरल्यास काय आपत्ती येतील हे सांगण्याची निदान तर्कतीर्थांना तरी सांगण्याची जरूरी नाही. मनुष्यसमाज हा दिक् आणि काल या दोन तत्वांनी बद्ध असल्याकारणाने निव्वळ कालानुसारी टप्पे सांगणे हे अर्थातच अशास्त्रीय आहे. आता आपल्या कार्ल – मार्क्सने सांगितलेला पुरातन समाज कोणत्या कालखंडात होता हे परमेश्वर (चुकला; अवास्तव कल्पना), कार्ल -मार्क्स आणि शास्त्रीबोवा यांनाच माहिती; परंतु तेव्हा तरी तो सर्व जगतातील मानवाला व्यापून होता का? तसा नसेल तर आम्ही नेहमी सांगतो त्याप्रमाणे कार्ल-मार्क्स हा प्रत्यक्ष मानवसमाजांचा अभ्यास करित नसून त्याने उचलून घेतलेल्या समाजातील घडण कशी बदलत गेली (Formal) याचाच फक्त अभ्यास करित आहे आणि आकार बदलला की, ज्या वस्तूला आकार दिला गेला होता ती वस्तूही बदलते (Material Variation) असा सिद्धांत मांडीत आहे. एकाद्या अनेक घटकावयांनी बनलेल्या संमिश्र वस्तूंचा आकार बदलला म्हणजे स्वरूपतः त्या घटकावयामध्येही पण बदल होतो हा सिद्धांत अगोदर सिद्ध झाला पाहिजे. येथे असा स्पष्ट इशारा देण्याचे कारण असे की हा सिद्धांत गृहीत धरून त्यावरून अनेक अनुमाने शास्त्रबोवांनी आपल्या ग्रंथांत भराभर मानलेली आहेत.

वर ज्या तऱ्हेची समाजाच्या अवस्थांची परंपरा शास्त्रीबोवांनी दिलेली आहे, त्या तऱ्हेची परंपरा इतिहासांत प्रतीत होते असे दाखवावयाचे असल्यास खरोखर एकच एक समाज घेऊन, त्या समाजांत अशी अवस्थांतरे दाखविता आली पाहिजेत. एका स्थळकाळचा एक समाज, दुसऱ्याच स्थळकाळांतील दुसरा समाज असे घेतल्यास तशा तऱ्हेची रूपे निश्चित सापडतील, परंतु त्यांच्यामधील पौर्वापर्य लावणे म्हणजे मागल्या शतकांत उत्क्रांती किंवा विकास नावाचा जो एक लोकभ्रम गृहीत धरला गेला होता त्याच्या अनुरोधाने मानसिक जुळणी करणे (Hypothesis) या पलीकडे त्याला काहीही अर्थ नाही. एक उदाहरण घेतले म्हणजे आपला मुद्दा जात स्पष्ट होईल. आजची रशियांतील समाजरचना समाजवादी आहे असे म्हणतात. अर्थात् आणखी तीनशे वर्षांनी त्या समाजाचा जर कोणी विरोध विकासवादी गृहस्थ इतिहास लिहू लागला, तर त्याने त्यापूर्वी रशियांत भांडवलशाही अवस्थेतून समाज गेलाच असला पाहिजे असे म्हणावे का? यावर जे विरोधविकवादी जे पांडित्य केले जाते आणि उत्तर 'दिले जाते ते आम्हाला माहिती आहे; परंतु त्यावरून ही परंपरा अपरिहार्य (Necessary) नाही असाच

अर्थ होतो. ही परंपरा अपरिहार्य नसल्यास समाजावस्थेचा. त्यांनी दिलेला पहिला टप्पा तरी अपरिहार्य आहे असे म्हणण्याचे मुळीच कारण नाही. मार्क्सने दिलेली जी अवस्थांची परंपरा आहे, ती मार्क्सच्या मेंदूत असली तरी ही प्रत्यक्ष सृष्टीत असण्याचे मुळीच कारण नाही असा या भानगडीचा अर्थ होऊ लागेल.

अर्थात् वस्तूंचा वास्तविक कार्यकारण, 'विज्ञानाचा श्रेष्ठकनिष्ठपणा' हीन समाजरचना उच्च समाजरचना वगैरे बरेच तर्कावडंबर शास्त्रीबोवांनी अशा 'तऱ्हेच्या अवस्था परंपरेचे समर्थन करण्याकरिता केलेले आहे, त्या व त्यांच्या इतर मुद्यांचा परामर्श पुढील लेखापासून घेऊ.

(पुढे चालू)

(समाजजीवन, सप्टेंबर, १९४२, वर्ष तीन, अंक २, भाद्रपद, शके १८६४, पृष्ठ ४१ ते ८९)



हिंदुधर्माची समीक्षा : परीक्षण (उत्तरार्ध) - गोविंद महादेव जोशी



'When you are criticising the philosophy attention to those intellectual positions, of an epoch, do not chiefly direct you which its exponents feel it necessary explicitly to defend. There will be some fundamental assumptions which the adherent of the various systems in the epoch unconsciously presuppose. Such assumptions appear so obvious that people do not know what they are assuming, because no other way of putting things has occurred to them.'

(Science and the Modern World-by A. N. Whitehead - P. 61)

कोणत्याही युगांतील तत्त्वज्ञानाची मीमांसा करावयाची असल्यास, त्या युगाच्या प्रवर्तकांना आणि अनुयायांना, ज्या कोणत्या बौद्धिक तत्त्वांचे उघड उघड समर्थन करण्याची जरूरी भासत असेल, त्या तत्त्वांकडे फारसे लक्ष न दिले तरी चालेल. कारण त्या त्या युगांतील तत्त्वज्ञानी नकळत आणि अभावितपणे काही तत्त्वे प्रधान म्हणून गृहीत धरीत असतात. अशी गृहीततत्त्वे इतकी सिद्ध झाल्यासारखी वाटतात की, आपण काय गृहीत धरीत आहोत याचीच लोकांना जाणीव राहिलेली नसते, कारण दुसरी काही वेळी असतील अशी त्यांना कल्पनाच नसते!

(- ए. एन. व्हाईटहेड यांचे शास्त्र आणि आधुनिक जग पा. ६१)

सर्व शास्त्रकोविद् तत्त्ववेत्ता डॉ. व्हाईटहेड यांच्या ग्रंथांतील उतारा देऊन त्याचे मराठी भाषांतर आहे. त्याचे म्हणणे असे की, बऱ्याच तत्त्वज्ञान पद्धतींना बऱ्याच गोष्टी आणि तत्त्वे गृहीत धरली गेलेली असतात. आपण एक उदाहरण घेऊन आपला मुद्दा स्पष्ट करू. हिंदू मनुष्य म्हटला की अमर आत्मा, जगकारण ईश्वर, निर्गुण आणि पूर्ण ब्रह्म, कर्मजन्य अपूर्व मंत्रसामर्थ्य, स्वर्ग, नरक, मोक्ष इत्यादी वर्ष आणि पदार्थ हे त्याच्या विचारसरणीत इतके मिसळून गेले असतात की, यात काही चुकत असेल, याची त्याच्या

मनाला जाणीवदेखील होत नाही, उलट समाजवादी मनुष्य म्हटला की विशेषनिकाय, शेतकरी, कामकरी, निर्मग आणि त्यातील शक्ती, समाज, सामाजिक गरजा, मानवी इतिहास, प्रगती वगैरे तत्वे आणि कल्पना त्याच्या विचारांत इतक्या मिसळून गेलेल्या असतात की या तत्वांची आणि पदार्थांची न्यायशास्त्रीय पद्धतीने सिद्ध करावी लागेल यानी त्यालाही जाणीव नसते आणि ही तत्वे आणि पदार्थ ज्यांना मान्य नाहीत तो गृहस्थ आपल्यापेक्षां भिन्न मत का धारण करतो त्याची त्यालाही कल्पना येत नाही, पहिल्या तऱ्हेने विचार करणाऱ्या मनुष्याने कोणत्याही विधीचे समर्थन करतांना आत्म्याचे पारलौकिक कल्याण हे कारण दिल्यास दुसरा म्हणणार की आत्मा आणि परलोक या दोहोंनाही अस्तित्व नसल्याकारणाने तुझे हे म्हणणे वेडेपणाचे आहे. (न स्वर्गो नापचर्गो वा नैवास्मा पारलौकिकः । न च वर्णाश्रमादीनां क्रियाः च फलदायिकाः ॥ मृतानाम अपि जन्तूनाम्, श्राद्धं चेत तृप्तिकारणम् । निर्वाणस्य प्रदीपस्य स्नेहः संवर्धयेत शिखाम् ॥ गच्छतामिह जन्तूनाम्, व्यर्थ पाथेयकल्पनम् गेहस्थ कृत श्राद्धेन, पथि तृप्तिस्वारिता) दुसऱ्या व विचार करणारा मनुष्य आपल्या कृतीचे समर्थन करताना मानण्याची प्रगती, मानव्याचं कल्याण वगैरे कारणे सांगू लागल्यास मानव्य वगैरे कारणे सांगू लागल्यास मानव्य वगैरे चिजा अस्तित्वात नाहीत, त्या फक्त आपल्या मनाने वास्तविक व लौकिक अनुभवाने निर्मिलेल्या कल्पनांच्या विपर्यस्त रचना केल्या आहेत असे त्याला दुसरा उत्तर देईल. खरोखर पहिल्याच्या आणि दुसऱ्याच्या दोघांच्याही कल्पना विभिन्न क्षेत्रात खऱ्या असण्याचा संभव आहे. ही तिसरी शक्यताही लक्षात घेतली पाहिजे. अशी स्थिती असल्याकारणाने कोणाही लेखकाने किंवा काय समीक्षकाने काय या तीनही शक्यता लक्षात घेऊनच विचार केला पाहिजे. त्याबरोबरच वास्तविक आणि लौकिक अनुभवाने निर्मिलेल्या कल्पनांची विपर्यस्त रचना मन करते असे म्हटल्यास, अनुभवांचा विपर्यास मन का करते याची कारणे सांगता आली पाहिजेत. त्याबरोबरच विपर्यास कोणता आणि अविपर्यास अगर वास्तव स्थिती कोणती याचा बरोबर निर्णय व्हावयास पाहिजे.

या दृष्टीने विचार केला तर सर्वसाधारणतः धर्म आणि विशेषतः हिंदू धर्म एका बाजूला आणि शास्त्रीबोवा दुसऱ्या बाजूला यांच्यामध्ये त्यांच्या मताचे मुख्य प्रश्न अलौकिक आणि लौकिक तत्वांबद्दल आहे. शास्त्रीबोवा म्हणतात की “धर्म अलौकिक तत्वांचा आणि पदार्थांचा उपयोग करतो. मी ज्या पद्धतीने समीक्षा करणार आहे, त्या पद्धतीने अलौकिक तत्वांना कोणत्याही तऱ्हेचा वाव मिळणार नाही, म्हणून प्रथम निर्णय झाला पाहिजे तो असा की अलौकिक आणि लौकिक या दोनही पदांची बरोबर न्यासी ठरली पाहिजे आणि ती समीक्षकाने ठरविली. त्याचबरोबर लोकमत अगर लोकांचा आचार शास्त्रीय समीक्षेत एकदा अप्रमाण मानल्यावर पुन्हा तोच प्रमाण मानला जाऊ नये ह्याची फारच काळजी घ्यावयास पाहिजे.” हे स्पष्ट सांगण्याचे कारण असे की समाजाची शास्त्रीय मीमांसा करावयास निघालेले आपले तर्कतीर्थ तत्त्ववेत्त्यांनी काय ठरविले ते सांगून, ताबडतोब समाजाने व्यवहारात कसे; वर्तन केले ते सांगतात. म्हणजे आम्ही पुष्कळ वेळा विशद केले आहे, त्याप्रमाणे ध्येयाचे खंडन प्रत्यक्षाच्या आश्रयाने करावे आणि प्रत्यक्षाचा हिणकसपणा ध्येयाचे कौल देऊन सिद्ध करावा. असो. आता आपण लौकिक आणि अलौकिक यांच्या शास्त्रीबोवा काय मर्यादा सांगतात हे पाहू.

लौकिक

(अ)

(१) सर्वसाधारण प्रत्यक्षाने सिद्ध होणारे.

२) अनुमानाने सिद्ध होणारे.

३) अनुभव आणि प्रयोग: यांच्यायोगे सिद्ध होणारे.

४) अशा तऱ्हेचे ज्याचे गुणधर्म असतील ते.

(आ)

१) व्यावहारिक लौकिक - (Profane) (पा. ३७)

अलौकिक

(आ)

(१) तर्कशास्त्राच्या नियमाने ज्याची तपासणी करता येत नाही.

२) बुद्धिद्वारा ज्यांची तपासणी करता येत नाही.

३) अनुभवाने आणि प्रयोगाने तपासणी करता येत नाही.

२) धार्मिक- अलौकिक - (Sacred) (पा. ३७)

‘आ’ या कलमात जो अर्थ दिलेला आहे त्यासंबंधी शास्त्रीबोवांचे म्हणणे असे की तत्त्ववेत्ते अशा तऱ्हेची विभागणी करित नाहीत तर सर्वच क्रिया धार्मिक समजतात; परंतु सामान्य लोक लौकिक आणि अलौकिक यांचे पृथक्त्व धरून व्यवहार करतात. म्हणजे शास्त्रीबोवांना येथे तत्त्वज्ञान्यांनी केलेली विभागणी अमान्य असून, व्यावहारिक लोकांनी केलेली विभागणी मान्य आहे. पुन्हा तेच शास्त्रीबोवा लोकांचे म्हणणे अमान्य करून फ्रान्स बोआसचे म्हणणे मान्य करतील. जसा प्रसंग पडेल तसे वागावे म्हणजे झाले, वाटेल ते तत्त्वज्ञान सहज सिद्ध होते. आता आपण शास्त्रीबोवांनी गृहीत धरलेली काही तत्त्वे त्यांनीच केलेल्या लौकिक आणि अलौकिक या पदांच्या अपेक्षेने तपासून पाहू. सर्वच तपासल्यास फार विस्तार होईल.

समाज ही इतिहासबद्ध वस्तु असल्यामुळे त्याचे प्रत्येक अंग इतिहासबद्ध आहे. इतिहासांतील प्रत्येक घटना कार्यकारणभावाच्या मालिकेतील एक दुवा म्हणून तपासावी लागते.’ (पा. ३) या एकाच वाक्यांत जी पदे आलेली आहेत, त्यांनीं दर्शविलेल्या सर्व कल्पना आणि त्यांची प्रत्यक्ष ही स्वयंसिद्ध आहेत असे मानण्याची ह्या युगाला इतकी सवय लागलेली आहे की, ते प्रत्येक पद शास्त्रीबोवांच्या व्याख्येप्रमाणे अगदी आत्मा, ईश्वर, पुनर्जन्म - यांच्याप्रमाणे - लौकिक नाही असे म्हटले तर लोकांना आश्चर्य वाटेल. परंतु अमर आत्मा, ईश्वर, पुनर्जन्म वगैरे पदांनी प्रदर्शित - केलेल्या पदांची जर शास्त्रीय पद्धतीने सिद्धी केली पाहिजे, तर त्यांनी वापरलेल्या पदांची सिद्धी त्याच पद्धतीने करावयास नको का? पहिल्या वाक्यात वेगवेगळे सिद्धांत आहेत.

- १) समाज ही वस्तु आहे.
- २) समाज हा इतिहासावर आहे.
- ३) समाजाला अंगे आहेत.
- ४) ती अंगे इतिहासबद्ध आहेत.

(१) समाज ही वस्तु आहे या सिद्धांताची अवगती शास्त्रीबोवांना कोणत्या लौकिक पद्धती किंवा गमकाने झाली? प्रत्यक्ष शब्दाने जो अर्थ प्रतीत होतो त्याच्या मर्यादांत राहून सर्वसाधारण प्रत्यक्षात समाजाची सिद्धी होत नाही. ‘लिंगपरामशो अनुमानम्’ हा नियम आम्ही काही शास्त्रीबोवांना सांगायला नको; मग समाजाच्या वस्तुत्वाची अवगती कशाच्या आधारे करावी ते कळत नाही. अनुभवाने समाजाच्या

अस्तित्वाची प्रतीती कोणाला झालेली असेल ते परमेश्वर जाणे, कारण सर्व तऱ्हेचा अनुभव हा सुट्ट्या व्यक्तिचा असते, अगर जमावाचा असतो, परंतु समाजाचा नसतो. प्रयोगाने समाजाच्या अस्तित्वाची सिद्धी होणार नाही. एखाद्या वस्तूचे अस्तित्व सिद्ध झाल्यानंतर मग त्या वस्तूच्या गुणधर्मांच्या अवगतीचा प्रश्न येतो. शास्त्रीबोवांनी लौकिकाची म्हणून दिलेली सर्व शास्त्रीय लक्षणे लावल्यास समाज ही लौकिक वस्तु नाही, तर गमकाने मानलेले गृहीत कृत्य आहे, अशीच प्रतीती येऊ लागते. शास्त्रीबोवांनी आठराव्या शतकातील काही लेखकांची मते जी पान ८/९ वर उतरून घेतली आहेत, ती तशीच्या तशी फक्त 'धर्म' या पदाच्या जागी 'समाज' हे पद घातले तर कशी दिसतात ते पाहू. अर्थात त्यांची मते लक्षात घेताना त्यांची तात्त्विक भूमिका आपणास मान्य आहे किंवा नाही त्यासंबंधी शास्त्रीबोवा काहीच सांगत नाहीत. त्यांची तात्त्विक भूमिका मान्य नसल्यास मर्यादा घडविण्याकरिता त्यांची मते उतरून घेणे हे अशास्त्रीय आहे, असे शास्त्रीबोवांना स्पष्ट बजावण्याची फार जरूरी आहे, असे वाटून जास्त खोलात येथे शिरत नाही.

दि अलेंबर्टचे असे मत होते की, "आत्तापर्यंतचा धर्मतिहास (समाजेतिहास) म्हणजे प्रमाद आणि वंचना याची कहाणी होय. उरावर बसलेल्या पिशाचाचे दुःस्वप्न जसे विसरावे, त्याचप्रमाणे मानवाचा धार्मिक (सामाजिक) इतिहास विसरला पाहिजे." (पान. ९) दि. अलेंबर्टच्या पुढे व्हाल्लेयर आला आहे. 'ऐतिहासिक धर्म (समाज) दुसरे तिसरे काहीही नसून बेदकार बदमाषांनी अज्ञ जनतेची पिळवणूक करण्याकरिता जाणून बुजून रचलेला कट आहे' तेथील सर्वच वाक्ये अशा तऱ्हेने लिहिता येतील. त्याचे उपहासाने नव्हे तर शास्त्रीय पद्धतीने खंडन करण्याचा प्रयत्न करून पहावा. तेव्हा समाज ही वस्तू आहे, हा आपला पक्ष सिद्ध करा अशी शास्त्रीबोवांना सविनय विनंती आहे. एका बाजूला व्यक्ती आणि दुसऱ्या बाजूला जमाव यांच्यामध्ये लहान लहान गट पडतात. (जाती नव्हे हं!) आणि त्यांच्या आश्रयाने शास्त्रबोवा ज्या कशाला समाज म्हणतात, त्याची पहाणी करावी लागते हा बोध पाश्चात्य समाजशास्त्रज्ञांना आता थोडा थोडा होऊ लागला आहे. (See- Democrete Society Planning And The New Science Society – by Karl Manuhem. – World Review, July, 1942) तोच लेखक लिहितो, 'There are no norms and codes in abstract except those promulgated by normal groups.' त्यालाच हिंदुंच्या पद्धतीत जातिधर्म आणि गुणधर्म असे म्हणतात. थोडक्यात सांगायचे तर शास्त्रीबोवांचा पहिला सिद्धांत त्यांच्या व्याख्येच्या निकषावर घासून पाहिला तर लौकिक नाही. मला शास्त्रीबोवांना येथे असे सांगायचे आहे की रशियात देखील व्यक्ती आणि गट आहेत परंतु समाज असा काहीच नाही, याहून जास्त चर्चा येथे करत नाही.

समाज ही वस्तुच नसल्याकारणाने ती इतिहासबद्ध आहे किंवा नाही हे कसे ठरवावे आणि इतिहासबद्ध आहे असे म्हटले तरी त्याचा बरोबर अर्थ काय? ते ज्या कशाला समाज म्हणतात त्यामध्ये व्यक्ती असतात. या सर्व हालचाली म्हणजे इतिहास असे शास्त्रीबोवांना म्हणावयाचे असल्यास समाज आणि इतिहास हे समव्याप्त आहेत असे म्हणता येईल; परंतु त्यामुळे समाज इतिहासबद्ध आहे, या वाक्याला काय अर्थ येत असेल ते शास्त्रीबोवा आणि फ्रान्स बोआसच जाणें. तेव्हा समाज हा इतिहासबद्ध असतो हे तारेत पाठवायचे जे वाक्य त्यांची त्यांनी 'लौकिक' हे पद लावण्याला योग्यता शास्त्रीबोवांनी सिद्ध करावी. (आमचे स्वतःचे मत असे आहे की समाज ही एक नैतिक अव्यक्त घटना, इतिहासबद्धता ही

दुसरी अव्यक्त घटना आणि त्या दोहोंचा संबंध ह्या तीनही अव्यक्त आहेत, म्हणजेच शास्त्रीबोवांच्या लौकिकाच्या व्याख्येत बसण्यासारख्या नाहीत.) तिसरा सिद्धांत म्हणजे समाजाला अंगे असतात. म्हणजे समाज हा अनेक अवयवाने युक्त असा अवयवी आहे. ते समाजाचे अवयव कोणते? धर्म, तत्त्वज्ञान, कला ही समाजाची अंगे नव्हते. ही सर्व मानवाने घडवून आणलेली कार्ये आहेत, स्वरूपतः मानव नव्हे; त्यामुळे ती समाजाची अंगे होऊ शकत नाहीत. कार्य हे कारणापासून भिन्न असावे लागते असे म्हणता खरे. कार्यकारणांची एकरूपता फक्त या सर्वांच्या समुच्चयाला समाज म्हणता येणार नाही; विवर्तवादी तत्त्वज्ञानात आहे असे ऐकतो. शास्त्रीबोवाचे पहिले वाक्य कितपत सिद्ध आहे, त्याची मीमांसा वाचकांपुढे ठेवली आहे.

शास्त्रीबोवाच्या या ग्रंथात घोटाळा झाला आहे तो असा की, ज्या पाश्चात्यांच्या आश्रयाने ते समीक्षा करावयास प्रवृत्त झाले आहेत, त्या सर्वांची तात्विक भूमिका अनुमानपद्धती, निर्णयपद्धती ही अत्यंत निरपवाद आणि सिद्ध आहेत असे ते गृहीत धरून चाललेले आहेत. त्याप्रमाणे एकदा सनातनी पंडित मनु असे असे म्हणून सांगेल, त्याप्रमाणेच शास्त्रीबोवा फ्रान्झ बोआस असे म्हणतो म्हणून प्रमाण देतात; जणू काय फ्रान्स बोआस काय म्हणतो ते सिद्ध झालेलेच आहे; अशी मनोवृत्ती एकदा करून घेतली म्हणजे मग पाश्चात्य ग्रंथातले सिद्ध असिद्ध वाटेल ते सिद्धांत आपोआप परीक्षणात शिरतात. मग मग पूर्व सिद्धांत आणि त्यावरून काढलेली अनुमाने ही सुसंगत नसली तरी त्याबद्दल काही देखील दखल घेण्याची देखील लेखकाला जरूरी वाटत नाही. खरी गोष्ट अशी आहे की ज्या युगातील लेखकांना त्यांनी प्रमाण मानले आहे, त्या युगातील लेखकांच्या मनात जो परस्परविरोध तत्त्वांचा (विरोधविकासवादांतील नव्हे हं) गोंधळ माजला होता, त्यामुळे त्यांच्याकडून कोणतीच समीक्षा होणे शक्य नव्हते आणि बरोबर तीच गोष्ट आपल्या पुढल्या वाक्यात शास्त्रीबोवांनी केली आहे. 'इतिहासातील प्रत्येक घटना कार्यकारणभावाच्या मालिकेतील दुवा म्हणून तपासावी लागते. कार्यकारणभावाची मालिका सतत आणि अखंड असते अशी आमची कल्पना आहे.' हे कार्यकारणभावाचे लचांड मागे लावून घेतले म्हणजे काय तात्विक आणि समाजशास्त्रीय अडचणी उत्पन्न होतात हे शास्त्रीबोवांना सांगण्याची जरूरी आहे असे मला वाटत नाही.

धर्माची उत्पत्ती आणि विकास या बाबतीत शास्त्रीबोवा ज्या एकोणिसाव्या शतकातील लेखकांवर अवलंबून आहेत. त्यांची धर्मविषयक मीमांसा आणि उपपत्ती या भ्रान्तिमूलक आणि असिद्ध आहेत. आम्हांला त्या तशा का वाटतात त्याची कारणे थोडक्यात पुढील प्रमाणे आहे व त्यांचे समग्र खंडन या लहानशा परीक्षणांत करता येणार नाही.

१) अशिक्षित आणि मागासलेला तर राहू द्याच, अगदी सुशिक्षित आणि सुधारलेला मनुष्य घेतला तरीही त्याला तुझ्या धर्मविषयक श्रद्धा काय आहेत असे विचारल्यास निश्चित सांगता येणार नाही. बरट्रँड रसेल याने माझी 'श्रद्धा कशात आहे' (what do I believe) असा ग्रंथ लिहिला आहे. यामुळे ज्यांना मागासलेले असे म्हटले जाते, त्यांना प्रश्न विचारून त्यांची धर्मविषयक श्रद्धा आणि पद्धती समजावून घेणे अशक्य आहे. कारण त्यांचे त्यांनाच ते सांगता येणार नाही. पुन्हा त्यांना विचारून ते जी उत्तरे देतील ती खरीच असतील असे मानण्याचे कारण नाही, कारण पुष्कळ वेळां ती आपल्या पाहुण्याला खूप करण्याच्या दृष्टीनेही दिलेली असतात.

२) दुसरी गोष्ट सुशिक्षित व्यक्ती देखील एकाच एक विषयासंबंधी सारखे प्रश्न विचारू लागल्यास पुढे पुढे वाटेल ती उत्तरे देऊ लागते, मग अशिक्षित आणि मागसलेल्या व्यक्ती अशा तऱ्हेने त्या त्या प्रश्नांची बरोबर उत्तरे देणे दुरापास्त आहे. त्यामुळे I subject that our authorities were misinformed- J. D. Unwin.

३) परंतु आपण असे समजू की कोणत्याही लोकांची धर्मविषयक श्रद्धा (Beliefs) काय स्वरूपाची आहे त्याचे वर्णन करण्याइतकी माहिती - अगदी खरी माहिती एकाद्या संशोधकाने मिळविली, तरी देखील ज्यावेळी तो माहिती लिहावयास बसेल त्यावेळी कळत नकळत त्यांच्या स्वतःच्या सांस्कृतिक कल्पना त्या लिखाणांत न शिरणे अशक्य आहे. त्यामुळे तो जीं विधाने करणार ती मूळ सांगणाराचा आशय सांगणारी नसून त्याचा स्वतःचाच आशय सांगणारी असण्याचा जास्त संभव आहे. उदाहरणार्थ, मावरी (Maori) जातीच्या लोकांचा आतुआ (Atua) हा शब्द आपण घेऊ त्याची पुढील भाषांतरे सापडतात.

(1) Gods (Brown, Hare Hougi, Best. (2) Invisible spirits (Augas), (3) Malignant demon or demons (Colenso Best) (4) Sprits of Dead (Shortland, Best) (5) Spirits of the dead (Polack) (6) Familiar spirit (maning) (7) demons (Tregear) (8) The beyond (Hare Hongi) (9) Guardian spirit of the tribe (Gudgeon) (10) Idols (Hammond), (11) Personification of nature (Best) (12) Fairies, defie ancestors, personification of the pain and disease (Best) (13) God, the one true God (Colenso and other) (14) Spirit, spirit to (nearly all).

हे सगळे अर्थ देऊन कोणत्या ग्रंथकाराने तसा अर्थ केलेला आहे त्यांची नावे कसांत दिलेली आहेत.

पुन्हा तोच शब्द श्वेतवर्णीय मनुष्य, भितीदायक पदार्थ, घड्याळे, बंदुका, होकायंत्रे-थोडक्यात सांगायचे तर, 'anything belived to possess supernatural powers (best)' अशा अर्थाने वापरलेला दिसून येतो. काही ग्रंथकार तर या शब्दांचे 'Atuas' असे बहुवचन करतात. अशा तऱ्हेने आपल्या भाषेत त्याचा तर्जुमा करू लागल्याबरोबर मूळ याचा काही का अर्थ असेना ग्रंथकारांनी याचे काय हाल केले आहेत, ही गोष्ट वाचकांच्या लक्षात येईल. पुन्हा अलौकिक शक्ती असलेली वस्तु असा त्या पदाचा अर्थ करताना त्या वस्तुला अलौकिक शक्ती आहे असे ते ते लोक का मानू लागले, त्याचा शोध करण्याची खटपट न करताच हे लेखक त्यांची श्रद्धा काय स्वरूपाची आहे त्याचे वर्णन करू लागतात. खरी गोष्ट अशी आहे की त्या शब्दाला अलौकिक शक्ती धारण करणारी वस्तु वगैरे कोणत्याही तऱ्हेचा अर्थ नाही. कारण खरी गोष्ट अशी आहे की कोणत्याही अपरिचित (Unusual) अगर बुद्धीला चटकन न कळणाऱ्या (Beyond the comprehension) अशा वस्तुला अगर घटनेला ते लोक, तो शब्द लावतात. एक उदाहरण दिले आहे. टायलर, मॅरट, अँड्र्यू लँग, फ्रान्झ बोआस वगैरे मंडळी पुन्हा यात बोलू लागली. तर त्यांच्या स्वयंप्रभ आणि स्वयंप्रज्ञ बुद्धिवादाची आणखी हवी तितकी उदाहरणे शास्त्रीबोवांना पुरवू. सांगण्याचा अर्थ असा की शास्त्रीबोवांचे धर्ममीमांसक ज्या काही श्रद्धा (Beliefs) सांगत आहेत, त्या त्या लोकांच्या श्रद्धा नसून लेखकांच्या स्वतःच्या श्रद्धा आहेत.

४. आपण असे समजू की एखाद्या संशोधकाला लोकांच्या श्रद्धांचे स्वरूप बरोबर कळले, ते कळल्यानंतर आपल्या श्रद्धा आणि तत्वज्ञान त्यांत मिसळून देण्याची त्याने खबरदारी घेतली, तरी देखील तो ज्या वेळी लिहिणार त्यावेळी त्या 'श्रद्धांचे' यथायोग्य स्वरूप सांगणारे शब्द त्याच्या भाषेत असावयास पाहिजेत, नाही तर या विषयावरील शेकडा ९९.५% लेखक करतात, त्या प्रमाणेच तो 'संचार' (Spirit), 'देव' (God) इत्यादी शब्दांनीच करू लागणार. येथे मूळ शब्दांची भाषांतरे मूळच्या श्रद्धेचे स्वरूप मुळीच सांगत नाहीत; कारण मुळचे श्रद्धादर्शक शब्दांची भाषांतरे करणे जवळजवळ अशक्य आहे. इतके कशाला आपल्या कडील ऋत, धर्म, ब्रह्मचर्य वगैरे शब्दांचे बरोबर भाषांतर इंग्रजी भाषेत शास्त्रीबोवा करून दाखवतील कां?

अशा तऱ्हेने एकोणिसाव्या शतकात वाढलेल्या आणि शास्त्रीबोवांनी प्रमाण मानलेल्या संत सज्जनांची अध्ययनपद्धतीच सदोष असल्याकारणाने त्यांनी धार्मिक श्रद्धेसंबंधी लिहिलेले सर्वच लिखाण अशास्त्रीय आहे. तरी शास्त्रीबोवांना अशी विनंती आहे की आपण प्रमाण मानलेली पद्धती बरोबर आहे ही गोष्ट प्रथम सिद्ध करा, तोपर्यंत धर्मसमीक्षेची त्यांनी लावलेली पद्धती धर्माला लावणे ही गोष्ट अयोग्य आहे.

आता शास्त्रीबोवांनी दिलेली जी नव धर्मसमीक्षेची तत्वे ती समजून घेण्याचा प्रयत्न करू.

१. 'मानवी मनातूनच धर्म निर्माण झाला आहे आणि विकसित झाला आहे आणि म्हणून धर्मसमीक्षेचे मानवी बुद्धी हेच साधन होय.' (पान - २)

'धार्मिक जीवन हे व्यावहारिक जीवनात मिसळलेले असते. व्यावहारिक क्रियांशी धार्मिक बुद्धी किंवा भावनांचा संबंध पोहोचतो.' (पान ३८)

मानवी मनातूनच धर्म निर्माण झाला आहे. या वाक्यात मन या पदाची व्याप्ती काय आहे ती स्पष्ट झाली पाहिजे. मनाचा कोणता तरी एखादा प्रांत उचलून घेऊन त्याला मन असे म्हटल्यास अव्याप्ती होते. प्रश्न असा येतो की मन जे काही अनुभविते ते सर्वच्या सर्व इंद्रियांच्या द्वाराने म्हणजे शरीराच्या द्वारानेच प्राप्त होते किंवा मनाच्या अनुभूतीला दुसरे काही मार्ग आहेत. म्हणजेच मनाची व्याप्ती ठरल्यानंतर मग धर्मनिर्मितीचे कारण कोणते ते ठरविता येईल. मानवी मनातूनच धर्म निर्माण झाला आहे. या सिद्धांताचे समर्थन शास्त्रीबोवा करित नाहीत, तरी तो बरोबर आहे असे आपण धरून चालू. तरी देखील असे पद घालून त्यांनी वाक्याचा उत्तरार्ध लिहिला आहे, त्याची अनुभूती अपरिहार्य नाही. समीक्षा या पदाचा मूल्यमापन असा अर्थ करावयाचा असल्यास एकट्या बुद्धीला तसे करण्याचा अधिकार का द्यावा ते कळत नाही. त्यांच्या वाक्याच्या पूर्वार्धावरून उत्तरार्ध असा काढता येईल की म्हणून मानवी बुद्धीला धर्मातील एकूण एक हालचालींचा युक्त खुलासा करता आला पाहजे. (टायलर, मॅरेट, फ्रेजर, अँड्र्यू यांच्या पद्धतीने नव्हे.) जे एका बुद्धीने केले ते दुसऱ्या बुद्धीला सांगता आले पाहिजे अशा तऱ्हेने सर्वच्या सर्व धार्मिक तत्वांचा आणि हालचालींचा खुलासा करता येत नाही. असे शास्त्रीबोवा स्वतःच सांगतात. समीक्षा अगर मूल्यमापन हे कशाच्या तरी अपेक्षेने (Normative) असल्याकारणाने समीक्षा करणाऱ्या बुद्धीने ते काय (Standard of Criticism) त्याची निश्चित रूपरेषा सांगावयास पाहिजे. बुद्धी धार्मिक कल्पनांचे सत्यासत्यत्व पहाणार आहे. सामाजिक विषयांमध्ये सत्यासत्य, हिताहित, सुंदर-असुंदर, उपयुक्त-अनुपयुक्त अशा चार तऱ्हेच्या मूल्यपद्धती असतात, यापैकी बुद्धी सत्यासत्यच का पहाणार याचा

बरोबर उलगाडा होत नाही. परंतु शास्त्रीबोवांची बुद्धी कशाच्या अपेक्षेने ही समीक्षा करणार आहे, ते त्यांनी स्पष्ट सांगेपर्यंत या विषयावर जास्त न लिहिणेच बरे. तरी शास्त्रीबोवांना विनंती अशी की वाक्याचा पूर्वार्ध काही तरी प्रमाण देऊन समार्थित करा आणि त्यावरून निघणारा जो दुसरा विकल्प मांडला आहे, तो असंमत असल्यास त्याचे खंडन करा.

व्यावहारिक क्रियांचा, धार्मिक बुद्धीक्रिया-भावनांशी संबंध पोहोचतो. हा एक सिद्धांत आहे की तीन सिद्धांत आहेत, हे आधी समजून घ्यायला पाहिजे.

- व्यावहारिक क्रियांचा धार्मिक बुद्धीशी संबंध पोहोचतो.
- व्यावहारिक क्रियांचा धार्मिक क्रियांशी संबंध पोहोचतो.
- व्यावहारिक क्रियांचा धार्मिक भावनांशी संबंध पोहोचतो.

शरीराच्याद्वारे प्रत्यक्ष घडणाऱ्या आणि इंद्रियगोचर होणाऱ्या क्रिया म्हणजे संबंध मानवी जीवन असे म्हणावयाचे असल्यास, तो असिद्धपक्ष चर्चकरिता मान्य करून येथील चर्चा करणार आहे. शरीररचना एकच असल्याकारणाने सीतेसारख्या पवित्रतेची, महानंदेसारख्या नैमित्तिक पतिव्रतेची आणि शास्त्रीबोवांच्या रशियातील वेश्यांची व्यावहारिक शरीरक्रिया एकच असते. परंतु त्या क्रियांचे मूल्यमापन भिन्न तऱ्हेने केले जाते, ते काय कारणाने असेल? शरीर क्रियात साधर्म्य असल्याकारणाने आणि परिणामदृष्ट्या (सुख आणि संमतीची प्राप्ती) सारखेपणा असल्याकारणाने खरोखर त्यांचा वेगळा अर्थ लावण्याचे कारण नाही आणि आजच्या रशियात तसा लावीत नाहीत असे म्हणतात आणि उत्तरकुरुंत श्वेतकेतुच्यापूर्वी लावीत नसत असेही म्हणतात. तरीही स्त्री-पुरुषसंबंधाच्या बाबतीत जगभर जे विधिनिषेध झालेले दिसतात, त्यांचा बुद्धीशी, क्रियांशी, धार्मिक भावनांशी संबंध असतो ते स्पष्ट व्हावयास पाहिजे. विधिनिषेधांचा वेगळेपणा अगर फरक दाखविल्याने, विधिनिषेधांच्या तत्त्वज्ञानाचे खंडन होत नाही. धार्मिक भावनांशी संबंध असल्यास, बुद्धी त्याची समीक्षा कशी करू शकेल? भावना आणि बुद्धी ही जी मनाची दोन अंगे. त्यापैकी किंवा प्रवृत्तीच्या दृष्टीने प्रबळ कोणते? भावना आणि बुद्धी या दोन्ही तत्वांची मनबोधकारकत्वाच्या दृष्टीने बरोबर अधरोत्तर व्यक्ती ठरली पाहिजे. त्या दृष्टीने फ्रान्झ बोआसने अगर एम. मलिनने काही लिहिलेले आमच्या वाचनात नाही. धार्मिक भावना आणि धार्मिक बुद्धी यांच्यामधील बरोबर संबंध कोणता आणि व्यावहारिक क्रिया केली म्हणून धार्मिक बुद्धी अगर भावना उत्पन्न झाली, अथवा धार्मिक बुद्धी अगर भावना होती म्हणून व्यावहारिक क्रिया घडली यांच्या पौर्वापर्यावरही खुलासा व्हावयास पाहिजे. संबंध पोहोचतो असे अर्थहीन वाक्य जे लिहिले गेले आहे ती एक उच्च दर्जाची थाप नाही का? अगदी आद्य धार्मिक भावना ही कशी उत्पन्न झाली? ती प्रसुप्त स्वरूपात होतीच. परंतु पुढे जागृत झाली, अगर मुळात नसून नवीन येऊन येऊन चिकटली (Emerged). धार्मिक हे विशेषण काढून टाकून मुळात बुद्धी आणि भावना ही ज्या मनाची अंगे असतील तर एकाला प्राधान्य का द्यावे? याचाही खुलासा व्हावयास पाहिजे. तेव्हा पहिल्या आणि तिसऱ्या सिद्धांतातील पौर्वापर्याची शास्त्रीबोवांनी थोडी चर्चा करावी, दुसरा सिद्धांत मुळीच कळत नाही, कारण एका क्रियेचा दुसऱ्या क्रियेशी संबंध असतो म्हणजे कसा काय असतो? कोणत्याही क्रियेला धार्मिकत्व येते ते धार्मिक बुद्धीमुळे येते, म्हणजे क्रिया आणि भावना या समकालीन असाव्या लागतात तेव्हा मानवी व्यावहारिक

क्रियेला धार्मिकत्व कोणत्या कारणाने आले त्याची संबंध पोहोचतो अशा तऱ्हेची वाक्ये लिहिण्यापेक्षा जरा जास्त मीमांसा शास्त्रीबोवांनी करावी. शास्त्रीबोवांना एवढीच सूचना करायची की, टायलर, मॅरेट वगैरे दोस्त आमच्या माहितीचे आहेत, तेव्हा त्यांच्या असिद्ध आणि गृहीत (Patitio Principii) तत्वाची उजळणी करण्याची जरूरी नाही.

२) ‘धर्मातील सत्यासत्य कल्पना, धर्मप्रयोजन आणि धर्मकल्पनांचा व धर्मसंस्थांचा ऐतिहासिक कार्यकारणभाव हे तीन स्वधर्मसमीक्षेचे विषय आहेत.’ विषय फारच चांगले आहेत. प्रथम धर्मातील सत्यासत्य कल्पनांचा शास्त्रीबोवा आणि फ्रान्झ बोआस विचार करणार. आपण एक उदाहरण घेऊ म्हणजे आपला मुद्दा स्पष्ट होईल. ऋषयोदीर्घसंध्यात्वात् दीर्घमायुषः अवाप्नुषुः।’ ही एक धार्मिक कल्पना. या कल्पनेच्या सत्यासत्याची कल्पना काय पद्धतीने करावी? येथे कार्यकारणभाव स्पष्ट सांगितला आहे. शास्त्रीबोवा म्हणतील की संध्यावंदन न करणारे लोक दीर्घायुषी झालेले दिसतात. त्यावर आमचे मत असे की त्यांनी संध्यावंदन केले असते तर त्यांना दीर्घतर आयुष्य प्राप्त झाले असते. शास्त्रीबोवा म्हणतील की संध्यावंदन करणारे लोकही अल्पायुषी झालेले केव्हा केव्हा दिसतात. त्यावर उत्तर असे की त्यांच्या हातून संध्यावंदनाचा विधी यथासांग झाला नसला पाहिजे. हा कार्यकारणभाव सांगणारी कल्पना खास हिंदुधर्मातील आहे आणि प्रयोगनिष्ठ आहे. तेव्हा या कल्पनेचे सत्यासत्यत्व ठरविताना फ्रान्झ बोआसच्या उष्ट्या पत्रावळी इकडे आणता येणार नाहीत. तेव्हा शास्त्रीबोवांना विनंती अशी की अनुभवाने आणि निरीक्षणाने, प्रयोग करून कल्पनेसंबंधी पुरावा पुढे मांडा. अशा तऱ्हेने आकडेवारीने (Quantitative) तशी प्रमाणे पुढे न मांडताच जर शास्त्रीबोवा या कल्पनेचे सत्यासत्यत्व तपासणार असतील आणि फ्रान्झ बोआसच्या उष्ट्या पत्रावळी इकडे आणणार असतील तर शास्त्रीबोवांची ती पद्धती चूक आहे, आणि या कल्पनेच्या बाबतीत बोलण्याचा काडीचाही अधिकार नाही.

“आचारात् वर्धते अत्युः, आचारात् इप्सिताः प्रजा ।

आचारात् धनमाप्नोति, आचारो हन्ति अलक्षणम् ॥”

ही दुसरी कल्पना. या कल्पनेचे सत्यासत्यत्व कसे पारखायचे? अनाचारी लोकांना धन मिळते वगैरे सांगून काहीच उपयोग नाही, कारण त्यावरील उत्तरे पूर्वी प्रश्नावरील उत्तरांप्रमाणेच आहेत. तेव्हा शास्त्रीबोवांना अशी विनंती की या प्रयोग करण्यासारख्या विषयात सत्यासत्यत्व ठरविण्याचा प्रत्यक्ष प्रमाणे द्या, नाहीतर गप्प बसा! येथे सर्वसाधारण चर्चेचा कोणत्याही तऱ्हेचा उपयोग होण्यासारखा नाही. कारण येथे आयु आणि धन ह्या दोघांच्याही मर्यादा ठरलेल्या नाहीत. आयुर्दाया संबंधी इतर कारणे सांगणेही निरुपयोगी आहे, कारण त्या कारणांच्या अस्तित्वाने या कारणाचे अनास्तित्व सिद्ध होत नाही.

नावाचे सामाजिक परिणाम होतात ही एक तिसरी धार्मिक कल्पना मनुने दिली आहे.

“मंगल्यं ब्राह्मणस्य स्यात् क्षत्रियस्य बलान्वितम् ।

वैशस्य धनसंयुक्तं शूद्रस्य तु जुगुप्सितम् ॥१॥३१।

शर्मवद् ब्राह्मणस्य स्याद् राज्ञो रक्षासमन्वितम् ।

वैशस्यं पुष्टिसंयुक्तं शूद्रस्य प्रेष्यसंयुक्तम् ॥३२॥

स्त्रीणां सुखोद्यमक्रूरं विस्पष्टार्थं मनोहरम् ।

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय : खंड - १८ / १०

मंगल्यं दीर्घवर्णान्तम् आशीर्वादभिधानतम् ॥३३॥

नत्रक्षवृक्षनदीनाग्नीं नान्त्यपर्वनामिकाम ।

न प्रक्षयहि प्रेष्यनाग्नीं न च भीषणनामिकाम् । मनु । ३।९।”

या कल्पनेचे सत्यासत्यत्व कसे ठरवावे हा शास्त्रीबोवांनी सांगावयास पाहिजे. हा प्रत्यक्ष प्रयोगाचा विषय आहे. शास्त्रीबोवांना तसे ठरवता येणार नाही म्हणून तरी सांगावे म्हणजे त्यांच्या आणि फ्रान्झ बोआसच्या अज्ञानाचे माप सप्रमाण त्यांच्या पदरात टाकू. कल्पनांचे सत्यासत्यत्व म्हणजेच यथार्थानुभवदायित्व ठरवू इच्छणाऱ्या शास्त्रीबोवांच्या पुढे दोन तीन धार्मिक कल्पना मांडल्या आहेत, त्यांचा ते परामर्श घेतील अशी अपेक्षा करतो.

या सत्यासत्यासंबंधी एक उदाहरण देऊन आजची चर्चा पूर्ण करतो. गॅलिलिओ आणि जुने धार्मिक यांच्यामध्ये पृथ्वी आणि सूर्य यांच्या स्थितीगतीबद्दल वाद उत्पन्न झाला. जुने धार्मिक म्हणाले की पृथ्वी स्थिर आहे. सूर्य त्या पृथ्वी भोवती फिरतो. (जगातील एकूण एक व्यक्तीचा अनुभव तसाच आहे.) गॅलिलिओ म्हणाला की सूर्य स्थिर आहे आणि पृथ्वी त्याच्याभोवती फिरते. अलिकडे शास्त्राचा फैलाव फार होऊ लागल्याकारणाने विज्ञान प्रणीत लेखक आणि साहित्यिक लेखक गॅलिलिओचे म्हणणे खरे असे म्हणणार. खरी गोष्ट अशी की दोघांचे म्हणणे खरे आहे, परंतु त्याच्यापुढे आलेले न्यूनच्या पठडीतील खगोल ज्योतिषी दोन्हीही फिरतात असे म्हणू लागले. यातील सत्य कोणाचे त्याचा निर्णय कसा करावा? डॉ. ए. एम. व्हाइडहेड सांगतो. ‘But now we say that any one of these statements is equally true, provided that you have fixed your sense of ‘rest’ and ‘Motion’ in the way required by the statement adopted. At the date of Galileo a controversy with the sake of scientific research. But in it self it was not more true than the formulation of the inquisition’ (Sense And The Modern World, pp – 227). अर्थात एखादी शाळकरी परकरी पोरगी किंवा आजच्या पुण्याच्या गांधी ट्रेनिंग कॉलेजमधील मुख्याध्यापक शास्त्रीबोवांना सांगतील की सूर्यच स्थिर आहे, हेच बरोबर आहे. परंतु सत्य फारच वेगळे आहे असे वरील शास्त्रीय उताऱ्यावरून दिसते. म्हणून सत्यासत्य व निर्णयाला निघालेले शास्त्रीबोवा आणि फ्रान्झ बोआस यांनी नुसती विधाने करून सुटका करून घेता येणार नाही. याची पुढील चर्चा पुढल्या अंकी करू.

(‘समाज-जीवन’ – अश्विन शके १८६४)



तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचे काही सिद्धांत अर्थात् आधुनिकांची सिद्धांत मांडण्याची पद्धती

- गोविंद महादेव जोशी

या अंकांत स्थलाभावास्तव एवढ्या मोठ्या पंडिताला जास्त जागा देता येत नाही याबद्दल दिलगिरी वाटते, आम्ही जे एक दोन, सिद्धांत आणि त्याचे परीक्षण देणार आहोत, ते सिद्धांत मार्क्सपासून तर्कतीर्थांच्यापर्यंत सर्वजण सारखेच पंडित असल्या कारणाने समाजवादाचे प्रातिनिधिक सिद्धांत आहेत असे मानण्याला हरकत नाही.

प्रत्येक समाजाचे अस्तित्व विज्ञानावर अवलंबून असते. 'हिंदुधर्माची समीक्षा' (पा. २१) अशा तऱ्हेचे सिद्धांत पुढे जे विवक्षित तत्त्वज्ञान सांगावयाचे असेल त्याच्या अपेक्षेने बरोबर किंवा चूक कसेही असतील, परंतु स्वरूपतः ते बरोबर आहेत किंवा नाहीत, ते तपासून पहाणे काही अस्थानी होणार नाही. म्हणजे तिथे विज्ञान ही आधीची पायरी असून समाजाचे अस्तित्व ही त्याच्यानंतरची पायरी आहे; परंतु अशा लेखकांच्या लिखाणावरून समजावून घेऊ लागल्यास असे दिसून येते की समाज हे अनादिसिद्ध आहेत, अर्थात् विज्ञान हे त्यांच्याही पूर्वी असले पाहिजे. म्हणजे वेद जसे अनादि परमेश्वरापासून प्राप्त झाले, त्याप्रमाणे हे विज्ञान परमेश्वरापासून प्राप्त झालेले असले पाहिजे. कारण समाजाचे अस्तित्व विज्ञानावर अवलंबून आहे. परंतु समाजाच्या अस्तित्वाचा पूर्वी विज्ञानधारी जीव अस्तित्वांत असणे शक्य नसल्या कारणाने, विज्ञान नुसतेच आकाशात उडत रहात असले पाहिजे, ते फ्रान्झ बोआसकडे येऊन म्हणाला की मी विज्ञान आहे, मला घे; आणि तेव्हापासून विज्ञान प्रचलित झाले.

खरी गोष्ट अशी दिसते की समाजाचे (आम्हांला समाज म्हणून काही असते हीच गोष्ट मान्य नाही) अस्तित्व हे स्वयंभू आहे आणि ते कशावरही अवलंबून नाही. मुंगी वगैरे कृमिकीटकांमध्येदेखील समाज, असतात, असे पुष्कळांनी दाखविले आहे, तेव्हा शास्त्रीबोवांच्या वरील नियमानुसाराने पाहावयाचे तर त्यांना देखील विज्ञान प्राप्त झाले असले पाहिजे, आमची अशी कल्पना आहे की येथे शास्त्रीबोवांच्या अस्तित्व शब्दाचा योगक्षेम असा अर्थ घ्यावयास पाहिजे. परंतु तसा अर्थ घेऊनही काहीच निष्पन्न होत नाही; कारण जे लक्षावधी वनस्पती आणि प्राणी या सृष्टींत आहेत, त्यापैकी काहीचाच मनुष्यप्राणी अन्न म्हणून उपयोग करताना दिसतो.

ती निवड त्याने जातिसिद्ध स्वयंस्फूर्तीने केली का विज्ञानाने? पशुपक्ष्यांनी देखील अशा तऱ्हेनेच अन्नाची निवड केलेली दिसते, ती देखील विज्ञानानेच का झालेली आहे? अन्नाची निवड कशी झाली हे सांगतांना टाबू (Taboo) सांगून काहीच उपयोग नाही, कारण टाबू हा निवड झाल्यानंतरचा निषेध आहे. तेव्हा शास्त्रीबोवांना विनंती अशी की समाजाचे अस्तित्व स्वयंभू का विज्ञानावर अवलंबून त्याचा त्यांनी जास्त खुलासा करावा. आमचे म्हणणे की समाजाचे अस्तित्व स्वयंभू आहे आणि त्या अस्तित्वावर विज्ञानाचे अस्तित्व अवलंबून आहे.

पुन्हा विज्ञानाचे अस्तित्व समाजावर अवलंबून असते हा सिद्धांतही बरोबर नाही. कारण समाजाच्या कोणत्याही अवस्थेत विज्ञानाला पारखा झालेला असा बराच मोठा भाग असतो आणि मागील पिढ्यांच्या विज्ञानाचा उपयोगरूपाने जरी त्यांना वारसा, प्राप्त झालेला असतो, तरी ज्ञानरूपाने वारसा प्राप्त झालेला नसतो. याचाच अर्थ असा की दर पिढीला समाजाचा लायक भाग, विज्ञान उत्पन्न करित राहातो आणि तदितर भाग ज्ञानहीनच असतो. आज रशियाचे जे लढवय्ये स्फोटक द्रव्ये वापरीत आहेत, ती सर्व त्यांना ज्ञानरूपाने प्राप्त झाली आहेत, अगर स्वतः शास्त्रीबोवांना ज्ञानरूपाने प्राप्त झाली आहेत असे म्हणण्याला शास्त्रीबोवांच्या सारखा निधड्या छातीचा वीर देखील धजावेल असे वाटत नाही. म्हणून असे दिसेल की विज्ञानदेखील समाजातील लायक भागावर अवलंबून असते आणि ते उत्पन्न झाल्यावर कोणीही मूर्ख ते आपलेच आहे अशी बढाई मारू शकतो. अर्थात्, त्याला तद्विषयक ज्ञान काहीच नसते, त्याला ती आपली एक उपयुक्त जादू असते (Magic). हा जो समाजाचा लायक भाग तो कसा उत्पन्न होतो हा खरा महत्त्वाचा प्रश्न आहे. सर्वांना सारखी साधने दिल्यास आणि समान परिस्थिती उत्पन्न केल्यास सर्व सारखे होतील असे म्हणणे म्हणजे टोणग्याला चांगली सरकी देऊ लागल्यास तो दूध देऊ लागेल असे म्हणण्यासारखे आहे आणि तो प्रयोग रशियांत खुशाल चालू ठेवावा.

एवंच समाजाचे अस्तित्व विज्ञानावर आहे आणि विज्ञानाचे अस्तित्व समाजावर अवलंबून या दोन सिद्धांतापैकी दुसऱ्याला काही थोडासा अर्थ असला, तरी पहिला सिद्धांत साफ चूक आहे. परंतु तर्कतीर्थांना पुढे काही अनुमान मांडावयाची असल्याकारणाने त्यांनी भरघोस सिद्धांत येथे मांडला आहे.

‘प्रत्येक समाजाची संस्कृती’ सामाजिक गरजांतून उत्पन्न झालेली आहे, या गरजांचे दोन प्रकार प्राथमिक आणि दुय्यम, ‘आत्मरक्षण, प्रजोत्पादन आणि प्रजासंवर्धन ही प्राथमिक गरज’ (‘हिंदुधर्माची समीक्षा’- पा, २७,) आत्मरक्षण ही शास्त्रीबोवा या मताने सामाजिक गरज येथे माणसाने काय म्हणावे? येथे सामजिक या पदाने काय अर्थ घ्यावयाचा? समाज की व्यक्ती? व्यक्ती असा अर्थ घ्यावयाचा असल्यास, स्वसंरक्षणाची वासना प्रत्येक व्यक्तीला समाज असो अगर नसो निसर्गतःच असते, म्हणून ती वैयक्तिक गरज खास आहे, परंतु ती सामाजिक गरज कशी होऊ शकते? पण शास्त्रीबोवा तर आपणाला सांगतात की आत्मसंरक्षण ही सामाजिक, गरज आहे. ही आत्मसंरक्षाची इच्छा म्हणजे गरज संबंध जीवजातांत दिसून येते. तिचा समाजाशी काय संबंध? प्रत्येक जीवाच्या ठायी दिसून येणारी ‘आत्मसंरक्षाची इच्छा हे कारण आणि

त्यापासून उत्पन्न झालेली समाजघटना हे कार्य' असे म्हटल्यास त्याला काही तरी अर्थ आहे; परंतु आत्मसंरक्षण ही सामाजिक गरज आहे असे म्हणण्याला काय अर्थ आहे ते कळत नाही, जीवजाताच्या आद्य प्रवृत्ती (Instincts) या सामाजिक गरजा आहेत असे म्हणणाऱ्या आणि लिहिणाऱ्या लेखकांचे तत्त्वज्ञान आणि तर्कशास्त्र हे परमेश्वराला देखील कळेल की नाही ते कोण जाणे. असली माणसे समाजरचनेत ढवळाढवळ करू लागली म्हणजे आधुनिक युरोप उत्पन्न होतो. दुसरी येथे सांगितलेली सामाजिक गरज म्हणजे प्रजोत्पादन. प्रजोत्पादन ही जीवनाची आद्य प्रवृत्ती आणि आंतरिक गरज नसून सामाजिक गरज आहे असे दिसते, असले सिद्धांत छापून काढल्याबद्दल आम्ही नागपूर विश्वविद्यालयांतील पंडित आणि उपकुलगुरू केदार यांचे मनःपूर्वक अभिनंदन करून तर्कतीर्थाना आणखी दहा हजार रुपयांचे बक्षीस द्यावे, अशी विनंती करतो. आमचे बंधु म्हणतात त्याप्रमाणे गाढवाचा गोपाळदास बनविणे अगर मोठमोठ्या पंडितांना 'जीर्णमंगे सुभाषितं' असे म्हणणाऱ्यांची पाळी येणे या सर्वांचे करते करवित आपणच असतो.

येथे संस्कृती सामाजिक गरजांतून उत्पन्न झाली आहे असे सांगितल्यानंतर, त्याच लेखकाने पुढं धर्माची ऐहिक गरजांतून उत्पत्ती झाली आहे असे सांगताना, प्रजोत्पादनाच्या मागे व्यवस्थित असे पद घालून व्यवस्थित प्रजोत्पादन सांगितले आहे (पा. ४७). परंतु सामाजिक आणि ऐहिक गरजा म्हणजे एकरूप नव्हेत आणि असले हातचलाखीचे खेळ तत्त्वज्ञानांत खेळणे बरे नव्हे, हे आमच्या नेत्यांना आणि मार्गदर्शकांना कधी कळू लागणार? प्रजोत्पादन व्यवस्थित असावे असे म्हणणाऱ्यांनी तद्विषयक व्यवस्था सांगावयास पाहिजे. त्याबाबतीत फ्रान्स बोआस आणि एम. स्टॅलिन यांनी काय व्यवस्था केली आहे, ती शास्त्रीबोवांची नागपुर विश्वविद्यालयांत न्यायशास्त्रावर व्याख्याने देणार आहेत, त्यामध्ये सांगावी, म्हणजे ते विद्वत्ताप्रचुर विश्वविद्यालय तीही पण छापून काढील. त्यापुढील सामाजिक गरज म्हणजे प्रजासंवर्धन. एकदा कमरेचे सोडून डोक्याला गुंडाळल्यावर कोणत्याही सिद्ध गोष्टी, अगर असिद्ध गोष्टी तत्त्वज्ञानांतील सिद्धांत म्हणून सांगण्याला काय हरकत आहे? शास्त्रीबोवांच्यासारख्या समाजशास्त्रात लुडबुड करणाऱ्या लोकांनी कांहीही लिहिले, तरी या तीनही जीवजातीच्या आद्यप्रवृत्ती आणि आंतरिक गरजा आहेत आणि त्यांचा समाजाच्या अस्तिवांशी काडीचाही संबंध नाही. अशा तऱ्हेचे आद्य सिद्धांत घेऊन निघालेल्या गृहस्थाने कोणत्याही सामाजिक प्रश्नांची समीक्षा करू नये हे बरे. मूळ सिद्धांत अशा तऱ्हेने विपरीत धरण्याचे कारण असे की पुढे समाजसत्तावादाचे समर्थन करावयाचे आहे. समाजसत्तावाद, समान हक्क, वगैरे बाबतीत अलीकडे ज्याचे नांव पुढे येते तो मानस शास्त्रज्ञ सिगमंड फ्रायड याने आम्ही जे आमच्या 'हिंदू समाजरचनाशास्त्र' या ग्रंथांत मत दिले आहे, तेच मत दिले असल्याकारणाने ते येथे उद्धृत करतो, त्याचे म्हणणे असे की 'आपल्याला जे मिळत नाही ते दुसऱ्यालाही मिळू नये हा मत्सर सर्व समानहक्कांच्या मुळाशी आहे.' आज स्थलाभावास्तव इतकेच पुरे.

(समाज जीवन, अश्विन, शके १८६४, पृष्ठ ९० ते ९२)



विश्वधर्म अर्थात तर्कतीर्थांचे प्रचंड तर्कट - गोविंद महादेव जोशी

आमचे दोस्त, हिंदुधर्माचे समीक्षक भाई तर्कतीर्थ जोशी यांनी आपल्या आपल्या पाश्चात्य गुरूंच्या आदेशानुसार (His Minister voice), धर्माच्या एका पुढील एक अशा परिणतीच्या श्रेणी लावल्या आहेत. तर्कतीर्थ सांगतात गणवर्ग, राष्ट्रधर्म, विश्वधर्म या क्रमाने जगातील धर्माची परिणती झालेली आहे. अर्थात् परिणती या शब्दाचा, आपण पामर जो अर्थ समजतो, तोच अर्थ शास्त्रीबोवाचे पाश्चात्य गुरु आणि शास्त्रीबोवा समजत नाहीत. आपण एका वस्तुपासून ज्यावेळी वाढ होत असेल, त्यावेळी परिणती असा शब्द लावतो असे वाटते. त्यामुळे सर्वसाधारण वाचक काय समजतो की पहिले जे गुणधर्म, त्याचेच रूपांतर (Transmutation) होऊन, राष्ट्रधर्म उत्पन्न झाले असले पाहिजेत, म्हणजेच त्यांचे रूपांतर झाल्यानंतर ते स्वरूपतः रहाणे शक्य नाही. म्हणून राष्ट्रधर्माचा उदय म्हणजे गुणधर्माचा अस्त अगर नाश झाला पाहिजे किंवा तोच धर्म दुसऱ्या स्वरूपात दिसू लागला पाहिजे परंतु हा अर्थ शास्त्रीबोवा अगर फ्रान्स बोआस कबूल करणार नाहीत आणि मार्क्स तर नाहीच नाही, कारण या सर्वांना माहिती आहे की आपण परिणतीसंबंधी काहीही गप्पा झोकल्या तरी अगदी प्राचीनांतले प्राचीन धर्म देखील अजूनपर्यंत हयात आणि कार्यक्षम आहेत. त्याचा परिणती हा शब्द गोत्र, गण, राष्ट्र, जगत् इत्यादी संख्यादृष्ट्या आणि आकारदृष्ट्या जे एका पुढे एक संघ या अपेक्षेने आहे. अर्थात् सर्वसाधारणाकडून विशेषाकडे जात जाणे याला परिणती म्हणू नये याची काहीच कारणे शास्त्रीबोवा आणि त्यांचे पाश्चात्य गुरु केव्हाही देणार नाहीत.

सर्वसाधारण मनुष्यप्राण्याला काही समान गुणधर्म असतात आणि त्यामुळे विश्वधर्म सांगणे ही अत्यंत बुद्धिहीनतेची पायरी. कारण येथे कोणत्याही तऱ्हेचा तपशील, सांगण्याची अगर व्यवस्था सांगण्याची मुळीच जरूरी नसते, 'मनुष्य हा समान आहे.' त्याला भव्य भवितव्य आहे. ईश्वर हा एकच आहे' 'ती सर्वांच्या प्रार्थना ऐकतो' वगैरे अघळपघळ आणि शास्त्रीबोवांच्या भाषेत सांगावयाचे तर अलौकिक कल्पना सांगितल्या म्हणजे भागते, परंतु मनुष्य हा समान आहे अशी

थाप तुम्ही देतां ती लौकिक नियमाने सिद्ध करा असे खडसावून विचारल्यास मार्क्सवादी देखील काय बरळू लागतात त्याची आम्हाला पूर्ण माहिती आहे. (शास्त्रीबोवांची एक दोन बरळणी आम्ही मागील अंकांत दिलीच आहेत.) परंतु अशा थापा मारणे इष्ट नव्हे. मानव हा ऐंद्रिय आणि मानस शक्तीत मित्र आहे, तो विभाज्य आहे, ही प्रतीती होऊं लागली म्हणजे मानवांतील विशिष्ट भागाचे एकीकरण करून, त्यामध्ये एकरूपता उत्पन्न करण्यामुळे राष्ट्रधर्म उत्पन्न झाले (अर्थात् येथे राष्ट्र शब्दाचा आधुनिक राजकारण शास्त्रात जो अर्थ घेतात तो घ्यावयाचा नाही). ही अर्थात् विश्वधर्माच्या पुढील परिणती. येथे सर्वसाधारण धर्मांना विशिष्ट मर्यादा उत्पन्न झाल्या, परंतु राष्ट्रामध्ये जेव्हा बघू लागले त्यावेळी त्यामध्ये गण, जाती दिसू लागल्या. त्यावेळी त्यांना योग्य असे राष्ट्रामध्येच पण वेगळेपणा दाखविणारे धर्म प्राप्त झाले. म्हणजे राष्ट्र हे सामान्य (census) मानल्यास गणजातीना विशिष्ट धर्म आले म्हणून ही बौदिक दृष्ट्या पुढील पायरी, त्यानंतर कुटुंबाचे कुलधर्म आले आणि सरतेशेवटी व्यक्ती देखील विशिष्टच असते. त्या व्यक्तीला युक्त असे अध्यात्म धर्म उत्पन्न झाले, तेव्हा आमचे म्हणणे, विश्वधर्म राष्ट्रधर्म गण-जातिधर्म, कुलधर्म आणि अध्यात्म धर्म या क्रमाने जगातील धर्मांची परिणती झालेली आहे आहे.

शास्त्रीबोवा, फ्रान्स बोआस, मार्क्स आणि इतिहास यांनी असे गृहित धरले आहे की मानवी समाजाची वृद्धी सर्वथा जुळणीच्या पद्धतीने (Classification) झालेली आहे, विभागणी (Division) पद्धतीने झालेली नाही, हें गृहित कृत्य सिद्ध करण्याला शास्त्रीबोवा किंवा कार्ल मार्क्स यांच्याजवळ काय प्रमाणे असतील ती एक परमेश्वर आणि पदार्थविज्ञान शास्त्रीतील अणु-या दोघानाच माहिती. ज्यांच्या चालीरीतीच्या आश्रयाने शास्त्रीबोवांचे दोस्त टायलर मॅरेट, फेजर, अॅड्यू, लॅंग वगैरे प्राथमिक मानवप्राण्याचा अभ्यास करित आहेत, अशा मागासलेल्या पुष्कळ राष्ट्र जाती आज अस्तित्वांत आहेत, परंतु त्यांच्यामध्ये गणांतून राष्ट्र बनण्याची एकीकरणाची प्रक्रिया घडलेली दिसून येत नाही; मग तत्सम असलेल्या ज्या प्राचीन राष्ट्रजाती त्यांच्यामध्ये एकीकरणाची क्रिया घडण्याचे कारण काय याचा कोणत्याही तऱ्हेचा खुलासा होत नाही. आणि त्या स्थितीतच एकीकरणाची क्रिया थांबल्यास शास्त्रीबोवा आणि कार्ल मार्क्स यांनी सांगितलेले पुढील टप्पे म्हणजे बुद्धिमंताने उत्पन्न केलेले सुखकर स्वप्न आहे. अशा तऱ्हेने जुळणीने मनुष्याच्या समाजांची वाढ होते असे शास्त्रीबोवा आणि त्यांचा तो इतिहास यांचे गृहित कृत्य आहे. (Inductive Process)

उलट सर्व मानवप्राणी एक असून पुढे त्याचे विभक्तीकरण झाले, हे काही धर्मांचे गृहित कृत्य आहे. (Deductive Process of Division) (पहा शनैकः तु क्रियालोपात् इमा क्षत्रिय जातयः। वृषलत्वं गता लोके ब्राह्मण दर्शनेन च ॥ किंवा Tower of Babal ची बायबलमध्ये आलेली कथा यापैकी धार्मिकांचे गृहीत कृत्य बरोबर आहे आणि पूर्वी केव्हातरी सर्व मानवाला काही तरी समाजधर्म होता असे मानण्यासारखे पुष्कळ पुरावे, त्यांचे दोस्त जे मानववंशशास्त्रज्ञ त्यांच्या लिखाणातून सापडतील, ते पुरावे आम्ही शास्त्रीबोवानी मागितल्यास हवे तितके देऊ.

अर्थात् मानवप्राण्यात एकाचे अनेक झाले. संबंधाचे विभाग झाले हा धार्मिकाचा पक्ष शास्त्रीबोवा असिद्ध मानीत असल्यास एवढेच सांगून ठेवावयाचे की शास्त्रीबोवा आणि त्यांचा तो मार्क्स यांच्या पक्षाला काडीचाही पुरावा नाही. खरी गोष्ट अशी आहे की सृष्टीत दोन्हीही प्रक्रिया होत असण्याचा संभव आहे आणि त्यामुळे एकाच पद्धतीने सर्व इतिहासाचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न करणे हे ऐतिहासिकदृष्ट्या देखील चूक आहे. आणि शास्त्रीबोवा आणि फान्स बोआस यांनी सांगितलेला इतिहास, हे एक बडे थोतांड आहे. अशा तऱ्हेने एकांगी, असिद्ध गृहित कृत्ये धरून पाश्चात्यांनी अर्थ लावला म्हणून तो आपणही तसाच का समजावा यांचा आम्हांला तरी बोध होत नाही. असो! आम्हांला जी शंका आहे ती फारच वेगळ्या स्वरूपाची आहे. ती म्हणजे विश्वधर्म या पदाचा अर्थ काय समजावा, त्या पदाची व्याप्ती काय?

समाजरचना कोणत्याही तऱ्हेची झाली अगर असली तरीही काही तत्त्वावर मनुष्य प्राण्याची विभागणी होऊ शकते आणि ही सार्वकालीन असते, मानसशास्त्रज्ञ अन्तर्मुख (Introvert) आणि बहिर्मुख (Extrovert) अशी एक मानव प्राण्याची विभागणी करतात, या दोनही तऱ्हेच्या मानवाच्या मनोवृत्तीला अनुयोगी अशी व्यवस्था करून त्यांना प्रवृत्तिधर्म आणि निवृत्तिधर्म म्हणावयाचे, मनुष्यप्राण्याची या जीवितामध्ये जी इंद्रिय (Physiological) वाढ होते आणि त्या वाढीच्या समांतर अशी जी मानसिक वाढ होते, त्या दोनही तऱ्हेच्या वाढीमध्ये जे खंड पडतात असे आता प्रायोगिक अभ्यास करून, नजरेस येऊ लागले आहे. त्या वाढीच्या खंडांना अनुयोगी अशा तऱ्हेची शिस्त लावून देण्याकरिता व्यक्ती हिताच्या दृष्टीने आश्रम धर्मासारखे धर्म उत्पन्न करणे, ही वाढ वैयक्तिक म्हणजे मुख्यतः प्राणिशास्त्रीय असल्याकारणाने ही सर्व ठिकाण म्हणजे सर्व देशांत (रशिया सकट) आणि सर्व काळी सारखीच असते. एकदाच जाणून त्या वाढीला युक्त असे आश्रमधर्म लावून दिले म्हणजे उत्पादनाच्या साधनांची अगर परिस्थितीची व्यवस्था बदलली तरी ही त्यांच्यामध्ये फरक करण्याची काहीही जरूरी नसते, पुढे मनुष्य प्राणी एका समाजती देखील एका पातळीवर केव्हाही आलेला नसतो आणि सामाजिक व्यवस्थेच्या दृष्टीने समाजामध्ये राजसत्ता, धर्म आणि शिक्षण या ज्या मानवनियंत्रणाच्या तीन शक्ती त्याच्या बाबतीत नियम किंवा कायदे करणारा वर्ग असतो (Legislative).

मनुष्याची समाजांतर्गत सुव्यवस्था ठेवणे आणि इतर समाजपद्धत रक्षण करणे या दोन कामामध्ये पडलेला वर्ग असतो (Executive and Protective) असाही वर्ग असतो, द्रव्याचे उत्पादन आणि विभाजन करणारा वर्ग असतो (Industrial) आणि निव्वळ शारीरकष्ट करणारा वर्ग असतो, हे एकदाच जाणून त्या त्या कार्याला योग्य अशी शिस्त लावण्याच्या दृष्टीने वर्णधर्मासारखे धर्म उत्पन्न करणे, मनुष्यामध्ये समाजांत अशा तऱ्हेची विभागणी होण्याची जोपर्यंत शक्यता आहे, तोपर्यंत वर्णधर्मासारख्या धर्माचीही पण जरूरी आहे. त्यामुळे वर्णधर्म हें सार्वकालीन आणि सार्वस्थलीन आहेत. मानवी बुद्धीच्या सदोषणामुळे वर्णधर्मातील एकाद्या किरकोळ नियमांचे सदोषत्व दाखविल्यामुळे वर्णधर्माची सार्वकालीनता असिद्ध होत नाही.

यानंतर वंशशास्त्रदृष्ट्या गट पडतात. त्या बाबतीत शास्त्रीबोवानी असे लिहिले आहे की "एवंच चातुर्वर्ण्यव्यवस्था आणि जातिसंस्था वंशशास्त्रावर उभारलेली व्यवस्था आहे, यास एकही शास्त्रीय प्रमाण नाही. (पा. २१५) प्रमाण कसे असणार? कारण वंश हा शब्द जरी समान, असला तरीही जननशास्त्र (Genatiolets and Eugonist) ज्या कशाला वंश म्हणतात ते तत्त्व आणि शास्त्रीबोवाचे दोस्त मानवंशशास्त्र ज्याला वंश म्हणतात ती वस्तू या दोन्ही एक नव्हेत. त्या एक नसल्याकारणाने शास्त्रीबोवा जे मानवंश शास्त्राबद्दल लिहीत आहेत किंवा लिहीत राहतील त्याला अनुवंशिकशास्त्र आणि सुप्रजाशास्त्र यांच्याशी काडीचाही संबंध नाही आणि मानवंशशास्त्राच्या बाबतीत देखील शास्त्रीबोवांच्यासारखे लोक जे काय लिहितात ते अगदी अत्यल्पांशाने खरे असते. समजा आपण पंजाबातील उंच लोकसंख्या आणि महाराष्ट्रातील ठेंगणी लोकसंख्या यांची अदलाबदल केली तरी मराठ्यांची उंची वाढेल आणि पंजाब यांची उंची कमी होईल आणि ती उंची त्या त्या देशाच्या पूर्वी असलेल्या सर्वसाधारण उंची प्रमाणे होईल असे शास्त्रीबोवांना म्हणावयाचे असल्यास, तीन हजार वर्षांनी ही पृथ्वी वाटोळी आहे ती चौकोनी होईल असे म्हणण्याला देखील काहीच हरकत नाही; कारण तशा तऱ्हेची स्थिती त्यांचा आवडता जो मार्क्स आणि इतिहास यांनी सृष्टीत घडलेली दाखविली नाही. समजा की जन्मल्याबरोबर इंग्लंडातील सर्व मुले निग्रोंच्या घरी वाढविण्याकरिता नेली आणि निग्रोंची सर्व मुले इंग्लिश वातावरणात वाढविली, तर पुढील पिढीला निग्रोंच्या घरात दिसून येणारी संस्कृती आणि इंग्लिशांच्या घरात दिसून येणारी संस्कृती यापूर्वी होत्या तशाच राहतील का? वर्णजाती विभाग हा अनुवंशशास्त्र आणि संस्कार या दोहोंच्या समुच्चयात सिद्ध होतो, असे दाखविणारी हवी तितकी प्रमाणे आम्ही सादर करू, पण ती या लहानशा लेखात देता येणार नाहीत.

वंश शब्दांमुळे शास्त्रीबोवानी काय घोटाळा केला आहे, त्याचा उल्लेख आम्ही वर केलाच आहे. अशा तऱ्हेने पाहिले म्हणजे प्रवृत्ती धर्म, निवृत्ती धर्म, आश्रम धर्म, वर्णधर्म, वर्णश्रमाधर्म जातीधर्म हे सर्व मानवाच्या सर्वकालीन आणि सर्वस्थलीन विभागणीला धरून असल्याकारणाने मानवी जगताला लागू पडणारे असल्याकारणाने विश्वधर्म आहेत. पुढे असा प्रश्न उत्पन्न होतो की कोणत्याही समाजामध्ये काही विशिष्ट गुण धारण करणारी घराणी असतात किंवा नाही? शास्त्रीबोवांचा मार्क्स याबाबतीत काय सांगतो ते आम्हाला माहीत नाही, परंतु अनुवंशिक शास्त्रावरील प्रत्येक लेखक तशी घराणी असतात म्हणून सांगतात. त्यांच्यामध्ये ज्यांचे गुण रक्षणीय असतील त्यांच्याकरिता कुलधर्म उत्पन्न होतात. जातीभेताला अनुवंशाचे नियम लावणारे लोक कोणत्या अर्थाने तो शब्द लावतात हे समजावून देखील न घेता वाटेल ते लिहिणाऱ्या लेखकाला काय म्हणावे ते लक्षात येत नाही.

अशा तऱ्हेने जगातील सर्व तऱ्हेच्या मानवाला लागू पडतील अशा वेगवेगळ्या विभागण्या घेऊन त्या सर्वांची व्यवस्था पाहणार हिंदुधर्म हा एकटाच विश्वधर्म आहे. या धर्मात प्रत्यक्ष इंद्रियगोचर ज्या हालचाली त्यांचे बाबतीत शिस्त आहे, तर अनुमित असा जो अध्यात्मभाव

त्याचे बाबतीत पूर्ण स्वातंत्र्य आहे. याचाच अर्थ असा की प्रत्यक्ष जे इंद्रियगोचर आहे त्याबाबतीत मनुष्याला स्वतंत्र होता येणार नाही, परंतु आध्यात्मिक बाबतीत तो स्वतंत्र आहे, म्हणजे हिंदू धर्म आध्यात्मिक अनुभव आणि त्याचा वेगवेगळेपणा मान्य करण्याला तयार आहे. उलट त्यांनी सांगितलेले जे विश्वधर्म त्यामध्ये आध्यात्मिक बाबतीत मनुष्य परतंत्र आहे आणि प्रत्यक्ष ऐंद्रीय जगतामध्ये धर्माने काहीही रचना आणि शिस्त सांगितलेली नाही. शास्त्रीबोवा एका ठिकाणी असे म्हणाले आहेत की मुसलमानी धर्माने उच्च समाजरचना केली. येथे इतके सांगावयाचे की शास्त्रीबोवांना रचना शब्दाला अर्थ कळत नाही. रचना म्हणजे त्या मालमसाल्यापासून एखादा अवयव निर्माण झाला असेल त्या मालमसाल्याची गुणदृष्ट्या युक्त विभागणी आणि अवयवीचे ठाई त्यांची योग्य मांडणी. 'Bertrand Russel' आपल्या Scientific Outlook या ग्रंथात म्हणतो, 'No society can be called scientific, unless it is deliberate planed certain organs to fulfill certain funotions' तेव्हा कोणत्याही तऱ्हेची व्यवस्था अगर शिस्त न सांगता निव्वळ सर्वांना मोक्षाचा मार्ग सांगण्याची व वलगना करणारे धर्म म्हणजे विश्वधर्म नव्हेत, तर मानवी जगतामध्ये व्यवस्था सांगणारा धर्म हाच विश्वधर्म होय. परंतु हेगेलचे तत्त्वज्ञान मुळीच न कळल्याने ते सुधारून घेण्याचा प्रयत्न जसा गुरुने केला त्याचप्रमाणे कुठल्याच धर्माचे तत्त्वज्ञान मुळीच न कळल्याकारणाने आता त्यांचे शिष्य प्रति शिष्य ते सुधारून घेण्याचा प्रयत्न करीत आहेत इतकेच.

(समाज जीवन, मार्गशीर्ष, शके १८६४, पृष्ठ १०४ ते १०८)



हिंदुधर्माची समीक्षा : परीक्षण

- गो. रा. राजोपाध्ये

भौ. शा. सं. लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी 'हिंदुधर्माची समीक्षा' या विषयावर नागपूर विश्वविद्यालयाच्या रा. ब. परांजपे व्याख्यानमालेत तीन व्याख्याने दिली जी पुस्तकरूपाने प्रसिद्ध झाली आहेत. शास्त्रीलोकांना वे. शा. सं. ही पदवी त्यांच्या मागे लावण्याचा प्रघात आहे. परंतु लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची वेदशास्त्रावर श्रद्धा तर नाहीच, उलट वेदशास्त्रे ही समाजाची हानी करणारी आहेत असे त्यांचे मत असल्यामुळे त्यांच्या नावामागे वे. शा. सं. ही पदवी लावणे हे त्यांना गालिप्रदान वाटेल म्हणून त्यांची ज्या शास्त्रावर श्रद्धा आहे त्या भौतिकशास्त्रांनी संपन्न अशा अर्थाची भौ. शा. सं. ही पदवी त्यांच्या नावामागे मी लावली आहे. श्रद्धा हा शब्दही त्यांना आवडणारा नाही, पण श्रद्धा ही जुन्या विचारांना चिकटून राहाते व बुद्धी ही नवे विचार काढते असा त्यांनी भेद केला आहे आणि ते ज्या भौतिकशास्त्राचे अभिमानी आहेत ते भौतिकशास्त्र आता जुनेच झाले असल्यामुळे त्यांचा तो अभिमान ही त्यांच्याच म्हणण्याप्रमाणे श्रद्धा ही बनली आहे. म्हणून त्या अभिमानास श्रद्धा असे नांव देण्यास प्रत्यवाय येत नाही.

पहिल्या व्याख्यानाचा विषय 'धर्मसमीक्षेची भूमिका' असून त्याचे दोन भाग आहेत. (१) ऐतिहासिक धर्मसमीक्षेची तत्त्वप्रणाली व (२) धर्मोत्पत्तिविषयक उपपत्ती अथवा धर्ममूल दुसऱ्या व्याख्यानाचे दोन भाग (१) धर्मलक्षण (२) धर्मप्रमाण असे आहेत. तिसऱ्याचा विषय हिंदुधर्माचे स्वरूप हा आहे.

समाज व्यवहाराच्या अनेक अंगांपैकी धर्म हे एक अंग असून एक सामाजिक रचना तिचे कार्य संपल्यावर बदलून दुसरी यावयास पाहिजे असे पहिल्या व्याख्यानाच्या पहिल्या भागांत प्रतिपादिले आहे. दुसऱ्या भागांत आर्थिक गरजातून धर्माची उत्पत्ती होते असे सांगून असंस्कृत समाजातील काही धर्मांचे स्वरूप सांगितले आहे. हे धर्म म्हणजे वस्तुपुरुषवाद (Animism), अलौकिक शक्तीवाद (Supernaturalism), वस्तूतील कार्यक्षमशक्ती (Mana), वस्तूतील निषेधक शक्ती (Taboo), कुललक्षण पूजा (Totemism), पितृपूजा प्राथम्यवाद (Ancestor-cult) इत्यादी

होत. यानंतर व्याख्यात्यांनी मार्क्सची धर्मोद्भवाची उपपत्ती सांगितली आहे व तिला ऐतिहासिक – वस्तुविपर्यासवाद हे नाव दिले आहे.

दुसऱ्या व्याख्यानाच्या पहिल्या भागांत धर्माचे सामान्य लक्षण सांगून विशेष लक्षणात कर्मविपाकवादी असे हिंदुधर्माचे व ईश्वरसंकेतवादी असे ख्रिस्ती, पारशी, ज्यू व मुसलमान या धर्मांचे अशी लक्षणे सांगितली आहेत. त्यानंतर जैमिनी, व्यास, कणाद या प्राचीन आचार्यांनी केलेली धर्मलक्षणे सांगून दसरी, मोहनी या आधुनिक विद्वानांनी केलेली धर्ममीमांसा सांगितली आहे. या सर्वांवर व्याख्यात्यांनी आपले प्रतिकूल मत प्रकट केले आहे. दुसऱ्या भागात लौकिक व अलौकिक असे प्रमाणांचे दोन भाग करून प्राचीन लौकिक प्रमाणवादी बृहस्पती चार्वाक यांचा उल्लेख करून आधुनिक म्हणून दसरींचा उल्लेख केला आहे. शबरस्वामी, कुमारिलभट्ट व शंकराचार्य हे अलौकिक प्रमाणवादी म्हणून सांगितले आहेत. यानंतर आत्मा व परलोक मानणारे आधुनिक धर्ममीमांसक लो. टिळक व प्रो. राधाकृष्णन् यांच्या मीमांसेचा व्याख्यात्यांनी प्रतिकूल टीकात्मक परामर्श घेतला आहे. यापुढे पाश्चात्य दिव्यानुभववादी जेम्सच्या धर्मविषयक चर्चेचा तसाच परामर्श घेऊन फायरबाखच्या भौतिक मानववादाचा उल्लेख केला आहे व शेवटी श्री. वा. म. जोशी यांच्या ‘ध्येय हाच देव’ या सूत्रावरही तशीच टीका केली आहे.

यानंतर हिंदुधर्माच्या स्वरूपाकडे व्याख्याते तिसऱ्या व्याख्यानांत वळले आहेत. प्रथम हिंदुधर्माच्या ध्येयात्मक स्वरूपाविषय ऐहिकवाद, पारमार्थिक वाद व उभयवाद असे जे तीन पक्ष त्यांचे समालोचन त्यांनी केलं आहे. नंतर लो. टिळकांच्या हिंदुधर्म लक्षणावर त्यांनी आक्षेप घेऊन त्या लक्षणावरून हिंदूचे अनेक धर्म आहेत, त्याच्या धर्मात एकसूत्रीपणा नाही असे ठरविले आहे. “हिंदुधर्म ही विशिष्ट प्रकारच्या केवळ पारमार्थिक किंवा आध्यात्मिक विचारसरणीवर अधिष्ठित अशी वस्तु नाही. ती एक विविध सामाजिक आचारविचारांची गठडी किंवा संग्रह आहे. परस्पर विसदृश, आध्यात्मिक व पारलौकिक विविध कल्पनांचा त्यात भरणा आहे.” हिंदुधर्मात निसर्गवस्तुपूजा, मानवसदृश देवतापूजा व ब्रह्मवाद असे एकाहून एक उच्च असे तीन थर आहेत असे ते म्हणतात. त्यातील पहिला थर हा रानटी लोकांच्या धर्मकल्पनांचा अवशेष आहे असे ते सांगतात. हिंदुधर्मात विशिष्ट धर्मसंस्थापक व विशिष्ट ग्रंथ नाही यामुळे तो प्रसरणशील नाही. या गोष्टी ज्यात असतात ते धर्म सुटसुटीत असल्यामुळे प्रसरणशील आहेत असे त्यांनी प्रतिपादिले आहे. यापुढे त्यांनी हिंदुधर्मातील पाच ऐतिहासिक अवस्था कल्पून काही चर्चा केली आहे व तीत वर्गावर्गातील झगड्याचे काल्पनिक वर्णन करून जातिसंस्थेला ब्राह्मणांनी पाठिंबा देऊन आपले उच्च स्थान कायम केले असा निष्कर्ष काढला आहे. नंतर ‘कुमारिलभट्ट’ यांनी शब्दप्रामाण्यवाद काढला व शंकराचार्यांनी तो स्वीकारला. शंकराचार्यांनी सगळे मानवी विचार जीवनातील व विश्वातील सत्याचा शोध करीत असता कुंठित होतात असे दाखवून मायावादाचा आश्रय केला व वस्तुचिकित्सेला वेदांच्या चार पुस्तकांच्या प्रामाण्याने जखडून टाकले, त्यामुळे ईश्वरशरणता हेच धर्मरहस्य शिल्लक राहिले. मायावाद, भक्तिवाद व

जातिभेदात्मक आचरण हा हिंदुधर्म बनला. त्यावेळी सामाजिक परिस्थिती विज्ञानास अनुकूल नव्हती म्हणून भौतिकवाद उत्पन्न झाला नाही, अशी टीका केली आहे. मस्तिष्करचना यासारख्या प्रमाणावरून आर्यवंशात भेसळ झाली असून आर्यांनीही प्राचीन काळी इतर समाजावर आक्रमण करून त्यांच्यावर जुलूम केले आहेत. तेव्हा आर्य म्हणवून घेण्यात अभिमान बाळगण्यासारखे काही नाही असे त्यांनी मत दिले आहे. रामतीर्थ, विवेकानंद, टिळक, गांधी, राधाकृष्णन हे अध्यात्मवादी असल्यामुळे बुद्धिवादी नव्हेत असे सांगून त्यांनी धर्ममूल्यांची चर्चा केली आहे. ऐहिक सामाजिक मुद्यांची तरफदारी करणारा भौतिकवाद व्यक्तीच्या पारलौकिक ध्येयाचा पुरस्कार करणाऱ्या अध्यात्मवादापेक्षा अधिक सत्य व श्रेष्ठ आहे असे त्यांनी ठरविले आहे. याचे कारण भौतिकवादात समाजातील सर्व व्यक्तींच्या योगक्षेमाचा अंतर्भाव होतो असे त्यांनी दिले आहे. तसेच ऐहिक मूल्यांच्या योगाने इतिहासांत मोठ्या घटना झाल्या असे त्यांचे महत्त्व त्यांनी गाडले आहे व धर्ममूल्यास रजा देण्यास सांगितले आहे. यानंतर मानवी जीवन व विश्व असे निरनिराळे भाग करून मानवी जीवन या भागापुरते पाहिल्यास मानवांची बौद्धिक व मानसिक उन्नती हाच शुद्ध भौतिकवाद व हाच अध्यात्मवाद असे प्रतिपादन केले आहे.

दुसरा भाग म्हणजे विश्व. यासंबंधी मात्र हे दोन वेगळे, म्हणजे परमात्म्याच्या इच्छेने विश्वातील घडामोडी होतात हा अध्यात्मवाद व वस्तुभक्तीच्या कार्यकारणभावाच्या नियमांनी हे विश्व बनते भौतिकवाद असे ते सांगतात. अज्ञात, अचिंत्य व अनंत विश्वापुढे नम्र होण्याच्या वृत्तीने भौतिकवादास जन्म दिला, धर्माला नव्हे असे हे समीक्षक म्हणतात. तसेच धर्माने जीवाला विश्वाचा मध्यबिंदू कल्पिले, असे विधान करून विश्वातील क्रियांच्या मागे योजना करणारा स्रष्टा आत्मा धर्माने गृहीत धरला असेही विधान करतात. शेवटी हे विज्ञाननिष्ठ विचारसरणी मांडतात ती अशी : “हा भूगोल अणूच्या व्यापाराने केव्हा तरी निर्माण झाला. त्यावर जीव व मानव उत्पन्न झाला. हा मानव सृष्टीला अधिकाधिक वश करण्याचा प्रयत्न करीत आहे. न सुटणारे प्रश्न सुटत नाहीत म्हणून पराभव व अल्पज्ञता विज्ञानवादी कबूल करतो. तो अचेतन सृष्टीला सचेतन बनवितो व स्वर्गाला समाजात आणतो. चैतन्याने रसरसलेले नवीन सामाजिक विश्व निर्माण करणे हेच त्याच्या पुढील ध्येय आहे. हे विश्व कोणते, वर समाजातील प्रत्येक घटकाचा योगक्षेम नीट चालविता येईल अशी औद्योगिक धंद्यावर सामाजिक मालकी स्थापून खाजगी मालकी नष्ट केलेली समाजसंस्था हेच. हे कार्य हिंदुधर्माचा थोर वारसा न सोडता भूतकालीन विचारांची पायरी पायाखाली घालून करावयाचे आहे.”

वरीलप्रमाणे समीक्षकाच्या विचारांची दिशा आहे. हिंदुधर्म चेतनवादी तर समीक्षक जडवादी; यामुळे त्याने हिंदुधर्माचे स्वरूप विपर्यस्त करून टाकले आहे. समीक्षकाची भाषा मधून मधून मोहक आहे, पण ती दिशाभूल करणारी आहे. तिच्यांत चमक व जोर आहे, पण तो जोर मार्क्सवादावरील अंधश्रद्धेचा आहे, शुद्ध तर्कसरणीचा नाही.

समीक्षकाचे हिंदुधर्मावरील मुख्य आक्षेप थोडक्यात येणेप्रमाणे: (१) हिंदुधर्मात शब्दप्रामाण्य आहे. (२) तो आत्मा, ईश्वर, परलोक, अलौकिक शक्ती या बुद्धिगम्य नसलेल्या गोष्टी गृहीत धरतो. (३) त्यात ईश्वराची भक्ती हे एक साधन सांगितले आहे. (४) त्यात काही वस्तूंच्या पूजेचे व संस्काराचे विधान सांगितले आहे. (५) त्याचे वैषम्ययुक्त जातिसंस्था हे एक विशेष लक्षण आहे. (६) त्यात एकसूत्रीपणा नाही. (७) तो धर्म सुटसुटीत नाही इत्यादि. समीक्षकाच्या या आक्षेपांचा परामर्श घेतला असता त्याच्या एकंदर विचारसरणीचा परामर्श घेतल्यासारखे होईल.

प्रथमतः समीक्षकाने मांडलेल्या धर्माच्या उत्पत्तीचा विचार करू. समीक्षकाचा भौतिकवाद असे सांगतो की, एकंदर मानवी व्यवहाराचे धर्म हे एक अंग असून धर्माची उत्पत्ती भौतिक गरजांत आहे. ही उपपत्ती हिंदुधर्माला मुळीच लागू पडत नाही. कारण मानवांचे पोषणरक्षणदि जे स्वाभाविक व्यापार ते सोडून जी कर्मे कर्तव्ये म्हणून मानव करतो ती सर्व हिंदुधर्मात येतात; मग ती व्यक्तीसंबंधी असोत, समाजासंबंधी असोत किंवा ईश्वरासंबंधी असोत. हिंदुधर्माचे जैमिनीकृत लक्षण जे 'चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः ।' याच्या अर्थी भावनेचा हा आशय आहे. तेव्हा हिंदुधर्म हा समाजव्यवहाराचे एक अंग नसून कर्तव्यात्मक सर्वसामान्य व्यवहार हिंदुधर्माच्या कक्षेत येतो. तसेच हिंदुधर्माची उत्पत्ती भौतिक गरजांतून झाली नसून ती त्यागातून म्हणजे यज्ञातून झाली आहे. हिंदुधर्मात काम्य कर्मे सांगितली आहेत; पण त्यांना गौणस्थान आहे. मुख्य स्थान नित्य नैमित्तिक कर्मांना असून ती 'दुरितक्षयद्वारा श्रीपरमेश्वरप्रीत्यर्थे' निष्काम करावयाची असतात. ऋग्वेदांत "आम्हांला अमुक दे तमुक दे" अशा प्रार्थना आहेत. पण त्या सर्व सामुदायिक आहेत, वैयक्तिक कामनेच्या नाहीत हे त्यातील 'नः' या शब्दावरूनच व्यक्त होते, प्रत्येक 'हवि' अर्पण करण्याच्या वेळी 'इदं न मम' या शब्दांचा उच्चार करून तो अर्पण करावयाचा असतो. हिंदुधर्माने मानवी जीवनाला यज्ञाचे स्वरूप दिले आहे. 'त्यक्तेन भुंजीथाः' त्याग करून उपभोग घे असा त्याचा आदेश आहे. त्याने ही भूमी कर्मभूमी..... कर्तव्यभूमी म्हणून मानली आहे. भोगभूमी म्हणून मानली नाही. यावरून हिंदुधर्म हा भौतिकवाद्यांनी केलेल्या धर्माच्या उपपत्तीच्या कक्षेबाहेर आहे असे सिद्ध होते. आता आपण समीक्षकाच्या आक्षेपांकडे वळू.

(१) पहिला आक्षेप शब्दप्रामाण्य - शब्दप्रामाण्याबद्दल पुष्कळच कोलाहल केला जातो. जैमिनीच्या लक्षणेप्रमाणे वेदांच्या ठिकाणीच आज्ञापक शक्ती म्हणजे शाब्दी भावना आहे. वेदांचे प्रामाण्य हे अंतिम प्रामाण्य होय. मनुष्याला बुद्धी आहे. जिज्ञासा हा तिचा धर्म आहे. ज्या प्रकारची बुद्धी त्या प्रकारची जिज्ञासा असते. अत्यंत प्रगल्भ बुद्धीची जिज्ञासा कोणती असू शकते तर या विश्वाचा कर्ता कोण, मी कोण, त्याचा माझा संबंध काय, माझ्यासारखे इतर प्राणी आहेत, त्यांचा माझा संबंध काय ही गोष्ट बुद्धिवादी भौतिकवादीसुद्धा सर्व करतात. अशा स्थितीत ज्यांना हे प्रश्न अनुभवाने सुटले आहेत असे आपल्याला वाटते त्यांना शरण जाणे याशिवाय गत्यंतर कोणते? ते सांगतील त्या शब्दावर विश्वास ठेवून आचरण करण्याने त्यांना जो अनुभव आला तो आपल्याला आल्यास, तो विश्वास, ती श्रद्धा, बुद्धिवादानेसुद्धा ग्राह्य ठरत नाही काय? मनुष्य

आजारी पडला असता वैद्यावर किंवा डॉक्टरावर आपण श्रद्धा ठेवतो; शिष्य शिक्षकावर अशीच श्रद्धा ठेवतो. असल्या गोष्टी व्यवहारांतही शेकडो घडत असतात. त्यांना बुद्धिवाद आडवा येत नाही; मग वेदांमध्ये जो अनुभव ग्रथित आहे तो दुसऱ्याला येण्यासाठी वेदांत जो आचरणाचा मार्ग सांगितला आहे त्या मार्गाने जाऊन जर आजपर्यंत लक्षावधी लोकांची वरील जिज्ञासेची तृप्ती होऊन यांना धन्यतेचा अनुभव आला तर वेदावरील त्या श्रद्धेला त्या वेदप्रामाण्याला बुद्धिवाद आडवा का यावा? बुद्धिवादाने प्रश्न सुटत नाहीत व ज्या प्रामाण्याने अनुभव येऊन ते प्रश्न सुटतात त्या प्रामाण्याचाही आश्रय तो करू देत नाही तर असला बुद्धिवाद आडमुठा नव्हे काय? असला बुद्धिवाद बुद्धीला तरी पटतो काय? भौतिकवाद वरील प्रश्नांना बगल देऊन जिज्ञासा मारून टाकतो व ते प्रश्न सुटलेले नसतानाच समाजरचना करू पाहातो. वरील प्रश्न सुटल्याशिवाय समाजरचनेला खरा टिकाऊ आधारच रहात नाही. व्यक्तिस्वातंत्र्यवादांतील हक्कची समता, समाजवादांतील आर्थिक समता हे आधार टिकाऊ नव्हेत. कारण आधाराखाली दडपलेल्या वरील प्रश्नांनी पुन्हा पुन्हा वर डोके काढणे व ते आधार डळमळू लागणे ही गोष्ट साहजिक होते. हिंदुधर्मानं वेदप्रामाण्याच्या आश्रयाने हे प्रश्न समाधानकारक रीतीने सोडवून त्यातील अनुभवगम्य आत्मतत्त्वाच्या आधारावर कर्तव्यसूत्रात सर्व समाजाला गोवून समाजना केली आहे. त्यामुळे ती समाजरचना त्रिकालाबाधित अशी बनली आहे. आत्मतत्त्व ते अनुभविण्याचा मार्ग मूळ वेदांतच आढळतो. म्हणून वेदप्रामाण्याला महत्त्व आहे.

(२) हिंदुधर्मनि आत्मा, ईश्वर, अलौकिक शक्ती, परलोक या गोष्टी गृहीत धरल्या म्हणून त्याच्यावर भौतिकवाद रुष्ट झाला आहे. पण या गोष्टीबद्दल प्राणिशास्त्र, मानसशास्त्र व स्वतः भौतिकशास्त्रच काय म्हणते तिकडे लक्ष दिले पाहिजे. समीक्षक प्राचीन ज्ञानाला तुटपुंजे म्हणतात, पण ते ज्ञान अनुभवयुक्त होते. सध्याचे अफाट ज्ञानही त्या प्राचीन ज्ञानाच्या दिशेकडेच वळले आहे, असे आधुनिक भौतिकशास्त्रज्ञांच्या उद्गारावरून ठरत आहे.^१ सध्याची शास्त्रे सांगतात की, भौतिक जग हे भौतिक नव्हे; ते वस्तुतः आत्मिक जग आहे. ते पंचमहाभूतांच्या द्वारा प्रकट मात्र होते. जगांतील वस्तूंचे रूप व गुण मात्र आपल्यात प्रतीत होतात. त्या रूपगुणांच्या मागे असलेला पदार्थ आपल्यास कळत नाही, पण तो असतो. तसेच आपल्या मानसिक शक्ती, भावना, संवेदना यांच्या मागे ज्याच्या या शक्ती आहेत असा एक मूळस्वरूपी आत्मा असला पाहिजे.^२ हे जग आत्मिक आहे. मनुष्याचे ठिकाणी आत्मा आहे, असे आधुनिक भौतिक मानसशास्त्र सांगतात. प्राणिशास्त्रही तसेच म्हणते.^३ जीवविषयक भौतिक कल्पना प्राणिशास्त्रज्ञांनी केव्हाच टाकून दिली आहे. सर्व शक्तीचे केंद्रस्थानी असलेले जे महत् उगमस्थान त्यापासून निघणाऱ्या सर्व शक्तीमध्ये जीव ही आद्यशक्ती होय. भौतिकवाद अणूपासून विश्व निर्माण झाले म्हणतो. पण त्या अणूंच्या पलीकडे धनु व ऋण विद्युत्कण असून ते शक्तिस्वरूप आहेत. या दिव्यशक्तीच्या ठिकाण नियमबद्धता अर्थात् बुद्धी व संकल्प हे आहेत असेही आधुनिक शास्त्र सांगतात.^४ जड पदार्थापासून जीव निर्माण झाला नसून ईश्वर किंवा निसर्ग या नावाच्या बुद्धिमान्

सृजनशक्तीपासूनच हे जड पदार्थ व्यक्त होतात.^५ चेतन हे जडाला ज्याअर्थी विषय करते, जड चेतनाला करीत नाही त्याअर्थी जडच चेतनापासून निर्माण झाले, चेतन जडापासून झाले नाही हा साधा तर्कशुद्ध सिद्धांत बुद्धिवादी म्हणविणाऱ्या भौतिकवाद्यांना पटू नये हे आश्चर्य आहे. भौतिकवादी वस्तुशक्तीपासून कार्यकारणभावाच्या नियमांनी हे विश्व बनते असे सांगतात. अध्यात्मवादीही कार्यकारणभावाचे नियम मानतात. पण या नियमांच्यामागे बुद्धी व संकल्प आहे असे अध्यात्मवादी म्हणतात, भौतिकवादी तसे म्हणत नाहीत. भौतिकवादी आध्यकारणाला वस्तुशक्ती म्हणतात. अध्यात्मवादी तिला परमात्मा, ईश्वर किंवा दिव्यशक्ती किंवा अलौकिक शक्ती म्हणतात. ही शक्ती विश्व निर्माण करते तेव्हा ती अलौकिक नव्हे काय? विश्व निर्माण करण्याचे तिचे नियम लौकिक आहेत काय? अंतरावर असलेले दोन पदार्थ मध्ये काही नसताना एकमेकांना आकर्षण करतात, या नियमशास्त्रज्ञांना ज्ञात झाला म्हणून तो अलौकिक नव्हे काय? ज्ञातापेक्षा अज्ञात असे किती तरी असंख्य नियम असतील ते यापेक्षाही अलौकिक असणे साहजिक आहे. तेव्हा विश्वाच्या बुडाशी आत्मा, ईश्वर, अलौकिक शक्ती आहे असे भौतिकवाद्यांनाही पटू लागले आहे. विश्वामध्ये कार्यकारणभावाचे नियम आहेत हे जडवादी मान्य करतात, पण नियम हे बुद्धीचे कार्य आहे हे त्यांच्या बुद्धीस पटू नये हे आश्चर्य आहे. ही विश्वोत्पत्तीची गोष्ट झाली. जीवासंबंधीही आधुनिक शास्त्रज्ञांचे काय सिद्धांत आहेत तेही वर आलेच आहेत. जीव हा थोडे भौतिकवादी म्हणतात त्याप्रमाणे अणूपासून झालेला नाही. तो ईश्वराचा अंश आहे. अणूपासून तो बनलेला असता तर शरीरांतील अणू एकसारखे बदलत असताना मनुष्याला 'मी' ही जी भावना असते तीही क्षणोक्षणी बदलली असती. पण तसे न होता बाल, तरुण, वृद्ध या सगळ्या अवस्थांत एकसारखी तीच कायम राहते. अर्थात्, शरीरात बदल झाला तरी आत्मा बदलत नाही असे ठरते. तो शरीराहून भिन्न असल्यामुळे शरीराबरोबर त्यांचे अस्तित्व संपत नाही. अर्थात्, त्याला परलोक आहे असे सिद्ध होते. याप्रमाणे आधुनिक शास्त्रज्ञाने व युक्तिवादाने वरील गोष्टी सिद्ध होतात. चार्वाकाच्या जडवादाप्रमाणे आधुनिक जडवादही इतिहासजमा झाला आहे.

वरील गोष्टीस अनुभवाचेही प्रमाण आहे. आत्मानंदाचे दिव्य अनुभव हिंदुधर्मीयांना येतातच, पण पाश्चात्यांनाही येत आहेत. वुड्ल्यम जेम्स नावाच्या पाश्चात्य पंडिताने दिव्यानुभवाचे वर्णन केले आहे त्यावर समीक्षक टीका करतात ती अशी.. “या पंडित डॉक्टरांना असे सांगणे भाग आहे की, अगोदर स्वतःचा भ्रांतिरोग नाहीसा करा व मानवजातीस तिचा उपसर्ग पोहचू देऊ नका.” या दिव्यानुभवाला जर भ्रांतिरोग म्हटले तर विद्या, कला, काव्य यांपासून होणाऱ्या मानसिक आनंदाला नुसते इंद्रियाराम लोक भ्रांतिरोग म्हणू लागतील! गूळ खाऊन होणाऱ्या आनंदाला गाढवसुद्धा भ्रांतिरोग म्हणू लागेल! ईश्वर, आत्मा या तत्वांना भ्रांति म्हणणाऱ्यालाच अगोदर भ्रांति झाली आहे.

अतो हास्यतरं लोके किंचिदन्यन्न विद्यते ।

यत्र दुर्जनमित्याह दुर्जनः सज्जनं स्वयम् ॥

(महाभारत. आ. प. ७४-९६)

दुर्जनाने सज्जनालाच दुर्जन म्हणावे यापेक्षा हास्यकारक दुसरी कोणतीच गोष्ट नाही. पण भ्रांतिमानाने निभ्रांतांनाच भ्रांतिमान म्हणावे ही त्यापेक्षाही हास्यकारक गोष्ट आहे असे महाभारतकारही म्हणतील. असो. वुइल्यम जेम्स म्हणतात त्याप्रमाणे त्या ईश्वराशी या जगाचे व जीवनाचे संवादित्व व मिलन करणे हेच मानवाचे परमध्येय व निःश्रेयस् होय. लो. टिळक यांनी ईश्वरप्राप्ती हे प्रथम कर्तव्य म्हणून सांगितले आहे. लो. टिळकांच्या ‘‘आत्मानात्मविवेकाने संपन्न जी बुद्धी तेच धर्मनिर्णयाचे साधन होय.’’ या वाक्यावर समीक्षक आक्षेप घेतात की, आत्म्याचा धर्मनिर्णयांशी काही संबंध नाही, हा संबंध समीक्षकाला भ्रांतिमुळे कळला नाही हे ठीकच आहे. अमुक गोष्ट करावी का न करावी हा निर्णयप्राप्तीच्या दृष्टीने ठरवावा लागतो. हे ध्येय म्हणजे जीवाचे परमात्म्याशी मिलन होय.

अर्थात, या दृष्टीने कोणती गोष्ट कर्तव्य हे तोच मनुष्य निश्चित सांगू शकेल की ज्याने आत्मानात्मविवेकाच्या योगाने ते ध्येय सिद्ध केले आहे. टिळकांच्या वाक्याला समीक्षकांनी आणलेला बाध मुळीच टिकत नाही. ‘‘हिंदुधर्म हा बुद्धिवादाच्या साहाय्याने धर्मवस्तूची पारख करतो’’ हे प्रा. राधाकृष्णन याचे वाक्य उद्धृत करून ते विसंगत आहे असे दाखविण्याचा प्रयत्न समीक्षकांनी केला आहे. पण त्यात विसंगती नसून ते वाक्य सुसंगतच आहे हे वरील विचारसरणीवरून दिसत येईल. प्रो. वा. म. जोशी यांचे ‘ध्येय हाच देव’ हे सूत्र घेऊन त्यावर ध्येय हा देव नव्हे, कारण देव हा आधीच सिद्ध असतो. ध्येय तसे नसते अशी टीका समीक्षक करतात. पण वरील विचारसरणीने प्रो. जोशी यांच्या सूत्राची दुरुस्ती करावयाची ‘तर ती ‘देव हेच ध्येय’ अशी करावयास पाहिजे. हा देव, हा ईश्वर सर्वव्यापी असल्यामुळे समाजवादी ज्याला मानव्य क्रिया समाज म्हणतात त्याचाही अंतर्भाव ईश्वरात होतो. या मानव्याला, समाजाला, पोटात घेऊनच देव हे ध्येय सिद्ध करावयाला हिंदुधर्म सांगतो. मनुष्याच्या मनात सामाजिक व्यापक अहंभाव असतोच, असे समीक्षक गृहीत धरून चालतात. पण असा व्यापक अहंभाव साहजिकच असता तर मग जगात व्यक्तीव्यक्तींचे, वर्गावर्गांचे कलह का झाले असते व समाजवादाचा अवतारच का झाला असता? हिंदुधर्म या किंवा यापेक्षाही व्यापक अहंकाराचे म्हणजे जिवेश्वराच्या मिलनाचे ध्येय मानवापुढे ठेवतो व त्या ध्येयाचा मार्गही सांगतो. भौतिकवाद सामाजिक मूल्यांची तरफदारी करतो, पण त्या मूल्यांना भक्कम तात्त्विक आधार देत नाही. तो आधार हिंदुधर्म देतो. ऐहिक मूल्यांच्या योगाने शौर्यपराक्रमाच्या गोष्टी घडल्या आहेत, मोठया ऐतिहासिक घटना झाल्या आहेत; पण ते सर्व पराक्रम, त्या सर्व घटना मानवांच्या खऱ्या हिताकरिताच होत्या; दुष्टपणा, स्वार्थ, कपट, सक्ती यांनी त्या प्रेरित नव्हत्या असे दाखविता येईल काय! त्या मूल्यांना धर्माचा वरील प्रकारचा व्यापक सात्त्विक आधार असेल तेथेच त्या पवित्र ठरतील, तेव्हा धार्मिक मूल्यांचे महत्त्व संपले नाही व केव्हाही संपणार नाही. ईश्वर, आत्मा या गोष्टी हा त्या धार्मिक मूल्यांचा गाभा होय.

(३) तिसरा आक्षेप भक्तीवर आहे. हिंदुधर्माने भक्ती हे साधन सांगितले आहे ते वरील ध्येयाकरिता आहे. प्रयत्न सोडण्याकरिता नाही. (न ऋते आंतस्य सख्याय देवाः ।) श्रम केल्याशिवाय देव साहाय्य करीत नाही असे वेद सांगतो. परमेश्वर साहाय्य करतो ते मनुष्याच्या बुद्धीला प्रेरणा करून देतो. यात कार्यकारणभावाच्या नियमाला कोठेच बाध येत नाही. 'यत्न तोच देव' असे समर्थ म्हणतात. समर्थ हे देवाची भक्ती करीत होते व लोकांना करावयास सांगत होते. भक्ती प्रयत्नविरोधी नाही. उलट त्या प्रयत्नांना जोर देणारी आहे. भक्तीने मनुष्याचे अंतरंग शुद्ध होते. ते शुद्ध करण्याचा भक्तीइतका प्रभावी उपाय भौतिकवादांजवळ नाही. भक्ती हा वरील उच्च ध्येय गाठण्याचा प्रयत्नच आहे. मानवी जीवनापुरते पाहिल्यास मनुष्याची बौद्धिक व मानसिक उन्नती हाच भौतिकवाद व हाच अध्यात्मवाद असे समीक्षक म्हणतात. पण ती उन्नती करण्याचे साधन भक्ती हे आहे असे अध्यात्मवाद सांगतो. भौतिकवाद त्या विकासाचे कोणते साधन सांगतो? भक्ती मनाला एकाग्रता आणते, तिने बुद्धी सूक्ष्म होते व शुद्ध होते. सर्वगुणसंपन्न ईश्वराच्या उपासनेने मनुष्याचे अंग ते गुण उतरतात. हे गुण मनुष्याने ईश्वराचे ठिकाणी कल्पिले असे जरी मानले तरी त्या गुणांच्या ध्याने त्याची कल्पनाशक्ती उन्नत होते व ते गुण त्याच्या मनातील अवगुण दूर करून गुणांची वृद्धी करतात. भौतिकवादांचे साधन एवढेच की समाजात आर्थिक समता रहावी. पण हे साधन व्यक्तीच्या आधीन नाही. व्यक्तीपुढे त्याचे निश्चित स्वरूप नाही. शिवाय ते साधन गुणांची वृद्धी करण्यास फारसे उपयोगी नाही. अचिंत्य, अनंत विश्वापुढे भौतिकवादी पराभवाच्या वृत्तीने नम्र होतो, पण इकडे निसर्गावर जय मिळविण्याचा आविर्भाव आणतो ही केवढी विसंगती! सृष्टीशी झगडा करण्याची ही वृत्ती मानवामानवांतील झगड्यांना जन्म देते व सर्वत्र झगडेच झगडे उत्पन्न करते. अध्यात्मवादी त्या नम्र वृत्तीची भक्तीत परिणती करून सर्वत्र विनय, शांती, सहानुभूती, सहकार्य यांचा प्रसार करतो. त्यांचे वर्तन ईश्वराशी, निसर्गाशी, मानवाशी सुसंगत असते. मार्क्सवाद म्हणतो तशी भक्ती ही विकृती नव्हे. भौतिकवाद मानवी सुख भौतिक जडवस्तूत दडलेले आहे असे समजतो. अध्यात्मवाद ते सुख मानवी मनात आहे असे समजतो. मानवी मनाचा विकास व मानवाचे सुख जडवस्तूच्या शोधात नाही. ते ईश्वराच्या आत्म्याच्या शोधात आहे असे डॉ. पॉल केरल या पंडिताने 'Man the Unknown' या ग्रंथांत प्रतिपादिले आहे.

(४) चवथा आक्षेप निसर्गवस्तुपूजेचा. ही चाल हिंदुंनी रानटी लोकांतून घेतली असे समीक्षक सांगतात. त्यांना काही इंग्रजी ग्रंथांत रानटी लोकांच्या धार्मिक चालींचे वर्णन सापडले ते त्यांनी हिंदुधर्माशी जोडून दिले यापेक्षा या आक्षेपात काही तथ्य नाही. रानटी लोकांना ईश्वर सर्वव्यापक आहे हे ज्ञान असणे शक्य नाही. हिंदुंना ते ज्ञान प्रथमपासून आहे. त्यांना रानटी चालींचे अनुकरण करण्याचे कारण काय? हिंदुलोक या रानटी लोकांसारखेच एके काळी रानटी होते असा समीक्षकांचा आशय असल्यास तो काळ कोणता हे त्यांनी सांगितले नाही. आर्यलोकांच्या पूर्वीही त्याहून अधिक सुसंस्कृत लोक इजिप्शियन्, सुमेरियन् हे होते असे विधान

समीक्षक करतात; पण त्यास काही पुरावा नाही. झाड, नाग यांसारख्या विवक्षित पदार्थांत एक एक पुरुष असतो असे रानटी लोक मानतात, त्यास Animism म्हणतात. हा वस्तू पुरुषवाद म्हणजे गीतेतील विभूतिपूजा असे समीक्षक म्हणतात पण तो विपर्यास आहे. सर्व ठिकाणी चैतन्य आहे तसेच विवक्षित ऊर्जित पदार्थांत किंवा पुरुषांत आहे असे विभूतिवाद सांगतो, हे हिंदूंच्या तत्त्वज्ञानाला सुसंगत असेच आहे. यात रानटी चालीचा अवशेष पहाणे हे भ्रांतीचे लक्षण आहे. धर्म हीच ज्याला भ्रांती वाटते त्याला ही भ्रांती व्हावयाचीच!^६ याप्रमाणे ईश्वरीशक्तीत व्यक्त होणारा ईश्वरी संकल्पनिर्णित केल्यावर विश्वाच्या घडामोडींत त्या ईश्वराचे कर्तृत्व आहे याची ओळख पडते. ही ओळख ऋग्वेदांतील ऋषींना होती म्हणून त्यांनी केलेली देवतांची वर्णने ही बाह्यतः जरी सृष्टिचमत्कारांची वाटली तरी वस्तुतः ती सर्वव्यापक सर्वशक्ती ईश्वराचीच होत. रानटी लोकांच्या निसर्गवस्तु पूजेसारखी ऋग्वेदातील सूक्तांत वर्णिलेली पूजा नव्हे. हिंदुलोकांचे संस्कारही त्या सर्वशक्तिमान् ईश्वरालाच उद्देशून असतात. रानटी लोकांच्या संस्कारांत आणि या संस्कारांत मोठाच फरक आहे. रानटी लोकांना वस्तुगत Mana व Taboo या संस्कारात नाही.

(५) पाचवा आक्षेप वर्णसंस्था, जातिसंस्था या संबंधाचा आहे. समीक्षकांना मार्क्सवादातील वर्गकलहाची भ्रांती झाल्यामुळे त्यांना हिंदुसमाजाच्या इतिहासात सर्व वर्गकलहच दिसला. पण तो काल्पनिक आहे. समाजरचनेची रूपे व त्याचा क्रम मार्क्स येणेप्रमाणे सांगतो. (१) साम्यवादी जनसमुदाय (२) पितृसत्ताक समाज (३) पुरातन समाज (४) सरंजामदारी समाज (५) भांडवलदारी समाज (६) समाजवादी समाज. या क्रमांत वर्णयुक्त समाज कोठेच पडत नाही. पण समाजवाद्यांना या क्रमाच्या चौकटीतच सर्व समाजांना बसवावयाचे असल्यामुळे हिंदुसमाजाला ते चवथा किंवा पाचवा क्रमांक देतात. समीक्षक त्याला पाचवा क्रमांक देतात; पण हा त्यांचा भ्रम आहे. सरंजामी समाज हा जन्मसिद्ध विशिष्ट हक्कावर उभारला आहे. भांडवलदारी समाज हा व्यक्तिस्वातंत्र्यवादावर उभारला आहे. वर्णसंस्था तशी नाही. ती जन्मसिद्ध कर्तव्यावर उभारली आहे. व्याज, नफा, खंड हे वरिष्ठ वर्ण अधिक घेत होते या समीक्षकांच्या विधानाला आधार नाही. समाजाकरिता ज्या ज्या मुख्य गोष्टींची आवश्यकता लागते त्यांचा सर्वास लाभ व्हावा म्हणून जी कर्तव्ये करावी लागतात ती वर्गवार वाटून देण्याचे काम वर्णव्यवस्था करते. या व्यवस्थेने अर्थसंपादनाची साधने समाजाच्या मालकीची समजून त्यांचीही वाटणी वर्गवार केली आहे. समाजवाद 'अर्थाची' व्यवस्था करावयास निघाला आहे. हिंदुधर्माचाही तो एक हेतू आहे. 'धर्मार्थश्च कामश्च' असे व्यास सांगतात. लोकयात्रा हा धर्माचा एक हेतू असे ते म्हणतात. हा हेतू निःश्रेयस् म्हणजे जीवाचे ईश्वराशी मिलन या हेतूला विरोधी न होईल किंबहुना हे दोन हेतू परस्परांना पोषक होतील, अशा प्रकारे योजना करणे हा वर्णव्यवस्थेचा उद्देश आहे. समाजरचना याप्रमाणे विश्वाशी संवादी अशी हिंदुधर्मानं बनविली आहे. ती अनुबंधाच्या सृष्टिनियमाला धरून आहे. हिंदुधर्म व्यक्तीला यदृच्छेच्या स्वाधीन करित नाही. तो व्यक्तीला आत्मस्वातंत्र्य देतो. मी करीन ते होईल, माझे भवितव्य माझ्या हातात आहे ही शिकवण तो व्यक्तीला देतो. या

शिकवणीला धरून व कर्माप्रमाणे फल या ईश्वरी न्यायाला धरून ती समाजरचना आहे. अनीति, असत्य या ज्या गोष्टी स्वार्थाकरिता मनुष्य करतो त्या ईश्वराला स्वार्थ नसल्यामुळे त्याच्याजवळ संभवत नाहीत. अर्थात्, तो सत्य व नीति यांचे स्थान आहे. त्याचे राज्य नैतिक आहे. त्याच्या राज्यांत जन्म ही यदृच्छेने घटणारी गोष्ट नव्हे. ती नीतीच्या कर्माप्रमाणे फल, या नियमाप्रमाणे घडणारी गोष्ट आहे. वर्णव्यवस्थेस, कर्मफलाला अनुसरून जन्म, या सिद्धांताचा आधार आहे. तिला कर्तव्य या तत्त्वाचाही मुख्य आधार आहे. कर्तव्य या तत्त्वानं हक्क परस्पर सांभाळले जातात. त्याकरिता झगडावे लागत नाही. सर्वांना चरितार्थाचे साधन प्राप्त होते. बेकारी रहात नाही; परस्पर सहकार्य होते. कलहाचा उपशम होतो व आध्यात्मिक उन्नती होते. वर्णव्यवस्थेत समाजवाद व व्यक्तिवाद तसेच स्वार्थ, परार्थ व परमार्थ ही सर्व आध्यात्मिक भूमिकेवर एकरूप होतात. समाजहित व व्यक्तीची उन्नती एकसमयावच्छेदानं साधते. समाजवादात अनेक प्रकार आहेत. त्यात संघनिष्ठ समाजवाद (Guild Socialism) हा एक प्रकार आहे. तो वर्णव्यवस्थेजवळ आहे. मार्क्सवाद हा जडवादी समाजवाद आहे. वर्णव्यवस्था हा आध्यात्मिक समाजवाद आहे. कर्तव्यांत वर्णधर्म व आश्रमधर्म या दोहोंचा अंतर्भाव होतो. वर्णधर्माने वैयक्तिक अहंकार समाजव्यापक होतो. आश्रमधर्माने तो आणखी पुढे विश्वव्यापक होतो. ही कर्तव्ये हा एक यश आहे. त्याने ईश्वराची आराधना होते. मार्क्सच्या समाजवादात कुटुंबसंस्था, कुलसंस्था या समाजाचा वंश व संस्कृती टिकविणाऱ्या संस्थांची काही योजना नाही. ती आश्रमधर्मात आहे. याप्रमाणे समाजाचा अभ्युदय व निःश्रेय या दोहोंची सिद्धी करणारा हिंदुधर्म आहे. व्यास व कणाद यांनी जैमिनीच्या धर्मलक्षणाचे स्पष्टीकरण करणारी लक्षणे सांगितली ती अन्वर्थक आहेत. मार्क्सच्या समाजवादाहून हिंदुधर्मातर्गत समाजवाद पुष्कळ उच्च प्रकारचा आहे.

आर्यवंशांत भेसळ झाली आहे असे विधान समीक्षक करतात व त्याला मस्तिष्करचना इत्यादि प्रमाणांचा आधार देतात. पण हे आधार चुकीचे आहेत असे पाश्चात्य मानववंशशास्त्रज्ञ सांगतात.^५ 'मस्तिष्करचना' वंशपरंपरेने तशीच रहात नाही. आर्यांनी अनार्यांना जिंकले, त्यांच्यावर जुलूम केले या समीक्षकांच्या विधानांत सत्य नाही. आर्यांनी अनार्यांना जिंकले, पण ते शास्त्रांनी नाही, तर त्यांच्या मनावर परिणाम करून जिंकले असा हिंदुधर्माचा प्राचीन इतिहास आहे.^६ आर्यवंशांत अभिमान बाळगण्यासारखे काही नाही हे समीक्षकांचे विधान समाजवाद्यांना वंशाचा काहीच अभिमान नसतो याचे द्योतक आहे.

(६) व (७) हिंदुधर्म हा विश्वधर्म असून त्यात एकसूत्रीपणा कसा आहे हे वर दाखविले आहे. समीक्षकांना मार्क्सवादाने पछाडले असल्यामुळे त्यांना हिंदुधर्माचे विपर्यस्त स्वरूप दिसले. हिंदुधर्मानुयायांना आपल्या धर्माचा अभिमान असला तरी आपला धर्म दुसऱ्यांवर त्यांनी लादण्याची कधी इच्छा केली नाही. जो जो ज्या सामाजिक व धार्मिक वातावरणांत वाढला असेल त्याहून अन्य वातावरणातील संस्कार लादणे हे त्याच्या मानसिक विकासाच्या योग्य नाही, असे हिंदूंचे मत आहे. म्हणून हिंदू हा परमतसहिष्णु आहे. तो मानवाला मान देतो. इतर

धर्म-ख्रिस्ती, मुसलमान-हे मानव्याला मान न देता आपल्या विशिष्ट धर्ममतालाच मान देतात. त्यामुळे ते प्रचारक बनले आहेत. हे धर्मप्रचारक म्हणून समीक्षकांना हिंदुधर्माहून अधिक प्रशंसनीय वाटतात. इतर धर्म सुटसुटीत आहेत, त्यात एक संस्थापक, एक ग्रंथ आहे, तसा हिंदुधर्मात नाही, हा त्यांचा आक्षेप आहे. हिंदुधर्माचा संस्थापक कोणी एक व्यक्ती नसून ईश्वरच आहे व तो एक आहे. हिंदुधर्माचा ग्रंथ वेद हा आहे ते चार असले तरी त्यांना वेद ही एकच संज्ञा आहे. इतर धर्म सुटसुटीत असले तरी अपूर्ण आहे. प्रमाण जिज्ञासा होते ती तृप्त करणारे नाहीत व्यापणारे प्रश्नांची ते उत्तरे देत नाहीत. ते मानवी सर्व व्यवहारांना व्यापणारे नाहीत. ते एकांगी, एकदेशी आहेत. हिंदुधर्म पूर्ण व व्यापक असून त्याची परिसमाप्ती ज्ञानात होते. बुद्धिवाद्यांचे जर कोठे समाधान व्हावयाचे असेल तर या धर्माचेच होईल. पण त्याची बुद्धी पूर्वग्रहदुषित मात्र असता कामा नये, समीक्षकांची समीक्षा पूर्वग्रहग्रस्त म्हणून भ्रान्त व विपर्यस्त झाली आहे. ज्यांना हिंदुधर्माचे आकलन झाले नाही अशा पाश्चात्यांची भूमिका त्यांनी स्वीकारली तीच चुकीची आहे. पाश्चात्यांचे धर्म व हिंदूंचा धर्म एक नव्हेत. त्या धर्माच्या दृष्टीने हिंदुधर्माची समीक्षा त्यांनी केली असल्यामुळे हिंदुधर्म त्यांना विकृत दिसला! रिलिजनच्या दृष्टीला त्यांनी आणखी मार्क्सवादाची जोड दिली. त्यामुळे त्या विकृतीत भर पडून विकृतीचा विचका झाला. मनुष्य तीन दिशांकडे आपली दृष्टी फेकतो. त्याची बुद्धी तीन दिशांकडे फाकत जाते. बाहेर, वर व आत या त्या तीन दिशा होत. या तिन्ही दिशांकडे पहाणारी बुद्धी व्यापक असते. अशा व्यापक बुद्धीने पाहून हिंदुधर्माला एकच तत्त्व दिसले ते आत्मा हे होय. इतर धर्म नुसते घरच पाहणारे आहेत. त्यांना आत्म्याचे किंवा ईश्वराचे पूर्ण ज्ञान झाले नाही. भौतिकवाद नुसता बाहेरच पाहणारा असून घर पहाण्याची जिज्ञासा मारून टाकणारा आहे. त्यालाही भौतिक जगाचे सखोल ज्ञान होण्यासारखे नाही व आतीलही नाही. इतर धर्मांनी अपूर्ण ज्ञानामुळे समाजरचनेच्या प्रश्नाला हात घातला नाही. समाजवादाने त्या प्रश्नाला हात घातला तरी तो भौतिकवादी असल्यामुळे त्याला तो प्रश्न सुटण्यासारखा नाही. हिंदुधर्माला ईश्वराचे व्यापकत्व विश्वात, बाह्य जगात अंतर्गमात ज्ञात असल्यामुळे त्याने समाजरचनेच्या प्रश्नाला हात घालून सोडविला आहे. त्याच्यापासूनच जगाला या कामी धडा घ्यावा लागेल.

संदर्भ :

1. Are we sure that what we call a physical world is after all a physical world? The preponderating view of science at present is that it is not. The very term 'material world' is a Misnomer the world is a spiritual world merely employing matter for its manifestation. – The Ascent of Man, p. 420.
2. As we place behind the group of qualities a substance to which they belong so behind the particular elements of consciousness we place a unitary soul-an undefinable substratum with various faculties – which has

feelings and sensations performs acts, but which is more fundamental than any conscious process or a collection of conscious processes, which manifest it. – Modern Philosophy p. 29.

3. The materialistic conception of life has already become obsolete among the more advanced biologists. The vital conception of this regards it as the primary force of all forces coming from the greatest Central source of all power. – Dr. Lind-Nature Cure.
4. This force permeates and animates the entire created universe. This is the expression of divine will. It is this divine energy which sets in motion the whirls in the ether, the electric corpuscles and ions that make up the different atoms and elements of matter. These corpuscles and ions are positive and negative forms of electricity which is a force of energy. It is an intelligent energy, otherwise it could not move with that wonderful precision in the electrons of atoms as in the suns and planets of the sidereal universe – Nature Cure.
5. Crude matter instead of being the source of life is a manifestation of that great creative intelligence which is called God or nature – Nature Cure.
6. When we have once arrived at the conception of force as an expression of will, the universal and constantly sustaining agency of the Deity is recognized in every phenomenon of the external universe. – Carpenter's Physiology.
7. The method of indexes (cephalic etc.) in determining rate has been thoroughly discredited among microbiologist. They are not transmitted.
8. The history of Hinduism is the conquest by the Brahmins not by arms but by minds, of the tribes Aryan And Non Aryan- (Ibid Index Vol. 2, p. 92.)

(समर्थ, नोव्हेंबर, १९४२, पृ. ३३९ ते ३५२)



हिंदुधर्मसमीक्षेचे आलोचन (पूर्वार्ध)

- वि. वि. दीक्षित

- नैषा तर्केण मतिरापनेया'- कठोपनिषद्
- अधर्म धर्ममिति या मन्यते तमसावृता ।
सर्वार्थान्विपरीतांश्च बुद्धिः सा पार्थ तामसी ॥ गीता (१८/३२)'

तर्कतीर्थ श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी १९४० साली नागपूर युनिव्हर्सिटीत दिलेल्या व्याख्यानांतून 'हिंदुधर्माचीसमीक्षा' हा ग्रंथ बाहेर पडला. मार्क्सची तत्त्वप्रणाली व ऐतिहासिक घटनांकडे बघण्याची दृष्टी स्वीकारून धर्मसंस्थांची, विशेषतः हिंदुधर्माची उपपत्ती लावण्याचा त्यांनी वरील ग्रंथांत यत्न हे केला आहे. स्वमतपुष्ट्यर्थ दिलेल्या ग्रंथसंभारावरून त्यांच्या दीर्घ परिश्रमाची व विद्वत्तेची साक्ष पटते. वरील ग्रंथ लिहून आपण बऱ्याच धर्मनिष्ठांच्या भावना दुखविल्या, याची जाणीव त्यांना आहे.^१ आधुनिक शास्त्रांच्या बलावर आपाततः तर्कशुद्ध विचारसरणीने धर्मसंस्थेवर केलेला हा हल्ला अपक्व मताच्या लोकांचा निःसंशय बुद्धिभेद करील, कारण ग्रंथांत काही ठिकाणी हिंदुधर्माचा व तत्त्वज्ञानाचा गौरव करूनही आजच्या परिस्थितीत धर्म ही अडगळीच्या खोलीत टाकण्यासारखी वस्तु झाली आहे, प्रगतीच्या मार्गात धर्म ही धोंड आडवी पडली आहे, असा निष्कर्ष तर्कतीर्थ काढतात. धर्मसंस्थेचा व परंपरेचा जनकल्याणार्थ वा प्रगतिसिद्ध्यर्थ उच्छेद करू पाहणारे स्वपक्षमण्डनार्थ काय युक्तिवाद लढवितात हे पाहणे आवश्यक आहे. ग्रंथाची सर्व उभारणी पहिल्या ७५ पृष्ठांत, 'धर्मसमीक्षेची भूमिका' मांडली आहे, त्यावर आधारलेली आहे; म्हणून मुख्यतः त्यातील विधानांचा परामर्श या आलोचनात घेणे योग्य होय.

स्वतः तर्कतीर्थांनी श्री. चाफेकर यांच्या टीकेस उत्तर देताना ग्रंथाचा उद्देश 'बुद्धिप्रामाण्य स्वीकारून हिंदुधर्माची ऐतिहासिक समीक्षा करणे असा दिला आहे. धर्मसंस्था व धर्मापेक्षा मार्क्सचे तत्त्वज्ञान कसे भिन्न व श्रेष्ठ आहे याचे विवरण ग्रन्थसमर्थनार्थ केले आहे. ग्रन्थपरीक्षणार्थ ते उपयुक्त असल्यामुळे येथे उद्धृत करतो.

माक्स, माक्सवाद व माक्सवादी -

(१) 'माक्सवाद ही मानवी विचारसरणी म्हणून तीत दोष, वैगुण्य व अपूर्णता संभवते' असे भाई मानतात.

(२) मानवी तर्कबुद्धीचे नियमावर (Law of Universal Reason) आधारलेला आहे.

धर्मसंस्था, धर्म व धार्मिक

(१) धर्म त्रिकालाबाधित सत्यावर आधारलेला - (ईश्वरप्रणित) म्हणून धार्मिकपूर्ण मानतात.

(२) संपूर्ण श्रद्धा हा धर्माचा गाभा आहे. श्रद्धा हाच धर्माचा पाया व एकमेव आधार. त्याला तर्काचे पाठबळ नाही असा आशय.

हे मुख्य भेद दाखवून ते म्हणतात, 'यापुढे समाजप्रगतीस अलौकिक किंवा अदृष्टप्रमाण, अदृष्ट व दिव्य ईश्वर इत्यादि वस्तु यांच्या आधारावर उभारलेल्या धर्मसंस्थेची आवश्यकता नाही.' जणू काही माक्सवादात तर्कदृष्ट्या त्याज्य गणलेले अदृष्ट व अदृष्टप्रमाण नाहीच! माक्सवाद मानवी तर्कबुद्धीवर आधारला आहे याला प्रमाण काय? की तर्कतीर्थाचा आदेश म्हणून इतरेजनांनी तसे मानावे. माक्सवादात निदान तीन अदृष्ट वस्तु आढळतात : १ जागतिक क्रांतीची अपरिहार्यता; २ क्रांतीनंतर वर्गरहित व शासन संस्थारहित समाज व ३ क्रांती हिंसात्मकच असली पाहिजे असा आग्रह. वरील तीन प्रमेये जागतिक तर्कनियमांनी सिद्ध करून दाखविता येत नाहीत म्हणून त्या ध्येयरूप वस्तूंना अदृष्ट म्हणणे क्रमप्राप्त आहे. माक्सवाद ही एक धर्मसंस्थाच आहे, तत्त्वज्ञान नव्हे असे प्रसिद्ध इतिहासकार प्रो. टॉयनबी म्हणतो.

"Communism is not an applied philosophy of Hegel. Its explosive element is derived from Christianity and Judaism. The distinctive Jewish element in the Marxism is the apocalyptic vision, traditional, religious, inspiration of a violent revolution, because it is a decree, and irresistible because it is the work of God Himself (historical necessity) and which is to inverse the present roles of Dominant Minority and Proletariat, which is to carry the Chosen People' from the lowest to the highest place in the Kingdom of this world. Marx 'Historical necessity' as a Goddess in place of Yahweh."

'यहुदी समाजाचे हात जगाचे स्वामित्व येणार' या वचनावर श्रद्धा ठेवणे व कामगारवर्ग जगभर सत्तारूढ होईल असे मानणे यात फरक कोणता? माक्सवाद शुद्धतर्कांनी सिद्ध करता आला तर सर्व जगातले तार्किक त्याला संमती देतील. बुद्धिप्रामाण्याने माक्सवाद रशियन जनतेस पटला म्हणून तिने क्रांती केली नाही; तर लेनिनसारख्या पुढाऱ्यावर गाढ श्रद्धा ठेवणारे अनेक कर्ते लोक निघाले म्हणूनच क्रांती यशस्वी झाली.

माक्सवादात दोष, वैगुण्य व अपूर्णता आहे असे मान्य केल्यास माक्सच्या अनुयायांनी प्रतिपक्षाविषयी जी आसुरी व अनुदार वागणूक रशियात व इतरत्र केली त्याची उपपत्ती लागत

नाही. धर्मसंघ आज्ञा करील तोच धर्माचा अर्थ ग्राह्य, इतर त्याज्य, हीच पद्धत मार्क्सवादातही दिसून येते. मार्क्सवाद्यातील लाथाळी जगापुढे येऊ न देण्याचा तो सोपा मार्ग लेनिन व स्टॅलिनने अनुसरिला व लाखो प्रामाणिकपण मार्ग चुकलेल्या मार्क्सवाद्यास यमलोक दाखविला. येथे जागतिक तर्कबुद्धीचा काडीइतका उपयोग होत नाही. ज्याचे हात प्रबळ संघटना व सत्तेचे बळ त्याचा तर्कवाद शुद्ध, असाच अंधश्रद्धेचा न्याय आजही रशियन व्यवहारात दिसून येतो.

केवळ बुद्धिप्रामाण्यास श्रेष्ठ कल्पून तर्कतीर्थांनी हिंदुधर्माचे समीक्षण केले आहे ते युक्त आहे काय? धर्म हा श्रद्धा व भावनांवर अवलंबून आहे. बुद्धीप्रमाणे भावनासुद्धा मनाचा एक भाग आहे. भावनाधिष्ठित धर्मावर बुद्धीची तर्कवादाची कुऱ्हाड चालवून जे निष्कर्ष निघतात तेच खरे कशावरून? ज्या बुद्धिवादावर तर्कतीर्थांची सारी भिस्त, त्याचे यथार्थ स्वरूप व कार्यक्षेत्र काय याचा प्रथम विचार करू. मानवी बुद्धीचे सर्व व्यापार स्मरणशक्तीवर अवलंबून असतात. स्मरणांत पूर्वजांच्या बऱ्यावाईट वासनांचे ठसे उमटलेले असतात. (उदा. Racial and group Concience) पूर्ववासनांरहित स्मरण जवळजवळ दुर्मीळ स्मरणात दोषग्रस्तता आल्यामुळे बुद्धीचे सर्व व्यापार दोषयुक्त असतात म्हणून तर्कावर सर्वस्वी अवलंबून राहणे अयोग्य. जागतिक तर्कापासून निघालेले सिद्धांत फारच थोडे (मार्क्सिझम त्यात येत नाही). बुद्धिवादाचे क्षेत्र मर्यादित आहे. 'दहनप्रसंगी मृतपत्नीच्या तोंडात समुद्राची थोडी वाळू शिरली ती पतीने हाताने काढून टाकली व नंतर शवास अग्नी दिला', या कृत्याची समीक्षा बुद्धिप्रामाण्याने केल्यास ते वेडेपणाचे ठरेल. हा भावनेचा प्रश्न तर्कवादाने सोडवू पाहणे अत्यंत गैर आहे. केवळ बुद्धिप्रामाण्य स्वीकारून संगीत, नाट्य, नृत्य, चित्रकला, काव्य इत्यादि शास्त्रांची समीक्षा करता येत नाही. कारण तेथे भावनांना प्राधान्य आहे. हाच न्याय धर्मासही लागू पडतो. शिवाय बुद्धिप्रामाण्यवाद स्वतंत्र व निरपेक्ष सदैव फिरत असतो; म्हणून त्याचे प्रामाण्य नसतो; तो कोणत्या तरी भावनेच्या कक्षेत गणिताच्या सिद्धांतासारखे निरपेक्ष मानता येत नाही. उदा. राष्ट्रवाद्याचा, निरिश्चरवाद्याचा, वंशवाद्याचा, मार्क्सवाद्याचा बुद्धिवाद वेगवेगळी रूपे धारण करतो व एकाच सिद्ध व ज्ञात वस्तूपासून भिन्न निष्कर्ष काढतो. तार्किकांना शंकराचार्यांनी नेमका हाच पेच घातला आहे. 'न च प्रधानवादी तर्कविदामुत्तमः इति सर्वैस्तार्किकैः परिगृहीतः येन तदीयं मतं सम्यक्ज्ञानं इति प्रतिपद्येमहि' (शां. भा.) प्रधानवादीऐवजी मार्क्सवादी किंवा Scientific Materialist हा शब्द घालावा. म्हणून बुद्धिप्रामाण्य हे साधन धर्मसमीक्षा करण्यास पंगु आहे.

सर्व इतर वासना व भावना मारून तर्कावर चालणारा मनुष्य नरराक्षस पशु बनतो. समाजातील पंगु, दुर्बळ व वृद्धांस सरसकट ठार मारणे बुद्धिप्रामाण्यदृष्ट्या योग्य व समर्थनीय होईल; परन्तु क्रौर्यादि भावनांस त्यामुळे भलतीच चटक लागून अन्ती समाजघात हे फळ उगवेल. बुद्धिवादाची कास धरून व भावनांस लाथाडून 'नात्र दा' मन्दिरात फ्रेंच क्रांतिकारकांनी बुद्धिदेवतेची पूजा केली व समाजांत श्वानवृत्ती प्रकट केली.

भाई मार्क्सचे अनुयायी - बुद्धिप्रामाण्याची कड घेऊन जगभर न्यायाचे राज्य स्थापू इच्छितात. त्यांना उद्देशून असे म्हणता येईल, तुम्ही अन्यायाचा नायनाट करून सर्वास न्याय देऊ इच्छिता.

अर्थात् तुम्हाला इतर लोकांच्या व्यवहारात जबरदस्तीने हस्तक्षेप करणे भाग आहे, सर्व समाजाची पुनर्घटनाही पाशवी बलाने केली पाहिजे. नेमकी येथेच आसुरी महत्वाकांक्षा तुमच्या अंतःकरणात प्रवेश करते, तिच्या मागोमाग दुष्कर्मांचे थवेच्या थवे लोटतात. हेतु सोज्ज्वळ पण करणी मात्र कसायाची! रशियांतील हत्याकांड व बुद्धिप्रामाण्यवाद्यांची निर्दयता यांची उपपत्ती वरीलप्रमाणे लागते. धर्मसंस्था त्याज्य ठरविल्यावर त्याचे जागी विज्ञानजन्य जडवाद (Scientific Materialism) तर्कतीर्थ स्थापन करू इच्छितात. कारण तो बुद्धिप्रामाण्यावर अधिष्ठित आहे असे त्यांचे म्हणणे. परंतु या जडवादाच्या बुडाशीसुद्धा बुद्धीला अतीत अशी श्रद्धा आहे असे दाखविता येईल. "A Scientific Materialism based on mechanism is conjoined with unwavering belief in the world of men and of higher animals as being composed of self- determining organisms." स्वतःचे भवितव्य ठरविण्यास पूर्ण स्वतंत्र व समर्थ आहे, या बुद्धिवादाला अगम्य असलेल्या श्रद्धेवरच Scientific Materialism चा डोलारा उभा केला आहे.

आता ग्रंथांत तर्कतीर्थांनी केलेल्या विधानांचा परामर्श घेऊ. प्रस्तावनेत ते म्हणतात (पृ. ३-४) "हे जुने जग गळ्यातील लोढणे बनून प्रगतीस अडथळा करीत आहे. त्याचा विनाश शास्त्ररूपी विचार निर्माण करून..... मानसिक व भौतिक दास्याचा ज्यात मागमूसही नाही..... सगळ्याच घटकांना सारखेच स्वातंत्र्य प्राप्त... नवे जग..."

जुने जग मारून तेथे जे नवे जग करण्याचे ध्येय तर्कतीर्थांनी प्रतिपादिले भौतिकशास्त्र व मानसशास्त्रदृष्ट्या उत्पन्न होणे शक्य नाही. (शास्त्रीबुवांना मानसशास्त्राचे सामान्य सिद्धांतही अवगत नसावेत असे एकंदर ग्रन्थावरून दिसते.) मानसशास्त्रदृष्ट्या बुद्धीने व गुणांनी अतिशय श्रेष्ठ व्यक्ती अगर व्यक्तिसमुदाय प्रगती करीत असता निर्माण झाला, तर तो सर्व पृथ्वीवरील हीन प्रजेवर सत्ता चालवील. सूर्यग्रहमालेला आपल्या वजनाच्या जोरावर जसा सभोवार गुलामाप्रमाणे भ्रमण करण्यास लावतो, तद्वत् श्रेष्ठ मानसशक्तीचा प्रभाव दुर्बळ मनाच्या व्यक्तींवर व गटांवर पडून त्या श्रेष्ठ मानवाकडे आकर्षिल्या जाणार, त्यांना स्वातंत्र्य व समता कशी मिळणार? त्यांचे मानसिक दास्य कसे चुकेल! नव्या जगांतही मानसिक गुरुत्वाकर्षणाचा नियम बदलता येणार नाही. समाजांतील सगळ्या घटकांना सारखेच स्वातंत्र्य देण्याची कल्पना शास्त्रविरुद्ध व भ्रामक आहे.

धर्मसमीक्षेची तत्त्वे

धर्मसमीक्षेची तत्त्वे सांगताना ते म्हणतात: "मानवी मनांतूनच धर्म निर्माण झाला म्हणून धर्मसमीक्षेचे मानवबुद्धी हेच साधन होय" (पृ. २). मनातून धर्म उगवला म्हणजे काय? मनाच्या कोणत्या भागापासून तो उद्भवला! मन व बुद्धी यांची समव्याप्ती धरल्यास (मन = बुद्धी) बुद्धीला आपल्यातूनच प्रकट झालेल्या धर्माचे परीक्षण तटस्थपणे व योग्य रीतीने करता येणार नाही. मन बुद्धीच्या कक्षांतील शक्ती असेल तर, मनाने केलेली कृती बुद्धीला पटणारी अशीच होईल व

धर्मात त्याज्य वस्तूच तिला आढळणार नाही. तिसरा पर्याय मन व बुद्धी या स्वतंत्र शक्ती आहेत. मग बुद्धी मनःकृत धर्माचे परीक्षण करू शकेल. परंतु तिचा निर्णयच का योग्य मानावा याचे समर्पक उत्तर बुद्धी देऊ शकणार नाही. ज्या मनाने (भावना, अंतर, उर्मी, संवेदना) धर्म निर्माण केला ते बुद्धीहून स्वतंत्र असल्यामुळे म्हणेल 'तुझा निर्णय मला पटत नाही. मी धर्मालाच सत्य म्हणून चिकटणार', बुद्धीलाच सत्याचा मक्ता कोणी दिला? फ्राइड, युंग अॅडलर यांनी मनाने सूक्ष्म अध्ययन करून असा निर्णय केला की 'तार्किक बुद्धी ही ज्या मनःशक्तीपासून धर्म उपजला त्या गूढशक्तीचा एक लहानसा कोंब आहे' म्हणून धर्माची सत्यता पारखण्याची तिची कुवत नाही.

दुसरे तत्त्व 'धर्म ही एक सामाजिक वस्तू आहे. समाजनिर्मित समाजाच्या इतिहासाबरोबरच जिचा इतिहास बनतो.' वरील विधान धर्माच्या सर्व अंगांना लागू पडत नाही. आचार हे धर्माचे बहिरंग आहे. कालमानाप्रमाणे हे बहिरंग बदलते हे स्मृतीसही मान्य आहे (अन्ये कृतयुगे धर्माः त्रेतायां द्वापरेऽपरे... मनु. १.८५) दुसरे अंग तत्त्वमूलक. हे मात्र स्थिर असते. उदा. जीव, जगत् व ईश्वर यांचे स्वरूप व तत्प्रसूत नैतिक सिद्धांत यांत बदल होत नाही. ती सनातन असतात.

धर्मसंस्थेच्या विनाशासंबंधी ते लिहितात, 'विशिष्ट वर्गाचे स्वार्थ या संस्थेच्या अस्तित्वावर अवलंबून आहेत. वर्गव्यवस्था जेव्हा नष्ट होईल व जेव्हा सामाजिक जीवनातील बेबंदशाही नष्ट होईल तेव्हाच तिचे समाजांतून उच्चाटन होईल... विज्ञानदृष्टीचा लाभ झाल्याशिवाय सामान्य जनतेच्या दृष्टीवरील धर्मप्रान्तीच पटले नष्ट होणार नाहीत' (पृ. ११). हा एन्जल्सचा उतारा तर्कतीर्थांना संमत आहे. तो अत्यंत पोचट आहे. जीवनातील बेबंदशाही म्हणजे काय! सुव्यवस्था व बेबंदशाही (Order and Disorder) बुद्धिगम्य आहेत की भावनागम्य आहेत? अरण्यांत व सार्वजनिक उद्यानांत जी वृक्षव्यवस्था असते त्यापैकी पहिलीला बेबंदशाही म्हणतो. इतर अनेक पंडितांनी त्याच्या व दुसरीला सुव्यवस्था म्हणता येईल काय! हेन्री बर्गसांचे 'Creative Evolution' शास्त्रीबुवांनी वाचून पाहावे म्हणजे बेबंदशाही ही वैयक्तिक व मनःकल्पित वस्तू आहे तिला आधारलेला; अर्थात् उभयतांची वाढ निरपेक्ष अस्तित्व नाही हे त्यांना कळेल. भाईना जी बेबंदशाही वाटते ती इतरांना सुव्यवस्था वाटणे शक्य आहे. भाईची वर्गरहित व्यवस्था व मजूरवर्गाची सोटेशाही! (Dictatorship of the Proletariat) इतरांना नरकतुल्य भासते. धर्म ही भ्रान्त कल्पना आहे हे गृहीत धरून विज्ञानदृष्टीचा अमुक व्यक्तीला विज्ञानदृष्टीचा लाभ झाला हे कोण ठरविणार? विज्ञानशास्त्र पढूनही ज्यांचा धर्मावरील अढळ विश्वास नष्ट होत नाही त्यांची हत्या करणार काय? रशियात वर्ग बुडविले व सामाजिक बेबंदशाही नष्ट झाली, तरी धर्मावर श्रद्धा ठेवणाऱ्यांची संख्या का वाढली? (ती वाढली हे दिसू नये म्हणून शिरगणतीतील ते कलमच गाळण्यात आले.) देवविध्वंसक संस्था काढण्याची का जरूर भासली? धर्माचा विध्वंस होण्यास तो ज्या गूढ मानसिक शक्तीमुळे उद्भवला ती नष्ट झाली पाहिजे, विज्ञानाची थापेबाजी मारून निभाव लागणार नाही.

इतर सांस्कृतिक अंगांबरोबर धर्माचाही विकास होतो. आजपर्यंत एकंदरीत 'संस्कृती व धर्म यांचा विकासच झालेला दिसतो' (पृ. १६). वरील सिद्धांत सर्वथा असत्य. कारण विज्ञानाची, भौतिकशास्त्रांची वाढ १९ व २० व्या शतकांत अतोनात झाली. प्रमाणात धर्म, नीतिमत्त्व व भावना परिणत झाल्या नाहीत म्हणूनच आज जगात अनेक अनर्थ झालेले दिसतात असे प्रो. मॅकडुगल मताला पुष्टी दिली आहे. विज्ञानविकास तर्कबुद्धीच्या सूक्ष्मतेवर अवलंबून, तर धर्म आंतरउर्मी व भावना यांच्या शुद्धतेवर बरोबर होते हे विधान तर्कदुष्ट होय. 'पाश्चात्य सुधारणा सगळ्या जगाच्या अग्रस्थानी जाऊन बसली' व्यवस्था सर्वच जगाच्या अग्रस्थान आहेत असे जेव्हा ते म्हणतात (पृ. १५) तेव्हा पाश्चिमात्यांची नीति, धर्म, समाजव्यवस्था सर्वच जगाच्या अग्रस्थानी आहेत असे तर्कतीर्थांच्या सिद्धान्तास अनुसरून तोडगा तिजवर योजावा असे भाई म्हणतात. म्हणावे लागेल, ते सिद्ध आहे असे पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञसुद्धा म्हणू शकत नाहीत. तथापि 'सुधारणेची पातळी जितकी उंच तितकीच धर्मसंस्थाही उंच असते' (पृ. १८) असले असिद्ध विधान त्यांनी केले आहे. आज पश्चिम युरोप, उत्तर अमेरिका, या प्रदेशांत सुधारणा उच्च कोटीला पोचली आहे. अर्थात्, धर्मही तेथे उच्च स्वरूपात आढळावा. प्रस्तुत महायुद्धांतील युध्यमान राष्ट्रांचे वर्तन पाहिल्यास, युरोपांत धर्मसंस्था फार अधोगतीला गेली असेच कोणी अनुमान काढील. कारण येशूचा शांतिमय धर्म अंगीकृत केलेली राष्ट्रं सैतानासही लाज येण्यासारखी अधम कृत्ये परस्परांच्या संहारार्थ करीत आहेत व बेशरमपणे जगाच्या स्वातंत्र्यार्थ व कल्याणार्थ आपण लढत आहो असे त्यांचे पुढारी बोलत असता, त्याला मूकवृत्तीने जनता न संमती देत आहे. पाश्चिमात्य सुधारणा इतर संस्कृतींतील जमातींशी कशी दुष्टपणे वागत आहे याचे वर्णन टॉयनबी करतो : 'Western Civilization is playing the mythical role of Mephistopheles towards every other exant civilization.' पाश्चिमात्य या संस्कृतीच्या सैतानी दुष्कृत्याची कबुली त्या संस्कृतीत वाढलेला इतिहासज्ञ देतो. यावरून धर्माची तेथे कशी वाताहत झाली आहे, याची कल्पना करावी.

पुढे धर्मसंस्थेचा विकास कसा होतो हे सांगताना तर्कतीर्थ लिहितात, 'गणधर्म, राष्ट्रधर्म व विश्वधर्म या क्रमाने धर्मसंस्थांची परिणती झाली आहे.' वास्तविक, गणधर्म व राष्ट्रधर्म एकाच कोटीत बसतात. ५०० लोकांची जमात व ४ कोटींची जमात (राष्ट्र) जो धर्म पाळतात तो स्वार्थमूलक व स्व. संरक्षणार्थ उत्पन्न होतो, म्हणून राष्ट्रधर्म गणधर्माचे परिणत स्वरूप गुणदृष्ट्या म्हणता येत नाही. विश्वधर्म राष्ट्रधर्मातून उद्भवला हे म्हणणे तर्कास धरून नाही. विश्वधर्म जागतिक कल्याणासाठी प्रवृत्त झाला आहे. तो राष्ट्रधर्माला तत्त्वतः विरोधी आहे. राष्ट्रधर्माचा नाश झाल्याविना विश्वधर्म प्रभावी ठरत नाही. विश्वधर्म श्रेष्ठ व राष्ट्रधर्म कनिष्ठ असे गृहीत धरले तरी, विज्ञानाची वाढ झालेल्या जर्मनी, इंग्लंड इत्यादि देशांत क्रिस्तप्रणित विश्वधर्माची उच्च कोटी सुटून कनिष्ठ राष्ट्रधर्माची स्थापना कशी झाली? विज्ञानवृद्धीबरोबर धर्म नीचावस्थेस का पोचला? उलट हिंदुस्थानांत बुद्धधर्म (जागतिक) प्रस्थापित झाला तेव्हा व ख्रिस्ती धर्म युरोपात

जाज्वल्य होता तेव्हा तेथे विज्ञान आजपेक्षा उच्च कोटीला पोचले होते काय? मध्ययुगात तर (५०० ते १५००) वैज्ञानिकदृष्ट्या गाढ अंधकार, युरोपभर जागतिक धर्म असूनही, कसा पसरला?

धर्मात एकदेववादी व अनेक देववादी असे दोन विभाग कल्पून शास्त्रीबुवा सांगतात : 'एक देववादी समाजांचे विज्ञान व संस्कृती उन्नत असते' (पृ. २२). त्यांचे मते अनेक देववाद ही प्राथमिक व हीन अवस्था व त्यातून निघालेला एकेश्वरी धर्म श्रेष्ठ. अर्थात्, एकेश्वरवाद्यांची संस्कृतीही उच्च असणार. प्राचीन ग्रीस व रोममध्ये लोक 'अनेक देववादी' होते. त्यांची संस्कृती मध्ययुगीन एकेश्वरी युरोपपेक्षा किती तरी उच्च होती. अनेक देववादी हिंदूंची संस्कृतीही मध्ययुगीन एकेश्वरी युरोपपेक्षा श्रेष्ठ होती. स्पेनमधील एकदेववादी मूर यांची संस्कृती समकालीन युरोपिअन राष्ट्रांइतकीच उन्नत असावी; कारण दोघेही एकेश्वरवादी. परंतु मूर लोक विज्ञानात व संस्कृतीत ख्रिस्ती युरोपच्या किती तरी पुढे होते. उदा. वेढ्यांस वागविण्याच धार्मिक औदार्य याबाबतीत मूर लोक क्रिस्त्यांपेक्षा शतपट श्रेष्ठ होते असे युरोपिअन पण्डित मान्य करतात. तात्पर्य, एकदेववाद व संस्कृती यांची भलतीच सांगड तर्कतीर्थानीं बांधून स्वतःची व इतरांची दिशाभूल मात्र केली आहे.

संस्कृतीची सर्व अंगे सारखीच वाढत नाहीत. पाश्चिमात्य राष्ट्रात विज्ञानवृद्धी फार झाली; परंतु त्याबरोबर आध्यात्मिक, नैतिक व धार्मिक उन्नती न होता अवनती मात्र होत आहे. टॉयन्बी म्हणतो "In the perversion of the press we see the drive of Western Industrialism & Democracy being employed to keep the mass of Western Humanity culturally depressed at or below preindustrial spiritual level."

मार्क्सचा प्रसिद्ध सिद्धांत तर्कतीर्थानी पुढील शब्दांत मांडला आहे : 'आधिभौतिक संस्कृती हे आध्यात्मिक संस्कृतीचे अधिष्ठान आहे.' 'भौतिक तळमजला व पाया आध्यात्मिक दुसरा मजला', भौतिक संस्कृती उच्च तर आध्यात्मिकही उच्च. यालाच Historical Materialism अथवा Economic Interpretation of History म्हणतात. मनुष्य तास ३०० मैल वेगाने प्रचंड विमानातून जगभर हिंडू लागला की, बैलगाडीने ३ मैल वेगाने प्रवास करणाऱ्या जुन्या समाजातील मनुष्यापेक्षा १०० पट त्याची आध्यात्मिक उन्नती झाली असे मानावे लागेल. नीती, सौंदर्य, सत्य, न्याय, श्रेयस्, धर्म यांचा आध्यात्मिक संस्कृतीशी निकट संबंध आहे असे तर्कतीर्थ म्हणतात. वरील गोष्टीत आपण विज्ञानाच्या अप्रगल्भ अवस्थेपेक्षा फार मोठी प्रगती केली आहे, असे पाश्चिमात्य पंडित म्हणत नाहीत. नीती व धर्मदृष्ट्या आपण फार खालावत आहो, अशी त्यांची ओरड आहे.

आध्यात्मिक संस्कृती मानसिक विकासावर अवलंबून असते. भौतिक संस्कृतीचे अधिष्ठान अंशतः मनच आहे. मनापासून उद्भवलेली हा भौतिक संस्कृती हा पाया धरून मनाच्या दुसऱ्या भागापासून निर्माण झालेली आध्यात्मिक संस्कृती हा भौतिक संस्कृतीवरील दुसरा मजला असे कसे म्हणता येईल. Aldous Huxley म्हणतो, "Phenomena investigated by science

(भौतिकशास्त्रें) are to a great extent constructs of investigating consciousness. Mind cannot be determined by a matter which (pheno- mena and its constructs (भौतिकशास्त्र) is itself in part a creation of mind." (Ends & Means) एवंच, भौतिक संस्कृतीवरून मानसिक विकास ठरविण्याचा प्रयत्न हास्यास्पद व अज्ञतामूलक आहे. भाईंच्या Scientific Materialism चा स्वीकार केल्यास त्या जडवाद्यांचे बुद्धिप्रामाण्य कवडीमोल ठरेल. चैतन्य (जीव) जर जडद्रव्यांनी सर्वथा घटित असेल, जर बुद्धी, अन्न व लैंगिक उपभोग मिळविण्याचेच एक यंत्र असेल, तर अशा बुद्धीने उत्पन्न केलेले कोणतेही तत्त्वज्ञान सर्वकष, जागतिक प्रमाण होऊ शकत नाही.

(पुढे चालू)

संदर्भ :

१. अंधश्रद्ध = धार्मिक. प्रस्तावना पृ. ३ 'या व्याख्यानांतील विचार अंधश्रद्धांच्या जिह्वारी लागतील.

(वाङ्मय - शोभा, मार्च १९४३, पृ. ४३७ ते ४४४)

○○○

हिंदुधर्मसमीक्षेचे आलोचन (उत्तरार्ध)

- वि. वि. दीक्षित

- 'नैषा तर्केण मतिरापनेया' – कठोपनिषद्
- अधर्म धर्ममिति या मन्यते तमसावृता ।
सर्वार्थान्विपरीतांश्च बुद्धिः सा पार्थ तामसी ॥ - गीता (१८३२)

समाजवादी क्रांतीचा उदो उदो करण्यास्तव तर्कतीर्थ लिहितात, 'समाजवादी क्रांतीनंतर समाजात विज्ञानाचे वर्चस्व व त्यामुळे जंगलीपणा व पशुत्वाचा नाश होईल' (पृ. ४८). विज्ञानाच्या संस्काराने पशुत्व नष्ट होणार म्हणजे काय? सर्व मनोविकार व भावना विज्ञानाच्या तालावर नाचू लागणार काय? राग, द्वेष, लोभ, क्रौर्य, मत्सर या मानसिक वृत्ती विज्ञानामुळे मनुष्य ताब्यात ठेवू शकेल असे म्हणणे युक्त नाही. कारण त्या मानसिक वृत्ती (पशूला समान असलेल्या) स्वतंत्र आहेत. विज्ञानाचा त्यावर अंमल चालत नाही. विज्ञान नैसर्गिक वृत्तींना दास्यात ठेवील हा भाईचा सिद्धांत सॉक्रेटिसच्या 'ज्ञान झाले की मनुष्य सद्गुणी होतो' (knowledge is virtue) या भ्रामक सिद्धांताचा नूतन अवतार आहे. जीवनशास्त्रज्ञ सॉडर्स म्हणतो : 'Men are and will remain animals on certain sides of their nature.' मनुष्यात पशुत्वाचा अंश हा अखेरपर्यंत राहणार, तो नष्ट करणे अशक्य. 'निष्णातोऽपि च वेदान्ते वैराग्यं नैति दुर्जनः' हाच न्याय विज्ञान कोळून प्यालेल्या, परंतु उपजत दुष्ट प्रवृत्तीच्या व्यक्तीला लागू पडतो. मनोविकार राहतील भाईना अभिप्रेत असलेल्या विज्ञानग्रहणामुळे लगाम ठेवता येणार नाहीत. मनोनिग्रहाचे मार्ग भिन्न आहेत. कामगारक्रांतीतून इंद्रिय दमन (पशुत्वाचा नाश) व साधुवृत्ति (जंगलीपणाचा नाश) निघेल ही आशा रशियन क्रांतीनेच खोटी पाडली आहे.

धर्माचे रहस्य सामाजिक जीवन व समाजधारणा होय. या पक्षाचे खण्डनार्थ तर्कतीर्थ म्हणतात : धार्मिक उपासनेचा विषय सामाजिक तत्त्व वा सामाजिक आत्मा असतो हे म्हणणे अग्राह्य! (पृ. ६३). ईश्वर सामाजिक आत्मा नाही असे त्यांचे म्हणणे. उपास्य ईश्वर समाजाने स्वरक्षणार्थ निर्मिला;

त्याला सामाजिक आत्मा का म्हणू नये? इंद्र-वरुणादि उपास्यदेवता आर्यांचा सामाजिक आत्माच होय. पुढे ते म्हणतात, 'Social Soul' ही काय चीज जेव्हांसने समाजशास्त्रात आणली आहे? (पृ. ६४) ६२ पृष्ठावर 'अमरत्व सापेक्षतेने समाजालाच असते' असे ते मान्य करतात. अर्थात्, समाजाचा आत्मा ईश्वर मानणे सयुक्तिक दिसते. मानसशास्त्राचे अध्ययन केल्यास Social Soul ही काय चीज आहे याचा शास्त्रीबुवांना बोध होईल. त्यात गूढ तत्त्व ते कसले! धार्मिक उपासनेचा विषय सामाजिक आत्मा म्हणणे अग्राह्य ठरवून, ७० पृष्ठावर 'युद्धमान जमातींचा देव (धार्मिक उपासनेचा विषय) सेनापति असतो, आभीरांचा गुराखी असतो' असे तर्कतीर्थ सांगतात. जसा समाज तसा देव हे तत्त्व मान्य केल्यावर देव सामाजिक आत्मा नसतो हे वचन कसे युक्त ठरते ?

धर्म व वर्गविग्रह (Class-War) यांचा नित्यसंबंध कल्पून तर्कतीर्थ म्हणतात, 'वर्गविग्रह व अंतःकलह जोपर्यंत समाजात विकार राहतील तोपर्यंत समाजात धर्म राहणारच' यामुळे (पृ. ७३). धर्म व सत्ताधारी वर्ग यांची सांगड घालून, त्या वर्गाने धर्म स्वतःच्या स्वार्थरक्षणार्थ बुद्धिपुरःसर निर्माण केला असे त्यांचे मार्क्सस्मृतीस अनुसरून म्हणणे. मार्क्स यहुदीपरंपरेत वाढल्यामुळे त्याला परिचित ख्रिस्तीधर्म व संस्कृती उखडून काढण्याची तीव्र सूडबुद्धी उपजावी हे साहजिक आहे. ख्रिस्ती संस्कृतीचा द्वेष त्याच्या नसानसांतून सळसळत होता म्हणूनच तो धर्माला 'अफूची गोळी' म्हणतो. पूर्वग्रह सोडून धर्माचा विचार करू लागले की, धर्माचे अधिष्ठान मानसिक सत्य (Psychic Reality) व विज्ञानाचे अधिष्ठान बाह्येन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष सत्य असल्यामुळे धर्माचे सिद्धांत प्रयोगक्षम प्रत्यक्ष सत्याच्या कसोटीस लावले तर खोटे ठरतात. उलट विज्ञानास संमत असलेल्या गोष्टी धार्मिक दृष्टिकोनातून पाहता असत्य वा त्याज्य ठरतात. विज्ञान व धर्म यांचा परस्परविरोध वरील प्रकारचा आहे. विज्ञानवादी धार्मिकांना वेडे म्हणू शकतील, स्वार्थी म्हणू शकत नाहीत.

रशियात वर्गविग्रह नष्ट झाला तरी तेथे धर्मावर श्रद्धा ठेवणारे लोक आहेत. मनुष्यास जोवर भावना आहेत तोवर अंतःकलह भाईच्या स्वर्गराज्यांतसुद्धा धुमसणार. (स्टॅलिन-ट्रॉट्स्की -झगडा, पहा).

विश्वात न उकलता येण्यासारखे प्रश्न व गूढ शक्ती आहेत तोवर वर्गरहित व शांतिमय भाईराज्यांतही धर्मबुद्धी राहणार हे मानसशास्त्रीय सत्य तर्कतीर्थांना पक्षप्रचाराच्या भरात दिसत नाही. समाज वर्गरहित झाला की अंतःकलह आपोआप शमेल ही शुद्ध भूल आहे. शिवाय भाईराज्यातही जुन्या प्रकारचे वर्ग नष्ट झाले तरी नव्या प्रकारचे वर्ग निर्माण होत आहेत हे स्पष्ट दिसते. वर्गरहित समाज हा भाईचा श्रद्धेय विषय आहे. त्याला तर्काचा व 'Historical Materialism' चा सुद्धा आधार नाही, असे प्रो. सेलिग्मानने 'Economic Interpretation of History' या ग्रंथांत सिद्ध केले आहे. 'Socialism is a theory of what ought to be, Historical Materialism is a theory of what has been, the one is teleological, the other is descriptive. The one is a speculative ideal the other is a canon

of interpretation' (P. 108). Historical Materialism ने सर्व सामाजिक जीवनाची व घडामोडीची उपपत्ती लागत नाही असे प्रो. सेलिग्मानसुद्धा मान्य करतो. तो म्हणतो, 'The search for ultimate principles of life and thought as we find it in great Greek thinkers has no conceivable relation with actual economic conditions.' मार्क्सवाद्यांचा हा आवडता सिद्धांत एकदेशीय व लंगडा ठरतो. 'Historical Materialism' मान्य करणारा मनुष्य समाजसत्तावादाला विरोधी असू शकतो. मार्क्सने त्यांची एकत्र मोट बांधली म्हणून अंधश्रद्धेन भाई उभयतांचा निकट संबंध कल्पितात इतकेच!

धर्माचा केव्हा लोप होईल हे भविष्य वर्तविताना ते म्हणतात, 'समाजवादी पद्धतीने समाजाची पुनर्घटना झाली... क्रांतीशिवाय सामाजिक बेबंदशाही व दुरवस्था यांचा कायमचा निकाल लागणार नाही. क्रांतीनंतर धार्मिक मनःस्थितीच शिल्लक राहणार नाही; कारण धार्मिक मनःस्थिती व्यक्तीच्या जीवितार गूढरीतीने सत्ता चालविणाऱ्या सामाजिक शक्तीचे विकृत प्रतिबिंब, क्रांतीनंतर बिंबच नाही तर प्रतिबिंब कोठून राहणार?' (पृ. ७४-७५). वरील अवतरणावरून पक्षाभिनिवेशाने मनुष्य झपाटला म्हणजे कसा उन्मत्तासारखा बरळतो हे दिसून येते.

मार्क्सच्या पद्धतीत क्रांतीनंतर कुटुंबसंस्था पूर्ण उद्ध्वस्त होईल. यामुळे नैतिकदृष्ट्या समाज नीच दशेला जाईल; त्यात पशुत्ववृत्ती भयंकर वाढीस लागेल. (नष्ट होणे तर दूरच राहिले.) अखेर अन्तः कलहाने यादवांचा जसा अन्त झाला, तसा याही समाजाचा शेवट होईल. समाजच नष्ट झाला म्हणजे तेथे बेबंदशाही उरणार नाही हे मात्र खरे! धार्मिक मनःस्थिती सामाजिक गूढशक्तीचे प्रतिबिंब नव्हे. क्रांतीने फार तर बेकारी व दारिद्र्य नष्ट होईल. तथापि, निसर्गसिद्ध वंशगत गुणभेद व निसर्गातील गूढ शक्ती कायम राहणारच. त्यापासून उद्भवलेली धार्मिक मनःस्थिती कशी नष्ट होईल? ज्या सामाजिक विज्ञानाने सामाजिक शक्तीचे गूढत्व नष्ट होणार असे ते म्हणतात, त्या विज्ञानाचे स्वरूप गणितशास्त्रासारखे सर्वास सारखेच पटणारे नाही. मार्क्सने जे सामाजिक विज्ञान प्रचलित केले, ते सर्व जगांतील पण्डितांना मान्य नाही. मार्क्सच्या मृत्यूनंतर त्याच्या अनुयायांतच त्या विज्ञानाचे स्वरूप काय, यावर रणे माजली. नवसमाजसत्तावादी डॉ. एम्. तुगन बॅरनॉव्हरिक म्हणतो, 'वर्गविग्रहामुळे समाजात प्रगती घडून आली ही कल्पना घोडचूक आहे. मार्क्सच्या ऐतिहासिक पद्धतीतून वर्गविग्रहजन्य प्रगतीचा सिद्धान्त. तर्कदृष्ट्या निघत नाही.' तर्कतीर्थ सांगतात, 'सामाजिक शक्तीचे गूढ तर पूर्णपणे उकलले आहे. त्याप्रमाणे अंमलबजावणी केल्यास (कोणी स्टॅलिनने) धर्मापेक्षा उच्च दर्जाची मानसिक संस्कृती समाजात अवतरेल' (पृ.७५).

ख्रिस्ती पुराणात ' देवराज्य' अवतरेल असे भविष्य आहे. त्यात आणि भाईच्यावरील भविष्यात फरक काय? पहिले जर अदृष्ट व भ्रान्त, तर दुसरेही तसेच का मानू नये? दोन हजार वर्षांपूर्वी सर्व धर्मांचे सार महाभारतात वर्णन केले आहे असे तर्कतीर्थ सांगतात. (यद्भूतहितमत्यन्तं

तं वै धर्मे विदुर्जनाः) 'वैचारिक विकासाचे हे थोर शिखर गाठल्यावर' यापेक्षा 'उच्च मानसिक संस्कृती' कोणती त्याचा तर्कतीर्थांनी कोठेही उल्लेख केला नाही. सारांश, समाजशास्त्र, नीतिशास्त्र व मानसशास्त्र या विषयांत मार्क्सवादी तर्कतीर्थांनी आपल्या गुरूप्रमाणेच सावळा गोंधळ माजविला आहे.

तर्कतीर्थांच्या भूमिकेचे येथवर विवेचन केले. आता त्यांनी धर्मावर केलेल्या शेवटच्या हल्ल्यात किती कुतर्क भरलेला आहे ते पाहू. ते म्हणतात 'ईश्वर, अमरत्व, ब्रह्म, माया, अदृष्ट इत्यादि कल्पनांचा निश्चय सुधारलेला बुद्धिवाद व निरोगी मनाचा अनुभव करू शकत नाही' (पृ. २२२).

तर्काच्या भाषेत वरील सिद्धांत मांडून काय चमत्कार होतो तो पहा :

१ ज्याचे मन निरोगी त्याला ईश्वर-अदृष्टादिकांचा निश्चय (ज्ञान) होत नाही.

२ तर्कतीर्थांचे मन निरोगी आहे.

३ म्हणून त्यांचे मनाला ईश्वर... निश्चय होत नाही. उलट ज्याला ज्याला ईश्वर अदृष्टादिकांचा निश्चय होतो त्या वसन्तादिकांचे मन निरोगी नाही; रोगग्रस्त, विकृत आहे. म्हणजे जगातील सर्व धार्मिक मनुष्यांची मने विकृत व रोगग्रस्त असा निष्कर्ष निघतो. धार्मिक नागरिकांना वंशहितदृष्ट्या व प्रगतीसाठी वेड्यांचे रुग्णालयात पाठवावे, खच्ची करावे अथवा यमसदनास पाठवावे, (भाईच्या भाषेत liquidate करावे) महामूर्ख स्टॅलिनने रशियांत सर्व नागरिकांस पूर्ण धार्मिक स्वातंत्र्य आहे, अशी नवी घोषणा करून प्रगतीच्या मार्गात कायमची दुर्लघ्य धोण्ड उभी केली! हिन्दुस्थानांतील भाईंनी पुढाकार घेऊन ती लवकरच बाजूस सारावी, नाही तर मार्क्सवादाचे दिवाळे वाजेल! धर्म शिरजोर होऊन सर्वत्र हाहाःकार माजेल!

सुधारलेला बुद्धिवाद कसा असतो! Law of Universal Reason पूर्वी रानटी, अडाणी होता. मार्क्स आल्याबरोबर सुधारलेला बुद्धिवाद उपजला असे तर्कतीर्थ म्हणू इच्छितात काय ?

पुढे २२८ ते २३४ या पृष्ठांत विज्ञानसिद्ध भौतिकवादाची प्रशस्ती व धर्माची यथेच्छ निन्दा केली आहे. ज्ञात विश्वाच्यापोटी गर्भित कल्पनांचा आरोप करून बनविलेले निराळे काल्पनिक विश्व म्हणजे धार्मिक तत्त्वे' 'धर्म ही स्वप्नमय विकृती' (पृ. २२८).

'आत्मव्यतिरिक्त वस्तुशक्तींच्या कार्यकारणभावाच्या नियमांनी हे (विश्व) बनले आहे व बनत आहे असे विज्ञानसिद्ध भौतिकवाद (Scientific Materialism) सांगतो' (पृ. २२८).

धार्मिक तत्त्वे हे काल्पनिक विश्व नव्हे अथवा स्वप्नमय विकृती नव्हे. मनुष्यांतील धार्मिक प्रवृत्ती म्हणजे परमोच्च सत्य, श्रेयस् व सौन्दर्य यांचे अनुभवासाठी उपजत आकांक्षा. वरील गोष्टी अधिकाधिक प्रमाणात ज्ञात व्हाव्या म्हणून मानव झटत असतो. विज्ञानसिद्ध कोणत्याही सत्याइतकेच हे सत्य प्रत्यक्ष सिद्ध आहे. भौतिकशास्त्रांतील संशोधनही वरील सत्य जाणण्याच्या प्रयत्नाचा एक अंश आहे. Empirical method (शास्त्रीय प्रयोगपद्धती) खेरीज सत्य जाणण्याचे इतर स्वतंत्र मार्ग आहेत. 'सत्य, श्रेयस् व सौन्दर्य यांचा विकास करण्याची प्रवृत्ती हा मानवी

स्वभावांतील उच्च भाग आहे.' हे सत्य, प्रयोग व विज्ञानाचे साहाय्याविना सर्वजनसंमत अन्तःस्फुरणाने नैतिक मूल्यांच्या उच्चनीच प्रकारांवरून मनुष्यास अवगत झाले, विज्ञानसिद्ध भौतिकशास्त्रे उपजण्यापूर्वी हजारो वर्षे जगाने ते सत्य म्हणून स्वीकारले व जगाच्या अन्तापर्यंत ते टिकेल. उलट भौतिकशास्त्रांचे रंगरूप रोज पालटते. जीवनशास्त्रांतील संशोधनाने विज्ञानसिद्ध भौतिक वादाचा पायाच उखडला आहे. विश्वाच्या रंगभूमीवर आत्म्याला - मनाला - प्राधान्य आहे. आत्मव्यतिरिक्त शक्ति गौण आहेत असे ठरते. 'Creative evolution and orthogenesis admit mind as an essential agent in evolution (not a by product)'- Macduggal चार्वाक अथवा जडवादी भाई म्हणतात त्याप्रमाणे, मन अथवा आत्मा पंचमहाभूतांच्या संयोगापासून शरीरात उत्पन्न झालेले फालतू तत्त्व नव्हे. भौतिक जडविश्व स्वतंत्र वस्तु नसून आत्म्याने घडविलेली व आत्म्याचे प्रतिबिंब असलेली वस्तु आहे. मक्डुगल म्हणतो, 'If the laws of reason are primary, intrinsic in mind, the congruity between them and the laws of the physical world shows that the physical world has been shaped by and is an expression of spirit: वेदान्ती तरी दुसरे काय म्हणतात?'

आध्यात्मिक आकांक्षा व मूल्ये भौतिकशास्त्रांनी जे जगत् भासमान होते त्यापेक्षा श्रेष्ठ आहेत. विज्ञानसिद्ध भौतिकशास्त्रांचे सिद्धांत म्हणजे संपूर्ण सत्य नव्हे. भौतिकज्ञानाचे क्षेत्र संकुचित व मर्यादित असते. मानवी जीवनाचे सर्व भाग ते व्यापू शकत नाही. 'The world, as known to science, is an abstract conception because it ignores for its own purposes all aesthetic and moral Judgments.' सौंदर्य व साधुत्वाचा विचार भौतिकशास्त्रे करू शकत नाहीत. डॉ. जे. एस्. हॉल्डेन हा प्रसिद्ध शरीर विज्ञानशास्त्रज्ञ स्पष्ट सांगतो की, यथार्थ सत्य सांगण्याचा मलाच अधिकार आहे असा जो भौतिकशास्त्राचा तोरा, तो तर्कदृष्ट्या मान्य करणे अशक्य आहे. 'Physical science cannot express or describe biological phenomena, so that its claim to represent objective reality cannot be admitted.'

विश्वाकडे पाहण्याचा भौतिकशास्त्र हा एक अपूर्ण व म्हणून विकृत दृष्टिकोन आहे. त्यांना प्रधान कल्पून आध्यात्मिक तत्त्वांना धर्माला स्वप्न म्हणणे जडत्वाचे लक्षण होय. राष्ट्रवाद व समाजसत्तावाद बुद्धीला, तर्काला कशी विकृती आणतो याचे तर्कतीर्थ हे मूर्तिमंत उदाहरण आहे. Aldous Huxley म्हणतो 'Nationalism and Communism are partial and exclusive idolatries that inculcate hatred, pride and hardness; it cramps 'intelligence.' साऱ्याच भाईंची बौद्धिक दृष्टी विकृत का? द्वेष, अहंकार व क्रौर्य उत्कट रीतीने ते का व्यक्त करतात? याची उपपत्ती वर दिली आहे. सांस्कृतिकदृष्ट्या परधर्मसहिष्णु मूर्तिपूजक भाईंच्यापेक्षा शतपट श्रेष्ठ ठरतील.

भौतिकशास्त्रांचे क्षेत्र लौकिक जगत् व व्यवहाराचा एक भाग एवढेच. अदृष्ट व अलौकिक गोष्टींत प्रयोगावर आधारलेल्या विज्ञानाचे काहीच कार्य नसते; म्हणून धर्मावर व त्याच्या

सिद्धांतावर भरमसाट विधाने करण्याची मर्कटचेष्टा तर्काच्या व भौतिकशास्त्रांच्या बलावर तर्कतीर्थांनीं करू नये. केवळ भौतिक विज्ञानाची कास धरल्यास निर्माण होणाऱ्या विश्वांत बुद्धी कवडीमोल ठरते हे पूर्वीच दाखविले आहे. 'Reason becomes an irrational excrescence upon a mechanistic universe, complex but void of creative activity.' अर्थात्, अशा जगतात बुद्धिप्रामाण्यवादी जे सत्य सांगतील ते तुच्छच असणार. शिवाय निरनिराळ्या कल्पनांतील श्रेष्ठ-कनिष्ठभाव व हेयोपादेयत्व ठरविणे अशक्य. कारण तर्कासह सर्व कल्पनाजाल जड प्रकृतीची पडछाया असे विज्ञानसिद्ध भौतिकशास्त्र सांगते. 'Ideas are quasireal shadow's cast by the mechanical events of the brain.'

धर्म हा मानवी मनापासून उत्पन्न झाला असे तर्कतीर्थ ग्रंथारंभी सांगतात. या मनाच्या शक्ती काय आहेत ? मनात काही गूढ शक्ती असू शकतात की नाही ! बुद्धी व अंतःस्फुरण यांचे स्वरूप काय आहे ? ज्या स्वतंत्र अंतःस्फूर्तीपासून धर्म निघाला तो स्वप्नमय ठरविण्याचा अधिकार बुद्धीला पोचतो की काय? चैतन्य, जडद्रव्यांचा परस्परसंबंध काय ? इत्यादी प्रश्नांचा सूक्ष्म अभ्यास शास्त्रीबुवांनी केला असता, तर धर्मप्रवृत्तीवर इतके गरळ ओकण्याची आवश्यकता नाही असे त्यांना कळून येते. जगत्कल्याणार्थ त्यांनी आपली मते उघड मांडली हे योग्य. परंतु त्यांच्या पांडित्यपूर्ण विवेचनाने अज्ञ व अर्धवट श्रद्धाळू जनांचा बुद्धिभेद होईल व ते गीतेत सांगितलेल्या आसुरी संपत्तीचे उपासक बनतील, तसे होणे अनिष्ट म्हणून तर्कशास्त्राचा अवलंब करून क्वचित् कडक शब्द योजूनही 'यथा यक्षस्तथा बलिः' या न्यायाने त्यांची तत्त्वप्रणाली कशी वांडोटी व तर्कदुष्ट आहे हे सिद्ध करण्याचा यत्न केला आहे. पुण्यातील एका प्रसिद्ध समाजवेश्याने तर्कतीर्थांचा ग्रंथ वाचून 'It is a stupid book' असा अभिप्राय दिला तो किती सहेतुक व अर्थपूर्ण आहे एवढे जिज्ञासू लोकांस कळले तरी पुरे. मनुमहर्षींनी अशा जातीच्या वावदूकांशीं कसे वागावे याविषयी जो बहुमोल उपदेश केला आहे तो उद्धृत करून हे आलोचन संपवितो :

‘पाषण्डिनो विकर्मस्थान् बैडालव्रतिकान् शठान्
हेतुकान् बकवृत्तींश्च वाङ्मयात्रेणापि नार्चयेत् ॥’ (अ. ४-३०)

(वाङ्मय - शोभा, एप्रिल १९४३, पृ. ४७२ ते ४७८)



शास्त्रीजींची हिंदुधर्माची समीक्षा - मे. पुं. रेगे

‘हिंदुधर्माची समीक्षा’ या पुस्तकाच्या पहिल्या आवृत्तीच्या प्रास्ताविकात तर्कतीर्थ म्हणतात, “ह्या व्याख्यानांत हिंदुधर्माची समीक्षा ऐतिहासिक पद्धतीने ऐतिहासिक समाजशास्त्राच्या दृष्टीने केली आहे. या व्याख्यानातील हिंदुधर्मावरील टीका अनेक हिंदु शिक्षितांना पटणार नाही... धर्म ही मानवजातीची अफू आहे. या विचाराने प्रेरित होऊन हे समीक्षण केले नाही, तर धर्माची समीक्षाच सर्व समीक्षेचा खरा प्रारंभ होय... ह्या (कार्ल मार्क्सच्या) विचाराची प्रेरणा ह्या समीक्षेच्या मुळाशी आहे.” (पृ. १) प्रास्ताविकाचा शेवट वक्तृत्वपूर्ण आहे. “स्वतःच्या परंपरेच्या विरुद्ध बंड करणारा बुद्धिवादच स्वतःच्या राष्ट्रात व समाजात उच्चतर स्थित्यंतर घडवून आणू शकतो. परंतु पूर्वपरंपरेचे लंगडे समर्थन करणाऱ्या विचारसरणीसच भारतीय समाजात अग्रपूजेचा मान आहे. परंपरागत मूल्यांची तपासणी करणारी जुन्या संस्था, जुने विचार आणि जुने आचार यांची दयामाया न ठेवता शास्त्रीय रीतीने छाननी करणारी, चालू समाजरचना आणि धर्म यांच्यावर बौद्धिक हल्ला करणारी व सामाजिक नवजीवनास प्रसविणारी चिकित्सा सोसण्याइतके मानसिक बल फार थोड्या भारतीयांच्या ठिकाणी शिल्लक आहे... शास्त्ररूपी शस्त्रांनी जुन्या जगाशी लढतालढता जुन्या व वर्तमान समाजातील मानसिक व भौतिक दास्याचा ज्यात मागमूसही नाही असे, सगळ्या समाजघटकांना सारखेच स्वातंत्र्य प्राप्त करून देणारे, सर्व समाजघटकांच्या कर्तृत्वाच्या पूर्ण विकासास अवसर देणारे नवे जग घडवायचे आहे. त्या कर्त्या लोकांच्या सेनेत दाखल झालेला एक पाथिक एवढाच प्रस्तुत वक्त्याचा दर्जा आहे. हा वक्ता ती विचारशस्त्रे घडविणारा एक साक्षेपी कामगार आहे.” (पृ. ३) सर्वांना सारखेच स्वातंत्र्य प्राप्त करून देणारा हा समाज म्हणजे मार्क्सला अभिप्रेत असलेला साम्यवादी समाज हे सांगायचे कारण नाही.

पण दृष्टी मार्क्सवादी आहे हे ह्या पुस्तकाचे जसे एक उल्लेखनीय वैशिष्ट्य आहे तसे तितकेच उल्लेखनीय वैशिष्ट्य असे की, हिंदू धार्मिक परंपरेची सखोल आणि तपशीलवार माहिती त्यांना आहे. लोकप्रथांमध्ये जे आदिम विधी आणि संकेत प्रतिबिंबित झाले आहेत ते

जसे त्यांना साक्षात् निरीक्षणाने माहीत आहेत त्याप्रमाणे वेदांपासून १८व्या शतकात रचलेला धर्मशास्त्रावरील एखादा ग्रंथ यापर्यंतच्या धर्मशास्त्रावरील ग्रंथांचे दर्शन, पुराणे, महाकाव्ये, समग्र संस्कृत साहित्याचे सूक्ष्म अध्ययन त्यांनी केले आहे. अधिकारी पंडिताने लिहिलेले हे पुस्तक आहे. त्याचा प्रतिकूल दृष्टिकोन जर काही वाचकांना खटकला तर त्याचे काहीसे निरसन त्यांनी प्रस्तावनेत केले आहे.

धर्मलक्षण व धर्मप्रमाण

धर्मलक्षण म्हणजे धर्माची व्याख्या. ‘धर्माच्या व्याख्या व धर्ममूलभूत कल्पना यांची समीक्षा करण्याची भारतीय प्रथा फार प्राचीन आहे’ ह्याचा शास्त्रीजी काहीशा अभिमानाने उल्लेख करतात (पृ. ७७). ‘‘पहिला विश्वधर्म (Universal Religion) जो बौद्धधर्म तो येथेच प्रथमतः उदयास आला.’’ (पृ. ५७) बौद्ध धर्माप्रमाणेच ख्रिस्ती धर्म व इस्लाम हेही विश्वधर्म आहेत; सर्व माणसांना खुले असलेले, सर्व माणसांना सामावून घेऊ शकणारे धर्म आहेत. शास्त्रीजींच्या मते विश्वधर्म हे धर्माचे परिणत स्वरूप आहे. ‘‘ह्या परिणतीनंतर धर्मात अनेक सुधारणा होतात पण त्याचे मौलिक स्वरूप कायम राहते.... जर धर्मात त्यानंतर मौलिक परिवर्तन झाले तर धर्माचे धर्मतत्त्वच नष्ट होते. विश्वाकडे व जीवनाकडे पाहण्याचा विज्ञानशुद्ध दृष्टिकोन म्हणजे विश्वधर्माच्या पुढील प्रगतीची पायरी. ह्या पायरीवर आल्यावर धर्मसंस्थेचे मूळच नष्ट होते. कारण धर्मसंस्थेचे मूळ दिव्यदृष्टी (Supernatural Form of Thought) होय. विज्ञानाशी याचा विरोध आहे.’’ (पृ. ५७-५८)

धर्माचे सामान्य लक्षण (व्याख्या) शास्त्रीजी असे करतात : ‘‘अलौकिक शक्तीच्या कल्पनेवर आधारलेले व श्रेयस्कर मानलेले आचरण म्हणजे धर्म होय... हे आचरण वैयक्तिक किंवा सामुदायिक असे दोन्ही तऱ्हेचे असते. तसेच हे आचरण म्हणजे शारीरिक किंवा मानसिक अशी दोन्ही तऱ्हेची क्रिया होय. श्रेयस म्हणजे व्यक्तीचे, वर्गाचे किंवा समाजाचे हित होय. हे हित अलौकिक शक्तीच्या साहाय्याने प्राप्त होते, ही कल्पना सर्व धार्मिक आचरणाच्या मुळाशी असते.’’ (पृ. ५८)

ही व्याख्या सर्व धर्मांना लागू पडते. ‘‘वेदांतील यज्ञधर्माच्या मुळाशी इन्द्र, वरुण, प्रजापती, पूषन्, विष्णु इत्यादी दैवी शक्तींची कल्पना आहे. (सामाजिक जीवनाचे नियमन करणारे स्मृतीतील कायदे, म्हणजे ह्या स्वरूपाचे) स्मृतिधर्म पारलौकिक कल्पनांनी अवगुंठीत आहेत. वर्णाश्रमधर्माचा मरणोत्तर होणारा कर्मविपाक स्मृती सांगतात... वर्णाश्रम धर्माने दोन्ही लोक (इह आणि पर) जिंकता येतात अशी धर्मशास्त्राची फलश्रुती आहे... यहुदी, ख्रिश्चन, पारशी, मुसलमान यांचे धर्म ईश्वरकल्पनेवर व स्वर्गनरकावर भर देतात.’’ (पृ. ५९)

‘अलौकिक शक्ती’ म्हणजे कोणत्या प्रकारची शक्ती किंवा अस्तित्व ? ‘‘लौकिक म्हणजे सर्वसाधारण असलेल्या प्रत्यक्षाने व अनुमानाने सिद्ध होणारी वस्तू. अनुभव व प्रयोग यांच्या योगे व इन्द्रियांच्या साहाय्याने ज्यांचे गुणधर्म अवगत व निश्चित करता येतात त्या लौकिक

वस्तू होत. तर्कशास्त्राच्या नियमांच्या आधाराने बुद्धिद्वारा किंवा अनुभवाने व प्रयोगाने वस्तूंची तपासणी करिता येत नाही, अशा वस्तू अलौकिक होत. मृत्यूनंतरही राहणारा अमर आत्मा, देवता, जगत्कारण ईश्वर, निर्गुण किंवा पूर्ण ब्रह्म, कर्मजन्य अपूर्व, मंत्रसामर्थ्य, स्वर्ग, नरक व मोक्ष ह्या धर्मशास्त्रोक्त वस्तू बुद्धिगम्य नाहीत. म्हणजे, पदार्थविज्ञान, इंद्रियविज्ञान, रसायन, ज्योतिष गणित इ. विज्ञानांतील वस्तूंच्या अवगतीकरिता जी बौद्धिक पद्धती वापरावी लागते, तिचा या अलौकिक वस्तूंच्या अवगतीला काही उपयोग होत नाही. शंकराचार्य व कुमारिल भट्ट यांनी या मुद्याचे उत्तम समर्थन आपल्या ग्रंथांत केले आहे... काही तत्त्ववेत्ते वरील वस्तूंची बौद्धिक सिद्धी करण्याचा प्रयत्न करतात पण त्यांचा तो खटाटोप व्यर्थ असतो. दिव्य दृष्टीचे ऋषी, त्रिकालज्ञ महात्मे, योगी, ईश्वरप्रेषित, अवतार हेच या वस्तूंच्या बाबतीत प्रमाण होत.” (पृ. ६०)

सारांश, वैज्ञानिक विचारपद्धती म्हणून आज जी ओळखली जाते तिचा निकष लावून जे सत्य म्हणून ठरते. तेवढ्यात सिद्ध सत्य असते आणि कोणतीही धार्मिक श्रद्धा अशा सत्याच्या पलीकडे जाते. कोणत्याही धर्मात जे सिद्धान्त मांडलेले असतात त्यांचे प्रामाण्य ‘अलौकिक’ दृष्टीवर आधारलेले असते. ईश्वराने स्वतः प्रकट केलेली किंवा प्रेषितांमार्फत कळविलेली सत्ये हा धार्मिक श्रद्धेचा आशय असतो असे मानले तरी ईश्वर आणि त्याचे प्रेषित हेही अलौकिक पदार्थ आहेत. वैज्ञानिक पुराव्याच्या आधारावर त्यांचे अस्तित्व सिद्ध करता येत नाही.

कुमारिल भट्ट आणि शंकराचार्य ह्यांची भूमिकाही अशीच आहे असे शास्त्रीजींनी म्हटले आहे आणि ते अगदी योग्य आहे. प्रत्यक्ष आणि प्रत्यक्षाधिष्ठित अनुमान ह्यांना अवगत न होणारे प्रमाण आणि उपयुक्त ज्ञान अलौकिक, नित्य अशा वेदांपासून मिळते असे कुमारिल भट्टाचे म्हणणे आहे. देहाहून भिन्न असलेला अमर आत्मा आणि त्याचे ब्रह्मतत्त्वाशी असलेले ऐक्य हे प्रमाण सिद्धान्त श्रुतीपासूनच (वेदांचा भाग असलेल्या उपनिषदापासून) प्राप्त होतात ही शंकराचार्यांची पक्की भूमिका आहे.

सारांश, धार्मिक सिद्धान्तांचे ज्ञान प्रत्यक्ष आणि अनुमान ह्यांच्या पलीकडेचे असते आणि ‘अलौकिक’ प्रमाणांनीच ते सिद्ध होतात हे लक्षण सर्व धर्मांना लागू पडते. म्हणून हे धर्मांचे सामान्य लक्षण आहे असा निर्णय शास्त्रीजी करतात. त्यांचा पुढचा मुद्दा असा की, समाजाची प्रगती होत जाते तशी धर्माचीही प्रगती होत जाते. आदिम समाजात धर्म व्यावहारिक गरजांपुरता मर्यादित असतो. पुत्र, पशू, राज्य, पाऊस, अन्नधान्य इ. निर्वाहाला आवश्यक असलेली सामग्री ज्या अलौकिक विधींचे आचरण केले असता लाभतात त्या विधींपुरताच धर्म मर्यादित असतो. पण उत्पादनाची अधिक समर्थ साधने घडविल्याने समाज जेव्हा प्रगत होतो व उत्पादन वाढते तेव्हा समाजात (सामान्यतः) दोन वर्ग निर्माण होतात. एक केवळ राबणाऱ्यांचा वर्ग. तो आपल्या श्रमांनी संबंध समाजाला पुरतील एवढ्या आवश्यक भौतिक वस्तू आणि सेवा ह्यांचे उत्पादन करतो. दुसरा, अल्पसंख्य वर्ग स्वतः श्रम करीत नाही पण श्रमिकांनी उत्पन्न केलेल्या संपत्तीतील मोठा हिस्सा स्वतःसाठी घेतो. श्रम करण्याच्या जरूरीतून त्याची मुक्तात झालेली असते, बौद्धिक

काम, चिंतन, मनन इ. करण्याची सवड त्याला असते. ह्यामुळे हा वर्ग ज्या अनेक गोष्टी निर्माण करतो (कला, साहित्य इ.) त्यात, ‘उच्च धर्मसंस्था’ही येतात. अशा उच्च धर्मात ‘विश्वविषयक तत्त्वज्ञान’ अंतर्भूत झालेले असते. अशा उच्च धर्मात शास्त्रीजी हिंदू, बौद्ध, जैन, चिनी, पारशी, ज्यू, ख्रिश्चन, मुसलमान इत्यादी धर्मांचा अंतर्भाव करतात.

ह्या ‘सुधारलेल्या’ धर्माची एक समान भूमिका असते असे त्यांचे म्हणणे आहे. ती अशी: “हे सगळे सुधारलेले धर्म, विश्व हे एक नैतिक राज्य आहे आणि धर्म हा त्या नैतिक राज्याचा कायदा होय, असे मानतात. बौद्ध व जैन ईश्वर मानीत नाहीत पण विश्वाच्या मुळाशी असलेला सुकृत-दुष्कृतांचा अदृष्ट कायदा हिंदुधर्माप्रमाणेच मानतात. कर्मविपाकवादातीत कर्म म्हणजे दृश्य मानवी आचरण नव्हे तर मानवी आचरणाचा अदृष्ट परिणाम होय. त्यासच अपूर्व किंवा अदृष्ट असे पूर्वमीमांसक म्हणतात. जगातील सर्व घटना या अदृष्ट कर्मशक्तींचा परिपाक होय असा कर्मविपाकाचा सिद्धान्त आहे.

“या जन्मातील शरीर, बुद्धी, मन, कुल, धन, जाती इ. पूर्वजन्मातील कर्मांचे फळ होय, असे कर्मवाद सांगतो. ह्या सिद्धांताचे मूळ वेदांत व उपनिषदांत सापडते... यज्ञसामर्थ्य म्हणजेच अदृष्ट, अपूर्व, सुकृत किंवा पुण्य होय... कर्मवाद किंवा दैववाद पूर्वमीमांसकांनी स्वतःच्या कल्पनेने निराधार असा काढला नाही. वेदांचाच तो खरा मथितार्थ आहे. कर्मसिद्धांत व तन्मूलक पुनर्जन्मवाद हा हिंदू धर्माचा आत्मा होय. कर्मविपाक सिद्धांत न मानल्यास हिंदुधर्म शिल्लक राहत नाही. वेदांतील यज्ञ, स्मृतीतील वर्णाश्रमधर्म विशेषतः संस्कार आणि प्रायश्चित्त, पुराणांतील व्रते व यात्रा, आगमतंत्रातील उपासना या सर्वांचे अधिष्ठान अपूर्ववादच आहे.” (पृ. ६२) ‘अपूर्व’ म्हणजे थोडक्यात असे की, धार्मिक ग्रंथात जे कर्म करा असे सांगितलेले असते ते केल्याने एक अदृश्य अशी शक्ती निर्माण होते. आपल्या अनुभवाला न जाणवणारी अशी ही शक्ती म्हणजेच अदृष्ट किंवा अपूर्व होय. हे अपूर्व त्या सत्कर्मांच्या कर्त्याला त्या कर्मांचे योग्य फळ आपोआप प्राप्त करून देते. शास्त्रीजी म्हणतात, “मन्वादिस्मृती, महाभारत व भगवद्गीता यांतील नीतिशास्त्र कर्मविपाकसिद्धांतावरच अवलंबून आहे.” (पृ. ६२)

हा कर्मविपाकसिद्धांत हे भारतीय धर्मांचे हिंदू, बौद्ध, जैन इ. धर्मांचे वैशिष्ट्य आहे. “जगातील इतर धर्मसंस्था ईश्वरवादी आहेत. ईश्वरसंकेताने सगळे विश्व व मानवजीवन आहे, असे ते मानतात. धर्म वा अधर्म म्हणजे ईश्वरी संकेत होय असे ख्रिश्चन, पारशी, ज्यू व मुसलमान मानतात.” (पृ. ६२, ६३) सारांश, भारतीय धर्म आणि इतर धर्म हे दोन्ही अलौकिक शक्तीच्या कल्पनेवर आधारलेले आहेत.

आतापर्यंत शास्त्रीजींनी धर्माची स्वतः केलेली व्याख्या किंवा धर्मलक्षण काय आहे ह्याचा ऊहापोह केला. ह्यानंतर हिंदू परंपरेत धर्माची व्याख्या काय मानण्यात आली आहे ह्याचे विवरण ते करतात. त्यांच्या मते, ह्या व्याख्या मुख्यतः पूर्वमीमांसेचा सूत्रकार जैमिनी, महाभारतकार व्यास आणि वैशेषिकदर्शनाचा सूत्रकार कणाद ह्यांनी केलेल्या आहेत.

जैमिनीने केलेली व्याख्या अशी आहे : “उपदेशाने, आज्ञेने किंवा विधीने ज्ञात होणारी श्रेयस्कर क्रिया (अर्थ) म्हणजे धर्म होय” (चोदनाक्षणोऽर्थो धर्मः।) ह्याचा अर्थ असा की, धर्म म्हणजे उपदेशपर किंवा आज्ञापर असे वाक्य असते. अमुक करा किंवा अमुक करू नका असे सांगणारे ते वाक्य असते. हे वाक्य अर्थात अलौकिक वाणीने सांगितलेले वाक्य असते आणि कोणतीतरी श्रेयस्कर इष्ट फल देणारी कृती करा किंवा कोणतीतरी अनिष्टजनक कृती करू नका असे ते सांगते. अमुक कृती श्रेयस्कर आहे किंवा अनिष्ट फळ देणारी आहे हे अलौकिक वाणीने सांगितल्यामुळे माणसाला कळते; स्वतंत्रपणे, प्रत्यक्ष-अनुमानाने माणसाला ते कळू शकत नाही. अलौकिक वाणीचे प्रामाण्य श्रद्धेने स्वीकारावे लागते. जैमिनीच्या मते, “धर्माची आज्ञापक वाणी वेदच होत. ते वेद शाश्वत व अनादी आहेत, ते कोणी केलेले नाहीत. त्यांचा कर्ता मनुष्य, देव इत्यादी कुणीही नाही, ते स्वयंभू आहेत. ईश्वरवादी तत्त्ववेत्ते ही धर्मोपदेश करणारी वाणी ईश्वराची असते असे मानतात.... काही धार्मिक संप्रदाय, योगसामर्थ्याने संपन्न असे ऋषि-मुनी हेच धर्मोपदेशाचे मुख्य प्रणेते होत, असे मानतात.” “तेव्हा जैमिनीची धर्मव्याख्या जगातील सर्व धर्मास नीटपणे लागू पडते” असा निष्कर्ष शास्त्रीजी काढतात.

ह्याच्या उलट व्यासाने धर्माची बुद्धिवादी व्याख्या दिली आहे असे त्यांचे म्हणणे आहे.

“धारणाद्धर्म इत्याहुः धर्मेण विधृताः प्रजाः ।

यः स्याद् धारणसंयुक्तः स धर्म इति निश्चयः ॥”

“धारण करतो म्हणून धर्म असे म्हणतात. कारण धर्माचे प्रजेचे धारण होते; म्हणून जो धारणसंयुक्त असतो तोच धर्म, असा सिद्धान्त आहे.” “अहिंसा व प्रभव (विस्तार, वाढ, सामर्थ्य) ही धर्माची लक्षणे लगेच पुढील श्लोकात सांगितली आहेत. या जगात लोकयात्रा म्हणजे लोकव्यवहार नीट चालविणे हेच धर्माचे खरे प्रयोजन होय, असे व्यासाने पुनः एकदा सांगितले आहे... या व्यासाच्या विचारावर अर्थशास्त्रज्ञ बृहस्पतीच्या व उशनाच्या विचारांची छाप पडलेली दिसते... लोकयात्रेच्या तत्त्वज्ञानाचा विचार करणाऱ्यांच्या दृष्टीने धार्मिक आचार म्हणजे लोकांना सन्मार्गाला लावण्याची युक्ती होय, त्यात पारलौकिक तथ्य काही नाही. (संवरणमात्रं त्रयी लोकयात्राविद इति) ...शांतिपर्वातील हे धर्मविषयक विचार असे सूचित करतात की, त्या वेळी धर्ममीमांसा ही समाजधारणाशास्त्र बनण्याच्या मार्गास लागली होती.” (पृ. ६६-६७) ह्या विधानाच्या समर्थनासाठी शास्त्रीजी अनेक मुद्दे पुढे करतात. उदा. - “...आगम म्हणजे ऋषींनी गोळा केलेले अनेक लोकांचे विचारच होत... वर्णसंस्था व वर्णधर्म हे शाश्वत नसून ते एका विशिष्ट कालीच समाजात अस्तित्वात आले आहेत... चार वेद नसतानासुद्धा समाज उच्च स्थितीत राहिला होता.... वेदांतील पशुयज्ञसंस्था, पापी व लोभी माणसांनी प्रवृत्त केली आहे... इ.” (पृ. ६७)

यावरून शास्त्रीजी असा निष्कर्ष काढतात की, “भारतीय मीमांसा दोन हजार वर्षांपूर्वी वैचारिक विकासाच्या बऱ्याच वरच्या पायरीवर गेली होती.” (पृ. ६४) मग प्रश्न उपस्थित होतो

तो असा की, “भारतकारांची धर्ममीमांसा पूर्णपणे बुद्धिवादी व वस्तुनिष्ठ विचारसरणीवर उभारली गेली होती असे का म्हणू नये?” शास्त्रीजींच्या म्हणण्याप्रमाणे “याचे उत्तर अगदी सोपे आहे. महाभारतात,... परलोक, पुनर्जन्म, कर्मविपाक, देवता, ईश्वर,... पापपुण्य, स्वर्गनरक इत्यादी अलौकिक पदार्थांची भरमसाट वर्णने कमी नाहीत... मोक्षधर्म प्रकरणात सांगितलेला वेदान्त व गीतेतील तत्त्वचर्चा पारलौकिक व अलौकिक कल्पनांचे महत्त्व स्थापित करते.” (पृ. ६८) म्हणजे व्यासांचा धर्मविषयक बुद्धिवाद महाभारतातील केवळ एक धागा ठरतो.

भारतीय परंपरेत विकसित झालेल्या ज्या तिसऱ्या धर्मलक्षणाचा विचार शास्त्रीजी करतात ते म्हणजे, वैशेषिक दर्शनाचा संस्थापक कणाद याने दिलेले, ‘यतोऽभ्युदयनिःश्रेयससिद्धिः स धर्मः’ हे होय. “ज्याच्या योगे अभ्युदय व निःश्रेयस यांची प्राप्ती होते. तो धर्म होय... अभ्युदय म्हणजे ऐहिक किंवा पारलौकिक आनंद व त्याची साधने.... निःश्रेयस म्हणजे मोक्ष शाश्वत किंवा सर्वोच्च अंतिम साध्य... ही दोन साध्ये ज्या साधनांनी प्राप्त होतात तो धर्म होय.” (पृ. ७५)

शास्त्रीजी म्हणतात की “हे लक्षण फार गाजले आहे. अभ्युदय आणि निःश्रेयस प्राप्त करून देणारा हा जो धर्म आहे तो अदृष्ट होय.... सदाचरणाचे व असदाचरणाचे अदृष्ट परिणामच मनुष्यास किंवा जीवास प्राप्त होणाऱ्या सुस्थितीचे व दुःस्थितीचे खरे कारक होत, असे सगळे आस्तिकवादी मानतात. त्यांत षड्दर्शनकार आचार्य आणि बौद्ध व जैन आचार्य हे येतात. चार्वाक, बृहस्पती इत्यादी देहात्मवादी नास्तिकच तेवढे अदृष्ट मानीत नाहीत.... ईश्वरकृपा हीसुद्धाअदृष्टाचाच परिणाम होय, असे शैव व वैष्णव आचार्य मानतात. वैशेषिकांच्या ह्या लक्षणात मानुष बुद्धीस गम्य असा कर्माचा कार्यकारणभाव गृहीत धरला नाही. धर्मक्षेत्र मानुष बुद्धीस अदृष्ट आहे, असेच त्यांचे तात्पर्य निघते. मात्र वैशेषिक दर्शनाचा मुख्य विशेष हा आहे की, त्यात विश्वाच्या स्वभावाची व कार्यकारणभावाची बौद्धिक उपपत्ती अत्यंत व्यापक रीतीने मांडली आहे.” ह्यावरून शास्त्रीजी असा निष्कर्ष काढतात की, “त्यामुळे धर्माच्या चर्चेचा बौद्धिक पाया तयार केला; परंतु प्रत्यक्ष धर्मचर्चा करताना अदृष्टाचा त्याग केला नाही.” सारांश, प्राचीन भारतात बुद्धिवाद एका मर्यादिपर्यंत विकसित झाला पण तो परिणत अवस्था गाठू शकला नाही.

भारतीय परंपरेत धर्माची व्याख्या (धर्मलक्षण) काय होती ह्याचे विवेचन आतापर्यंत झाले. आता शास्त्रीजी धर्मप्रमाण काय आहे, म्हणजे धर्माचे ज्ञान होण्याचे साधन काय आहे ह्या प्रश्नाकडे वळतात. ह्या संबंदात दोन पक्ष आहेत हे ते नमूद करतात : (१) लौकिकप्रमाणवाद आणि (२) अलौकिकप्रमाणवाद.

लौकिकप्रमाणवाद असे मानतो की, “धर्म हा मानवबुद्धिगम्य आहे. धर्माधर्म मानवबुद्धीच ठरविते... वेद, अवेस्ता, बायबल, कुराण इ. धर्मग्रंथ मनुष्यबुद्धीचाच प्रसाद आहे... मनुष्याच्या व्यावहारिक किंवा लौकिक बौद्धिक व्यापाराप्रमाणेच त्याचे धार्मिक किंवा आध्यात्मिक मानसिक व्यापार आहेत.” अलौकिकप्रमाणवादाची भूमिका अशी की, “धर्माधर्माची अवगती

असाधारण किंवा अलौकिक अशा बौद्धिक किंवा मानसिक व्यापारानेच होते. या अलौकिक साधनास... दिव्यदर्शन, अपौरुषेय शब्द, आध्यात्मिक साक्षात्कार, अतींद्रिय योगिक प्रज्ञा... असे संबोधितात.” (पृ. ७६-७७)

लौकिकप्रमाणवादात एक ऐतिहासिक पक्ष आहे. ह्याचे म्हणणे असे की, “प्राथमिक स्थितीपासून तो आधुनिक सुधारलेल्या काळापर्यंत समाजात जशी परिवर्तने झाली आहेत, त्याप्रमाणे धर्मातही झाली आहेत. कारण या सामाजिक विकासक्रमातच मनुष्याच्या मनाची व बुद्धीची परिणती झाली आहे; व मानसिक परिणतीप्रमाणेच धर्मातही परिणती झाली आहे.” (पृ. ७७) ही भूमिका शास्त्रीजींना तिच्या मार्क्सवादी स्वरूपात मान्य आहे.

अनैतिहासिक लौकिकप्रमाणवादाचे उदाहरण म्हणून ते कै. विद्वद्रत्न के. ल. दसरी यांचा उल्लेख करतात. या पक्षाच्या मते, “धर्म हा प्रगल्भ मानवबुद्धीचा विषय आहे. संयमी, मननशील, निःस्वार्थी साधुलोक समाजधारणा किंवा मनुष्याचे उच्च सुख ध्यानात घेऊनच वेळोवेळी धर्मस्थापना करित असतात. या तात्त्विक बुद्धीच्या स्थितप्रज्ञ साधूनाच धर्मनिर्णयाचा व धर्मपरिवर्तनाचा अधिकार आहे.” श्रुतिस्मृतिपुराणोक्त धर्माला दसरी आधुनिक रूपे देत पाहत आहेत. शास्त्रीजींनी ह्याचा गौरवाने उल्लेख केला असला तरी, त्यांना हे मान्य नाही. ह्याची त्यांनी अनेक कारणे दिली आहेत (पहा. पृ. ६८-७४) त्यांतील प्रमुख अशी की, धर्मातील अलौकिक असा जो घटक आहे त्याचे स्पष्टीकरण दसरी देऊ शकत नाहीत. प्राचीन स्मृतीत अनेक ठिकाणी- विशेषतः शूद्रांना उद्देशून विषम आणि निर्घृण अशी वागणूक करण्याच्या आज्ञा आणि अनुज्ञा देण्यात आल्या आहेत. ‘संयमी, मननशील, निःस्वार्थी’ साधुलोकांचे हे लक्षण नव्हे.

प्राचीन भारतातही लौकिकप्रमाणवादी पक्ष होता. “हिंदुस्थानातील बृहस्पती, चार्वाक उशना इत्यादी प्राचीन अर्थशास्त्रज्ञ धर्माची उत्पत्ती मानवी बुद्धीतूनच झाली आहे असे प्रतिपादित असत. चार्वाक व काही बृहस्पतीचे अनुयायी असे प्रतिपादित असत की, सगळ्या पारलौकिक-अलौकिक धार्मिक कल्पना मानवी भ्रंती, प्रमाद व विप्रलिप्सा लोकांना फसविण्याची इच्छा यातूनच जन्मल्या आहेत. धार्मिक ग्रंथ म्हणजे अनृत, व्याघात व पुनरुक्ती यांचे जडजंबाल आहे.” (पृ. ७८)

“नीती हाच धर्माचा पाया आहे. संयमजन्य श्रेय आणि सर्वभूतसुख हेच मनुष्याचे श्रेष्ठ श्रेय आहे असे मानणारे तत्त्ववेत्ते प्राचीन काळी होते असे महाभारतावरून दिसते. ह्या तत्त्वज्ञाच्या मते, धर्मनिर्णयास अलौकिक शास्त्रप्रमाणाची आवश्यकता नव्हती. हा भारतोक्त पक्ष प्राचीनकाळी होता, ह्याची दखलगिरी कुमारिल भट्टांनी पूर्वमीमांसेच्या श्लोकवार्तिकात घेतली आहे... श्लोकवार्तिकात उल्लेखिलेला व्यासपक्ष महाभारतातील शांती आणि अनुशासन पर्वातील धर्मचर्चेत प्रतिबिंबित झाला आहे... त्या चर्चेचे थोडक्यात स्वरूप असे आहे : दीर्घकालपर्यंत तत्परतेने कार्यकारणभावांचे अवलोकन व मनन करून धर्माचा निश्चय करता येतो... आचार केवळ परंपरेने चालत आले म्हणून प्रमाण नाहीत; त्यांच्यासुद्धा कारणांची चिकित्सा केली पाहिजे...

धर्माधर्मनिर्णयाकरिता बुद्धीचेच अवलंबन करणे जरूर आहे... बुद्धीने खोटे ठरणारे शास्त्रवचन निरर्थक होय... दुसऱ्याने आपणाशी जसे वागू नये असे आपणांस वाटते, तसे दुसऱ्याशी न वागणे आणि आपणाशी दुसऱ्याने जसे वर्तन करावे असे आपण इच्छितो, तसेच दुसऱ्यांशी वागणे हेच धर्माचे सार आहे... प्रसंगविशेषी परिणामांचा विचार करून नित्य नैतिक तत्त्वांनासुद्धा अपवाद करावा लागतो... महाभारतातील हा धर्म विवेचक बुद्धिवादावर आधारलेला नैतिक धर्म आहे. धर्मातील श्रौतस्मार्त कर्मकाण्डाला गौणत्व देणारा हा विचार आहे.” (पृ. ७९-९०)

परंतु व्यासांनी निखळ बुद्धिवाद सांगितला नाही असे शास्त्रीजींचे मत आहे हे आपण वर पाहिलेच आहे. “एकीकडे पौराणिक भाकड कल्पनांचा फोलकट पसारा आणि दुसरीकडे मानव्याचे व विश्वाचे गहन सिद्धान्त असा देखावा भारतात दिसतो.” (८१)

वेद प्रमाण आहेत, ते नित्य आहेत. ‘अपौरुषेय’ आहेत अशी सनातनी हिंदूची श्रद्धा असते. ‘अपौरुषेय म्हणजे कुणाही पुरुषविशेषाने, ईश्वरानेसुद्धा ते रचलेले नाहीत. न्यायशास्त्र इ. ईश्वरवादी दर्शने वेद ही ईश्वराने केलेली रचना आहे असे मानतात. प्रमाण अशा अलौकिक ज्ञानाचा मूळ उगम वेदांत आणि फक्त वेदांत आहे. याविषयीही दोन्ही पक्षांचे एकमत आहे. शास्त्रीजी असे दाखवून देतात की, वेदांतील अनेक मंत्र आपण रचलेले आहेत. असे त्या त्या मंत्रकर्त्या ऋषीने स्वतः म्हटलेले आहे.

“...हे मंत्र आम्ही मनाने बनविले आहेत व मुखाने उच्चारिले आहेत (ऋग्वेद १।१७।२, २।३५।२, ६।३२।१) एक मंत्रकवी म्हणतो, हा अमुक मंत्र मला सापडला (ऋ. १०।६७।१). दुसरा म्हणतो, सोमरस यथेच्छ प्राशन केल्यावर आलेल्या तंद्रीतील ही एक उत्कृष्ट स्फूर्ती आहे (ऋ. ६।४।७।३). काही काळाने यापेक्षा निराळे विचार मंत्रद्रष्टे सांगू लागलेने असे मानू लागले की, ‘कवीच्या बुद्धीस देव जागृत करतो. मित्राप्रमाणे साहाय्य करतो’ (ऋ. १।३७।४, ६।४७।१०, ७।८८, ८।५२।३). शेवटी तर हे ऋषी असे समजू लागले की, देव स्वतःच द्रष्टे व कवी आहेत ते देवच माणसाला कवने शिकवितात, व मनुष्याच्या तोंडून ती बाहेर पडतात (ऋ.१।१७९।२, ७।७६।४).” (पृ. ८१)

“परंपरेने चालत आलेले वैदिक मंत्र व विधिनिषेधाची माहिती सांगणारी वाक्ये म्हणजे ब्राह्मणग्रंथ हा वेद होय. ही वेदरूप शब्दराशीच अनादिनित्य आहे अशी समजूत याज्ञिक पुरोहितांनी रूढ करण्यास सुरुवात केली... वेदांचे अलौकिक प्रामाण्य वैदिक आचार्यांनी का स्थापन केले हा महत्त्वाचा प्रश्न आहे. वेद हे माणसांनी केले आहेत या उघड गोष्टीच्या समर्थनार्थ फारसा अड्डहास करण्याची मुळीच जरूरी नाही... (या प्रश्नाचे) उत्तर सामाजिक परिस्थितीच्या मीमांसेत सापडते. वैदिक त्रैवर्णिक आर्यांच्या धार्मिक चालीरीतींचे व सामाजिक कायद्यांचे मूळ वेदांत आहे. वैदिक पुरोहितवर्गाचे म्हणजेच ब्राह्मणाचे श्रेष्ठत्व आणि शूद्राचे दास्य हे जिचे मुख्य लक्षण आहे अशा समाजसंस्थेला स्थैर्य आणण्याकरिता वेदांस अलौकिक प्रामाण्याच्या पदवीस पोचविले.” (पृ. ८२-८३)

हे अर्थात मार्क्सवादी स्पष्टीकरण आहे. पूर्वमीमांसेचे सूत्रकार जैमिनी आणि भाष्यकार शंकरस्वामी आणि कुमारिल भट्ट ह्यांनी ‘मनुष्यबुद्धीस अगम्य कार्यकारणभाव सांगण्यास वेद प्रवृत्त झाले आहेत’ हे मत मोठ्या समर्थतेने मांडले आहे. केवलाद्वैतचे सर्वश्रेष्ठ आचार्य म्हणजे शंकराचार्य यांनीही या मताचा स्वीकार केला आहे. “कुमारिल भट्ट व शंकराचार्य यांच्या पूर्वी ईश्वर, आत्मा, पुनर्जन्म, अदृष्ट इत्यादी धर्ममूलभूत कल्पनांचे युक्तिवादाने समर्थन करणारे आचार्य पुष्कळ होते. परंतु ही तत्त्वे मानवगम्य नाहीत, ही गोष्ट कुमारिल भट्ट व शंकराचार्य यांनी बुद्धिवादाच्या व्यापक व सूक्ष्म तत्त्वाच्या आधारे सिद्ध केली.” (पृ. ८४) “परंपरागत धर्मसंस्थेच्या स्थैर्याकरिता व स्वतःस पूर्णपणे मान्य असलेल्या अध्यात्मवादाच्या समर्थनाकरिता दुसरा पक्ष (म्ह. अलौकिक ज्ञानाचा आशय केवळ वेदगम्य आहेत हा पक्ष) स्वीकारला.” (पृ. ८४)

पण भारतात हा पक्ष सर्वमान्य झाला असे नाही. शास्त्रीजी म्हणतात, “हिंदुस्थानात वैदिक परंपरेइतकेच जुने अवैदिक धर्मसंप्रदाय अस्तित्वात आहेत. त्या अवैदिक परंपरेतच शैव, वैष्णव, बौद्ध, जैन इत्यादी संप्रदाय उत्पन्न झाले. शैव व वैष्णव प्रत्यक्ष ईश्वरच धर्मोपदेश करतो असे मानतात. धर्म हा उच्चतम, शुद्ध व पूर्ण परिणत मानवबुद्धीनेच अवगत होतो असे बौद्ध व जैन मानतात. शैववैष्णवांचा ईश्वर व बौद्धजैनांचा परिणतप्रज्ञ सर्वज्ञ अस्तित्वातच असू शकत नाही असे कुमारिल भट्टाने श्लोकवार्तिकात सिद्ध केले आहे.” (पृ. ८५)

ह्याच्या उलट बौद्धजैनांनी वेदप्रामाण्याचे खंडन केले. त्यांनी “वेद ही मनुष्यकृती ठरविली. याही पुढे जाऊन त्यांनी असे ठरविले की, कामक्रोधादी विकारांनी ग्रस्त अशा हीन मनाचीच वेद ही कृती आहे. म्हणून वेद हे धर्मप्रमाण नव्हे.” (पृ. ८५) सारांश, वैदिक आणि अवैदिक संप्रदायांनी एकमेकांच्या सिद्धान्ताचे समर्थपणे खंडन करून अलौकिक प्रमाणवादाचा पायाच उखडून टाकला. “... (कुमारिल भट्ट व शंकराचार्य) या आचार्यांनी जैन बौद्धादिकांच्या विचारसरणीवर हल्ला करित असता बुद्धिवाद निकष वापरला आहे, तो वेदप्रमाणाच्या बाबतीत वापरला नाही. तसेच जैन-बौद्धांनी वैदिक मार्गाचे खंडन करताना जे श्रेष्ठ तर्कशास्त्र वापरले त्याचा स्वपक्षमंडनार्थ कमी उपयोग केला आहे. दोन्ही पक्षातील बुद्धिवाद एकत्र केला तर धर्मसंस्थेचे अधिष्ठान असलेले अलौकिक प्रमाणच नष्ट होते, मग ते अपौरुषेय वेद, ईश्वर, वीतराग मुनी यांपैकी कोणतेही असो.” (पृ. ८६)

ह्याचा अर्थ असा की, धर्मसंस्थेचे प्रामाण्यच संपुष्टात येते. धर्मसंस्थेचे विसर्जन करावे लागते. हे शेवटचे पाऊल ‘सुधारलेल्या’ वैदिक धर्माने किंवा अवैदिक संप्रदायांनी उचलले नाही. शास्त्रीजींच्या मते ते लुडविग फॉयरबाखने टाकले. धर्माचे विसर्जन झाले असता धर्मसंस्थेची जागा कोण घेते? ह्याचे फॉयरबाखने दिलेले उत्तर असे की, “विज्ञान (Science) आणि तत्त्वज्ञान (Philosophy) यांच्या आश्रयाने मनुष्यजातीचे जीवन यशस्वी व दैन्यहीन बनविणे हेच खरे ध्येय होय. ह्या ध्येयाला फॉयरबाख विज्ञानशुद्ध मानव्यवाद (Scientific humanism) असे म्हणतो... फॉयरबाख पूर्ण भौतिकवादी आहे. जीवाचे, आत्म्याचे किंवा अंतःकरणाचे

देहाव्यतिरिक्त स्वतंत्र अस्तित्व त्याला मान्य नाही, या मनुष्यजातीचा संसार सुखी, सोज्वळ होऊन मनुष्याच्या सगळ्या सद्गुणांची वाढ व्हावी, मानवजात एका जिवाभावाने नांदावी आणि सामाजिक वर्गदास्याचा अंत व्हावा या ध्येयाचा त्याने पुरस्कार केला आहे.” (पृ. ९८.९९) फॉयरबाखच्या भूमिकेत शास्त्रीजींना एकच वैगुण्य आढळते. ते असे की, ह्या ‘विज्ञानशुद्ध मानव्यवादा’ला तो ‘धर्म’ म्हणतो. अलौकिक शक्तीची कल्पना ज्यात नाही त्या संस्थेस धर्म कसे म्हणता येईल? तेव्हा विज्ञानशुद्ध मानव्यवाद हे धर्माचे परिणत स्वरूप नव्हे. तर धर्माचे विसर्जन करून विधायक सामाजिक नियमनाचे जे कार्य पारंपरिक धर्म करित होता ते कार्य आता विज्ञाननिष्ठ मानवतावाद करील.

धर्मलक्षण आणि धर्मप्रमाण ह्यांचे विवेचन केल्यावर शास्त्रीजी हिंदू धर्माचे स्वरूप ह्या विषयाकडे वळतात. हिंदू धर्माचे परंपरेत साध्य काय आहे ह्या प्रश्नाविषयी तीन मित्र पक्ष आहेत हे ते प्रथम नमूद करतात. एक पक्ष ऐहिकवादी आहे. “ऐहिक मानवी व्यवहाराची व्यवस्था, लोकयात्रा किंवा समाजधारणा ज्याच्याने सिद्ध होते असा नियमसमुच्चय किंवा कायदा (Law) हेच हिंदू धर्माचे वास्तविक स्वरूप होय असे म्हणणारा पक्ष आज अस्तित्वात आहे. असा पक्ष महाभारतकाळी सुद्धा अस्तित्वात होता.... ह्या पक्षाचे काही लोक असेही प्रतिपादन करतात की, ईश्वर, परलोक, पापपुण्य, इत्यादी पदार्थ केवळ सांकेतिक कल्पनांनी निर्मिले आहेत. सामान्य लोकांनी समाजाचे कायदे योग्य रीतीने पाळावे म्हणून संकेत आहेत.” (पृ. १०१)

ह्या पक्षाचे म्हणणे शास्त्रीजींना पूर्णपणे अमान्य आहे. “ज्या पद्धतीने आणि ज्या अर्थाने पहिला पक्ष समाजधारणात्मकच हिंदुधर्म आहे असे सिद्ध करतो ती पद्धती व तो अर्थ चूक आहे. अतिप्राचीन काळापासून आतापर्यंतच्या हिंदू लोकांच्या आचारात व विचारात ह्या पद्धतीचा व ह्या अर्थाचा धर्म केव्हाही अमलात नव्हता... हिंदुधर्माचे प्रवर्तक, उपदेशक, ग्रंथ व गुरुवरील पक्षाच्या विरुद्ध असलेल्या कल्पनांचे व तत्वांचेच प्रतिपादन करतात.” (पृ. १०२-१०३)

दुसऱ्या पक्षाचे म्हणणे असे आहे की, “इह व पर, किंवा प्रपंच व परमार्थ साधण्याचा मार्ग हेच हिंदुधर्माचे स्वरूप होय. या जन्मात योगक्षेम चालावा आणि मरणोत्तर स्थितीत श्रेयस प्राप्त व्हावे या उद्देशानेच श्रुतिस्मृतिपुराणे हिंदुधर्माचे प्रतिपादन करतात.” (पृ. १०१-१०२) तिसरा पक्ष असे म्हणतो की, “हिंदुधर्म हा पूर्ण आध्यात्मिक धर्म आहे. आत्मप्राप्ती, निर्वाण, मोक्ष किंवा पारमार्थिक कल्याण ह्याच मुख्य उद्देशाकडे नेणारा मार्ग, हेच हिंदुधर्माचे स्वरूप होय. अर्थ, काम, समाजधारणा इत्यादी ऐहिक ध्येये हे हिंदुधर्माचे गौण उद्देश आहेत.... संसाररात्र सरावी आणि ब्रह्मप्राप्तीचा दिवस उगवावा, हेच हिंदुधर्माचे साध्य आहे.” (पृ. १०२)

ह्या दोन पक्षांत, हिंदुधर्म इह-परवादी आहे असे मानणारा पक्षच शास्त्रीजींना मान्य आहे. (तोच) “हिंदुधर्माच्या वास्तविक स्वरूपाचे आकलन करतो.” (पृ. १०५) हिंदू परंपरेत सांगितलेले काही विधी (कृती) ‘दृष्टार्थ’ असतात. म्हणजे त्या साधनांचे फळ प्रत्यक्ष कळणारे असे असते. उदा. कृषी किंवा वाणिज्य. पण काही कृती अदृष्टार्थ असतात. त्यांच्यापासून जे फळ

लाभणार असे सांगितलेले असते ते फळ त्यांच्यापासून कार्यकारणभावाला अनुसरून निष्पन्न होते हे आपल्याला प्रत्यक्ष आणि अनुमान यांच्या आधारे कळू शकत नाही. उदा. यज्ञ, जप, इ. कृती. त्यांच्यापासून काही फळ लाभते हे शब्दप्रमाणेच कळते. “या अदृष्ट कार्यकारणभावाच्या विचारसरणीत पापपुण्य, स्वर्गनरक, मोक्ष, आत्मा, पुनर्जन्म इत्यादी कल्पनांचा अंतर्भाव होतो.” (पृ. १०६) तिसऱ्या प्रकारचे विधी उभयार्थी असतात. उदा. विवाहधर्म. ह्याने वैवाहिक सौख्य हे दृष्ट फळ लाभते पण पितृऋणमुक्ती हे अदृष्ट फळही लाभते. पापपुण्य, परलोक इ. कल्पना हे ऋषिमुनींनी संकुचित वृत्तीच्या, कृतीची फक्त नजिकची गोड फळे ध्यानात घेऊन, दीर्घदृष्टीस जाणवणाऱ्या अनिष्ट फळांकडे दुर्लक्ष करून अयोग्य कृती करायला प्रवृत्त होणाऱ्या मूढ जनांना आवरण्यासाठी केलेले केवळ संकेत आहेत अशी एक भूमिका स्वीकारण्यात येते. पण ती शास्त्रीजींना ग्राह्य वाटत नाही. “...अलौकिक शक्ती गृहीत धरूनच शास्त्रात अनेक विधी सांगितले आहेत. असे न मानल्यास शास्त्रोक्त विधिनिषेधांचा फार मोठा भाग व्यर्थ ठरतो.” (पृ. १०७) “हिंदुधर्मशास्त्रातील बराच भाग परलोकसंबंधी भ्रांती झालेल्या व्यक्तींनीच लिहिला आहे; एवढेच नव्हे तर विशिष्ट वर्गाचा स्वार्थ साधणाऱ्या सत्ताध्याऱ्यांचाही त्यात बराच भाग आहे.” (पृ. १०७-१०८)

हिंदुधर्म केवळ आध्यात्मिक मार्गांचे विवरण करणारा धर्म आहे असे मानले तर ह्या व्याख्येत संबंध हिंदुधर्माचा समावेश होऊ शकत नाही हे नमूद करून शास्त्रीजी ह्या अध्यात्मपरायणतेवर वक्तृत्वपूर्ण हल्ला चढवितात. “ह्या पक्षाच्या गूढ व पारलौकिक कल्पनांचे निराकरण करणे हे आजचे मोठे सामाजिक कर्तव्य होय. त्याशिवाय हिंदु समाजाच्या वास्तविक परिस्थितीचे म्हणजे भौतिक व मानसिक जीवनाचे समीक्षण करण्याच्या मार्गातील अंतराय दूर होणार नाही. स्वर्गाच्या समीक्षेतून भूलोकाची समीक्षा व धर्माच्या समीक्षेतून न्यायाची, हक्काची किंवा अधिकाराची समीक्षा निर्माण होते. कारण या आध्यात्मिक-पारलौकिक परिस्थितीच्या आभासाखाली वास्तविक जीवनाची दुर्गती लपलेली असते. ह्या आभासामुळे मनुष्याने स्वतःची व स्वजातीची फसवणूक केली आहे.... अज्ञान, दास्य आणि दैन्य यांच्या खोल गर्तेत कण्हत पडलेल्या मानवांच्या कंटकित व खडतर जीवनावर आच्छादन घालणारी ही लटकरी पुष्पराशी आहे. हे शराने जखमी झालेल्या चकोराचे भ्रांतिमय चांदणे आहे...” (पृ. १०८-१०९) विज्ञाननिष्ठ मानव्यवादाच्या प्रस्थापनेचे दिवस आता आले आहेत.

पण हे ठाम मत शास्त्रीजींनी पुढं सोडून दिलेले दिसते. ‘हिंदुधर्माची समीक्षा’ मूळ व्याख्याने १९४० साली दिलेली आहेत -(तिसरी आवृत्ती) आणि ‘सर्वधर्मसमीक्षा’ (पहिली आवृत्ती) ह्या दुहेरी प्रकाशनाला १९८४ साली लिहिलेल्या प्रस्तावनेत ते म्हणतात, “अणुरचनेच्या गुणांचा अभ्यास करणाऱ्या तत्त्ववेत्त्यांना आणि वैज्ञानिकांना असे वाटते की, अंतःस्थ नारायणामुळे अनुरूप संघटना कणांना जन्म देते. कणांपासून सजीव घटना निर्माण होतात; सजीव घटनेमध्ये मन प्रकट होते. मन हे काय आहे. अजून कळायचे आहे. ह्या सर्वात देवाचा हात कुठेतरी दिसतोच.

जे अजून उलगडत नाही किंवा केव्हाही उलगडणार नाही असे वाटते, तेथे देवच असावा असे वाटू लागते; त्यामुळे मनाला शांती लाभते. मन हा देवाचा चमत्कार आहे. एकंदर विश्वच हा देवाचा चमत्कार आहे अशी खोल जाणीव उत्पन्न होते आणि मन नम्र होऊन हात जोडते. मात्र हा विज्ञान आणि धर्म यांचा समन्वय परंपरागत धर्मपेक्षा अगदी वेगळा आहे. यातून कसलेही कर्मकांड निघत नाही...' (पृ. ५)

हिंदुधर्माचे वैशिष्ट्य किंवा लक्षण काय आहे 'हा मोठा बिकट प्रश्न आहे असे आधुनिक हिंदु पंडितास वाटते' असे नमूद करून शास्त्रीजी ह्या प्रश्नाचे उत्तर असे देतात की, "हिंदुधर्म ही विशिष्ट प्रकारच्या केवळ पारलौकिक किंवा आध्यात्मिक विचारसरणीवर अधिष्ठित अशी वस्तू नाही. हिंदुधर्म ही एक विविध सामाजिक आचारविचारांची गठडी किंवा एक संग्रह आहे, आणि परस्परविसदृश आध्यात्मिक व पारलौकिक विविध कल्पनांचाही त्यात भरणा आहे... धर्मविकासाच्या निरनिराळ्या पातळ्यांवरील धर्मकल्पनांचे सामान्यपणे तीन थर हिंदुधर्मात सापडतात.....(१) जादू, निसर्गवस्तुपूजा, भूतराक्षसपूजा किंवा पितृपूजा, (२) मानवसदृशदेवतासमूहपूजा व शक्तिपूजा, (३) एकेश्वरवाद, ब्रह्मवाद व तत्त्ववाद." (पृ. ११२-११३)

"अथर्ववेदातील व गृह्यसूत्रातील धर्मात जादूच्या क्रियेस स्थान आहे. इतर तीन वेदातही जादू किंवा तत्सदृश क्रिया सांगितलेल्या आहेत. काही यज्ञ जादूसारखेच आहेत... निसर्गवस्तुपूजा हा हिंदुधर्माचा दुसरा प्राथमिक स्थितीतील अवशेष होय. नर्मदेतील तांबडा गोटा,.... गंगा, यमुना,..... इत्यादी नद्या, उंबर, पिंपळ इत्यादी वनस्पती यांची पूजा करण्याची पद्धती हिंदू धर्मात आहे... निसर्गवस्तुपूजा प्राथमिक रानटी स्थितीत (Totemism) कुललक्षणपूजा किंवा देवकपूजा म्हणून अस्तित्वात येते..... भूतपूजा किंवा पितृपूजा हा तिसरा धर्म हिंदुधर्मात आहे. हिंदुधर्मात श्राद्धाला फार महत्त्व आहे." (पृ. ११४-११८)

हा हिंदुधर्मातील धार्मिक कल्पनाचा सगळ्यात खालचा थर. "त्यानंतर दूसरा त्यापेक्षा उच्च असा हिंदुधर्माचा एक प्रकार आहे. त्यात मानवसदृश अनेक देवतापूजा व अनेक शक्तिपूजा यांचा अंतर्भाव होतो. इन्द्र, सविता, वरुण इत्यादी ऋग्वेदातील देवता ह्या केवळ निसर्गातील विलक्षण अलौकिक शक्ती नाहीत... इंद्र हा पराक्रमी व वीर राजा आहे. सविता व वरुण कायदे करणारे व न्यायान्यायाचा निवाडा करणारे अधिपती आहेत... देवतेच्या बाबतीत यापेक्षा अधिक श्रेष्ठ कल्पना हिंदुधर्मात आहेत. त्या म्हणजे वस्तूतील भावरूप तत्त्वे होत... वस्तूतील चेतनरूपशक्ती किंवा तत्त्व हीच देवता होय. ही कल्पना वेदांतच उद्भवली. इंद्र ही बलदेवता, वरुण म्हणजे साम्राज्यदेवता,.... ब्रह्मा म्हणजे निर्माणशक्ती, विष्णू म्हणजे रक्षणशक्ती..." (पृ. ११९-१२०)

हिंदुधर्मसंस्थेचा सगळ्यात वरिष्ठ व श्रेष्ठ असा एक थर आहे. त्यात ब्रह्मवाद, एकेश्वरवाद व तत्त्ववाद हे तीन प्रकार येतात. "ब्रह्मवादाचे स्वरूप असे आहे : सर्व देवता एकाच सर्वव्यापी तत्त्वात सामावलेल्या आहेत. पिण्ड व ब्रह्माण्ड एकाच सत्तत्त्वातून उद्भवतात, तेथेच स्थिर होतात

व तेथेच लीन होतात. ते तत्त्व विश्वरूप आहे....त्याचे ज्ञान झाले म्हणजे मनुष्याचे जीवित कृतार्थ होते. त्याच्या ज्ञानार्थ कर्मकांडापेक्षा संयम, शांती, उदारता इत्यादी गुणांचीच जरूरी आहे.”

“एकेश्वरवाद हे धर्माचे उच्चतम लक्षण हिंदुधर्मात आहे. सर्व जगाचा शास्ता व सर्वशक्तिमान अंतरात्मा एकच एक परमेश्वर आहे व बाकी या सर्व त्याच्या आधीन आहे, या सिद्धांतास एकेश्वरवाद म्हणतात. शैव व वैष्णव संप्रदायांचा हाच सिद्धान्त आहे. परमेश्वराची भक्ती अनन्यभावाने करणे किंवा त्याला सर्वथा शरण जाणे हाच मनुष्याच्या उद्धाराचा एकच मार्ग आहे. सत्य, अहिंसा, दया, परोपकार, इन्द्रियदमन यांच्या योगाने परमेश्वराची खरी भक्ती साधते. म्हणून ही नीतितत्त्वे धर्माचा गाभाच होत. वैदिक कर्मकाण्डाशी उपनिषद-ज्ञानमार्गाशी असंबद्ध असे अवैदिक संप्रदाय प्राचीन काळी होते. त्यातून वैष्णव, शैव, शाक्त इत्यादी एकेश्वरवादी संप्रदाय उत्पन्न झाले.” (पृ. १२१-१२२)

“तिसरी हिंदुधर्माची उच्चतम शाखा तत्त्ववाद होय. कपिलसांख्य हा प्राचीन संप्रदाय याच वादाचा मुख्य प्रतिनिधी आहे... मनुष्याचा आत्मा विश्वाच्या तत्त्वाची अवगती करून घेऊनच मुक्त होतो, हे त्याचे मुख्य सार आहे. तत्त्वाची अवगती चित्तशुद्धीने होते. चित्तशुद्धी सात्विक आचरणाने, संयमाने व सत्य, अहिंसा अस्तेय इत्यादी नैतिक आचरणानेच होते. याच तत्त्ववादी संप्रदायात जैन व बौद्धांचा अंतर्भाव होतो.

“हिंदुधर्माच्या वरील उच्चतम शाखा कर्मकाण्ड, वर्णाश्रमधर्म, पूजा, व्रते, तीर्थे, मंदिर, यात्रा इत्यादिकांना गौणच मानतात.” (पृ.१२२)

हिंदुधर्माच्या या संकीर्ण, अनेकस्तरीय स्वरूपाचे अनेक हिंदू पंडित कौतुक व समर्थन करतात. अनेक संप्रदायांचा सुसंवादी संग्रह करून एका ‘धर्मा’च्या सूत्रात त्यांना गोवण्यात परमतसहिष्णुता आणि उदार बुद्धी दिसून येते असे हे समर्थक मानतात. पण शास्त्रीजी हे मत खोडून काढतात. “हिन धर्मकल्पनांचा संभाळ करणे किंवा स्वीकार करणे ही उदारता आहे, असे म्हणण्यापेक्षा दुर्बलता आहे असे म्हणणे अधिक युक्त आहे. कारण हीन कल्पनांच्यायोगे मनुष्याची अधोगती होत असते. त्या कल्पनांचा नाश करणे हे पहिले कर्तव्य होय. परमताबद्दल असहिष्णू असण्यापेक्षा परभ्रान्तीबद्दल सहिष्णू असणे हा मोठा गुन्हा आहे. बौद्ध, ख्रिश्चन व मुसलमान यांसारखे प्रचारकी धर्म इतर पुरातन धर्मांचा नायनाट करण्यास जेव्हा बद्धपरिकर झाले, तेव्हा त्यांनी अनंत खुळ्या कल्पनांची मलिन पुटे मानवी अंतःकरणावरून नष्ट करून टाकली. हिंदुधर्माने या अपधर्मांचा संग्रह केला, यात पुरुषार्थ केला नाही; त्यात त्याचे दौर्बल्यच निदर्शनास आले.” (पृ.१२३-१२४)

“हिंदुधर्म उदार नाही, कृपण आहे. उपासना संप्रदायातील शिथिलतेला उदारता हे नाव आहे. हिंदुधर्माच्या जातिसंस्था व वर्णसंस्था या अनुदारतेच्या मूर्ती आहेत. उदारता असती तर शूद्रदास्य, अस्पृश्यता जातींची जन्मसिद्ध उच्चनीचता, इत्यादी हजारो वर्ष टिकून राहिलेले अनुदार व जुलमी कायदे हिंदुधर्माचे मुख्य भाग बनले नसते.” (पृ. १२५)

येथे शास्त्रीजींची भूमिका पालकवादी (Paternalist) आहे. मागासलेल्या, अप्रगत, असंस्कृत समाजांना अंकित करून घेऊन त्यांना सक्तीने सुसंस्कृत करणे, प्रगतीच्या मार्गावर आणणे हे सुसंस्कृत, प्रगत समाजाचे कर्तव्य असते, असे करण्याचा त्याला हक्क असतो अशी ही भूमिका आहे. साम्राज्यवाद्यांनी आपल्या वर्तनाचे समर्थन करण्यासाठी तिचा नेहमी वापर केला आहे. स्वतःचे नियमन करू न शकणाऱ्या 'रानटी' टोळ्यांना जिंकून त्यांना 'रोमन शांतते'त (Pax Romana) सहभागी करून घेणे हे रोमचे कर्तव्य होते. १९ व्या शतकात युरोपियन राष्ट्रांनी सारे जग आपल्या छात्राखाली आणले ते असंस्कृत लोकसमूहांना प्रगत पाश्चात्य संस्कृतीत समाविष्ट करण्यासाठी. हा धडा मार्क्सवाद्यांनी उत्साहाने गिरविला. आपल्या परंपरागत जमिनीच्या तुकड्याला आंधळ्या भावाने चिकटून राहणाऱ्या सरंजामी वृत्तीच्या शेतकऱ्यांचे सक्तीने 'शिक्षण' करून शेतीला आधुनिक तंत्रज्ञानावर आधारलेल्या उद्योगाचे रूप देऊन समाजवादी समाजाच्या स्थापनेत त्यांना सहभागी करून घेणे हा बोलशेव्हिकांचा अधिकार आणि इतिहासदत्त कर्तव्य होते. हिंदुधर्माने ह्या स्वरूपाचे आपले कर्तव्य स्वतःमध्ये समाविष्ट करून घेतलेल्या असंस्कृत जमातींच्या संबंधात पार पाडले नाही ह्याचा खेद त्यांनी व्यक्त केला आहे.

पण प्रस्तावनेत त्यांनी ह्याच्या नेमकी विरुद्ध भूमिका घेतली आहे. ते म्हणतात, "वर्तमान जागतिक धर्मांचा इतिहास पाहिला तर त्यात दोन परस्परविरोधी स्पष्ट दिसतात : (१) परंपरागत धर्मसंस्थांना नष्ट करून स्वतःचे राज्य स्थापन करणारे धर्म. उदा. ख्रिश्चन धर्म वा इस्लाम. (२) परंपरागत धर्मसंस्थांना समाविष्ट करून त्यांच्यावर उदार भावनांचे संस्कार करणारे धर्म. उदा. बौद्ध, वैदिक, शैव, वैष्णव किंवा हिंदू धर्मात समाविष्ट झालेले अनेक परंपरागत तत्त्वज्ञाननिष्ठ धर्म... शैव धर्म का वेदपूर्वकालीन धर्म. वैदिकांनी शिव हा महेश्वर म्हणून पूजिला. अजूनही शिवाचा प्रभाव भारताच्या पूर्व-पश्चिम व उत्तर-दक्षिण सीमांपर्यंत स्थिरावलेला आहे. पांचरात्रागमामने प्रवृत्त केलेला विष्णु-राम-कृष्णांचा पूजक वैष्णव धर्म प्रथम वेदप्रामाण्य नाकारून उभा राहिला. हा वैष्णव धर्म वैदिकांनी स्वीकारला आणि हिंदुधर्मात समाविष्ट झाला... वैष्णवधर्मातील व शैवधर्मातील प्रसिद्ध असे दोन प्रार्थनाश्लोक आहेत. त्यामध्ये ही सर्वसमावेशक तत्त्वनिष्ठ भावना उत्कृष्ट रीतीने व्यक्त झाली आहे. ते असे :

यं शैवाः समुपासते शिव इति ब्रह्मेति वैदान्तिनो
 बौद्धा बुद्ध इति प्रमाणपटवः कर्तेति नैयायिकाः।
 अर्हन्तित्यथ जैनशासनरताः कर्मेति मीमांसकाः
 सोऽयं वो विदधातु वाञ्छितफलं त्रैलोक्यनाथो हरिः॥

अर्थ : शैव शिव म्हणून, वेदान्ती ब्रह्म म्हणून, बौद्ध बुद्ध म्हणून, प्रमाणविद्याचे पंडित नैयायिक विश्वकर्ता म्हणून, जैन अर्हत म्हणून आणि मीमांसक कर्म म्हणून ज्याची उपासना करतात तो त्रैलोक्याचा स्वामी हरि वाञ्छित फल प्राप्त करून देवो!

त्रयी सांख्य योगः पशुपतिमतं वैष्णवमिती
प्रभिन्ने प्रस्थाने परमिदमदः पश्यमिति च।
रुचीनां वैचित्र्यादृजुकुटिल नानापथजुषां
नृणामेको गम्यस्त्वामसि पयसामर्णव इव॥

अर्थ : वेद, सांख्य, योग, शैव, वैष्णव असे भिन्नभिन्न मार्ग आहेत; त्या त्या मार्गातील लोक 'हा सर्वात हितकर' किंवा 'तो सर्वात हितकर' म्हणून ऋचिभेदास्तव सरळ किंवा वक्र नाना मार्गांचा स्वीकार करतात. निरनिराळे जलप्रवाह जसे समुद्रास जाऊन मिळतात त्याप्रमाणे ही सर्व माणसे तुझ्याकडेच येत असतात.

“...भगवद्गीतेने प्राथमिक धर्म व धर्मसंस्था यांपासून तो उच्चतम धर्म आणि धर्मसंस्था यांचे तत्त्वज्ञान सांगून मूल्यमापनाचे निकषही सांगितले आहेत... जे जे कर्म सार्वत्रिक आत्मोपम्य बुद्धीने घडते तोच धर्म होय. सर्व प्राण्यांचा मित्र परमेश्वर आहे हे ज्याला समजते तोच परमेश्वराला प्रिय होतो. असा ईश्वर ज्या ज्या धर्मांने पूजिला आहे तोच धर्म श्रेष्ठ होय, असा भगवद्गीतेचा अभिप्राय आहे... सर्व धर्मांचा महासमन्वय करणारे तत्त्वज्ञान प्रथम भगवद्गीतेने सांगितले आहे. त्यानंतर अद्वैत वेदान्तामध्ये त्याचा निराळ्या पद्धतीने पुरस्कार केला आहे.” (पृ. ८-९)

हे गौरववाचक उद्गार आहेत. सर्व समाजांना सक्तीने आपल्या कल्पनेप्रमाणे सुसंस्कृत करू पाहणाऱ्या पालकवादापासून परस्परसंवादातून स्वतःची आणि इतरांची उन्नती साधण्याच्या मार्गावर शास्त्रीजी येऊन ठेपले आहेत. मार्क्सवादापासून एम्. एन्. रॉय यांच्या नवमानवतावादापर्यंत शास्त्रीजींनी जो वैचारिक प्रवास केला तोच ह्या स्थित्यंतरात प्रतिबिंबित झाला आहे. पण एवढेच म्हणणे पुरेसे नाही. मार्क्सवाद हे जडवादाचे एक रूप आहे. आणि नवमानवतावादी जडवादी आहे. म्हणजे अलौकिक पदार्थ आणि शक्ती याचे प्रामाण्य ह्या विचारप्रणाली पूर्णपणे नाकारतात. मार्क्सवाद ऐतिहासिक जडवाद (Historical Materialism) स्वीकारतो. म्हणजे त्याच्या दृष्टीने धर्म, तत्त्वज्ञान, साहित्य इ. या केवळ विचारप्रणाली (Ideology) असतात. त्यांना वस्तुनिष्ठ प्रामाण्य नसते. विशिष्ट सामाजिक परिस्थितीत भौतिक उत्पादनाची जी पद्धती असते आणि तिच्यावर जे उत्पादनसंबंध- वर्गीयसंबंध- आधारलेले असतात त्यांनी धर्म इ. विचारप्रणाली निर्धारित असतात. म्हणजे ह्या उत्पादनसंबंधांपासून धर्म इ. उद्भवतात आणि समाजाची जी वर्गीय घडी किंवा रचना त्या काळी अस्तित्वात असते तिला, विशेषतः उत्पादनसाधनांची मालकी ज्या वर्गाकडे असते त्याच्या हितसंबंधांना, पोषक, त्यांचे समर्थन करणारी मूल्ये आणि विधाने ह्या विचारप्रणालीत समाविष्ट असतात. 'हिंदुधर्माची समीक्षा' ह्या ग्रंथात ह्या ऐतिहासिक दृष्टीतून शास्त्रीजी हिंदु धार्मिक परंपरेकडे पाहतात. ही परंपरा पुढील अवस्थांतरांतून गेली आहे असे त्यांचे प्रतिपादन आहे : १. पृथक् पृथक् संघधर्म (Tribal Religions); २. वेदपूर्व भारतीयांचा अनेकदेवतावादी धर्म; ३. वैदिक आर्यांचा श्रौतस्मार्तधर्म; ४. शैव, वैष्णव, बौद्ध, जैन इत्यादी विश्वधर्म; ५. श्रुति-स्मृतिपुराणोक्त हिंदुधर्म. पण कोणत्या भिन्न प्रकारांच्या उत्पादनव्यवस्थेतून

किंवा भौतिक (वर्गीय) अधिष्ठानातून हे भिन्न संप्रदाय उद्भवले, तत्कालीन कोणत्या हितसंबंधांना त्यांनी तोलून धरले, आणि ह्या अधिष्ठानात झालेल्या कोणत्या स्थित्यंतरामुळे धर्माच्या स्थितीत, स्वरूपात कोणते परिवर्तन घडून आले ह्या प्रकारच्या प्रश्नांना ते अजिबात हात घालीत नाहीत. ब्राह्मणश्रेष्ठत्वाचे आणि शूद्र कनिष्ठत्वाचे समर्थन हा धर्म करीत होता एवढेच ते मोघमपणे म्हणतात. पण उदा. श्रमण परंपरेतील बौद्ध, जैन, सांख्य इ. पंथ कोणत्या. काही अंशी समान आणि काही अंशी असमान असलेल्या भिन्न भौतिक अधिष्ठानातून उद्भवले, बौद्ध-जैनांनी वेदप्रामाण्य नाकारण्यात आणि सांख्यांनी ते, औपचारिकपणे का होईना, स्वीकारण्यात कोणते वर्गीय हितसंबंध गुंतलेले होते असे प्रश्न ते उपस्थित करीतच नाहीत.

ह्याचा दोष त्यांना देता येणार नाही. कारण त्यांची उत्तरे देण्याएवढा तपशीलवार पुरावा उपलब्ध नाही. किंबहुना ऐतिहासिक जडवाद ठामपणे स्वीकारल्याशिवाय हे प्रश्न अर्थपूर्ण आहेत, ज्यांची उत्तरे शोधता येतील, सापडू शकतील असे आहेत असेही कुणी म्हणणार नाही. शास्त्रीजींसारख्या चिकित्सक पंडिताने मार्क्सवाद पुराव्याच्या निकषावर घासून न पाहता स्वीकारला यावरून त्या सामाजिक परिस्थितीत मार्क्सवादाचे बौद्धिक दडपण केवढे होते याचा अंदाज येतो.

पण जडवाद ही वेगळी गोष्ट आहे. पाश्चात्य आणि भारतीय परंपरांत जडवादाची परंपरा प्राचीन काळापासून आहे आणि मार्क्सवादाचा भाग म्हणून का होईना 'हिंदुधर्माची समीक्षा' ह्या पुस्तकात शास्त्रीजींनी जडवाद दृढपणे स्वीकारला आहे. नवमानवतावादही जडवादी आहे. पण वर उद्धृत केलेल्या उताऱ्यावरून असे दिसून येते की, शास्त्रीजींची अखेरची भूमिका निखालस जडवादी नाही. ती संभ्रमवादी आहे किंवा अधिक प्रतिष्ठित शब्द वापरून ती 'अज्ञेयवादी' आहे असे म्हणता येईल. ह्या भौतिक विश्वात चैतन्यतत्त्वाचा आविष्कार झाला असणे शक्य आहे. 'तेथे देवच असावा असे वाटू लागते; त्यामुळे मनाला शांती लाभते' (पृ. ५).

जे अंतिम प्रश्न माणूस विचारतो त्यांची निर्णायक उत्तरे मिळू शकत नाहीत हाच माणसाला मिळालेला खरा शाप असेल.

(तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : व्यक्तित्व, कार्य व विचार - संपा. वसंत पळशीकर, प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई, २६ फेब्रुवारी, १९९६, पृ. १२७ ते १३७)



भाषणसंग्रह

हिंदुधर्माची समीक्षा आणि सर्वधर्मसमीक्षा

Renaissance and Enlightenment

- Sharad Patil



The notion that materialism is immoral and mysterious spiritualism is moral is utterly false. In fact mysterious spiritualism contains in it a vulgar and vase materialism, while scientific materialism is full of ideal spiritualism. (p. 134)

TARKTEERTH LAXMANSHASTRI JOSHI, who passed away at the ripe age of 93 on May 27, 1994, was not only an eminent Indologist, but being a Royist, was also a Marxist scholar, a rare combination indeed. He makes his traditional historical materialist methodology clear at several places (pp 7, 18, 19, 196, etc) in the book under review His present work is comparable to B R Ambedkar's *The Buddha and His Dhamma*. (1956), in which Ambedkar compares all the prominent religions in India with the Buddhist religion in order to show why he prefers Buddhism to all other religions. Joshi was a younger contemporary of Ambedkar (1890-1956). Joshi thought that religion would come to an end with the end of class struggle (pp 40-41), i e, with the socialist revolution, for the accomplishment of which he visualises a renaissance. In order to preclude misinterpretation I quote him verbatim.

Buddha and the Teerthankars did not accept the class system, however, even when the age of their influence on the Indian society dawned; the hold of Chaturvarnya system or class system was as firm as ever. One can even say that Manu's rule survived and got consolidated... The idealist philosophers

like Ramakrishna, Vivekanand, Mahatma Gandhi, Aurobindo Ghosh, Radhakrishnan, Vinoba Bhave, Jayprakash Narayan, etc, were struggling to find meaning of the humanist social structure, fit for the new age, in the 'Mokshavadi spiritualism. It is, however, quite doubtful, as to how far successful would they prove in changing the authoritative social structure in India. An intellectual revolution, severing all relations with the entire Indian tradition, alone will break the dawn of social revolution in India. Without it, there is no hope of ending this long night of deep darkness (pp 186-87),

Firstly, all the personages listed by Joshi, however, had no intention or programme of abolishing the caste system. On the contrary. all of the the except Jayprakash Narayater were supporters of the system to a greater lesser extent. Secondly, Joshi finds nothing the entire Indian tradition that will be careful for forging the intellectual revolution enlightenment. Thirdly, in spite of his immense erudition, he is not decided as to whether the thing to be abolished is a caste system or a class system, the reason being that he has not severed his umbilical cord from the class methodology of historical materialism. Indian Marxist scholars study the caste system of India, past and present, with the help of their class methodology. That is why Joshi says on the one hand that the Upanishads and the darshan philosophies accomplished an intellectual and social revolution in putting an end to the Vedic concepts and society (p 81), while on the other hand he argues that Buddha's time was that of a social transition (p 118), implying thereby that Buddha was a social reformer and not a revolutionary. As against this Ambedkar affirms that Buddha was a social revolutionary, meaning that he achieved a social revolution. A social revolution needs an enlightenment, while a social transition need not go beyond renaissance. That is why the untouchable Ambedkar wanted an enlightenment, a revolution in thought, to prepare for the caste-annihilatory democratic revolution, while the elite Joshi wishes his book to serve the purpose of renaissance. It should be noted that Joshi does not even mention the names of Phule and Ambedkar. the greatest revolutionary philosophers of modern India.

Joshi cites the definition of religion given by various authorities. There is general agreement on the proposition that religion emerged out of primitive magic of primitive social groups (pp 44, 47, 74, 145). But was primitive magic itself the primitive religion? Though Joshi notes that religion is different from primitive magic (p 161), nevertheless, he identifies religion with primitive magic (pp 88, 103), which prevents him from tracing the passage of primitive magic (maya) to religion. This historical transition can be different for different countries due to their having different kinds of primitive societies. There is enough evidence in ancient Indian literature to trace this passage. I have shown in *Dasa-Sudra Slavery*, (p1), that the pre- religion term 'dharma' for primitive magic meant 'ritual promiscuous copulation' resorted to by the Indian primitives for the reproduction of their society and nature. This society was pre-tribal and it conducted its affairs through one-tier democracy. When this society (or social groups) turned into a gynocratic tribe through agriculture, it practised the two-tier democracy of 'samiti' (parishad) and 'sabha', of which the former came to be known as the periodic yajna tribal assembly Joshi makes a passing reference to matriarchy (p 39) but does not mention that there in maya was performed exclusively by priestesses. His statement that Aditi was the sky-deity is incorrect. The Vedic sky- deity was the male Dyo. According to Nighantu (1114) Aditi is a synonym of the earth mother, Pusha, according to Joshi, was the sun god (p 106), while Nighantu (1119) shows that Pusha also was a synonym of the earth mother. The transformation of Pusha into a male god and then into the celestial sudra varna during the Upanishadic period shows that males had usurped the most important function of maya from women and that maya had turned into sacrificial 'karma- kanda' of the new tribal varna slavery. When a caste (varna) of priests performs maya not on behalf of the whole tribe but for prosperity and domination of the high castes of the tribe, maya turns into religion.

Nonetheless, the central objective of both maya and religion was the reproduction of the society and universe, which is best illustrated by the Purusha-medha hymn of the Rgveda (X 90). This is the basis on which rose the universal religion and philosophy of the Upanishads.

TWO-FOLD CHARACTER OF INDIAN HISTORY

Though it is agreed that the transcendental world common to all religions arose out of the dream perceptions of the dead ancestors by the primitives, Joshi does not explain how these two worlds became mutually antagonistic opposites, The conception itself implies that once they were in a mutually non-antagonistic unity, but was the other world' then celestial? The ancient Indian literature again helps us out. The great mother goddess, 'Mater Matuta', being the deification of the earth, resided in the cemetery, the habitat of the manes, the sacred grove of the 'pitr-lok', where she dallied with her sacred consort, Aryan patriarchy wrenched this pitr-lok from its earthly abode and transported part of it to the celestial regions called paradise to which admission became restricted to the higher varnas, while the transcendental gynocracy proper was pushed down to the nether world to form the hell presided over by the Naraka-devi Nirrti, the primal mother goddess of the Sindhu civilisation, and ruled by the rebel Rakshasa priest-king Bali due to which the 'preta-lok' was called Bali-sadma."

Joshi correctly notes that the institution of sramanas and the last two asramas, viz, vana-prastha and sanyasa, were the creation of the Sindhu civilisation, which he calls 'non-Vedic highly cultured communities' (pp 107, 113). He includes the bhikshus and parivrajakas (renouncers) in the sramana tradition and goes on to say that the two waiversal religions of the Jainas and Bauddhas belonged to this non-Vedic tradition. But. he does not explain as to why these sects of renouncers or dissenters belonged to the non-Vedic tradition or the Sindhu civilisation, though his observation that the pre-Aryan civilisation was more highly cultured provides the answer. It means that the protest of the sramanas, bhikshus and parivrajakas originated not in the Vedic period but before it, and it also means that the varna system originated not with the Aryans but with the pre-Aryans. These meanings give us a better understanding of the difference between the two traditions. the brahmanic and the sramanic. The Brahmanas lived within the Aryan varna system as the highest varna and hence they did not revolt against it, while the Jain sramanas and the Buddhist bhikshus lived outside the varna system

and hence they could revolt against it. But, though the beretics lived outside the varna system, they lived in the varna society. Then, how is it that they evoked respect even among the Brahmanas? Joshi could not further probe this vital problem due to his non-tribal understanding of the initiation ritual

There is a purificatory rite called initiation. This rite is performed generally when the child develops the ability of intelligent apprehension. It is considered to be a rebirth of a person, which endows the person with divine powers... The notion behind the rite of Upanayan is that the adolescent boy is reborn from the preceptor. That is why after the Upanayan rite the boy is called a Dvija (twice-born) Anthropologists have found this rite both in the primitive as well as advanced societies. The rite bestows membership rights, and prohibitions of the society on the individual. (pp 163-64. emphasis mine, SP).

Joshi misses the crucial fact that a non- member. by undergoing the rite, was initially admitted not to the society in general, but to the tribe. The initiated got full membership rights of the tribe-religious, social, civic and military-while initiation gave only pre- eminence, and that too only to the brahmana jati, in the post-tribal feudal society. (Was there such a rite in pre-tribal social formations is a question still not answered by anthropology). Joshi again generalises the custom by which only brahmana preceptions could confer initiation. This custom was in vogue only in the brahmanical rajakas (mosarchical tribal republics having four varnas). But in the non-brahmanical rajakas Gaving three varnas in the order kshatriya. brahman and dasa), a person desiring Admission to such a tribe had only to take ritual bath in the tribal pond (daha. Sokkiais, pushkara), thus dispensing with any peecepins, brahmana or non-brahmana and that is why it was called 'abhisincana'. Thus, ancicat tribal India had two initiation rites, one brahmanical and the other non- brahmanical. The remains of the Sindhu civilisation show a pushkara from which we can infer that abhisincana was far older. The sramanas or bhikshus or parivrajakas, who were not invariably celibates, had undergone the initiation rite called upa- sampada, which conferred on them a status higher than the householders. Their privileged status could be used for opposing the varna system, though not without serious risks.

Joshi takes ancient Indian literature at its face value and hence misses its internal and real meaning. He thinks that the Mahabharata war (900 BC) almost annihilated the kshatriyas as a result of which the brahmanas achieved pre-eminence (p 112). Exactly the opposite took place. The war weakened the power not of the kshatriya varna but of the rajaka system which was already in mortal crisis. Out of this crisis had emerged the first non-monarchical tribal slave state of the yadava oligarchs (janapadins) led by Krishna before the war. It abolished the sacrificial Sruta religion and the priestly varna as inevitable consequence of the killing of the priest-king Kamsa in the Dhanuch-makha (bow sacrifice). The sacrificial religion had now turned into its opposite. By indiscriminate slaughter of agrestic slaves and cattle in sacrifices it was hindering further growth of agriculture and trade. The only twice-born varna in the new a-rajaka tribal slave state was that of the kshatriyas. The oligarchy espoused the anti-Vedic religion and philosophy of Sankhya with the difference that the subordinate and ephemeral Purushas (souls) were made dominating and eternal, while the universe-creator eternal Prakrti was made a 'ganika' prostitute like Amita past. Joshi incorrectly charac Sankhya as Vedic and materialistic (12 while early Sankhya was anti-Vedic and the philosophy as a whole was realime (bahyartha-vads). It is this ran-brahmanica social system espousing the Sankhys religion and philosophy that spread and arose over the corpses of rajaka Hanes, th flourished up to the time of Makarica and Buddha (600 BC).

TWO-FOLD CHARACTER OF INDIAN RENAISSANCE

Joshi brackets the Jain and the Buddha religions together to the extent that he attributes the omniscience of Mahaviras Buddha (pp 46, 177), which prevents him from discovering the fundamental difference between them. No attention is paid to the fact that the nigantha (nir-grantha, naked religion being a product of the Sankhya religion was already a part and parcel of the oligarchic system. That is why Mahavir could not put forward a positive solution the general crisis of the oligarchic varna slave system, while Buddha could provide it. To quote Dev Raj Chanana religion was already a part and

parcel of the oligarchic system. That is why Mahavira could not put forward a positive solution to the general crisis of the oligarchic vana slave system, while Buddha could provide it. To quote Dev Raj Chanana.

He (Buddha) advises a good master treat his serving folk (dasa-karmakaras, by assigning them work according to the strength, by giving them food and wages by tending them in sickness, by sharing them unusual delicacies, by granting them leave at times!

Buddha himself convincingly explains the efficacy of his religious asceticism to be Magadhan king Ajatasattu in the 'Samyutta Sutta' of the Digha-nikaya. That is why while Mahavira's religion was one of the status quo, Buddha's was of the social revolution of the time. This was realised only by Ambedkar, though he could point out the specific nature of the social revolution. That is why he attributed the following 'grave omission' to Buddha's religion.

But there was no separate Dhamma-Diksha for those who wanted to be initiated into the Dhamma but did not wish to become members of the Sangha..."

If Buddha had permitted upasampada to the desirous in the laity, the sangha, would have lost its casteless and equalitarian identity and thus its guiding capacity. The laity lived in the caste system and abided by its new Srouta-Smarta religion. The Brahmana caste already had the monopoly of the upanayana rite, and armed with the second initiation rite of upasampada, it would have dominated the sangha. The reason why the Buddhist religion remained unaffected by the caste system and retained its equalitarian character as compared to all other Indian religions, including the Jain, was that it was not a religion of the laity but of the monks and nuns. Joshi has nothing to say on this crucial religious matter. On the contrary, he equates the Buddhist nirvana with the brahmanical moksha (p 174). To look at a phenomenon historically means to apprehend it relatively and not absolutely. Though the Buddhist religion accepted karma-vipaka and rebirth, it did not accept eternality of individual souls which went through transmigrations. Incalculating them purushas it specifically opposed the oligarchic Sankhya." The

paradise and hell admitted by the Buddhist religion were meant only for the laity, while the monks and nuns who attained arhat-hood (released in life itself) gained nirvana by which they ceased to exist after death. As for the law of karma, Buddha reduced its domination on human life to such an extent that his religion could develop the sciences of the time unprecedentedly. Nagasena (2nd century BC) expounds the Buddhist theory of karma to king Milind as follows:

If, Oh king, all diseases were really derived from karma then there would be no characteristic marks by which they could be distinguished one from the other. When the wind is disturbed, it is so in one or the other 10 ways-by cold, or by heat, or by hunger, or by thirst, or by over-eating, or by standing too long, or by over-exertion, or by walking too fast, or by medical treatment, or as the result of karma. When the bile, O king, is ranged, it is so in one or other of three ways-by cold, or by heat or by improper food. When the phlegm is disturbed, it is so by cold, or by heat or by food and drink. When either of these three morbid matters are disturbed or mixed, it brings about its own special distinctive pain (dukkha). Then there are the special pains arising from variations in temperature, avoidance of variations in temperature, avoidance of and external agency. And Karma is the act that has karma as its fruit and the past brought about arising from the set de So what arises as the fruit of karma is much less than that which arises from other causes..."

Joshi applies the term Hindu even to the pre-Arab brahmanical religion and philosophies. Hindu means the whole Hindu community, lumping together even the non- brahmanical sections following non- brahmanical religions and sects, which brings grist to the mill of the present-day Hinduists. Though Joshi trenchantly attacks the caste system and the domination over it by the brahmana varna and jati (pp 64, 98, 100, 110), he gives the credit of founding and developing all religions based on universal philosophies to the commanding classes' (p 46). Jesus was a carpenter's son and the Sankhya religion and philosophy was founded by a woman Kapila. Muhammad no more belonged to the commanding class of Arabia, but embraced life-long penury when he founded Islam. Buddha was no more a Sakya oligarch but

already an ascetic when he established his religion. This applies to most of the founders of the universal religions and philosophies. Joshi's subconscious plays truant when he extols the brahmanical 'Brahma-parinama-vada' as the greatest (p 12) and Sankara's 'Brahma- vada' as conducive to the development of logic (pp 95-96), equates the Brahma-vada with Buddha's 'Pratitya-samutpada' (pp 138- 39), and lauds the tolerance and non-violence of the Hindu religion as peerless (ppix. 175). Mahabharata tells us that the Brahmanas burnt alive the first known Carvaka (XII 38. 22-27), Brahmanical kings like Pushyamitra (BC 184) and Sasanka (AD 700) massacred countless Buddhist and Jain monks and destroyed their monumental edifices. How can a religion which is incomparably inhuman to its own sudras and ati-sudras. especially women, be tolerant and non- violent to other religions.

Being a tarkteerth. Indian philosophy and logic were Joshi's special subjects. Nonetheless, he imputes the philosophy of momentariness of the school of Dignaga (500 AD) to Buddha (p 117). Buddha's philosophy preached impermanence of everything (sabbam aniccam') and not momentariness. Like all other scholars, including Debiprasad Chattopadhyaya, Joshi makes no distinction between the Vedantic Brahma-vada and the Tathata-vada of Asvaghosha. Sunya-vada of Nagarjuna and Vijnana-vada of Asanga-Vasubandhu. I have shown at length in my forthcoming book Caste Feudal Servitude, quoting Stcherbatsky and Satkari Mukerjee, that the Buddhist Tathata, Sunya and Vijnana meant Buddha-kaya, the universal body of Buddha. and drawing on K B Krishna, I have shown that the Sunyavadin philosopher Santideva (700 AD) was the first utopian socialist of India, Joshi characterises the Sautantika Vijnanavadin Dharmakeerti, considered the greatest philosopher of India, to be a Brahma- vadin, though Joshi is constrained to show his anti-caste identity from a verse in his magnum opus on logic Pramana vartika.

Dharmakeerti, a seventh century Bauddha philosopher, has severely criticised the preterhuman quality of Vedas, existence of god and his handiwork: caste distinctions, expiatory cleansing and rituals and penance mortifying the body. He was an advocate of Dnyanamarga - deliverance

through the knowledge of Brahman. He wrote a book. Pramanvartika, with his own criticism on it. In one stanza of it he says. "The five things which are symbols of ignorance of the dunces are: (i) Self-evidence of Vedas because they are preterhuman, (2) theism that postulates a creator of the universe. (3) the desire to accumulate merit through rituals like expiatory baths. (4) the vanity that caste distinctions are real, and (5) belief that mortifying the body by fasting and other penance can destroy sin? (p 191)

The Buddhist religion did not surrender to the brahmanical Brahma-vada through its Tathata-Sunya-Vijnana philosophies, but they were the means of its counter-attack against the brahmanical religion which had revised its strategy by compiling the sutras of the realistic philosophies of Nyaya, Vaiseshika and Purva-mimamsa, apart from the Vedanta, by 200 AD. Thus, the basic conflict among the Indian philosophies was not between materialism and idealism as understood by Joshi, but between non- brahmanism and brahmanism. Fernando Belo's. A Materialist Reading of the Gospel of Mark (1981), has become the textbook of the liberation theology movement of the exploited and oppressed Christians world over because he goes beyond historical materialism in order to find out the revolutionary content of the Gospel. With the anti-caste discontent of the Muslim OBCs taking the form of mass movement, similar study of Islam may be undertaken.

Notes

1. Sharad Patil, Dasa-Sudru Slavery, pp i. 81. 1982
2. Ibid. 'Democracy. Brahminical and Non- Brahminical. Frontier. September 30- October 21, 1995.
3. Sharad Patil, op cit, 'Sacrifice', (chapter 9).
4. Ibid, p 321.
5. DD Kosambi, Myth and Reality, p 79, 1962
6. Sharad Patil, op cit. "Oligarchy". (chapter XIV), pü, 1991.
7. Ibid.
8. DR Chanana, Slavery in Ancient India, p61. 1960.
9. BR Ambedkar, The Buddha and His Dhamma p 451.

10. Sharad Patil, op cit. (chapter XVI)
11. Debiprasad Chattopadhyay. Science and Society in Ancient India,
p 352, 1979,
12. My unpublished paper, "Western Liberation Theology and Indian
Caste

(Critique of Hinduism and Other Religions by Tarkteerth Laxmanshastri Joshi:

Popular Prakashan, Mumbai, 1996, pp 202 + xi. Rs 150.)



हिंदुधर्माची समीक्षा आणि सर्वधर्मसमीक्षा :

समर्थ ज्ञानमीमांसा

- डॉ. यशवंत मनोहर

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी या बुद्धिवादी विचारवंताचे 'हिंदुधर्माची समीक्षा' हे पुस्तक १९४० साली म्हणजे स्वातंत्र्यपूर्व काळात प्रकाशित झाले. १९७०च्या सुमारास मी हे पुस्तक विकत घेतले. त्याची पहिली आवृत्तीही संपली नव्हती. त्याची किंमत एक रुपया होती. अजून हे पुस्तक माझ्याजवळ आहे. माझ्या जन्माच्या तीन वर्षे आधीच हे पुस्तक प्रकाशित झाले होते, पण पुढे जन्मभर ते माझ्या विचारविश्वाची सोबत करित आहे.

साहित्य संस्कृती मंडळ, विश्वकोश, धर्मकोश हे प्रचंड कार्य करणारे महापंडित ही शास्त्रीजींची प्रतिमा विराट आहे. शिवाय 'जडवाद', 'हिंदुधर्माची समीक्षा', 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' आणि 'ज्योतिर्निबंध' ही वजनदार ग्रंथसंपदा डोळ्यापुढे आणली तरी कोणताही जाणकार वाचक चकित होतोच. शिवाय एम. एन. रॉयसारख्या प्रज्ञावंताने 'द बेस्ट प्रॉडक्ट ऑफ इंडियन रेनेसान्स' या शब्दात केलेला त्यांचा गौरव! मी हे सर्व डोक्यात घेऊन या बुद्धिवादी पंडिताचे वाचन करित होतो. पुढे वसंत व्याख्यानमालेत त्यांच्या अध्यक्षतेखाली वार्डला कृष्णकाठी माझे व्याख्यान झाले. मुंबईलाही बँक ऑफ इंडियात त्यांच्या अध्यक्षतेखाली मी बोललो. दोन दिवस वार्डला राहण्याची संधी मला मिळाली. नागपुरात मोहनीकडे ते आले होते. मला त्यांनी आवर्जून बोलाविले. या बैठकीत मीही त्यांना काही प्रश्न विचारले. बुद्धिवादविहीन ज्ञानाला त्यांनी या बैठकीत वापरलेले 'एनसायक्लोपीडिआ ऑफ इग्नोरंस' हे शब्द माझ्या कायम लक्षात राहिले.

'वैदिक संस्कृतीचा विकास'नंतर त्यांच्याशी काही मूलभूत मतभेदही मी नोंदवले, पण त्यांच्या प्रगाढ पांडित्याविषयी मला नेहमीच आदर वाटत आला आहे. जडवाद, हिंदुधर्माची समीक्षा ही त्यांची पुस्तके मी पुनःपुन्हा वाचली आहेत. गोवर्धन पारीख यांनी 'हिंदुधर्माची समीक्षा' या पुस्तकाचे इंग्रजी भाषांतर केले. एकूण हा अत्यंत मौलिक असा वैचारिक प्रबंध आहे.

'हिंदुधर्माची समीक्षा' या पुस्तकात एकूणच धर्मसंस्थेची चर्चा जागतिक पातळीवरून तर्कतीर्थांनी केली आहे. धर्माची निर्मिती माणूस केव्हा करतो, धर्माचा उपयोग स्वतःच्या

वर्चस्वासाठी धुरीण कसे करतात आणि मूल्यदृष्ट्या धर्माचा न्हास कसा होतो याची आणि संस्कृतीचीही अत्यंत रेखीव चर्चा तर्कतीर्थानी या प्रबंधात केली आहे. ती करताना जगातल्या तत्त्वज्ञांच्या आणि वैज्ञानिकांच्या साक्षी नोंदविलेल्या आहेत. भारतीय तत्त्वज्ञान आणि पाश्चात्य तत्त्वज्ञान या दोन्हींचा त्यांचा तलस्पर्शी व्यासंग होता. विज्ञानाच्या तथ्यांशी आणि आधुनिक ज्ञानमीमांसेतील सत्यांशी भारतीय तत्त्वज्ञान कुठे आणि कसे जुळते ते पाहण्याचा ध्यास शास्त्रीजींनी घेतला होता. या ज्ञानमीमांसेचे प्रत्यंतर आपल्याला 'हिंदुधर्माची समीक्षा' या पुस्तकात येते. एम. एन. रॉय यांच्या रेडिकल डेमॉक्रॅटिक पक्षात ते सक्रिय होते आणि मार्क्सच्या वर्गीय मीमांसापद्धतीचा प्रभाव त्यांच्यावर होता. 'हिंदुधर्माची समीक्षा' या पुस्तकावर मार्क्सवादी विचारसरणीचा आणि वर्गविग्रहाच्या तत्त्वाचा प्रभाव अधिक आहे. या बौद्धिक पुस्तकाचे म्हणणे असे की 'धर्मसंस्थेपेक्षा उच्चतर सामाजिक संस्था आज निर्माण होत आहेत. पूर्वीच्या धर्मसंस्थेला माहीत नसलेल्या सामाजिक व्यवस्थेची गरज उत्पन्न झाली आहे. आता सर्वांना सर्व विद्याकला शिकण्याची मुभा देणारी समाजव्यवस्था हवी आहे. सरंजामदार आणि भांडवलदार वर्ग नसलेली, लोकशाही समाजवादी राज्यघटना असलेली समाजसंस्था आता हवी आहे. असे उच्च सामाजिक जीवन निर्माण करण्याची जबाबदारी भारतीय माणसावर आहे. भूतकाळातील परिस्थितीला उच्च ध्येय समजून जे वर्तमानकालात प्रयत्न करतात, त्यांना भविष्यकाळ नसतो. नव्या काळात नवी ध्येये व नवी - साधने निर्माण करणारे लोकच थोर भवितव्य निर्माण करतात. भूतकालीन विचारांची पायरी पायाखाली घातल्याशिवाय नवविचारांचे उच्चतर स्थान गाठता नसते.' हे या पुस्तकातले अत्यंत उदात्त मर्मविधान आहे.

या ध्येयशिखराकडे नेणारी वाट पुढील प्रमेयातून शास्त्रीजी मांडतात. त्यातून विचाराची पुनर्रचना ते सांगतात. कोणतेही विचार संपूर्ण नसतात. विचारसरणी विकास या खालच्या अवस्थेतून वरच्या अवस्थेत जात असते. तिला पूर्णता कधीच येत नाही. पाया आणि इमला या मार्क्सच्या सूत्रानुरोधाने उत्पादनपद्धतीनुसार मानसिक संबंध बदलतात. हा पाया आणि त्या पायावर उभा राहणाऱ्या समाजाच्या इमल्याचे म्हणजे भाषा, वाङ्मय, कायदा, राज्यपद्धती आणि धर्म यांचे स्वरूप ठरतात. भौतिक स्थितीमधील बदलानुसार समाजरचना बदलते, असे सांगून मार्क्सने मानवी जीवनातील स्थित्यंतरे मांडून दाखविली. समाज सतत बदलतो, ही भूमिका शास्त्रीजींनी या पुस्तकात मांडली आहे.

धर्म बदलतात. संस्कृती बदलते. धर्म प्रारंभी ऐहिक गरजांसाठी उत्पन्न होतो. पारमार्थिकता धर्मांना नंतर प्राप्त होते. आहे त्या समाजापेक्षा श्रेष्ठ समाजसंस्था निर्माण करू शकतो, अशी कल्पना माणसाच्या मनात निर्माण होईपर्यंत धर्मसंस्था स्थिर राहते. माणसात ही ऊर्जा निर्माण होण्यासाठी समाजवाद आणि वैज्ञानिक दृष्टी यांची गरज आहे, असे शास्त्रीजी सांगतात.

हिंदुधर्म आणि वैदिक धर्म हे वेगवेगळे आहेत हे एक उपप्रमेय शास्त्रीजींनी चर्चेला घेतले आहे. वेदपूर्व काळात भारतीय संस्कृती होती. ती सिंधु नदीच्या काठावर वाढली होती. सिंधु

संस्कृतीमधील वा भारतीय संस्कृतीमधील वारसा हिंदुधर्मात चालत आला आहे. आर्यांचा धर्म श्रौतस्मार्त हा होता. वेदाधिकार नाही वा ज्यांच्या चालीरीती वैदिकधर्मावर आधारलेल्या नाहीत असे शेकडा ७० लोक हिंदुसमाजात आहेत. पण पुढे हिंदुधर्माला संकीर्ण रूप प्राप्त झाले, त्यात अनेक संप्रदाय निर्माण झाले. शास्त्रीजींच्या मते पुरोहितवर्गच या धार्मिक गोंधळास व जातिसंस्थेस जबाबदार आहे. म्हणजे मुळात सिंधुसंस्कृतीमधील भारतीय धर्म, हिंदुधर्म, वैदिक धर्म आणि वैदिक धर्मांमुळे हिंदुधर्माला आलेले संकीर्ण स्वरूप असा हा प्रवास आहे. आर्यपूर्व भारतीय धर्म मुळात ऐहिक, वर्णविहीन आणि निसर्गमय असाच होता. त्याच्या जागी अध्यात्म, परलोक, वर्णसंस्था असा धर्म पुढे साकार होत गेला. या वैदिक धर्माने वैदिकांचे वरिष्ठत्व चिरंतन करण्याचे काम केले. या धर्माविरुद्ध सांख्य, चार्वाक, बुद्ध, जैन यांनी उठवलेला आवाज कमी होताच 'ब्राह्मण पुरोहितवर्गाने जुन्या स्मृतींचे पुनः संस्करण करून ब्राह्मणी धार्मिक कायदा' पुनःस्थापन केला.

आदिसांख्य, लोकायत, आदिजैन आणि बुद्ध हे वैदिकपूर्व भारतीय धर्मांचे तत्त्वज्ञ होते. या भारतीय धर्मांमध्ये आणि वैदिक धर्मांमध्ये झडलेला मूल्यसंघर्ष मात्र शास्त्रीजी मांडत नाहीत. अनैतिहासिक आणि अतार्किक पद्धतीने ते वैदिकपूर्व भारतीय धर्मांला व संस्कृतीला वैदिक संस्कृतीचा विकास मानतात. हा समन्वय भारतीय धर्माची इहवादी आणि समतावादी मूल्यप्रतिमा नष्ट करणारा आहे.

शास्त्रीजींच्या या पुस्तकात वादाच्या अशा जागा नाहीतच असे नाही, पण तरी ऐहिक सामाजिक मूल्यांची बाजू घेणारा भौतिकवाद आणि बुद्धिवादावर आधारलेली ध्येये आणि मूल्येच यापुढे पाहिजेत, हे त्यांचे म्हणणे सर्वांनी खुल्या आणि पूर्वग्रहहित मनाने लक्षात घेण्याची गरज आहे.

(* दैनिक महाराष्ट्र टाइम्स, ब्लॉग, दि. ८ जानेवारी, २०१८)



भाषणसंग्रह
ज्योति-निबंध : समीक्षा

ज्योति-निबंध

- मुकुंदराव पाटील, संपादक, साप्ताहिक 'दिनबंधू'



हा ३५ पानी लघुनिबंध तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्यासारख्या विद्वान पंडिताच्या कसलेल्या लेखणीतून अंतरलेला असून यात त्यांनी सामाजिक गुलामगिरीतील बंड पुकारणारा पहिला वीर असे महात्मा फुले यांना म्हटले आहे व महात्मा फुल्यांची शिकवण व योग्यता आणि सत्यशोधक समाज यांचे मार्मिक विवेचन केले आहे. त्यावरून महात्मा फुले यांची योग्यता इतर राजकीय पुढाऱ्यांपेक्षाही श्रेष्ठ आहे, हे यांनी सप्रमाण सिद्ध करून दाखवले आहे. महात्मा फुले व बुद्धिवाद हा यांच्या निबंधातील एक महत्त्वाचा उतारा याच अंकात दुसरीकडे दिला आहे. यावरून त्यांच्या निबंधाची वाचकांना कल्पना येईल. प्रत्येकाने हे पुस्तक अवश्य वाचावे, अशी आमची आग्रहाची शिफारस आहे. इतका भारदस्त निबंध प्रसिद्ध केल्याबद्दल आम्ही तर्कतीर्थांचे अभिनंदन करतो व असेच आणखीही निबंध लिहून त्यांनी महात्मा फुल्यांच्या चरित्रावर अधिक प्रकाश पाडावा, अशी सूचना करतो.

- संपादक

(साप्ताहिक 'दिनबंधू' २८ नोव्हेंबर, १९४७. पृ. ५)



‘तर्कतीर्थांची तर्कटे’ : एक परामर्श

- रा. ना. चव्हाण

ना. यशवंतराव चव्हाणांचे गुरू (?) म्हणून ज्यांना कित्येकजण ‘रामदास’ असे समजतात, त्या तर्कतीर्थांनी ‘महात्मा फुले समग्र वाङ्मय’ या महाराष्ट्र राज्यशासनाच्या पुरस्काराने प्रसिद्ध झालेल्या ग्रंथाला प्रस्तावना दिली आहे. ५४८ पानांचा हा ग्रंथराज ‘महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई’ यांच्या वतीने श्री. धनंजय कीर व स. गं. मालशे यांनी संपादित करून प्रसिद्ध केला आहे. महात्मा फुले यांचे समग्र वाङ्मय दर्शन आता घेता येते.

तर्कतीर्थांनी केलेल्या विधानांचा विपरीतपणा खुद्द त्यांच्याशी समक्ष चर्चा करून नंतर येथे निदर्शनास आणला आहे. माझी समीक्षा त्यांनी मान्य केली, अभ्यासकांना बोध व्हावा म्हणून तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची विधाने व त्यांचे खंडण ‘राष्ट्रवीर’ द्वारे सर्वांना उपलब्ध करून देत आहे. समीक्षा प्रसिद्ध व्हावी असा तर्कतीर्थांचाही मनोदय त्यांनी प्रगट केला.

तर्कतीर्थ लिहितात, “जोतिराव फुले यांच्या चरित्राची बरीच पुस्तके अनेकांनी लिहिली आहेत. काही चरित्रकारांनी ब्राह्मणेतर वादाच्या मुळाशी असलेला अंतिम ध्येयवाद बराचसा डोळ्याआड केल्यामुळे त्या चळवळीला १९१९ च्या सुमारास स्वराज्य चळवळीच्या विरोधीही वळण लागले होते.” (तर्कतीर्थकृत प्रस्तावना पान नं. १)

खंडण : सन १९१९ च्या पूर्वी किंवा सुमारास म. फुले यांची फारच थोडी चरित्रे उपलब्ध होती. कै. यशवंतराव फुले यांनी ‘सार्वजनिक सत्यधर्म’ या म. फुल्यांच्या पुस्तकात जोडलेले लहानसे असे चरित्रच फक्त प्रथम उपलब्ध होते; सन १९१९ साली पुण्यास पहिली सत्यशोधक परिषद झाली व त्यानंतर ‘गुलामगिरी’ ह्या महात्मा फुले यांच्या पुस्तकाला त्या आधारे चरित्र जोडले गेले. त्याचे स्वरूप लहान होते.

श्री. गवंडी यांनी लिहिलेल्या चरित्रानंतर सन १९२५ साली माननीय पंढरीनाथ पाटील (चिखली-वऱ्हाड) यांनी बरीच माहिती उपलब्ध करून पहिले मोठे चरित्र लिहिले. श्री. कीर यांच्या महात्मा फुले चरित्राचा हाच मूळ पाया होय. सन १९१९ सालाच्या सुमारास व त्या

अगोदर जी. महात्मा जोतिराव यांची चरित्रे, वरीलप्रमाणे त्यांच्याच दोन पुस्तकाला जोडली आहेत; त्यातून स्वराज्यविरोधी असा मजकूर आढळत नाही! तर्कतीर्थ जोशी यांचे विधान याप्रमाणे पटण्यासारखे नाही. पुढेही म. फुले यांची 'चरित्रे' व स्वराज्य चळवळीच्या विरोधी वळण यांचा फारसा संबंध आढळणार नाही: चरित्रे ही चरित्रनायकाची माहिती अधिकाधिक उपलब्ध करून देण्यासाठी झाली व पुढेही होतील. स्वराज्यविरोधी असा पवित्रा घेऊन कोणी चरित्र लेखकाने महात्मा फुले चरित्र लिहिण्याचा खटाटोप केला असे आढळत नाही.

श्री. लक्ष्मणशास्त्री लिहितात : "गुलामगिरी" मध्ये जे सत्य दाखविले आहे ते अर्धसत्य आहे. त्याची दुसरी बाजू लक्षात घेतली नाही तर ते भयानक ठरेल अशी त्यांची (म्हणजे म. जोतिरावांची) भूमिका होती" (प्रस्तावना पृ. ७).

तर्कतीर्थ जोश्यांच्या प्रस्तावनेतील वरील वाक्यच खुद्द भयानक आहे! ईश्वरदत्त व ईश्वरप्रणित ग्रंथ आहेत, असे इतरांना समजावयास लावून व हा विचार दृढ करून, शूद्रातिशूद्रावर वरिष्ठ गणलेल्यांनी 'गुलामगिरी' लादली. शूद्रातिशूद्रांना (म्हणजे शेतकरी -हरिजनांना) पिढ्यान् पिढ्या वरिष्ठ पिळत आहेत. नाना क्षेत्रांत व सर्वांगीण जीवनात कष्टकरी व श्रमजीवी हे दलित असून त्यांचे वित्त हरण केले जात आहे. शेतकऱ्यांची, मजुरांची दैन्यावस्था आहे. त्यांना आसरा, अन्न व वस्त्र नाही, विद्या नाही, अशा प्रकारचा सत्यविचार महात्मा फुलेकृत 'गुलामगिरी' पुस्तकाच्या मागे व पायाभूत म्हणून आहे. ज्या पुस्तकाने सत्यशोधक समाजाची संस्थापना केली, तेच पुस्तक भयावह ठरेल असे महात्मा जोतिबा फुले स्वतःच कसे म्हणतील? आमच्या वाचकांनी व सर्वांनी या तर्कतीर्थांच्या तर्कटावर जास्ती विचार करावा व धूळफेक लक्षात घ्यावी.

ज्योति-निबंध - जोतिराव फुले

स्वतः तर्कतीर्थांनी सन १९४७ साली वरील निबंध प्रसिद्ध केला. या निबंधात गुलामगिरी पुस्तकाच्या रहस्याचे दिग्दर्शन करण्यासाठी एकूण १५/१६ पाने दिली होती. श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी निबंधमालाकार चिपळूणकर यांची महात्मा जोतिबा फुले यांच्या पुस्तकावरील टीका कशी फोल आहे, यासंबंधी चांगले विवेचन केले होते. महात्मा जोतिराव आपले विचार उत्तरोत्तर पक्के करणारे होते. विवेक व पक्ष फिरविणे हा तर्कतीर्थांचा व तत्सम पंडितांचा स्वभाव असतो. महात्मा फुले भिडस्त नव्हते. निर्भय होते. 'सार्वजनिक सत्यधर्म' पुस्तक मानवी धर्माचे व्यापक विवेचन करणारे आहे. पण त्यात जोतिरावांनी 'गुलामगिरी' पुस्तकात जे विचार सन १८७३ साली मांडले होते; त्यांचा पुनःप्रचारार्थ अंतर्भाव आहेच; गुलामगिरीत मांडलेल्या अनेक मुद्द्यांचे स्पष्टीकरण 'सार्वजनिक सत्यधर्म' ह्या महात्मा फुल्यांच्या शेवटच्या पुस्तकात मिळते; पण पूर्वी मांडलेला भाग चुकीचा होता, भयानक होता असे म. फुले यांनी कोठेच म्हटले नाही. स्वतः तर्कतीर्थांची सन १९४७ सालची बुद्धी फिरली व त्यांना स्वतःलाच 'गुलामगिरी' हे पुस्तक 'भयानक' वाटू लागले एवढे खरे! गुलामगिरी नाहिशी करणे विध्वंसक कार्य? असे ते म्हणू लागले. दुदैव आहे!

“जोतिनिबंधात” तर्कतीर्थ जोशी यांनी ‘गुलामगिरी’ पुस्तकाचा महिमा अपूर्वपणे सांगितला होता. आता त्या प्रस्तावनेत ‘सार्वजनिक सत्यधर्म’ पुस्तकाचा नंतर त्यांना वाटणारा महिमा विस्तृत सांगितला आहे; पण ही प्रक्रिया सांगताना गुलामगिरी पुस्तक हे ‘अर्धसत्य’ म्हणून भयानक म्हणतात त्यांचे स्वतःचे आतील चाणक्य कारण समजत नाही! महात्मा जोतिरावांची सर्वच पुस्तके चिंत्य व सारखी अभ्यासनीय असून ती संशोधनाला व सामाजिक अभ्यासाला मार्गदर्शक आहेत. गुलामगिरी पुस्तकाचे जमीन नांगरली. सार्वजनिक सत्यधर्म पुस्तकात या नांगरलेल्या जमिनीत कोणते चांगले पीक पेरावयाचे त्याची बीजे आहे. ‘सार्वजनिक सत्यधर्म पुस्तक’ सत्यशोधकांचे बायबल (शास्त्र) आहे. पण नांगरट करणारे व पडीक जमिनीत फाळ घालून ती नांगरणारे ‘गुलामगिरी’ पुस्तक अर्धसत्य आहे, भयानक आहे हे कोणाही संशोधकाला पटणार नाही. श्री. लक्ष्मणशास्त्र्यांच्या प्रतिगामी बुद्धीची साक्ष पटण्यास त्यांच्या ह्या प्रस्तावनेत भरपूर पुरावा मिळतो. तर्कतीर्थांचे हे एक लेखणीचे कसब; कावा आहे.

भारताचा अब्राहिम लिंकन

शूद्रातिशूद्र (शेतकरी-कामकरी), आदिवासी, अनार्य व प्राकृत सर्वसामान्य साधारण जनता यांची बाजू मांडण्याचे कार्य म. फुले यांची सर्व पुस्तके एकसारखे करतात. या पुस्तकांच्या पाठीमागील पायाभूत गाभा सर्वानी समजावून घेतला पाहिजे. ‘गुलामगिरी’ पुस्तकाच्या पाठीमागील तात्त्विक दृष्टिकोन व गुलामगिरी विमोचनाची झालेली तयारी पाहून पुष्कळ विचारवंतांना महात्मा फुले हे भारताचे ‘अब्राहिम लिंकन’ वाटले व वाटतात. महात्मा फुल्यांच्या प्रत्येक पुस्तकामागे वैचारिक गाभा आहे. उद्देशात्मक भाग पूर्ण सत्य सांगतो. गुलामगिरी पुस्तकाच्या आठ नऊ आवृत्त्या निघाल्या.

पिळवणूक

ज्या ज्या वेळी, कोणत्याही धर्मात, पुरोहितशाहीकडून होणारी पिळवणूक अमाप होते, वाढते त्यावेळी ‘गुलामगिरी’ पुस्तकातील विचारसरणीचा विध्वंसक फाळ जमिनीतून फिरवावा लागतोच. ब्राह्मणेतर सत्यशोधक चळवळीने क्रमप्राप्त म्हणून हा फाळ फिरविला. मुस्लीम-हिंदी समाजात पुरोहित मुल्लामौलवींचे थैमान चालू आहे म्हणून "सत्यशोधक मुस्लीम मंडळ" व सदृश चळवळ निघाली आहे. प्रोटेस्टंट चळवळी सर्वत्र पहिल्यापासून सर्व धर्मात होत आल्या व जरूरीप्रमाणे होतीलही! पिळणारे व पिळले जाणारे असे दोन वर्ग (परस्परहितसंबंधात विरोधी असणारे) समाजात असतात. असा मार्क्सचा विचार महात्मा फुल्यांच्यामध्येही बीजभूताने सापडू शकतो. मात्र तो येथील ‘जातिभेद संस्थाप्रधान’ अशा स्थानिक लोकसमाजाच्या वस्तुस्थितीनुसार मांडला आहे. जातिभेद हा आर्यांनी द्रविडांपासून घेतला असे तर्कतीर्थ म्हणतात. सोवळ्या-ओवळ्याची कल्पना मूळची मानवसमाजात सर्व जगभर होती असे पंडित लक्ष्मणशास्त्री प्रतिपादितात. अस्पृश्यता हीदेखील मूळची येथीलच. जातिभेद-अस्पृश्यता इत्यादी तत्सम चालीरीती स्मृतीने निर्माण केल्या नाहीत; तर त्या येथील मूळच्या जातीजमातींच्या होत्या, असे मत तर्कतीर्थांनी आर्यांची (वरिष्ठांची) बाजू घेऊन मांडले आहे (प्रस्तावना पान ११)

महात्मा फुल्यांचा नेमका हल्ला

स्मृतीने वरील चालीरीती ग्रंथबद्ध केल्या. त्यांचा कायदाकोड केला व ग्रंथ ईश्वरप्रणित, ईश्वरदत्त आहेत, परिवर्तनीय नाहीत असे दैवी वलय निर्माण केले व पिढीजात गुलामगिरी निर्माण केली. निर्माण केलेली गुलामगिरी बहुजनसमाजाने शिरसावंग व धर्मग्रंथप्रमाण बुद्धीने स्वतःच पुढे मानली. 'गुलामगिरी' पुस्तक लिहून ग्रंथांच्या ईश्वरप्रणित तत्त्वावर, अवतारवादावर व विराट पुरुषाच्या विषम कल्पनेवर महात्मा फुले यांनी भयंकर व शास्त्रीबुवा म्हणतात त्याप्रमाणे भयानक हल्ला चढविला व गुलामगिरीची मुळे कोणती ते दाखविले. पुढे डॉ. आंबेडकरांनी पुढचे पाऊल टाकून, मनुस्मृती जाहीरपणे जाळली. ग्रंथबद्धता झिडकारली.

तर्कतीर्थांचा वैचारिक झोपाळा!

प्रचलित हिंदुधर्मावरील जोतिरावांचा हल्ला अचूक होता असे तर्कतीर्थ याच प्रस्तावनेत म्हणतात. खुद्द बहुजनसमाजाला न पटणारे विचार म्हणजे न पेलणारे मुद्दे महात्मा फुल्यांनी अनेक मांडले आहेत. बहुजनसमाजाला म. फुल्यांचे विचार पेलले नाहीत, म्हणून ते बहुजनसमाजाच्या अहिताचे आहेत! असे तर तर्कतीर्थांना म्हणावयाचे नाही ना? तर्कतीर्थ लिहितात-

“गुलामगिरी” “सार्वजनिक सत्यधर्म” पुस्तक यात जोतिराव फुले यांचे धर्म, संस्कृती, इतिहास, हिंदुधर्म यावरील प्रखर हल्ले, नवी मानवतावादी ध्येये, बहुजन समाजाची दुःस्थिती व त्यातून बाहेर पडण्याचे उपाय, सर्व मानवव्यापी सत्यधर्माचा विचार आणि मानवाचे मौलिक व अंतिम ऐक्य या सर्व मुद्द्यांचे विवरण सापडते.

असे प्रस्तावनेच्या आरंभी सांगूनही तर्कतीर्थांनी 'गुलामगिरी' पुस्तकाला नंतर गौणत्व आणण्याचा प्रयत्न केला आहे व या अनिष्ट कामाला महात्मा फुल्यांचीही संमती आहे! असे दुष्ट व समाजघातक तर्कट लढविले आहे! मूळचे रॅडिकल असूनही काँग्रेसच्या सत्तावादी मोहपाशात मायेने गुरफटून गेल्यामुळे वैचारिक अधःपतन कसे होऊ शकते याचा हा एक चांगला-नमुना अलग अशा ब्राह्मणेतर चळवळींची कारणे फारशी राहिलेली नाहीत. तरीपण जोतिरावांचे गुलामगिरी पुस्तक यादवीला कारणीभूत होणारे व प्रक्षोभक आहे असा तर्कतीर्थांचा दावा दिसतो. पण यादवीची कारणेच जर राहिली नाहीत. तर यादवीचा प्रश्न यापुढे पूर्ववत उरणार नाही. तो काळ आता गेला! गुलामगिरी पुस्तकाने विलक्षण जागृती घडवून आणली. गुलामगिरी पुस्तकाचा लोकमानसावर प्रभाव पडू नये, तो नाहीसा व्हावा अशी शास्त्रीजींची इच्छा दिसते! 'गुलामगिरी' या पुस्तकासंबंधी शास्त्रीबोवांच्या मनात धास्ती निर्माण झालेली आढळते; पण तर्कतीर्थांनी प्रस्तावनेच्या शेवटी महात्मा फुल्यांचा हल्ला (प्रतिक्रिया) "समर्थनीय आहेच" अशीदेखील ग्वाही दिली आहे. महात्मा फुल्यांच्या विचारांचेही योग्य स्वागत व मापन केले आहे. प्रस्तावना मननीय व अभ्यासनीय आहे. खंडणीय भाग दिला आहे.

पूर्वी निबंधमालाकारांनी महात्मा जोतिराव फुले यांच्या 'गुलामगिरी' पुस्तकावर प्रतिक्रिया व्यक्त केली होती. पण 'दीनबंधू'ने त्यांच्या टीकेचे वैयर्थ निदर्शनास आणून दिले. मग पुष्कळ

मुद्दे स्वतः विष्णुशास्त्री चिपळूणकरांनी मान्य केले. हे आजही अभ्यासपूर्वक त्यांची टीका वाचल्यास निःपक्षपात वाचकांना कळून चुकेल. तर्कतीर्थांनी या प्रस्तावनेत विष्णुशास्त्री चिपळूणकरांचा छुपा अवतार अंगी संचारून घेण्याचा प्रयत्न केला आहे. हे सूक्ष्म अभ्यासकांना कळून येईल. पुनः 'गुलामगिरी' या पुस्तकाबद्दल म्हणजे त्यांच्या पाठीमागे असलेल्या पायाभूत पुरोगामी विचारसरणीबाबत तोच गैरसमज निर्माण होऊ नये. ज्या पुस्तकाने बहुजनसमाज व डॉ. आंबेडकर व त्यांची जनता यांच्या पायातील व मनातील गुलामगिरीच्या शृंखला तोडल्या. ते पुस्तक वेदापेक्षाही जनतेच्या हिताचे आहे असे म्हणणे क्रमप्राप्त होते. डॉ. आंबेडकरांनादेखील असे वाटले.

'सार्वजनिक सत्यधर्म' पुस्तक अखिल मानवासाठी म. फुल्यांनी लिहिले. गुलामगिरी पुस्तक हे त्याची प्रस्तावना ठरते. पाया ठरतो व सार्वजनिक सत्यधर्म हा कळस होय. या लेखात तर्कतीर्थांची तर्कतर्कपद्धती उघडकीस आणण्याचा थोडक्यात प्रयत्न केला आहे. सर्वसामान्य जनतेत, आता जाणते बरेच आहेत. मराठी वाङ्मय सृष्टीत अशी मधून-मधून, पडद्याआडून चाणक्यनीती कशी लढविली जाते हे त्या जाणत्यांनी पाहावे. डोळेझाक करू नये. 'गुलामगिरी' हे पुस्तक भगवान बुद्ध यांच्या इच्छेचे पांग फेडणारे आहे. मानवी दृष्टिकोन व मानवताव्यापी एक विश्व धर्म निर्माण व्हावयाचा झाल्यास प्रथम गुलामगिरी (सर्व प्रकारची) गेली पाहिजे. कृत्रिम व थोतांडी धर्माचे खंडण करण्याचा इरादा सार्वजनिक सत्यधर्म पुस्तकाच्या प्रस्तावनेतही महात्मा जोतिराव फुले यांनी व्यक्त केला आहे. हे काम नवीन पुराव्यासह सुधारून पुरे करण्याचा म. फुल्यांचा इरादा होता. पण मृत्यूने त्यांना गाठले. मात्र डॉ. आंबेडकरांनी त्यांचे काम पुष्कळ प्रमाणात अनेक ग्रंथ लिहून पुरे केले. जो मानवी विचार सार्वजनिक सत्यधर्म पुस्तकाच्याद्वारे परम विचाराने म. फुल्यांनी मांडला तोच मानवी एकेश्वरी विचार 'गुलामगिरी' पुस्तकामागे होता. म. जोतिबा फुले भारताचे थॉमस पेन (मानवी समान हक्काचे प्रवर्तक) होते. याची साक्ष 'गुलामगिरी' पुस्तकात आढळते. मानवी स्वातंत्र्य समानता-सत्य यांचे विवरण सार्वजनिक सत्यधर्म पुस्तकात आहे. गुलामगिरी पुस्तक हे पूर्वार्ध व सार्वजनिक सत्यधर्म धर्म पुस्तक हा शेवटचा उत्तरार्ध होय. तर्कतीर्थ हे स्वतः 'अर्धसत्य' आहेत. महात्मा फुले मात्र नेहमी सत्यवादीच ठरतील.

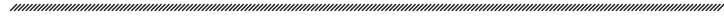
(सा. राष्ट्रवीर, बेळगांव दि. २६-०८-१९७०,
अक्षरवेध - रा. ना. चव्हाण, संपा. रमेश चव्हाण, पृ. १७२ ते १७८)





भाषणसंग्रह

वैदिक संस्कृतीचा विकास : समीक्षा



तर्कतीर्थांचा नवा ग्रंथ :
‘वैदिक संस्कृतीचा विकास’-
जिवंत प्रज्ञेच्या स्फुरणाचे उत्कृष्ट प्रत्यंतर
- दुर्गा भागवत

‘वैदिक संस्कृतीचा विकास’ हे तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी पुणे विद्यापीठात दिलेल्या सहा व्याख्यानांचे पुस्तक आहे. अलीकडे संस्कृती या विषयावर लोकांचे कुतूहल वाढले आहे. एवढेच नाही, तर संस्कृतीच्या अभ्यासाची गरज सर्वसाधारण शिक्षित माणसाला फार वाटू लागली आहे. ही केवळ पांडित्याची तहान नाही तर व्यक्तिमत्त्वाची आवश्यक बौद्धिक गरज बनलेली आहे. त्यातल्या त्यात आता आम्ही स्वतंत्र झाल्यापासून तर आपला हजारो वर्षे चालत आलेला व आजवर बऱ्याच पाश्चात्य पंडितांनी वाखाणलेला, पण काही आधुनिक शास्त्रज्ञांच्या अवहलनेस पात्र झालेला, वैदिक संस्कृतीचा वारसा खरोखर आहे तरी कसा, याविषयी प्रत्येक सुबुद्ध भारतीयाच्या मनात जिज्ञासा उत्पन्न झाली आहे. आजवर पाश्चात्यांनी गौरविले की आमची तृप्ती होत होती. पण आता जागती जिज्ञासा आम्हाला या आत्मवृत्तीचे सुख अनुभवू देत नाही. कारण अवतीभवती जी अफाट अशिक्षित जनता पसरलेली आहे, तिच्या बऱ्याच समजुती रुढीने परक्या करून टाकलेल्या आहेत आणि या जनतेच्या सहकाराशिवाय आमचा पंडितवर्गही राष्ट्रीय बौद्धिक किंवा सांस्कृतिक प्रगतीचे ध्येय गाठू शकत नाही. तेव्हा या भारतात आजवर झालेली विचारांची आंदोलने, धार्मिक चळवळी, लोकोत्तर पुरुषांची कर्तबगारी आणि ही सारी अंगे आत्मसात करण्याची सामान्य जनतेची शक्ती यांचे काही तरी ज्ञान झाल्याशिवाय आम्हाला कोणत्याही सामाजिक क्षेत्रात प्रगती करून दाखवणे अशक्य आहे.

वाचकाला स्फूर्ती देणारे प्रतिभाशाली पुस्तक

या दृष्टीने विचार केल्यास तर्कतीर्थांचा हा ग्रंथ एक अप्रतिम ग्रंथ आहे. कारण या विषयातल्या विचारांची मांडणी स्वतंत्र मानवतावादी दृष्टिकोन ठेवून त्यांनी केलेली आहे. अफाट विषय मोजक्या जागेत मुद्द्यांपुढे मुद्दे ठेवून व्यक्त करण्याची त्यांची हातोटीही या विषयात वर्षानुवर्षे रमून गेलेल्या आणि जगाच्या सर्व संस्कृतींचा सूक्ष्म आढावा घेऊ शकणाऱ्या प्रतिभेलाच केवळ

पेलेल अशी आहे. तिचे अनुकरण करणे शक्य नाही. जिवंत प्रज्ञेच्या स्फुरणाचे हे पुस्तक एक उत्कृष्ट प्रत्यंतर आहे. आमच्या पंडितांत एकामागून एक पुरावे, अगदी साचेबंद आणि निर्जीव पद्धतीने देण्याची जी खोड आहे, तिचा मागमूससुद्धा या पुस्तकात आढळणार नाही. या पुस्तकातल्या मुद्द्यांविषयी मतभेद होणे शक्य असले आणि तर्कतीर्थांची लेखनशैली ललित नसली, तरी त्यांची बुद्धी देदीप्यमान असल्याने वाचक पुस्तकात रमून जातो. ज्या थोर विचारांनी भरलेल्या पुस्तकांची वारंवार पारायणे केली जातात त्या पुस्तकांत तर्कतीर्थांच्या या पुस्तकाचा नंबर पुष्कळच वर लागेल, यात शंका नाही. विशेषतः वाचकांनाही हे वाचताना एक प्रकारची स्फूर्ती येते. त्याला कधी लेखकाला आव्हान द्यावेसे वाटते, तर कधी तो त्याच्या विचारप्रवाहात मजेने डुंबून जातो आणि शेवटी मतभेद असूनही उच्च बौद्धिक आनंदाचे सुख अनुभवू शकतो. ज्या पुस्तकातून वाचकाला किंवा अभ्यासकाला नवीन कल्पना स्फुरतील अशी पुस्तके तर फारच विरळ. अशा या कल्पक, भाग्यवान पुस्तकांपैकी हे पुस्तक आहे. याचे भाषांतर इंग्रजीत होणे फार जरूरीचे आहे, असे मला वाटते.

तर्कतीर्थांच्या सिद्धांतांची चतुःसूत्री :

या पुस्तकात जे अत्यंत विचारणीय सिद्धांत तर्कतीर्थांनी मांडले आहेत, ते असे –

१) वैदिक संस्कृती व वेदपूर्व व वैदिकेतर म्हणजे द्रविड शूद्र वर्गेंची संस्कृती यांचे अन्योन्यसंबंध विशद करतना लेखक म्हणतो की, 'वेदपूर्व संस्कृती आपल्या प्रभावी व अखंडित स्वरूपात आपले अस्तित्व सिद्ध करित नाही. सर्वात वरिष्ठ व प्रभावी वर्तमानकालापर्यंत आपली कर्तृत्वशक्ती लोपून देणारी व प्राचीनात प्राचीन वैदिक संस्कृतीच आहे. वेदपूर्वकालीन संस्कृती आपले अवशेष वैदिक संस्कृतीच्या अधिपत्याखाली आणून ठेवले' (प्रस्तावना पृ. २)

२) "बुद्ध व महावीर ज्या मानव गणांत जन्मले त्या मानव गणांची भाषा व समाजरचना वैदिक भाषेशी व वेदोक्त समाजरनेशी अत्यंत जुळणारी अशी होती. जैन व बुद्ध यांच्या विचारांचे सार उपनिषदांतील व सांख्ययोग दर्शनातील विचारांशी अत्यंत निगडित आहे" (प्रस्तावना पृ. २)

३) "सर्व पूर्वसंस्कृतींचा प्रलय करण्यास बद्धपरिकर असलेली मानववादी प्रवृत्ती जगातील सर्व राष्ट्रांत आव्हानपूर्वक पुढे सरसावू लागली आहे. परंतु परंपरेच्या पूर्ण विनाशातून नवे उत्पन्न होऊ शकत नाही. परंपरेच्या पूर्ण विनाशाला नव्या प्रवृत्ती सज्ज झाल्यास यादवी व सुंदोपसुंदी माजून बेबंदशाही व अनावस्था निर्माण होईल; परंतु क्रांती होणार नाही. परंपरेतील स्थिर मूल्यांना आत्मसात करण्यासाठी तंत्र हस्तगत करूनच प्रगतीच्या शक्ती यशस्वी होऊ शकतात. परंपरागत संस्कृतींना नवा उजाळा देण्याची प्रवृत्ती ही सुद्धा स्वागतार्ह असते. त्यास जीर्णोद्धारवाद असे म्हणतात. केवळ जीर्णोद्धारवाद जीर्णोद्धार करता-करता लय पावतो किंवा पराभूत होतो. नवजीवनाच्याच चळवळीला यश येऊ शकते. परंतु तिला भूतकाळाची उपेक्षा करून चालत नाही किंवा पूर्ण विरोध करूनही चालत नाही." आणि म्हणूनच, हल्ली स्पर्धेचे राजकारण खेळून जगातील बलवत्तर पाश्चात्य राष्ट्रांनी जनतेचे हित धोक्यात आणून समूळ मानवी जगच नष्ट

होण्याचा प्रसंग आणला आहे, अशा वेळी आध्यात्मिक शक्तींना आवाहन देणाऱ्या सत्प्रवृत्तीचा या भावी प्रलयकारक संग्रामास टाळू शकतील (प्रस्तावना पृ. ६). नवीन मानवसंस्कृती परंपरागत सर्व संस्कृतींच्या महासमन्वयाची शक्ती म्हणून अस्तित्वात आली पाहिजे. (प्रस्तावना पृ. ७).

४) दोनशे वर्षांपूर्वीचा इतिहास तपासला तर असे आढळते की, धर्म ही मानवी संस्कृतीची प्रवर्तक व संहारक शक्ती म्हणून इतिहासकाळात भरून राहिली आहे. भागवत धर्माने व संतांनी परमार्थात या जीवनात म्हणजे इहलोकात आणले. ईश्वर म्हणजे विश्व मूलभूत अंतिम सत्य होय. त्याची निष्काम आराधना म्हणजे भगवत भक्ती होय. सर्वव्यापी प्रेमाने प्रेरित होऊन प्राप्त झालेल्या कर्तव्यात जीवित धन्य मानणे ही नीतिनिष्ठा होय. या नीतिनिष्ठेला स्वयंश्रेष्ठता भागवत धर्माने दिली. अशा दोन उच्चतम दिव्य प्रेरणांनी सगळी संस्कृती भरून गेली पाहिजे (पृ. १७१).

पारंपारिक संस्कृतीचा उच्च आदर्श

याप्रमाणे या चतुःसूत्रीवर तर्कतीर्थांनी आपल्या व्याख्यानांची उभारणी केली आहे. अर्थात, या चारही मूल्यांवर अभ्यासकांकडून मतभेदांमुळे किंवा वेगळा दृष्टिकोन पुढे मांडल्यामुळे आक्षेप येणे अपरिहार्य असले, तरी ज्या पद्धतीने तर्कतीर्थांनी आपली प्रमेये मांडली आहेत, ती विशिष्ट श्रद्धेने व मनन पद्धतीने मांडल्यामुळे कट्टर प्रतिस्पर्ध्यांलाही ती खोडून काढणे कठीण आहे. मानवाचे अंतिम कल्याण, सर्व जगाची एक संस्कृती होण्याची शक्यता आणि आवश्यकता, हे विशाल ध्येय डोळ्यापुढे असणाऱ्या भारतीयाला जगाच्या विशाल संस्कृतीत मानाचा हातभार लावण्याचे श्रेय मिळू शकेल किंवा नाही हा प्रश्न उपस्थित झाल्यास याचे उत्तर 'होय' असेच येईल. एवढेच नाही, तर आमच्या संस्कृतीचे मूळ विश्वव्यापी कल्याणाच्या कल्पनेवरच आधारलेले असल्याने, ही संस्कृती जगाच्या कल्याणाला केव्हाही मार्गदर्शक ठरण्याइतकी थोर आहे, असेच ही व्याख्याने वाचून वाटते. त्याचबरोबर आधुनिक समाजवादी किंवा मार्क्सवादी बुद्धिवादाने भारून गेलेल्या व दुसऱ्या महायुद्धानंतर पाश्चात्य राष्ट्रांचा झालेला एकंदर नैतिक ऱ्हास पाहून बुचकळ्यात पडलेल्या विचारी भारतीयांपुढे पारंपारिक संस्कृतीचा उच्च आदर्श तर्कतीर्थांनी ऐतिहासिक सत्याच्या आधाराने मांडलेला आहे. त्यातून नवसमाज निर्मितीची स्पष्ट दिशाही त्यांनी सूचित केली आहे.

तुका झालासे कळस

वीस-पंचवीस वर्षांपूर्वी ज्ञानकोशाच्या प्रस्तावना खंडातून हिंदुस्थान व जग आणि वेदविद्या या दोन भागात हेच सत्य डॉ. केळकरांनीही सांगितले होते. एका जगाच्या कल्पनेचा जोराने पुरस्कार करून युद्धनीतीचा त्यांनी स्पष्ट निषेध केला होता. आणि वेदांतील सामाजिक व वैचारिक संस्कृतीचे सर्वांगीण चित्र रेखाटून जातिभेदाची मीमांसा करून त्यांनी जगाच्या विकासोन्मुख संस्कृतीला भारताचे स्थान अग्रेसर राहिल, असा निर्वाळा दिला होता. डॉ. केळकरांचे आव्हान अभ्यासावर आधारलेले नसून वेदांतील सामाजिक प्रवृत्तींवर होते, तर तर्कतीर्थांनी आपल्या व्याख्यानांत सामाजिक अंगाचा कुठे कुठे उल्लेख केला असला तरी त्यांची दृष्टी आत्मिक

विकासावर अधिष्ठित झालेली आहे आणि वेदातील वरून सूत्रात उद्भूत झालेल्या, शांडिल्याच्या भक्तिसूत्रात विकसित झालेल्या, इतिहासपुराणातून प्रसृत झालेल्या संतांच्या भक्तिमार्गात या अध्यात्माची परिणती झालेली त्यांना दिसते. 'तुका झालासे कळस' ही त्यांची भक्तिमार्गाच्या ऐतिहासिक परिणतीची अखेर दिसत असल्याने त्यांनी वैदिक संस्कृती अखेरपर्यंत विकसित होते आहे असे निदान करून 'वैदिक संस्कृतीचे विकसित रूप म्हणजे आजची भारतीय संस्कृती आहे' असा निष्कर्ष काढला आहे (प्रस्तावना पृ. ३). पुस्तकाचे नावही 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' असेच आहे.

हा खरोखरच विकास आहे काय?

परंतु एक भागवत धर्माचा तुकारामापर्यंतचा विकास सोडला, तर खरोखरीच वैदिक संस्कृतीचा (तर्कतीर्थांनी बनवलेली वर दिलेली चतुःसूत्री सप्रमाण सिद्ध मानली तरी) खरोखरच विकास झालेला आहे काय? आजची आमची संस्कृती सामाजिक किंवा आचारमय तर राहोच, पण विचार विनिमय संस्कृती तरी टवटवीत आहे का? वेद आम्ही अजून आमच्या संस्कारात उपयोगांत आणतो, उपनिषदांतील तत्त्वे ही आमची अत्यंत उच्च तत्त्वे आजही आहेत, हे सर्व खरे असले तरी आमचा आचार या सर्वांपासून कितीतरी भिन्न आणि भ्रष्ट आहे, निर्जीव आहे. विचारांची आणि आचारांची मूलतः फारकत जिथे झालेली असते ती संस्कृती कोणत्याही संस्कृतीचे विकसित रूप म्हणता येईल काय? तर्कतीर्थांनी केलेले संस्कृतीचे हे निदान अतिव्याप्तीने भरलेले आहे. शेवटचे प्रकरण वगळले असते तर असे झाले नसते. ग्रंथाला वैदिक संस्कृतीची स्थित्यंतरे, संक्रमण किंवा इतिहास असे नाव दिले असते तर अधिक बरे होते. कारण आज आमच्या सर्व सामाजिक व आध्यात्मिक विचारांचे सार काढले, अगदी खालपासून वरपर्यंत साऱ्या जातीजमाती लक्षात घेऊन काढले, तरी आपल्याला स्पष्टपणे असे दिसून येते की, आजच्या ब्राह्मणांचे विचार वेदांना कितीही धरून असले तरी, ते जसे साचलेल्या पाण्यासारखे आहेत, तशीच स्थिती महारांची, आदिवासींची, सर्वांचीच आहे. परंपरेला कसे तरी चिकटून राहून आम्ही ती केवळ जगवून ठेवली आहे, असे आपण म्हणू शकतो. पण गेल्या हजारो वर्षांचा भारताचा इतिहास पाहिला, तर त्यापूर्वीच आपल्या संस्कृतीचा प्रवाहीपणा बंद झाला होता.

परंपरेचे पुनरुज्जीवन शक्य आहे!

आणि तर्कतीर्थांना आपल्या संस्कृतीची पीछेहाट का झाली याची चांगली जाणीव आहे. त्यांना भारतीय संस्कृती प्रलयाकडे धाव घेताना दिसते आहे. या विनाशी प्रवृत्तीची अवलक्षणेही त्यांनी दिली आहे. त्यातले मुख्य पिंड पोषणास आवश्यक असलेल्या अर्थपर प्रवृत्तींचा अभाव (प्रस्तावना पृ. ५, ७). हे आहे. दुसरीही काही कारणे त्यांनी दिली आहेत. तेव्हा वैदिक संस्कृतीचा विचार आजच्या स्थितीपर्यंत होत गेला असे म्हणणे एकांगी ठरते. आजची संस्कृती सर्व बाजूंनी पडताळून पाहिली, तर असे दिसते की, अर्थपर प्रवृत्तींच्या वैदिक कालापासून आत्तापर्यंतच्या इतिहासाचे धागेदोरे कुठेच मिळत नाहीत. द्रविडी अंशाची तीच स्थिती. राजकीय इतिहासाचीही

तीच अनास्था आहे. जो काही संगतवार इतिहास सापडतो तो धार्मिक प्रवृत्तीचा हा इतिहास बराचसा ग्रंथनिविष्ट झाल्यामुळे टिकून राहिला. सामाजिक इतिहास सूत्रे व स्मृतींच्या निमित्ताने व मागाहून जातिभेद दृढ झाल्याने जातीजातीच्या अनुषंगाने टिकून राहिले. स्मृतीतले आचार आणि जातीचे रीतिरिवाज यांच्यात फार तफावत आहे. तरीपण चातुर्वर्ण्याची छाप आणि आत्मपुनर्जन्म व कर्म यांच्या कल्पना भारतभर दृढमूल झाल्याने वेदांपासून ज्या संस्कृतीला सुरुवात झाली तिची छाप आचारांवर आढळून येते. तरी पण आजच्या संस्कृतीवर वेदप्रणित संस्कृतीचा ठसा असला तरी तो शिथिल आहे; वैदिक संस्कृतीतील प्रसरणशीलता, कल्पकता, प्रगल्भता आणि आशावाद तिच्यात नाही आहे ते कसेबसे टिकून ठेवायचे हीच प्रवृत्ती हजार वर्षांच्या या देशाच्या सांस्कृतिक इतिहासात सापडेल. तेव्हा आज वैदिक संस्कृती (विधी वगैरेच्या स्वरूपात किंवा तत्त्वज्ञानात) जे अस्तित्व दिसते ते केवळ अवशेषाच्या स्वरूपात दिसते. ते टाकून देणे कठीण आहे. कारण बहुजन समाज त्याला घट्ट चिकटून बसलेला आहे. तो परंपरेच्या सर्वस्वी आधीन आहे. तेव्हा परंपरेचे पुनरुज्जीवन करणेच तर्कतीर्थ म्हणतात, त्या मार्गाने शक्य आहे.

भक्तिमार्गाचे कार्य

या पुस्तकातील पहिली तीन व्याख्याने फार सरस व सर्वांगपरिपूर्ण अशी आहेत. वैदिक वाङ्मयावरचा तर्कतीर्थाचा अधिकार यांत पानोपानी दिसून येतो. परंतु इतिहास-पुराणांदि वाङ्मय वेदवाङ्मयापेक्षा फार अफाट व विविध आहे. या वाङ्मयाने भक्तिमार्गानेच एक वाक्यता आणली आणि तेवढा मुद्दा तर्कतीर्थ फार मार्मिकतेने हाताळला आहे, यात शंका नाही. संतांचा मार्ग प्रवृत्तीवर होता की निवृत्तीपर याबद्दल अजून वादविवाद होतात. राजवाडे संतांना ‘संताडे, जगबुडवे’ म्हणजे. डॉ. केतकरांनीही भूमिका कायम ठेवली. पण त्यांच्यापेक्षा भिन्न व संप्रदायापासून अलिप्त असे मत तर्कतीर्थांनी दिले आहे, ते माननीय आहे. या विषयाचा सांगोपांग अभ्यास अजून व्हावयाचा आहे. ‘इतिहास पुराणांची व रामायणाची संस्कृती’ या प्रकरणाचा जवळजवळ अडीच हजार वर्षांचा काळ, अफाट वाङ्मयसंभार व त्यावर विद्वानांनी लिहिलेले तितकेच टीकात्मक वाङ्मय लक्षात घेता एका प्रकरणांत यातल्या संस्कृती सूत्रांचा आढावा घेणे किती कठीण काम आहे, हे कुणालाही समजेल. या प्रकरणात तर्कतीर्थांनी वैदिक-अवैदिक परंपरेचे संगमन करण्याचे पौराणिकांचे कार्य ज्याप्रकारे विषद करून सांगितले आहे, हे उद्बोधक आहे.

श्रमण संस्कृतीचे कार्य

त्याचप्रमाणे वैदिक व अवैदिक प्रथांचा संघर्षदेखील या प्रकरणात उत्तम तऱ्हेने विशद केलेला आढळून येतो. बुद्ध व महावीर हे उघड यज्ञविरोधी होते. यज्ञसंस्थेचा महिमा याज्ञिकांनीच प्रथम कमी केला, हे तर्कतीर्थांनी सांगितले आहे; यज्ञविरोधी धोरण ज्या काही वेदपूर्वकालीन सामाजिक किंवा आत्मिक संघटनांत व प्रवृत्तीत सापडते त्यातली मुख्य प्रवृत्ती संन्यस्तदीक्षा आहे. तिची परिणती उपनिषदात स्पष्ट असली तरी या प्रवृत्तीचा सुसंगत इतिहास सांगितल्याशिवाय

उपनिषदांची संस्कृती बौद्ध व जैन धर्मातली मुख्य गृहत्यागाची शिकवण, स्मृती परिव्राजकाचे स्थान व भागवत धर्मातले भक्ताचे अंतिम कार्य यांचा नीट उलगडा होत नाही. श्रमण संस्कृतीत तप व ब्रह्म या दोन मुख्य प्रवृत्ती आहेत. भारतीय संस्कृतीचे कुठलेही सामाजिक दालन घ्या, त्यात या दोहोंचा परमादर केलेला आहे. स्मृतींनी गृहस्थाश्रमाला प्राधान्य देऊन या प्रवृत्तींना गौरविले आहे, तर बौद्ध व जैन वाङ्मयात संसाराचे भेसूर चित्र रंगवून सांगितले. संन्यास हा दुःखमुक्त होण्याचा एकच मार्ग वर्णन केला आहे. श्रमण संस्कृतीचे कार्य भारतीय संस्कृतीच्या पसाऱ्यात स्वतंत्र आहे. ते वेगवेगळ्या संप्रदायात वेळोवेळी प्रकट झालेले आहे. या भिन्न संप्रदायांचा परिपाक पौराणिक समन्वयात व पर्यायाने संतांच्या शिकवणीत परिपाक झालेला आपल्याला आढळून येतो. तप व ब्रह्मचर्य यांचे प्रयोग वेगवेगळ्या जातीत, पंथांत लहानथोरांनी हजारो वर्षे या भूमीत केले. त्यांचा इतिहास एक स्वतंत्र व मनोरंजक इतिहास होण्याजोगा आहे आणि या सर्व प्रयोगांचा समन्वय वैदिक परंपरेच्या नावाखाली करण्यात पुराणांचे मुख्य यश आहे, असे मला वाटते.

बौद्ध व जैन हिंदुच

या प्रकरणात तर्कतीर्थांनी अखेरीला केलेले वाङ्मयाचे किंवा भारतीय नाटक-कलेचे विवेचन सुंदर असले तरी प्रकरणाच्या एकंदर विचार सूत्रात ते बसत नाही; लोंबकळत राहते. यापेक्षा त्यांनी कौटिल्याचे अर्थशास्त्र किंवा वात्स्यायनाचे कामसूत्र यांची तात्त्विक चर्चा केली असती, तर वैदिक तत्त्वे व नंतरच्या समाजाचे व्यावहारिक धोरण यांची सांगड बसली असती.

बौद्ध व जैन यांच्या धर्मविजय या व्याख्यानात त्या धर्मांच्या मागची विशिष्ट श्रमणसंस्कृतीची जी पार्श्वभूमी आहे, ती तर्कतीर्थांनी सोडली असली तरी, हे धर्म हिंदुधर्मातच अंतर्भूत आहेत हा त्यांचा सिद्धांत महत्त्वाचा आहे. 'आधुनिक भारतातील सांस्कृतिक आंदोलन' हे प्रकरण वास्तविक प्रस्तावनेतच जास्त शोभले असते. पुराणाच्या काळानंतर म्हणजे मुसलमान येण्याच्या पूर्वीच आमची संस्कृती गोठत चालली होती आणि म्हणूनच सिकंदराच्या काळापासून प्रत्येक वेळी परकीयांनी आमचा पाडाव केलेला आहे. या व्याख्यानातले विषय विस्कळीत व उडते आहेत. बरेचसे वैयक्तिक मतांवर आधारलेले आहेत. अभ्यासापेक्षा भावनेचा पगडा यात अधिक आहे. बुद्ध व महावीर यांच्यानंतर इतिहासातून एकदम आपण आधुनिक काळात येतो. यामुळे चकल्यासारखे होते.

काही उणिवा

मधल्या हजार वर्षांतील काही सांस्कृतिक पुनरुज्जीवनाचे प्रयत्न उल्लेखनीय आहेत. विजयनगरचे साम्राज्य, सायनाचार्यांचा वेदाचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न, त्याच्याही पूर्वी शंकराचार्य वगैरे आचार्यांचे कार्य, हेमाडपंतांचा 'चतुर्वर्ग चिंतामणि' व 'स्थापना कौशल्य' यांचे वर्णन या व्याख्यानात आले असते तर बरे झाले असते. कारण कितीही म्हटले तरी वैदिक संस्कृती हा ऐतिहासिक विषय आहे. पहिल्या पाच प्रकरणात तो तसाच राखला गेला आहे.

इतिहासातील वैदिक संस्कृतीच्या पुनरुज्जीवनाच्या प्रयत्नांचा व आमच्या राजकीय पारतंत्र्याचा हा काल अजून अनभ्यास असा आहे. बाकीच्या विषयांवर अफाट वाङ्मय अगोदरच निघाले आहे. तेव्हा हा मधला एक आधुनिक काळाला गतकाळ जोडणारा कालखंड अनुल्लेखित असल्यामुळे शेवटच्या प्रकरणात सारा जोर आपोआपच गळून जातो. ऐतिहासिक परंपरेचा दुवा सुटतो. त्याबरोबर आणखी एक गरज अभ्यासकाला अशी भासते की, अशी विद्वत्प्रचुर व्याख्यानांची जी पुस्तके असतील की ज्यांत हजारो वर्षांचा कालखंड येतो, अफाट वाङ्मय संभार पडताळावा लागतो. या पुस्तकांच्या शेवटी संदर्भग्रंथांची यादी अवश्य जोडण्यात यावी. विशेषकरून टीकात्मक ग्रंथांची. त्याचप्रमाणे शेवटी विषयसूची असणे ही अगत्याचे असते. म्हणजे प्रत्येक विषयाचा संभाव्य इतिहास पडताळणे वाचकास सोयीचे होते.

(साप्ताहिक, मौज, १६ जानेवारी, १९५२, पृ. ९ व १०)



तर्कतीर्थकृत 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' - म. अ. मेहेंदळे

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी पुणे विद्यापीठात श्रीमंत नारायणराव बाबासाहेब घोरपडे, इचलकरंजी व्याख्यानमालेत १९४९ मध्ये 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' या विषयावर सहा व्याख्याने दिली. ती १९५१ मध्ये ग्रंथरूपाने प्रसिद्ध झाली. १९७२ मध्ये ग्रंथाची द्वितीयावृत्ती त्यात सुमारे १०० पाने भरतील एवढ्या मजकुराची भर घालून प्रसिद्ध होण्याचे भाग्य या ग्रंथास लाभले.

आपण ज्या संस्कृतीचा उल्लेख सामान्यतः भारतीय संस्कृती असा करतो, तिचे मूळ मागे शोधत गेल्यास ते वैदिक संस्कृतीपर्यंत पोचते. म्हणजे त्या संस्कृतीचा नाही म्हटले तरीच हजार वर्षांचा दीर्घ इतिहास आहे. या संस्कृतीच्या वेदकालीन स्वरूपात बदल होत होत ते आजच्या स्थितीपर्यंत कसे पोचले याची समीक्षा करावयाचे काम माझे नाही. ही कामगिरी शास्त्रीबुवांनी त्यांच्या व्यासंगामुळे आणि दीर्घकालीन चिंतनामुळे यशस्वीपणे पार पाडली. त्या भारतीय संस्कृतीचे भवितव्य विश्वसंस्कृतीशी निगडित असल्यामुळे विश्वसंस्कृतीला भारतीय संस्कृती पूरक व पोषक ठरावी म्हणूनही इतिहासाची समीक्षा होणे आवश्यक आहे, असे शास्त्रीबुवांचे मत असल्याखेरीज, कुठल्याही संस्कृतीचा विकास अंतःप्रेरणा आणि बाह्यप्रेरणा दोन्हीमुळे घडून येत असल्यामुळे वैदिक संस्कृतीच्या विकासात या दोन शक्तींचा भाग किती हे पण अशा समीक्षेत तपासून पाहाणे शक्य आहे.

समीक्षेची सुरुवात वैदिक संस्कृतीपासून करून शास्त्रीबुवांनी व्याख्यानात वेदकालीन संस्कृतीची विस्तृत माहिती दिली आहे. ग्रंथाची दुसरी आवृत्ती काढताना शास्त्रीबुवांनी त्यात जी भर घातली आहे, ती मुख्यतः या पहिल्या व्याख्यान विषयात आहे. प्रारंभी शास्त्रीबुवांनी संस्कृतीच्या दोन व्याख्या सांगितल्या आहेत. एक विस्तृत अर्थी आणि दुसरी मर्यादित अर्थी, विस्तृत अर्थी व्याख्यान अशी की, "मनुष्य व्यक्तिशः व समुदायशः जी जीवनपद्धती निर्माण

करून आणि जीवन साफल्यार्थ स्वतःवर व बाह्यविश्वावर संस्कार करून अविष्कार करतो ती पद्धती वा तो अविष्कार म्हणजे संस्कृती.’’ (पृ. २) मर्यादित अर्थी व्याख्या अशी की, ‘‘मानसिक उन्नती दर्शविणारा जीवनक्रम किंवा वर्तनपद्धती म्हणजे संस्कृती.’’ ज्याची सद्सद्विवेकबुद्धी जागृत आहे, जो नागरिक या नात्याने आपली कर्तव्ये जाणतो व ती पार पाडतो, तो या दुसऱ्या व्याख्येनुसार सुसंस्कृत ठरतो.

वैदिक संस्कृतीची माहिती मिळविण्याचे मुख्य साधन वेदवाङ्मय हे असल्यामुळे शास्त्रीबुवांनी या वाङ्मयाची बरीच सविस्तर माहिती पहिल्या व्याख्यानात दिली आहे. वैदिक संस्कृतीचे चार पैलू असल्याचे शास्त्रीबुवा सांगतात. वेदांतील अर्थिक जीवन, वैदिक लोकांची मानसिक संपत्ती, त्यांना झालेली विश्वसौंदर्याची प्रतीती आणि जीवनाच्या संदर्भात सोन्याचा मुबलक साठा वैदिकांना सापडला आणि या घटनेचा त्यांच्या व्यावहारिक व धार्मिक जीवनावर मोठा प्रभाव पडला, ही गोष्ट ते वाचकांच्या नजरेस आणतात. वैदिकांची मानसिक संपत्ती जाणून घ्यायची तर नीतिकल्पनेत आणि धार्मिक कल्पनेत त्यांनी सत्याला मोठे स्थान दिले होते, हे ध्यानात घ्यायला हवे. वैदिक ऋषी भोवताली दिसणाऱ्या निसर्गसौंदर्याने भारावून गेला होता. म्हणून तो उषःसूक्तासारखी काव्यमय सूक्ते रचू शकला आणि अखेर यज्ञविषयी बोलायचे तर वैदिकांच्या वैयक्तिक आणि सामाजिक धार्मिक जीवनाचा तो गाभा बनला होता. यज्ञाचे तत्त्वज्ञान म्हणजे वैदिक जीवनाचे तत्त्वज्ञान असे शास्त्रीबुवा मानतात.

वैदिक संस्कृतीचे प्राथमिक रूप हे असे यज्ञप्रधान होते. त्याची तार्किक प्रज्ञेत परिणती कशी झाली याचे विवेचन दुसऱ्या व्याख्यानात आढळते. उपनिषदे म्हणजे तत्कालीन विचारवंतांनी केलेले मौलिक चिंतन. उपनिषदांत दृग्गोचर होणारी वैचारिक क्रांती घडून येण्यास अंतःप्रेरणा आणि बाह्यप्रेरणा दोन्ही शक्ती कारणीभूत झाल्या. म्हणजे असे की ऋग्वेदात आढळणाऱ्या देवनिष्ठेऐवजी उपनिषदातील आत्मनिष्ठा ही अंतःप्रेरणेमुळे घडून आली. परंतु यज्ञनिष्ठेऐवजी उपासनानिष्ठा सिद्ध होण्यास यज्ञास न मानणाऱ्या वैदिकेतरांच्या विचारांचा प्रभाव परिणामकारक ठरला असे शास्त्रीबुवांना वाटते. उपनिषदांचे प्रतिपाद्य विषय तीन असल्याचे ते सांगतात. धर्म, सृष्टी आणि अंतिम वस्तुतत्त्व. अंतिम वस्तुतत्त्वासारख्या पवित्र साध्याकडे जायचे असेल तर आपले आचार-विचार शुद्ध राखणारे साधन म्हणून धर्म हवा आणि अंतिम वस्तुतत्त्व समजून घ्यायचे असेल तर प्रथम सृष्टीचे वास्तवरूप समजून घेणे आवश्यक ठरते.

तत्त्वदृष्ट्या उपनिषदांनी प्रस्तुत केलेले मौलिक चिंतन म्हणजे ब्रह्म व आत्मा यांच्याविषयीचा विचार, उपनिषदातील आत्मविद्येने वैदिक जीवनातील मूल्यांची सिद्धता झाली. आत्मज्ञान जे इष्टतम ध्येय असल्याचे वेदांतील तत्त्ववेत्त्यांनी ठरविले आणि ‘आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो, मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः ‘ असा आदेश याज्ञवल्क्यांनी साधकांना दिला. साधनरूप नीतिमूल्यांत सत्य, दान, सामंजस्य यांचा अंतर्भाव करून सदाचाराच्या वाटेने जाताना इंद्रियादिमनांची आवश्यकता त्यांनी प्रतिपादिली.

शास्त्रीबुवांच्या तिसऱ्या व्याख्यानाचा विषय 'वैदिकांची कुटुंबसंस्था व समाजसंस्था' असा आहे. वैदिक संस्कृतीचे भारतीय समाजशास्त्रीय धर्मऋण आणि पुरुषार्थ या तीन महत्त्वाच्या कल्पना दिल्या. धर्मसंकल्पनेमुळे समाजाच्या जीवनास आणि स्थैर्यास आवश्यक असणारे लोकांच्या व्यवहाराचे नियमन होऊ लागले. समाजाची धारणा करतो म्हणजे त्याचे नियमन करते तो धर्म असा त्या शब्दाचा अर्थ होऊ लागला. ऋण ही संकल्पना भारतीय संस्कृतीचे वैशिष्ट्य आहे. हे ऋण कुणी कुणाकडून काही कारणास्तव घेतलेले नसते. समाजातील व्यक्तीला ते जन्मतःच प्राप्त होते आणि ते फेडणे ही त्याची जबाबदारी ठरते. ही ऋणे चार आहेत – देवऋण, पितऋण, ऋषीऋण आणि मनुष्यऋण. मानवाने ही ऋणे अनुक्रमे यज्ञयाग, प्रजोत्पादन, अध्ययन आणि अतिथीपूजा करून फेडायची असतात.

भारतीय समाजव्यवस्थेतील आश्रमव्यवस्थेतील आश्रमव्यवस्था आणि पुरुषार्थव्यवस्था या दोन व्यवस्था प्रस्तुत ऋण संकल्पनेशी संलग्न आहेत. पुरुषार्थ चार मानले गेले असले तरी मुळात धर्म, अर्थ आणि काम हे तीनच पुरुषार्थ होते आणि त्यांच्या सिद्धीसाठी ब्रह्मचर्य आणि गृहस्थ हे पहिले दोन आश्रम पुरेसे होते. तीन पुरुषार्थात जेव्हा मोक्ष या चौथ्या पुरुषार्थाची भर पडली, तेव्हा त्याच्या क्रमशः सिद्धीसाठी वानप्रस्थ व संन्यास या दोन आश्रमांची गरज निर्माण झाली.

वैदिक संस्कृतीच्या विकासात कालक्रम करून प्रथम वर्णभेद आणि नंतर जातिभेद निर्माण झाले. वर्णभेद व्यवसाय भेदावर आधारलेला असे; परंतु जातिभेद जन्मावरून ठरू लागला. एका वर्णातून सहजपणे दुसऱ्या वर्णात जाणे ही प्रक्रिया जेव्हा मंदावली तेव्हा जातिभेदास सुरुवात झाली. वर्णांतर करण्याची ही प्रक्रिया मंदावण्याचे कारण ग्रामोद्योग. समाजातील लोकांचे व्यवसाय हे वंशपरंपरेने काही कुटुंबात स्थिर होऊ लागले. जातिभेद निर्माण होण्याचे मुख्य कारण हे असे आर्थिक असल्याचे शास्त्रीबुवांचे मत आहे. पावित्र्याविषयीच्या चमत्कारिक कल्पनांमुळे हे जातिभेदांचे मूळ समाजात पक्के रुजले.

'इतिहास-पुराणांची व रामायणाची संस्कृती' या चौथ्या व्याख्यानात भारतीय संस्कृतीच्या विकासातल्या एका महत्त्वाच्या टप्प्यांत या ग्रंथांनी कोणते काम केले, ते शास्त्रीबुवा विशद करतात. भारतीयांच्या जीवनात वेद आणि स्मृती यांच्या खालोखाल पुराणांना महत्त्व आहे. स्मृतिग्रंथांनी त्रैवर्णिकांना अतोनात प्राधान्य दिले. या प्राधान्यास बाजूस सारण्याचे का इतिहास-पुराणांनी केले. स्त्रिया, शूद्र व समाजाने ज्यांना पतित मानले, अशांसह सर्वांना साधारण असा जीवन सार्थक करण्याचा मार्ग पुराणांनी सांगितला. भक्ती हे धार्मिक भावनेचे उच्चतम रूप असून भक्तीमार्गाची स्थापना इतिहास-पुराणांनी केली, हा या व्याख्यानाचा प्रतिपाद्य विषय आहे.

वेदाचे प्रमाण आणि पर्यायाने वैदिक यज्ञसंस्थेचे प्रामाण्य न मानणे हे बौद्ध व जैन धर्मांचे प्रमुख लक्षण असल्याचे शास्त्रीबुवांनी सांगितले आहे. तथापि, बौद्ध व जैन धर्मांच्या धर्मविजय हे एक वैदिक संस्कृतीच्या विकासाचे अग्र आहे, असे मानून त्या विषयावर शास्त्रीबुवांनी

पाचवे व्याख्यान दिले आहे. या दोन धर्मांच्या उदयानंतर वेदांचे प्रामाण्य भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या ऊहापोहात चालू राहिले असले, तरी वैदिक यज्ञसंस्था मात्र मोडकळीस निघाली.

‘जीवन दुःखमय आहे’ हे महान सत्य बुद्धाने उच्चाराने सांगितले. शुद्ध चारित्र्य आणि संयमपूर्वक जीवन यांचे बुद्ध, महावीरांनी समर्थन केले. संयम आणि त्याग या गुणांची जोपासना मरणोत्तर स्वर्गसुखासाठी करावयाची नसून वर्तमान जीवन यशस्वी करण्यासाठी करायची आहे. अहंकाराचा निरास चित्तशुद्धी आणि विश्वव्यापक मैत्री यांच्यायोगे याच जन्मी मानवाने निर्वाणप्राप्ती करून घ्यावयाची आहे. बौद्ध धर्म भारताच्या चतुःसीमेत अडकून पडला नाही. त्याने विश्वसंचार केला. स्वधर्माची दीक्षा इतरांना देऊन सर्व मानवांना पवित्र करावयाचा आग्रह धरणारा धर्म म्हणजे विश्वधर्म अशी विश्वधर्माची व्याख्या स्वीकारली तर विश्वधर्म बनवण्याचा पहिला मान बौद्ध धर्मने मिळविला आहे (पृ. ३९६).

भारतावर परकीयांची आक्रमणे अनेक झाली. त्यांचा कोणता परिणाम भारतीय संस्कृतीवर झाला याचा विचार शास्त्रीबुवांनी सहाव्या आणि शेवटच्या व्याख्यानात केला आहे.

वैदिक संस्कृतीचा पूर्वापार वाहात आलेला प्रवाह जोवर मजबूत होता, तोवर त्या संस्कृतीने परकीयांच्या आक्रमणांना यशस्वीपणे तोंड देऊन त्यांना परतावून लावले. अगर जे परत न जाता इथेच राहिले, त्यांना आपल्यात सामावून घेतले. परंतु या प्रवाहात जेव्हा अनिष्ट प्रथांचे लोंढे येऊन मिळाले, तेव्हा ती संस्कृती कमकुवत झाली आणि त्यानंतर झालेल्या इस्लामी आणि युरोपीय देशांच्या आक्रमणांपुढे तिला नमते घ्यावे लागले.

इस्लामी राजवटीत भारतात मोठ्या प्रमाणावर धर्मांतर तर झालेच, पण धर्मांतर न केलेल्या इतरांच्या जीवनावरही त्या संस्कृतीचा ठसा उमटला. पुढे इस्लामपेक्षाही अधिक प्रभावी असा पाश्चात्य संस्कृतीशी युरोपीय देशांच्या आक्रमणामुळे तिची गाठ पडली. या आक्रमणाची अखेर भारतात ब्रिटिश राजवट प्रस्थापित होण्यात झाली आणि या घटनेचा भारतीयांच्या जीवनावर फार दूरगामी परिणाम झाला. इथे नव्याने सुरू झालेल्या शिक्षण संस्था, न्यायसंस्था इत्यादी अनेक गोष्टींमुळे एतद्देशियांची राहाणी आणि विचारसरणी बदलून गेली. भारतीय संस्कृतीत हे जे स्थित्यंतर घडून आले, त्याचे मूळ श्रुतिस्मृतीत सापडणार नाही. ब्रिटिश राजवट हेच या स्थित्यंतराचे असाधारण कारण आहे. अशी कबुली शास्त्रीबुवांनी प्रांजळपणे दिली आहे (पृ. ४२६).

पाश्चात्य देशांचे वारे इथे वाहू लागल्यावर बुद्धिवाद, व्यक्तिस्वातंत्र्य, मानवांची नैसर्गिक समता ही नवी मूल्ये भारतीयांना मिळाली. त्यामुळे धर्मसुधारणा, समाजसुधारणा, स्त्रीशिक्षण, अपस्पृश्यतानिवारण इत्यादी चळवळी इथे मूळ धरू लागल्या. बंगालमध्ये ब्राह्मसमाज, पंजाबात आर्यसमाज, महाराष्ट्रात सत्यशोधक समाज अशा संघटनांची स्थापना झाली. राजा राममोहन रॉय, स्वामी दयानंद, महात्मा ज्योतिबा फुले यांच्यासारखे कणखर नेते त्यांना लाभले. त्यांच्या

कर्तृत्वामुळे इथे फार मोठे वैचारिक आंदोलन सुरू झाले. त्या सुधारणांच्या जोडीने राजकीय स्वातंत्र्य मिळविण्यासाठी महात्मा गांधींच्या नेतृत्वाखाली सत्य, अहिंसेच्या बळावर लढा देणारे गांधीयुग अवतरले. तिने भारतीय संस्कृतीचे एक अनोखे दर्शन जगाला घडविले.

प्रस्तुत व्याख्यानात विषयाच्या चौकटीत राहून शास्त्रीबुवांनी लोकमान्य टिळक, योगी अरविंद आणि भाई मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्या कार्याचा परिचयही करून दिला आहे.

(दैनिक सकाळ, पुणे/१९७२)



तर्कतीर्थ श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी:

‘वैदिक संस्कृतीचा विकास’

- म. अ. मेहेंदळे

आजच्या भारतीय संस्कृतीचे मूळ मागे शोधत गेल्यास ते वैदिक संस्कृतीपर्यंत पोचलेले आढळते. म्हणजे संस्कृतीला कमीत कमी चार-साडेचार हजार वर्षांचा अखंड इतिहास लाभला आहे. ह्या इतिहासाची समीक्षा करण्याचे काम सोपे नाही. पण ग्रंथ वाचल्यावर समीक्षेचे काम तर्कतीर्थांनी समर्थपणे पार पाडल्याचे निश्चितपणे जाणवते.

शास्त्रीबुवांचा हा ग्रंथ म्हणजे त्यांनी पुणे विद्यापीठातर्फे श्रीमंत नारायणराव बाबासाहेब घोरपडे, इचलकरंजी व्याख्यानमालेत १९४९ सालची व्याख्यानमाला गुंफताना दिलेली सहा व्याख्याने आहेत. ही व्याख्यानमाला गुंफण्यास मालेच्या संयोजकांनी शास्त्रीबुवांना निमंत्रित केले ही फार चांगली गोष्ट केली. शास्त्रीबुवांइतकी सुयोग्य व्यक्ती ह्या कामासाठी सापडणे कठीण. शास्त्रीबुवांनी केलेली समीक्षा ही भूतकाळाची आहे. आज तिची गरज काय? शास्त्रीबुवांच्या मते वैदिक संस्कृतीचे भवितव्य विश्वसंस्कृतीशी निगडित आहे. त्यामुळे विश्वसंस्कृतीच्या तत्वांच्या प्रकाशास्रोतात भारतीय संस्कृतीचे मनन आवश्यक ठरते. “विश्वसंस्कृतीचा अधिक पूरक व पोषक असा भाग ती बनावी म्हणून ही समीक्षा आरंभिली आहे” (पृ. १). विद्या व कला या संस्कृतीचा गाभा असल्याने (प्रस्तावना, पृ. ६) वैदिक संस्कृतीचा विकास तिच्या ह्या गाभ्याच्या अंतः प्रेरणेने कितपत होत गेला. आणि ह्या विकासाच्या प्रक्रियेत कोणत्या बाह्यशक्तीचा तिच्यावर प्रभाव पडला हे स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न ह्या समीक्षेत आढळतो. ह्या समीक्षेला शास्त्रीबुवांनी निरनिराळ्या विषयांच्या चिकित्सक अभ्यासाची बैठक लाभली असल्यामुळे ती अत्यंत वाचनीय झाली आहे. शास्त्रीबुवांच्या प्रस्तुत ग्रंथात ही समीक्षा त्यांनी सहा प्रकरणांत विभागून सादर केली आहे.

पहिल्या प्रकरणात वेदकालीन संस्कृतीची विस्तृत माहिती आहे. ती देण्यापूर्वी प्रस्तावना म्हणून विषयाच्या अभ्यासाला आवश्यक असलेली संस्कृतीविषयक तात्त्विक मीमांसा या प्रकरणात आढळते. त्यात संस्कृतीच्या दोन व्याख्यांच्या संदर्भात एक व्यापक अर्थी आणि दुसरी मर्यादित अर्थी आधिभौतिक संस्कृती आणि आध्यात्मिक संस्कृती यांचा अर्थ संस्कृतीच्या

प्रारंभिक सुधारलेली अशा दोन अवस्था, संस्कृतीच्या वंशवादी उत्पत्तीचे निराकरण, संस्कृतीचे अंतःप्रेरणा आणि बाह्यप्रेरणा अशा दोन पद्धतींनी होणारे परिवर्तन संस्कृतीचा विकास म्हणजे तिच्या घटकसंस्था, तिची ध्येये आणि पद्धती यांचा विकास, हे विषय शास्त्रीबुवांनी हाताळले आहेत.

वेदकालीन संस्कृतीचे वर्णन करण्यापूर्वी शास्त्रीबुवांनी वेदपूर्व भारतीय संस्कृतीची काही वैशिष्ट्ये सांगून त्या संस्कृतीकडून वैदिक संस्कृतीने आणि त्या संस्कृतीचा वारसा पुढे चालवणाऱ्यांनी कोणते विचार, कोणत्या पद्धती, कोणत्या देवता, कोणती उपासना उचलली त्याविषयी मोकळेपणे चर्चा केली आहे.

वैदिक संस्कृतीविषयी माहिती मिळवण्याचे मुख्य साधन वैदिक वाङ्मय हे असल्याने प्रारंभीच्या व्याख्यानात वैदिक वाङ्मयाविषयी मुख्यत्वे चार संहिता व महत्त्वाची उपनिषदे यांत आलेल्या विषयाविषयी सविस्तर माहिती आढळते.

वैदिक संस्कृतीचे वैशिष्ट्य स्पष्ट करताना शास्त्रीबुवांनी त्या संस्कृतीचे चार पैलू आपल्या नजरेस आणले आहेत : वेदांतील आर्थिक जीवन, वैदिकांची मानसिक संपत्ती, विश्वसौंदर्याची प्रतीती आणि यज्ञ. पहिल्या विभागात वैदिकांचा जलमार्ग व स्थलमार्ग होणारा व्यापार, कृषी, पशुपालन, धातुकाम आणि पक्क्या मालाचे उत्पादक उद्यम यांचा उल्लेख आढळतो. या संदर्भात सोन्याचा मुबलक साठा वैदिकांना हिंदुस्थानात सापडला आणि त्याचा त्यांच्या आर्थिक जीवनावर फार मोठा प्रभाव पडला या गोष्टीकडे वाचकांचे लक्ष वेधले आहे. दुसऱ्या विभागात, एकीकडे मोजण्याची कला किंवा गणित या विषयात वैदिकांनी इतर प्राचीन राष्ट्रांच्या पुढे पाऊल कसे टाकले होते हे तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी सांगताना दुसरीकडे वैदिकांच्या नीतीकल्पनेत वृत्ताचे म्हणजे सत्याचे केवढे महत्त्व होते विशद केले आहे. तिसऱ्या विभागात वैदिक ऋषी निसर्गाच्या दिव्यसौंदर्याने भारावून गेला होता, हा दृष्टिकोन स्पष्ट करण्यासाठी शास्त्रीबुवांनी ऋग्वेदातील उषःसूक्ताबरोबरच सूर्यसूक्त, वायुसूक्त, पर्जन्यसूक्त अशा काही निवडक सूक्तांचे भाषांतर प्रस्तुत केले आहे आणि चौथ्या विभागात वैदिकांच्या सामाजिक जीवनाची प्रक्रिया आणि सामाजिक संस्थाची संघटना यांचा यज्ञ हा गाभा बनला होता हे स्पष्ट केले आहे.

वेदकालीन संस्कृतीविषयी तर्कतीर्थांनी पहिल्या व्याख्यानात जी माहिती दिली आहे ती सविस्तर असली तरी त्यात क्वचित उणिवा आहेत किंवा त्यातली विधाने अधिक काटेकोर करण्याची आवश्यकता आहे असा वाटते.

वैदिक संस्कृतीच्या विकासात प्रारंभीचा यज्ञकर्मी समाज संस्कृतीच्या उच्च स्तरावर पोचला. त्याने हिंसक यज्ञाचा त्याग करून अहिंसक पूजेचा स्वीकार केल्याचे शास्त्रीबुवांनी प्रतिपादन केले आहे (पृ. ३४-३५) ते योग्यच आहे. त्या संदर्भात हे सांगणे आवश्यक होते की पूजाविधी हा एक तऱ्हेचा अतिथी सत्कार आहे. प्रा.थीम यांचे मत मान्य होण्यासारखे आहे. मात्र त्यांनी सुचविलेली पूजा शब्दाचा 'पृच्' धातूपासून व्युत्पत्ती स्वीकारता येण्यासारखी नाही. त्याऐवजी

शास्त्रीबुवा म्हणतात त्याप्रमाणे हा शब्द द्राविडी भाषांतून संस्कृतात उसनवारीने आला हे म्हणणे सयुक्तिक वाटते.^१

लिंगपूजा ही मूळची वेदपूर्वकालीन लोकांची, तिचा पुढे वैदिक संस्कृतीने स्वीकार केल्याची माहिती शास्त्रीबुवांनी दिली आहे (पृ. ३६-३७). त्या जोडीनेच गोपूजा हीदेखील आजच्या भारतीय संस्कृती वैदिक संस्कृतीत अंतःप्रेरणेने आचरणात येऊ लागली असे नसून तिचा स्वीकार वैदिक संस्कृतीचा बाह्य संस्कृतीशी तिच्या आलेल्या संबंधातून झाला असे मत जे मांडण्यात आले आहे तेही विचारार्ह आहे.^२

निसर्गाविषयीच्या आश्चर्याने प्रभावित झालेल्या ऋषींच्या मनात अनेक प्रश्न उद्भवतात. एक कवी विचारतो आकाशातून सूर्य गळून का पडत नाही? इत्यादी (पृ. ६१-६२). अवेस्तात जरथुस्त्राने असेच प्रश्न अहुर मज्दाला विचारले आहेत : “सूर्य आणि तारे यांना ठराविक मार्ग कोणी आखून दिला? कुणामुळे चंद्र केव्हा वृद्धी पावतो, तर केव्हा क्षीण होतो? पृथ्वीला खाली कोणी धरून ठेवली? आणि नभाला कोण खाली पडू देत नाही? पाणी आणि वल्ली यांना कोणी निर्मिले? उजेड आणि अंधार कोणा कुशल कारागिराने निर्माण केले? झोप आणि जागृती कोणी निर्माण केली?” (यस्न ४४.३-५)

‘ऋत’ ह्या विश्वावर सत्ता गाजविणाऱ्या तत्त्वाची कल्पना वैदिक ऋषींना नीतिकल्पनेवरून सुचली (पृ. १०५). शास्त्रीबुवांचे मत मान्य होण्यासारखे आहे. ते म्हणजे सत्य, अनृत म्हणजे असत्य किंवा द्रोह या द्वंद्वामुळे सन्मार्ग व अनीतिपर मार्ग यांच्यातील विरोध व्यक्त होतो हेच सत्यरूप तत्त्व विश्वाच्या व्यापारास नियमित करते. ऋग्वेदात ऋत म्हणजे सत्य त्या शब्दाला असलेले इतर अर्थ गौण असून ते सत्य ह्या मूळ अर्थाशी संबंधित आहेत. हा विचार ठामपणे प्रथम प्रा. ल्यूडर्स (Lueders) यांनी त्यांच्या ‘वरुण’ ह्या ग्रंथात मांडला. त्याचा उल्लेख इथे उचित ठरला असता. ह्या दृष्टीने शास्त्रीबुवांनी पृ. ६२ वर दिलेल्या ऋत शब्दाच्या अर्थाचा क्रम चुकला आहे. तिथे त्यांनी ऋताचा पहिला अर्थ (सृष्टीत आढळणारी) नियमित मार्गक्रमणा दुसरा अर्थ नियमितपणे पार पाडावयाचे यज्ञ आणि तिसरा अर्थ योग्य किंवा सत्य कर्म अथवा नीतिनियम असे दिले आहेत. वास्तविक ऋत म्हणजे सत्य, अर्थात सत्याचरण हा अर्थ मूलभूत म्हणून प्रथम क्रमांकाने द्यायला हवा.

ऋग्वेदात सोमयागास मध्यवर्ती स्थान असून सोम हे वृष्टीचे प्रतीक आहे असे शास्त्रीबुवांनी म्हटले आहे (पृ. १२२). सोमयाग आणि वृष्टीचा संबंध इथे स्पष्ट करणे आवश्यक होते. हा संबंध प्रा. ल्यूडर्स यांनी त्यांच्या ‘वरुणा’ वरील ग्रंथात स्पष्ट केला आहे (पृ. ११-१२) तो असा : यज्ञात आहुती दिलेला सोम वर आकाशात जातो. तिथे द्युलोकात जिथे एक कोश आहे तिथे तो पोचतो. हा कोश सोमाचे मूळ स्थान आहे. तिथून तो वाहू लागून खाली पृथ्वीवर पावसाच्या रूपाने येतो. सामाहुती देऊन हा कोश पुन्हा सोमाने भरणे आवश्यक असते, कोश पूर्ण भरून उतू जाऊ लागला की पृथ्वीवर वृष्टी होते. सोमयाग आणि वृष्टीचा हा असा परस्पर संबंध आहे.

शास्त्रीबुवांच्या विवेचनात म्हटले तर क्वचित अंतर्विरोधाचा अनुभव येतो. पृ. ३४-३५ वर यज्ञसंस्था ही मागासलेल्या समाजाची धर्मसंस्था होय असे म्हणतात. प्राण्यांचे किंवा पशूंचे देवतेपुढे बलिदान करण हे अप्रगत समाजाचे लक्षण असल्याचे ते मानतात. वैदिक संस्कृतीची पातळी उच्च स्तरावर पोचल्यावर यज्ञकर्ती समाजांनी होम वा यज्ञ यांचा त्याग केला किंवा त्यांना गौण मानले असे ते म्हणतात. परंतु पुढे पृ. १२२-१२४ इथे शास्त्रीबुवांनी यज्ञसंस्थेला गौरविले आहे. ते म्हणतात, वैद्यकांनी यज्ञ हे स्वर्गातील देवतांचे भूलोकावरील समस्थान कल्पिले होते. यज्ञसंस्था ही वैदिक संस्कृतीच्या विस्ताराचे केंद्र होती. “सामाजिक जीवनाची प्रक्रिया (Social Procedure) व सामाजिक संस्थांची संघटना यांचा गाभा यज्ञ होय.” “यज्ञाचे तत्त्वज्ञान हे वैदिक जीवनाचे तत्त्वज्ञान आहे” असे म्हणून “जीवनाची प्रत्येक महत्त्वाची क्रिया यज्ञात गोवलेली” असल्याचे ते सांगतात.

पृ. २६ वर शास्त्रीबुवा अशी माहिती देतात की नॉर्डिक जन भारतात येऊन त्यांनी इथे वैदिक संस्कृतीची निर्मिती केली. ह्या संस्कृतीचे मूळ युरोपच्या गवताळ मैदानी प्रदेशात (म्हणजे Kirgiz Steppes) प्रथम वाढले असे सर्वसाधारणपणे अनुमान असल्याने त्यांनी सांगितले आहे. त्यांनी इथे ज्या प्रकारे विधान केली आहेत त्यावरून शास्त्रीबुवांना हे मत संमत असावे असा वाचकांचा ग्रह होतो. परंतु पुढे इण्डोयुरोपियन भाषेच्या मूळ स्थानाविषयी लिहिताना “पूर्व युरोपातील लहानशा प्रदेशात इंडोयुरोपियांची मूळ भाषा उगम पावली ही गोष्ट त्यांच्या महत्त्वाच्या शब्दावलींवरून सूचित होते” (पृ. ४६) असे ते सांगतात आणि थोडे पुढे पूर्वयुरोपातील हा (लहानसा) प्रदेश वेसर (Weser) व विस्तुला (Vistula) यांच्यामधला श्वेत रशिया पर्यंतचा प्रदेश होय” (पृ. ४८) अशा त्या भागाच्या सीमा ठरविल्या गेल्या असल्याची माहिती देतात. इथल्या मांडणीवरून शास्त्रीबुवांना हे मत ग्राह्य असे वाटते. बेसर-विस्तुला नद्यांमध्ये प्रदेशाविषयीचे मत नेहरिंग ह्या संशोधकाच्या मताच्या आधारे त्यांनी दिले आहे. हे मत भाषाशास्त्रीय पुराव्यावरून प्रथम प्रो. थीम (Thieme) यांनी मांडले असल्याचे पाहण्यात आहे (Area roughly corresponding to Poland and eastern part of Germany).^३ थीम यांच्या मताचा मुख्य आधार असा की, सालमन (salmon) नावाच्या लाल मासावाचक जर्मन शब्द लाक्स (Lachs) आणि संस्कृत शब्द लक्ष हे सम व्युत्पन्न आहेत. हे जर खरेतर इंडोयुरोपियन भाषा बोलणाऱ्यांची मूळ वस्ती जिथे लाल मासे विपुल प्रमाणात आढळतात त्या नद्यांच्या काठाने असली पाहिजे. हा मासा सापडणाऱ्या नद्या Vistula, Oder and Elbe ह्या आहेत

पृ. ५५ वर शास्त्रीबुवांनी एक विधान केले आहे: “ऋग्वेदातील थोडी अतिप्राचीन सूक्ते आर्यांच्या मूलस्थानी म्हणजे उत्तर ध्रुवाकडे रचलेल्या सूक्तांपैकी आहेत असे लोकमान्य टिळकांसारख्या संशोधकांना वाटते”; परंतु लोकमान्य टिळकांचे तसे मत नाही. ऋग्वेदातील सर्व सूक्तांची रचना वैदिक काळात आर्यांचे भारतात आगमन झाल्यावरच झाली. फक्त त्यातल्या काही सुक्तांत उत्तर ध्रुवाजवळील प्रदेशात असलेल्या त्यांच्या मूळ वसतिस्थानाची त्यांना

माहिती होती अशा सूचना आढळतात असे त्याचे म्हणणे आहे. लोकमान्यांचे वास्तविक म्हणणे शास्त्रीबुवांनीच पृ. ६५ (“हे सूक्त उत्तरध्रुवाकडील परिस्थितीचे निदर्शक आहे असा अर्थ लोकमान्य टिळकांनी लावला आहे”) आणि पृ.११३. (“उपायुक्तातील काही वर्णने उत्तर ध्रुवाकडील उषेला म्हणजे ‘ऑरोरा’ला समर्थकपणे लागू पडतात त्यावरून लो. टिळकांनी आर्यांचे मूलस्थान ठरविले आहे”) येथे सांगितले आहे.

ऋग्वेदादि संहिता आणि त्यांची ब्राह्मणे यांत आढळणाऱ्या वैदिक संस्कृतीची तार्किक प्रज्ञेत परिणती कशी झाली याचे स्पष्ट विवेचन शास्त्रीबुवांनी दुसऱ्या व्याख्यानात केले आहे “उपनिषदाच्या रूपाने (भारतात) मौलिक तत्त्वचिंतनास प्रारंभ झाला, विरक्त व सिद्ध योग्यांचा उदयकाल आला, बौद्धांचे व जैनांचे अवैदिक धर्म पूर्वक्षितिजावर येण्याची पूर्वसिद्धता झाली आणि शैव व वैष्णव या अवैदिक भक्तिधर्माचा मार्ग मोकळा झाला” (पृ. १३८). उपनिषदात आढळणारी वैचारिक क्रांती वैदिकांची यज्ञप्रधान संस्कृती व वैदिकेतरांची यज्ञाला न मानणारी संस्कृती ह्या दोन संस्कृतींच्या संघर्षातून उदय पावली असा शास्त्रीबुवांचा अभिप्राय आहे (पृ. १३८). त्यासाठी बलवत्तर प्रमाण मात्र शास्त्रीबुवांनी दिलेले नाही. वैदिक यज्ञनिष्ठेऐवजी उपनिषदिक उपासनानिष्ठा किंवा वैदिक देवनिष्ठेऐवजी उपनिषदिक आत्मनिष्ठा ही वैदिक संस्कृतीतून अंतःप्रेरणेतूनही निर्माण होणे शक्य आहे. शास्त्रीबुवा स्वतःच पुढे सांगतात की, उपनिषदांतील व्यापक, शुद्ध व तात्विक कल्पनांचे मूळ पूर्वीच्या वेदवाङ्मयात सापडते (पृ. १४०).

उपनिषदातील विषय शास्त्रीबुवांनी साररूपाने वर्णिला आहे तो असा: उपनिषदांचे प्रतिपाद्य विषय तीन- धर्म, सृष्टी व अंतिम वस्तुतत्त्व. धर्म हे अंतिम वस्तुतत्त्वाचा अनुभव येण्याचे साधन आहे. आत्मज्ञान हे अंतिम वस्तुतत्त्व. अंतिम सत्यासारखे पवित्र साध्य साधायचे तर त्यासाठी धार्मिक आचार-विचारांचे पवित्र साधन हवे. खेरीज सृष्टी हा अंतिम वस्तुतत्त्वाचा आविष्कार आहे म्हणून सृष्टीचे वास्तव स्वरूप समजणेही आवश्यक आहे.

वैदिक कल्पनांपैकी तत्त्वदृष्ट्या मौलिक कल्पना म्हणजे ब्रह्म व आत्मा ह्याविषयी विचार. शास्त्रीबुवांनी पुरुष ही पण एक मौलिक कल्पना असल्याचे सांगून तिचा ‘पुरुषोत्तम’ ह्या रूपात परिपोष झाला असल्याचे म्हटले आहे (पृ. १४१-१४९). त्यानंतर आत्मकल्पना आणि ब्रह्मकल्पना ह्या विचारांची ऐतिहासिक परिणती त्यांनी वर्णिली आहे. ऋग्वेदात सूक्त ह्या अर्थी शब्द येतो. “ब्रह्म म्हणजे मोठेपणा वाढ, विकास, महिमा होय. महिमा सांगणारे काव्य ह्या अर्थी तो शब्द (म्हणजे ब्रह्म) रूढ झाला” असे शास्त्रीबुवांचे स्पष्टीकरण आहे. ह्याविषयी प्रा. थीम यांचे एक मत विचार करण्यासारखे आहे. ब्रह्म म्हणजे सूक्त असा जरी ढोबळपणे अर्थ करण्यात येत असला तरी त्याच्या मते सूक्तरूपाने एखादी वाङ्मयीन कृती परिणत होण्यापूर्वी या दोन अवस्थांतून ती जाते. त्यातली मधली अवस्था ब्रह्मन् शब्दाने व्यक्त होते. धी, ब्रह्मन आणि उक्थ ह्या त्या तीन अवस्था. ऋषींच्या मनात विचार येणे ही पहिली अवस्था ‘धी’ शब्दाने, ऋषींच्या मुखातून तो विचार सूक्तरूपाने प्रगट होणे ही तिसरी अवस्था ‘उक्थ’ शब्दाने, आणि

मनात आलेल्या विचाराला शाब्दिक आकृति देण्याची जी मधली अवस्था ती 'ब्रह्मन् शब्दाने व्यक्त होते. धी-ब्रह्मन्-उक्थ). ऋग्वेदातल्या सक्तुमिव तितउना पुनन्तो यत्र धीरा मनसा वाचमक्रत' (१०.७१.२) या वचनात ब्रह्मन् ह्या मधल्या अवस्थेचे वर्णन आढळते असे म्हणता येते. (P. Thieme :Brahinan ZDMG. 102. 91-129).

भारतीय तत्त्वज्ञानाचा उदय उपनिषदांत झाला असला तरी त्याची तर्कशुद्ध मांडणी करण्याचे काम सूत्रकाळात झाले असल्याचे सांगून तर सांख्य-योगादि विविध भारतीय दर्शनाचे दर्शन आपल्या व्याख्यानात घडविले आहे. व्याख्यानाची अखेरीस आयुर्वेद ज्योतिष याचे गणित विषयांचा थोडक्यात परामर्श घेऊन शास्त्रीबुवांनी दुसऱ्या व्याख्यानाची समाप्ती केली आहे.

ऋग्वेदात इन्द्रादी देवतांना पुरुषाकार कल्पून त्यांची स्तुती आढळत असली तरी वेदांत मूर्तिपूजेचा उल्लेख नाही. परंतु वेदोत्तर संस्कृतीत उदय पावलेली आणि आजवर टिकून राहिलेली मूर्तिपूजा ही भारतीय संस्कृतीचे एक वैशिष्ट्य आहे. ह्या मूर्तिपूजेचा उगम यज्ञसंस्थेतील अग्निचयनात आहे हा एक महत्त्वाचा विचार शास्त्रीबुवांनी दुसऱ्या व्याख्यानात मांडला आहे (पृ. १४४-१४७). भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासकारांनी अग्निचयनाची उपेक्षा केली ह्याबद्दल शास्त्रीबुवांनी त्यांना दिलेला दोष रास्त आहे. ह्या अग्निचयनाचा आकार पक्ष्यासारखा-श्येनासारखा असतो. तो तसा का, पक्ष्याचा आकार द्यायचा तर तो हंसासारखा का नाही, ह्याविषयी शास्त्रीबुवांनी त्यांचे मत सांगितले असते तर बरे होते.

उपनिषदातील आत्मविद्येने वैदिक जीवनातील मूल्यांची मीमांसा सिद्ध झाली. ही मूल्ये दोन प्रकारची साध्यरूप आणि साधनरूप. आत्मज्ञान हे साध्यरूप मूल्य ठरले. बृहदारण्यक उपनिषदात नीतिशास्त्रदृष्ट्या अत्यंत कठीण अशा प्रश्नांचा उलगडा करून, सर्वांत आत्मा हे इष्टतम ठरवून, 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः, श्रोतव्यो मन्तव्यो, निदिध्यासितव्यः' (२.४.५. ४.५.६) असा निष्कर्ष काढण्यात आला' (पृ. २०६-२०७).^५ मानवी जीवनात आचारावयाची नीती हे दुसरे साधनरूप मूल्य. ह्या नीतितत्त्वांत सत्य, दान, सांमजस्य ह्या कल्पनांचा अंतर्भाव ऋग्वेद कालापासून झाला आहे.

कठोपनिषदात नीतिशास्त्रविषयक कल्पना अधिक शास्त्रीय झाली असल्याचे शास्त्रीबुवा निदर्शनास आणतात. मनुष्याला जीवनात प्रेय आणि श्रेय ह्या दोन गोष्टींची ओढ असते. प्रेयाची प्राप्ती बहुतेकांना होते. श्रेयप्राप्तीसाठी शरीररूपी रथाला जे इंद्रियरूपी घोडे मनरूपी लगामाने बांधलेले असतात त्यांना बुद्धिरूपी सारथ्याने काह्यात ठेवून सदाचरणाच्या वाटेने नेले तर त्या शरीररूपी रथात बसलेल्या आत्मारूप रथीला श्रेयाची प्राप्ती होते हा इंद्रियदमनाचा मार्ग एका रूपकाद्वारे त्या उपनिषदात प्रतिपादिला आहे.

वर सांगितलेल्या नीतिकल्पनेच्या आधारे शास्त्रीबुवांनी वैदिकांची कुटुंबसंस्था व समाजसंस्था ह्या तिसऱ्या व्याख्यानाचा विषय संभाळला आहे. वैदिक संस्कृतीने धर्म, ऋण (म्हणजे ऋण परत फेडण्याची जबाबदारी) आणि पुरुषार्थ ह्या तीन कल्पना भारतीय समाजशास्त्राला दिल्या हे शास्त्रीबुवा ह्या व्याख्यानात स्पष्ट करतात.

धर्म आणि ऋण कल्पनेने वैयक्तिक व सामाजिक जीवनक्रमाला आवश्यक अशा संस्था निर्माण झाल्या. समाजाच्या जीवनक्रमास आवश्यक म्हणून निरनिराळी कामे करण्यासाठी निर्माण झालेल्या वर्गांचे नियमन धर्मकल्पनेने होऊ लागले. धर्माच्या आधारावर “कमी बळाचा मनुष्य अधिक बळाच्या मनुष्यास हुकूम करू शकतो” (पृ. २११) हे शासनसंस्थेस आवश्यक असलेले मूलभूत तत्त्व सिद्ध झाले. ‘धारणाद धर्ममित्याहुः’ ही धर्माची व्याख्या ह्या तत्त्वावरच आधारलेली आहे. धर्म नसेल तर ‘बळी तो कान पिळी’ अशी अवस्था होऊन दैनंदिन जीवन असह्य होऊन जाईल. ऋणकल्पना हे भारतीय संस्कृतीचे वैशिष्ट्य आहे. ऋणकल्पनेत जी ऋणे अभिप्रेत आहेत ती मुद्दाम कोणी कुणाकडून घेतलेली नसतात. प्रत्येक मानवास जन्मतःच ही ऋणे प्राप्त होतात आणि ती त्याने आपल्या आचरणाने फेडायची असतात. ही ऋणे चतुर्विध आहेत देवऋण, ऋषिऋण, पितृऋण व मनुष्यऋण याग म्हणजेच त्याग करून देवाचे ऋण फेडायचे असते. अध्ययन करून ऋषिऋण प्रजोत्पादन करून पितृ ऋण आणि अतिथिपूजा करून मनुष्यऋण फेडायचे असते.

वेदकालीन समाजव्यवस्थेत दृग्गोवर होणारी चार आश्रमाची व्यवस्था हीदेखील तत्कालीन संस्कृतीचे एक वैशिष्ट्य आहे. वर उल्लेखिलेल्या चारी ऋणातून मुक्त होण्यासाठी ब्रह्मचर्य आणि गृहस्थ हे पहिले दोनच आश्रम आवश्यक ठरतात. त्यातही पहिल्या आश्रमात फक्त एका ऋणाची (ऋषिऋण), तर उरलेल्या तीन ऋणाची परतफेड गृहस्थाश्रमात होण्याची व्यवस्था आहे हे लक्षात घेण्यासारखे आहे. ह्या संदर्भात शास्त्रीबुवांनी विवाह कुटुंबसंस्था य वारसा ह्या विषयांचा ऊहापोह करून वैदिक संस्कृतीचा विकास ह्या कल्पनेत कसा होत गेला त्याचे विवेचन केले आहे (पृ. २२२-२४४).

आश्रमाच्या अवस्थेला ऋण कल्पनेप्रमाणे पुरुषार्थकल्पनेचाही आधार आहे. ह्या पुरुषार्थात प्रथम धर्म, अर्थ आणि काम ह्या तीन पुरुषायांचाच अंतर्भाव होता. हे तिन्ही पुरुषार्थ पहिल्या दोन आश्रमातच सिद्ध होतात ह्यांत पुढे मोक्ष ह्या चौथ्या पुरुषार्थाची भर पडल्यावर त्याच्या क्रमशः सिद्धीसाठी वानप्रस्थ व संन्यास ह्या दोन आश्रमाची आवश्यकता भासू लागली.

वैदिक संस्कृतीच्या विकासात तत्कालीन कालक्रमेकरून प्रथम वर्णभेद व नंतर जातिभेद ह्या दोन संस्था निर्माण झाल्या. वर्णसंस्थेचा आणि जातिसंस्थेचा परस्परसंबंध, आणि प्रथम कर्मभेदावरून ठरणारा वर्णभेद नंतर जन्मावरून ठरला जाऊ लागून वर्णसंस्थेचे जातिसंस्थेत कसे रूपांतर झाले ह्यांचे विवरण शास्त्रीबुवांनी व्याख्यानाचे अखेरीस (पृ. २४४-२५९) केले आहे. शास्त्रीबुवांच्या मते, चातुर्वर्ण्याची जातिभेदात परिणती यजुर्वेद आणि ब्राह्मणग्रंथ यांच्या काळातच सुरू झाली. एका वर्णातून दुसऱ्या वर्णात सहजपणे जाऊ शकणे हे जेव्हा मंदावले तेव्हा जातिभेदास सुरुवात झाली असे शास्त्रीबुवांचे मत आहे. ही वर्णांतराची प्रक्रिया मंदावण्याचे कारण ग्रामसंस्थेत ग्रामोद्योगांना वंशपरंपरागत स्थिरता प्राप्त झाली. जातिभेद निर्माण होण्याचे हेच प्रमुख कारण आहे आणि ते आर्थिक आहे. हे शास्त्रीबुवांचे मत (पृ. २४५) विचारात घेण्यासारखे

आहे. तसेच पावित्र्याविषयीच्या आपल्या विशिष्ट कल्पनांनी जातिभेदाचे मूळ पक्के रुजण्यास खतपाणी दिले हा त्यांचा विचारही (पृ. २५५)चिंत्य आहे.

इथे एक गोष्ट लक्षात घेणे इष्ट आहे. कर्ममूलक वर्णभेद अथवा वर्गभेद हे वैदिक नव्हे तर तत्पूर्वी इंडोइराणी काळातील संस्कृतीचेही वैशिष्ट्य होते. वर्ण- ज्याचा एक अर्थ 'रंग' आहे ह्या शब्दाशी अर्थाचे साधर्म्य असलेला अवेस्तातील शब्द चित्र असा आहे. तो संस्कृत पिश्र (पिंश्र) शी संबध असलेल्या अवेस्तातील पऐस् 'रंगवणे, अलंकारण' ह्या धातूपासून साधला असल्यामुळे त्याचा मूळ अर्थ 'रंग' असाच काहीसा असेल. अवेस्तात पिश्रचा उपलब्ध अर्थ 'कामधंदा, उद्योग' असा आहे. पिश्रवरून अर्वाचीन पर्शिअनमध्ये आलेला पेशा (Profession) हा शब्द भारतीय भाषांनी स्वीकारला असल्यामुळे तो आपल्या परिचयाचा आहे. अवेस्तात सामान्यतः (१) आधवन (सं. अथर्वन) म्हणजे ऋत्विज (२) रथएश्रतर (सं. रथेष्ठा) म्हणजे क्षत्रिय, राजन्य आणि (३) वास्त्र्य (ह्याच्याशी व्युत्पत्तिदृष्ट्या संबंधित संस्कृत शब्द नाही) म्हणजे शेतावर अथवा कुरणावर काम करणारा अशा तीनच वर्गांचा उल्लेख येतो. फक्त एकाच ठिकाणी (यस्न१९.१७) वरील तीन वर्गांच्या जोडीने हूइति म्हणजे मेहनतीची कामे करणारा ह्या चौथ्या वर्गाचा उल्लेख आढळतो.^६ वेदांतदेखील शूद्र हा वर्णवाचक शब्द ब्राह्मण, राजन्य, वैश्य या जोडीने एकदाच ऋग्वेदात आढळतो (१०.९०.१२). हा एक विचित्र योगायोग आहे. अवेस्तात पिश्र हा शब्द, तर जातीमूलक भेदाचा सूचक नाही, तर पेशामूलक भेदाचा सूचक आहे.

शास्त्रीबुवांच्या चौथ्या व्याख्यानाचा विषय 'इतिहास-पुराणांची व रामायणाची संस्कृती' हा आहे. हा एक व्याख्यानाविषय बनविण्याचे कारण शास्त्रीबुवा देतात ते असे की, पुराणांचा विकास वैदिक संस्कृतीच्या साहाय्याने झाला हे सिद्ध करणे आणि पुराणांनी भारतीय संस्कृतीला भव्य व कलात्मक वैभव कसे अर्पण केले हे दाखवणे हे आहे (पृ. २७६).

भारतीय संस्कृतीच्या इतिहासात वेदांच्या व स्मृतीच्या खालोखाल पुराणाचे महत्त्व सर्वश्रुत आहे. 'श्रुतिस्मृतिपुराणोक्त' ह्या संकल्पना ते व्यक्त झाले आहे. संस्कृतिविकासात पुराणांचे महत्त्व विशद करताना शास्त्रीबुवा सांगतात की, स्मृतिग्रंथात आढळणारे त्रिणिंकांचे प्राधान्य पुराणांनी उल्लंघिले आहे. स्त्रिया, शूद्र व पतित सर्वानाच साधारण असा कृतार्थतेचा मार्ग पुराणांनी सांगितला आहे. भक्ती हे धार्मिक भावनेचे उतम रूप असल्याचे शास्त्रीबुवा मानतात आणि भक्तिमार्गाची स्थापना इतिहास-पुराणांनी केली असे ते प्रतिपादितात (पृ. २७१-२७२)

वरील दोन परिच्छेदांत सूचित केलेल्या विषयाचा परामर्श शास्त्रीबुवांनी पुराणाची वैदिक पार्श्वभूमी, शैव-वैष्णव धर्म आणि पुराणे यांचा वेदांशी संबंध, पुराणातील इतिहास कथन, भगवद्गीता, महाभारत, रामायण व पुराणे यांची ललितकलेस प्रेरणा आणि भागवत धर्माचे तात्त्विक समालोचन अशा विभागांत घेतला आहे तो फार मौलिक आहे.

ह्या व्याख्यानात २८४ वर शास्त्रीबुवांनी सांगितले आहे की, "पुरुषमेधात माणसांचा पशुयज्ञाप्रमाणे बळी द्यावयाचा नसतो." त्यांचे हे विधान योग्य आहे. वैदिक वाङ्मयात माणसाचा

प्रत्यक्ष बळी देऊन एखादा याग सिद्धीस नेल्याचे उदाहरण नाही. तथापि शास्त्रीबुवांनी हे सांगून टाकणे आवश्यक होते की, ऐतरेय ब्राह्मणातील शौनः शेष आख्यानात सांगितल्याप्रमाणे निपुत्रिक असलेला हरिश्चंद्र राजा मुलगा झाला तर त्याला वरुण देवतेला बळी देईन असा नवस करतो (३३.२), पुढे पुत्राचा बळी देण्यास विलंब होऊ लागल्यावर वरुण देवतेची अवकृपा होते आणि राजाला जलोदर होतो (३३.३). आणि नंतर राजपुत्राऐवजी विकत घेतलेल्या शुनःशेपाला वळी देण्यासाठी यूपाला बांधण्यात येते (३३.४). ह्या घटना एकेकाळी नवस फेडण्यासाठी मुलांचा अथवा मोठ्या माणसाचा यज्ञात बळी देण्याची प्रथा तुरळक का होईना पण अस्तित्वात होती हे सिद्ध करतात. प्रस्तुत आख्यानात यूपाला बांधलेला शुनःशेष निरनिराळ्या देवतांची स्तुती करतो आणि अखेर त्याची सुटका उपदेवतेची स्तुती केल्यावर झाल्यामुळे त्याचा बळी जात नाही (३३.१६) ही गोष्ट निराळी. परंतु नवस फेडीसाठी बांधलेले सारेच पुरुष शुनःशेष कोठून असणार?’

पृ. ३१६ वर शास्त्रीबुवांनी नाटकांच्या मुळाविषयी एक विधान केले आहे. ते म्हणतात, संस्कृत नाटकाचे मूळ ऋग्वेदात सापडते. ऋग्वेदातली संवादसूक्ते म्हणजे त्यावेळची साधी नाटकेच होत. संवादसूक्ते ही एक प्रकारची प्राचीन नाटके अशी उपपत्ती सिल्वा लेव्ही (Sylvain Lévi) याने प्रथम प्रस्तुत केली. तिचा पाठपुरावा हर्टेल (Hertel) आणि श्रडर (Schroeder) या जर्मन अभ्यासकांनी कला. तथापि काही अभ्यासक (Oldenberg) ह्या संवादसूक्तांना ती आख्यानसूक्ते असल्याचे मानतात, तर काही त्यांना पद्यरूपात सांगितलेली पुराकथा (ballad) मानतात, हे सांगणेही उचित ठरले असते. ह्या तीन मतांपैकी संवादसूक्ते ही एकेकाळच्या गद्यपद्यात्मक आख्यानातला पद्यात्मक अवशिष्ट भाग आहेत हो ओल्डेनबर्ग यांची उपपत्ती जास्त सयुक्तिक वाटते. ह्या अवशिष्ट भागात कथेतील पात्रांचे संवाद तेवढे शिल्लक आहेत. ते पद्यात्मक असल्याने टिकून राहिले. त्यांच्या जोडीला आख्याने सांगणारा खुलाशात्मक जो भाग वेळोवेळी श्रोत्यांना सांगे तो गद्य स्वरूपाचा होता. त्याला पक्के स्वरूप नव्हते. प्रत्येक आख्यान सांगणारा त्याच्या सोयीने आवश्यकतेनुसार तो सांगे. त्याला स्थिररूप नसल्याने हा गद्यात्मक भाग नष्ट झाला.

बौद्ध व जैन यांचा धर्मविजय हा शास्त्रीबुवांच्या पाचव्या व्याख्यानाचा विषय आहे. वेदाच प्रामाण्य आणि पर्यायाने वैदिक यज्ञासंस्थेचे प्रामाण्य न मानणे हे ह्या धमाचे प्रमुख लक्षण आहे. बौद्ध व जैन धर्माचा उदय झाल्यावर वैदिक यज्ञसंस्था मोडकळीस निघाली. ह्यानंतरच्या काळात वेदांचे प्रामाण्य हिंदू संस्कृतीत तत्त्वज्ञानाच्या ऊहापोहाला टिकून राहिले, तरी यज्ञ संस्था मात्र नामशेष मार्गाला लागली. नैष्ठिक ब्रह्मचर्य किंवा संन्यास हे मोक्षाचे मुख्य साधन हा बौद्ध व जैनांचा मुख्य सिद्धान्त असल्याचे शास्त्रीबुवांनी सांगितले आहे (पृ. ३५६).

‘जीवन दुखमय आहे’ हे पहिले महान सत्य बुद्धाने उच्चरवाने माणसाच्या कानावर घातले. शुद्ध चारित्र्य व संयम पूर्वकजीवन यांचे समर्थन मानवाच्या अनुभवास येणारी संकटे व दुःखी यांच्या आधारे बुद्धाने केले. संयम व त्याग या गुणाची आवश्यकता केवळ भविष्यात

परलोक प्राप्तीसाठी नसून वर्तमानकालीन जीवन यशस्वी करण्याकरिता आहे बुद्धाने सांगितले. अहंकाराचा निरास, चित्तशुद्धी व विश्वव्यापक मैत्री यांच्या योगे निर्वाणाची प्राप्ती मानवाने याच जन्मी करून घ्यायची असते.

बुद्धाच्या ह्या शिकवणीची माहिती शास्त्रीबुवांनी काही निवडक बौद्ध धर्मातील वचनाच्या आधारे दिली आहे. हे धर्मग्रंथ संस्कृत भाषेत नसून पाली भाषेत आहेत. धर्माची शिकवण आणि तिच्या प्रसारासाठी बुद्धाने संस्कृत भाषा पसंत न करता लोकांच्या बोलीभाषा पसंत केल्या. असे करून भारतीय वैचारिक क्रांतीला भाषिक क्रांतीची त्याने जोड दिली. या क्रांतीमुळे पाली-प्राकृत भाषांत प्रचंड साहित्य निर्माण झाले.

बुद्धधर्माचे सामाजिक व राजकीय परिणाम विशद करून सांगताना त्या धर्मांमुळे समाजात बद्धमूल झालेली वर्णाधिष्ठित उच्चनीय भावना खिळखिळी झाली हे शास्त्रीबुवांनी निदर्शनास आणले आहे.

बौद्ध धर्म भारताच्या चतुःसीमेत अडकून पडला नाही. “स्वधर्माची दीक्षा देऊन सर्व मानवांना पावन करण्याचा आग्रह धरणारा प्रचारक धर्म म्हणजे विश्वधर्म जशी धर्मेतिहासशास्त्राची परिभाषा आहे” (पृ. ३९६) असे सांगून त्या दृष्टीने बौद्ध धर्माला पहिला विश्वधर्म बनण्याचा मान मिळला हे शास्त्रीबुवांनी प्रतिपादिले आहे.

व्याख्यानाचे अखेरीस जैन धर्माविषयी संक्षिप्त माहिती शास्त्रीबुवांनी दिली आहे. त्यात जैन धर्माची पूर्वापिका, महावीराचे चरित्र म्हणजे साधुचरित्राचा प्रथम आदर्श, जैनांचे व धर्मग्रंथ व वाङ्मय, स्थापत्यकला ह्या विषयांची माहिती आढळते.

भारतात एखादी वैचारिक क्रांती उदयास आली की तिचे मूळ वेदात शोधण्याचा मोह अनेकांना होतो. प्रस्तुत व्याख्यानमाला गुंफताना क्वचित शास्त्रीबुवाही ह्याला अपवाद ठरलेले दिसत नाहीत. वैदिक कर्मकाण्डाला अप्रमाण मानणे हे बौद्ध व जैन धर्मांचे वैशिष्ट्य आहे असे सांगून झाल्यावर शास्त्रीबुवा म्हणतात की, वैदिक कर्मकाण्डाची उपेक्षा वेदकाली भारतीय संस्कृतीतच सुरू झाली. म्हणजे शास्त्रीबुवांच्या मते ह्या दोन धर्मांच्या वैशिष्ट्यांचे मूळ वेदात सापडते. त्यासाठी प्रमाण म्हणून कर्मकाण्ड प्रत्यक्ष आचरणात आणण्याऐवजी कर्माच्या मानसिक उपासनेला महत्त्व देणारी विचारसरणी यजुर्वेदात आढळते असे ते म्हणतात (पृ. ३५२). परंतु अश्वमेधासारखा यज्ञ प्रत्यक्ष करण्यापेक्षा अश्वमेधाच्या नुसत्या उपासनेने अश्वमेधाचे फल प्राप्त होते हे सांगणे निराळे आणि अश्वमेध यज्ञ, त्याचे फल आणि ते सांगणारा वेदग्रंथ ह्या सर्वांचेच प्रामाण्य नाकबूल करणे हे निराळे..

तसेच बौद्ध व जैन धर्मांचे वैदिक परंपरेविरुद्ध खंड हा विकासाकरिता विरोध होता हे शास्त्रीबुवांचे म्हणणे (पृ. ३५३) मान्य करता येईल असे वाटत नाही. ह्या दोन धर्मांना बंड करून वैदिक संस्कृतीचा विकास साहाय्यचा होता हे म्हणणे यथार्थ नाही. हे धर्म भारतात पूर्णतया यशस्वी होते तर वैदिक संस्कृतीने कालौघात निरनिराळी रूपे धारण करित आज जी स्थिती प्राप्त

करून घेतली आहे तशी ती आढळली नसती. वैदिक कर्मकांडाला उपनिषदांनी केलेला विरोध हा विकासाकरिता विरोध म्हणता येईल. कारण उपनिषदांच्या काळानंतर भारतात ज्या वैचारिक प्रणाल्या निर्माण झाल्याचे शास्त्रीबुवांनी दुसऱ्या व्याख्यानात सांगितले आहे त्यांचे मूळ वैदिक वाङ्मयात शोधता येते. बौद्ध व जैन धर्माविषयी तसे म्हणता येत नाही.

ह्या देशावर झालेल्या परकी आक्रमणांना भारतीयानी तोंड कसे दिले, ह्या आक्रमणांचा भारतीय संस्कृतीवर कोणता परिणाम झाला. ह्या मुद्द्यांचे विवेचन शास्त्रीबुवांनी 'आधुनिक भारतातील सांस्कृतिक आंदोलन' ह्या सहाव्या व्याख्यानात करून ही व्याख्यानमाला संपविली आहे.

भारतीय संस्कृती जोवर कणखर आणि सुदृढ होती तोवर तिने परकी आक्रमणांना यशस्वीपणे तोंड दिले. जे आक्रमक आक्रमणात परत न जाता इथेच राहिले त्यांना आपल्यात सामावून घेतले. परंतु पुढे स्मृती पुराणे यांच्याआधारे नांदू पाहणारी संस्कृती कमकुवत होत गेली आणि अशा परिस्थितीत तिच्यावर झालेल्या इस्लामच्या हल्ल्याला ती तोंड देऊ शकली नाही. आक्रमणानंतर इथे राहिलेल्या इस्लामला हिंदुधर्म आत्मसात करू शकला नाही. इस्लामी राजवट भारतात अनेक शतके टिकली. त्या अवधीत मोठ्या प्रमाणावर धर्मांतर तर झालेच, खेरीज इतर अनेक प्रकार ह्या परकीय संस्कृतीने आपला ठसा भारतीय संस्कृतीवर उमटवला.

इस्लामपेक्षा अधिक प्रगत आणि प्रभावी अशा पाश्चात्य संस्कृतीशी भारतीय संस्कृतीची गाठ सतराव्या शतकात ह्या देशावर सुरू झालेल्या युरोपीय देशांच्या आक्रमणामुळे पडली. ह्या आक्रमणाचा शेवट अठराव्या शतकाच्या अखेरीस ब्रिटिशांची राजवट इथे सुरू होण्यात झाला आणि त्याचा फार खोल परिणाम भारतीयोंच्या जीवनावर झाला. ब्रिटिश राजवटीच्या दीड-दोनशे वर्षांच्या काळात शिक्षणसंस्था, न्यायसंस्था, दळणवळणाची साधने, पाश्चात्य पद्धतीची राहणी इत्यादिकांमुळे भारतीयोंच्या जीवनात विलक्षण बदल झाला. हे जे स्थित्यंतर घडून आले तिचे मूळ श्रुतिस्मृतीत शोधून सापडणार नाही. "ब्रिटिश राज्याची स्थापना हेच एक या स्थित्यंतराचे असाधारण कारण होय असे विवेचकबुद्धीला म्हणावे लागते" (पृ. ४२६) अशी कबुली शास्त्रीबुवांनी प्रांजळपणे दिली आहे.

पाश्चात्य संस्कृतीशी झालेल्या संपर्कामुळे भारतात धार्मिक व सामाजिक परिवर्तनास सुरुवात झाली. ह्या चळवळीचा शुभारंभ १८२९ साली सतीची चाल कायद्याने बंद होण्याने झाला. ही चाल बंद केल्यावर त्या कायद्याविरुद्ध भारतात कोठे बंड उभारले गेले नाही ह्याकडे शास्त्रांबुवांनी लक्ष वेधले असते तर बरे झाले असते. ही एक गोष्ट ती चाल भारतीयानी कधी मनापासून स्वीकारली नव्हती ह्याचे द्योतक म्हणावी लागेल. पाश्चात्य विचारांचे वारे ब्रिटिश राजवटीत भारतात वाहू लागले आणि बुद्धिवाद, व्यक्तिस्वातंत्र्य, सर्व मानवांची नैसर्गिक समता ह्या नव्या मूल्यांशी भारतीयोंचा परिचय झाला. त्यामुळे धर्मसुधारणा, समाजसुधारणा, अस्पृश्यतानिवारण ह्यांसारख्या प्रभावी चळवळी सुरू होऊ लागल्या.

हे नवे विचार आणि तत्सदृश आचार समाजात रुजवायचे तर ते काम व्यक्तिपातळीवर होणे अवघड, त्यासाठी व्यक्तीला संस्थांचे पाठबळ मिळावे म्हणून पोषक नवविचारांचे स्वागत आणि घातक जुन्या परंपरांचा त्याग करणारे समाज भारतात निरनिराळ्या ठिकाणी स्थापन झाले. ह्यांत बंगालमधील ब्राह्म समाज, पंजाबातील आर्य समाज आणि महाराष्ट्रातील सत्यशोधक समाज यांचा प्रामुख्याने उल्लेख होतो. त्या समाजांना सुदैवाने राजा राममोहन रॉय, स्वामी दयानंद आणि महात्मा जोतिबा फुले यांच्यासारखे कणखर, त्यागी, तपस्वी नेते लाभले त्यांनी आणि त्यांच्या अनुयायांनी इथला विचारसागर पार ढवळून काढला.

ह्यापुढचे पाऊल भारताने आपले गमावलेले राजकीय स्वातंत्र्य पुन्हा मिळवण्यासाठी काहीतरी धडाडीचा कार्यक्रम सुरू करण्याने पडणार होते. त्यासाठी महात्मा गांधी यांच्या नेतृत्वाखाली निष्ठेने काम करणाऱ्याचे युग पहिल्या महायुद्धाच्या समाप्तीनंतर भारतात अवतरले. हे युग पर उल्लेखिलेल्या समाजासारखे एखाद्या राज्यापुरते मर्यादित नव्हते. त्याचा अवतार साऱ्या भारतभर झाला. हिंसक अशा पाशवी शक्तीशी अहिंसक मानवी शक्तीने लढा देऊन ब्रिटिश राजवटीला जोरदार धक्का देण्याचे काम गांधीवादाने केल्याचे विलक्षण दर्शन ह्या युगाने जगाला घडविले.

प्रस्तुत व्याख्यानात शास्त्रीबुवांनी लोकमान्य टिळक, योगी अरविंद आणि भाई मानवेंद्र राय यांच्या कार्याचा परिचयही आख्यानविषयाच्या चौकटीत राहून आवश्यक स्वरूपात करून दिला आहे.

भाई मानवेंद्र रॉय यांची भूमिका स्पष्ट करताना शास्त्रीबुवा सांगतात (पृ. ४६८) की, भूतकालीन ध्येयांचा मूलस्वरूपात किंवा त्यांना नवा वेष देऊन स्वीकार करण्याच्या विरोधी रॉय होते. त्यांचे म्हणणे असे की, भूतकालाच्या स्तवनाचा दुहेरी घातक परिणाम होतो - समाजातील प्रतिगामी मंडळींना त्यामुळे बळ मिळते आणि पुरोगामी विचारसरणी असणाऱ्या मंडळींचे धैर्य खच्ची होते. रॉय यांची ही विचारसरणी उद्धोधक आहे ह्यात संशय नाही. शास्त्रीबुवा एकेकाळी रॉयवादी होते हे श्रुत आहे. तेव्हा त्यांनाही हा विचार मान्य असावा असे गृहीत धरण्यास हरकत नाही. तथापि वरील विचाराचा प्रतिवाद न करता किंवा निदानाला काही मर्यादा घालणे आवश्यक आहे, असा युक्तिवाद न करता शास्त्रीबुवा लगेचच पुढील शब्दात वैदिक संस्कृतीचे गोडवे गातात हे जरा आश्चर्य वाटण्यासारखे आहे: “जगातील सर्व धर्मांचे व संस्कृतीचे परिपालन व्हावे, त्यांचा उच्छेद होऊ नये, स्वतःच्या विशिष्ट आध्यात्मिक प्रेरणेने त्याचा विकास व्हावा अशा प्रकारची असाधारण आध्यात्मिक प्रेरणा वैदिक संस्कृतीमध्ये प्रथमपासून वसत आहे. रानटी अवस्थेपासून तो उच्च अवस्थेपर्यंत पोचलेल्या सर्वच धार्मिक संस्थांच त्यातील गर्ह्य अनाचार वगळून वैदिक संस्कृतीने परिचालन केले आहे” (पृ. ४७०-४७१). शास्त्रीबुवांचा हेतू स्पष्ट आणि स्तुत्य आहे. बौद्ध धर्मीय सम्राट अशोकाने त्याच्या शिलालेखातून सर्वधर्मसमभावाची जी हाक दिली आणि जिचा आज सर्वत्र उद्धोष होत आहे. आजच्या काळाची जी गरज बनली आहे. ती कल्पना वैदिक संस्कृतीच्याच विकासाचा एक भाग आहे हे त्यांना दाखवायचे आहे.

शास्त्रीबुवांच्या ग्रंथाचा परिचय करून देण्याचे आणि त्यावरील समालोचनाचे काम संपले आहे. आता काही उणिवांचा निर्देश करणे प्राप्त आहे. पैकी एक उणीव म्हटली तर महत्त्वाची आहे. बाकीच्या किरकोळ आहेत. महत्त्वाची उणीव अशी की, शास्त्रीबुवांनी ग्रंथांत पुरेसे संदर्भ दिले नाहीत. दिलेले ते त्रोटक आहेत. संदर्भ नसल्याने वाचकांची फार गैरसोय होते. भरपूर मजकुराच्या ५०० पृष्ठांच्या ह्या ग्रंथात फार तर वीस-पंचवीस पानांवर तळटीपा आहेत आणि त्यांतल्या अर्ध्याअधिक फक्त पहिल्या व्याख्यानात आहेत. व्याख्यान देताना संदर्भ सांगत बसून श्रोत्यांचा वेळ न घेणे उचित असते. श्रोत्याला त्याचा तत्काळ उपयोग असत नाही. पण व्याख्याने ग्रंथरूपाने प्रसिद्ध करताना वाचकांची सोय बघणे इष्ट असते. पृ. २९ वर तळटीपेत त्यांनी P.C. Bagchi यांच्या ज्या पुस्तकाचा उल्लेख केला आहे से पुस्तक मूळ एका फ्रेंच पुस्तकाचे इंग्रजी भाषांतर आहे, हे नमूद करणे आवश्यक होते.

किरकोळ उणिवांत पुढील गोष्टींचा निर्देश करता येईल : (१) पृ. ९३ तवस्तमः तवसाम् (ऋ.२.३३.३) ह्याचा अर्थ 'वृद्धांत अत्यंत वृद्ध' असा अयोग्य दिला आहे. मराठी वाचकाच्या मनात 'वृद्ध' शब्दाने 'वयोवृद्ध', 'वयस्क' असा अर्थ येतो. तो ऋषीला अभिप्रेत असणे शक्य नाही, त्या शब्दांचा अर्थ 'बलिष्ठ' असा देणे योग्य. सायणाने प्रवृद्ध असा शब्द योजिला आहे तो ह्याच अर्थी. शास्त्रीबुवांनी निदान सायणाच्या प्रवृद्ध शब्दाचा संक्षेप न तो करता तसाच ठेवायला हवा होता; पृ.१३० वर ब्रह्मपुरीला ती अयोध्यापुरी असल्याचे म्हटले आहे.

'अयोध्यापुरी' असा शब्द छापला असल्यामुळे अयोध्या नावाची पुरी असा अर्थ मनात येतो. प्रस्तुत मंत्रात अयोध्या हे विशेषनाम नसून विशेषण आहे आणि त्याचा अर्थ 'जिच्यावर आक्रमण करता येत नाही' असा आहे. (२) क्वचित माहिती चुकीची व अपूर्ण आहे. पृ. ५९ वर म्हटले आहे की, गायत्री, अनुष्टुभ, पंक्ती ह्या खेरीजचे बाकीचे छंद विषमाक्षर पादांचे असतात. हे खरं नाही जगती छंदातही प्रत्येकी वारा म्हणजे सम अक्षरे असलेले चार पादः असतात; भारताबाहेरील पश्चिमेकडच्या इराणपासूनच्या देशांत मूर्धन्यवर्ण नाहीत त्या वर्णांची यादी दिली आहे. त्यांत 'प' वर्णाचाही अंतर्भाव हवा होता. पृ. ५६ वर ऋग्वेदाच्या पाच शाखा चाणव्यूहाने दिल्या आहेत असे सांगून नावे फक्त चारच शाखांची दिली आहेत. आश्वलायन ह्या शाखेचे नाव द्यायचे राहून गेले आहे; तसेच पृ. १७३ वर ब्रह्मसूत्रावर दहा आचार्यांची भाष्ये आहेत असे सांगून नावे मात्र नऊच आचार्यांची दिली आहेत. श्रीकंठ ह्या शैव-भाष्यकाराचे नाव द्यायचे राहून गेले आहे. (३) पृ. ५७ वर ऋग्वेदाच्या ऋषिकुलांची नावे देताना मंडल पाच आणि मंडल सहा यांचा क्रम का बदलला आहे कळत नाही. (४) पृ. १६२ वर वैचारिक विभाजन वर्णिताना 'क्षर व अक्षर' असे न म्हणता 'अक्षर व क्षर' असे आणि 'माया व ब्रह्म' असे न म्हणता 'ब्रह्म व माया' असे म्हणणे इष्ट आहे. तसे केल्याने सर्व जोड्या समान झाल्या असत्या. तसेच पृ. ३४० वर माणुसकीच्या दोन बाजू सांगताना 'ऐहिक व परलौकिक (? पारलौकिक)' असे म्हटल्यावर 'दिव्य व भौतिक' असे न म्हणता 'भौतिक व दिव्य' असे म्हणून वाक्यात समतोल

राखणे उचित ठरते. (५) समग्र ग्रंथात मुद्रणदोष फार थोडे आहेत ही मोठी जमेची बाब आहे. जे किरकोळ आहेत (प्रवेशाचा ऐवजी प्रदेशाचा पृ. ५१, आर्याप्राय ऐवजी आर्यप्राण पृ. २५०. शक ऐवजी शक्र पृ. ३५५) हे सहज सुधरवण्यासारखे आहेत. पण पहिल्या आवृत्तीच्या प्रस्तावनेच्या अखेरीस पृ. १० वर एक महत्त्वाचा मुद्रणदोष शास्त्रीबुवांनी नमूद केला आहे ('याचा अर्थ असा आहे की', ह्याऐवजी 'याचा अर्थ असा नव्हे की') तो ह्या दुसऱ्या आवृत्तीत १०३ खालून पंक्ती ५ इथे दुरुस्त करणे आवश्यक होते, तसा तो दुरुस्त झाला नाही ही खेदाची बाब आहे.

सुमारे चार हजार वर्षांची परंपरा लाभलेल्या भाषा आणि संस्कृती ह्या दोन विषयाची समीक्षा करणे फार कठीण आहे. ते काम त्या दोन क्षेत्रातील दिग्गजच करू जाणे, इतरांचे ते काम नव्हे. व्याख्यानात इथे असे हवे होते.. तिथे तसे हवे होते. असे म्हणणे तितकेसे अवघड नाही. मूळ समीक्षा करणे हे फार अवघड आहे. ते काम शास्त्रीबुवांनी यशस्वीपणे पार पाडले आहे, ह्यात संशय नाही.

व्याख्यानांची पहिली आवृत्ती आणि दुसरी आवृत्ती यांत २१ वर्षांचा काळ लोटला आहे. ह्या अवधीत शास्त्रीबुवातही थोडे परिवर्तन घडून आले असे दिसते. पहिल्या आवृत्तीच्या प्रस्तावनेच्या अखेरीस शास्त्रीबुवांनी कालनिर्देश शकगणनेनुसार अश्विन शुद्ध ६ शके १८७३ असा केला आहे. दुसऱ्या आवृत्तीच्या प्रस्तावनेअखेर कालनिर्देश इसवी सनाप्रमाणे २८ मे १९७१ असा केला आहे.

संदर्भ

१. नवभारत, डिसेंबर १९६९, ५१-५४ (काही शब्दांच्या व्युत्पत्ती.)
२. एल. आल्सडॉर्फ (Aldorf) : Contributions to the History of Vegetarianism and Cow-Worship in India, Hamburg (ग्रंथ जर्मन भाषेत).
३. Paul Thieme : Die Heimat der intogermanischen Gemeinsprache, 1954.
४. वरील उपनिषद्वाक्यात निदिध्यासितव्य : ह्या शेवटच्या क्रियेला अनुलक्षण तेवढे ध्ये ह्या धातूची चिकीर्षिताचे (desiderative) रूप अभिप्रेत आहे हे अभ्यासकांनी लक्षात घेतलेले दिसत नाही. दर्शन आणि श्रवण यांच्या नंतर तिसरी अवस्था मनन आणि चौथी ध्यान. शेवटच्या ह्या अवस्थेत उपनिषत्कार फरक करित असले पाहिजेत. तिसऱ्या अवस्थेपर्यंत बरेचसे पोचत असत, परंतु चौथीकडे कोणी सहसा जात नसावेत म्हणून चौथीचीही साधकाने इच्छा बाळगावी असे वरील वाक्यात सांगितले असेल का?
५. संस्कृतात मिश्रजातिवाचक जो सूत शब्द आहे - ज्याचा पेशा सारथ्याचा असे - त्याच्याशी अवेस्ता हूइति शब्द संबद्ध असण्याची शक्यता आहे.

(तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी व्यक्तित्व, कार्य व विचार संपा. वसंत पळशीकर, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई, २६ फेब्रुवारी, १९९६, पृ. १११ ते १२०)



‘वैदिक संस्कृतीचा विकास’ : सुरेख शैलीतील उत्तम अनुवाद - डॉ. ग. ना. जोशी

इंग्लंड व इतर युरोपिय देशांशी निकटचा संबंध आल्यामुळे एकोणिसाव्या व विसाव्या शतकांत भारतखंडात विज्ञान, तंत्रज्ञान व सामाजिक शास्त्रे यांच्या नव्या ज्ञानाने भारतीयांना एक नवी दृष्टी प्राप्त झाली, आणि जीवनाच्या भौतिक, मानसिक, बौद्धिक, सामाजिक अशा सर्व क्षेत्रांत एक प्रकारचे नवजीवन संवरू लागले. इंग्रज व जर्मन विद्वानांनी भारताच्या प्राचीन प्रज्ञानाचा शोध घेऊन त्याची महती जगापुढे प्रदर्शिली. ग्रंथरूपात मांडली. त्यांच्या सखोल संशोधनाने व व्यासंगाने प्रत्यक्ष भारतीयांनाही आपल्या प्राचीन धर्माची व तत्त्वज्ञानातील उच्च, उदात्त विचारांची ओळख व जाणीव होत गेली आणि परिणामी, भारतात सन १८५० ते आजतागायत एक नव वैचारिक प्रबोधन निर्माण झाले. जीवनाच्या सर्व क्षेत्रांत बुद्धिनिष्ठपणे विचार करण्यास लोकांना प्रेरणा व शिक्षण मिळाले.

या काळात महाराष्ट्रातही प्रबोधन करणाऱ्या अनेक श्रेष्ठ विचारवंतांचा उदय झाला. लोकमान्य टिळक, आगरकर, न्यायमूर्ती रानडे, गोपाळकृष्ण गोखले, महात्मा फुले, डॉ. आंबेडकर, महर्षी कर्वे, महर्षी शिंदे अशा अत्यंत बुद्धिमान व कर्तृत्ववान व्यक्ती होऊन गेल्या. त्यांच्या रांगेत तेजस्वीपणाने चमकणारे असे तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचे परिपक्व बुद्धीचे व्यक्तिमत्त्व उठून दिसते. त्यांनी लहान वयातच वाई येथे तेथील, महापंडित केवलानंद सरस्वती यांच्याजवळ व्याकरण, धर्मशास्त्र, न्याय, अद्वैतवेदांत, मीमांसा आदी दर्शनांचा सखोल अभ्यास केला आणि ‘तर्कतीर्थ’ ही उच्च पदवी प्राप्त केली. अगदी तरुण वयातच त्यांचा महात्मा गांधींच्या निकटवर्तीयांत समावेश झाला. गांधीजींच्या अस्पृश्योद्धार चळवळीला आवश्यक असे हिंदुधर्मातील आधार व संदर्भ त्यांना दाखवून दिले. पुढे मार्क्सिस्ट विचारांनी प्रभावित होऊन ‘हिंदुधर्माची समीक्षा’ व ‘सर्वधर्मसमीक्षा’ या ग्रंथांतून मानवाच्या मूलभूत आणि विचार व आचार स्वातंत्र्यावर धर्माच्या शिकवणुकीमुळे कशा मर्यादा पडतात हे त्यांनी दाखवून दिले. तर्कतीर्थ नंतर मानवेंद्रनाथ क्षेत्रांत रॉयप्रणित नवमानवतावादाचे एक प्रमुख पुरस्कर्ते

बनले. शास्त्रीजी प्रत्येक गोष्टींचा स्वतंत्रपणे व बुद्धिनिष्ठ रीतीने विचार करीत असत. पाश्चात्य तत्त्वज्ञान व भौतिकशास्त्रे यांचा त्यांनी सातत्याने अभ्यास केला. मानवी जीवन समृद्ध, सुखी व निरामय करणारे विचार ते विधायक रीतीने मांडत असत. आपले सर्व जीवन त्यांनी ज्ञानार्जन व समाजप्रबोधनाला वाहिलं, पांडित्याचे परिसीमाचिन्हही त्यांना डॉ. रा. ना. दांडेकर यांनी दिलेली पदवी सर्वार्थाने शोभून दिसली. एकूण २६ खंडांचा धर्मकोश आणि वीस खंडांचा विश्वकोश ही दोन शास्त्रीजींच्या अगाध विद्वत्तेची चिरंतन स्मारके जवळ ठरणार आहेत. त्यांचे तिसरे चिरंतन स्मारक म्हणजे त्यांचा 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' हा बृहद् ग्रंथ होय.

शास्त्रीजींनी पुणे विद्यापीठ व श्रीमंत बाबासाहेब घोरपडे, इचलकरंजी ट्रस्ट यांच्यावतीने सहा व्याख्याने दिली होती. ती अधिक विस्तृत स्वरूपात 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' या ग्रंथाच्या रूपाने १९७१ मध्ये प्रसिद्ध झाली. या ग्रंथात भारतीय संस्कृतीच्या निरनिराळ्या ७० ते ८० ज्ञानशाखांशी संबंधित विषय आहेत. या विषयांवर भारतीय व पाश्चात्य विद्वानांनी निरनिराळ्या दृष्टिकोनांतून विचार मांडले आहेत. या विचारांची समीक्षा तर्कतीर्थांनी या ग्रंथात केलेली आहे. वैदिक लोक भारतात येण्यापूर्वीपासून भारतात निरनिराळ्या आठ मानववंशाच्या संगमातून निर्माण झालेली अवैदिक संस्कृती प्रगत स्थितीला पोचलेली होती. या संस्कृतीला आत्मसात करून वैदिकांनी भारतीय संस्कृतीला उन्नत व अभिजात स्वरूप, संस्कृत भाषेच्या सामर्थ्याचा वापर करून अर्पण केले.

वैदिकांच्या या समन्वयात्मक प्रयत्नांचा सांस्कृतिक इतिहास शास्त्रीजींच्या या ग्रंथात आहे. अखिल मानवजातीच्या, किंबहुना, सर्व सजीव व निर्जीव सृष्टीच्या कल्याणाची अभिलाषा तिला आहे. तरी एकत्वाच्या भावनेला अत्युच्च महत्त्व देणारी आहे. 'एकं सत् विप्रा बहुधा वदन्ति' या वैदिक ऋचेत भारतीयांची व्यापक सहिष्णुता म्हणजे सर्वधर्मसमभाव' व सर्वांना सामावून घेण्याची वृत्ती यांचे मूळ आहे. या समन्वयात वैदिकांनी आपल्या देवदेवतांचे व यज्ञसंस्थेचे विसर्जन केले. अवैदिक सांख्य, योग ही तत्त्वज्ञाने आणि शैव व वैष्णव धर्मसंप्रदाय यांना वैदिकांनी महत्त्वाचे स्थान दिले. सत्याची निरंतर अन्वेषणा व त्यागाचे जीवन आणि या वृत्तीतून मिळणाऱ्या आनंदासाठी जगण्याची आकांक्षा या आध्यात्मिक प्रेरणेचे अधिष्ठान फक्त भारतीय संस्कृतीतच दिसून येते. भारतीय संस्कृतीच्या आध्यात्मिक प्रेरणांचा जरी आजच्या भारतीयांना विसर पडू लागल्याचे चित्र दिसत असले तरी त्या प्रेरणा सर्व जगाला मार्गदर्शक ठरू शकतील इतक्या समर्थ आहेत, असे अनेक निष्कर्ष या ग्रंथात व्यक्त झालेले आहेत.

भारतीय संस्कृतीच्या सर्व महत्त्वाच्या बाजूंवर प्रकाश टाकणाऱ्या या ग्रंथाचा इंग्रजी अनुवाद अलीकडेच प्रसिद्ध झालेला आहे. अनुवादक आहेत, वाईचेच श्री. रा. नेने. श्री. नेने स्वतः जीवशास्त्रज्ञ असूनही त्यांनी इंग्रजी अनुवादाची ही कामगिरी उत्तम रीतीने पार पाडली आहे. त्यांचा Development of Indian Culture : Vedas to Gandhi ग्रंथ अतिशय सुबक व दर्जेदार झालेला आहे.

इंग्रजी भाषांतर करण्याचे काम अवघड आहे. विशेषतः भारतीय संस्कृतीच्या मूलप्रेरणा व त्यांचा वेद, वेदांगे, वेदांत, पुराणे इत्यादी आणि या परंपरांतून विकसित झालेला भारतीय धर्म, कला, साहित्य, विज्ञान, समाजशास्त्र, राजनीती, अर्थशास्त्र, उद्योग व तंत्रज्ञान आदी शाखांत झालेला विस्तार आणि या विस्तारात निर्माण झालेला प्रमेये व समस्या आणि अनुत्तरित राहिलेले प्रश्न यांची तर्कतीर्थांनी केलेली सखोल समीक्षा यांचे यथार्थ भाषांतर करण्यात अनेक आव्हाने निर्माण होतात. अशी आव्हाने श्री. नेने यांनी समर्थपणे पेलली आहेत. शास्त्रीजींना अभिप्रेत असलेला आशय व विचार जिवंत भाषेत व वेधक शैलीत श्री. नेने यांनी सुंदर शैलीत मांडलेला आहे. ज्यांना मराठी भाषा अवगत नाही; अशा भारतातील व परदेशांतील वाचकांना तर्कतीर्थांच्या या वैशिष्ट्यपूर्ण विचारांचा यथार्थ परिचय होण्यास श्री. नेने यांच्या या इंग्रजी ग्रंथाचा निश्चितच उपयोग होईल अशी माझी धारणा आहे.

हा इंग्रजी अनुवाद श्री. नेने यांनी वाचकांना उपलब्ध करून दिला ही महत्त्वाची कामगिरी केल्याबद्दल त्यांचे अभिनंदन केले पाहिजे.

Development of Indian Culture : Vedas to Gandhi,

मूळ ग्रंथ : वैदिक संस्कृतीचा विकास, मूळ लेखक: तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, इंग्रजी अनुवादक श्री. रा. नेने, प्रकाशक - लोकवाङ्मयगृह, सायानी रोड, मुंबई, पाने : २८ + ५५०, किंमत - ५०० रुपये..

(रविवार सकाळ, पुणे, दि. १६ जून, २००२, पृ. २)

○○○

भाषणसंग्रह
आधुनिक मराठी साहित्याची समीक्षा
आणि
रससिद्धांत समीक्षा

आधुनिक मराठी साहित्याची समीक्षा आणि रससिद्धांतः

नवीन आणि विवाद्य

- प्रा. नरहर कुरुंदकर

व्हीनस प्रकाशन संस्थेचे संचालक पाध्ये यांनी आपल्या संस्थेच्या रौप्य महोत्सवाच्या निमित्ताने एक चांगला संकल्प सोडलेला आहे. त्यानुसार दरसाल व्हीनस व्याख्यानमाला आयोजित केली जाते आणि नंतर ती व्याख्याने पुस्तकरूपाने प्रकाशित होतात. विषयांच्या बाबतीत कोणतेही बंधन न घालता विविध प्रकारचे वैचारिक खाद्य समाजाला सातत्याने पुरविण्याचा हा एक संकल्प आहे. इतर अनेक व्याख्यानमालांपेक्षा अधिक चिकाटीने पाध्ये यांनी हा संकल्प अमलात आणलेला आहे. या व्याख्यानमालेत इ. स. १९७२ ची व्याख्याने म्हणून तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी तीन व्याख्याने दिली. या व्याख्यानांचे एक छोटेसे पुस्तक 'आधुनिक मराठी साहित्याची समीक्षा आणि रससिद्धांत' या नावाने प्रकाशित झालेले आहे. तर्कतीर्थांच्या लेखणीचा आणि वाणीचा हा एक विलोभनीय विशेष आहे, की ज्या क्षेत्रात ते संचार करतात तिथे इतरांना चिंतनाला कोणते तरी खाद्य पुरविल्याशिवाय परतत नाहीत आणि साहित्य हा तर त्यांच्या अधूनमधूनच्या प्रवासाचा प्रदेश आहे. तर्कतीर्थ विचारांना खाद्य पुरवतात या विधानातच दोन बाबी गृहीत धरल्या पाहिजेत. एक म्हणजे त्यांना काही तरी नवीन म्हणायचे असते आणि दुसरे म्हणजे हे त्यांचे प्रतिपादन नुसते नवीनच नसते तर पुष्कळदा विवाद्य असते. तर्कतीर्थांचा हा विशेष त्यांच्या काही व्याख्यानांत ठळकपणे नजरेस येतो, ही आनंदाची गोष्ट आहे.

कै. मर्ढेकरांनी आपल्या विवेचनात असे एक विधान केलेले आहे की, मराठीचे टीकाशास्त्र बहुधा संस्कृत-परंपरेने आलेल्या रसव्यवस्थेच्या आश्रयानेच वावरत असते. मर्ढेकरांनी रसव्यवस्थेवर काही मूलभूत आक्षेपही घेतलेले आहेत. तर्कतीर्थांना रसव्यवस्थेतील मर्ढेकरांचे आक्षेपही मान्य नाहीत आणि मराठी टीकाशास्त्र रसव्यवस्थेच्या आश्रयाने वावरते हेही मान्य नाही. मर्ढेकरांच्या विवेचनांचा उत्तरपक्ष करण्यास शास्त्रीबुवा प्रयुक्त झालेले आहेत आणि हा उत्तरपक्ष अतिशय रेखीवपणे व नीटसपणे त्यांनी मांडलेला आहे. एकप्रकारे हा ज्ञानक्षेत्रातील

एका आचार्यानि दुसऱ्या आचार्याची वैचारिक पूजा बांधण्याचाच प्रकार आहे. आपल्या पहिल्या व्याख्यानात तर्कतीर्थांनी मराठी वाङ्मयसमीक्षेच्या उदयाचा विचार केला आहे. हा विचार करताना आधुनिक मराठी साहित्यसमीक्षेचे पहिले डौलदार रूप विष्णुशास्त्री चिपळूणकरांच्या रूपाने प्रकट झाले असा चिपळूणकरांचा यथार्थ गौरव केलेला आहे. कृष्णशास्त्री आणि विष्णुशास्त्री चिपळूणकर, न्यायमूर्ती रानडे, वि. प. रानडे इत्यादी समीक्षकांच्या साहित्यसमीक्षेची रेखीवपणे ओळख करून देऊन तर्कतीर्थ म्हणतात, मराठी साहित्यसमीक्षेची आरंभावस्था रसव्यवस्थेला प्रमाण गृहीत धरून निर्माण होत नाही, तर ती पाश्चिमात्य साहित्यसमीक्षेच्या निकषांना अनुसरून जाते. साहित्यावर, ते ज्या समाजात निर्माण होते, त्याचा परिणाम होतो. ललित साहित्यात देशकाल परिस्थितीचे प्रतिबिंब असते हे तर विष्णुशास्त्री दाखवून देतातच पण गरजेनुसार पाश्चिमात्य पद्धतीने संविधानक, स्वभावेखन यांचाही विचार करतात. दुसऱ्या व्याख्यानात तर्कतीर्थांनी हाच मुद्दा पुढच्या काळाच्या संदर्भात तपासून घेतला आहे. आगरकर, वा. व. पटवर्धन, कोल्हटकर, साहित्यसम्राट केळकर आणि इतर टीकाकार यांचा आढावा घेत मराठी साहित्यसमीक्षा आपल्या विकसित अवस्थेतही वेगवेगळ्या पाश्चिमात्य साहित्य निकषांना अनुसरत राहिली, हे तर्कतीर्थांनी दाखवून दिले आहे. दुसऱ्या महायुद्धापूर्वी मराठी साहित्यसमीक्षेत जो सर्वात मोठा वाद झाला तो कलाविरोधी जीवन या स्वरूपाचा होता. एक पक्ष मोठ्या आग्रहाने कला ही कलेसाठी आहे असे सांगत होता. तितक्याच आग्रहाने दुसरा पक्ष जीवनाच्या उपासनेची आवश्यकता प्रतिपादन करीत होता. या गाजलेल्या वादाकडे तर्कतीर्थांनी लक्ष वळवलेले नाही. कारण हा वादसुद्धा रसव्यवस्था प्रायः बाजूला ठेवूनच लढविण्यात आलेला होता. तर्कतीर्थांच्या बाजूने सांगता येण्याजोगे हे अजून एक महत्त्वाचे प्रमाण आहे.

मर्हेकरांच्या आक्षेपांचा निरास या पद्धतीने करता येईल काय, हा प्रश्न मात्र विवाद्य मानला पाहिजे. आधुनिक मराठी साहित्यात विशेषतः एखाद्या कवीविषयी लिहिताना त्याचे सगळे काव्य डोळ्यांसमोर ठेवूनच बरी-वाईट मते देणे भाग असते. अशा रीतीने एकेका लेखकाचा त्याच्या एकूण साहित्याच्या त्याच्या संदर्भात विचार करणेच रसव्यवस्थेच्या चौकटीत मावणारे नाही. कारण रसव्यवस्थेचा हेतू एका कलाकृतीची वाङ्मयीन मीमांसा करण्याचा आहे. एका कलावंताच्या वाङ्मयीन प्रकृतीचा शोध त्या चौकटीत घेता येतच नाही. हे जसे एका कलावंताला लागू आहे त्याचप्रमाणे एका वाङ्मय प्रकारालाही लागू आहे. रसव्यवस्थेच्या चौकटीत एखाद्या वाङ्मयप्रकाराचे विवेचन करता येणेच अशक्य आहे. एखाद्या कालखंडातील सर्वच वाङ्मयाचे विवेचन करायचे म्हणजे एखाद्या कालखंडाचा वाङ्मयेतिहास लिहायचा म्हटले तरीही रसव्यवस्था अपुरी आहे. मर्हेकरांच्या डोळ्यांसमोर जी कोणती मराठी टीका होती तिच्यात वाङ्मयेतिहास होते, वाङ्मय प्रकारांचे आढावे होते, साहित्यिकांवरील ग्रंथ होते. कारण निदान फडके, खांडेकर, माडखोलकर, केळकर, वामन मल्हार यांचे तर समीक्षणात्मक लिखाण मर्हेकरांच्या समोर होतेच. हे सारे लिखाण समोर असून सुद्धा आणि ते संस्कृत रसव्यवस्थेला अनुसरून नाही हे

डोळ्यासमोर दिसत असूनसुद्धा मर्ढेकरांची मराठी साहित्यसमीक्षा रसव्यवस्थेच्या अनुरोधाने बहुधा वावरत असते असे म्हटलेले आहे. या त्यांच्या म्हणण्याच्या मागे अभिप्रेतार्थ कोणता असावा हाच एक चिंतनीय प्रश्न आहे. गुण, अलंकार, रीती आणि रस फार तर औचित्यविचार यापलीकडे संस्कृत रसव्यवस्था जात नाही. हरिभाऊंनी आपल्या समाजाचे यथातथ्य चित्रण केले इतके म्हटले तरी समीक्षा रसव्यवस्थेच्या बाहेर जाते, हे मर्ढेकरांना अजिबात दिसत नव्हते, असे मानण्याचे कारण नाही.

म्हणूनच मर्ढेकर मराठी टीकाशास्त्र संस्कृत समीक्षेला अनुसरते असे न म्हणता त्या आश्रयाने वावरते असे म्हणतात. संस्कृत साहित्यसमीक्षेचा गाभ्याचा मुद्दा रस हा आहे. जे रसात्मक असते ते ललित वाङ्मय. जे वाचकांच्या मनात रसनिर्मिती करू शकते ते साहित्य. अशाप्रकारे संस्कृत काव्यशास्त्रातील आनंदवर्धनोत्तर साहित्यसमीक्षेचे प्रतिपादन आहे. प्रतिपादनाचा पूर्वार्ध असा की, मानवी मनात काही शाश्वत भावभावना आहेत. त्या जागृत करणे हा वाङ्मयाचा हेतू आहे. अशा भावभावना जागृत झाल्या म्हणजे वाचक साहित्याशी तन्मय होतो आणि त्याला आनंद होतो. हा काव्यानंद हे वाङ्मयाचे फल आहे आणि या समीक्षेचा उत्तरार्ध असा की, रसिकाला येणारा प्रत्यय ही काव्याची, काव्य असण्याची आणि त्याचा दर्जा ठरण्याची कसोटी आहे. मर्ढेकरांचा संस्कृत साहित्यशास्त्राचा फारसा परिचय नव्हता, ही गोष्ट खरीच आहे. पण हा परिचय त्यांना रा. श्री. जोग, के. ना. वाटवे आणि द. के. केळकर यांच्या विवेचनावरून झालेला होता. या विवेचनामुळे मर्ढेकरांचे पहिले मत असे बनले की, लौकिक जीवनातील लौकिक-मर्ढेकरांच्या भाषेत सांगायचे तर जीवशास्त्रीय ध्येय असणाऱ्या भावना आणि काव्यानुभवातील भावगर्भता यांना संस्कृत साहित्यशास्त्र एकच मानते आणि या साहित्यशास्त्रात सौंदर्याचे अस्तित्व प्रतिपादन करण्यासाठी सौंदर्यप्रत्यय ही आवश्यक अट आहे. मर्ढेकरांना वाङ्मय विवेचनात सर्वसामान्य लौकिक भावनांचा आधार घेणारे आणि वाङ्मयाला रसिकाश्रित ठरवणारे कोणतेच विवेचन पटण्याचा संभव नव्हता. त्या अनुरोधानेच त्यांचे रसव्यवस्थेवर आक्षेप आलेले आहेत. मर्ढेकर जेव्हा म्हणतात की, मराठी साहित्यशास्त्र रसव्यवस्थेच्या आश्रयाने वावरते त्यावेळी त्यांना म्हणायचे आहे ते हे की बहुधा मराठी साहित्यमीमांसक रस हा अंतिम निकष म्हणून मान्य करतात. रसाच्या आधारे ते ललित आणि अललित असा भेद करून टाकतात आणि रसाच्या आधारानेच ललितकृतींचा दर्जाही ठरवतात. इंग्रजांच्या साहचर्यामुळे मराठी साहित्यसमीक्षक इतर अनेक प्रश्नांची चर्चा करू लागले, तरीसुद्धा रसव्यवस्थेवरील त्यांचा विश्वास अढळ होता, असे मर्ढेकरांना म्हणायचे आहे. मर्ढेकरांच्या म्हणण्याचा प्रतिवाद मराठीमधील बहुतेक साहित्य समीक्षकांनी रसांची कल्पना सदोष म्हणून नाकारली असे दाखवून करता येतो. असा प्रतिवाद करणे जवळ जवळ अशक्यच आहे. कारण काव्य हे रसात्मक असते ही कल्पना विष्णुशास्त्र्यांनी मान्यच केलेली आहे. फार तर आपण असे म्हणू की, विष्णुशास्त्र्यांनी उदात्त हा एक रस मानावा अशी सूचना केलेली आहे. रसांची ही मान्यता कोल्हटकर, केळकर किंबहुना सगळे कलावादी

आणि जीवनवादी यांच्यात अप्रतिहत आहे म्हणून कुणालाही जोग, वाटवे, केळकर यांचे विवेचन आपल्या मूलभूत भूमिकेच्या विरोधी आहे असे वाटलेले नाही.

हिंदू मनाची एक समन्वयवादी ठेवण आहे. गाभ्याचा मूलभूत मुद्दा कायम ठेवून त्या सूत्रात नवनवा तपशील समन्वित करित राहणे हा हिंदूंच्या मनाचा खेळ आहे. समाजजीवनाच्या संदर्भात वाङ्मयाचा विचार करणे रसव्यवस्थेच्या विरोधी जाते, असे कुणाला वाटत नाही. आधुनिक मराठी साहित्यसमीक्षेत झाले असेल तर ते हे की, रसाच्या मूलभूत सूत्रात पाश्चिमात्य समीक्षेचे विविध निकष गुंफण्याचा प्रयत्न मराठी साहित्य समीक्षकांनी केला आणि हे करण्यात कोणताही तार्किक विसंवाद येतो असे त्यांनी मानले नाही. म्हणून वाङ्मयसमीक्षा पाश्चिमात्य वळणावर गेली तरी वाङ्मयविचाराचा गाभा म्हणून रसव्यवस्थेचे महत्त्व अबाधित राहिले. मर्ढेकरांचा आक्षेप या गाभ्यावर आहे. उरलेला तपशील दाखवून मर्ढेकरांचा प्रतिवाद करता येईल; पण त्याची ग्राह्यता विवाद्य राहणार आहे.

संस्कृत साहित्यशास्त्राविषयीचे मर्ढेकरांचे ज्ञान अतिशय अपुरे होते. जर रेखीवपणे त्या साहित्यशास्त्राला काय म्हणायचे आहे हे मर्ढेकरांच्या ध्यानात आले असते तर कदाचित एखाद्या सनातनी शास्त्राप्रमाणे मर्ढेकर संस्कृत रसव्यवस्थेचे आग्रही समर्थक झाले असते. मर्ढेकरांच्या कलामीमांसेतील एका भागाला सर्व रसव्यवस्थेच्या निमित्ताने प्राचीन पूज्य आचार्यांचा पाठिंबा होता. हे साह्य मर्ढेकरांना विनासायास मिळाले असते. कारण संस्कृत साहित्यशास्त्र लौकिक भावनांमधून काव्याचा उदय होतो असे मानत नाही. वाल्मिकमुनींचा शोक श्लोकत्व पावला हे अभिनव गुप्तांना मान्य नाही. निदान अभिनव गुप्तांपासून तरी पुढे मान्य संस्कृत साहित्यशास्त्राचे आग्रहाचे प्रतिपादन आहे की, वाङ्मयाचा उगम अलौकिक भावनांमधून होतो आणि वाङ्मयाच्या आस्वादांमुळे रसिकांना जो अनुभव येतो ती अलौकिक असतो, आनंद हा अलौकिक असतो. अलौकिकाच्या सूत्रात असणारी ही संस्कृत काव्यशास्त्राची मांडणी संपूर्णपणे कलावादी तर आहेच; पण मर्ढेकरांना हव्या असणाऱ्या जीवशास्त्रीय भावनांपेक्षा सर्वस्वी पृथक अशा सौंदर्यभावनेच्या भूमिकेला सुसंगत आहे. अलौकिकाची ही भूमिका एकीकडे जीवनाच्या प्रामाणिक आकलनाच्या जबाबदारीतून कलावंताला मुक्त करित असते. यानंतर जीवनाचा अमुक भाग का पाहिला नाही हा आक्षेपच घेता येत नाही आणि दुसरीकडे वाङ्मयाचा जीवनावर परिणाम होण्याची शक्यता नाकारित असते. अलौकिकाचे सूत्र स्वीकारल्यानंतर उपयुक्ततेच्या साऱ्या कसोट्याच गैर लागू होत असतात. अभिनव गुप्त, मम्मट आणि विश्वनाथ हे मर्ढेकरांना फार जवळचे आहेत. पण मराठीत ज्या पद्धतीने त्याकाळी रसव्यवस्थेचे स्पष्टीकरण चालू होते, यामुळे ते दूरचे वाटले. मर्ढेकरांना रसव्यवस्थेतील एक गोष्ट मात्र कायमची खटकत राहिली असती, ती म्हणजे रसव्यवस्था अलौकिकावादी असली तरी सौंदर्याच्या वस्तुनिष्ठ स्वरूपाला नेहमीच विरोधी असणार होती; पण मर्ढेकरांना स्वतःचा सौंदर्यभावनेचा सिद्धांतही फार मोठा त्यांच्या वस्तुनिष्ठतेच्या आग्रहाला सुसंगत आहे असे नाही. वाङ्मय विवेचनात काही विसंगती

तक्रार न करता स्वीकारण्याची प्रथा आहे. पण मर्दकरांनी काय केले असते या स्वप्नरंजनात फार रमण्यात अर्थ नाही.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी आपल्या तिसऱ्या व्याख्यानात संस्कृतमधील रसव्यवस्थेकडे वळलेले आहेत. याठिकाणी त्यांची लेखणी अधिक आत्मविश्वासपूर्ण असावी यात काहीच आश्चर्य नाही. कारण याठिकाणी ते स्वतःच्या हक्काच्या गुहेत वनराजप्रमाणे शतपावली करीत असतात. मर्दकरांनी रसव्यवस्थेवर घेतलेल्या आक्षेपांचे स्वरूप मूलगामी आहे हे शास्त्रीबुवांनी अचूक ओळखलेले आहे. या मूलगामी आक्षेपांचे म्हणणे न ओळखल्याबद्दल त्यांनी डॉ. ग. त्र्यं. देशपांडे यांना दोष आहे. खरे म्हणजे डॉ. ग. त्र्यं. देशपांडे यांना दोष देण्याचे कोणतेच कारण नाही. कारण देशपांडे यांचा ग्रंथ खंडनमंडनपर नाही. संस्कृत साहित्यशास्त्राला काय म्हणायचे आहे, याचे यथार्थ प्रकटीकरण इतकाच त्यांचा हेतू आहे. कोणत्याही खंडनमंडनपर चर्चेत देशपांडे जात नाहीत. एखाद्या वेळी अशा चर्चेत त्यांनी पाऊल टाकले तरी ते क्षमायाचनापूर्वक टाकतात. देशपांडे यांच्या ग्रंथाचा हेतू मम्मट अभिनव गुप्तांना अभिप्रेत असलेले विशेषतः मम्मटाला अभिप्रेत असलेले साहित्यशास्त्राचे स्वरूप उलगडून दाखविण्याचा आहे आणि या मर्यादित त्यांचा ग्रंथ पूर्ण यशस्वी आहे. सर्व परंपरागत विचारवंतांची जी अडचण असते तीच ग. त्र्यं. देशपांडे यांची असते. सर्वजण मनुस्मृती मानणारेच असतात. पण प्रत्यक्षात व्यवहार मयुखाद्वारे मीताक्षरा, मीताक्षरेद्वारे याज्ञवल्क्य आणि याज्ञवल्क्याद्वारे मनु पाहण्याची परंपरेची पद्धत असते. मनु महाराजांच्या नावाने जसे व्यवहार मयुखाचे शासन चालते तसे ग. त्र्यं. देशपांडे भरताचे नाव घेऊन अभिनव गुप्त सांगतात आणि अभिनव गुप्त सांगताना ते खरे म्हणजे मम्मट सांगत असतात. शास्त्रीबुवांनी सरळ भरतनाट्य शास्त्राला हात घातलेला आहे.

नाट्यशास्त्रात रसव्यवस्थेचे नेमके स्वरूप काय आहे हे सांगताना तर्कतीर्थांनी अतिशय स्पष्टपणे याची नोंद घेतलेली आहे की, भरताच्यासमोर रस हा आस्वाद नसून आस्वाद्य आहे. आस्वादापेक्षा निराळी, रसही आस्वाद्य वस्तू आहे हा मुद्दा आधुनिक मराठीत प्रथम डॉ. बारलिंगे यांनी आग्रहाने स्पष्ट केलेला आहे. आस्वाद आणि आस्वाद्य यांच्यात घोटाळा केल्याबद्दल तर्कतीर्थ डॉ. ग. त्र्यं. देशपांडे यांना दोष देतात. वस्तुस्थिती अशी आहे की, आस्वाद म्हणजे आस्वादविषयाला आस्वादस्वरूप मानणारी भूमिका. आनंदवर्धनापासून जगन्नाथापर्यंत अनेकांची भूमिका आहे. संस्कृत साहित्यशास्त्र ज्या ध्वनि-सिद्धांताचा आधार घेऊन परिपक्वावस्थेला पोचले त्या सर्व ध्वनिवाद्यांची ही भूमिका आहे. मान्य संस्कृत साहित्यशास्त्र स्पष्ट करणाऱ्या देशपांडे यांच्यासारख्या लेखकाला याहून निराळी भूमिका घेता येणे शक्य नव्हते. यामुळे आस्वाद आणि आस्वाद्य यात गोंधळ करण्याची जबाबदारी (जर तो गोंधळ असेल तर) अभिनव गुप्तांवर टाकायला पाहिजे आणि जर शास्त्रीबुवांना रस आस्वाद आहे ही भूमिका सोडून रस आस्वाद्य आहे या भूमिकेवर याच असेल तर त्यांनी ध्वनिसिद्धांताचा परित्याग केला पाहिजे.

या प्रकरणात शास्त्रीबुवांनी इतके मार्मिक आणि विवाद्य मुद्दे विवेचनाच्या ओघात उपस्थित केलेले आहेत की त्यांचा सविस्तर विचार करण्यासाठी त्यांच्या पुस्तकापेक्षा मोठे पुस्तक लिहावे लागेल. शास्त्रीबुवांची विचारांना चालना देण्याची शक्ती आणि विवाद्य प्रश्न उभे करण्याची शक्ती एवढी मोठी आहे. त्या सर्व तपशिलात न जाता फक्त दोन मुद्यांकडे लक्ष वेधण्याची येथे माझी इच्छा आहे. तर्कतीर्थांनी आस्थाय म्हणजे रस ही भूमिका घेतल्यानंतर ही आस्वाद्य वस्तु म्हणजे कलाकृती, आस्वाद म्हणजे सौंदर्यग्रहण आणि आनंद हे त्यांचे फळ. ही भूमिका जर आपण नाट्यशास्त्राच्या आधारे स्वीकारू शकलो, तर ती भारतीयांच्या काव्यशास्त्राच्या स्पष्टीकरणातील एक मौलिक व महत्त्वाची भर आहे असे मानावे लागेल. सुदैवाने डॉ. बारलिंगे यांच्या विवेचनात हा मुद्दा गृहीत आहे. म्हणजे या ठिकाणी तर्कतीर्थ एकटे नसून त्यांना सहकारीही आहेत. प्रश्न फक्त ही भूमिका स्वीकारार्ह ठरते काय, एवढाच आहे आणि तो विवाद्य आहे. तर्कतीर्थांनी सामान्य गुणयोग या भरताच्या शब्दप्रयोगाचा अर्थ एकात्मता असा केला आहे आणि ही एकात्मता म्हणजेच विश्वनाथाने सांगितलेली अखंडता आहे असेही म्हटले आहे. पैकी विश्वनाथ ज्याला अखंडता म्हणतो तो ध्वनिसिद्धांतावर आधारलेला, कविहृदयापासून रसिकहृदयापर्यंत असणारा अखंड व्यापार आहे. हा व्यापार कलाकृतीच्या एकात्मतेपेक्षा निराळा आहे. पण नाट्यशास्त्रातील सामान्य गुणयोग या शब्दप्रयोगाला अर्थ कलाकृतीची एकात्मता असा करता येणे शक्य आहे. आलंबन विभाव, उद्दीपन विभाव, अनुभाव, व्यभिचारी भाव यांची स्थायिभावाशी एकात्मता असा जर सामान्य गुणयोगाचा अर्थ केला तर तसा तो करता येणे शक्य आहे. तर्कतीर्थांनी तो केलेलाही आहे. हा अर्थ जर सर्व नाट्यशास्त्राच्या संदर्भात मान्य करता आला तर ती काव्यशास्त्र विवेचनातील एक मौलिक भर मानावी लागेल.

अशा प्रकारे शास्त्रीबुवांच्या अनेक मार्मिक सूचनांचा विचार करता येईल. व्यक्तिपरत्वे त्यातील काही सूचना मान्य होतील. काही अमान्य होतील. एक मुद्दा मात्र शास्त्रीबुवांच्या सूक्ष्म नजरेतून कसा सुटला याचे मला आश्चर्य वाटते. हा मुद्दा म्हणजे ठिकठिकाणी नाट्यशास्त्रात रसत्वापर्यंत जाणाऱ्या स्थायिभावाचे वर्णन करताना 'वाक् अंगसत्त्वोपेतान' असे स्पष्टीकरण दिलेले आहे. म्हणजे स्थायिभाव हा उपेत करण्याचे काम घडताना तिथे अंग म्हणजे शरीर सदैव गृहीत धरलेले आहे आणि नाट्यशास्त्रातील हे अंग कधी पात्राचे म्हणजे नटाचे अंग आहे तर कधी प्रकृतीचे म्हणजे नाट्यांतर्गत व्यक्तीचे प्रयोगातील अंग आहे. नट हा स्थायिभावाला उपेत करणारा आहे. तो स्थायिभावांना व्यक्त करणारा आहे, तसा घेरणारा आहे म्हणूनच रससूत्रातील 'तत्र' शब्दाचा अर्थ रंगभूमीवर नाट्यप्रयोगात असा करावा लागतो. आजच्या ध्वनिसिद्धांतात हे सामावणे कठीण आहे. आपण फार तर असे म्हणू की, भरताची भूमिका संस्कृत साहित्यशास्त्रातील प्रतिष्ठित सर्वसामान्य भूमिका नाही. पण ती भारताची आहे याला इलाज नाही. एकदा हा अंगाचा मुद्दा गृहीत धरला म्हणजे मग आस्वाद्य रस हा मानसिक काव्यार्थ गृहीत धरणे अतिशय कठीण होऊन जाते.

या तिसऱ्या व्याख्यानात शास्त्रीबुवांचा मुख्य हेतु रसव्यवस्थेवरील मर्दकरांच्या एका मूलगामी आक्षेपांचा परिहार करणे हा आहे. मर्दकरांचे म्हणणे असे की, वाडमयाचा विचार करताना भावनांचे दोन गट लक्षात घ्यावे लागतात. यांपैकी भावनांचा एक गट हा नाट्यांतर्गत व्यक्तींच्या भावनांचा गट असतो आणि दुसरा रसिकांचा असतो. या दोन गटांत रसशास्त्र एकसूत्रीपणा दाखवू शकत नाही. रसांमध्ये काही वेळा वाङ्मयांतर्गत व्यक्तींच्या भावनांचा गट स्थायिभाव म्हणून सांगितलेला असतो. काही वेळा रसिक प्रेक्षकांच्या भावनांचा गट स्थायिभाव म्हणून सांगितलेला असतो. वाङ्मयीन व्यक्तींच्या भावना आणि रसिकांच्या भावना हे दोन गट कधी परस्परंशी सुसंगत असतात, कधी विसंगत असतात. स्थायिभाव म्हणताना कुणाचे मन अभिप्रेत समजावे याचे सुसंगत उत्तर दिल्याशिवाय रसव्यवस्था स्वीकारार्ह ठरू शकणार नाही, रसव्यवस्थेवरील मर्दकरांचा हा आक्षेप मूलगामी आक्षेप आहे. कुणालाही जरी झाले तरी या आक्षेपाचे उत्तर दिल्याशिवाय पुढे जाता येणार नाही. बहुतेक वेळी मर्दकरांचा हा आक्षेप मूलगामी आहे, याचीच दखल घेतली जात नाही. तर्कतीर्थांनी या मूलगामी आक्षेपाची दखल घेऊन त्यांना उत्तर देण्याचा प्रयत्न केला आहे, ही गोष्ट महत्त्वाची आहे.

तर्कतीर्थांचे या आक्षेपाला उत्तर असे की, स्थायिभावात कुणाचे मन अभिप्रेत असते. या प्रश्नाचे उत्तर कवीची विवक्षा लक्षात घेऊन द्यावे लागते. तर्कतीर्थांनी दिलेले उत्तर नुसते फसवेच नसून त्यांच्या स्वतःच्या भूमिकेशी विसंवादी आहे. अभिनव गुप्तादी मंडळी रस आस्वाद्य मानत नसून रस आस्वादरूप मानतात. रस आस्वादरूप मानतानाच ते रसिकाला सहृदय म्हणजे कवीच्या अंतःकरणाशी तन्मय झालेला असे मानतात. अभिनव गुप्तांच्या व म्हणून मम्मट, विश्वनाथ, जगन्नाथाच्या विवेचनात ही कविरसिकांची तन्मयता गृहीतच असते. त्यामुळे त्याठिकाणी सुसंगतपणे सर्वत्र स्थायिभावात रसिकाचे मन गृहीत धरलेले असते. म्हणजेच कवीची विवक्षा गृहीत धरून स्थायिभावाचा आश्रय ठरविलेला असतो. अभिनव गुप्तांनी हा मुद्दा स्पष्ट केलेला आहे. ते म्हणतात, रससूत्रात मुनींनी स्थायिभावांचा जाणीवपूर्वक उल्लेख केलेला नाही. कारण हा उल्लेख शल्यभूत ठरला असता. विभाव, अनुभाव आणि व्यभिचारी यांच्या संयोगाने आस्वाद व्यापाराची निष्पत्ती होते. स्थायिभाव निर्माण होत नसतो. तो रसिक हृदयातच सुप्त असतो. या व्यापामुळे तो फक्त व्यक्त होतो. आपल्या भूमिकेनुसार अभिनव गुप्तांनी रसव्यवस्था सुसंगत करून टाकली आहे. पण ती सुसंगत होण्यासाठी "आस्वाद्य" म्हणजे रस ही भूमिका सोडून आस्वाद म्हणजे रस ही भूमिका घेतली पाहिजे. कवीची विवक्षा लक्षात घेऊन स्थायिभावाचा आश्रय ठरवावा लागतो हे मत आस्वाद म्हणजे रस या भूमिकेचे आहे. तर्कतीर्थ आस्वाद्य म्हणजे रस ही भूमिका घेऊन विवेचन करित आहेत.

खरे म्हणजे मर्दकरांचा आक्षेप अभिनव गुप्त, मम्मट यांच्यावर नाही. त्यांनी सरळ भरत नाट्यशास्त्रावरच आक्षेप घेतलेला आहे. "नाट्यशास्त्रातील भरताचा रससिद्धांत ही सौंदर्यशास्त्रातील अत्यंत सुसंगत अशी बौद्धिक उपपत्ती आहे", असा दावा करणाऱ्यांनी

मर्दकरांच्या आक्षेपाचे उत्तर भरत नाट्यशास्त्रातून दिले पाहिजे. नाट्यशास्त्रात स्थायिभाव सांगताना कवीची विवक्षा सांगितलेली नसून नेहमी काव्यांतर्गत व्यक्तीचे मनच स्थायिभावांचा आश्रय मानलेले आहे. भरत नाट्यशास्त्रात रसांचे वर्णन चालू असले म्हणजे असा स्पष्ट उल्लेख असतो की, अमुक रसाचा स्थायिभाव असा आहे. उदाहरणार्थ, करुणरसाचा स्थायिभाव शोक आहे. पुढे असा उल्लेख असतो की, अमुक विभावांनी तो उत्पन्न होतो. त्याचे अभिनय अमुक अनुभाव आहेत आणि रस पुष्ट होण्यासाठी व्यभिचारीभाव अशा प्रकारचे आहेत. रससूत्रात ज्याप्रमाणे विभाव, अनुभाव आणि व्यभिचारी क्रमाने येतात त्याप्रमाणेच प्रत्येक रसाच्या वर्णनात ते क्रमाने येतात. पुढे भावांच्या अध्यायातसुद्धा प्रत्येक भावविभावांनी उत्पन्न करायचा आणि त्याचा अनुभाव अभिनयाने दाखवायचा असा उल्लेख असतो. त्यामुळे कोणत्याही भावाचा विचार विभाव आणि अनुभाव म्हणजे अभिनय यांचा संदर्भ घेतल्याशिवाय करता येत नाही. विभाव आणि अभिनय ही प्रयोगांतर्गत, नाट्यांतर्गत बाब असल्यामुळे सारेच स्थायिभाव हे नेहमी नाट्यांतर्गत व्यक्तीचे भाव मानावे लागतात. स्थायिभाव हा नटाचा भाव नसेल किंबहुना नसतो; पण भरतनाट्यशास्त्रात तो नाटकांतर्गत व्यक्तीचा भाव आहे. परिणामी, रसांचा विचार चालू असताना तिथे प्रयोगाचाच विचार चालू असतो. भरतनाट्यशास्त्रात भयानक हा रस प्रेक्षकांना भीती वाटण्यावर अवलंबून नसून नाट्यांतर्गत व्यक्तींना भीती वाटण्यावर अवलंबून आहे. हीच गोष्ट बिभत्सरसाची आहे. म्हणजे नाट्यशास्त्रात अद्भुताचा आलंबनविभाव आश्चर्य वाटणारी व्यक्ती, बिभत्साच्या बाबतीत जिगुप्सा वाटणारी व्यक्ती, भयानकाच्याबाबत भीती वाटणारी व्यक्ती असे आहे, हीच गोष्ट हास्याला लागू आहे. हास्यरसाचे स्थायिभाव नाट्यांतर्गत व्यक्ती आहेत. त्या आधारेच हास्यरसाचे फरक नाट्यशास्त्रात टाकण्यात आलेले आहेत म्हणून भरतनाट्यशास्त्रानुसार हास्यरस निर्माण व्हावयाचा तर नाट्यप्रयोगात विदूषक, राजा, राणी अगर इतर कुणी तरी हसले पाहिजे.

हाच मुद्दा वेगळ्या पद्धतीने मांडता येईल. आपण विभावाची कल्पना कशी स्पष्ट करणार? नाट्यशास्त्राच्या मूळसंहितेत आलंबन विभाव आणि उद्दीपनविभाव अशी विभागणी नाही. संहितेतील सर्व भावांची उदाहरणे उद्दीपन विभावाचीच आहेत. पण संस्कृत साहित्यशास्त्राला अनुसरून आपण आलंबन विभाव ही कल्पना समजावून घेऊ. दुष्यंताच्या मनात शकुंतलेविषयी प्रेम निर्माण होते. याठिकाणी स्थायिभाव रती हा दुष्यंताचा आहे आणि आलंबन विभाव शकुंतला आहे. आलंबन विभाव नाट्यांतर्गत प्रकृती असते. उद्दीपन विभावही नाट्यांतर्गत असतो. म्हणून स्थायिभावाचा आश्रय नाट्यांतर्गत होतो. हे स्थायिभाव विभाव, अनुभाव, व्यभिचारींनी संयुक्त होऊन रस होतात. म्हणजे स्थायिभावच रस होतो हा स्थायिभाव जर आस्वाद नसून आस्वाद आहे असे म्हटले आणि तेच भरताला म्हणायचे आहे, तर स्थायिभावाचा आश्रय कधीही भरत नाट्यशास्त्रात नाटकीय प्रकृतींच्याबाहेर असू शकत नाही.

वरील विवेचनाच्या संदर्भात मर्हेकरांचा प्रश्न पुन्हा एकदा विचारला पाहिजे, तो हा की, स्थायिभावात कुणाचे मन अभिप्रेत आहे. अभिनव गुप्ताला अनुसरून आपण सुसंगतपणे हे म्हणू शकतो की हे मन रसिकांचे आहे. भरत नाट्यशास्त्रापुरता विचार केला तर सुसंगतपणे हे मन नाट्यांतर्गत प्रकृतीचे आहे. या ठिकाणी अडचण ही निर्माण होते की स्थायिभावात फक्त नाट्यांतर्गत व्यक्तींचे मनच गृहीत आहे असे म्हटले म्हणजे भरतप्रणीत रसव्यवस्था आजच्या विकसित वाङ्मयाला मोठ्या प्रमाणात अप्रस्तुत होते. कारण आजच्या वाङ्मयात रस पाहण्यासाठी कवीची विवक्षा आणि रसिकांचे मनच आपण पाहू शकतो. कै. बेडेकरांनी यामुळेच रसव्यवस्थेचे महत्त्व फक्त ऐतिहासिक अभ्यासापुरते मर्यादित केलेले आहे. कारण ज्या वाङ्मयाच्या संदर्भात व ज्या जीवनात रससिद्धांत निर्माण होतो ते जीवन आणि ते वाङ्मय आता बदलून गेलेले आहे आणि ज्यावेळेला अभिनव गुप्ताप्रमाणे आपण आस्वाद म्हणजे रस ही भूमिका घेऊन विचार करू लागतो त्यावेळी नाट्यशास्त्राशी विसंवाद निर्माण होतो. हा विसंवाद पत्करूनही रसव्यवस्था आजच्या वाङ्मयाला पुरे पडत नाहीच. मर्हेकरांचा आक्षेप भरताच्या मांडणीवर बिनतोड आहे. फार तर भरताच्या बाजूने एवढेच म्हणता येईल की, जे वाङ्मय त्याच्यासमोर होते त्या आधारे तो विचार करित गेला ही त्याची मर्यादा त्याला ओलांडता आली नाही. हा भरताचा दोष नव्हे. कारण विचार मोठ्या प्रमाणात आपल्या काळाला बांधलेला असा असतो.

मर्हेकरांच्या ज्या दोन भूमिकांचा प्रतिवाद म्हणून तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी विवेचन करतात त्या दोन्ही भूमिकांचा त्यांचा प्रतिवाद मला समाधानकारक वाटत नाही, असा माझ्या म्हणण्याचा आशय आहे. पण यामुळे तर्कतीर्थांच्या विवेचनाची मौलिकता कमी होत नाही. वाङ्मय समीक्षेसारख्या क्षेत्रात निर्विवाद भूमिका फारच थोड्या असतात. उलट असे वाद संपले तर या शास्त्रातील जिवंतपणाच संपून जाईल. खरे महत्त्व विचारांना चालना आणि दिशा देण्याचे असते. ते काम तर्कतीर्थांनी अतिशय चांगल्या प्रकारे केले आहे म्हणून लक्ष्मणशास्त्री जोशी धन्यवादास पात्र आहेत.

(प्रतिष्ठान, मे, १९७४, 'ओळख' (समीक्षासंग्रह) प्रा. नरहर कुरुंदकर,
प्रकाशक- साहित्य साधना, प्रकाशन, औरंगपुरा, औरंगाबाद ४३१००१,
प्रकाशन वर्ष - ऑगस्ट, १९७८, पृष्ठ १३९, किंमत १४ रुपये)

○○○

तर्कतीर्थ पंडित लक्ष्मणशास्त्री जोशीकृत 'आधुनिक मराठी साहित्याची समीक्षा आणि रससिद्धांत' - वा. म. कुलकर्णी

प्रस्तुत पुस्तकात शास्त्रीजींनी रससिद्धांतासंबंधी वेळोवेळी आपले विचार मांडले आहेत. या विषयात मला रस असल्याने मी हा लेख लिहायला घेतला आहे.

पश्चिमी साहित्य व साहित्यशास्त्राचा प्रभाव येथील साहित्य व साहित्यकारावर पडेपर्यंत संस्कृताप्रमाणेच प्राकृत (व अपभ्रंश) काव्याचे रसग्रहण व मूल्यमापन संस्कृत साहित्यशास्त्रातील निकषांना अनुसरूनच होत असे. प्रतिभाशाली प्राकृत कवी आणि त्यांच्या अमर काव्यांची संस्कृत पंडितांनी आणि साहित्यशास्त्रकारांनी मुक्तकंठाने प्रशंसा केली आहे. हाल सातवाहनांची 'गाथा सप्तशती' म्हणजे 'सुभाषित-रत्नांचा कोशच होय' असे बाणभट्टांनी म्हटले आहे. महाराष्ट्री ही प्रकृष्ट प्राकृत भाषा होय व प्रवरसेनाचा 'सेतुबंध' म्हणजे सूक्तिरत्नांचा सागरच होय. 'सेतुबन्ध' वगैरे काव्यांनी ही महाराष्ट्री समृद्ध आहे असे आचार्य दण्डींनी म्हटले आहे. 'हरिविजय' या प्रख्यात प्राकृत काव्याच्या कवीचा अर्थात सर्वसेनाचा 'ध्वन्यालोककार आनंदवर्धनानी कालिदासाच्या बरोबरीने उल्लेख केला आहे. 'वक्रोक्तिजीवितकारां'नी सर्वसेनाचा कालिदासाच्या जोडीने 'सुकुमार मार्गा' (वैदर्भी रीती) बदल गौरव केला आहे. धाराधिराज भोजांनी आपल्या 'सरस्वतीकण्ठाभरण' व 'शृङ्गारप्रकाश' या अलंकारावरील दोन ग्रंथांत शोकड्यांनी प्राकृत व अपभ्रंश श्लोक उदाहरणे म्हणून उद्धृत केली आहेत.

काही कवींनी संस्कृत व प्राकृत या दोन्ही भाषांमध्ये काव्यरचना केली आहे. मध्यकालीन अनेक पंडित दोन्ही भाषांत प्रवीण होते. दोन्ही भाषांतील काव्यांचा ते मनसोक्त आस्वाद घेत आणि अलौकिक आनंद लुटत. तत्कालीन संस्कृत व प्राकृत कवींपुढे उत्कृष्ट साहित्याचे निकष एकच होते. त्यामुळे प्राकृत (व अपभ्रंश) साहित्यासाठी वेगळे स्वतंत्र साहित्यशास्त्र निर्माण करावे असे कुणालाही वाटले नाही. कलिकालसर्वज्ञ आचार्य हेमचंद्रांनी प्राकृत व अपभ्रंश भाषांचे स्वतंत्र (पण संस्कृत व्याकरणाला जोडून) व्याकरण रचले. साहित्यशास्त्रावर 'काव्यानुशासन' हा ग्रंथ त्यांनी लिहिला. पण त्यांनाही १२ व्या शतकात प्राकृत व अपभ्रंश साहित्यासाठी वेगळे

स्वतंत्र साहित्यशास्त्र लिहावे असे वाटले नाही. इतकेच काय अगदी परवा परवापर्यंत मराठी, गुजराती वगैरे साहित्याचा परामर्श करणाऱ्यांना, संस्कृत साहित्यशास्त्र बाजूला सारून, स्वतंत्र साहित्यशास्त्र निर्माण करण्याची आवश्यकता भासली नाही. संस्कृत साहित्यशास्त्राने त्यांचे काम भागत असे. या शास्त्रात ‘अलंकार हेच काव्यात प्रधान’, ‘रीती हाच काव्याचा आत्मा’, ‘वक्रोक्तीच काव्यजीवित होय’. ‘ध्वनी हाच काव्याचा आत्मा होय’, ‘काव्य म्हणजे रसात्मक वाक्य’, ‘औचित्य हेच काव्याचे प्राणभूत तत्त्व होय’- अशा विविध संकल्पनांचे निकषांचे शास्त्रकारांनी आपापल्या ग्रंथांत विवेचन केले आहे. ह्या सर्व निकषांत म्हणा, सिद्धान्तांत म्हणा भरतांचा रससिद्धान्त हा प्रधान निकष आहे. या रससिद्धान्ताविषयी शास्त्रीजी म्हणतात:

“भरताचा रससिद्धान्त ही सौंदर्यशास्त्रातील अत्यंत सुसंगत अशी बौद्धिक उपपत्ती आहे. भारतीय कलेच्या तत्त्वज्ञानात प्रतिपादिलेली एक मूलभूत सौंदर्यविषयक सांस्कृतिक संकल्पना आहे. आजपर्यंत जगातील तत्त्ववेत्त्यांनी ज्या काही सौंदर्यविषयक सांस्कृतिक संकल्पना किंवा साहित्य-सौंदर्याच्या संकल्पना प्रतिपादिल्या आहेत. त्यांच्यापेक्षा ही एक वेगळी संकल्पना आहे व इतकी साहित्य सौंदर्यविषयक स्पष्ट संकल्पना इतर कोणत्याही तत्त्ववेत्त्याने आजपर्यंत मांडलेली नाही” (पृ. ८८). रससिद्धान्ताविषयी शास्त्रीजींनी काढलेले हे प्रशंसोद्गार सर्वथैव उचित आहेत.

भाव आणि रस : भरतांनी रती वगैरे ८ स्थायिभाव, निर्वेद वगैरे ३३ व्यभिचारिभाव आणि स्तंभ वगैरे ८ सात्त्विक भाव असे ४९ भाव परिगणित केले आहेत. तसेच ८ स्थायिभावांना संवादी असे शृंगार वगैरे ८ रस सांगितले आहेत.

आता भाव आणि रस यांच्या परस्परसंबंधाविषयी शास्त्रकारांमध्ये मतभेद आढळून येतात. शास्त्रकार (?) ब्रह्माच्या मते ‘रस हे सर्व चित्तवृत्तिस्वरूपच होत’. हे मत स्वीकारल्यास रस, स्थायिभाव, व्यभिचारिभाव हा सर्व व्यवहार कोलमडून पडेल. तेव्हा हे मत इष्ट नाही असे ‘कल्पलताविवेका’त म्हटले आहे. रुद्रटाच्या ‘काव्यालंकारा’वर टीका लिहिणाऱ्या नमिसाधूने ग्रंथकारांचा आशय स्पष्ट करताना म्हटले आहे: “अशी कोणतीही चित्तवृत्ती नाही की जी (कवीने) परिपोषास नेली असता रसात परिणत होत नाही (अर्थात व्यभिचारिभाव रसात परिणत होतील). (रुद्रट १२.३-४ व त्यावरील टिप्पण) भोजाच्या मते व्यभिचारिभावच काय पण सात्त्विक भावसुद्धा (स्तंभ वगैरे) रसात परिणत होतील! वास्तविक सात्त्विक भाव हे प्राधान्याने शारीर विकार आहेत. (नमिसाधूनेही आपल्या टिप्पणात “एवप्रकारा अन्येऽपि भावा रतिनिवेदस्तंभादयः सर्वेऽपि रसा बोद्धव्याः।” ‘स्तंभ वगैरेसुद्धा रस होत’ असे जाणावे असे म्हटलेच होते. त्याच्याशी भोजाचे हे मत जुळते) ह्या आणि ह्यासारख्या मत-मतान्तरांच्या जंजाळात न पडता, शास्त्रीजींनी स्थायीचे लक्षण व स्वरूपाविषयी जी चर्चा केली आहे तिचा परामर्श करणे येथे प्रस्तुत आहे.

स्थायीचे लक्षण आणि स्वरूप : विभावानुभावव्यभिचारिसंयोगाद् रसनिष्पत्तिः। ह्या भरताच्या प्रसिद्ध रससूत्रात स्थायिभावाचा निदेश नाही. तथापि नाट्यशास्त्राच्या ७ व्या

अध्यायात, स्थायी व संचारी भावाचे आणि रसाचे लक्षण सांगणारे श्लोक (क्रमांक न देता व कसा घालून) दिलेले आढळतात. शास्त्रीजींनी स्थायीचे स्पष्टीकरण करणारे म्हणून पृ. ९८ वर ते उद्धृत केले आहेत आणि त्यांचा अर्थ दिला आहे.

शास्त्रीजींनी हे श्लोक भरतांचेच आहेत हे गृहीत धरून ते उद्धृत केले आहेत. र.पं. कंगल्यांनी आपल्या ‘रस-भाव-विचारा’त हे श्लोक क्रमांक देऊन छापले आहेत आणि त्याचा अर्थही दिला आहे. तथापि आपल्या ‘टीपा’त ते म्हणतात की “क्र. १२०, १२१ व १२२ हे श्लोक बडोदे प्रतीत क्रमांक न देता कंसात छापले आहेत व ते मूळ नसावेत असे सूचित केले आहे.’ तथापि त्यांच्या मते “ते ‘प्रक्षिप्त’अथवा ‘संशयास्पद’ आहेत असे निश्चितपणे म्हणता येत नाही” शास्त्रीजींनी क्र. ११६ (?११९), १२०, १२१ व १२२ असलेले (अर्थात ७ व्या अध्यायातील) श्लोक छापले आहेत. यापैकी “स्थायी” विषयाचा श्लोक सर्वात महत्त्वाचा आहे. त्याचा अर्थ करताना शास्त्रीजींनी पूर्वीच्या श्लोकाच्या द्वितीयार्थाशी तो जोडला आहे. ते दोन श्लोक असे आहेत:

(न ह्येकरसजं काव्यं किञ्चिदस्ति प्रयोगतः ।)

भावो वापि रसो वापि प्रवृत्तिर्वृत्तिरेव वा । ११९॥

सर्वेषां [पा. भ बहूनां] समवेतानां रूपं यस्य भवेद् बहु ।

स मन्तव्यो रसः स्थायी, शेषाः संचारिणो मताः ॥ १२० ॥

शास्त्रीजी असा अर्थ देतात: “भाव, रस, प्रवृत्ती, शैली या सर्व गोष्टी एकत्र आल्या असता ज्याचे रूप मोठे असते तो स्थायी रस म्हणून म्हणावा. बाकीच्यांना संचारी (म्हणजे व्यभिचारी भाव) म्हणतात.”

र.पं. कंगले यानी आपल्या ‘रस-भाव-विचारा’त या दोन्ही श्लोकांचे अर्थ ते स्वतंत्र मानून दिले आहेत. श्लोक क्र. १२० चा अर्थ ते असा करतात “सर्व भाव एकत्र आले असता ज्याचा पुष्कळ प्रमाणात आविष्कार होतो तो रस कायमचा असे समजावे आणि बाकीचे संचारी असे मानले आहे.” पुढे स्पष्टीकरण करताना ते म्हणतात, “नाटकांत अनेक रसांची योजना केलेली असता त्यांपैकी प्रधान रस कोणता मानावा ते ह्या श्लोकात विशद केले आहे. वरील ११९ व्या श्लोकातून हा प्रश्न उपस्थित झाल्यामुळे त्याचे समाधान ह्या श्लोकात केले आहे. यातील ‘स्थायी’ शब्द स्थायिभाव या अर्थी वापरला नसून ‘पुष्कळ वेळ टिकून राहणारा’ असा त्याचा अर्थ आहे त्याच्या उलट ‘संचारी’ म्हणजे अल्प काल टिकणारा. ही दोन्ही रसाची विशेषणे (पृ. ४४६) हे प्रस्तुत दोन अर्थ परस्परांशी न जुळणारे आहेत. कोणता अर्थ बरोबर, कोणता चूक, का दोन्ही चूक आहेत हे पुढे चर्चेच्या शेवटी कळेलच.”

प्रस्तुत “सर्वेषां (पा.भे. बहूनां) समवेतानां”...इत्यादी श्लोकासंबंधी आपल्यापुढे दोन प्रश्न उभे राहतात: एक, हा श्लोक मूळ भरत-संहितेतीलच आहे का नंतर प्रक्षिप्त केलेला आहे? आणि दोन, या श्लोकाचा समाधानकारक यथार्थ अर्थ काय असावा? ह्या दोन्ही प्रश्नांची समाधानकारक

उत्तरे शोधायला आपणाला दूर जायला नको, किंवा आपल्या कल्पनाशक्तीला ताण घायला नको. आनंदवर्धनांच्या ‘ध्वन्यालोका’वरील अभिनवच्या ‘लोचन’ टीकेत या दोन्ही प्रश्नांची उत्तरे अभिनवांनी अगोदरच देऊन ठेवली आहेत. अभिनवांचे या श्लोकाचे अवतरण आणि त्यावरील ‘लोचना’तील अभिनयाची टीका, नाट्यशास्त्राच्या सर्व संपादकांच्या, कंगल्याच्या आणि शास्त्रीजींच्या दृष्टीतून सुटली आहेत. मुळात ‘ध्वन्यालोका’तील संदर्भ असा आहे: आनंदवर्धनानी ३.२४ कारिकेवरील आपल्या वृत्तीत ‘एकाच प्रबंधात अनेक रसांची योजना करताना ते विरोधी कसे होणार नाहीत’ याविषयी प्रतिपादन केले आहे. आणि वृत्तीच्या शेवटी एक रस दुसऱ्या रसाचा व्यभिचारी होऊ शकतो असे मत असणाऱ्या, आणि ‘एका प्रबंधव्यापी रसाचे दुसऱ्या रसांचे स्थायिभाव, अंग होऊ शकतात’ असे मत असणाऱ्या, अशा दोन प्रकारच्या टीकाकारांचा उल्लेख केला आहे यावर ‘लोचना’त अभिनयांनी म्हटले आहे ‘भावाध्याय’ (नाट्यशास्त्र) अध्याय ७) समाप्तौ अस्ति श्लोक : ‘बहूना [पा. भे. सर्वेषां] समवेतानां’ इत्यादी ‘भावाध्याय’च्या शेवटी पुढील श्लोक, ‘‘बहूनां समवेतानां’’ इत्यादी आला आहे. ह्या अभिनवांच्या विधानावरून प्रस्तुत श्लोक मूळ ‘भरत-संहिते’ तीलच आहे याविषयी तिळमात्र शंका बाळगण्याचे कारण नाही.

आता दुसरा प्रश्न असा : श्लोकाचा अर्थ काय? याविषयी ‘लोचना’ असे प्रतिपादन आहे : वरील श्लोकात म्हटल्याप्रमाणे मुख्य कथानकाला व्यापणारी चित्तवृत्ती (अर्थात स्थायिभाव) हमखास स्थिर-स्थायी म्हणून प्रतीत होते आणि गौण कथानकांना व्यापणारी चित्तवृत्ती व्यभिचारिणी (अर्थात अस्थिर किंवा गौण) म्हणून प्रतीत होते. संपूर्ण कथानकातील स्थायिभावांच्या रसांच्या रूपाने आस्वाद घेतेवेळी त्यांपैकी एक रस स्थायी असतो तर इतर रस व्यभिचारी असतात असे मानण्यात कोणताही विरोध नाही असे काही टीकाकारांनी या श्लोकाचे व्याख्यान केले आहे. उदाहरणार्थ, भागुरीनेसुद्धा ‘‘रसांमध्येदेखील एक स्थायी व दुसरे संचारी (व्यभिचारी) असा संबंध असतो काय?’’ असा प्रश्न उपस्थित करून मग त्याचे होकारात्मकच उत्तर दिले की, ‘होय असतो.’ [या टीकाकारांच्या मते श्लोकाचा अर्थ असा आहे:

(एका प्रबंधात महाकाव्य, नाटकासारख्या) एकत्र आलेल्या (समवेत) अनेक रसांपैकी ज्या रसाची - व्याप्ती मोठी असेल (रूपं यस्य भवेद् बहु) तो रस स्थायी (म्हणजे मुख्य) समजावा; बाकीचे रस (त्याचे) संचारी (अर्थात गौण) मानले जातात.]

परंतु (नाट्यशास्त्रावरील) दुसरे काही टीकाकार खालीलप्रमाणे विवरण अथवा व्याख्यान करतात: ‘‘भरतांनी एखाद्या रसाच्या बाबतीत स्थायिभाव म्हणून सांगितलेला भाव दुसऱ्या रसाच्या संदर्भात ‘व्यभिचारी’ होऊ शकतो. उदाहरणार्थ, क्रोध हा रौद्र रसाचा स्थायिभाव वीररसाच्या बाबतीत व्यभिचारी होतो. त्याचप्रमाणे भरतानी ‘व्यभिचारी’ म्हणून सांगितलेला भाव दुसऱ्या रसाच्या बाबतीत स्थायिभाव होतो. उदाहरणार्थ, व्यभिचारी म्हणून सांगितलेला (तत्त्वज्ञानामुळे आलेला) निर्वेद हा शांत रसाचा स्थायिभाव होतो. अथवा, व्यभिचारी म्हणून

सांगितलेला एखादा व्यभिचारीभाव दुसऱ्या व्यभिचारीभावांच्या तुलनेने अधिक व्यापक असल्यामुळे स्थायीच होऊ शकतो. उदाहरणार्थ, 'विक्रमोर्वशीय' नाटकाच्या चौथ्या अंकात 'वितर्क' वगैरे दुसऱ्या व्यभिचारीभावांच्या तुलनेने उन्माद हा (भरतांनी सांगितलेला व्यभिचारीभाव) स्थायी बनला आहे.

या दुसऱ्या टीकाकारांच्या मते, श्लोकाचा अर्थ असा आहे: "चित्तवृत्तिरूप अनेक भावांपैकी ज्या भावाचे रूप व्यापक असल्याचे आढळते तो स्थायिभाव आणि तोच 'रस' म्हणजे आस्वादिला जाण्याला योग्य असतो. बाकीचे भाव मात्र संचारी (व्यभिचारी) असतात."... वगैरे (ध्वन्यालोक-लोचन, ३.२४, पृ. ३८५-८६, वालप्रिया आवृत्ती, बनारस १९४०).

आनंदवर्धनांनी वृत्तीत सूचित केलेली दोन्ही मते अभिनवांनी आपल्या 'लोचना'त विस्ताराने दिली आहे त्यांनी दिलेले पारंपरिक दोन्ही अर्थ स्वीकार्य आहेत पहिल्या मताप्रमाणे प्रस्तुत श्लोकात रसांचे स्थापित व व्यभिचारित्व सांगितले आहे तर दुसऱ्या मताप्रमाणे भावांचे स्थायित्व व व्यभिचारित्व सांगितले आहे. दोहोत दुसरे मत अधिक मान्यताप्राप्त आहे. सर्वसाधारणपणे आलंकारिकांनी दुसरे मत मान्य केले आहे असे दिसून येईल.

आनंदवर्धन व अभिनवांनी प्रस्तुत श्लोकावर लखव प्रकाश टाकला आहे तेव्हा अगोदर दिलेले दोन्ही अर्थ (शास्त्रीजींचे व कंगल्याचे यथार्थ नाहीत हे लक्षात येईल.

भरताच्या स्थायीविषयक श्लोकाचा विचार करताना स्थायीविषयी शास्त्रीजींनी म्हटले आहे : " (स्थायी म्हणजे) कोणतीही कलाकृती, काव्य अथवा नाट्य यातील मुख्य केंद्रवर्ती आधारभूत भावना" (पृ. ८८). पुन्हा स्थायिभाव या संज्ञेचा अर्थ स्पष्ट करताना शास्त्रीजींनी म्हटले आहे: "एकेक कलाकृती, काव्य किंवा नाट्य यांच्यामध्ये सर्व घटकांना ज्या एका मनोवृत्तिरूप भावनासूत्रात गुंफलेले असते किंवा ज्या एका भावनेच्या वा मनोवृत्तीच्या प्रभावाखाली सुसंगती किंवा सलगता प्राप्त होत ती मनोवृत्ती स्थायिभाव या संज्ञेस पात्र होते. अथपासून अंतापर्यंत त्या त्या कलेचा, साहित्याचा किंवा नाट्याचा व्यापार नियंत्रित ज्या मनोवृत्तीने होतो ती मुख्य मनोवृत्ती म्हणजे स्थायिभाव होय. स्थायी म्हणजे आधारभूत (पृ. ९१) पुन्हा एकदा त्यांनी म्हटले आहे "कोणतीही नाट्यकृती सुसंगत व एकात्मक बनविणारा, प्रथमपासून अखेरपर्यंत राहून आस्वाद म्हणजे रस बनणारा जो भाव तो स्थायी होय" (पृ. १८) आणि "स्थायी जन्म किंवा स्थिरवृत्ती नव्हे" ही गोष्ट सगळेच आधुनिक विवेचक विसरले आहेत असेही त्यांनी म्हटले आहे.

प्राचीन संस्कृत साहित्यशास्त्रातील स्थायीची संकल्पना शास्त्रीजींनी आधुनिक समीक्षेच्या भाषेत सुंदर रीतीने स्पष्ट केली आहे.

जाता जाता सांगावेसे वाटते की, स्थायीचे लक्षण म्हणा स्वरूप म्हणा, जगन्नाथ पंडितांनी एका वाक्यात, अर्थात भरत, अभिनवांना अनुसरूनच असे सांगितले आहे : 'आप्रबन्धं स्थिरत्वादमीषां भावानां स्थापित्वम्' (रसगंगाधर निर्णयसागर आवृत्ती, मुंबई १९३९, पृ. ३७) अर्थात (रती, शोक वगैरे ९ भावांपैकी) जो भाव संबंध समग्र प्रबंधाला (नाटक, महाकाव्यासारख्या) व्यापून राहतो तो

स्थायिभाव होय.' [हे ९ भाव काव्यात थेट शेवटपर्यंत स्थिर राहात असल्याने त्यांना स्थायिभाव म्हणतात. वासनारूप असलेले हे स्थायिभाव काही काल नाहीसे होऊनही पुन्हा पुन्हा अभिव्यक्त होतात. याच अर्थाने त्यांना स्थिर/स्थायी असे म्हणतात. (याउलट, व्यभिचारीभाव विजेच्या चमकान्याप्रमाणे क्षणात चमकतात. क्षणात नष्ट होतात म्हणून त्यांना व्यभिचारी म्हणतात.)]

स्थायिभाव आणि मानसशास्त्र : स्थायिभावाचा हा पारिभाषिक अर्थ पूर्ण माहित असताही अभिनवांनी म्हटले आहे :

स्थायित्व चैतावतामेव । जात एवं हि जन्तुरिय तीभिः संविद्धिः परीतो भवति । (अर्थात रतिहासादि आठ भावानाथ - संविर्तीनाच - स्थायित्व आहे. प्राणी जन्माला येतो तोच मुळी या आठ संविर्तींनी घेरलेला - गुरफटलेला असा जन्मास येतो.) शास्त्रीजींच्या मते हे वर्णन स्थायीच्या भरतांच्या संकल्पनेला सोडून आहे. 'अभिनव गुप्ताने स्थायिभावांच्यासंबंधी जे महत्वाचे मानसशास्त्रीय विधान (वर दिलेले) केलेले आहे त्यामुळे उत्पन्न झालेल्या गैरसमजाच्या पोटी ही मानसशास्त्रीय चर्चा (के. ना. वाटवे अथवा इतर लेखकांनी) केली आहे. ती रससिद्धान्ताच्या सौंदर्यशास्त्राशी पाठ फिरवून केली आहे. त्यामुळे ती फुकट गेली आहे' अशा तऱ्हेची टीका पृ. ८७ वर शास्त्रीजींनी केली आहे.

आता, अभिनवांनी रतिशोकादी आठ स्थायिभावांचे जन्मसिद्ध म्हणून केलेले वर्णन त्या आठ भावांच्या बाबतीत खरोखरच गैरलागू आहे काय? याचा विचार करणे क्रमप्राप्त आहे.

प्राचीन भारतीयांनी मानसशास्त्र म्हणून एक स्वतंत्र शास्त्र निर्माण किंवा विकसित केले नव्हते. तथापि भारतीय धर्म, तत्त्वज्ञान, वाङ्मय, निष्ठा आणि गाढ श्रद्धांनुसार जीवात्मा जन्म-मरणाच्या चक्रातून भ्रमण करत असतो. नवा नवा जन्म घेताना पूर्व पूर्व जन्मातील अनुभवांच्या संस्कारांचे, वासनांचे गाठोडे तो बरोबर घेऊन जात असतो. हे संस्कार, ह्या वासना सुप्तावस्थेत निद्रितावस्थेत पडून असतात. उचित कारणे मिळताच ते संस्कार, त्या वासना उद्बुद्ध (जागृत) होतात आणि आपले कार्य झाल्यावर ते पुन्हा प्रलीन सुप्त निद्रित होऊन राहतात. कविकुलगुरू कालिदासाचे सुभाषित होऊन राहिलेला चरण 'भावस्थिराणि जननान्तरसौहृदानि' सर्वश्रुत आहे.

प्राचीन 'पातञ्जलयोगसूत्रा'त मानसशास्त्रीय विचार आला आहे. भरतांचा रसाध्याय (व भावाध्याय) यावर तसेच 'ध्वन्यालोक - लोचना'त केलेल्या रसविवरणात अभिनवांनी प्रसंगोपात्त मानसशास्त्रीय विचारांचे योगसूत्रांना अनुसरून विवेचन केले आहे. उदाहरणार्थ, साधारणीकरण अथवा हृदयसंवादाची संकल्पना स्पष्ट करताना 'योगसूत्रा'त आलेल्या मानसशास्त्रविषयक विचाराचा अभिनवांनी आधार घेतला आहे :

“रामादि लोकोत्तर पुरुषांची 'समुद्रावर सेतु बांधणे' वगैरे अदभुत पराक्रमाची कृत्ये - त्या कृत्यांचे सामान्य रसिकजनांच्या बाबतीत साधारणीकरण कसे शक्य आहे?" या भट्टनायकांच्या आक्षेपाचे समाधान करताना अभिनय म्हणतात: भट्टनायकाचे हे विधान अतिशय धाडसाचे आहे, फारच अविचारीपणाचे आहे. कारण माणसाचे मन हे असंख्य पूर्वजन्मातील नानाविध

संस्कारानी समृद्ध झालेले असते. म्हटलेच आहे, इच्छा ही नित्य असल्यामुळे वासना ह्या अनादी असतात. त्यांच्यामध्ये (अगणित) जन्म, स्थल, काल यामुळे चालू जीवनक्रमातील परिस्थितीहून पुष्कळ अंतर असले तरी, त्या वासना ते संस्कार योग्य कारणे उपस्थित होताच जागृत होऊन लगेच आपले कार्य करतात. कारण संस्कार आणि स्मृती यांच्यामध्ये अगदी जवळचा संबंध असतो. ('योगसूत्र' ४.९.१०) आणि स्थायिभावांच्या संदर्भातही अभिनवांनी योगसूत्रातील मानसशास्त्रीय विचाराचा असाच आधार घेतला आहे. नाट्यशास्त्र १.११९ व्या श्लोकावरील आपल्या अभिनवभारतीत अभिनव म्हणतात - रती, हास, उत्साह व विस्मय हे चार सुखस्वभाव, तर क्रोध, भय, शोक, जुगुप्सा हे चार दुःखस्वरूप असे ८ लौकिक सुखदुःखात्म भाव होत.

आता भरतांनी हे आठ भाव स्थायी म्हणून सांगितले आहेत. त्यांच्याविषयी अभिनव म्हणतात : प्राणी जन्माला येतो तोच मुळी स्थायिभाव म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या संवितींनी गुरफटलेला असा जन्माला येतो. या संविती (चित्तवृत्ती) ज्याच्या ठिकाणी नाहीत असा प्राणी मिळणार नाही. कोणात ही चित्तवृत्ती गडद असते तर कोणात फिकट! यातील रती वगैरे चार प्रधान, हास वगैरे चार अप्रधान. रती वगैरे वृत्ती माणसाच्या अंतःकरणात वासनारूपाने राहतात, तर ग्लानी, शंका यांसारखे विजेच्या चमकाऱ्याप्रमाणे क्षणात चमकतात, तर दुसऱ्या क्षणात नष्ट होतात. तेव्हा भरतांचे ८ स्वाभाविकदृष्ट्याही स्थिरवृत्तीचेच आहेत. काही चित्तवृत्ती पुरुषार्थप्राप्तीला उपयोगी असतात म्हणून त्या मुख्य आणि या वृत्तीच नाट्यात पुरुषार्थनिष्ठ चित्रित केल्या असता आस्वाद्य होतात.

तेव्हा अभिनवांचे स्थायिभावांचे निरूपण काही भरतांच्या स्थायीच्या संकल्पनेशी बिलकूल विरोधी अथवा विसंवादी नाही. म्हणून स्थायिभावांसंबंधी अभिनवांनी केलेले विधान 'संपातायातम्' विवरणाच्या ओघात केलेले गौण विधान मानून स्थायीचा मानसशास्त्रातील सिद्धान्ताशी मेळ बसवण्याचा प्रयत्न उपेक्षणे योग्य होणार नाही. उलट अभ्यासाचे एक नवे दालन म्हणून रससिद्धान्त आणि मानसशास्त्राकडे पाहणे इष्ट ठरेल.

'सत्त्व' म्हणजे काय? भरतांनी ७ व्या भावाध्यायाच्या ९३ व्या श्लोकानंतर आलेल्या गद्य परिच्छेदात सत्त्वाचा अर्थ दिला आहे. तसेच 'सामान्याभिनय' नावाच्या २२ व्या अध्यायात 'नाट्यं सत्त्वे प्रतिष्ठितम्' (श्लोक क्र. १) आणि 'सत्त्वातिरिक्तोऽभिनय ज्येष्ठ इत्यभिधीयते' (श्लोक क्र. २ प्रथमार्थ) असे सत्त्वाविषयी गौरवपर उद्गार काढले आहेत. शास्त्रीजींनी ह्या संदर्भाचा उल्लेख करून सत्त्वाची संकल्पना स्पष्ट केली आहे.

तथापि ह्या दोन्ही ठिकाणी शास्त्रीजींच्या पुढील विधानांना आधार आढळत नाही. ही विधाने अशी:

१. प्रतिभेलाच सत्त्वगुण किंवा सत्त्व अशी संज्ञा भरताने दिली आहे (पृ. ९६). २. कवीमधील सत्त्वनामक शक्तीने किंवा गुणाने कलाकृती निर्माण होत असते. ३. हे सत्त्व म्हणजेच कवीची प्रतिभाशक्ती होय (पृ. ९६).

अभिनव (ना.शा. ७.१-२ वरील अभिनवभारतीत) सत्त्वाचा असा अर्थ करतात : सत्त्वं चित्तैकाग्र्यं तज्जनितं च कृतकं बाष्पादि प्राप्त्यवस्था चेति यथायोगं मन्तव्यम् ।

(अर्थ सत्व म्हणजे चित्ताची एकाग्रता आणि त्याने उत्पन्न होणारी अश्रू आदींच्या उद्गमाच्या स्वरूपाची अवस्था असे संदर्भानुरूप समजावे. -कंगले, रस-भाव विचार, पृ. ३७४)

धनिकाने 'दशरूपका'वरील आपल्या 'अवलोक' टीकेत (पृ.७८) सत्त्वाचा अर्थ असा केला आहे: परगतदुःखहर्षादिभावनायामत्यन्तानुकूलान्तः करणत्वम् । (अर्थ - पर अर्थात पात्रगत दुःख, हर्ष वगैरे भावनांच्या ठिकाणी अत्यंत अनुकूल अशी (नटाच्या अंतःकरणाची वृत्ती होणे म्हणजेच सत्त्व होय).

आतापर्यंत संस्कृत साहित्यशास्त्राचे महत्त्व, स्थायिभावाचे लक्षण व स्वरूप, रससिद्धान्त आणि मानसशास्त्र व 'सत्त्वा'चा अर्थ यांचा विचार केला आहे. लेखाच्या (खऱ्या) सुरुवातीला 'रससिद्धान्ता' विषयीचे शास्त्रीजींचे मत दिले आहे. लेखाचा शेवटही संस्कृत साहित्यशास्त्राच्या वर्तमानाबद्दलचे त्यांचे मत देऊन करणे उचित होईल. शास्त्रीजी म्हणतात:

त्या परंपरेचे पुनरुज्जीवन होणे काही प्रमाणातच शक्य आहे आणि काही प्रमाणातच आवश्यकही आहे. आधुनिक साहित्याच्या विवरणाला त्याची उपयुक्तताही आहे. परंतु ही उपयुक्तता अत्यंत मर्यादित आहे. आधुनिक साहित्याच्या साक्षात समीक्षेत त्याचा उपयोग करण्याचे प्रयत्न फार जपून केले पाहिजेत. कारण ज्या युगातील ज्या साहित्यप्रकारांच्या आधारे ते शास्त्र निर्माण झाले त्या युगाची संस्कृती क्षीण झाली असून ते वाङ्मयप्रकार जवळजवळ इतिहासजमा झाले आहेत" (पृ. ६९).

एका थोर संस्कृतच्या प्रकांडपंडिताचे हे उद्गार आहेत. कठोर वास्तवच या उद्गारात प्रतिबिंबित झाले आहे. हे वास्तव बदलण्यासाठी संस्कृतप्रेमींना भगीरथ प्रयत्न करावे लागतील असा ध्वनी त्यात गर्भित आहे.

(तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : व्यक्तित्व, कार्य व विचार, संपा. वसंत पळशीकर, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई, २६ फेब्रुवारी, १९९६, पृ. १२१ से १२६)



भाषणसंग्रह
आद्य शंकराचार्य : जीवन आणि विचार
समीक्षा

आद्य शंकराचार्य : जीवन आणि विचार - तत्त्वज्ञानातील अभ्यासकांना मौलिक मार्गदर्शन - डॉ. मु. श्री. कानडे

मध्ययुगीन वैदिक धर्माच्या इतिहासात त्यानंतर आपल्या भाष्यग्रंथांनी भारतीय तत्त्वज्ञानावर प्रभावी ठसा उमटविणारे आद्य शंकराचार्य हा तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री यांच्या अनेक वर्षांच्या अभ्यासाचा विषय होता. सुमारे ४०-४५ वर्षांपूर्वी तर्कतीर्थांना पुणे येथे जी इचलकरंजीकर व्याख्यानमाला गुंफिली होती. तिचा विषय 'शंकराचार्य' हाच होता. या मालेतील सहा व्याख्याने लिहून काढण्यास तर्कतीर्थांना कार्यबाहुल्यामुळे सवड मिळाली. नसावी. अन्यथा, मराठी भाषेत तत्त्वज्ञान विषयावरील एका मौलिक ग्रंथाची भर पडली असती. त्यानंतर १९६० मध्ये प्रा. गं. बा. सरदार यांनी संपादित केलेल्या महाराष्ट्र जीवन या संचामध्ये 'आंग्ल पूर्वकाळातील तत्त्वमीमांसा विषयावर ४५ पानांचे एक प्रकरण आहे. त्यामध्ये त्यांनी मध्ययुगीन मराठीतील संत कवी व पंडित कवी यांच्या वाङ्मयावर शंकराचार्यांचा कसा प्रभाव झाला आहे. त्याची विस्तृत चर्चा केली आहे. त्यानंतर १९९१ मध्ये तर्कतीर्थांनी 'शंकराचार्यांचे तत्त्वज्ञान व कार्य' या विषयावर मुंबईला तीन व्याख्याने दिली. ही व्याख्याने तर्कतीर्थांनी लिहून काढलेली नसली, तरी त्यांच्या ध्वनिफिती उपलब्ध होत्या. तर्कतीर्थांच्या सुविद्य कन्या डॉ. श्रीमती अरुंधती खंडकर यांनी ध्वनिफितीच्या आधारे ही व्याख्याने संपादित करून अभ्यासकांच्या स्वाधीन केली आहेत.

शंकराचार्यांचे जीवन, त्यांची प्रचंड साहित्यसंपदा, त्यांचा बौद्ध व जैनांशी झालेला वैचारिक संघर्ष आणि त्यांच्या तात्त्विक विचारांचा उत्तरकालीन विचारवंतांवर पडलेला प्रभाव या तीन प्रमुख घटकांचा या पुस्तकात परामर्श घेतलेला आहे. या तीनही विषयांची सांगोपांग चर्चा करण्यासाठी तीन ग्रंथांचीच आवश्यकता होती. हे पुस्तक केवळ साधारण शंभर पानांचे असल्याने तर्कतीर्थांचे सर्व विचार अगदी सूत्ररूपाने येणे अपरिहार्य होते.

या पुस्तकाच्या प्रारंभी शंकराचार्यांच्या चरित्रविषयीची जी सामग्री उपलब्ध आहे, ते अभ्यासून आचार्य यांचा जीवनपट उभा केला आहे. त्यानंतर त्यांचे वाङ्मय आणि त्यांनी भारतभर हिंडून केलेले वैदिक धर्माच्या पुनर्स्थापनेचे महान कार्य यांचा परिचय करून दिलेला आहे.

शंकराचार्यांच्या तत्त्वविचारांसंबंधी तर्कतीर्थांनी जागोजाग आपले निष्कर्ष नमूद केले, ते त्यांच्या अनेक वर्षांच्या चिंतनातून बाहेर पडलेले आहेत, याची जाणीव होत राहते. उदा. आचार्यांच्या भाष्यांमधून त्रिपदरी सत्ताविषयक सिद्धांत व्यक्त झाला आहे. बौद्धांचा शून्यवाद व विज्ञानवादही त्यांच्या तत्त्वज्ञानात डोकावतो. शंकराचार्यांनी बौद्धांचे सर्वास्तिवाद, विज्ञानवाद व शून्यवाद परस्परविरोधी असल्याचे दाखविले, वैराग्यशील जीवनचा व आत्मचिंतनाचा उपदेश करणाऱ्या इतर कोणत्याही तत्त्वज्ञानीचा आचार्यांइतका इकडील संस्कृतीवर प्रभाव पडला नाही. भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासात प्रथमच दक्षिण भारताला आचार्यांमुळे वैचारिक नेतृत्व लाभले. आचार्यांच्या तत्त्वज्ञानात आध्यात्मिक सिद्धांताची परिसीमा आहे, इ.इ.

केवळ शंकराचार्यांच्याच नव्हे, तर भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासकाला मौलिक स्वरूपाचे मार्गदर्शन करणारे हे छोटेखानी पुस्तक आहे. त्याचे परिश्रमपूर्वक संपादन केल्याबद्दल डॉ. अरुंधती खंडकर यांना धन्यवाद देणे आवश्यक आहे

(आद्य शंकराचार्य : जीवन आणि विचार, मूळ व्याख्याते : तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, संपादन: अरुंधती खंडकर, श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे. पाने ९४, किंमत : १०० रुपये.)

(रविवार, सकाळ, पुणे, दि. २७ जून, १९९९, पृ.१०)

○○○

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी :
विविध साहित्य संमेलनातील अध्यक्षीय भाषणे
टीका आणि टिप्पणी
(१९५३-५४)

मराठी वाङ्मय परिषद, बडोदे (१९५३) : अध्यक्षीय भाषण टीका आणि टिप्पणी - संपादक, सत्यकथा, मुंबई

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची शंका

बडोद्याच्या मराठी वाङ्मय परिषदेच्या अध्यक्षीय भाषणांत तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी ज्या प्रश्नाची विस्तृत चर्चा केली आहे, तो टीकाशास्त्राच्या अभ्यासकाला सुरुवातीसच भेटणारा आहे. जे जे बोलले (वा लिहिले) जाते ते अक्षरशः वाङ्मय ठरत असले, तरी त्यापैकी विशिष्ट भागालाच टीकाशास्त्र वाङ्मय ही संज्ञा योजते व तेवढ्याच वाङ्मयाच्या स्वरूपाचा, प्रयोजनाचा, निर्मितीच्या प्रक्रियेचा आस्वादाचा व त्यापासून होणाऱ्या आनंदाचा विशेषकरून विचार करते. टीकाशास्त्राच्या चिंतनाचा विषय होणारे हे वाङ्मय आत्मप्रगटीकरणपर, सौंदर्यदर्शनाचा आनंद देणारे, कलात्मक स्वरूपाचे व लेखकाच्या सृजनशील प्रतिभेचा आविष्कार असते. त्याचा आशय भावनात्मक असतो व त्याचा परिणामही भावनात्मक असतो. सामान्यतः त्याला ललित वाङ्मय म्हणून संबोधण्याचा आपला प्रघात आहे. कविता, कथा, कादंबरी अशा विविध प्रकारांत ते अस्तित्वांत येते. या ललित वाङ्मय प्रकारांहून निराळे असे किती तरी लेखन हरघडी आपण वाचतो. सत्यदर्शन हा त्याचा हेतू असतो; त्याचे स्वरूप वैचारिक असते; मांडणी तार्किक असते; लेखकाच्या तत्त्वचिंतक बुद्धीचा तो आविष्कार असतो. त्याचा दृष्टिकोन व्यक्तिनिष्ठ नसून वस्तुनिष्ठ असतो. अधिकात अधिक प्रमाणांत वस्तुनिष्ठ साधण्याची ते धडपड करीत असते. त्याचा आशय जसा वैचारिक असतो, तसा त्याचा परिणामही वैचारिक असतो. विविध शास्त्रांसंबंधीचे लेखन या प्रकारांत मोडते. स्थूलमानाने त्याला आपण ललितेतर वाङ्मय असे म्हणतो. टीकाशास्त्राच्या कक्षेत हे ललितेतर वाङ्मय येत नाही, तर केवळ ललित वाङ्मयाचाच ते विचार करते.

टीकाशास्त्रांतील या अगदी प्राथमिक पण मूलभूत भेदासंबंधीच तर्कतीर्थांनी आपल्या भाषणांत संशय घेतला आहे. इतकेच नव्हे तर तसा भेद करणे चुकीचे असून शास्त्र व काव्य (म्हणजे ललित वाङ्मय) हे दोन्ही लेखनप्रकार सारखेच, म्हणजे कलात्मकच, मानले पाहिजेत, असा आपल्या विवेचनाच्या शेवटी निर्णय दिला आहे.

तर्कतीर्थांच्या भूमिकेचा एक अर्थ

विख्यात गणिती व तत्त्वज्ञ बर्ट्रँड रसेल यांना वाङ्मय नोबेल पारितोषिक मिळाले, हे आपल्या शंकेचे एक कारण तर्कतीर्थ सांगतात. चर्चिसारख्या मुत्सद्याला यंदाचे वाङ्मयचे पारितोषिक देऊन नोबेल पारितोषिक समितीने तर्कतीर्थांच्या शंकेला आणखी एक कारण पुरविले आहे. संतवाङ्मय हे काव्य म्हणजे ललितवाङ्मय मानावयाचे, की ते तत्त्वज्ञान किंवा धर्मज्ञान म्हणजे शास्त्रीयवाङ्मय मानावयाचे, असा प्रश्न उपस्थित करून डॉ. के. ना. वाटव्यांनी तर्कतीर्थांचा संशय बळकट केला आहे. खरे म्हणजे तर्कतीर्थांचा संशय काही नवीन नाही. टीका शास्त्राच्या इतिहासात त्याची अनेकदा चर्चा झाल्याचे तर्कतीर्थच सांगतात. आपल्याकडे जेव्हा जेव्हा ललितेतर वाङ्मय लेखक साहित्यसंमेलनाच्या अध्यक्षपदावर विराजमान झाला, तेव्हा तेव्हा या प्रश्नाला उकळी फुटलेली आहे. साहित्यसंमेलनाच्या स्वरूपाविषयी आपल्याकडे जे वाद चालू असतात, त्यांमध्ये शेवटी हाच प्रश्न गुंतलेला असतो. या वादाचा तात्त्विक निर्णय सामान्यपणे ललित वाङ्मय बाजूने लागतो आणि ललितेतर वाङ्मय क्षेत्रातील अध्यक्षांच्या निवडणुकीचे अथवा साहित्यसंमेलनाच्या अवाङ्मयीन स्वरूपार्थ स्पष्टीकरण वा समर्थन काही निकडीच्या, अपरिहार्य पण वाङ्मयेतर कारणांनी करण्यात येते, हा नेहमीचा अनुभव आहे. तर्कतीर्थांनी आपल्या शंकेचे कारण म्हणून आपल्या अशा अनुभवाचा निर्देश केलेला नाही, हे खरे; परंतु ते वाङ्मयविषयक जी तात्त्विक भूमिका मांडीत आहेत, त्या भूमिकेवरून हे सर्व वाद बिनबुडाचे, चुकीचे व निरर्थक ठरतात. एखादा कवी, कथाकार किंवा कादंबरीकार याचा साहित्य संमेलनाच्या अध्यक्षपदावर जेवढा अधिकार पोचतो, तेवढाच एखादा इतिहासकार, तत्त्वज्ञ, धर्मशास्त्रकार, राज्यशास्त्रज्ञ, फार काय एखादा गणिती, याचाही पोचतो, असा त्यांच्या तात्त्विक भूमिकेचा अर्थ होतो. अध्यक्षपदाच्या या तपशिलाचा उल्लेख तर्कतीर्थांनी अर्थातच केलेला नाही. तथापि काव्य व शास्त्र ही सारखीच कलात्मक आहेत. कवी व गणिती यांची कलावंत म्हणून पदवी सारखीच आहे, असे त्यांचे आग्रहपूर्वक म्हणणे आहे; आणि ते अमान्य असलेल्या “साहित्यसमीक्षक व टीकाकार यांनी आपली एकांगी टीकाशास्त्रे व मागासलेली साहित्यशास्त्रं सुधारून घ्यावीत,” असा इशारा ते देत आहेत.

दोन प्राथमिक आक्षेप

तर्कतीर्थांच्या विवेचनाचा अधिक विचार करण्यापूर्वी एक प्राथमिक शंका व्यक्त करावीशी वाटते. नोबेल पारितोषिक समितीने बर्ट्रँड रसेल किंवा विन्स्टन चर्चिल यांना वाङ्मयाचे पारितोषिक बहाल केले, यामुळे वाङ्मयाच्या व्याख्येसारख्या मूलभूत तात्त्विक प्रश्नाची फेरतपासणी कशी आवश्यक बनते? रसेल वा चर्चित यांचे लेखन त्या समितीच्या दृष्टीने बक्षीसपात्र वाङ्मय ठरले, एवढाच त्याचा अर्थ होतो. त्यामुळे ललित आणि ललितेतर ही सारखीच कलात्मक होते हे कसे सिद्ध होते? वास्तविक या बक्षिसामुळे समितीच्या वाङ्मयीन भूमिकेसंबंधी शंका वाटावी. ती घेण्याऐवजी, समितीच्या निर्णयाच्या अनुरोधाने वाङ्मयीन मूल्यांची वा मांडणी वा

फेरतपासणी करावी, इतका वाङ्मयीन तत्त्वचर्चेतील निर्णायक अधिकार तर्कतीर्थ तिला अर्पण करित आहेत. साहित्य-संमेलनाच्या अध्यक्षीय निवडीवर वाङ्मयाची व्याख्या अवलंबून आहे, असे मानण्यासारखा हा प्रकार आहे. तर्कतीर्थांच्या शंकेला नोबेल पारितोषिकासारख्या उपन्यासाकाराची वास्तविक गरज नव्हती.

तर्कतीर्थांच्या भाषणांतील काहींसा उपरा व अनावश्यक असा आणखी एक भाग म्हणजे इलियट, क्रोचे, ड्युई प्रभृति विचारवंतांचे त्यांनी दिलेले उतारे, इतरांच्या मतांचे टेकू देऊन आपल्या विवेचनाचा डोलारा सावरण्याची गरज निदान तर्कतीर्थांना तरी भासू नये. एखाद्या प्रश्नावरील त्यांचे निर्णय जर तत्त्वतः चुकीचे असतील, तर इलियट, क्रोचे, ड्युई यांच्या पुष्टीने त्यांचे समर्थन कसे होणार? आणखी असे की, असे उतारे घेताना मूळ संदर्भाचे, इतकेच नव्हे तर त्या विचारवंतांच्या एकंदर तात्त्विक भूमिकेचे भान राखणे आवश्यक असते. टी. एस्. इलियटसारख्या ज्यांची मते सतत विकास पावत आहेत अशा विचारवंतांच्या बाबतीत तर, आपल्या विवेचनाच्या सोयीसाठी त्याचा एखादा सुटा उतारा उद्धृत करणे धोक्याचे व त्याच्यावर अन्याय करणारे ठरण्याचा संभव असतो. या उताऱ्यांमुळे तर्कतीर्थांचे भाषण निष्कारण लांबले आहे. आणि तर्कतीर्थांनी त्यांचे भाषांतरही अतिशय बोजड केले असल्यामुळे, त्यांच्या भाषणांतील मूळ बोजडपणांत व दुर्बोधपणांत अधिकच भर पडली आहे. एकदोन उताऱ्यांचे दिले त्याप्रमाणे सर्वच उताऱ्यांचे मूळ इंग्रजी अवतरण तर्कतीर्थांनी दिले असते तर वाचकाला सोयीचे झाले असते.

तर्कतीर्थांचे प्रतिपाद्य प्रमेय

“सर्जनात्मक (म्हणजे ललित) वाङ्मय व अन्य वाङ्मय हे टीकाशास्त्रांतले प्रसिद्ध वर्गीकरण करणारे टीकाकार इतिहास, चरित्र, तत्त्वज्ञान इत्यादि विषयांना सर्जनात्मक नसलेले म्हणून मानतात, हे अत्यंत चुकीचे ठरते; दोन्ही प्रकारची वाङ्मये सारखीच सर्जनात्मक म्हणजे कलात्मक असतात; कारण दोहोंचाही हेतू सत्यदर्शनाचा असतो, कल्पनेच्या व्यापारांतूनच दोन्ही जन्म घेतात, दोन्हीत रचना असते व त्या रचनेचे तत्त्व अंगसंगती हेच असते; सारांश, ‘शास्त्र आणि काव्य हे दोन्ही वाङ्मयप्रकार कलात्मकच मानले’ पाहिजेत...शास्त्र आणि काव्य यांची जे फारकत करतात, ते वाङ्मयांतील सत्याचा, विवेकाचा, प्रकाशच नष्ट करित असतात... वास्तवानुसारी व ज्ञानाच्या पार्श्वभूमीवर पोसलेला समग्र अनुभव जर साहित्याचे सार नसेल तर आंधळ्या भावनांचा व उन्मत्त वासनांचा तो नाच होय... असे वाङ्मय मानवाला दीर्घ अंधतमांत नेऊन सोडील. याकरिता साहित्यसमीक्षक व टीकाकार यांनी आपली एकांगी टीकाशास्त्र व मागासलेली साहित्यशास्त्र सुधारून घ्यावी...” असे तर्कतीर्थांचे थोडक्यांत म्हणणे दिसते...

- आणि विवेचनांतील विसंगती

पहिली गोष्ट म्हणजे त्यांनी आपले हे म्हणणे सुसंगत रीतीने मांडण्याची काळजी घेतलेली नाही. कलात्मक वाङ्मय व शास्त्रीय लेखन यात मूलभूत भेद काही नाही, ती दोन्ही सारखीच

सर्जनशील व कलात्मक आहेत. या आपल्या मुख्य प्रमेयाचे विवेचन करताना, तर्कतीर्थ हा भेद “ठोकळमानानें” “कलात्मक वाङ्मयाच्या किंवा ललितकलेच्या शास्त्रीय चर्चेस उपयुक्त ठरतो,” हे कबूल करतात खरे, परंतु “विशिष्ट मर्यादेच्या बाहेर उच्चतर अवस्थेत कलेची तत्त्वसमीक्षा जेव्हां प्रवेश करते, तेथे या वर्गीकरणाच्या मर्यादा” लोप पावतात यावरच त्यांचा भर आहे. तथापि या ‘उच्चतर’ अवस्थेत नेलेल्या आपल्या तत्त्वचर्चेतही त्यांनी ठिकठिकाणी पुढील विधाने केलेली आहेत: “एवढे मात्र लक्षांत ठेवले पाहिजे की, सत्याचे वर्णन, प्रतिपादन, समर्थन वा संशोधन करणारे लेखन अथवा शास्त्रग्रंथ कलात्मक असतातच असा नियम नाही. कलात्मक सत्यप्रतीति आणि कलात्मक नसलेले सत्यज्ञान असा फरक वस्तुतः करावा लागतो.” “तत्त्वज्ञानांत जी पद्धती अवलंबून ज्या स्वरूपात प्रमेये मांडलेली असतात, ती पद्धती व ते प्रमेयांचे स्वरूप काव्यात प्रामुख्याने नसते. तर्कपद्धतीय व तार्किक रचनेला काव्यात प्राधान्य नसते.” ...“शास्त्राला सत्याचे ज्ञान करून द्यावयाचे असते आणि कलेला स्वयंपूर्ण अनुभूती यावयाची असते, हा महत्त्वाचा फरक आहे. सत्यज्ञान या कलात्मक अनुभूतीचा एक धागा होय.” “राजशेखराने म्हटले आहे, वाङ्मय द्विविधं, शास्त्रं काव्यं च...” आता या विधानांचा तर्कतीर्थांच्या मुख्य प्रमेयाशी मेळ कसा घालावयाचा?

तर्कतीर्थांची वरील विधाने तपासली, तर त्यातील तात्त्विक भूमिका टीकाशास्त्राला मान्यच असलेली आढळून येईल. राजशेखराप्रमाणे टीकाशास्त्रही वाङ्मय द्विविध प्रकारचे मानते. काव्य म्हणजे ललित वाङ्मय व शास्त्र म्हणजे ललितेतर वाङ्मय. तर्कतीर्थांनी "कलात्मक सत्यप्रतीति व कलात्मक नसलेले सत्यज्ञान" असा जो फरक केला आहे, तो "वस्तुतः" टीकाशास्त्राला संमतच आहे. सत्याचें आकलन जेव्हां भावनात्मक प्रतीतीच्या स्वरूपाचें होते तेव्हां तें कलात्मक असतें आणि तेच ललित वाङ्मयाचा आशय बनते. कलात्मक नसलेले सत्यज्ञान तर्कनिष्ठ असते व तेच शास्त्राचा विषय होते. त्याचप्रमाणे कलाकृतीच्या दर्शनाने किंवा ललित वाङ्मयकृतीच्या वाचनाने सत्याचे जे दर्शन घडते ते स्वयंपूर्ण अनुभूतीच्या स्वरूपांत असते, आणि शास्त्रग्रंथाच्या वाचनाने सत्याचे बुद्धिगम्य, तर्कनिष्ठ ज्ञान होते. आता तत्त्वज्ञानादी शास्त्रांत तर्कपद्धतीला व तार्किक प्रमेयांना जेवढे प्राधान्य असते, तितके काव्यात नसते, असे तर्कतीर्थ म्हणतात. टीकाशास्त्र यावर एवढेच म्हणेल की, येथे तर्कतीर्थांना काव्य व शास्त्र यांतील मूलभूत भेदाचीच जाणीव व्यक्त केली आहे. मात्र हा भेद तर्कपद्धतीच्या वा तार्किक प्रमेयांच्या कमीअधिक प्राधान्याचा नाही कलेच्या आविष्काराची पद्धती किंवा कलेचा आशयही तार्किक नसतात. "शास्त्रग्रंथ कलात्मक असतातच असा नियम नाही," या तर्कतीर्थांच्या विधानामागेही, काव्य व शास्त्र यांत टीकाशास्त्राला अभिप्रेत असलेल्या भेदाची मान्यता दडलेली आहे. तथापि, सामान्यतः शास्त्रग्रंथ कलात्मक असतात, जे थोडे तसे नसतात, ते अपवाद होत, असा वरील विधानाचा अर्थ जर तर्कतीर्थांना अभिप्रेत असेल, तर त्यांच्याशी टीकाशास्त्राचा मतभेद होईल. ते म्हणेल की शास्त्रग्रंथ सामान्यतः कलात्मक नसतात. त्यांच्याकडून तशी अपेक्षाही नसते. वस्तुनिष्ठा हा

त्यांचा प्राण असतो व ही वस्तुनिष्ठा ज्या प्रमाणात त्यांना साधली जाते त्या प्रमाणात शास्त्रग्रंथ ह्या दृष्टीने त्यांची योग्यता वाढण्याचा संभव असतो. एखाद्या शास्त्रग्रंथांत ललित वाङ्मयाचे गुण असू शकतील म्हणजे तो वाङ्मयात्मक असू शकेल. तथापि, या वाङ्मयीन गुणांमुळे शास्त्रग्रंथ या नात्याने त्याची योग्यता वाढत नाही. कदाचित् ती कमी होण्याचाही संभव आहे. याबाबतीत खुद्द तर्कतीर्थांनीच “आपल्या भाषणामध्ये अलंकारिक भाषेत जे कल्पनामाहात्म्य सांगितले आहे त्याचे उदाहरण पुरेसे होईल.”

संज्ञांचा अर्थविस्तार कशाला?

विवेचनांतील विसंगती सोडून देऊन तर्कतीर्थांच्या प्रतिपाद्य प्रमेयाचाच विचार करू लागले की पहिली गोष्ट ध्यानांत येते ती अशी, की तर्कतीर्थ कल्पना, वास्तव, सत्य अशा शब्दांना वापर निश्चित अर्थाने करित नाहीत. कल्पना या संज्ञेचेच उदाहरण घेतले, तर कलावंतांच्या ठायी असलेली प्रतिभा, शास्त्राचे अनुमान किंवा तर्क, अडाण्याचा भ्रम अशा अनेक अर्थानी त्यांनी ती वापरल्याचे आढळून येईल. सत्य (Truth), वास्तव (Reality) व प्रत्यक्ष (Fact) या कल्पनांची सरभेसळ त्यांच्या विवेचनांत काही ठिकाण दिसते. वाङ्मयीन चर्चेत रूढ असलेल्या संज्ञाहून वेगळ्या व काही वेळा विविध संज्ञाही ते वापरतात. उदाहरणार्थ, ‘तथ्य’ (Fact), ‘जाणिवा’ (Feelings), ‘संवेदना’ (Feelings) इत्यादि. त्याचप्रमाणे वाङ्मयीन मीमांसेत विशिष्ट अर्थाने रूढ असलेल्या संज्ञांचा ते अर्थविस्तार करतात. ‘कल्पना’ या संज्ञेचे वर जे उदाहरण दिले ते येथे ही लागू पडते. “मानवी अंतरंगाला आणि विश्वाच्या अंतरंगाला रूपास आणि आकारास आणणारी शक्तिकल्पना होय. प्रथम काव्य तयार होते; नंतर विज्ञान जन्माला येते. कल्पनेच्या पोटी जन्मलेली काव्यसृष्टी व विज्ञाननिर्मित भौतिक सृष्टी या कल्पनेच्या पोटी जन्मलेल्या सहोदर भगिनी होत. कला, विज्ञान व भौतिक साधने घडविणारी कल्पना हीच शक्ती होय.” या विधानात वरील अर्थविस्ताराची उत्तम साक्ष आहे. आता साहित्यचर्चा करावयाची तर त्या शास्त्रांत निश्चित असलेल्या अर्थानेच संज्ञा वापरल्या पाहिजेत हे उघड आहे. काही वेळा अशा अर्थाची फेरतपासणी करून एखाद्या संज्ञेचा अर्थ नव्याने निश्चित करणे जरूर असते हे खरे; पण मग तसे सांगून नवा अभिप्रेत अर्थ स्पष्ट केला पाहिजे. तसे काहीच न केल्यामुळे तर्कतीर्थांच्या साऱ्या प्रतिपादनांत स्पष्टता, तर्कशुद्ध रेखीवपणा यांचा अभाव दिसतो व त्यांचे म्हणणे यथार्थपणे आकलन होण्यास अडचण पडते.

ललित वाङ्मयांतील कल्पना व रचना

वाङ्मयीन कल्पनाशक्ती (Literary Imagination), ऐतिहासिक कल्पनाशक्ती (Historical Imagination), शास्त्रीय कल्पनाशक्ती (Scientific Imagination) वगैरे शब्दप्रयोगांत ‘कल्पनाशक्ती’ ही संज्ञा समान असली आणि अत्यंत व्यापक व अंतिम दृष्टीने तिची जात एकच आहे असे मानले, तरी वरील प्रत्येक शब्दप्रयोगांत तिचे भिन्न स्वरूप अभिप्रेत आहे आणि ही भिन्नता मूलभूत महत्त्वाची आहे, हेही ध्यानात घेतले पाहिजे. वाङ्मयाला जन्म

देणाऱ्या कल्पनेचे स्वरूप व कार्य लेखकाच्या भावनात्मक अनुभूतीला साजेशा कल्पनाचित्रांच्या निर्मितीने व रचनेने समूर्त करणे असे आहे, तर ऐतिहासिक वा शास्त्रीय कल्पनाशक्तीचे स्वरूप व कार्य तार्किक अनुमानाचे आहे. हे अनुमान खरे त्याचप्रमाणे मिथ्या ठरण्याचाही संभव असतो. वाङ्मयीन कल्पनाशक्तीचे कार्य कितीही अद्भुत झाले तरी 'मिथ्या' कधीच नसते. किंबहुना, कलाकृतीला 'सत्य', 'मिथ्या' ही मूल्ये लागूच पडत नाहीत. कलाकृती ही सुंदर असते किंवा कुरूप असते. ती एका अनुभव सत्याचे दर्शन घडवते.

कला व शास्त्र ही एकाच कल्पनाशक्तीच्या पोटी जन्माला येतात, त्याचप्रमाणे त्या दोहोंमध्ये रचना असते, अंगसंगती असते म्हणून ती सारखीच कलात्मक असतात, असे तर्कतीर्थांचे म्हणणे आहे. एखादी कविता आणि एखादा शास्त्रीय सिद्धांत या दोन्हींमध्ये रचना असते, आकृती असते किंवा अंगसंगती असते, याबद्दल शंकाच नाही. पण तेवढ्यावरून दोन्ही सारखीच व त्यातही कालात्मक ठरत नाहीत. कारण ही रचना, आकृती किंवा अंगसंगती साधणारे तत्त्व दोहोंमध्ये वेगवेगळे असते. कवितेतील रचनेने, आकृतीचे किंवा अंगसंगतीचे तत्त्व सौंदर्यात्मक असते; तर 'गणित'शास्त्रातील एखाद्या सिद्धांतामधील रचनेचे, आकृतीचे किंवा अंगसंगतीचे तत्त्व तार्किक असते. ही दोन तत्त्वे सर्वस्वी भिन्न आहेत. त्यांच्यातील भेद ध्यानात न घेतल्यामुळेच, केवळ रचना, अंगसंगती या शब्दांच्या सारख्या उपयोगाने फसगत होऊन, शास्त्र व कला ही सारखीच मानण्याचा घोटाळा तर्कतार्थ करित आहेत.

एखादी कविता व एखादा शास्त्रीय सिद्धान्त यांच्यातील अंगसंगतीचे स्वरूप आणखी तपासले तर असे दिसते की, कवितेतील अंगसंगती संपूर्ण व स्वयंपूर्ण असते. पुढेमागे ती चुकीची वा अपुरी ठरण्याचा संभव नसतो. बालकवींची 'फुलराणी' चुकीची, मागासलेली, अपुरी ठरण्याचा किंवा ती दुरुस्त करण्याचा प्रश्न निर्माण होत नाही. ती स्वयंपूर्ण व स्वतःसिद्ध आहे. शास्त्रीय सिद्धांताचे तसे नाही. त्यांतील अंगसंगती कालांतराने अपुरी, चुकीची ठरण्याचा आणि म्हणून तो सिद्धांत मागे पडण्याचा किंवा त्यात दुरुस्ती होण्याचा संभव असतो म्हणून एखाद्या शास्त्राची माहिती करून घेण्यासाठी त्यावरील अद्यावत् ग्रंथ वाचणे आवश्यक असते तर कित्येक शतकांपूर्वी लिहिलेले 'शाकुंतल' हे कधीच शिळे होत नाही. बर्ट्रँड रसेलने नवतर्कशास्त्र निर्मिले याचा अर्थ हाच होय.

तर्कतीर्थांच्या भाषणातील मुख्य प्रमेय अशा रीतीने नाकरावे लागते. त्यांनी उद्धृत केलेले राजशेखराचे वचनच खरे आहे : वाङ्मयं द्विविधं, शास्त्रं काव्यं च ।

(मराठी वाङ्मय परिषद बडोदा (गुजरात) येथे तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी
१९ नोव्हेंबर, १९५३ रोजी केलेल्या भाषणावरील
मान. संपादक, सत्यकथा यांचे भाष्य, सत्यकथा, जानेवारी, १९५४ पृ. ४ ते ६)



मराठी वाङ्मय परिषद, बडोदे (१९५३) : अध्यक्षीय भाषण

वाङ्मयविषयक सिद्धान्तः काही शंका

- प्रा. गं. भा. निरंतर

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची दिल्ली येथे भरणाऱ्या मराठी (महाराष्ट्र नव्हे) साहित्यसंमेलनाच्या अध्यक्षपदी निवड झाल्याबद्दल आधी आनंद नमूद करतो. त्यांचे अभिनंदनही करतो. या निमित्ताने त्यांनी मांडलेल्या वाङ्मयविषयक सिद्धान्ताचे अवलोकन करणे अप्रस्तुत होणार नाही.

वाङ्मयाकडे पाहण्याचा शास्त्रीबोवांचा दृष्टिकोन वाङ्मयविषयी इतरांचे जे काही बोलणे-चालणे वारंवार ऐकू येते व वाचनातही येते त्यापेक्षा निराळा आहे. तो निराळेपणा शास्त्रीबोवांनी स्वतःही स्पष्ट केला आहे. त्यांचे निराळेपण दाखविणारा एक सिद्धान्त असा आहे -

“मानवी संस्कृतीची संपूर्ण प्रेरणा साहित्याच्या रूपाने प्रकट होत असते. अशी संपूर्ण प्रेरणा जोपर्यंत साहित्यांत प्रकट होत नाही तोपर्यंत त्याला खरे कलेचे रूप आलेले नाही असे खुशाल समजावे.”

साहित्याची स्वयंसिद्ध प्रेरणा

वरील विधानांशी इतरांची मते तोलून पाहिल्यास त्याचे निराळेपण स्पष्ट दिसते, इतरांचे मत असे आहे की, साहित्याला स्वतःची स्वयंसिद्ध अशी प्रेरणा आहे. मानवी संस्कृतीच्या संपूर्ण प्रेरणेशी, त्या प्रेरणेचे साम्य असो वा नसो, साहित्याच्या प्रेरणेचे यशापयश मानवी संस्कृतीच्या संपूर्ण प्रेरणेच्या (किंवा प्रेरणेच्या संपूर्ण) प्रकटीकरणावर अवलंबून नाही, साहित्यअंतर्गत संस्कृती मानवी जीवनाच्या संस्कृतीस पोषकच नव्हे तर संस्कृतीचे सुबोधनदि करणारी आहे. संस्कृतीच्या चिरंतन मूल्याचे दिग्दर्शन व शुद्धोधन करण्याचा साहित्याचा एक स्वतंत्र मार्ग आहे. साहित्यांच्या या स्वातंत्र्याचा विचार न करता, संस्कृतीचे प्रकटीकरण करण्याची जबाबदारी तत्त्वज्ञानादि इतर शास्त्राप्रमाणेच साहित्यावर टाकणे हे साहित्यावर अन्याय करण्यासारखे आहे. आणि संस्कृती रक्षणाच्या व वर्धनाच्या कार्यासही ते विसंगत आहे. साहित्यावर असा अन्याय होत असल्याचे पाहूनच साहित्यप्रांतांतून अशी निश्चयपूर्वक घोषणा झाली की, ‘कलेसाठी कला’! जीवनास ती सहायक होवो न होवो. कलावंत त्याविषयी उदासीन असतो.-

अंश म्हणजे साधन कसे?

शास्त्रीबोवांनाही या परिस्थितीची जाणीव आहे. ते म्हणतात, “कलेसाठी कला व जीवनार्थ कला हे सिद्धान्त परस्परविरोधी नाहीत. कला हे जीवनाचे साधन आहे. साध्ये व साधन एकरूप असतात तेथेच जीवन विकास पावते.” जीवनाचे साधन या भूमिकेवरून कलेचे स्वरूपही शास्त्रीबोवांनी स्पष्ट केले आहे. ते म्हणतात, “सगळे पुरुषार्थ हे जीवनाचे अंश आहेत. कला हा एक मुख्य पुरुषार्थ असल्यामुळे तो जीवनाचा अंश आहे, अंग आहे, म्हणजेच साधन आहे.”

पण ही भाषा मला थोडी गोंधळ करणारी वाटते. साधन हे साध्याचा अंश किंवा अंग हे म्हणणे थोडे खटकते. उदा. लेखणी हे लेखनाचे ‘साधन’ आहे हे म्हणणे ठीक आहे, पण लेखणी हा लेखनाचा ‘अंश किंवा अंग’ हे कसे? साधनास स्वतंत्र अस्तित्व आहे तसे अंशास किंवा अंगास आहे काय? परंतु शास्त्रीबोवांचे मत असे आहे की, कलेला जीवनाबाहेर स्थान नाही. कलेचा जीवनाशी साधनापेक्षा जास्त निकट संबंध आहे, असा याचा अर्थ होतो.

कला व जीवन

अंश (Part), अंशी (Whole) हे शब्द त्यांनी कला व जीवन यांच्या संदर्भाने वापरले आहेत. कला ही जीवन वा अंशीचाच अंश हे म्हणणे स्वयंपूर्ण असू शकेल. या म्हणण्याच्या अनुरोधाने असेही म्हणता येईल की, कला जीवनांतूनच जन्म घेते. जीवनांतून प्राप्त झालेल्या बीजाच्याच आधारे कलेचा विकास होतो आणि तो शेवटी परिणामी जीवनास उपकारक ठरतो. जीवनाशी तो विधर्मी वा विसंगत असू शकत नाही, नसावा. आंब्याच्या कोयीतून निघालेला आम्रवृक्ष हा मूळच्या अमवृक्षाच्या कोटीतच जमा झाला तरच त्याची वाट निकोप झाली असे म्हणता येईल, शास्त्रीबोवांना हेच म्हणावयाचे असावे. ते म्हणतात,

साहित्यिकांची मनाप्रकृती निकोप राहिली नाही तर समाजाच मन निकोप राहणार नाही. शुद्ध प्रसन्न व सामर्थ्यशाली मन निर्माण करणे हेच साहित्याचे मुख्य प्रयोजन होय. मानवता हे साहित्याचे मुख्य लक्षण आहे. विशाल मन म्हणजे मानवता. विशाल मनच खऱ्या साहित्याची निर्मिती करते व खऱ्या साहित्याच्या योगाने विशाल मन निर्माण होते. या सर्व बोलण्यावरून साध्य-साधन यापेक्षा अंशी व अंश जीवन हेच जीवन व साहित्य यांचे नाते शास्त्रीबोवांना अभिप्रेत आहे, हे स्पष्ट होते. समाजमन निकोप ठेवणे म्हणजे समाजांत मानवतेचे अधिष्ठान व प्रभाव टिकविणे हे कार्य करण्यास साहित्यनिर्मात्याचे मन प्रसन्न, उदार व सामर्थ्यशाली असले पाहिजे. त्याची मनःप्रस्तुती निकोप असली पाहिजे.

यातून असे एक अनुमान सूचित होते की, लेखकास आपल्या मनःप्रकृतीच्या बाबतीत काही स्वातंत्र्य आहे. समाजनिरपेक्ष असे त्यांचे जीवन, निदान जीवनाचा काही भाग, असू शकतो. समाजाच्या (प्रसूत) प्रकृतीपासून, भोवतालच्या परिस्थितीपासून अलिप्त राहून साहित्यिकास आपल्या मनःप्रकृतीची जोपासना करणे शक्य आहे. स्वतःची घडण स्वतः करण्याइतकी, होऊ देण्याइतकी, स्वायत्तता त्याच्या ठिकाणी आहे.

कलावंत व समाज यांच्या संबंधांचा हा प्रश्न आहे. या प्रश्नाच्या उत्तरावर कलेचे सामर्थ्य व कलेविषयीच्या अपेक्षा अवलंबून आहेत; म्हणून कला व समाजजीवन यांचे स्वाभाविक संबंध आधी निश्चित केले पाहिजेत.

साहित्यिकाचे वैशिष्ट्य

माझ्या मते, साहित्यिक हा समाजाचा एक अंश आहे आणि तो समाजाचे काही साध्य साधण्यासाठी 'साधन' होण्याइतका, अंशापेक्षा जास्त का? बराच स्वतंत्रही आहे. व्यक्ती या नात्याने समाजातीलच जीवनशक्तीवर त्याचे पालनपोषण, घडण होते. आपापल्या सामाजिक जीवनाच्या संस्कारांपासून व्यक्तीस स्वतःस पूर्णपणे अलिप्त, अलग ठेविता येत नाही. तसले निराळेपण व्यक्तीस धारण करता येत नाही; कारण ते असंभव आहे. बीजांतून निघणाऱ्या अंकुरास, ज्या वृक्षाचे बीज असेल त्या वृक्षांच्या गुणधर्मांपासून पूर्णपणे फटकून वाढता येत नाही. त्या वृक्षाचे बीजभूत गुणधर्म अंकुरास पत्करावेच लागतात. 'अंश' अंशीपासून अलिप्त कसा राहू शकेल? परंतु हे असूनही साहित्यिकाचे वैशिष्ट्य हे की, तो आपल्या ठिकाण बीजभूत असलेल्या समाजजीवनाच्या संस्कारावरही मात करू शकतो. स्वतःचे असे निराळेपण त्याच्या ठिकाणी असू शकते. तेच याचे व्यक्तित्व व्यक्तीच्या ठिकाणचे गुणधर्म हे सामाजिक संस्कारांची नुसती बेरीज नसते, तर त्या संस्कारांच्या बेरजेस एका पदाने गुणिल्यावर जो गुणाकार येतो ते त्या व्यक्तीचे व्यक्तित्व. तो गुणाकार बेरजेपेक्षा अर्थात जितका निराळा, तितके व्यक्तित्व जास्त ठसशीत व स्पष्ट असू शकेल. बेरजेस गुणणारा तो जो 'गुणक' ते कलावंताच्या व्यक्तित्वाचे स्वयंभू कारण आहे.

शास्त्रीबुवांच्या मते ललित वाङ्मयाचे सार्थक

समाजाचे मन निकोप करणे, मानवी संस्कृतीची संपूर्ण प्रेरणा प्रकटविणे हे साहित्याचे कार्य आहे. असा शास्त्रीबुवांचा ठाम सिद्धांत आहे. म्हणूनच कला हा एक पुरुषार्थ आहे असे. चार पुरुषार्थांच्या विषयीचे विचक्षत्व (दृष्टत्व) हे सत्काव्याच्या प्रणयनाचे फल हे भामहाचे मत त्यांनी उदधृत केले आहे.

त्यामुळेच ते सर्जनशील (Creative) वाङ्मयाचे, स्वतंत्र प्रकार होण्याइतके महत्त्व मानीत नाहीत. ललित वाङ्मय व इतिहास, भूगोल, शास्त्र, विज्ञाने इत्यादि प्रकारांत समाविष्ट होणारे वाङ्मय यांत ते भेद मानीत नाहीत. इतकेच नव्हे तर ललितेतर वाङ्मय हे सत्याचाच निष्ठापूर्वक शोध करित असल्याने शास्त्रीबुवा त्या वाङ्मयास ललित वाङ्मयापेक्षा जास्त महत्त्व देत आहेत. त्यांच्या मते, शास्त्राच्या मार्गाने प्रतीत होणाऱ्या सत्याचा ललित वाङ्मयाच्या द्वारा कितपत लाभ होतो, यावरच ललित वाङ्मयाचे सार्थक अवलंबून आहे.

इलियटचे दीर्घ अवतरण देवून ते त्या अवतरणाचा अर्थ असा सांगतात की, "कविता, नाटक, कादंबरी, कथा, लघुकथा इत्यादि प्रकारच्या वाङ्मयाचा जो कलात्मक महिमा आहे तो इतिहास, धर्म, तत्त्वज्ञान, विज्ञान इत्यादि बोधवाङ्मयाला किंवा बौद्धिक वाङ्मयालासुद्धा

असू शकतो. किंबहुना धर्म, नीती इत्यादि बोध विषय किंवा इतिहास, निसर्ग बौद्धिक तत्त्वे किंवा शास्त्रीय प्रमेये यांच्या योगाने वाङ्मयाला श्रेष्ठता लाभते. कलेची श्रेष्ठता तिच्या अंतरंगांतील सत्यासत्याच्या महिम्यावर अवलंबून असते.’’

कलेच्या अंतरंगांत सत्यच असते हे निर्विवाद आहे. वाद आहे त्या सत्याच्या स्वरूपाबद्दल. कलेच्या अंतरंगांतील सत्य व शास्त्रांत अंतर्बाह्य असलेले सत्य ही एकच असतात काय, असा प्रश्न भाहे. शास्त्रांतर्गत सत्यच निराळ्या मार्गाने प्रकट करावयाचे एवढेच वाङ्मयाचे कार्य आहे काय!

विज्ञान व कला यांतील फरक

अंतिम स्वरूपात मूलतः सत्यात जातिभेद नाहीत हे खरं आहे. परंतु हे मान्य करूनही शास्त्रीय किंवा शास्त्रीबुवा ज्याला बौद्धिक वाङ्मय म्हणतात त्यातून प्रकट होणाऱ्या सत्याचा मनावर जो परिणाम होतो त्या परिणामापेक्षा, कलांतर्गत सत्याचा मनावर होणारा परिणाम पुष्कळच निराळा असतो. उदा. वेश्याव्यवसायांतील अत्यंत हृदयद्रावक ‘सत्य’ त्या व्यवसायावरील शास्त्रीय ग्रंथांत सांगितलेलेच असते. वेश्येच्या जीवनावरील कलाकृतीचा मनावर होणारा परिणाम शास्त्रीय प्रथांतर्गत सत्याशी विसंगतही नसतो, तरी परंतु दोन्ही ग्रंथांच्या परिणामांत फरक आहे तो परिणामकारकतेत आहे. कलाकृतीच्या परिणामाइतका शास्त्रीय वा बौद्धिक वाङ्मयाचा परिणाम ‘हृदयद्रावक’ नसतो. पण शास्त्रीबुवा म्हणतात, ‘‘कलेच्या माध्यमापेक्षा साधकबाधक विचार मांडण्याची तर्कशास्त्रोक्त पद्धती हीच विचारसरणीला अधिक प्रभावी करू शकते.’’

कलावंत व शास्त्रज्ञ या दोघांच्याही ठिकाणी असणारी शक्ती स्वावलंबी कला व शुद्ध कल्पनानिर्मित विषयावर अवलंबित अशी कला असे एक वर्गीकरण त्यांनी केले आहे. शुद्ध कल्पनानिर्मित विषयावर अवलंबित अशी कला हा सत्यावलंबी कलेपेक्षा निराळा प्रकार केला खरा; परंतु कल्पनेचे त्यांनी केलेले स्पष्टीकरण असे दाखविते की, सत्याशी कल्पनेचा काही संबंध नसतो, असे त्यांनाही म्हणावयाचे नाही. सत्याचा मुळीच अवलंब न घेणे हे शुद्ध कल्पनानिर्मित अशा कलाविषयाचे लक्षण आहे काय! ‘कल्पनेच्या रूपाने संचित अनुभव पुनः जन्म घेतो’ असे शास्त्रीबोवा सांगतात. मग संचित अनुभव हे सत्य नाही का? आणि त्याचा अवलंब हा सत्याचा अवलंब नाही का? कल्पनेचे औरस अपत्य म्हणजे ‘कला’. कल्पनेस लागणारा रचावयाचा माल अंतरंगात साठविलेला असतो. ‘रागद्वेषादि भावना हा बाह्य सृष्टीच्या अनुभवाचा वेष होय. तो अंतःकरणात संस्कार रूपाने साठतो’ असेही शास्त्रीबोवा सांगतात. संस्काररूपाने साठलेला वास्तविक अनुभव हा कल्पनेचा कच्चा माल हे कल्पनेविषयीचे वर्णन वाचल्यावर शुद्ध कल्पनानिर्मित कला ही सत्यावलंबी कलेहून भिन्न कशी ते कळत नाही. पुनः कला आणि विज्ञान यांतील फरक सत्याचा अवलंब न करणे व सत्याचा अवलंब करणे अशा स्वरूपाचा नाही, हेही शास्त्रीबोवांना मान्य आहे. कारण तेच म्हणतात, ‘‘कल्पनेच्या पोटी जन्मलेली कलासृष्टी व विज्ञाननिर्मित भौतिकसृष्टी या कल्पनेच्या पोटी जन्मलेल्या सहोदर

भगिनी होत.’’ मग शंका अशी की शुद्ध कल्पनानिर्मित असा कलेचा प्रकार कोणता? सत्याशी वास्तवाशी काहीही संबंध नसलेली कला संभवतच नाही. असा संबंध नसण हे ‘शुद्ध’त्वाचे लक्षण नव्हे. विज्ञान व कला यांतील फरक असल्या शुद्धाशुद्धतेवर किंवा सत्याचा अवलंब करणे वा न करणे यामुळे निर्माण होत नाही. माझ्या मते, सत्यावलंबाच्या पद्धतीवर कलाकृतीत प्रकट होणाऱ्या सत्याच्या स्वरूपावर तो फरक अवलंबून आहे.

कलेमध्ये जे ‘तत्त्व’ प्रकट होते ते कलावंताच्या मनात आधी अमूर्त असते. ते ‘तत्त्व’ त्याला प्रतीत होते. त्याची प्रचिती इतरांना आणून देण्यासाठी इतरांच्या परिचयाचे असे वास्तव सर्वगम्य असा जीवनानुभव, त्याचा कवी आश्रय करतो. ते वास्तव अमूर्त तत्त्व मूर्त करण्याचे माध्यम आहे. ‘मूर्तिमंत झालेले तत्त्व’ हे कलेचे स्वरूप असे सिद्ध होते. विज्ञानांतील तत्त्वाचा आविष्कार असाच होतो. विज्ञानांतील एखादे तत्त्व इतरांच्या परिचित वास्तवाच्या माध्यमांतूनही शास्त्र पटवितो. परंतु त्या वास्तवाचं मुख्यतः तो बौद्धिक विवेचन करतो. कवी त्यातील भावनामयतेवर भर देतो. परंतु एखादे तत्त्व वा सिद्धांत शास्त्रज्ञाच्या मनात कसा निर्माण होतो! काही संशोधकांचा याविषयांचा अनुभव असा आहे की, जगापुढे सिद्धांत रूपाने जो नियम ते मांडतात त्याची त्यांना प्रथम प्रचिती एखाद्या क्षणी ‘एकदम’ होते. ते त्यांच्या मनाचे एक ‘स्फुरण’ असते. तो साक्षात्कार असतो. या स्फुरणाची शहानिशा करण्यासाठी ते प्रयोग करू लागतात आणि अनंत प्रयोगात ते ‘स्फुरलेले’ तत्त्वच ‘अनुमान’ ठरले की, त्यास सिद्धांत रूप येते. म्हणजे एका दृष्टीने कलावंतास व शास्त्रज्ञास तत्त्वाचे प्रथमदर्शन एकाच मार्गाने होते. ‘‘कलावंत’’ त्या अमूर्त तत्त्वाचा आविष्कार कलेच्या रूपाने करतो. वैज्ञानिक तो आविष्कार बुद्धिनिष्ठ विवेचनाच्या आधारे करतो. तत्त्वाचा साक्षात्कार होणे ही शक्ती कलावंत व शास्त्रज्ञ या दोघांच्याही ठिकाणी असते.

सत्याशी पडताळा पाहण्याची ‘बाळबोध’ पद्धती

हा साक्षात्कार होण्यास कलावंतास ‘वास्तव’ अनुभव कितपत सहायक होतो! काव्यांतील तत्त्व हे कवीच्या वास्तव अनुभवांतूनच त्याला प्रतीत होते काय? या प्रश्नाचा शोध करण्यासाठी रसिक कलावंतांच्या वैयक्तिक जीवनात कलेचा उगम शोधू लागतात आणि या अनुभवांचा अर्थ लावू लागतात. तो अर्थ कलाकृतीत प्रकट झालेल्या अनुभवांशी कितपत सुसंगत आहे हे पाहू लागतात आणि संगती लावता आली नाही की त्या कलाकृतीस ‘शुद्ध कल्पनानिर्मित’ असे वैगुण्यसूचक विशेषण लावू लागतात कांतीच्या भव्य, दिव्य स्वरूपाची जाणीव करून देणारी कलाकृती वाचल्यावर त्या क्रांतीची प्रचिती, साक्षात्कार कवीस व्यक्तिशः केव्हा कसा झाला याचा शोध सुरू होतो. त्याच्या वैयक्तिक जीवनाची चिकित्सा सुरू होते आणि कलाकृतीत प्रकट झालेल्या अनुभूतीस कलावंताच्या वैयक्तिक व्यावहारिक जीवनात कोठे आधार सापडला नाही की, काही रसिकांच्या मनातील त्या कलाकृतीविषयीची उत्कंठा ओसरू लागते!

कलाकृतीचा सत्याशी पडताळा पाहण्याची ही बाळबोध पद्धती दिशाभूल करणारी आहे. कारण कलेमध्ये ‘मूर्त’ झालेली अनुभूति ही वैयक्तिक अनुभवांच्या संस्काराचे प्रतिबिंब नसते.

शास्त्रीबोवा म्हणतात, “काव्य ही अनुभवांच्या एकत्रित संयोगाने निर्माण झालेली नवी वस्तु होय.” हे त्यांचे म्हणणे अपुरे आहे. काव्याचे नावीन्य केवळ अनुभवांच्या एकत्रित संयोगाने निर्माण होत असते, तर अनुभवांच्या संयुगाचे पृथक्करण केल्यावर काव्यांतर्गत अनुभवाचे मूळ त्या अनुभवांच्या संचयांच्या घटकांत कोठे तरी हाती लागले असते, पण तसे मूळ सहसा सापडत नाही, याचे कारण कलाकृतीतील अनुभूती ही कलावंताच्या वैयक्तिक अनुभवाखेरीज इतरत्र जन्म पावते. त्या अनुभूतीचे हे वैशिष्ट्य स्पष्ट दाखविण्यासाठीच पोएटिक् एक्स्पीरिअन्स’ असा अनुभूतीचा एक स्वतंत्र प्रकार काही चिकित्सक मानू लागले आहेत. ही विशेष अनुभूती सर्वसामान्य अनुभवाच्या मार्गाने भेटतेच असे नाही; म्हणूनच तिचे ‘साक्षात्कार’ या शब्दाने वर्णन करतात. तो इतरांना चमत्कार वाटतो. त्यात काही तरी दिव्य, अलौकिक वाटते; कारण अनुभूतीच्या सामान्य परिभाषेत त्याचे वर्णन करता येत नाही. कलावंतही दिव्यत्वाची आकस्मिक प्रचिती असे त्याचे वर्णन करतात. केशवसुतांच्या ‘सतारीचे बोल’ या कवितेत या प्रचितीच्या क्षणाचे वर्णन असे केले आहे -

‘तो मज न कळे काय जाहले
 इतुक्यामाजी करुणा
 रसपूर्ण गती माझ्या श्रवणा
 आकर्षुनि घे, हृदय निमाले
 तन्मय झाले, द्रवले
 तो मज गमले विभूति माझी
 स्फुरत पसरली विश्वामाजी
 दिक्कालांसहि अतीत झालो’

कलेच्या परिणामकारकतेचे रहस्य कोणते?’

वैयक्तिक अनुभूतींच्या केवळ एकत्रित संयोगामुळे हा साक्षात्कार होत नाही. योगी अरविंद यांचे या बाबतीतील मत मला अतिशय महत्त्वाचा आधार वाटतो. त्यांचे शब्द असे आहेत :- “एकाद्याचे काव्य किंवा कला यामध्ये त्यांच्या वैयक्तिक जीवनांत जे काही घडले असेल ते प्रकट झालेच पाहिजे असे नाही, हा मुद्दा अगदी निर्विवाद आहे. व्यक्तीच्या आंतरजीवनातच त्या व्यक्तीच्या निर्मितीचे रहस्य असते, हे अगदी स्पष्ट आहे. त्या रहस्याचा शोध त्या व्यक्तीच्या बाह्यमनात किंवा बाह्य जीवनात शोधणे व्यर्थ आहे. The point that a man's poetry or art need not express anything that happened in his personal life is rather too obvious to be made so much of ... It is evidently in the inner mental personality of a man, that the key to his creation must be discovered, not in his outward mind or life. - Letters of Shri Aurobindo, third series P 52).”

त्या संचयाने साक्षात्कारास सहायक अशी केवळ पूर्वतयारी होईल. साक्षात्कार देणारी शक्ती कविमनात मूळचीच असते. तिच्या आविष्कारास अनुभवाचा संचय सहायक होलू शकतो; परंतु तो साक्षात्कार त्या संचयाचा प्रत्यक्ष परिणाम नव्हे. केशवसुत अनेक व्यक्तींच्याबरोबरच अनुभव घेत होते. त्या अनेकांच्या अनुभवाच्या संचयासारखाच केशवसुतांच्या अनुभवाचा संचय असू शकेल; परंतु इतरांच्या अनुभव-संचयांतून 'सतारीचे बोल' या कवितेत मूर्त झालेली अनुभूती निर्माण झाली नाही. ती अनुभूती हा केशवसुतांच्याही लौकिक अनुभवाच्या संचयाचा प्रत्यक्ष परिणाम नव्हे. म्हणून त्याला साक्षात्कार म्हणावयाचे. शास्त्रज्ञासही तत्त्वाचे प्रथम अस्फुट दर्शन हा एक साक्षात्कारच असतो; परंतु तो साक्षात्कार इतरांना स्पष्ट करण्याचा त्याचा मार्ग हा बुद्धिनिष्ठ असतो. भावना हे कलावंताचे माध्यम आहे. कलावंताच्या या विशिष्ट अनुभूतीची दखल न घेतल्याने वैज्ञानिक व कलावंत यांच्या कार्याची भरती तुलना होऊ लागते. बुद्धिगम्य सत्याचा कलेमध्ये शोध सुरू होतो आणि कलेतील भावसंपन्नतेचे 'मोल' उपेक्षणीय वाटते. मानवी संस्कृतीचे चिरस्थायी स्वरूप प्रकट करणे व त्याविषयी श्रद्धा निर्माण करणे, हे कार्य कलावंत करतात; तसेच वैज्ञानिक वा तत्त्वज्ञ हेही करतात; परंतु दोघांच्या कार्यपद्धतीत फरक आहे. माध्यमांत फरक आहे आणि त्यामुळेच परिणामकारकतेत फरक आहे. कलेच्या परिणामकारकतेचे रहस्य! शास्त्रीबोवांनी रसिकांच्या अनुभवाच्या आधारे उलगडून दाखवावे, अशी अपेक्षा आहे. कलेचे स्वयंपूर्णत्व व वैशिष्ट्य यांची उपेक्षा झाली, तर मानवी संस्कृतीचे रक्षण व वर्धन करणाऱ्या एक अतिशय प्रभावी साधनाची अपेक्षा होईल म्हणून या प्रश्नाकडे शास्त्रीबोवांचे आदरपूर्वक लक्ष आणि तेही वेळेवरच वेधावे एवढाच हा लेख लिहिण्याचा माझा हेतू आहे.

(सह्याद्री, ऑक्टोबर, १९५४, पृ.४८८ ते ४९१)

○○○

३७ वे अखिल भारतीय मराठी साहित्य संमेलन, दिल्ली (१९५४) :

तर्कतीर्थांचे अध्यक्षीय भाषण

- पु. शि. रेगे

दिल्लीच्या साहित्य संमेलनाचे अध्यक्ष म्हणून तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी आपल्या नेहमीच्या पद्धतीप्रमाणे एक भाषण केले. पुष्कळ विषयांना त्यांनी त्यात हात घालण्याचा प्रयत्न केला; परंतु त्यासाठी त्यांनी उद्धृत केलेल्या अनेक उताऱ्यांच्या गर्दीत खुद्द त्यांना काय म्हणायचे आहे हे नीटसे कळत नाही. बरेच ठिकाणी त्यांना त्या उताऱ्याच्या मागची पार्श्वभूमीही नीटशी कळलेली दिसत नाहीत. शास्त्रीबुवांच्या भाषणातील मुख्य आक्षेपार्ह विधाने अशी :

१. विचार सुंदर स्वरूपात व्यक्त करते ते साहित्य अशी साहित्याबद्दल शास्त्रीबुवांची कल्पना आहे. याचा अर्थ असा की, साहित्यांत (किंवा कलेत) स्वतःची अशी नवनिर्मिती नसते, शास्त्रीबुवांची कल्पना अशी की, साहित्यकार हा केवळ एक कारागीर आहे. अभिजात साहित्याचे मुख्य कार्य म्हणजे: “विविध ज्ञानशाखांनी व संस्थांनी जीवनाचा जो अर्थ दाखविला असेल, त्याकरिता जे अनुभवाचे आकार वा प्रतीक निर्माण केली असतील, त्यांच्या प्रकाशात आलेला उत्कट नवीन वा खोल प्रत्यय” देणे. समाजातील ज्ञानशाखा व संस्था यांनी “प्रकाश” द्यायचा व त्या प्रकाशाच्या उजेडात याच ज्ञानशाखांनी व संस्थान पुरस्कारिलेल्या विचारांना साहित्यकारांनी साहित्याचा “आकार” द्यायचं एवमेव साहित्याचं काम!

२. कलेच्यासंबंधी शास्त्रीबुवा आयर्विन एडमन् ह्या लेखकाचा एक उतारा अनुवाद करून देतात; त्यात एडमन म्हणतो, “पूर्णतेस पोचलेली संगीतांतील स्वरसंगती, तर्कशुद्ध शोकान्तिक नाटक, इंद्रियांच्या सुभग संवेदनांना कंपित करणारी कविता म्हणजे सुव्यवस्थित विश्व कसे असावे हे निदर्शित करणारे सुंदर मासलेच होत. आदर्शभूत सुव्यवस्थित समाजातील माणसांच्या सर्व व्यवहारांची नीट व्यवस्था जी लावील तीच सुंदर कृती निर्माण करण्यास उल्हासाने पाच झालेली असते.” एडमनच्या या उताऱ्यातही (अनुवाद व संदर्भ बरोबर असल्यास) एक गोंधळ आहे : तो नेहमीच या संबंदात दिसून येतो. “व्यवस्था” यांचा कलेच्या संदर्भात एक वेगळाच

अर्थ आहे. कलेमागच्या प्रेरणा कोणत्याही असल्या तरी कला ही जेव्हा कला म्हणून रूप धारण करते तेव्हा ती आपले नियम, आपली स्वतःची अशी अंगभूत व्यवस्था घेऊन येते. कलेतील ही व्यवस्था कोणत्या स्वरूपाची असते याची चर्चा सध्या येथे अभिप्रेत नाही. तो एक वेगळाच विषय होऊ शकेल. शास्त्रीबुवांनी मांडलेली भूमिका मान्य केली की, प्रचारकी, सुधारणावादी तेवढीच कला असे समीकरण आपोआप बनते. त्यांच्या इतर विवेचनावरून ते त्यांना बरेचसे मान्य आहे असेही दिसून येते. पण हा दृष्टिकोन मूलतःच चुकीचा आहे. त्याचा फोलपणा वारंवार सिद्ध करून दाखविण्यात आलेला आहे. मेघदूतांत कोणती आदर्श समाजव्यवस्था कालिदासाने मांडली आहे: अनुरक्त मिथुनाला वेगळे करू नये ही, स्वाधिकारापासून प्रमत्त होऊ नये ही, की आजच्या परिभाषेत बोलायचे म्हणजे धन्याकडून होणारी चाकरांची पिळवणूक ही?

३. जुन्या काव्यमीमांसांचा आधार घेऊन कला आणि विद्या यांचा निकट संबंध कसा अवश्य आहे हे शास्त्रीबुवांनी दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे. एका मर्यादेपर्यंत ही भूमिका मान्य करायलाही हरकत नाही. परंपरेचे ज्ञान कोणाही कलावंताला अवश्य आहे आणि ही परंपरा बरीचशी वेगवेगळ्या विद्यात प्रथित झालेली असते. पण याचा अर्थ असा नव्हे की, पंडित झाल्याशिवाय कलावंत होता येत नाही किंवा प्रत्येक पंडित हा सहज कलावंतही होऊ शकेल. पांडित्याचा धर्म आणि कलेचा धर्म या वेगवेगळ्या गोष्टी आहेत. त्यांची अशी गल्लत करणे योग्य नव्हे, याची थोडीशी जाणीव खुद्द शास्त्रीबुवांनाही आहे, कारण लगेच ते भवभूतीचा 'मालतीमाधवा'तील एक श्लोक देतात, "वेदाध्ययन किंवा उपनिपदे, सांख्य व योग या दर्शनांचे ज्ञान" यांच्या कथनाचा काय उपयोग? नाटकाला त्यामुळे कोणताही गुण प्राप्त होत नाही. शब्दांची प्रगल्भता आणि सधनता आणि आशयाची सखोलता असली की झाले. तेच खरे पांडित्य व वैदध्य यांचे गमक आहे. (भाषांतर माझे) वास्तविक पहाता या श्लोकानेच शास्त्रीबुवांनी मांडलेल्या मुद्द्यांचे खंडण होते. परंतु तरीही, राजशेखराचा आधार घेऊन, 'शास्त्रकवी' असाही एक प्राणी असतो आणि तो शास्त्रात झाकून ठेवलेल्या अर्थांचं स्पष्टीकरण करतो, वगैरे विवेचन पुढे मांडून आपला लंगडा मुद्दा दामटण्याचा ते प्रयत्न करतात. त्याचप्रमाणे तत्त्वज्ञान म्हणजे शुद्ध ज्ञान व साहित्य किंवा कला ही त्या ज्ञानाची प्रात्यक्षिके आहेत, अशी भूमिका ते घेतात. ही भूमिका पहिल्या विधानात व्यक्त झालेल्या त्यांच्या भूमिकेचाच अनुवाद आहे, तेव्हा तिचं येथे वेगळे खंडण करण्याचे कारण नाही. या अपसिद्धांतांची छाया त्यांच्या इतर विवेचनावरही जागोजाग पडली आहे. "विश्वाची धारणा करणारे स्थिर नियम म्हणजेच हस्तिगुंफेतील (घारापुरीची लेणी) दृढ व स्थिर स्तंभ होत" असे ते पुढे महाराष्ट्री शिल्पाबद्दल म्हणतात. हा कार्यकारणभाव इतक्या सहज रीतीने दाखविता येईल काय?

४. हेगेलचा आधार घेऊन काव्य (साहित्य) व इतर कला यांच्यांत शास्त्रीबुवा क फरक करतात तो शास्त्रशुद्ध नाही. "शब्द व अर्थ मनाचेच घटक बनलेले असतात. इतर कलांच्यामध्ये बाह्य आणि आंतर हा भेद राहतो. मूर्ती, मंदिर, चित्र व संगीत यांची माध्यमं म्हणजे पाषाण,

मृत्तिका, रंग व वाद्य किंवा ध्वनि यांचे कलाकाराच्याबाहेर अस्तित्व असते. काव्याचे माध्यम शब्द होय.” वास्तविक पहाता ज्यांना शास्त्रीबुवा (आणि हेगेल?) माध्यम म्हणतात ती माध्यम नसून कलेची साधने (Materials) होत. दृक्, स्पर्श, श्रवण इत्यादि मानवी संवेदना ही कलेची माध्यमे (Mediums) होत. हा माध्यम आणि साधने यांच्यांतला फरक लक्षात घेतल्यानंतर काव्य आणि इतर कला यांच्यांत तसा तरतमभाव उरत नाही. ‘शब्दब्रह्म’ वगैरे जे काही आहे ते इतर कलांच्याही बाबतीत तितक्याच उत्कटपणे प्रतिपादिता येईल.

या छप्पन पानी भाषणांत इतरही अनेक अपसिद्धांत आहेत. (१) “भागवत- धर्माने देवभक्तीच्या मिषात मिरविणाऱ्या जारशृंगाराची प्रतिष्ठा मानली नाही, आणि म्हणून महाराष्ट्रांतील कौटुंबिक जीवनास शुद्ध बनविले, उत्तर प्रदेश, बंगाल, गुजरात येथील वैष्णव धर्म राधामाधवांच्या विलासांत समरस झाला आहे” (आणि म्हणून तिकडील कौटुंबिक जीवन शुद्ध नाही?) वगैरे उथळ सांस्कृतिक मीमांसाही त्यांनी केली आहे. (२) "संगीतकलेवरील रंगेलपणाचा कलंक विष्णु दिगंबरांनी धुवून टाकला. वारांगनांच्या विलासी मदिरागंधित मंदिरांत संगीतकला रमत होती. ती हिमालयातील सुस्वर रवांच्या पक्षीगणांप्रमाणे उन्नत सांस्कृतिक वातावरणात विहार करू लागली" यांत कितपत ऐतिहासिक सत्य आहे? आहे असे मानले तरी त्यामुळे संगीतकलेची कला म्हणून काय अभिवृद्धी झाली? उन्नत संस्कृती आणि शृंगार यांचे वाकडे आहे काय? उपमा, उत्प्रेक्षा वापरून एखादा विषय अशा रीतीने सजविणे कितपत शास्त्रीय आहे?

(छंद, नोव्हेंबर-डिसेंबर १९५४, छांदसी, (१९६२) मौज प्रकाशन, मुंबई, पृ. ९० ते ९२)



लेखसंग्रह :
काव्यात्मक प्रतिक्रिया समीक्षा

राजवाडे लेखसंग्रह : 'हिंदुस्थानांतील आर्य लोकांचा वर्ण':

काव्यात्मक प्रतिक्रिया

- विलास सारंग

ब्राह्मण शुक्लभास्वर रंगाचे
संकरजाती त्या त्या संकीर्ण रंगाच्या
एके ठिकाणी असा प्रश्न उपस्थित केला आहे की
ब्राह्मण आहे हे कसे ओळखावे
रंगावरून ब्राह्मण ओळखावा

ब्राह्मणांचा रंग
दोन हजार वर्षांपूर्वी
ब्राह्मणांचा रंग
म्हणजे
पांढरा लखलखीत हा एक
लखलखीत हा दुसरा

ब्राह्मणांचा रंग केवळ पांढराच

रंग श्याम
रंग तांबडा
कदाचित
त्याच्याही पूर्वी
स्वच्छ लखलखी

ब्राह्मण शुक्लभास्वर रंगाचा
ब्राह्मण मूळ श्याम वर्णाचा
लखलखीत

क्षत्रिय श्याम
वैश्य मूळचा श्याम
त्याच्यावर पिवळट रंगाची छाया येते

तात्पर्य, भारतीय आर्यांचा
बर्फासारखा पांढरा
काश्मिरातला हिंदू घेतला
किंवा काफिरस्थानांतील
हिंदू घेतला तरी
रंग बर्फासारखा पांढरा

त्याच्यावर झांक मारते
काश्मिरातील किंवा काफिरस्थानांतील
हे सांगावयास नको

धरून चालले की
कांही सिद्ध होत नाही

(सत्यकथा, नोव्हेंबर, १९७३, पृ. २६ व २७)

○○○

लोकमान्य टिळक लेखसंग्रह : आपला धर्म :
काव्यात्मक प्रतिक्रिया
- विलास सारंग

उज्ज्वल तत्त्वांस पुनरपि तेजी
अगदी शुष्क

आटोक्याबाहेरचे
एकंदर सर्व
अशी हळूहळू खातरी होत चालली
तेव्हाच
गेल्या पाचपंचवीस वर्षांत
निरर्थकता आम्हास भासू लागली

कारण असे की
व्याख्याने
उपस्थित होऊन
प्रसिद्ध होतील असा संभव आहे

दुसऱ्याचा जीव कसा घ्यावा याचा अभ्यास
आज परचक्रांत

उद्गार काढणारे थोडेच

कारण आहे किंवा
विचार कर्तव्य नाही

किंबहुना
असतील असे मानले तरी
जगांतील बहुतेक देश अज्ञानात बुडाले होते
इतकेच नव्हे तर
असे आपणास वाटते

कोणते आहेत
कितपत संबंध आहे

(सत्यकथा, फेब्रुवारी, १९७४, पृ. १८)

○○○

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी :
लेखसंग्रह (खंड - १)
समीक्षा

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी लेखसंग्रह :

तर्कतीर्थांची वैचारिक वाटचाल

- मे. पुं. रेगे

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी वेळोवेळी लिहिलेले स्फूट निबंध आणि पुस्तिका यांचा संग्रह करून तो पुस्तकरूपाने मराठी वाचकांना उपलब्ध करून दिल्याबद्दल श्रीविद्या प्रकाशनाचे अभिनंदन केले पाहिजे. पुस्तकाचे बाह्यांग त्याच्या स्वरूपाला आणि गांभीर्याला साजेसे आहे आणि त्यातून प्रकाशकाचा पुस्तकाविषयाचा आदर आणि कौतुक प्रकट झाले आहे.

शास्त्रीजींचे संग्राह्य ठरतील असे एकंदर फुटकळ लेख दोन खंडांत मिळून प्रसिद्ध व्हायचे आहेत. त्यांतील हा पहिला खंड प्रसिद्ध होत आहे. धार्मिक व सामाजिक तत्त्वज्ञान हा ह्या खंडातील निबंधांचा मध्यवर्ती विषय आहे. ह्या निबंधांनी पन्नास वर्षांपेक्षा अधिक कालावधी व्यापला आहे. तर्कतीर्थांची वैचारिक घडण आणि आपल्या प्रदीर्घ वैचारिक यात्रेत त्यांनी केलेली वाटचाल ह्या लेखसंग्रहात उत्कृष्ट रीतीने प्रतिबिंबित झाली आहे.

ह्या वैचारिक घडणीत वार्डच्या प्राज्ञपाठशाळामंडळाचा मोठाच वाटा आहे. तर्कतीर्थांना पारंपरिक भारतीय शास्त्रे आणि दर्शने यांचा प्राज्ञपाठशाळेत पारंपरिक पद्धतीने कसून अभ्यास करता आला. आधुनिक सुशिक्षितांना या शास्त्रांची फारतर चुटपुटती माहिती असते. अतिशय कडक अशा तार्किक शिस्तीने बांधलेली अशी ही शास्त्रे आहेत. भारतीय संगीताप्रमाणे त्यांच्याही अंतरंगात केवळ गुरुमुखाद्वारे प्रवेश होऊ शकतो. ती शिकण्याची व शिकविण्याची पारंपरिक पद्धतही निष्ठुर वाटावी इतकी चोख होती. हे विचारधन आणि त्याच्यात अंतर्भूत असलेली तार्किक शिस्त शास्त्रीजींना प्राज्ञपाठशाळेत आत्मसात करता आली. ते इंग्रजी शाळेत गेले असते, तर ही गोष्ट त्यांना साधली नसती.

पण पारंपरिक विद्या जतन करणे हेच केवळ प्राज्ञपाठशाळामंडळाचे उद्दिष्ट नव्हते. पराभूत आणि परतंत्र झालेल्या भारतीय हिंदू समाजाच्या पुनरुत्थानाचे एक साधन म्हणून तर्कतीर्थांचे गुरू ब्र. केवलानंद सरस्वती यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळाची स्थापना केली होती. भारतीय विद्यांचे अध्ययन-अध्यापन करून त्या सतेज आणि टवटवीत राखण हा भारतीय अस्मिता दृढ करण्याचा

एक मार्ग होता. पण शिवाय हिंदू समाजाचे परिवर्तन घडवून आणणे हाही प्राज्ञपाठशाळांमंडळाच्या उद्देशाचा भाग होता. सर्व पुरुषार्थांची नेटाने साधना करणारा, जीवनाला सन्मुख क्रियाप्रवण असलेला असा बलशाली हिंदू समाज मंडळाला घडवायचा होता. पारंपरिक धार्मिक कल्पना आणि धार्मिक प्रामाण्याचा दावा करणाऱ्या रूढी यांच्या मगरमिठीत सापडलेला हा समाज जवळजवळ कर्तृत्वशून्य झाला होता. या मगरमिठीतून समाजाची सुटका करून त्याचा पुरुषार्थ मोकळा करण्यासाठी धार्मिक परिवर्तन घडवून आणणे आवश्यक होते. परंतु, सत्त्व न सोडता, म्हणजे धार्मिक परंपरेत राहून हे धार्मिक परिवर्तन घडवून आणायचे होते. पारंपरिक विद्यांच्या, विशेषतः धर्मशास्त्राच्या चोख अभ्यासाने आवश्यक ती वैचारिक आयुधे हस्तगत करून, त्यांच्या साहाय्याने परंपरावादी पंडितांचा विरोध खोडून काढून आजच्या युगाला साजेसे आणि समाजाच्या पुरुषार्थाचा परिपोष करणारे रूप वैदिक धर्माला द्यायचे होते.

पाश्चात्य समाजाचे बळ त्यानं विकसित केलेल्या भौतिकशास्त्रांमध्ये आणि त्याच्यात बाणलेल्या सामाजिक शिस्तीमध्ये आहे ही गोष्ट मंडळाने ओळखली होती. ही शिस्त नवीन प्रकारच्या सामाजिक विचारावर आधारलेली होती म्हणून मंडळाने भौतिकशास्त्रांचे व या नवीन सामाजिक विचाराचे स्वागत केले. पण ही शास्त्रे व विचार केवळ बळ देणारे नव्हते. ते स्वतः बरोबर चिकित्सक दृष्टिकोन आणि काही वैयक्तिक व सामाजिक मूल्ये घेऊन आले. विशेष गोष्ट ही, की ह्या मूल्यांनाही, स्फोटक ठरू शकतील अशा मूल्यांनाही मंडळाने विरोध केला नाही. भौतिकवादी अद्वैत असू शकतो असे विधान केवळानंदांनी एके प्रसंगी केले असे म्हटले जाते. म्हणून धर्मशास्त्राच्या परंपरेविषयी उदासीन असणाऱ्या आगरकरांसारख्या समाजसुधारकाचे आणि मिल्ल-स्पेन्सर यांसारख्या त्यांच्या स्फूर्तिस्थानांचे ते साहित्यही शास्त्रीजींनी प्रज्ञापाठशाळेत आदराने वाचले.

राष्ट्रीय स्वातंत्र्याच्या चळवळीत प्राज्ञपाठशाळा- मंडळ पहिल्यापासून सहभागी होते. त्याचे अनेक सदस्य शास्त्राचारी, दहशतवादी चळवळीशी संबंधित होते आणि ह्या चळवळीतील कार्यकर्त्यांचे प्राज्ञपाठशाळांमंडळ हे भ्रवशाचे आश्रयस्थान होते. गांधीजींचे भारतीय राजकारणात पदार्पण झाल्या- नंतर राजकारणाचे स्वरूप व उद्दिष्टे एकदम पालटली. गांधीजींनी राजकारणाला एक ध्यापक नैतिक व सामाजिक आशय दिला. गांधीजीही ठामपणे हिंदू परंपरेत ठाण मांडून उभे होते. आपण जणू काही हिंदू नाही असे मानून जगण्याचा प्रयत्न करणे ही केवळ एक बतावणी ठरेल, असत्य ठरेल हे तर झालेच; पण ते कृतघ्नही ठरेल ही त्यांची दृढ धारणा होती. एवढे मोठे असत्य स्वीकारणारा माणूस उभाच राहू शकत नाही, त्याचा नैतिक कणाच मोडलेला असतो, तो कशाशी मुकाबला करू शकत नाही, तो केवळ लाचारीने जगू शकतो. पण गांधीजींनी सार्वत्रिक नैतिक मूल्यांच्या निकषावर हिंदू परंपरेची, हिंदू सामाजिक व्यवहाराची चिकित्सा केली- उदा. अस्पृश्यता, स्त्रियांना देण्यात येणारी वागणूक इ. आणि हा मूल्यांच्या अनुरोधाने त्याच्यात मूलगामी परिवर्तन घडवून आणण्याचा नेटाचा प्रयत्न केला. ही मूल्येही त्यांना हिंदू परंपरेत विकसित झालेली आढळली. शास्त्रांची शिकवण किंवा रूढी जेथे ह्या मूल्यांच्या विरोधी आहे असे त्यांना आढळले, तेथे त्यांनी शास्त्राच्या किंवा रूढीच्या प्रामाण्याला मर्यादा घातली.

तेव्हा गांधीजींची भूमिका मंडळाच्या भूमिकेप्रमाणे स्वत्वावर आधारलेली स्वत्वाला पोषक पण अधिक क्रांतिकारक होती. मंडळाला धर्मशास्त्राच्या चौकटीत राहून, त्याचे अस्खलनीय प्रामाण्य मान्य करून धार्मिक परिवर्तन घडवून आणायचे होते. ह्यासाठी ही चौकटच त्याला काही प्रमाणात बदलायची होती. घट्ट तार्किक शिस्तीने बांधलेल्या धर्मशास्त्रात असा बदल घडवून आणण्याचे काम दुर्घट तर होतेच; पण कदाचित एखाद्या फांदीवर उभे राहून ती फांदी तोडायच्या प्रयत्नासारखे ते आत्मविसंगतही होते. गांधीजी परंपरेत होते पण परंपरेबाहेरही होते. म्हणून ते मुक्त होते. शास्त्रीजी गांधीजींच्या प्रभावाखाली आले आणि त्यांची परंपरेच्या आंतरिक जोखडापासून मुक्तता झाली.

त्यानंतर मार्क्सवादापर्यंत शास्त्रीजींनी केलेला त्यांचे प्रवास त्याकाळी अटळ होता असेच म्हटले पाहिजे. कारण मार्क्सवाद सर्व मानवी समाजापुढे, विशेषतः भारतीय समाजासारख्या कुंठित, पराभूत समाजापुढे एक अंतिम विमोचक तत्त्वज्ञान म्हणून उभा होता. सर्व माणसांचे समान आणि खरेखुरे स्वातंत्र्य, सर्वांचा सर्वांगीण विकास साधणारा, सर्व प्रकारची सामाजिक दडपशाही, जुलूम आणि पिळवणूक यांचा अंत करणारा आणि केवळ परस्परसहकार आणि बंधुभाव यांच्यावर आधारलेला साम्यवादी मानवी समाज निर्माण करणे हे मार्क्सवादाचे ध्येय होते. अशा माणूस समाजाची निर्मिती होणे हे मानवी इतिहासाचे अटळ असे भवितव्य आहे ही मार्क्सवादाची शिकवण होती. विवेकनिष्ठ, शास्त्रीय विचारपद्धतीचा अवलंब करून गांधी मानवी समाजाची घडण, त्याचा विकास आणि भवितव्य ह्याविषयीचे आपले सिद्धांत आपण पक्के केले आहेत आणि ह्या सिद्धांतांना अनुसरून साम्यवादी समाज अस्तित्वात आणण्याची कार्यपद्धती निश्चित केली आहे असा मार्क्सवादाचा दावा होता. परंपराग्रस्त, अवरुद्ध, मागासलेल्या समाजातील विचारवंतांना आणि कार्यकर्त्यांना मार्क्सवादाचे जबरदस्त आकर्षण त्या काळी होते आणि अजूनही आहे. मार्क्सवाद त्यांच्या ध्येयवादाने आवाहन करतो, त्यांना चिवट आशावाद देतो, इतिहासातील दुष्ट शक्तींचे निष्पाप बळी असे स्वतःच्या समाजाचे दर्शन त्यांना घडवून त्यांना शोकाकुल प्रतिष्ठा देतो आणि मानवी इतिहासात स्वाभिमानाने प्रवेश करण्याचा मार्ग दाखवितो. आणि हे 'शास्त्रीय' विचारपद्धतीला अनुसरून मार्क्सवाद करतो.

गांधीजींच्या प्रेरणेने शास्त्रीजी हिंदू धर्मशास्त्राच्या बौद्धिक बंधनातून निसटले. पण ते मार्क्सवादी बनले तेव्हा हिंदू धार्मिक व सामाजिक परंपरेच्या बाहेर पडले आणि तिचे बाहेरून, तटस्थपणे समालोचन आणि मूल्यमापन करू शकते. कारण मार्क्सवाद एकात्म अशी मानवी, ऐतिहासिक परंपरा मानतो, समान आणि अनिवार्य अशा नियमांनी ह्या मानवी परंपरेची प्रगती होत असते असे मानतो. विशिष्ट समाज आणि त्यांच्या परंपरा ह्या एकात्म मानवी इतिहासात सामावलेल्या असतात. ह्या इतिहासाच्या विकासातील काही टप्पे असतात आणि सर्वसमावेशक अशा साम्यवादी समाजात त्यांचे विसर्जन होणे हे त्यांचे अटळ भवितव्य असते अशी मार्क्सवादाची यांच्याकडे पाहण्याची दृष्टी असते. हिंदू धार्मिक आणि नैतिक मूल्ये आणि त्यांना आधारभूत

असलेली व त्यांच्यापासून निष्पन्न होणारी तत्त्वे ह्यांचे पक्के आणि आंतरिक ज्ञान धर्मशास्त्राच्या पारंपरिक पद्धतीने केलेल्या अभ्यासातून त्यांनी कमविले. हिंदू परंपरेची एका सार्वत्रिक 'मानवी' दृष्टिकोनातून चिकित्सा व मूल्यमापन करण्याची प्रेरणा त्यांना मार्क्सवादापासून लाभली आणि ह्यासाठी आवश्यक असलेली वैचारिक आयुधेही मार्क्सवादाने त्यांना पुरविली. कारण आधुनिक पाश्चात्य तत्त्वज्ञान, विज्ञान आणि सामाजिक शास्त्रे, नैतिक आणि सामाजिक चिंतन आणि त्यांच्यावर आधारलेली सामाजिक आंदोलने यातून मार्क्सवादाचा उदय झाला आहे आणि हे सर्व विचारधन मार्क्सवादात अंतर्भूत आहे. भारतीय बौद्धिक परंपरेचे खोल आणि आंतरिक आकलन आणि आधुनिक पाश्चात्य विचारावरील भक्कम पकड यांचा शास्त्रीजींच्या ठिकाणी जो संगम आढळतो तसा भारतात अन्यत्र आढळून येईल.

मार्क्सवादापासून नवमानवतावादार्थीत शास्त्रीजींनी केलेला प्रवास हे एका अर्थाने मार्क्सवादाचे आतून करण्यात आलेले परिवर्तन होते. पण हे परिवर्तन एवढे मूलगामी होते, की त्यातून निर्माण झालेले तत्त्वज्ञान अनेक महत्त्वाच्या मुद्द्यांवर मार्क्सवादाला विरोधी ठरले. सार्वत्रिक मानवी मूल्यांच्या आधाराने विशिष्ट समाजाची व त्याच्या परंपरेची चिकित्सा करण्याची आवश्यकता नवमानवतावादाने स्वीकारली. पण ही मूल्ये प्रत्येक मानवी व्यक्तीची विवेकशीलता, ज्ञाता आणि कर्ता म्हणून असलेले तिचे स्वातंत्र्य, ह्यांच्यांत अनुस्यूत असलेली मानवी समता व सहकार्य ही मूल्ये - नवमानवतावादाने सरळ मानवी प्रकृतीवर आधारली. मार्क्सवादाप्रमाणे मानवी इतिहासाच्या विकासात नव्हे. मानवी इतिहासाचा अपरिहार्य असा क्रम असतो आणि माणसांची कर्तव्ये आणि भवितव्य इतिहासाच्या क्रमाशी आणि भवितव्याशी बांधलेले असते ही मार्क्सवादी कल्पना नवमानवतावादाने नाकारली. माणसे असतील त्या परिस्थितीत एकत्र येऊन परस्पर सहकार्याने आपल्या भवितव्याला दिशा देऊ शकतात. नवमानवतावादी शास्त्रीजी आपली सार्वत्रिक मूल्ये घेऊन हिंदू परंपरेकडे, तिची चिकित्सा करण्यासाठी सरळ येऊ शकले. एकात्म आणि अपरिहार्य म्हणून मानण्यात आलेल्या मानवी इतिहासाच्या संदर्भात तिच्याकडे पाहण्याचे आता कारण उरले नव्हते.

शास्त्रीजींच्या वैचारिक प्रवासाचे टप्पे त्यांनी वेळोवेळी लिहिलेल्या निबंधांत प्रतिबिंबित झाले आहेत. हे लिखाण 'शुद्ध' वैचारिक स्वरूपाचे नाही; त्याला एक सामाजिक कार्य, समाजपरिवर्तनाच्या प्रक्रियेला गती आणि विशिष्ट दिशा देण्याचे उद्दिष्ट आहे. 'एन्सायक्लोपीडिस्ट' विचारवंतांनी केलेल्या लिखाणाप्रमाणे सामाजिक परिवर्तनाचे साधन असलेले असे हे लिखाण आहे. ते सामाजिक उद्दिष्टासाठी करण्यात आलेले असले तरी उथळ, प्रचारकी नाही. त्यात प्रकट झालेली व्यापक विद्वत्ता, चिंतनाचे गांभीर्य उत्कटता आणि ऋजुता, युक्तिवादातील नेमकेपणा आणि धार आणि वक्तृत्व व तर्क यांचा मनोहर मिलाफ यांच्यामुळे हे निबंध केवळ प्रासंगिक राहत नाहीत, त्यांना अभिजात वैचारिक साहित्यात स्थान मिळते. ('आनंदमीमांसा' हा निबंध (पृ. ४३७-४६९) या प्रकारच्या लिखाणाचे एक उत्कृष्ट उदाहरण आहे. शास्त्रीजी धर्मशास्त्राच्या

परंपरेत जेव्हा दृढपणे ठाण मांडून होते तेव्हा, १९२८ साली लिहिलेला हा निबंध आहे. ‘सनातन’ धर्मशास्त्र ऐहिक जीवनाला अभिमुख असेच होते, ते केवळ विरक्तीची शिकवण देत नाही, तर व्यक्तीच्या आणि समाजाच्या उत्कर्षाचे ते शास्त्र आहे त्या सिद्धांताचे त्यात प्रतिपादन आहे. वैदिक दार्शनिक आणि संतसाहित्याचा थोडक्यात आणि अतिशय नेमकेपणे परामर्श घेऊन शास्त्रीजी असा निष्कर्ष काढतात, की “सनातन धर्मशास्त्राचा उदय वैदिक वाङ्मयात झाला. याची वाढ वैदिकआर्यांनी केली. वैदिक आर्य आनंदवादी होते. या धर्मशास्त्राच्या मुळाशी ऐकान्तिक दुःखवाद नव्हता, तर धृत्युत्साहसमन्वित असा आनंदवाद होता. हे धर्मशास्त्र दुःखवादी व दैववादी लोकांनी मलिन केले... सनातन धर्मशास्त्र हे भारतीयांच्या प्रपंचाचे सच्छास्त्र आहे. आधिभौतिक आध्यात्मिक सुखवाद हा त्याचा पाया आहे.” हिंदू धार्मिक परंपरेला ऐहिक जीवनाशी सन्मुख करण्याचे स्वामी दयानंद विवेकानंद यांच्यापासून जे प्रयत्न झाले त्यांतून निर्माण झालेल्या वैचारिक साहित्यात या छोटेखानी, अतिशय बांधीव आणि धृत्युत्साहसमन्वित शैलीत लिहिलेल्या निबंधाला महत्त्वाचे स्थान आहे.

४२ सालातील निबंध

यानंतर ‘जडवाद अर्थात अनिश्चरवाद’ या १९४२ साली प्रसिद्ध झालेल्या निबंधाकडे आपण वळलो तर हिंदू धर्मशास्त्राचा संदर्भ पूर्णपणे सुटलेला आढळतो. शास्त्रीजी आता मार्क्सवादी आहेत. जडवादाचे समर्थन करण्यासाठी हा निबंध लिहिण्यात आला आहे, आणि शास्त्रीजींना अभिप्रेत असलेला जडवाद हा मार्क्सवाद्यांनी स्वीकारलेला जडवाद आहे. तत्त्वमीमांसेतील (मेटॅफिजिक्स) एक उपपत्ती म्हणून एखादा विद्यापीठीय तत्त्ववेत्ता जडवादाची जशी मांडणी करील तशी येथे करण्यात आलेली नाही किंवा तो ज्या प्रकारचे प्रश्न जडवादाविषयी उपस्थित करीत प्रश्न शास्त्रीजी उपस्थित करीत नाहीत. मार्क्सवादी विचारसरणीच्या विकासात जडवादाचे सार म्हणून जे सिद्धांत निश्चित करण्यात आले आणि मार्क्सवादाचा अविभाज्य भाग म्हणून स्वीकारण्यात आले त्यांचा शास्त्रीजी पुरस्कार करतात. उदा. भौतिक विज्ञाने आणि जडवाद यांची मार्क्सवाद घालीत असलेली सांगड ज्ञान आणि कृती यांच्या अविभाज्यतेचा सिद्धांत (युनिटी ऑफ थिअरी अँड प्रॅक्टिस) ही कृती मूलतः सामाजिक परिवर्तनाची कृती असते हा सिद्धांत, इ. उदा. पुढील विधाने घ्या; “जडवाद हा विज्ञानांचा निष्कर्ष आहे आणि तो विज्ञानाचे साधनही आहे. विज्ञानांच्या सामान्य मर्यादा व विज्ञानास आधारभूत असलेली सामान्य तत्त्वे विज्ञानांच्याच समीक्षणाने सिद्ध करून विज्ञानास प्रेरक असलेले व त्याच्या प्रगतीस मदत करणारे एकमेव तत्त्वज्ञान म्हणजे जडवाद होय. हे तत्त्वज्ञान विज्ञानाचे पूरकशास्त्र आहे; पण ते विज्ञानापेक्षा वरिष्ठ नाही.” मार्क्सवाद म्हणजेच जडवाद आणि जडवाद म्हणजेच विज्ञानाने सिद्ध केलेले सिद्धान्त अधिक विज्ञानाला आधारभूत असलेले विश्वाच्या स्वरूपाविषयीचे सिद्धांत, पण या आधारभूत सिद्धांतांनाही अखेरीस विज्ञानाचे पाठबळ असते. मार्क्सवाद हे इतर तत्त्वज्ञानासारखे कल्पनाजाल नाही, ते वैज्ञानिक आहे. या मार्क्सवादी दाव्याचे समर्थन या वाक्यात आले आहे.

तसेच पुढील वाक्ये घ्या: “कर्म हीच ज्ञानाच्या प्रामाण्याची कसोटी होय.” “प्रयोग वा प्रयत्न यांच्या योगाने ज्ञानाचे प्रामाण्य किंवा अप्रामाण्य सिद्ध होते...” (प्रयोग आणि प्रयत्न ही एकच गोष्ट आहे का असे यावर विचारता येईल.) आणि हे कर्म किंवा प्रयत्न सामाजिक असतो असे पुढील वाक्ये सांगतात, “कारण ज्ञानाचे व विद्येचे सार त मानवी उद्योगात व उत्पादक सामग्रीत उतरलेले असते. समाजातील अवजारांच्या, हत्यारांच्या किंवा भौतिक साधनांच्या कार्यक्षमतेवरून ज्ञानाचे सामर्थ्य व विद्येचे तेज ओळखता येते.” “सगळा मानवसमाज आपसात लूट न करता, कोणत्याही वर्गास दास्यात न ठेवता नीट रीतीने आपला योगक्षेम चालवू शकतो आणि वर्गरहित समाजसंस्थेची स्थापना करून विज्ञानांच्या व यंत्रांच्या साहाय्याने सृष्टीतील अनंतशक्तींचा उपयोग करून सगळ्या समाजघटकांच्या भौतिक व आध्यात्मिक गरजा भागविण्याइतके अर्थोत्पादन करू शकतो असे आश्वासन मार्क्सवादी समाजसत्तावादच देऊ शकतो.”

आवेशयुक्त प्रतिपादन

हे सर्व अतिशय विवाद्य असे मुद्दे आहेत. या विवादाच्या तपशिलात शास्त्रीजी उतरत नाहीत. या सिद्धांतांविरुद्ध जे आक्षेप घेता येण्याजोगे आहेत ते उपस्थित करून त्यांचा परामर्श ते घेत नाहीत. ते सरळ आणि आवेशाने या सिद्धांतांचे प्रतिपादन करतात. एका विशिष्ट सामाजिक, राजकीय विचारसरणीचा पुरस्कार आणि प्रसार करण्यासाठी करण्यात आलेले हे लिखाण आहे. पण एक भारतीय पंडित भारतीय वाचकांसाठी ते करित आहे याच्या स्पष्ट खाणाखुणा त्याच्यात जागोजागी आढळतात. जडवादाला विरोध करणाऱ्या चिद्धादी तत्त्ववेत्त्यांचा निर्देश करताना बर्कले, ह्युम, कांट, हेगेल यांच्याबरोबर धर्मकीर्तीचाही ते उल्लेख करतात. प्रत्यक्ष अनुभव हेच सर्वांत श्रेष्ठ प्रकारचे ज्ञान होय असे प्रतिपादन करताना ते वेदान्ताचा आधार घेतात – “म्हणूनच वेदान्तात श्रवण, मनन व निदिध्यास यापेक्षा साक्षात्काराची महती अधिक आहे.” देहाहून भिन्न असा आत्मा नाही, देहच आत्मा आहे या सिद्धांताचे समर्थन करताना शंकराचार्यांच्या शारीरभाष्यातील वचन उद्धृत करतात.

‘जडवाद’ हा निबंध आयडियालॉजिकल लिखाणाचे उदाहरण आहे हे खरे; पण ते अतिशय समर्थपणे केलेले लिखाण आहे. तुलनेने त्यांचा ‘अनिश्ववाद’ हा उत्तर विभाग अधिक समतोल आहे (जडवाद अर्थात अनिश्वरवाद या शीर्षकातील अर्थात या शब्दाचा अर्थ लावणे कठीण आहे. जडवादापासून अनिश्वरवाद निपन्न होतो; पण अनिश्वरवाद्याला जडवाद स्वीकारण्याचे कारण नाही. सांख्य अनिश्वरवादी आहे; पण जडवादी नाही आणि याच्यात काही अंतर्गत विसंगती नाही.) या भागात एका विशिष्ट विचारप्रणालीचा अभिनिवेशाने पुरस्कार करण्यासाठी शास्त्रीजी लिहीत आहेत, तिच्यासंबंधी उपस्थित होऊ शकणाऱ्या तार्किक अडचणीकडे पुरेसे लक्ष देण्याची त्यांची मानसिक तयारी नाही असे दिसत नाही; तर ते तत्त्वज्ञासू म्हणून लिहीत आहेत, ईश्वराविषयीच्या सर्व साधकबाधक युक्तिवादांना सहानुभूतीने न्याय देण्याचा त्यांचा प्रयत्न आहे, असाच मनावर ठसा उमटतो. याचे एक कारण कदाचित असे असेल, की ‘ईश्वर’ ही संकल्पना

भारतीय तत्त्वज्ञानात खूपच चर्चिली गेलेली संकल्पना आहे आणि तिचे महत्त्व मानवी आहे, केवळ सामाजिक नाही. व्यक्तीच्या अंतरात्म्याला जाऊन भिडणारी अशी ही संकल्पना आहे.

कसदार विवेचन

शास्त्रीजींनी हे सर्व विवेचन विषयाच्या गांभीर्याला आणि भावनिक महत्त्वाला साजेशा सहृदयतेने आणि प्रांजळपणे केले आहे. ईश्वराचे अस्तित्व सिद्ध करू पाहणारी प्रमाणे वक्तृत्वपूर्ण आणि परिणामकारक पद्धतीने त्यांनी मांडली आहेत आणि त्यांनी सादर केलेल्या पुराव्यांची आणि युक्तिवादांची छाननी तटस्थपणे आणि सूक्ष्मपणे केली आहे. या परीक्षणात तार्किक चोखपणा आहे, पण कर्कशपणा नाही. सर्वसामान्य सुशिक्षित मराठी वाचकांसाठी हे विवेचन करण्यात आले आहे, तत्त्वज्ञानाच्या पंडितांसाठी नव्हे. त्याच्यात तांत्रिक परिभाषेचे व तळटीपांचे अवडंबर नाही, पण ते अतिशय कसदार आहे. न्याय, वेदान्त, जैन, बौद्ध इ. भारतीय दर्शने, ह्यूम, कांट ते एडिग्टन इ. पाश्चात्य तत्त्ववेत्ते व विचारवंत यांनी ईश्वराविषयी जे विचारमंथन केले आहे त्याचे सार शास्त्रीजींनी मराठी वाचकांपुढे सरळ, साध्या मराठीत मांडले आहे. या तत्त्ववेत्त्यांच्या विचारांचा अनुवाद त्यांनी केला आहे असे नव्हे. ते सरळ आपल्या विषयाला जाऊन भिडले आहेत. पण ज्या रीतीने त्यांनी प्रश्न उपस्थित केले आहेत व त्याची उत्तरे दिली आहेत तिच्यावरून पूर्वसूरीचे विचार त्यांनी पचविले आहेत हे आपोआप दिसून येते.

तत्त्वज्ञान असेच लिहिले पाहिजे. तत्त्वज्ञान काही प्रमाणात आणि त्याच्या काही स्तरांवर अपरिहार्यपणे तांत्रिक बनते. पण मानवी जीवनाच्या संदर्भात उद्भवणाऱ्या मूलभूत प्रश्नांविषयीचा पद्धतशीर विचार असेच तत्त्वज्ञानाचे स्वरूप असल्यामुळे - ललित साहित्य, समीक्षा, इतिहास यांच्याप्रमाणेच तत्त्वज्ञान मुख्यतः सर्वसामान्य वाचकांसाठी लिहिले गेले पाहिजे. भारतीय दर्शनांत मुरलेल्या पंडितांनी पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करून तत्त्वज्ञानातील प्रश्नांवर सामान्य सुशिक्षित वाचकांसाठी मराठीतून लिखाण करण्याची प्रथा पाडली असती, तर किती ताकदीचे आणि कसदार वैचारिक साहित्य मराठीत निर्माण झाले असते याचे उदाहरण 'अनिश्वरवादा'च्या रूपाने आपल्यापुढे उभे आहे. दुर्दैवाने शास्त्री पंडित आपल्या परंपरेत बंदिस्त राहिले. आधुनिक जीवनाच्या प्रश्नांकडे ते वळलेच नाहीत. उलट, पाश्चात्य तत्त्वज्ञान शिकलेल्या आणि शिकविणाऱ्या विद्यापीठीय प्राध्यापकांचे ज्ञान परभूत आणि बेगडी होते. पाश्चात्य तत्त्ववेत्त्यांच्या विचारांचा अनुवाद करण्यापलीकडे ते काही करू शकत नव्हते. या परिस्थितीत शास्त्रीजींनी तत्त्वज्ञानातील एका समस्येवर केलेले हे लिखाण मराठी वैचारिक साहित्यात अपवाद म्हणून राहिले.

तिसरा गट

प्रस्तुत विभागातील निबंधाचा तिसरा गट म्हणजे मार्क्सच्या ऐतिहासिक भौतिकवादाची आणि विरोधविकास पद्धतीची चिकित्सा करणारे निबंध, सर्वसाधारण सुशिक्षित वाचकांना ते क्लिष्ट वाटतील असा संभव आहे. मार्क्सवादाचा महाराष्ट्रात बराच बोलबाला होत असला, तरी मार्क्सवादाची पद्धतशीर मांडणी मराठीत कुणी केलेली नाही. मार्क्सवादात समाविष्ट

असलेल्या सिद्धांतांचे, अनेक उदाहरणांचे साहाय्य घेऊन, विस्ताराने आणि सहानुभूतीने आणि कल्पकतेने विवेचन केल्याशिवाय त्यांचे निव्वळ मराठी वाचकाला नीट आकलन होणार नाही. विशेषतः मार्क्सवादाला हेगेल व इतर पाश्चात्य तत्त्ववेत्ते यांच्या तत्त्वज्ञानाची, तसेच अभिजात अर्थशास्त्राची जी पार्श्वभूमी आहे त्यामुळे मार्क्सवादाचे सम्यक आकलन करून देण्याचे काम अधिकच दुर्घट झाले आहे. त्याच्या विवेचनाला कुठून सुरुवात करावी हेच कळणे कठीण आहे आणि मार्क्सवादाचे नीट आकलन झालेले असल्याशिवाय त्याच्यातील तर्कदोष कितीही स्पष्टपणे उघडकीला आणले तरी त्यातून फारसे काही हाती लागणार नाही.

तरीही शास्त्रीजींनी जागेच्या मर्यादित मार्क्सच्या ऐतिहासिक भौतिकवादाची आणि विरोधविकास पद्धतीची सहानुभूतीने आणि यथार्थ मांडणी केली आहे आणि त्यांची चिकित्साही चोखपणे आणि ऋजुतेने (फेअर्ली) केली आहे. विशेषतः विरोधविकास पद्धतीचे त्यांनी विस्ताराने केलेले परीक्षण उद्बोधक आहे. मानवी जीवनाचा विशिष्ट प्रकारे अर्थ लावणारे एक तत्त्वज्ञानात्मक दर्शन हे मार्क्सवादाचे स्वरूप आणि सामाजिक क्रांतीची रणनीती (स्ट्रॅटेजी) आणि कार्यपद्धती यांची आखणी करणारी राजकीय विचारप्रणाली हे मार्क्सवादाचे दुसरे स्वरूप यामध्ये असलेली तफावत शास्त्रीजींनी स्पष्ट केली आहे आणि ही मोलाची कामगिरी आहे : “मार्क्सवाद दोन विरुद्ध टोकांच्या स्वरूपात अस्तित्वात दिसतो... एका टोकाला मार्क्सवाद हे शुद्ध तत्त्वज्ञान म्हणून दिसून येते... दुसऱ्या विरुद्ध टोकाला जो मार्क्सवादाचा प्रकार दिसतो त्यात केवळ व्यावहारिक राजकारण येते... लेनिनच्या उदयानंतर वाटेल त्या प्रकाराने राज्य बळकाविण्याचे एक तंत्र म्हणून मार्क्सवाद पुढे आला... स्तालिनवाद उदार आणि मानवप्रधान अशा पूर्वपरंपरेचा... कडवा शत्रू बनला.”

मार्क्सवादाच्या विकृतिकरणाला मार्क्सवादातील तात्त्विक सिद्धांतांनीही हातभार लावला आहे हेही शास्त्रीजी दाखवून देतात. “अत्यंत घोर अत्याचार करावेत, त्यांचे समर्थन विरोधविकास पद्धतीने करता येते. कारण या पद्धतीच्या दृष्टीने एका स्थितीतून अगदी विरुद्ध स्थिती निर्माण होत असते. म्हणून जुलमातून स्वातंत्र्य निर्माण होण्याचे आश्वासन देता येते. गुलामगिरीचा पोलादी किल्ला बांधावा आणि म्हणावे, की ही संपूर्ण स्वातंत्र्यसिद्धीची पूर्वतयारी आहे.”

मार्क्सवादाचे शास्त्रीजींनी केलेले हे परीक्षण त्यांनी नवमानवतावादाचा स्वीकार केल्यानंतरच्या पर्वात केलेले आहे. पण नवमानवतावादाच्या काही ठोक सिद्धांतांचा मार्क्सवादावर त्यांनी प्रहार केला आहे असे या परीक्षणाचे स्वरूप नाही. हे परीक्षण त्यांनी मोकळेपणे केले आहे. त्यांनी मांडलेला एक मुद्दा भारतीयांना महत्त्वाचा वाटेल. मार्क्सवादाचा सिद्धांत असा आहे, की “संस्कृती (Civilisation) जगात एकच आहे आणि भारत, चीन, इस्लाम, ख्रिश्चन इत्यादी ज्या संस्कृती समान दर्जाच्या म्हणून आपण समजतो, त्यांत विकासक्रम आहे व एका संस्कृतिमालेतीलच ते भाग होत. ख्रिश्चनत्व ही त्या मालेतील सर्वांत प्रगत अवस्था आहे. यावरून असे दिसते, की

भारत-चीन इत्यादिकांनी एक तर युरोपचे अनुकरण तरी करावे किंवा अवनत अवस्थेत - कुचमत पडावे.’’ या शृंगापत्तीतून नवमानवतावादने शास्त्रीजींची सुटका केली.

उदार तसेच मुक्त

सामाजिक परिवर्तनाचे साधन म्हणून लिहिल्या गेलेल्या या निबंधांशिवाय ‘शुद्ध’ वैचारिक स्वरूपाचे निबंधही या संग्रहात समाविष्ट करण्यात आले आहेत. सामाजिक परिवर्तनाच्या आंदोलनात सहभागी झाल्यानेच केवळ बंदिस्त हिंदू वैचारिक परंपरेतून शास्त्रीजी बाहेर पडले नाहीत. पाश्चात्य तत्त्वज्ञान समाजशास्त्र, राज्यशास्त्र, सांस्कृतिक मानवशास्त्राच्या अभ्यासातून लाभलेल्या वैचारिक आयुधांच्या साहाय्याने भारतीय बौद्धिक परंपरेचे कवच फोडून ते अधिक उदार आणि मुक्त अशा बौद्धिक वातावरणात आले. भारतीय बौद्धिक परंपरेकडे चिकित्सक दृष्टीने आणि मानवजातीच्या (इतर इस्लामी, ख्रिश्चन, आधुनिक इ. परंपराकडे सहानुभूतीने व मर्मग्राही दृष्टीने पाहणे त्यांना शक्य झाले. मानवजातीच्या संबंध सांस्कृतिक वारशावर आपला हक्क त्यांना सांगता येऊ लागला. या व्यापक आणि चिकित्सक दृष्टिकोनाचा प्रत्यय ‘धर्म आणि धर्माने मानवी इतिहासातील स्थान’ या दोन उत्कृष्ट निबंधांत येतो. यात धार्मिक संकल्पनांनी आणि मूल्यांनी मानवजातीच्या वेगवेगळ्या सांस्कृतिक परंपरांत जी भिन्न जीवनरूपे धारण केली आहेत त्यांचा परामर्श घेण्यात आला आहे. वेगवेगळ्या धर्मांनी जे भिन्न जीवनमार्ग विकसित केले आहेत त्याचे विश्लेषण आणि मूल्यमापन करण्यात आले आहे आणि केवळ भूतकालीन परंपरांतच नव्हे, तर कोणत्याही काळातील मानवी समाजात धर्माचे स्थान काय राहिल याचाही विचार केला आहे. विवेचन अतिशय तटस्थपणे करण्यात आले आहे आणि त्याच्यात इतकी समृद्ध आणि विविधांगी माहिती सहजपणे ओवण्यात आली आहे, की त्याला एक असाधारण भरीवपणा आला आहे. अधिकारवाणीने (मॅजिस्टीरिअल) केलेल्या विवेचनाचा नमुना म्हणून या निबंधाकडे बोट दाखविता येईल. ‘धर्माचे मानवी इतिहासातील स्थान’ या निबंधाचा निष्कर्ष उद्धृत करण्यासारखा आहे.

‘‘आता जी विज्ञान आणि बुद्धिवाद यांवर आधारलेली मानवी संस्कृती प्रादुर्भूत झालेली दिसते तिचा आधार मानवजात हा आहे. ती जगाच्या कोणत्याही परंपरागत धर्मसंस्थेच्या मर्यादेत वाढत नाही... म्हणून संकुचित अशी कोणतीही धार्मिक आणि सामाजिक परंपरा यापुढे आत्मोद्धारास आणि विश्वोद्धारास असमर्थ ठरेल... सर्व मानवजातीचा समन्वय साधणारे राजकारण आणि समाजकारण आज प्रत्येक देशात उत्पन्न व्हावयास पाहिजे. धर्मसंस्था हे कार्य करण्यास असमर्थ आहे. कारण ती विरोधी परंपरेच्या इतिहासाच्या बंधनात बद्ध आहे.’’

याच निःपक्षपाती आणि सार्वत्रिक मानवी या मूल्यांवर आधारलेल्या दृष्टीने त्यांनी लोकमान्यांच्या नैतिक शिकवणीचे परीक्षण केले आहे (‘‘गीतारहस्य’ व साधनशुचिता’’), हिंदू जातिसंस्थेचे समालोचन केले आहे (‘‘जातिसंस्था’’) आणि जोतिबा फुल्यांच्या विचारांची चिकित्सा केली आहे (‘‘जोति-निबंध’’ ‘‘महात्मा फुले’’). जोतिबांच्या विचारांची खरी ओळख शास्त्रीजी आणि प्रा. गं. बा. सरदार यांनीच आजच्या पिढीला करून दिली म्हणणे योग्य ठरेल.

बौद्धिक क्षेत्रातील चमत्कार

अतिशय शिस्तबद्ध पण अतिशय संकुचित अशा हिंदू बौद्धिक परंपरेत वाढलेल्या पंडिताने हा विशाल, मानवताव्यापी दृष्टिकोन प्राप्त करून घ्यावा, स्वावलंबी अध्ययनाने आणि स्वतः केलेल्या मननाने प्राप्त करून घ्यावा हा बौद्धिक क्षेत्रातील एक चमत्कार मानता येईल. पण एक गोष्ट ध्यानात घेणे योग्य ठरेल. या चमत्कारामागे 'संकुचित' हिंदू बौद्धिक परंपरेत विकसित झालेला निखळ बौद्धिक प्रामाणिकपणा आणि हिंदू आध्यात्मिक परंपरेत विकसित झालेली अद्वैती, आत्मोपम्य वृत्ती यांची प्रेरणा आहे. शास्त्रीजींनी हिंदू आणि इतर धर्मपरंपरांची ज्याप्रकारे चिकित्सा केली आहे तशी एखादा मौलवी किंवा ख्रिस्ती धर्मगुरू करील असा संभव नाही. शास्त्रीजींनीच म्हटल्याप्रमाणे, “(भारतीय संस्कृतीतील) मूलभूत तत्त्व विभिन्नता व वैचित्र्य यांस मान द्यावयास शिकविते. भारतीय एकतेची निर्मिती करणारी मूलभूत तत्त्वे किंवा मूल्ये ही कोणत्याही राष्ट्रातील संस्कृतीच्या परंपरेत सापडत नाहीत. निदान अन्य राष्ट्रांतील संस्कृतीवर या श्रेष्ठ मूल्यांचा प्रभाव पडलेला नाही.”

भारतीय तत्त्वज्ञानातील अनेक पोटविषयांवर विश्वकोशासाठी शास्त्रीजींनी लिहिलेल्या नोंदी या संग्रहात संकलित करण्यात आल्या आहेत आणि त्याही अत्यंत उपयुक्त आहेत. भारतीय तत्त्वज्ञान हे एक विशाल क्षेत्र आहे आणि त्यातील तपशिलांच्या अफाट पसान्यावर ज्याची भक्कम पकड आहे असाच विद्वान इतक्या संक्षेपाने या गुंतागुंतीच्या समस्यांचे विवेचन करू शकला असता. त्यातील बरीचशी माहिती मराठीत प्रथमच अवतीर्ण होत आहे. या लेखसंग्रहाच्या रूपाने समृद्ध आणि बहुविध असे विचारधन शास्त्रीजींनी मराठी वाचकांना दिले आहे.

त्या दोन भूमिका अदृश्य

तरीही प्रत्यक्ष जीवनात शास्त्रीजी ज्या अनेकविध बौद्धिक भूमिका वठवितात, त्यांतील दोन भूमिकांना या लेखसंग्रहातच काय पण शास्त्रीजींच्या एकंदर लिखाणात स्थान लाभलेले नाही. शास्त्रीजींमध्ये असलेला अस्सल भारतीय दार्शनिक, घटापटाच्या खटपटीचा अधिकारी पंडित येथे किंवा अन्यत्र कुठे प्रकट झालेला नाही आणि अस्तित्वाच्या अंतिम रहस्याचा भेद करू पाहणारा, वाचा आणि मन जिथून माघारी फिरतात तेथे ठाण मांडून पलीकडचा वेध घेणारा एकांतातील तत्त्वज्ञासूही त्यांच्या लिखाणात कधीच अवतरलेला नाही. पहिल्या भूमिकेचा अजूनही आविष्कार होऊ शकेल. दुसऱ्या भूमिकेला बहुधा 'नेति', 'नेति' म्हणण्यापलीकडे वावही नसेल.

* 'महाराष्ट्र टाइम्स'च्या सौजन्याने - संपादक (जानेवारी १९८६) तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी लेखसंग्रह (खंड पहिला), श्रीविद्या प्रकाशन, पृष्ठे ५९०, मूल्य रु. १५०.

(नवभारत, फेब्रुवारी, १९८३ पृ. २७ ते ३४)



तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा लेखसंग्रह

- द्वा. भ. कर्णिक

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या लेखसंग्रहाचा जो पहिला खंड प्रकाशित करण्यात आला आहे त्याचे परीक्षण करणे हे फार धाडसाचे काम आहे. कारण शास्त्रीजींनी जे ज्ञानभांडार मोकळे केले आहे त्याचा नुसता आढावा घेताना प्रज्ञावंताची मतीसुद्धा कुंठित झाल्याशिवाय राहणार नाही. शास्त्रीजी यांच्याइतका ज्ञानीपुरुष आज उभ्या महाराष्ट्रात नव्हे, तर उभ्या भारतातही आढळून येणे कठीण आहे. त्यांचे वैशिष्ट्य असे आहे की, जुन्या पिढीतील ते शास्त्रीपंडित असूनही ते विज्ञानयुगाशी समरस झाले आहेत. या विज्ञानयुगातील सर्वकष परिवर्तनाचे स्वरूप आणि त्याचा वेग आणि त्याचे सामाजिक, आर्थिक, धार्मिक, सांस्कृतिक परिणाम यांचे आकलन करून त्यांपैकी 'नव्या अन्याय- रहित सामाजिक रचनेला अनुकूल असे विचार व सिद्धान्त कोणते आहेत व प्रतिकूल आणि प्रगतीला मारक असे विचार व सिद्धान्त कोणते आहेत' याची विवेकपूर्ण व तार्किक समीक्षा करण्यातच त्यांनी जन्म घालविला आहे. एवढेच नव्हे, तर त्या जन्माचे सार्थकही केले आहे. सुप्रसिद्ध क्रांतिकारक मानवेंद्रनाथ रॉय यांनी शास्त्रीजींच्या ज्ञानकार्याची, प्रशस्ती करताना एकदा म्हटले होते की, शास्त्रीजी हे कपिल, कणादांच्या परंपरेत बसणारे एक कर्मयोगी आहेत. शास्त्रीजींच्या तात्त्विक व जीवनविषयक भूमिकेची यथार्थ साक्ष पटविणारीच, ही प्रशस्ती आहे.

रॉय यांनी शास्त्रीजींच्या मूलभूत भूमिकेचे विश्लेषण करण्यासाठीच बहुधा त्यांना कपिल - कणादांच्या परंपरेत बसविले असावे. शास्त्रीजींनी 'आनंदमीमांसा' या आपल्या लेखात आपल्या भूमिकेचे स्पष्टीकरण केले आहे. शास्त्रीजींचे धर्मशास्त्र आनंदवादी होते, तसेच व्यक्तीच्या किंवा समाजाच्या ऐहिक सुखासाठी झटणे हेच त्या धर्मशास्त्राचे उद्दिष्ट होते असे या लेखात ते स्पष्टपणे नमूद करतात. त्यांच्या उज्ज्वल जीवनाचे तत्त्वज्ञानच त्यात ग्रथित करण्यात आले आहे. या लेखात ते म्हणतात, "व्यक्तीच्या किंवा समाजाच्या ऐहिक सुखाशी ज्या धर्मशास्त्राचा मुळीच संबंध नसेल ते धर्मशास्त्र लवकरच नष्ट होईल. समाजातील दुःख कमी करून सुखाची आणि

शांतीची हळूहळू वाढ व्हावी, जगातील झगडा मिटावा, व्यक्ती किंवा समाज अधिक जीवनक्षम, संरक्षणक्षम आणि पराक्रमी व्हावा, व्यक्तीच्या जातीच्या व समाजाच्या सद्गुणांची वाढ व्हावी, असा ज्या धर्मशास्त्राचा हेतू असेल तेच जगाच्या व्यवहारात टिकेल. ज्या कर्मांना ऐहिक दृष्टीने काहीच सार्थक्य नाही अशा कर्मांचे निधान करणारे धर्मशास्त्र बुडेल.’’

शास्त्रीजी पुढे म्हणतात, “सनातन धर्मशास्त्राचा उदय वैदिक वाङ्मयात झाला. ह्याची वाढ वैदिक आर्यांनी केली. वैदिक आर्य आनंदवादी होते. ह्या धर्मशास्त्राच्या मुळाशी ऐकान्तिक दुःखवाद नव्हता, तर धृत्युत्साह-समन्वित असा आनंदवाद होता. हे धर्मशास्त्र दुःखवादी व दैववादी लोकांनी मलिन केले. केवळ परलोकवादी लोकांनी ह्या धर्मशास्त्राची कार्यक्षमता घालविली. भारतीय धर्मशास्त्र म्हणजे जीविताचे शास्त्र होय. ही गोष्ट विसरल्यामुळे चांगल्या व वाईट गोष्टींची सरभेसळ त्या शास्त्रात झाली. सनातन धर्मशास्त्र हे भारतीयांच्या प्रपंचाचे सच्छास्त्र आहे. आधिभौतिक व आध्यात्मिक सुखवाद हा त्याचा पाया आहे.’’

शास्त्रीजींची जीवनविषयक भूमिका किती निकोप, किती आशावादी तशीच कार्यप्रवण करणारी आहे याची साक्ष जशी या ग्रंथातून ठायीठायी पडते त्याचप्रमाणे त्यांच्या भाषेचा सारा डौल, त्यांच्या विचारांची खोली आणि त्यांच्या विदग्ध वाङ्मयाची सारी सुसंस्कृतता त्यांच्या अनेकविध लेखांतून प्रकर्षाने प्रगट होते. शास्त्रीजी हे गाढे पंडित आहेत हे खरे, पण त्यांचे विचार जसे आधुनिक तशीच विचार प्रगट करण्याची त्यांची भाषा विद्याभ्यासजड नाही. ती सुबोध, तशीच सुललित आहे. त्यांच्या स्वभावाचा साधेपणा जसा आकर्षक आहे, तशीच त्यांची बोलीभाषा हृदयाची पकड घेणारी आहे. हा लेखसंग्रह चाळताना त्यांच्या लेखनातील सौंदर्यस्थळे एकामागून एक माझ्यासमोर येऊ लागली आणि माझी अगदी दृढ खात्री पटली की शास्त्रीजींना जसे अगम्य असे काही नाही, त्याचप्रमाणे त्यांचे विवेचन, ते उकलीत असलेले गूढ व कूटप्रश्न, त्यांचे एकेका विषयावरील वा तत्त्वज्ञानावरील भाष्य, प्रसंगी ते करीत असलेला पूर्व पक्ष वा उत्तर पक्ष, या सर्व विषयांची मांडणी ते इतक्या सोप्या रीतीने करतात आणि त्यासाठी ते इतकी सहजसुंदर भाषा वापरतात की त्यातून सामान्य वाचकालाही खऱ्याखऱ्या अर्थाने अर्थबोध झाल्याशिवाय रहात नाही.

जर्मन तत्त्वज्ञ कांट यांच्या भूमिकेचे ‘जडवाद अर्थात् अनिश्चरवाद’ या लेखात विश्लेषण करताना शास्त्रीजी लिहून जातात, “वासनाबद्ध जीवाची पूर्णता म्हणजेच परमात्मा. पूर्ण आनंद व पूर्ण सद्गुण यांचेच ते निधान होय. म्हणूनच तो परममंगल व परमसुंदर आहे. आनंदाची व सद्गुणांची पूर्णता म्हणजेच सौंदर्य व मांगल्य यांची परमावधी.’’

मार्क्सवादाची मीमांसा शास्त्रीजींनी अशाच उत्स्फूर्त आणि उत्कट भावनेने केली आहे. ‘कार्ल मार्क्सचा ऐतिहासिक भौतिकवाद’ या लेखात सुरुवातीलाच शास्त्रीजी विषयाची फोड करताना म्हणतात, “उदारमतवाद म्हणजे गेल्या अडीचशे वर्षांतील आधुनिक पाश्चात्य संस्कृतीचे वैचारिक स्फुरण होय. उदारमतवादाच्या उदरात जन्मलेल्या समाजव्यवस्थेतील वैगुण्यांच्या दर्शनाने

समाजवाद अस्तित्वात आला. मार्क्सवाद हे समाजवादी तत्त्वज्ञानाचेच अत्यंत बलशाली अपत्य होय. मानवसमाजाच्या भूतकाळाला आणि वर्तमानकाळाला 'बंधनयुग' असे आव्हानपूर्वक ठरवून त्याचे अकिंचित्करत्व सिद्ध करणारा हा विचार आहे. 'जुने जाऊ द्या मरणालागुनि' अशी घोषणा करून नवे जग घडविण्याचा आदेश देणारा हा वाद आहे.'''

शास्त्रीजींच्या विचारांना मात्र एक दिशा आहे आणि भिन्नभिन्न विचारांचा परामर्श घेण्याच्या बाबतीतही त्यांनी एक सूत्र ठेविले आहे. हे सूत्र विज्ञाननिष्ठता आणि विवेकशीलता यांचा वेध घेऊन जीवनाचा दृष्टिकोन आखणे हे होय. शास्त्रीजींची जी वैचारिक भूमिका निरनिराळ्या शास्त्रांचे, तत्त्वज्ञानांचे, राजकीय विचारसरणीचे, सामाजिक परिवर्तनाचे, धर्मसूत्रांचे आणि कर्मकांडांचेही दिग्दर्शन करताना प्रगट झाली आहे. तिच्यापासून वस्तुतः सर्वच ज्ञानी तसेच ज्ञानपिपासू त्याचप्रमाणे सामान्य जनांनाही बोध घेता येण्यासारखे आहे. एका दृष्टीने त्यांचा लेखसंग्रह हाच मुळी एक विश्वकोश तसाच मार्गदर्शक ग्रंथ म्हणून उपयोगात आणण्यासारखा आहे.

त्या लेखसंग्रहात विलक्षण वैविध्य आहे, वैचित्र्यही आहे. ज्याला ज्या शास्त्रात वा दर्शनात वा वैचारिक भूमिकेत रस आहे त्याला त्याला त्या त्या दर्शनांची व विचारसरणीची सामान्य रूपरेषा या ग्रंथात आढळून येईल. ज्यांनी त्या विषयांचे अध्ययन केले असेल त्यांना अर्थातच विशेष अभ्यासासाठी यात भरपूर ज्ञान साठविलेले आढळून येईल. शास्त्रीजींच्या प्रज्ञेला आणि व्यासंगाला मर्यादा नाही. एकाच जन्मात, आधुनिक काळातील जडवादाची आणि त्याच्याशी संबंधित असलेल्या कार्ल मार्क्स या ऐतिहासिक भौतिकवादाची, मार्क्सच्या आर्थिक उपपत्तीची आणि त्याच्या विरोधविकास पद्धतीची समीक्षा करून त्यातील अपूर्णता तसेच गुणदोष यांचे विवेचन करण्याची पात्रता संपादन करणे हे उत्तुंग प्रज्ञेच्या पुरुषाचेच काम होय.

शास्त्रीजींनी पहिल्या विभागात भौतिकवादाचे वैज्ञानिक व ऐतिहासिक स्वरूप दिग्दर्शित केले आहे. ते स्वतः मार्क्सवादाच्या जादूने भारले गेले नाहीत असे नव्हे; पण ज्ञानोपासना, विचारमंथन आणि चिकित्सावृत्ती यांच्या जोडीला अनुभवांचेही जे पाठबळ त्यांना मिळाले त्यामुळे कालांतराने रॉय यांच्याबरोबर मार्क्सवादाच्याही ते पुढे गेले. रॉय यांनी पक्षनिष्ठ राजकारणाचा त्याग करून विचारप्रसाराच्या कामालाच वाहून घेण्याचा उपदेश दिला, तेव्हा शास्त्रीजींनी त्यांना साथ देताना म्हटले, "पक्षनिष्ठ राज्यकारणाच्या त्यागाच्या मुळाशी एक श्रेष्ठ मानवनिष्ठ श्रद्धा आहे. माणसे स्वतःच्या विवेकाने मार्ग निवडू शकतात व त्यामार्गाने क्रमणा करू शकतात. त्यांना बुद्धिद्वारा प्राप्त झालेला समान मानवी हिताचा साक्षात्कार आणि तदनुरूप निष्ठा सन्मार्ग शोधण्यास प्रवृत्त करते, असा त्या श्रद्धेचा अर्थ आहे.'''

शास्त्रीजींच्या जीवनाचे व विचारांचे जे सूत्र आहे ते 'धर्माचे मानवी इतिहासातील स्थान' या निबंधात तितक्याच ईर्ष्येने प्रदर्शित करण्यात आले आहे. धर्माचा तसेच धर्मशास्त्राचा अभ्यास करण्यात उभा जन्म घालविल्यानंतरही शास्त्रीजींनी जो निष्कर्ष काढला आहे तो त्यांच्या

विज्ञाननिष्ठेला साजेसाच आहे. ते म्हणतात की, चित्रकला, स्थापत्य, तत्त्वज्ञान, काव्य, राजकारण, विज्ञान इत्यादी कोणत्याही जीवनक्षेत्रात गेल्या चारशे वर्षात पाश्चात्य मानवाने जे पराक्रम केले, तसे पराक्रम पाच हजार वर्षांच्या अवधीत माणसास कोठेही करता आले नाहीत. म्हणून मानवी शक्तीचा उत्कर्ष धर्मसंस्थेच्या अधिष्ठानावाचून होत नाही असे म्हणणे मिथ्या आहे.

शास्त्रीजींचा त्याहीपेक्षा मूलभूत निष्कर्ष असा आहे : “जे समाजकारण किंवा राजकारण सगळ्या मानवी संस्कृतीच्या विकासाशी संवादी असेल तेच समाजाला, राष्ट्राला व वंशाला टिकवून विजयी बनविले म्हणून संकुचित अशी कोणतीही धार्मिक आणि सामाजिक परंपरा यापुढे आत्मोद्धारास आणि विश्वोद्धारास असमर्थ ठरेल... सर्व मानवजातीचा समन्वय साधणारे राजकारण आणि समाजकारण आज प्रत्येक देशात उत्पन्न व्हावयास पाहिजे. धर्मसंस्था हे कार्य करण्यास असमर्थ आहे. कारण ती विरोधी परंपरेच्या इतिहासाच्या बंधनात बद्ध आहे.”

शास्त्रीजींच्या लेखसंग्रहात जो दुसरा विभाग समाविष्ट करण्यात आला आहे, तो धर्म व समाज यांच्याशी संबंधित आहे. या विभागात शास्त्रीजींनी लोकांना ज्या ज्या विषयात - धार्मिक, सामाजिक, व्यवहारविषयक रस आहे वा जातिसंस्थेपासून चातुर्वर्ण्यापर्यंत आणि वेद, धर्मशास्त्र, यांच्यापासून नियतीवाद, निराशावाद, नीतिशास्त्र, कर्मयोग यांच्यापर्यंत ज्या विचारपद्धतींची लोकांना आस्था आहे त्यांचे संक्षेपाने, पण विलक्षण प्रत्ययकारी रीतीने विवरण केले आहे. शास्त्रीजींचे ज्ञान आणि त्यांचा प्रज्ञाविलास यांचे यांतील दर्शन मन भरून टाकणारे आहे. या सर्व विचारांचा या परीक्षणात योग्य रीतीने परामर्श घेणे शक्यच नाही. पण मला कौतुक वाटते ते असे की, शास्त्रीजींनी टिळकांच्या गीतारहस्यातील वैचारिक गोंधळावर जसा प्रकाश टाकला आहे, त्याचप्रमाणे जोतिबा फुले यांच्या ब्राह्मणप्रधान संस्कृतीवरील हल्ल्याचेही त्यांनी सहानुभूतीने विवरण केले आहे. त्यांच्या मते, हिंदुस्थानातील सामाजिक गुलामगिरीच्या विरुद्ध बंड पुकारणारा जोतिबा फुले हा पहिलाच पुरुष होता. फुले यांच्याबद्दल लिहिताना शास्त्रीजी भारावल्यासारखे झाले आहेत. ते म्हणतात, “फुले हे माळी असल्यामुळे त्यांना निसर्ग सुपीक बागायत जमिनीसारखा वाटला. ज्या जमिनीच्या पृष्ठभागावर पाणी वाहात नसून आतून खोलात पाण्याचे प्रवाह आहेत अशी ही जमीन आहे. मनुष्याने श्रम केल्यास ती बाग, ती सृष्टी पुष्पित फलित होईल. त्याची सुंदर बहरलेली बाग बनेल नव्हे त्याचे नंदनवन बनेल. मात्र त्याकरिता ज्ञान आणि प्रयत्न यांची जोड पाहिजे.” फुले यांचे वरील विचार उदात्त व शाश्वत मानवी मूल्यांनी भारलेले आहेत असाच अभिप्राय त्यांनी व्यक्त केला आहे.

जोतिबांच्या या कार्याचे आणि विचारांचे महत्त्व प्रगट करताना शास्त्रीजींनी विलक्षण समर्थ शब्दात जणू त्यांना अभिवादन केले आहे. भावनोत्कट शब्दांत शास्त्रीजी म्हणतात, “जनतेत क्षोभ उत्पन्न करण्यापेक्षा तिच्यात विचार उत्पन्न करणे हे कितीतरी महत्त्वाचे व कठीण कार्य आहे. खरा विचार जर उत्पन्न झाला तर ती जनता हजारो वर्षांच्या सामाजिक बंधनांचा नाश करून अभूतपूर्व प्रकाशमय मानवी स्वातंत्र्याचे दिव्यगुण निर्माण केल्याशिवाय राहणार नाही.

त्याकरिता जनतेच्या खऱ्या शिक्षकांची वाण आहे. ते ज्या दिवशी जनतेत सर्वत्र संचार करू लागतील त्या दिवशीच स्वातंत्र्याचा सूर्य उदय पावेल व तो कधीही मावळणार नाही. त्याच्या प्रकाशात जोतिबांची विचारमूर्ती शाश्वत काळापर्यंत तळपत राहिल.”

शास्त्रीजींचे स्वतःचे ध्येयस्वप्नच जणू या शब्दांत सामावलेले आहे असे म्हणता येईल. शास्त्रीजी हे स्वतः एक शिक्षक आहेत. ज्ञानदान करणे हेच त्यांचे जीवनध्येय आहे. हे ज्ञानदान करताना सामाजिक परिवर्तनाची जी त्यांना आंच लागलेली आहे त्याचे उद्गते म्हणून ते पुढे येत असतात आणि सर्वात महत्त्वाची गोष्ट आहे ती ही की, या परिवर्तनासाठी सदैव कार्यरत राहण्याचे व्रत त्यांनी अंगीकारले आहे आणि त्यासाठी वेळोवेळी त्यांनी त्याग केला आहे, कष्टही काढले आहेत. साहजिकच त्यांनी जे जे लेखन केले आहे ते धारदार झाले आहे, आवाहन करणारेच नव्हे तर आव्हान देणारेही ठरले आहे. हे आवाहन करताना, तसेच आव्हान देताना शास्त्रीजी नुसती विचारांची उधळण करीत असतात. या संग्रहाचे आकलन करण्याची कोणामध्ये पात्रता असो वा नसो, त्याने विमुक्तपणे या संग्रहाची पाने चाळावी. त्यातील पानापानांतून त्याला विचारधन उधळलेले आढळून येईल.

‘भारताच्या ऐक्याची घडण व हिंदुधर्म’ या लेखात शास्त्रीजी म्हणतात, “भारताच्या एकराष्ट्रीयत्वाची घडण ज्या प्राचीन काळापासूनच्या येथील संस्कृतीने केली आहे त्यातील मूलभूत तत्त्व विभिन्नता व वैचित्र्य यांस मान द्यावयास शिकविते.”

त्याच्यापुढे शास्त्रीजी म्हणतात, “भारतीय एकतेची निर्मिती करण्यात भूप्रदेशाच्या पावित्र्यावरील श्रद्धा आणि सर्वधर्मसमन्वयाची दृष्टी यांचा मोठा वाटा आहे.” या लेखात शास्त्रीजींनी सर्वधर्मसमन्वयाचे वर्णन करणार्या एका वैष्णवाचा प्रार्थना-श्लोक दिला आहे. शास्त्रीजींचा असा शोध आहे की, ही प्रार्थना मुसलमान व ख्रिश्चन लोक भारतात प्रभावीपणे नांदू लागण्याच्या पूर्वीची असावी. म्हणून त्यांनी स्वतः एक श्लोक तयार करून, या प्रार्थनेत जी तत्त्वदृष्टी सूचित केली आहे, तिच्या अनुरोधानेच तीत थोडी भर टाकली आहे. तिचा भावार्थ असा : “ज्याची आकाशस्थ पिता म्हणून ख्रिश्चन व सर्वाधिपती अल्ला म्हणून मुसलमान उपासना करतात तो हरी इष्टकामना पूरी करो.”

या लेखसंग्रहातील तिसरा भाग तत्त्वज्ञानविषयक आहे. या विभागातील लेखात शास्त्रीजींनी आधुनिक ऐतिहासिक दृष्टिकोन लक्षात ठेवून भारतीय तत्त्वज्ञानाचा उदय आणि विकास चर्चिला आहे. भारतीय मौलिक तात्त्विक विचारांचा परामर्श या लेखात घेण्यात आला आहे. तसे पाहिले तर तत्त्वज्ञान हा शास्त्रीजींच्या अभ्यासाचा, तसाच मनन-चिंतनाचा विषय. साहजिकच आरण्यके आणि उपनिषदे यांपासून गौतम, कणाद, कपिल, जैमिनी, कुमारिल भट्ट सर्वांच्या तात्त्विक भूमिकांचा त्यांनी संक्षेपाने वेध घेतला आहे. त्याचप्रमाणे न्यायदर्शन, केवला द्वैतवाद, द्वैतवाद, द्वैताद्वैतवाद यांसारख्या गहन विषयांचे त्यांनी मोठ्या आत्मीयतेने क्षणदर्शन घडवून आणले आहे. या विद्वज्जड आणि गहन विषयांचा माझ्यासारख्या अल्पमतीच्या व्यक्तीला परामर्श तरी

कसा देता येईल? मी एवढेच म्हणणे की ज्ञानी तशाच सामान्य व्यक्तींनी आपापल्या कुवतीप्रमाणे या विषयांचे ज्ञान करून घेण्याचा प्रयत्न करावा किंवा ते शक्य झाले नाही तर सागराच्या उसळून येणाऱ्या लाटांबरोबर विहार करण्यात जसा आनंद मिळतो तसाच शास्त्रीजींच्या विचारधनाच्या भांडारात नुसता चकित दृष्टीने प्रवेश करण्यानेही आपल्या जीवनाचे सार्थक झाले आहे असे मानून त्या विचारांचा आनंद लुटावा. हा आनंद मी सर्वांथीने लुटला तो 'आनंदमीमांसा' या त्यांच्या लेखाचे वाचन करताना. त्या लेखात शास्त्रीजींनी तत्त्वज्ञान व समाजतिहास ह्यांचा संबंध, तत्त्वज्ञान व समाजविकार, जयिष्णु आर्यांच्या वेदांतील परम सिद्धांत, उपनिषदातील विचारांच्या स्फुरणाची दिशा वगैरे दर्शनविषयक सिद्धान्ताचे स्पष्टीकरण केले आहे :

शास्त्रीबुवांनी आपल्या प्रस्तावनेत म्हटले आहे की, 'आनंदमीमांसा' हा निबंध म्हणजे त्यांचे पहिले लेखन होय. पण त्यामुळेच ते लेखन टवटवीत, तसेच भावस्पर्शी झाले आहे. ते म्हणतात की, तत्त्वज्ञान व सामाजिक जीवन यांचा निकटचा व जिव्हाळ्याचा संबंध असतो. या दृष्टिकोनातून उपनिषदातील आनंदतत्त्वाचे त्यांनी विवेचन केले आहे. ते पुढीलप्रमाणे आहे :

“भारतीय अध्यात्मवादाचा विश्वदुखवाद ही नांदी आहे. विश्वाचे वास्तव स्वरूप आनंदमय ब्रह्म आहे. ह्या विचाराशी ही नांदी अगदी विसंगत आहे. विश्वाचे अंतिम तत्त्व व रहस्य म्हणजे सच्चिदानंद ब्रह्म होय. हा विचारसंबंध व विश्व दुःखात्मक आहे या जाणिवेतून स्वाभाविक रीतीने निघू शकत नाही. त्याची पार्श्वभूमी अगदी वेगळी आहे. ती म्हणजे संबंध विश्व आणि जीवन हे भव्य व सुंदर आहे, अशी आशावादी भूमिका असलेला उपनिषत्पूर्वीचा वेदविचार होय. विश्वाबद्दलचा आणि जीवनाबद्दलचा आदराने, आशेने व उत्साहाने भरलेला हा वैदिक विचार सच्चिदानंद ब्रह्मतत्त्वाची अनुभूती देऊ शकतो.” शास्त्रीजींनी आनंदमीमांसेत हाच सिद्धांत प्रतिपादिला आहे.

शास्त्रीजींनी निरनिराळ्या लेखांत प्रतिपादिलेल्या अनेकविध सिद्धान्तांची योग्यायोग्यता ठरविण्याचे कार्य विद्वानांचेच आहे. सामान्यजनांना हा लेखसंग्रह दिपवून टाकील. तो यामुळे की, गहन दर्शनांच्याबरोबरच शास्त्रीजींनी वैज्ञानिक क्रांती व औद्योगिक क्रांती, प्रबोधन युगातील राजाराम मोहन रॉय यांचे कार्य, भारतातील प्रचलित रूढ धर्मस्था ही भारताच्या सामाजिक व सांस्कृतिक अवनतीस कशी कारण झाली, सर्वधर्म समानतेचा अर्थ कोणता, बायबलमधील विश्वोत्पत्ती व विश्वरचनाशास्त्र विज्ञानाने कसे खोटे ठरविले, मार्क्सवादाची समीक्षा करताना रॉय यांना त्या तत्त्वज्ञानात कोणत्या उणिवा भावल्या, स्प्रेट यांच्या मते मार्क्सचे मार्गदर्शन अस्पष्ट कसे आहे, लोकमान्य टिळकांनी उत्पन्न केलेल्या नित्यनीतीधर्माच्या परस्परविरोधाचा प्रश्न त्यांना स्वतःलाही कसा सोडविता आला नाही, गांधी टिळक यांचा नीतीशास्त्रविषयक सिद्धान्त, वगैरे आधुनिक समाजापुढे उभे राहिलेले प्रश्न यांचाही शास्त्रीजींनी ऊहापोह केला आहे. साहजिकच त्यांच्या लेखसंग्रहाकडे ज्ञानी, तशाच चिकित्सक आणि सामान्य ज्ञान जिज्ञासू सर्वच लोकांना आस्थेने पाहता येईल. प्रथमच म्हटल्याप्रमाणे हा लेखसंग्रह हा एक प्रकारचा विश्वकोश आहे.

दुसऱ्या ढुकरे जीवनातील विचारप्रवाहांच्या बाबतीत ढार्गदर्शक होण्यासारखाही तो ग्रंथ आहे.

श्री विद्या प्रकाशनाने हा लेखसंग्रह-थोड्याथोडक्या नव्हे तर ६०० पानांचा प्रसिद्ध करण्यात फार मोठी गुणग्राहकता दाखविली आहे. त्याचप्रमाणे मराठी वाचकांसाठी अगदी दुर्मीळ असे ज्ञानभांडारच खुले केले आहे... शास्त्रीजींचे विचारधन मुद्रांकित केले जाणे अत्यंत आवश्यक होते. प्रकाशनाच्या दृष्टीने हे काहीसे धाडसाचेच काम होय. पण मधुकाका कुळकर्णी हे प्रकाशनाकडे केवळ रुपये आण्याच्या किंमतीत पहात नाहीत. त्यांचे ध्येयस्वप्न मराठी वाचकांसाठी उत्तमोत्तम ग्रंथसंपत्ती उपलब्ध करून देणे हे आहे. येथे तर विश्वकोशासारख्या महान प्रकल्पाचे दायित्व स्वीकारलेल्या एका महापंडिताचेच नव्हे, तर महाराष्ट्राच्या नवप्रबोधनाचे शिल्पकार असलेल्या एका कर्मयोग्याचे विचारधन त्यांनी संकलित केले आहे. ते कार्य त्यांनी केवढ्या प्रेमाने, आस्थेने आणि भक्तिभावाने केले आहे, त्याची साक्ष या ग्रंथाच्या आकारावरून, स्वरूपावरून आणि मनोरम सजावटीवरूनही येऊ शकेल. त्या ग्रंथाचे नुसते दर्शनसुद्धा भाविकालाच नव्हे, तर कलात्मक दृष्टीच्या व्यक्तीलाही भारून टाकील, उत्स्फूर्तपणे हात जोडावयाला लावील. त्यानंतर प्रत्यक्ष वाचनासाठी जेव्हा वाचक तत्परतेने त्या ग्रंथातील पानापानांकडे वळेल तेव्हा त्याला चिरंतन, आनंदाचा ठेवाच मिळेल, याबद्दल माझ्या मनात संदेह नाही.

(ललित, ढार्च, १९८३, पृ. २१ ते २६)



तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी लेखसंग्रह :

पुस्तक परीक्षण

- प्रा. डॉ. सदानंद मोरे

महाराष्ट्रातील एक पुरोगामी विचारवंत व अभ्यासक तर्कतीर्थ श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या विविध विषयांवरील लेखांचा संग्रह (भाग १) श्रीविद्या प्रकाशनाने प्रकाशित केलेला आहे. या उपक्रमाबद्दल श्रीविद्या प्रकाशन अभिनंदनास पात्र आहे.

तीन भागांत विभागलेल्या या लेखांमधून तर्कतीर्थांनी केलेली तात्त्विक परिभाषेची जडणघडण प्रत्ययास येते. कारण मराठीतून अशा विषयांवर लिखाण करणाऱ्या पहिल्या-दुसऱ्या पिढीतील लेखकांपैकी ते होत.

तर्कतीर्थांवर गांधी, मार्क्स आणि रॉय या तीन विचारवंतांचा प्रभाव असल्याचेही या संग्रहावरून स्पष्ट होते. मार्क्सच्या विचारांचा परिचय करून देणारे लेखही या संग्रहात समाविष्ट केलेले आहेत. मार्क्सच्या विचाराने भारून गेल्यामुळे जडवादाचे आकर्षण त्यांना होतेच. परंतु जडवादातील ज्ञानसिद्धांत समजून घेतल्याशिवाय जडवादाची उपपत्ती समजणे शक्य नाही हे त्यांनी अचूकपणे हेरले आहे (पृ. १५). तसेच तत्त्वज्ञानाचा विचार करताना सामाजिक इतिहासाचा संदर्भ त्यांनी कधी सोडलेला नाही. म्हणूनच पुनर्जन्म मानणाऱ्या आत्मवादी विचारसरणीने मनुष्यजातीचा जितका अधःपात केला आहे तितका दुसऱ्या कोणत्याही विचारसरणीने केला नसेल असा असा परखड शेर ते मारतात (पृ. २५).

मार्क्सवादात मध्यवर्ती असलेल्या विरोधविकास पद्धतीवर लिहिताना त्यांनी हेगेलच्या Thesis, Antithesis आणि Synthesis या शब्दांसाठी स्थापना, प्रतिस्थापना आणि संस्थापना या गौतमाने वापरलेल्या शब्दांची जी योजना केलेली आहे ती अगदीच समर्पक आहे आणि सुरुवातीलाच स्पष्ट केल्याप्रमाणे मराठीसाठी तत्त्वज्ञानाची परिभाषा घडविणाऱ्यात शास्त्रीबुवांचे मोठे योगदान आहे. 'Ontology' या ज्ञानशाखेसाठी वस्तुतत्त्वदर्शन हा शब्द या योगदानाचाच एक भाग आहे आणि असे अनेक शब्द दाखविता येतील.

स्याद्वाद आणि विरोधविकासवाद यांच्यात जे साम्य तर्कतीर्थ कल्पितात (पृ. ८७) ते मात्र निराधार आहे असे मला वाटते. स्याद्वादाचा इतिहासाच्या आकलनाशी काही संबंध नाही. तसेच स्याद्वादात ज्ञात्याच्या दृष्टिकोनाला जसे महत्त्व असते तसे ते विरोधविकासवादात नाही. त्याचप्रमाणे विरोधविकासवादात जी गतिशीलता अभिप्रेत आहे ती स्याद्वादात नाही. मात्र विरोधविकासवाद हा मार्क्सवादी समजतात तसा शास्त्रीय नसून तत्त्वज्ञानात्मकच आहे हा त्यांचा मुद्दा चिंत्य आहे.

‘मार्क्सवादाच्या पुढे’ हा तर्कतीर्थाचा लेख पूर्णपणे रॉयवादी आहे आणि प्रा. मायकेल पोलॅनी यांच्या ‘The Magic of Marxism’ या लेखाचा अनुवाद लेखसंग्रहात समाविष्ट करण्याचे प्रयोजन समजत नाही. त्यात स्वतः तर्कतीर्थाचे मतप्रदर्शन काहीही नसून तो पोलॅनीच्या लेखाचा सहीसही अनुवाद आहे.

धर्म व समाज या दुसऱ्या विभागातील बहुतेक लेख मराठी विश्वकोशातील नोंदी आहेत. विश्वकोश या प्रकाराच्या मर्यादांमुळे या नोंदींचे स्वरूप गोळाबेरीजवजा त्रोटक माहिती असे झाले आहे. संग्राहकता आणि निवेदनात्मकता यांच्यामुळे त्यातून तर्कतीर्थाच्या स्वतंत्र चिकित्सक दृष्टीचा प्रत्यय येत नाही. एखादे मत स्वतः शास्त्रीर्जांचे आहे की ते दुसऱ्या एखाद्याच्या मताचा केवळ अनुवाद करीत आहेत हे न समजण्याइतके भाषाशैथिल्य या नोंदींमधून जाणवते. तसेच अवतार-कल्पनेवरील नोंदींचा समावेश केल्यानंतर पुन्हा ‘संभवामि युगे युगे’ हे आकाशवाणीवरील भाषण समाविष्ट करण्यात काय औचित्य आहे हे समजत नाही.

भारतीय नियतिवाद हा तर्कतीर्थाचा आणखी एक मननीय लेख आहे. परंतु नियतिवादाचे विवेचन करताना त्यांनी ते कार्यकारणभावाच्या भाषेत अशाप्रकारे केलेले आहे की नियतिवाद आणि कार्यकारणसिद्धांत यांची गल्लत व्हावी. नियतिवाद हे कार्यकारणभावाचे विकृत व संकुचित रूप आहे. कार्यकारणसिद्धांतामधून नियतिवाद निष्पन्न होत नाही. कार्यकारणभावात कारणात बदल केला असता कार्यात बदल होतो हे मान्य आहे. परंतु नियतिवादाला अशा कोणत्याही प्रकारचा हस्तक्षेप, बदल मान्य नाही. तेथे सर्व पूर्वनियोजित, अपरिहार्य, अटळ असे असते.

भारतीय नीतिशास्त्रावर लिहिणारे, मला वाटते, टिळक आणि वा. म. जोशी यांच्यानंतर तर्कतीर्थच असावेत. याबाबत त्यांची मते स्वतंत्र आहेत. भारतीय नीतिविचार हा एक प्रकारचा सुखवाद आहे असे त्यांचे म्हणणे आहे. परंतु भारतीय नीतिशास्त्राचे विवेचन करताना त्यांनी कांटसंबंधी एक मुद्दा मांडलेला आहे. “कांट म्हणतो मनुष्य हा केवळ साधन नाही, तो साध्य आहे. म्हणजे तो स्वतःकरिता आहे. केवळ दुसऱ्याकरिता नाही” (पृ. ३०७). या मुद्द्याचा अधिक विचार व्हायला हवा. नीतिशास्त्राचा संबंध हा माणसांच्या इतर माणसांच्या व्यवहारांच्या संदर्भात मुख्यत्वे येतो. माणूस साध्य आहे, साधन नाही याचा अर्थ व्यक्तीने इतर व्यक्तींशी वागताना त्यांचा आपल्या हितासाठी साधन म्हणून उपयोग करू नये.

माणूस स्वतःकरिता आहे असे ज्याने त्याने म्हणायला सुरुवात केली तर नीतिशास्त्राचा ग्रंथ आटोपलाच. इतरांना अगर स्वतःला साधन म्हणून मागवून असे कांटला म्हणायचे असले तरी त्यात भर 'इतरांना' यावरच पाहिजे. व्यवहारात माणसे स्वतःचा उपयोग इतरांचे साधन म्हणून होऊन देताना क्वचितच दिसतात. बहुतेकांची प्रवृत्ती इतरांचा उपयोग स्वतःसाठी साधन म्हणून करण्याची असते. म्हणून हा इतरांकरिता नाही असे य ने म्हणावे, स्वतः क्ष ने नाही, तसेच य इतरांकरिता नाही असे क्ष ने म्हणावे स्वतः य ने नाही. अन्यथा नीतिव्यवहारच अशक्य होईल.

भारतीय नीतिशास्त्रात गीतारहस्याचा विचार येणे अपरिहार्य आहे. कारण टिळक गीतेला आध्यात्मिक नीतिशास्त्र मानतात. या संदर्भात तर्कतीर्थांचे मत असे आहे-एका बाजूला कर्मयोगाचा पुरस्कार आणि दुसऱ्या बाजूला मायावादाचा स्वीकार ही गीतारहस्यामधील आंतरिया विसंगती आहे. कर्मयोगाचा मायावाद हा आधार होऊच शकत नाही (पृ. ३१३). हे महत्त्वाचे मत मांडत असतानाच कर्मयोगाच्या पुरस्कारासाठी कोणता वस्तुतत्त्वशास्त्रीय दृष्टिकोन स्वीकारणे सुसंगत होईल, याविषयी शास्त्रीबुवांनी काही सांगितले असते तर अधिक बरे झाले असते.

'गीतारहस्य आणि साधनशुचिता' हा लेख याच संदर्भात येतो. तो या संग्रहातील एक उत्तम लेख आहे. टिळक आणि गांधी यांच्यात झालेल्या शठ प्रति शाठयं की सत्यं या वादाला भडक स्वरूप देऊन पुढे टिळकांच्या अनुयायांनी शाठयंवादाचा हिरिरीने पुरस्कार केला. परंतु तर्कतीर्थ असे पटवून देतात की 'शठ प्रति शाठयं' हे सूत्र एकंदर गीतारहस्याशी विसंगत आहे. तर्कतीर्थांनी घेतलेले आक्षेप गांधीवाद्यांच्या भूमिकेतून घेतलेले आहेत. हा लेख वाचताना आचार्य जावडेकरांच्या 'गीता: टिळक आणि गांधी' या पुस्तकाची आठवण झाल्याशिवाय राहात नाही. अर्थात्, जावडेकरांच्या मते गांधी टिळकांच्याच काय परंतु खुद्द कृष्णाच्याही पुढे गेलेले आहेत. शास्त्रींचा उद्देश गीतारहस्याची गीतेशी आणि स्वतःशी असलेली सुसंगती तपासून पाहाणे एवढाच आहे.

'महाराष्ट्रातील धर्मसुधारणेचे आंदोलन' हा लेख जरी तसा गोषवारावजा असला तरी तर्कतीर्थांच्या दृष्टिकोनाचा व्यापक आवाका दर्शविणारा आहे. सुरुवातीलाच त्यांनी १९ व्या शतकात धार्मिक आणि सामाजिक या दोन कल्पनांत भेद दाखविणारी सीमारेषा सापडत नव्हती हे निरीक्षण नोंदविले आहे आणि ते अगदी अचूकही आहे (पृ. ३३३). यामुळेच सुरुवातीच्या काळात प्रार्थना, बाह्यो, परमहंस ...या चळवळींना धार्मिकच राहावे लागले. धर्मनिरपेक्ष केवळ सामाजिक अशी कल्पनाच तेव्हा असंभव होती. या कल्पनेचे बरेचसे श्रेय फुले आणि आगरकर यांना द्यावे लागते.

तसेच मराठी साहित्य समाजाभिमुख झाले याचे श्रेयही तर्कतीर्थ आगरकरांना देतात हे देखील बरोबरच आहे (पृ. ३४३). साहित्येतिहास हा समाजाच्या इतिहासाचेच एक अंग म्हणून पाहायला शिकले पाहिजे हे मराठी साहित्याच्या अभ्यासकांनी व इतिहासकारांनी तर्कतीर्थांपासून शिकणे आवश्यक आहे. साहित्येतिहासशास्त्राचा (Historiography of Literature) हा महत्त्वाचा भाग आहे.

या संदर्भातच “१९२० नंतर ही सुधारणाविरोधी प्रतिक्रिया विराम पाऊ लागली” असे विधान तर्कतीर्थ करतात. ते पुरेसे सूचक आहे. त्यांनी तसे सरळसरळ म्हटले नसले, तरी या प्रक्रियेचा संबंध त्यांना टिळकांच्या मृत्यूशी लावायचा आहे असे दिसते.

‘पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास’ या सुमंत मुरंजन यांनी लिहिलेल्या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेचा समावेशही संग्रहात आहे. त्यात बौद्ध, जैन, शैव, वैष्णव हे सर्व समानतावादी धर्म जातिव्यवस्थेला पराभूत करू शकले नाहीत हे इतिहासाला नीट न उलगडलेले कोडे आहे असे एक विधान तर्कतीर्थ करतात (पृ. ३७०). वस्तुतः भारतातील जाती या नुसत्याच जन्माधिष्ठित नसून त्यांच्यापैकी जवळजवळ प्रत्येकीचा संबंध कुठल्या तरी व्यवसायाशी आहे. त्यामुळे उत्पादनव्यवस्था आणि उत्पादनसंबंध पूर्णपणे बदलल्याशिवाय जातिव्यवस्थेचा पूर्ण बीमोड शक्यच नव्हता. भारतीय इतिहास अभ्यासताना अशा रीतीने मार्क्सच्या काही महत्त्वाच्या विचारांचा वापर केल्यास तर्कतीर्थांना न उलगडलेले हे कोडे कदाचित उलगडू शकेल असे वाटते.

संग्रहाच्या तिसऱ्या भागात भारतीय तत्त्वज्ञानावरील लेखांचा समावेश आहे. ‘भारतीय तत्त्वज्ञान उदय व विकास’ या लेखात शास्त्रीबुवांनी तत्त्वज्ञानाच्या पद्धतीचीही चर्चा केलेली आहे. जुन्या तत्त्वज्ञानाचा निकाल तीन पद्धतींनी लावता येतो असे त्यांचे मत आहे. एकतर विरोधी तत्त्वज्ञानाच्या मूलभूत किंवा प्राणभूत तत्त्वांचे खंडन करून त्यांचा मिथ्या कल्पना म्हणून त्याग करणे, किंवा विचारेतिहासातील एक महत्त्वाची पायरी म्हणून त्यांना तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासात जमा करणे किंवा आपल्या तत्त्वज्ञानाच्या विशाल रचनेची एक बाजू म्हणून त्या विरोधी तत्त्वज्ञानास साफसूफ करून, सुधारून किंवा बदल करून स्थान देणे (पृ. ४१९).

इथपर्यंत ठीक आहे. पण शंकराचार्यांच्या वेदांताने पहिली व दुसरी पद्धती स्वीकारली आहे या त्यांच्या विधानातील शांकर वेदांताने दुसरी पद्धत स्वीकारली हा भाग विवाद्य वाटतो.

विश्ववस्तुबद्दलच्या विचारसरणीचा परिणाम प्रमाणविद्या आणि तर्कशास्त्र यांच्यावर होतो (पृ. ४२८) असे मत तर्कतीर्थांनी मांडले आहे. पण त्यांच्यातील संबंध असा एकतर्फीच आहे का? की त्याचबरोबर प्रमाणविद्येचा परिणाम विश्ववस्तुबद्दलच्या विचारसरणीवरही होतो? याचा विचार व्हायला हवा.

तर्कतीर्थांच्या मांडणीमध्ये आढळणाऱ्या काही विसंगत मुद्द्यांकडे लक्ष वेधणे येथे अप्रस्तुत ठरणार नाही. एके ठिकाणी ते शंकराचार्यांच्या मते परब्रह्म हे अचेतन विश्वाचे उपादान कारण होय असे म्हणतात (पृ. ५३७). तर दुसऱ्या ठिकाणी शंकराचार्य मायेला विश्वाचे उपादान कारण मानतात असे लिहितात (५२३). भास्कर या द्वैताद्वैत्यावादी भाष्यकाराचा काल दहावे शतक दर्शवितात (पृ. ५४६) पण अन्यत्र तो नववे शतक सांगतात (पृ. ५४७). अनिर्वचनीय ख्याती शंकराचार्यांच्या अद्वैत वेदांतात प्रतिपादली आहे असे सांगितल्यावर अन्यत्र अद्वैत वेदांतात शंकराचार्यांपर्यंत अन्यथाख्यातिवादचे अक्षम अनिर्वचनीय ख्याती आचार्यानंतर आलेली असल्याचे सूचित करतात.

भारतीय तत्त्वज्ञानात अद्याप तसे अनेक मुद्दे विवाद्य आहेत. तर्कतीर्थ तेथे अडले असल्यास त्यात अस्वाभाविक असे काहीच नाही. उदाहरणार्थ, उपादन कारण आणि समवायी कारण यांच्यामधील भेद, तादात्म्य या संकल्पनेचा निश्चित अर्थ. तादात्म्य म्हणजे अगदी भेदही नव्हे व अगदी अभेदही नव्हे अशी संदिग्ध भाषा त्यांनी या संदर्भात वापरली आहे. हा गोंधळच नाही का? तसेच प्रामाण्याच्या संदर्भात एकदा ज्ञप्ति: उत्पत्ति: असे दोन पक्ष निर्माण झाल्यांतर स्वतः प्रामाण्यवाद आणि परतः प्रामाण्यवाद या दोन्हीही पक्षांना स्वतंत्रपणे लागू होतात, निदान तत्त्वतः तरी. प्रामाण्याचा असा संपूर्ण नकाशा कोणी मांडलेला नाही. आनंद या संकल्पनेबद्दलही अजून गोंधळच आहे. तर्कतीर्थ तरी आनंद म्हणजे दुःखाच्या प्रतियोगी असलेले सुखच असे गृहीत धरून चाललेले दिसतात. म्हणजे आनंदाचा दर्जा एक मनोमय घटना एवढाच राहतो आणि मग 'आनंदातून सर्व भूते उत्पन्न होतात, आनंदामुळेच जिवंत राहातात आणि आनंदातच विलीन होतात', 'आनंदानेच प्राण्यांचे श्वसन चालते' अशा औपनिषदिक विधानांचा सुसंगत अर्थ कसा लावणार?

Phenomena म्हणजे मिथ्या जगत् असेही तर्कतीर्थांनी म्हटले आहे (पृ. ४) ते तितकेसे बरोबर वाटत नाही.

जोतिनिबंधावर लिहिताना तर्कतीर्थांनी बहुजनसमाजाला इशारावजा धोक्याची सूचना दिली होती- काँग्रेस व राष्ट्रीय चळवळ ही बहुजनसमाजाच्या हिताची नाही. परंतु तरीही तिने बहुजनसमाजाच्या व ब्राह्मणेतरांच्या पुढाऱ्यांना मोहून व गिळून टाकले आहे. परंतु खडकाला अंकुर फुटणे जितके अशक्य तितकेच राष्ट्रीय चळवळी शेतकरी राज्याचे फळ येणे अशक्य असे भाकित त्यांनी वर्तविले (पृ. ४०२). "बहुजन समाजास अजून कित्येक वर्षे शेतकरी-कामकरी राज्याचे नुसते स्वप्नच पाहावे लागे. कदाचित ते स्वप्नसुद्धा दिसू नये असा बंदोबस्त करणारे स्वराज्य लवकरच उत्पन्न होईल. त्या स्वराज्यात अज्ञानाच्या मोहनिद्रेत गाढ झोपलेली जनता आपणास पाहावयास मिळेल. माझे काम धोक्याची सूचना देणे एवढेच आहे."

पुढे खरोखरच राष्ट्रीय चळवळीला व काँग्रेसच्या प्रयत्नांना स्वातंत्र्याचे फळ आले आणि स्वतः तर्कतीर्थही या स्वराज्यात उत्पन्न झालेल्या प्रवाहात मिसळून गेले, असे वरील भाग वाचताना एखाद्या चाणाक्ष वाचकाला जाणवून जाईल. (पृ. ६)

या संग्रहातील लेखांचे स्वरूप संकीर्ण आहे. संपादन करताना विशिष्ट दृष्टिकोन समोर ठेवून पद्धतशीरपणे केलेले दिसत नाही. पुस्तकपरीक्षणे, प्रस्तावना, व्याख्याने, भाषणे, लेख अशा विविध प्रकारांचे हे लिखाण जाहे. यांतील प्रत्येक प्रकाराचे प्रयोजन वेगळे असल्याने सर्वच प्रकारांना एकत्र करणे फारसे औचित्यपूर्ण वाटत नाही. उद्दिष्टाचा व संगतीचा अभाव उत्पन्न झालेला आहे तो यामुळेच. अनेक व्यवधाने सांभाळून इतक्या विविध विषयांवर इतके विपुल लेखन करणे ही गोष्ट अवघड आणि म्हणून अभिनंदनीय खचितच आहे. तरीही संपादन करताना त्यात व्यवस्था व सुसूत्रता येईल अशी खबरदारी घ्यायला हवी होती.

(परामर्श, खंड -५, अंक-१, मे, १९८३, पृ. ७७ ते ८२)



तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा लेखसंग्रह (भाग १)

पुस्तक परिचय

- शंकर सारडा

१९८२ साली प्रसिद्ध झालेल्या मराठी वैचारिक यामध्ये शीर्षस्थानी शोभेल असा ग्रंथ कोणता ? या प्रश्नाचे उत्तर म्हणून मी तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री या लेखसंग्रहाकडे बोट दाखवीन, विविध, निमित्ताने शास्त्रीजींनी केलेल्या धर्म व समाजविषयक तत्त्वज्ञान विषयक व भौतिकवाद विषयक अशा ६८ लेखांचा समावेश या ग्रंथात आहे आणि क्राउन अष्टपत्री आकाराच्या सहाशे पृष्ठाएवढा याचा विस्तार आहे. शास्त्रीजींच्या लेखांचा दुसराही संग्रह एवढाच होईल. तोही यथावकाश मधुकाका कुलकर्णी प्रसिद्ध करतील.

शास्त्रीजींच्या या ग्रंथराजाचा परिचय करून देणे वा त्यांच्या विविध विषयांवरील मतमतांतराची छाननी करणे हा या लेखाचा उद्देश नाही. तशी विद्वत्ताही मजपाशी नाही. आणि तत्त्वज्ञानाचा पंडिती वळणाचा व्यासंगही माझा नाही. परंतु महाराष्ट्रातील या प्रकाण्ड पंडिताने केवळ पुस्तकी पढिकपणाच्या चाकोरीत स्वतःला गुंतवून न घेता सामाजिक, धार्मिक व राजकीय चळवळीत आवडीने रस घेऊन, आपला विद्वत्तेचा उपयोग समाजप्रबोधनासाठी केला. महात्मा गांधीजींना अस्पृश्यता ही वेदकाळी होती की नव्हती हा खुलासा हवा होता. शास्त्रीजींनी अस्पृश्यतेला आधार नाही असे साधार पटवून दिले. सोमनाथच्या मंदिराचा जीर्णोद्धार झाला. पारंपरिक पठडीतले ब्राह्मण त्या जीर्णोद्दाराचे विधी करण्यास तयार नव्हते. शास्त्रीजी त्यावेळी पुढे झाले; आणि मूर्तीची प्राणप्रतिष्ठा त्यांनी शास्त्रोक्तरीत्या केली. यशवंतराव चव्हाण हे आज आपल्याला कसेही वाटोत, एकेकाळी त्यांनी आपल्या मनावर अधिकार प्रस्थापित केला होता. त्यांचे राजकीय गुरू म्हणून रायवादी तर्कतीर्थ हेच गणले जात- त्यामुळेही त्यांचा दबदबा होताच. प्राज्ञपाठशाळेचे संवर्धन व विश्वकोशाचे कार्य यातही शास्त्रीजींचे कर्तृत्व दिसून येते. तशातच 'ब्राह्मणु हिंडता बरा' हे ब्रीदवाक्य शास्त्रीजींनी प्रमाण मानले आहे. त्यामुळे व्याख्या-प्रवचनाच्या निमित्ताने त्यांचा सतत भारतभर संचार चाललेला असतो. या अन्य व्यापामुळे शास्त्रीजींचे ग्रंथकर्तृत्व मोजकेच प्रकाशित झाले आहे. शास्त्रीजी बोलतात खूप पण लिहितात

कमी म्हणून त्यांचे मित्र व चाहतेही कधी-कधी नाराजी प्रकट करीत असतात. या पार्श्वभूमीवर या वजनदार लेखसंग्रहाचे प्रकाशन विशेषच प्रभावशाली ठरते, यात शंका नाही. त्यामुळे आपला तसा अधिकार नसतानाही या ग्रंथकर्तृत्वाने मनाला झालेला हर्ष प्रकट करण्याची ही संधी घेण्याचा मोह टाळता येत नाही.

या ग्रंथाची प्रस्तावना छोटीशीच आहे. तथापि ती शास्त्रीजींच्या वैचारिक वाटचालीतील टप्पे स्पष्टपणे प्रकट करते. भारताची प्राचीन तत्त्वज्ञानाची व धर्माची परंपरा, या परंपरेला ब्रिटिशांच्या साहचर्यामुळे वसलेला शह आणि अन्यायरहित सामाजिक रचनेचा अनुकूल असे विचार व सिद्धान्त शोधण्याचा सुरू झालेला प्रयत्न, धार्मिक तत्त्वज्ञानाचे व धर्माचे खंडन करणारा विचार म्हणून विज्ञाननिष्ठ भौतिकवाद वा जडवाद आणि पुढे मार्क्सवादाला आलेले महत्त्व; मार्क्सवादाच्याही पुढे जाणवलेल्या मर्यादा असा हा शास्त्रीजींचा वैचारिक प्रवास आहे.

शाश्वत सत्य म्हणून काही सांगण्याचा प्रयत्न केला तर तो विफल होतो; धर्मग्रंथ हे मानवनिर्मित असल्याने त्यात सत्य-असत्य अशा विचारांचा संकर असणे अटळ ठरते. ईश्वर हे गृहीतकृत म्हणून विज्ञानाला आवश्यक नाही. हे शास्त्रीजी निष्कर्ष आहेत. धर्मग्रंथातील सिद्धान्त वैचारिक समीक्षेच्या बाहेर आहेत. असे धर्म मानतात; मार्क्सवादीही तेच करतात. मार्क्सवाद्यांच्या राज्यात मार्क्सवादावर टीका करणारा कारावासात डांबला जातो- म्हणून मार्क्सवादाचे सामाजिक बंधमुक्तीचे विचार नैतिकदृष्ट्या कितीही श्रेष्ठ असले तरी त्यांची मार्गदर्शकता तर्कशुद्ध युक्तिवादाच्याबाहेर त्यांना ठेवल्यास नष्ट होते असे शास्त्रीजी बजावून सांगतात.

या ग्रंथातील केवळ विषयांची सूची द्यायची म्हटले तरी पान-दीड पान खर्ची पडेल आणि यातील एकेका लेखातील विचारांची ओळख करून द्यायची तर अनेकानेक लेख लिहावे लागतील. मिताक्षरी पण अर्थवाही अशी शास्त्रीजींची शैली आहे आणि वैचारिक बारकावे पकडण्यात तर चतुराईची सीमाच होते. म्हणून येथे अधिक तपशिलात जाता येणार नाही.

शास्त्रीजी आनंदवादी आहेत. त्यांचा पहिला लेख आनंदवादावरच होता. वैदिक आर्य आनंदवादी होते. सनातन धर्मशास्त्राचा मुळाशी धृत्युत्साहसमन्वित असा आनंदवाद होता. सनातन धर्मशास्त्र हे भारतीयांच्या प्रपंचाचे सच्छास्त्र आहे. आधिभौतिक व आध्यात्मिक सुखवाद हा त्याचा पाया आहे असे त्या लेखात शास्त्रीजींनी प्रतिपादन केले आहे. शास्त्रीजींच्या जीवनातही - त्याच प्रतिपादनाचा प्रत्यय येतो. त्यामुळेच शास्त्रीजी ऐंशीचा टप्पा ओलांडून गेले असले तरी जीवनाचा आनंद मुक्त मनाने घेण्याएवढी आपली रसिकता आजही जोपासून आहेत. म्हणूनच त्यांचा आदर्श आकर्षक ठरतो.

भारतीय संस्कृतीचा अभिमान असणाऱ्यांनी त्याचमुळे या ग्रंथाचे परिशीलन करायला हवे. त्या अभिमानाचे अधिष्ठान त्यायोगे भक्कम होईल.

(साहित्य सूची, दिवाळी अंक, १९८३, पृ. ५७ व ५८)



शिखांचा पंथ व इतिहास
समीक्षा

शिखांचा तर्कविसंगत इतिहास - अरविंद गोडबोले

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी कै. सदाशिव बागाईतकर यांच्या स्मरणार्थ 'शिखांचा पंथ व इतिहास' या विषयावर दोन व्याख्याने दिली. ही दोन व्याख्याने साठ पानी पुस्तिकेच्या रूपाने गेल्या वर्षी प्रसिद्ध झाली. या पुस्तिकेत इतिहास दृष्ट्या चुकीची अनेक विधाने आहेत. तर्कतीर्थ जोशी यांच्या नावावर ही पुस्तिका प्रसिद्ध झाली असल्यामुळे तिच्यातील चुकीच्या माहितीला मान्यता मिळण्याची व कालांतराने तीच माहिती रूढ होण्याची शक्यता आहे. म्हणून या पुस्तिकेतील इतिहासाशी संबंधित भागाची चर्चा होणे आवश्यक आहे.

पुस्तिकेच्या पृ.क्र.१ वर 'मी हिंदुही नाही, आणि मुसलमानही नाही' असे नानकदेवांनी म्हटल्याचा उल्लेख करण्यात आला आहे. 'ना हम हिंदू न मुसलमान' ही ग्रंथसाहेबाच्या पृ. क्र. ११३६ वरील ओळ कबीरांच्या रचनेतील आहे. या अर्थाची नानकांची आदिग्रंथातील रचना लक्ष्मणशास्त्र्यांच्या वाचनात आली असली तर तिचा संदर्भ त्यांनी देणे आवश्यक आहे. पृ. क्र.७ वर नानकांच्या बरोबर अनेक यात्रांत असलेल्या मर्दाना या गायक, वादकाचा उल्लेख सुलतानपूर येथील असा करण्यात आला आहे. ही माहिती चुकीची आहे. कारण मर्दाना नानकांच्या गावचा म्हणजे तलवंडीचाच होता. मर्दानाचे वडील बद्रा, नानकांच्या वडिलांच्या कुटुंबाचे गायक-वादक होते. नानक काही उद्योग करीनात म्हणून त्यांना सुलतानपूरला त्यांच्या मेव्हण्याकडे पाठविण्यात आले. सुलतानपूरला नानकांचे मन रमावे म्हणून काही दिवसांनी मर्दानालाही सुलतानपूरला पाठविण्यात आले. नानकांचा मोठा मुलगा श्रीचंद याने उदासी पंथ स्वीकारला हे पृ.क्र. ११ वरील विधानही असेच चूक आहे; कारण श्रीचंद हे उदासी पंथाचे संस्थापक आहेत.

आयुष्यमानाचा गोंधळ

पृ.क्र.१४ वर गुरू अमरदासांचे आयुष्य १०५ वर्षांचे होते असा उल्लेख आहे. गुरू अमरदासांच्या विस्तृत इंग्रजी चरित्रात डॉ. फौजासिंगांनी अमरदासांना ९५ वर्षे आयुष्य लाभले असे लिहिले आहे. बहुतेक इतिहासकारांना ते मल मान्य आहे. 'ईस्वर दर्शन'मध्ये चिकित्सकपणापेक्षा भाविकपणा

अधिक आहे. गंमत म्हणजे पुस्तिकेच्या पृ.क्र. वर स्वतः जोशी यांनी अमरदासांचे आयुष्य १५ वर्षे अशी माहिती दिली आहे. पृ.१३ वर (अमरदासांनी) यांची कन्या मानी हिचे लग्न त्यांचे निष्ठावंत शिष्य रामदास यांच्याशी लावले असे विधान आहे. गुरू रामदासांचे मूळचे नाव जेठा होते. अमरदासांच्या संपर्कात जेव्हा ते आले व जेव्हा त्यांचे लग्न झाले, तेव्हा ते जेठा या नावाने ओळखले जात होते. त्यामुळे अचुकतेच्या दृष्टीने या विधानात जेठा रे नाव असावयास पाहिजे.

या पुस्तिकेच्या पृ. क्र.१४ वर 'गुरू रामदास यांनी पद्यरचनाही विपुल केली, या पद्यरचनेला 'आसादीवार' अर्गी संज्ञा आहे.' असे मोठे विधान आहे. 'वार' हा एक काव्यप्रकार आहे. उदाहरणार्थ, भाई गुरुदास की वार', 'आसादीवार' म्हणजे आसा रागातील वार रचना. रामदासांनी सिरि (श्री), गडडी (गौरी), देवगंधारी इत्यादी अनेक रागात रचना केल्या. आसा रागात रामदासांनी 'छंत' वृत्तात रचना केली होती. म्हणून रामदासांच्या रचना आसादी वार होऊ शकत नाहीत व तसे त्यांना कुणी म्हणतही नाहीत. 'आसादी वार' नावाची भाविक शिखांची नित्य पठनात असलेली रचना नानकांची आहे. रामदासांची नव्हे.

पृ. क्र.१५ वरील (अर्जुनांनी) भाई गुरुदास या शीख पंथीयाला संशोधनपूर्वक शुद्ध प्रत (आदि ग्रंथाची) तयार करण्याची कामगिरी दिली हे विधान गैरसमज उत्पन्न करणारे आहे. गुरू अर्जुनांनी आदिग्रंथ सांगितला व भाई गुरुदासांनी तो लिहून घेतला. ग्रंथ लिहिताना गुरू अर्जुनांच्या सांगण्यावरून गुरुदासांनी तत्कालीन गुरुमुखी लिपीत काही सुधारणा केल्या. गुरुदासांनी आदिग्रंथ शुद्ध केला असता तर ज्याप्रमाणे आदिग्रंथाच्या फार जुन्या प्रतीचा (उदारणार्थ, भाई पन्नांची प्रत, कर्तारपूरची प्रत) उल्लेख होतो वा त्या पाहता येतात किंवा पाहण्यात येत तशी गुरुदासांची प्रत कुठे तरी दिसली असती, वा तिचा उल्लेख झाला असता, तसा तो होत नाही.

जोशी यांच्या या विधानावरील महत्त्वाचा आक्षिप म्हणजे प्रत्यक्ष गुरूने सांगितलेल्या आदिग्रंथाला कुणी शुद्ध करतो, ही कल्पनाही याकाळी शिखांना सहन झाली नसती. आजही शिखांना ती मानवणार नाही. 'शीख पंथीय' या शब्दावर भाई गुरुदासांची तर्कतीर्थांनी केलेली बोळवण इतिहासाला धरून नाही. भाई गुरुदास हे गुरू अर्जुनांचे चुलतमामा. नानकपंथाचे प्रमुख प्रचारक. 'गुरुदास की वार' व 'कबिरा'चे लेखक, अनेक शीख गुरूचे बालपणीचे शिक्षक. त्यांचा 'वार'ना आदिग्रंथाची किल्ली मानतात व त्यांच्या इतना गुरुबानीबरोबर गुरुद्वारांत गायिल्या जातात.

पृष्ठ क्रमांक १६ वरील, 'अर्जुनांनी रावी नदीत उडी टाकली' हे विधानही गैरसमज उत्पन्न करणारे आहे. दोन लक्ष रुपये दंड भरण्याचे वा मुसलमान होण्याचे नाकारल्यामुळे गुरू अर्जुनांचे मुघल अधिकाऱ्यांनी हालहाल केले. मे महिन्याच्या उन्हात त्यांना लाहोरला वाळूत उभे करण्यात आले. त्यांच्यावर उकळते पाणी व तापलेली वाळू टाकण्यात आली. शेवटी नुकत्याच मारलेल्या गायीच्या कातड्यात शिवून टाकून त्यांना ठार मारण्याचा बेत मुघल अधिकारी करू लागले. मृत्युपूर्वी स्नान

करण्याची अनुज्ञा अर्जुनांनी मागितली. मान्य होऊन, अर्जुनांना सैनिकी पहाऱ्यात रावी नदीवर पहाटे नेण्यात आले. गुरू अर्जुन सैनिकांच्या पहाऱ्यात नदीत उत्तरले. अति उष्णता व नंतर थंडी यामुळे त्यांना मृत्यू आला असावा.

करवसुली कोणी सुरू केली?

पृष्ठ क्रमांक १९ वर हरगोविंदांनी करवसुलीची पद्धत व्यवस्थित केली असे विधान आहे. वस्तुतः शिखांत करवसुलीची पद्धत हरगोविंदांनी नाही, तर त्यांचे वडील गुरू अर्जुन यांनी घालून दिली. प्रत्येक शिखाने आपल्या एकंदर उत्पन्नाचा दहावा हिस्सा (दशबंध) गुरूकडे पाठवावा, असे अर्जुनांनी ठरवून दिले. रा 'दहाबंध' गोळा करण्याकरिता अर्जुनांनी प्रतिनिधींची, मसंदांची नेमणूक केली. स्व-संरक्षणार्थ हरगोविंद जेव्हा सैन्य उभारू लागले तेव्हा त्यांनी, शिखांनी पैशाऐवजी शास्त्रे व घोडे पाठवावेत, असे सांगितले इतकेच.

पृष्ठ क्रमांक २२ वर तेगबहादुरांच्या देखत मुघलांनी करवतीने कापलेल्या हुतात्म्याचे नाव भाई मोतीदास असे देण्यात आले आहे. ते नाव मीतदास पाहिजे. पृष्ठ क्रमांक २७ वर गोविंदसिंगांनी आदिग्रंथात गुरू तेगबहादुरांच्या रचनांच्या बरोबर स्वतःची रचना भरीस टाकली, असे चुकीचे विधान आहे. वस्तुस्थिती अशी आहे की, स्वतःच्या रचना महाकवी असूनही गुरू गोविंदसिंगांनी घातल्या नाहीत. 'ग्रंथ साहेबा'तील तेगबहादुरांच्या रचनांपैकी ५४ वा दोटा त्यांचा नसून गोविंदसिंगांचा आहे, असे मत व्यक्त करण्यात आले आहे. 'ग्रंथसाहेबा'त गुरू गोविंद सिंगांची असलीच तर फक्त ही एक ओळ आहे व ती ग्रंथात पृष्ठ क्रमांक १४२९ वर आलेली आहे.

नावांतील चुका

“अनेक लढ्यात विशेष शौर्याने चमकला म्हणून बंदाला 'बंदा बहादूर' म्हणू लागले.” हे पृष्ठ क्रमांक ३२ वरील विधानही बरोबर नाही. कारण पंजानात बंदा जाण्यापूर्वी नांदेडला एक सभा भरवून गोविंदसिंगांनी बंदाला 'बहादुर' ही पदवी दिली होती.

पृष्ठ क्रमांक ३७ वर मुघल सुभेदार झकेरिया खान यानं तुकडे तुकडे करून मारलेल्या प्रसिद्ध हुतात्माचे नाव मानसिंग असे देण्यात आले आहे. ते नाव 'मणिसिंह' असे पाहिजे. 'मानसिंग' हा मुद्रणदोष दिसतो. नान तीन वेळा आले आहे. गोविंद सिंगांच्या 'दशमग्रंथा' त प्रख्यात संकलक अणिसिंग ते हेच.

पृष्ठ क्रमांक ५५ वर 'पंजाब समृद्धीचा प्रदेश बनला. शीख पुरुष, बाई, मूल रस्त्यात भीक मागताना दिसेनासे झाले' या दोन विधानांनी कार्यकारणभाव सुचवायचा उरला व तो अपुरा आहे. शिखांत भिकारी नाहीत. याचे कारण वेगळे आहे. 'आपल्या कष्टाने माकरी मिळना व तिच्यात इतरांना वाटेकरीकरा, तोच खरा धर्म आहे' असा उपदेश गुरू नानक करित. भीक मागत फिरणाऱ्या कानफाट्या जोग्यांवर व संसार सोडून जाणाऱ्या जैन साधूवर नानकांनी कठोर टीका केली होती. शारीरिक श्रमाची मस्ती गुरू गोविंदसिंगांनी सांगितली होती. लंगर या संस्थेमुळे निराधार शिखांना आश्रय मिळत असे व मिळत.

पुस्तिकेच्या शेवटच्या पाच-सहा पानांत पंजाबच्या सध्याच्या प्रश्नाची आपली उपपत्ती तर्कतीर्थांनी मांडली आहे. तर्कतीर्थांनी पंजाबी हिंदुना व सरकारला दोष दिला आहे. हे विवेचन समतोल होण्याकरिता, गुरुसिंग सभांचे या शतकाच्या प्रारंभी आलेले आंदोलन, सत्तांतराच्या वेळी व त्यानंतर अकाली नेत्यांनी वारंवार बदललेले धोरण, 'धोती, चोटी जमुना पार' अशा प्रकारच्या काही शिखांनी दिलेल्या घोषणा, यांचाही उल्लेख होता. आरोप, प्रत्यारोपांची चर्चा या लेखाच्या कक्षेबाहेर आहे. पंजाबच्या प्रश्नांची तर्कतीर्थ प्रणीत उपपत्ती कुणाला पटेल, कुणाला पटणार नाही. ती उपपत्ती मांडण्यापूर्वी, आपल्या व्याख्यानाच्या मुख्य भागात त्यांनी शीख पंथाचा जो इतिहास सांगितला आहे, त्यात भरपूर चुका आहेत. निर्विवाद ऐतिहासिक घटना सांगताना झालेल्या या चुका पाहिल्यावर वादग्रस्त राजकीय प्रश्नांची त्यांची उपपत्ती किती स्वीकारायची हे ज्यानं त्यानं ठरवावं.

(दैनिक महाराष्ट्र टाइम्स, ७ जुलै, १९८५)

○○○

धर्मकोश आणि मीमांसाकोश : समीक्षा

‘धर्मकोश’ आणि ‘मीमांसाकोश’ - श्री. मा. भावे

मा. स्वामी केवलानंद सरस्वती व तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी हिंदुधर्माविषयीच्या रूढ, सनातनी भूमिकेचा प्रतिवाद केला. ही सनातनी भूमिका अशी मांडता येईल. हिंदुधर्म म्हणजेच वैदिक धर्म हा वेदांवर (म्हणजे श्रुतीवर) आणि वेदांना अनुसरून मन्वादी ऋषींनी रचलेल्या स्मृतींवर आधारलेला आहे. धर्म म्हणजे अमुक प्रसंगी कसे वागावे व कसे वागू नये हे सांगणाऱ्या नियमांची संहिता. वेदातील व स्मृतीतील धर्मविषयक वचने परस्परांशी सुसंगतच आहेत, सत्कृदर्शनी ती विसंगत वाटली तरी त्या विसंगतीचे निरसन होऊ शकते. जीवनातील प्रत्येक प्रसंगाचा विचार करणारा व सुसंगत असा हा धर्म आहे. मनुष्याला या धर्मापासून पतित होण्याचे स्वातंत्र्य आहे; पण धर्मात परिवर्तन करण्याचे स्वातंत्र्य नाही.

या उलट स्वामीजी, शास्त्रीजी व त्यांच्या विचारांचे इतर विद्वान यांचा युक्तिवाद खालीलप्रमाणे होता. देश-काल-परिस्थितीप्रमाणे निरनिराळ्या युगात धर्माचे स्वरूप बदलत आले आहे. मूलभूत तत्त्वे बदलली नाहीत तरी त्यांच्या अनुसरणाने वेळोवेळी परिस्थिती सापेक्ष आचारांचे नियम आणि संस्कारांचे विधि-निषेध ठरत आले आहेत. धर्मग्रंथांचा ऐतिहासिक दृष्टीने अभ्यास केल्यास धर्मात वेळोवेळी परिवर्तने घडत होती, हे दिसून येते. कालपरत्वे व देशपरत्वे आचारात बदल घडतो, पण तेवढ्याने बदल घडवणारा माणूस पतित ठरत नाही. मूलभूत नैतिक आचरणातून तो घसरला तरच तो भ्रष्ट झाला असे मानले जात होते.

आपला हा युक्तिवाद प्रत्यक्ष अभ्यासातून सिद्ध करून दाखवला पाहिजे याची जाणीव स्वामीजींना होती. पण त्यांच्याही पलीकडचे व अधिक विशाल उद्दिष्ट या अभ्यासकांपुढे होते. प्राज्ञपाठशाळा मंडळाच्या वार्षिक वृत्तांतातून खालील मजकूर अनेकदा आलेला दिसतो. जगातील प्राचीन धर्म व संस्कृती यांमध्ये हिंदुधर्म व हिंदूसंस्कृती ही अतिप्राचीन म्हणून गणली जाते. तिचा संगतवार इतिहास अद्यापि लिहिला गेला नाही. धर्मकोश हे हिंदूसंस्कृतीचा प्राचीन इतिहास लिहिण्याचे फार मोठे साधन आहे, धर्मकोशाच्या कार्याचे थोडक्यात स्वरूप असे सांगता

येईल की "हिंदुधर्म व संस्कृती यांच्या अभ्यासाची संस्कृत भाषेतील साधने कालानुक्रमाने ग्रथित करून अभ्यासकांच्या पुढे मांडणे. हिंदुधर्म व संस्कृती यांच्या इतिहासाची काही महत्त्वाची साधने उपलब्ध श्रुती, स्मृती, पुराणे व निबंधग्रंथ यात साठवलेली आहेत. सर्व उपलब्ध मुद्रित ग्रंथ व हस्तलिखित यांचे उत्तम परिशीलन करून ही इतिहासासाधने धर्मकोशाच्या रूपाने लोकांपुढे मांडण्यास प्राज्ञपाठशाळा मंडळाने सुरुवात केली आहे" (सत्ताविसावे वार्षिक इतिवृत्त १९४३).

(१)

ह्या उद्दिष्टांचा विचार करून स्वामीजींनी धर्मशास्त्राचे ग्रंथ चाळून त्यातील योग्य ती वचने संगृहीत करण्यास सुरुवात केली. या कामात त्यांना श्रौताचार्य धुंडिराजशास्त्री बापट, नरहरशास्त्री तळेकर व व्यंकटशास्त्री वळे यांनी मदत केली. ह्या कामातूनच धर्मकोशाच्या रचनेची पद्धती ठरून गेली. संस्कारकांडाची जुळणी करताना षोडशसंस्कार वेळोवेळी कसे केले जात हे समजण्यासाठी स्मृतिग्रंथातील मूळवचने एकत्रित करावयाची; नंतर कालपटानुरूप ती लावायची व व्यवहार म्हणजे हिंदुधर्मात चालू असलेला कायदा - कसा होता त्याचा मागोवा घ्यायचा. हे झाले संस्कारकांडाविषयी. तोच शिस्त 'अध्यात्मविद्या', 'राजनीती' इत्यादी विषयातही वापरायची.

ह्या कामाला गती आली ती हैदराबाद येथील विख्यात वकील, विद्याप्रेमी व दानशूर श्री. वामनराव नाईक यांनी स्वामीजींना या कार्यासाठी रु. २०००/- ची देणगी दिली तेव्हा. या कामासाठी मूळ स्मृतिग्रंथ, त्यांचा अभ्यास करण्याची क्षमता व उमेद असणारे शास्त्री यांची जमवाजमव करावी लागणार होती. त्यासाठी पैसे हवे होते. वामनराव नाईकांच्या औदार्यामुळे हे शक्य झाले. ही गोष्ट १९२५ सालची. त्यास आता ९० वर्षे होऊन गेली आहेत.

पण नंतर पाचच वर्षांनी या कामाला खीळ बसली. १९३० साली कायदेभंगाची मोठी चळवळ सुरू झाली. पाठशाळा बंद पडली; कारण शिक्षक व प्रौढ विद्यार्थी सत्याग्रह करून तुरुंगात गेले. १९३१ साली स्वामीजींनी संन्यास घेतला व ते पाठशाळा सोडून टेंभूला गेले हे आपण पाहिलेच आहे. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी १९३२ साली तुरुंगातून सुटले. त्यांनी स्वामीजींना वाईस परत आणले. त्यानंतर कोशकार्याची पुनः घडी बसवावी लागली.

तर्कतीर्थांनी धर्मकोशाच्या रचनेला अधिक व्यापक व पद्धतशीर रूप दिले. आत्तापर्यंत मूळ स्मृतिग्रंथातूनच वचने घेतली होती. आता मूळ ग्रंथ व त्यावर झालेले निबंध - टीकाग्रंथ यांतूनही वचने घ्यावीत असे ठरविण्यात आले. महामहोपाध्याय पां. वा. काणे यांनी धर्मशास्त्राचा इतिहास लिहिण्याचे विराट कार्य हाती घेतले होते. त्यासाठी त्यांनी स्मृतिग्रंथांचा कालक्रम निश्चित केला होता. हा कालक्रमच धर्मकोशासाठी आधार म्हणून घेतला गेला. मूळ वचनांचे पाठभेद सापडले तर त्यांचे तळटीपातून स्थलनिर्देशांसह उल्लेख करण्यात येऊ लागले. धर्मकोशाचे एकूण ११ खंड त्यावेळी योजिले होते. ते असे :

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय : खंड - १८ / २८२

- | | |
|--------------------------------|-------------------------|
| १) व्यवहार किंवा प्राचीन कायदा | २) वैदिक अध्यात्मविद्या |
| ३) विवाहादी संस्कार | ४) राजनीती |
| ५) वर्णाश्रम धर्म | ६) शुद्धी व श्राद्ध |
| ७) प्रायश्चित्त | ८) शांतिकर्म |
| ९) पुराणागमधर्म | १०) कालतत्त्व |
| ११) मोक्ष | |

प्रत्येक कांडाची रचना करण्यासाठी खालील पायऱ्या ठरविण्यात आल्या.

- | | |
|--------------------|------------------------------|
| १) वचनसंग्रह | २) ऋषिवार विभाग |
| ३) ऋषिनिश्चिती | ५) पाठनिर्णय |
| ४) प्रकरणशः विभाग | ६) शास्त्रार्थ टीका टिप्पणी. |
| ७) संपादकीय तपासणी | ८) मुद्रणप्रत |

धर्मकोशाच्या अवाढव्य व अनेक वर्षे चालणाऱ्या कामासाठी पैश्यांची आणि धर्मशास्त्राच्या अभ्यासकांची गरज पडणार होती. त्याकाळी शास्त्री मिळणे अवघड नव्हते, पण त्यांनाही उचित मानधन व त्यांच्या वाईतील वास्तव्याची व्यवस्था करावी लागली असती. शिवाय धर्मकोशाची शुद्ध छपाई ही देखील जबाबदारीची कामगिरी होती. त्यासाठी स्वतःचा छापखाना काढणे हा एक उपाय होता. तेव्हा शास्त्रीजींनी महत्त्वाचा निर्णय घेतला की, प्राज्ञपाठशाळा मंडळाशी संबंधित पण स्वतंत्र असे 'धर्मकोश मंडळ' स्थापन करायचे. यात प्रतिष्ठित मंडळी घ्यावयाची. या प्रतिष्ठित मनुष्यांच्या साहाय्याने देणग्या व अनुदाने गोळा करावयाची व धर्मकोशाची गाडी मार्गाला लावायची.

१९३४ साली धर्मकोश - मंडळाची स्थापना झाली. अध्यक्षस्थानी मुंबई उच्च न्यायालयाचे न्यायमूर्ती सीताराम एस. पाटकर यांनी निवड झाली. श्री. भवानीशंकर नियोगी व सर प्रभाशंकर पट्टणी यांनी उपाध्यक्ष म्हणून काम पाहाण्याचे मान्य केले. स्वतः तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी आणि श्री वासुदेवशास्त्री कोनकर हे चिटणीस झाले. मंडळाच्या सभासदात श्री. न. चिं. केळकर, श्री. कन्हैय्यालाल मुन्शी, श्री. प्र. बा. गजेंद्रगडकर, श्री. शंकरराव गांगला आणि श्री. रा. ग. सोमण असे पाचजण होते.

सल्लागार मंडळातही नाणावलेल्या व्यक्ती होत्या. श्रीमंत बाळासाहेब पंतप्रतिनिधी, सरदार माधवराव किंबे, धर्मशास्त्राचे इतिहासकार व पुढे भारतरत्न या सर्वोच्च सन्मानाने ज्यांचा गौरव झाला ते श्री. पां. वा. काणे, पंडित के. ल. दसरी, श्री. रामनारायण पाठक (अहमदाबाद), श्री. चैतन्यप्रसाद जोशी (अहमदाबाद) आणि श्री. भास्करराव दामले (ठाणे).

१९४६ साली सर सीताराम पाटकर हे निवर्तले, तेव्हा (पुढे लोकसभेचे सभापती झालेल्या) नामदार गं. वा. मावळणकरांची अध्यक्ष म्हणून निवड झाली आणि ना. कन्हैय्यालाल मुन्शी उपाध्यक्ष झाले. यानंतर हे धर्मकोश मंडळ कधी संपुष्टात आले त्याचा कोणताच उलगाडा इतिवृत्तांवरून होत नाही.

(२)

आपण पाहिले आहे की, स्वामीजींनी धर्मकोशाचे ११ खंड किंवा कांडे कल्पिली होती व पहिले कांड 'व्यवहारकांड' होते. या काण्डाचा पहिला भाग १९३७ साली प्रसिद्ध झाला. या पहिल्या भागाचे संपादक खालीलप्रमाणे होते.

१) श्री. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी.

- मुख्य संपादक

२) श्री. रंगनाथशास्त्री जोशी.

- उपसंपादक

३) श्री. के. ल. दप्परी.

- उपसंपादक

४) प्रा. वा. गो. परांजपे, एम. ए. एल. एल. बी., डी. लिट. फर्ग्युसन कॉलेज. - उपसंपादक.

५) प्रा. न. र. फाटक.

- उपसंपादक

६) प्रा. प्र. रा. दामले, एम. ए. एलएल. बी. वाडिया कॉलेज.

- उपसंपादक

७) प्रा. प्र. बा. गर्जेद्रगडकर, एम. ए. एलएल. बी. वाडिया कॉलेज.

- उपसंपादक

८) पं. वासुदेवशास्त्री कोनकर.

- चिटणीस

या खेरीज सखारामशास्त्री भागवत, तळेकरशास्त्री, व्यंकटाचार्य वळे, रामचंद्रशास्त्री वेदान्तशिरोमणी, पट्टाभिरामशास्त्री मीमांसाचार्य, गोखले वेदान्तशास्त्री व पांडुरंगशास्त्री गोस्वामी न्यायाचार्य अशा अनेक विद्वानांनी या भागाच्या निर्मितीत मदत केली होती. व्यवहारकाण्डाचा पहिला भाग प्रसिद्ध झाला त्याला आता ८० वर्षे होत आहेत.

एकेक काण्ड तयार करण्यासाठी किती अफाट परिश्रम घ्यावे लागत याची कल्पना १९४३ व १९४४ या दोन वर्षांच्या इतिवृत्तांवरून येते. त्या वेळी 'वर्णाश्रमधर्म' या ५व्या खण्डातील 'संस्कारकांड' या भागाचे काम चालू होते. १९४३ च्या अहवालात म्हटले आहे. (संस्कार) काण्डात धर्मप्रमाणविचार, गृह्यकर्म, संस्कार, वर्णाश्रमधर्म, श्राद्ध, अशौच इत्यादी विषयांचा संग्रह करण्याचे काम चालू आहे. स्मृतिचंद्रिका, पराशरमाधव, स्मृतिमुक्ताफल, निबंधसार, स्मृतिसार, संस्कारकौस्तुभ, प्रयोगपारिजात, प्रयोगरत्न, श्राद्धप्रकाश, गृहस्थरत्नाकर, परिभाषा प्रकाश, कृत्यरत्नाकर, श्राद्धसौख्य, दीपकालिका, श्राद्धक्रिया कौमुदी, विवाहसौख्य या ग्रंथातील चालू भागास उपयुक्त वचने काढून झाली आहेत व पारस्करगृह्यसूत्र (पंचभाष्योपेतम्), संस्कारगणपति, चातुर्वेदमिततसंग्रह, विधानपारिजात या ग्रंथातील वचने काढण्याचे काम चालू आहे.' १९४४

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय : खंड - १८ / २८४

साली याच काण्डावरचे काम चालू राहिले. 'या काण्डात धर्म - प्रमाण - विचार, कर्म - परिभाषा, गृह्यकर्म, संस्कार इत्यादी विषयांचा समावेश करण्याचे ठरविले आहे. वृत्तान्तवर्षी निबंधग्रन्थ व स्मृति यातील वचनसंग्रहाचे काम पूर्ण झाले आहे. त्यापुढील काम म्हणजे संग्रहीत वचने विषयवारीने लावणे, वचनांचा सर्वसंमत पाठ ठरविणे, संग्रहीत निबंधग्रंथांचे कालानुक्रमाने पत्ते, पाठ भेद लिहिणे या कामास सुरुवात झाली असून शास्त्रार्थास उपयुक्त अशी ५०० पृष्ठे लिहून झाली आहेत.' यानंतर ५२ ग्रंथांची यादी दिली असून या ग्रंथातील उपयुक्त वचने काढून झाली आहेत' असे म्हटले आहे. एकेका काण्डाला जर दोन-तीन वर्षे खर्ची पडत असतील तर नंतरच्या ५० वर्षांत म्हणजे १९८५ पर्यंत, धर्मकोशाच्या व्यवहारकाण्ड (३ भाग), उपनिषदकांड (३ भाग), संस्कारकाण्ड (४ भाग) व राजनीतिकाण्ड (६ भाग) अशा फक्त १७ भागांचेच काम पूर्ण झाले याचे आश्चर्य वाटत नाही.

इथे हेही लक्षात येते की, स्वामीजींनी जो मूळ आराखडा ठरवला होता त्यात काही बदल करण्यात आले. 'वैदिक अध्यात्मविद्या' या काण्डाचे नाव 'उपनिषद्काण्ड' असे ठेवले. तिसरे काण्ड 'विवाहादी संस्कार' म्हणून होते ते 'संस्कारकाण्ड' म्हणून प्रसिद्ध झाले. वर दिलेल्या (वृत्तांतातील) मजकुरावरून ध्यानात येते की, १९४३, ४४ साली 'संस्कारकांड' हे 'वर्णाश्रमधर्म' या कांडाचा पोटभाग म्हणून तयार करावे असा विचार होता. पण अखेरीस मूळ आराखड्याप्रमाणे ते स्वतंत्र कांड म्हणून सिद्धीस गेले.

१९८८ साली ज्यावर पूर्वीच काम झाले होते, तो 'वर्णाश्रमधर्मकांडा'चा पहिला भाग प्रसिद्ध करण्यात आला. त्यानंतर धर्मकोशाचे काम स्थगितच झाल्यासारखे झाले. किंबहुना २००० सालापर्यंत पुढचा कोणताच भाग प्रसिद्ध झाला नाही. अतिशय अनुल्लंघनीय अशा अडचणी धर्मकोशापुढे उभ्या राहिल्या. शास्त्रीजी ८८ वर्षांचे झाले होते. जुन्या प्रकारचे पारंपरिक शास्त्री आता मिळत नव्हते. सहकारीशास्त्री आणि केळकरशास्त्री असे दोनच शास्त्री काम करत होते व तेही वयोवृद्ध होते. नवीन भाग प्रसिद्ध करायचे तर मोठा खर्च येणार होता आणि तेवढी आर्थिक मदत कोणत्याच संस्थेकडून मिळत नव्हती. प्रा. डॉ. सरोजा भाटे, पुणे विद्यापीठातील संस्कृत विभागाच्या प्रमुख यांच्याकडे हे काम सोपवण्यात आले. त्यांनी विद्यापीठातील हुशार विद्यार्थ्यांकडून काम करून घेण्याचा निर्णय घेतला. या विद्यार्थ्यांना सहकारीशास्त्री व केळकरशास्त्री यांच्याकडून प्रशिक्षण देण्यात आले. २००० सालापासून वर्णाश्रमधर्मकांडाचे २ ते ५ भाग २०११ सालापर्यंत प्रसिद्ध झाले. पुढचे दोन भागही तयार आहेत परंतु त्यांच्या प्रसिद्धीसाठी लागणारा निधी उपलब्ध होत नाही.

धर्मकोश हा संस्कृत भाषेत आहे. या कोशाचा प्रचार आणि प्रसार विस्तृत प्रमाणावर होण्यासाठी त्याचे इंग्रजी भाषांतर करणे गरजेचे आहे, ही गोष्ट धर्मकोश मंडळाच्या लक्षात सुरुवातीस आली होती. १९३९ साली धर्मकोशाचे इंग्रजी भाषांतर करण्यासाठी खालील विद्वानांची समिती स्थापण्यात आली.

- १) श्री. के. बी. सुखठणकर, बी. ए. एलएल. बी. अॅडव्होकेट मुंबई. (प्रमुख भाषांतरकार)
- २) प्रो. जी. वी. देवस्थळी, एम. ए., नाशिक.
- ३) श्री. एल. एस. देवुसकर, एम. ए., मुंबई.
- ४) प्रो. वा. गो. परांजपे, एम. ए., एलएल. बी. डी. लिट्., फर्ग्युसन कॉलेज, पुणे या विद्वानांनी व्यवहारकांड खंड १ भाग १ याचे इंग्रजी भाषांतर पूर्ण केल्याचा व ते छपाईस गेल्याचा उल्लेख १९४३ सालच्या वार्षिक वृत्तांत आहे.

१९४४ सालच्या वृत्तांत खालील मजकूर आला आहे. इंग्रजी भाषांतर पहिला भाग 'हिंदूकायद्याची मूलतत्त्वे' तयार होऊन छपाईस गेला आहे. श्रीयुत के. बी. सुखठणकर बी. ए. एलएल. बी. यांनी भाषांतर केले व तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी ते तपासून दिले.

तसेच 'स्त्रीपुंर्धर्म' या प्रकरणाचे (१५० पृ. छापील) भाषांतर प्रो. वा. गो. परांजपे यांजकडून तयार होऊन आले आहे. 'दायभाग' भाषांतर करण्यास त्यांनी घेतला आहे. यानंतर इंग्रजी भाषांतर झाल्याचे दिसत नाही.

(३)

धर्मकोशातील 'व्यवहारकाण्डा'चा पहिला भाग १९३७ साली प्रसिद्ध झाला. त्या भागाचे व त्याच्या पुढील भागाचे मुद्रण पुण्यातील छापखान्यात केले होते. परंतु आपले काम स्वतःच्या मुद्रणालयात झाल्यास ते अधिक व्यवस्थित होईल, मुद्रिते तपासण्यात वेळ जाणार नाही, तसेच संस्कृतची खिळेजुळणी करणारे कामगार सतत तेच काम करणार असल्याने तरबेज राहतील असा विचार करून प्राज्ञपाठशाळांमंडळाने स्वतःचा छापखाना काढण्याचा निर्णय घेतला. १९४० साली छापखाना सुरू झाला. प्राज्ञपाठशाळेचे चिटणीस कै. शं. वि. लेले यांनी पहिली पाच वर्षे छापखान्याचे व्यवस्थापक म्हणून काम पाहिले. नंतर १९४५ ते १९७५ अशी ३१ वर्षे कै. म. शं. साठे यांनी हे काम निष्ठेने केले. व्यवहारकाण्डाचा तिसरा भाग याच छापखान्यात छापला गेला. नंतर धर्मकोशाच्या १७ भागांची व १२००० पृष्ठांची आणि मीमांसा कोशाच्या ७ भागांच्या ५००० पृष्ठांची जुळणी, छपाई व बांधणी या छापखान्याने केली.

तथापि, वर सांगितल्याप्रमाणे १९८८ नंतर धर्मकोशाचे काम १२ वर्षे स्थगित झाले. वाईसारख्या ठिकाणी पुरेसे काम मिळण्याची शक्यताही नव्हती. म्हणून मंडळाने छापखाना बंद करण्याचा निर्णय नाईलाजाने घेतला. वर 'मीमांसा कोशा'चा उल्लेख आला आहे. तेव्हा त्याची माहिती थोडक्यात दिली पाहिजे.

प्राज्ञपाठशाळा मंडळाच्या ४९ सालच्या वृत्तांतात मीमांसा - कोशाचा उल्लेख पहिल्यांदा येतो. त्यात म्हटले आहे की, 'मीमांसा कोशाचे कार्य संपूर्ण स्वातंत्र्याने प. पु. गु. केवलानंद सरस्वती विद्या-व्यासंग म्हणून करत आहेत आणि तो कोश प्राज्ञ पाठशाळा मंडळाने छापण्याचे निश्चित केले आहे. म्हणून मीमांसा - कोशाचा निर्देश या वृत्तांतात केला आहे, त्याचे स्वरूप खालीलप्रमाणे दिले आहे.

या कोशात सहा विषयांचा समावेश आहे.

१) मीमांसाशास्त्राच्या भाष्य, वार्तिक इ. ग्रंथामध्ये येणारी अडीच-तीन हजार लहान-मोठी श्रुतिवाक्ये चारही वेदातील त्यांच्या मूलस्थानांच्या निर्देशांसह.

२) जवळजवळ तीन हजार मीमांसा - सूत्रे स्वकृतवृत्तीसह.

३) अंधचटकन्याय, तक्रकौण्डिन्याय, गोबलिवर्दन्याय इत्यादी लौकिकन्याय आणि संयोगपृथक्त्वन्याय, स्थपतीष्टिन्याय इत्यादी शास्त्रीय न्याय हे सर्व मिळून अडीच हजार तरी आहेतच.

४) १३३ अधिकरणे आहेत. त्या प्रत्येक अधिकरणामध्ये शाबर भाष्य, कुमारिलभट्टांचे वार्तिक आणि जगन्नाथ पंडितांचे परमगुरू नव-मीमांसक खंड- देव यांची 'भाष्यदीपिका' यांचा संपूर्ण समावेश असून, शास्त्रदीपिका आणि सायणाचार्यांचा न्यायविस्तार यांचा अंशतः समावेश केलेला आहे.

५) मीमांसकांचे अनेक विषयक सिद्धान्त, उपसिद्धांताना प्रतिपादणारी लहानमोठी वाक्ये दिलेली आहेत. एका वाक्यामध्ये ३, ४ विशेषनामे आल्यास प्रत्येक विशेषनाम आरंभी लिहून वाक्यरचना बदलून त्या वाक्यांची पुनरुक्ती केली आहे.

६) पारिभाषिक आणि अप्रसिद्ध असे सूत्रादिकातील सार्थ शब्द दिले आहेत.

या कोशाची सुपर रॉयल आकाराची तीन हजार पृष्ठे होतील असा अंदाज आहे. याचा खर्च अंदाजे तीस हजार रुपये येईल.

याच वृत्तांतात मीमांसाकोशाची शंभर पृष्ठे छापून झाली आहेत. अशी बातमी दिली आहे. तसेच पॅरिस विश्वविद्यालयातील संस्कृतचे प्राध्यापक एल. रणु यांनी मीमांसाकोशावर दिलेला स्तुतिपर अभिप्राय दिला आहे. हा सर्व कोश म्हणजे 'अवधानव सूक्ष्मता यांचा नमुना आहे' असे म्हटले आहे.

मीमांसाकोशाचे छपाईचे काम ५३ सालीही चालूच होते. मात्र आता छपाईचा अंदाज आणखी वाढला होता. मीमांसाकोशाची पृष्ठे चार हजार होतील आणि रुपये पन्नास हजार इतका खर्च येईल असे ५३ सालच्या अहवालात म्हटले आहे.

मीमांसाकोशाचे काम १९६६ साली सातवा भाग प्रसिद्ध करून पूर्णत्वाला नेण्यात आले. सातवा भाग पुरा होईपर्यंत पहिले चार भाग दुर्मीळ झाले होते. आता तर ५० वर्षांनंतर मीमांसाकोशाचा एखादा भाग क्वचितच पहायला मिळतो.

१९५३ सालच्या अहवालावरून असेही कळते की, धर्मकोशमंडळाने अथर्ववेदसंहितेचे सायणभाष्यासह नवीन संस्करण संपादित करून प्रसिद्ध करण्याची योजना केली होती. या बदल त्या अहवालात म्हटले आहे की, अथर्ववेदात 'विविध विषयांवरचा मजकूर भरलेला आहे. आश्चर्य वाटेल इतकी व्यापकता त्यांच्या विचारपटलात आहे. त्यांनी सामान्य वैदिक मनुष्याच्या जीवनक्रमाच्या जवळजवळ सगळ्या बाजू, पाळण्यापासून तिरडीपर्यंतच्या किंवा त्याच्या पत्नीकडच्याही, स्पर्शिल्या आहेत, असे म्हटले तर अतिशयोक्ती होणार नाही. सामान्यपणे

म्हणायचं तर ऋग्वेद हा प्रतिष्ठित वर्गाचा वेद आहे. तर अथर्ववेद हा सामान्य जनांचा वेद आहे. तात्पर्य असे की, वैदिक कालाचे जीवन त्याच्या सर्व छायाप्रकाशांसह अथर्ववेदात प्रतिबिंबित झाले आहे. ऋग्वेदात तसे नाही.

'धर्मकोशमंडळातर्फे संपादित व्हावयाच्या आवृत्तीमध्ये शौनकसंहिता सायण-भाष्यासकट घ्यावयाची ठरली आहे. आतापर्यंत उपयोगात न आणलेल्या लेखीपोथ्यांचा उपयोग करून हे संस्करण करावयाचे ठरले आहे... विविध तऱ्हेच्या अनुक्रमणिका याला जोडल्या जावयाच्या आहेत. अत्यंत प्रमाणभूत प्रत काढणे असा उद्देश आहे. पुणे येथील भांडारकर प्राच्यमंदिराचे चिटणीस डॉ. रा. ना. दांडेकर व नाशिक कॉलेजचे जी. वी. देवस्थळी यांना सभाष्य अथर्ववेद संहितेच्या संशोधनात्मक आवृत्तीचे संपादक म्हणून धर्मकोश मंडळाने नेमले आहे.'

असा हा महत्त्वाकांक्षी प्रकल्प पुरा झाल्याचे दिसत नाही. आर्थिक अडचणीमुळेच हे काम राहिले असावे.

(४)

धर्मकोश व त्याच्या अनुषंगाने मीमांसाकोश आणि अथर्ववेद संहितेची - सभाष्य आवृत्ती असे प्रकल्प धर्मकोश मंडळाच्या माध्यमातून प्रसिद्ध करण्याचे पराकाष्ठेचे अवघड काम प्राज्ञपाठशाळा मंडळाने आपल्या अंगावर घेतले. त्यापैकी मीमांसाकोशाचे काम स्वामीजींनी एकट्याने (काही शिष्यांची मदत घेऊन) पूर्ण केले व धर्मकोश मंडळाने स्वामीजींविषयीच्या आदराने व निष्ठेने छापून प्रसिद्ध केले. परंतु धर्मकोशाचे काम आजवर रखडत चालले आहे आणि अथर्ववेदाचे काम तर सोडूनच द्यावे लागले.

निरनिराळ्या वर्षांच्या वृत्तांतावरून हे स्पष्ट होते की, त्या कामात दोन प्रकारच्या अडचणी आल्या आणि त्या वाढतच गेल्या. या दोन अडचणी म्हणजे पुरेशा प्रशिक्षित मनुष्यबळाची वानवा आणि दुसरी अडचण म्हणजे पुरेशी आर्थिक मदत मिळू शकली नाही.

धर्मकोश खंडाची प्रकाशन वर्ष पाहिली तर असे दिसते की, १९७० ते ८० या दहा वर्षांत ८ भाग प्रसिद्ध झाले. तर १९४९ ते १९५९ या दहा वर्षांत ५ भाग प्रसिद्ध झाले. म्हणजे या २० वर्षांत धर्मकोशाच्या हाताशी उत्तम दर्जाचे विद्वान उपस्थित होते आणि पैशाचा पुरवठाही होत होता. या काळात शास्त्रीजी आपल्या कर्तृत्वाच्या भरात होते व सरकार दरबारी देखील त्यांना मान होता. त्यामुळे धर्मकोशाचे काम झपाट्याने झाले. १९८८ नंतर परिस्थिती फारच बिकट झालेली आहे. गेल्या सुमारे २५ वर्षांत फक्त ५ खंड तयार होऊन प्रसिद्ध झाले. इतका हा महत्त्वाचा प्रकल्प अडून राहणे ही प्राज्ञपाठशाळेला तसेच महाराष्ट्रातील विद्वत्तेच्या परंपरेलाही न शोभणारी अवस्था आहे.

(प्राज्ञबोध - संपा. श्री. मा. भावे, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई, डिसेंबर, २०१६, पृ.४५ ते ४५)

○○○

धर्मकोशाची ५१ वर्षे - ना. बा. मराठे

व्यक्तीला पन्नास वर्षे उलटली की आपल्या जीवनातील वजाबाकी किती हे नजरेखाली घालून त्याचे विहंगमावलोकन करणे हे त्यानंतरच्या जीवनातील योजना आखण्याच्या दृष्टीने महत्त्वाचे असते. व्यक्तीच्या पन्नास वर्षांच्या जीवनात पहिली पंचवीस वर्षे बालपणात व शिक्षणात जातात. पुढील पंचवीस वर्षे लग्न, मुले, संसार, अर्थार्जन यात कशी जातात कळत नाही. वयाची पन्नाशी उलटली की. माणूस आपल्या बऱ्या-वाईट अनुभवांच्या आवर्तातून बाहेर पडण्याचा प्रयत्न करू लागतो. या प्रयत्नात काही माणसे हताश होऊन दैववादी बनतात, तर तुलनात्मकदृष्ट्या काही तुरळक माणसे आपल्या अनुभवाच्या बळावर काही नव्या योजना आखून हाती घेतात अन् त्या पुऱ्या करण्यासाठी तनमनधनाने प्रयत्न करतात. ती त्या कार्यात व्यक्तिशः पूर्ण एकरूप होऊन गेलेली दिसतात. ही कामे पैशाच्या लोभातून न केली जाता पूर्णतः विद्यापीठस्तरावर प्रबोधनात्मक स्वरूपाच्या स्वारस्याने केली जात असल्याने ती पुरी होतात, सफल होतात, निर्दोष होतात. महामहोपाध्याय पां. वा. काणे यांनी एका हाती हातावेगळा केलेला हिस्टरी ऑफ धर्मशास्त्र हा प्रकल्प याचीच साक्ष देतो. आणि धर्मकोश व मीमांसाकोश ही अशीच अनन्यसाधारण उदाहरणे!

धर्मकोश कार्याची मुहूर्तमेढ

स्वामी केवलानंदसरस्वती (पूर्वाश्रमीचे पं. नारायणशास्त्री मराठे) हे असेच एक ध्येयवादी तत्त्वनिष्ठ, आजन्म ब्रह्मचारी राहून मधुकरी वृत्तीने राहणारे, तत्कालीन पुरोगामी परिवर्तनवादी विचारवंत पंडित ! हिंदुधर्म हा परिवर्तनशील आहे हे सिद्ध करावयाचे तर प्राचीन कालापासून चालत आलेल्या धर्मशास्त्राचे मूलभूत समजले जाणारे स्मृतिग्रंथ तपासले पाहिजेत; आणि त्यांत कालपरत्वे कसकसे बदल होत गेले आहेत हे त्या त्या ग्रंथांच्या (मूल ग्रंथांच्या) वचनाधारेच लोकांना दाखवून द्यावयाचे, असा मनात घाट घालून त्यांनी इ.स. १९२५ सालापासून प्रत्यक्ष कामाला सुरुवात केली.

परिवर्तनवादी पंडितांची भूमिका काहीशी अशी होती : * (पाहा पृ. ३४३)

१. देशकालपरिस्थितीप्रमाणे निरनिराळ्या युगांत धर्माचे स्वरूप बदलत आले आहे.. मूलभूत तत्त्वे बदलत नाहीत; त्यांचे नवे संशोधन होते, नवा प्रकाश पाडला जातो. त्या मूलभूत नैतिक तत्त्वांच्या अनुसराने वेळोवेळी परिस्थितिसापेक्ष आचारांचे नियमन आणि संस्कारांचे विधि-निषेध ठरविले जातात.

२. ऐतिहासिक दृष्टिकोन ठेवून धर्मग्रंथांचा वा धर्मशास्त्रग्रंथांचा अर्थ लावल्याने ऐतिहासिक कालात वेळोवेळी परिवर्तने घडत आली आहेत याचा स्पष्ट मागोवा धर्मग्रंथांच्या तुलनात्मक अभ्यासाने घेता येतो. श्रुतिस्मृती पुराणोक्त धर्मही असाच परिवर्तित होत आला आहे.

३. आचारभ्रंशांचे शुद्धीकरण ऐतिहासिक कालात होत आले असून नव्या नव्या निर्माण झालेल्या जातींचा समावेश या श्रुतिस्मृतिपुराणोक्त धर्मात होत आलेला आहे आणि या कामी धर्मग्रंथांमध्ये आधार मिळतो.

४. ब्राह्मण व शूद्र हे दोनच वर्ण सध्याच्या प्रचलित काळात अस्तित्वात आहेत असे म्हणणे बरोबर नसून ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य व शूद्र हे चारही वर्ण गुणकर्मविभागाने अस्तित्वात आहेत. वर्णविचार हा जाति-विचाराशी संबद्ध नसून तो त्यांच्या कामाशी निगडित आहे. वर्ण हे माणसाच्या पिढीजात स्वीकारलेल्या व्यवसायामुळे ठरतात व ते परिवर्तनशील असतात. कोणत्या जातीत जन्माला आला यावरून त्याचा वर्ण न ठरविता तो कोणत्या दर्जाचे काम करतो यावर त्याचा वर्ण ठरविला जातो याची नोंद धर्मग्रंथांच्या आधारे समाजाला दाखवून द्यावयाची गरज आहे.

कालपरत्वे व भौगोलिक देशपरत्वे माणसाच्या आचारात बदल घडतो. आचारात बदल घडतो म्हणून तो पतित ठरत नाही मूलभूत नैतिक आचरणातून तो घसरला तर तो भ्रष्ट झाला असे मानले जावे ही बाब धर्मग्रंथांतून दाखवून द्यावयाची आवश्यकता आहे.

धर्मकोशाचा प्रारंभकाळ

वरील तत्त्वनिष्ठ विचार लक्षात घेऊन स्वामीजींनी धर्मकोशाच्या प्रारंभिक कार्याला सुरुवात केली. प्रारंभीच्या काळी त्यांच्याबरोबर धर्मशास्त्राचे ग्रंथ चाळून त्यांतून योग्य ती वचने संगृहीत करण्याचे कामी श्रोताचार्य धुंडिराजशास्त्री बापट, नरहरशास्त्री तळेकर व व्यंकटेशशास्त्री वळे यांनी हातभार लावला. मुळात 'संस्कार'कांड व 'व्यवहार'कांड अशी दोन कांडेच हातात घेण्यात आली होती. व्यक्तिजीवनात केले जाणारे षोडश संस्कार वेळोवेळी कसे केले जात त्यांचा स्मृतिग्रंथांची मूळ वचने उद्धृत करून कालपटानुरूप त्यांचा समावेश करावयाचा व व्यवहार म्हणजे हिंदुधर्मात चालू असलेला कायदा त्याचे स्वरूप कसे होते याचा मागोवा घ्यावयाचा. तो मूळ धर्मशास्त्रीय ग्रंथातील वचनांची त्या त्या विषयानुरोधे रचना करून! अशी कार्यपद्धती स्वीकारली गेली. या कामी हैदराबाद येथील दानशूर श्री. वामनराव नाईक यांनी एकरकमी दोन हजार रुपये स्वामीजींना साहाय्य दिले. त्यामुळे मूळ स्मृतिग्रंथांची जमवाजमव करण्यापासून शास्त्रीवर्गाला थोडेफार आर्थिक साहाय्य देण्याइतपत स्वास्थ्य आले व धर्मकोशकार्याचा

श्रीगणेशा घातला गेला. हे काम इ.स. १९२५ मध्ये सुरू झाले. त्यामुळे येत्या इ.स. १९८५ मध्ये या कामाला ६० वर्षे पुरी होतील.

तत्काली झालेला सामाजिक परिणाम

स्वामींच्या या प्रगतिशील पुरोगामी विचारपद्धतीने वाटचाल सुरू झाल्याने काही उघडउघड परिणाम दृश्य स्वरूपात दिसू लागले. राष्ट्रीय प्रगतीस अडथळा आणणारे सामाजिक व धार्मिक परंपरेतील दोष नष्ट करून सुधारणा घडवून आणण्याच्या विचारांना चालना मिळाली. धर्मग्रंथांचे व सामाजिक रूढींचे गुणावगुण शोधून त्यांची सभांतून चर्चा होऊ लागली. धर्मनिर्णयमंडळासारखी संस्था अस्तित्वात आली. धर्मग्रंथांचे आलोडन व परिशीलन करून बदलत्या काळाला अनुरूप अशी सुधारणेची तत्त्वे कार्यक्रम समाजात दृढ होऊ लागले. परंपरेचा समूळ विच्छेद न करता तिला कालानुरूप नवीन रूपे देण्याचा परिपाठ सुरू झाला. धार्मिक व सामाजिक सुधारणांचा विचार धर्मग्रंथांच्याच आधारे दृढमूल करता येईल या विचारांना अधिक पाठिंबा मिळू लागला. महात्मा गांधी अस्पृश्यतानिवारणेला शास्त्राधार सापडतो का हे अजमावून पाहण्यासाठी स्वामीजींची पुण्याला खास पाचारण करून, मुलाखत घेतली. ब्राह्मण-वैश्य विवाहाला धर्मग्रंथांची मंजूरी आहे व तसा विवाह लावण्यास स्वामीजींचे शिष्य पुढे आले. प्राचीन भारताच्या इतिहासात समाजधारणा व प्रगती होण्यासाठी अनेक वेळा आचारविचारांत परिवर्तने घडून आली आहेत. याचे सरसहा दाखले धर्मकोशाच्या प्रारंभिक अवस्थेतच लोकांना दाखवून देता येऊ लागले. स्त्री- पुरुषांच्या विवाहाची वयोमर्यादा वाढविण्यास, प्रौढ विवाहास, स्त्रियांच्या पुनर्विवाहास धर्मशास्त्रांत आधार मिळतात एवढेच नव्हे तर कालमानाप्रमाणे रूढ पद्धतीत बदल घडवून आणणे हे सामाजिकदृष्ट्या न्याय्य आहे याचा पाठपुरावा समाजात चालू झाला. वर्णव्यवस्था ही जन्मसिद्ध जातिभेदांवर विसंबून न ठेवता ती गुणकर्मावर आधारलेली असावी या विचारांचा पुरस्कार समाजात होऊ लागला.

धर्मकोशकार्यात खंड पडला

धर्मकोशाचे हे ऐतिहासिक कार्य हिरिरीने चालू असता देशातील राजकीय आंदोलनामुळे स्वामीजींनी चालवलेली माध्यमिक पाठशाळा बंद ठेवावी लागली. कारण पाठशाळेचे अध्यापक तुरुंगात रवाना झाले. शास्त्रीमंडळीही भिन्नभिन्न कारणांस्तव काम सोडून गेली. स्वतः पं. नारायणशास्त्री मराठे यांनी २२ ऑक्टोबर १९३१ रोजी संन्यास घेतला व ते केवलानंद सरस्वती झाले. स्वामीजींचे पट्टशिष्य तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी हे इ.स. १९३२ साली तुरुंगातून सुटून आल्यावर त्यांना साऱ्या कोशकार्याची पुनः जमवाजमव करावी लागली.

कार्यपद्धतीत बदल

संपूर्ण ग्रंथांतील वचने एका कपट्यावर एक वचन अशा पद्धतीने लिहून काढावयाची व नंतर ती वचने ऋषिनिहाय व विषयवार लावायची असा परिपाठ होता. परंतु प्रथमकाण्डाचा पहिला भाग प्रकाशित करायचे ठरविल्यावर त्या परिपाठात भर घालावी लागली. मूळ ग्रंथाची म.म.

काणे यांनी ठरविलेल्या कालक्रमानुरूप क्रमवारी ठरविली गेली. मूळ वचनावर निबंध टीका ग्रंथांमधून आलेल्या टीका-टिप्पणींचीही भर घालण्यात आली ती कालक्रम लक्षात घेऊनच. तसेच मूळ वचनांचे पाठभेद सापडले तर त्यांचेही टिप्पणीतून स्थलादिनिर्देशांसह उल्लेख देण्यात येऊ लागले.

वेगवेगळ्या ग्रंथांतून आलेली मतमतांतरे पुनरुक्ती टाळून नमूद करण्याची शिस्त या कामात लावण्यात आली.

१. वचन संग्रह, २. ऋषिवार विभाग ३. ऋषिनिश्चिती ४. प्रकरणशः विभाग, ५. पाठनिर्णय, ६. शास्त्रार्थ टीका-टिप्पणी देणे, ७. संपादकीय तपासणी, ८. मुद्रणप्रत अशा क्रमाने या कोशकार्याची जमवाजमव करण्याची पद्धत स्वीकारण्यात आली.

या धर्मकोशाचे एकूण ११ खंड किंवा काण्डे होतील असा अंदाज त्या वेळी केला गेला होता. ती अशी :

१. व्यवहार किंवा प्राचीन कायदा २. वैदिक अध्यात्मविद्या, ३. विवाहादी संस्कार, ४. राजनीती, ५. वर्णाश्रमधर्म, ६. शुद्धी व श्राद्ध ७ प्रायश्चित्त, ८. शांतिकर्म, ९. पुराणागमधर्म, १०. कालतत्त्व, ११. मोक्ष.

धर्मकोशमंडळाची स्थापना

या कामाची जबाबदारी एका व्यक्तीवर न ठेवता त्या कामाला संस्थेचे व्यापक स्वरूप देण्याच्या दृष्टीने तर्कतीर्थानी 'धर्मकोशमंडळ' नावाची संस्था इ.स. १९३४ साली स्थापन केली. न्यायमूर्ती सर सिताराम एस्. पाटकर या संस्थेचे अध्यक्ष म्हणून निवडले गेले होते. श्री. भवानीशंकर नियोगी व सर प्रभाशंकर पट्टनी हे दोघे उपाध्यक्ष, स्वतः तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी व श्री. वासुदेवशास्त्री कोनकर चिटणीस. सदस्य म्हणून खालील ख्यातनाम मंडळी होती :

१. श्री. न. चिं. केळकर, २. श्री. के. एम. मुनशी, ३. श्री. प्र.बा. गजेन्द्रगडकर, ४. श्री. शंकरराव संभाजी गांगला, ५. श्री. रा.ग. सोमण

याशिवाय सल्लागार मंडळी होते. त्यात :

१. श्रीमंत बाबासाहेब पंतप्रतिनिधी, २. सरदार माधवराव किंबे, ३. श्री. पां. वा. काणे, ४. पंडित के. ल. दसरी, ५. श्री. रामनारायण पाठक, अहमदाबाद, ६. श्री. चैतन्यप्रसाद जोशी, दिवाण, अहमदाबाद व ७. श्री. भास्करराव दामले. ठाणे, या महनीय व्यक्तींचा समावेश होता.

इ.स. १९३७ साली व्यवहारकाण्डाचा पहिला भाग प्रसिद्ध झाला. त्याच्या संपादकवर्गात खालील नावे दिली आहेत :

१. श्री. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी - मुख्य संपादक

२. श्री. रंगनाथशास्त्री जोशी - उपसंपादक, साहित्यशास्त्री

३. श्री. के.ल. दसरी - उपसंपादक

४. प्रा. वासुदेव गोपाळ परांजपे, एम्. ए. एल्.एल्. बी., डी. लिट्.. फर्ग्युसन कॉलेज, पुणे - उपसंपादक

५. प्रा. नरहर रघुनाथ फाटक, मुंबई - उपसंपादक
६. प्रा. पी. आर. दामले, एम्.ए., एल.एल.बी., वाडिया कॉलेज, पुणे - उपसंपादक
७. श्री. प्र.बा. गजेन्द्रगडकर. एम्.ए., एल.एल्.बी., वाडिया कॉलेज, पुणे - उपसंपादक
८. पं. वासुदेवशास्त्री कोनकर, चिटणीस, वाई.

तर्कतीर्थांनी ज्यांच्या मदतीचा गौरवपूर्ण उल्लेख केला आहे त्यात खालील व्यक्तींची नावे महत्त्वाची आहेत. कै. सखारामशास्त्री भागवत, तळेकरशास्त्री, व्यंकटाचार्य वळे, व्ही. ए. रामचंद्रशास्त्री वेदान्तशिरोमणी, पी. एन्. पट्टाभिरामशास्त्री मीमांसाचार्य, एम्.व्ही. गोखले वेदान्तशास्त्री, न्यायाचार्य पांडुरंगशास्त्री गोस्वामी आणि इतर.

तसेच वेगवेगळ्या कार्यक्षेत्रांत मशहूर असणाऱ्या अनेक व्यक्तींनी या कामी हस्ते-परहस्ते मदत केली, त्यांचाही नामोल्लेख प्रस्तावनेत झालेला आहे. गुरुवर्यांचा आदरपूर्वक उल्लेख केलेली मूळ संस्कृत प्रस्तावना खालीलप्रमाणे.

“इदं च कार्यमस्मदगुरुचरणैः श्रीमन्नारायणशास्त्रिभिः मराठे इत्युपाव्हैरधुना केवलानन्देति परिव्राजकदीक्षोचितपदारूढैः समारब्धमीशवीय शताब्धाः १९२५ तमे वत्सरे । १९३१ संवत्सरे परिव्रज्यायां पदं निधायैतत्कार्ये समापितम् । तावति काले तैः सर्वश्रुतिराशिमालोच्य तद्वचनसंदोहस्ततद्विषयविभागेन विरचितः । द्वादशमहानिबन्धांश्च सम्यगभ्यस्य तदीयस्मृतिवचनानां समुद्धारः अर्थश्लोकानुक्रमणिका च व्यरचि । १९३३ संवत्सरेस्माभिरेतत्कार्यं स्वीकृत्य यथामति प्रवर्तितम्...” वगैरे. ३-११-१९३७.

धर्मकोशाच्या पहिल्या काण्डाचे संपादन तर्कतीर्थांनी आपल्या हाती घेतले. या घटनेला इ.स. १९८३ साली पन्नास वर्षे होत आहेत. या अर्धशतकातील धर्मकोशाच्या कार्याचा आढावा या निमित्ताने घेतला गेला तर औचित्यपूर्णच ठरेल असे वाटते.

इ.स. १९३३-१९८३

देशाच्या इतिहासात अर्धशतकाची वाटचाल सामाजिक-राजकीय स्थित्यंतरांनी व आर्थिक उलथापालथींनी मोजायची तर तो एक इतिहासच होईल. पण एका संशोधनसंस्थेच्या जीवनातील पन्नास वर्षांची वाटचाल ही त्या संस्थेने प्रकाशित केलेल्या अमौलिक ग्रंथसंपत्तीवरूनच तपासावी लागेल. धर्मकोश हा हिंदुधर्म या नावाने रूढ असलेल्या धर्मान्तर्गत सर्व धार्मिक मूळ ग्रंथांचा एकमेव ज्ञानकोश आहे. यावरून त्या ग्रंथाच्या उपयुक्ततेचा अंदाज घ्यावा लागेल. वेदग्रंथांपासून १९ व्या शतकापर्यंत तयार झालेल्या संस्कृत धर्मग्रंथांचा ऐतिहासिकदृष्ट्या सर्वमान्य कालपट ठरवून तदनुरोधे विषयवार वचने संगृहीत करण्याचा तो एक अवाढव्य कारखाना आहे, असे म्हणणे अतिशयोक्तीचे होऊ नये. पन्नास वर्षे खपूनही मूळ योजनेत समाविष्ट असलेल्या अकरा काण्डांपैकी फक्त चारच कांडांचे काम सतरा भागांत प्रकाशित झाले आहे आणि दोन भागांचे काम मुद्रणाधीन आहे! चतुष्पत्री आकाराची सुमारे बारा हजार पृष्ठांची सामग्री प्रकाशित झाली आहे तर राहिलेल्या सात कांडांचीही तेवढीच पृष्ठसंख्या भरेल एवढी सामग्री होऊ शकेल, असा

योजनासंकल्प आहे. चार काण्डांच्या प्रत्येक कांडाचे प्रकाशन श्रीमंत सयाजीराव गायकवाड, बडोदा, श्रीमती सुंदराबाई ठाकरसी, श्री. रामेश्वरदास बिडला व श्री. अरविंद मफतलाल यांनी दिलेल्या प्रत्येकी दहा हजार रु. च्या उदार देणग्यांमुळे शक्य झाले. दे.भ. बाळासाहेब खेर मुख्यमंत्री असता त्यांनीही मुंबई सरकारमार्फत दहा हजार रुपयांचे अनुदान दिले होते. याची कृतज्ञतापूर्वक नोंद मुख्य संपादकांनी त्या त्या काण्डाच्या प्रास्ताविक भूमिकेत केलेली आहे.

धर्मकोशाच्या या सतरा भागांचा प्रकाशनकालाचा आलेख मनोरंजक ठरावा.

१. व्यवहारकाण्ड : भाग १ ला - इ.स. १९३७, २ रा - १९३८, ३ रा - १९४१.

२. उपनिषत्काण्ड : भाग १ ला - इ.स. १९५०, २ रा - १९४९, ३ रा - १९४९, ४ था - १९५३

३. संस्कारकाण्ड : भाग १ ला - इ.स. १९५९, २ रा - १९८०, ३ रा - १९८१, ४ था - १९८३

४. राजनीतिकाण्ड : भाग १ ला - इ.स. १९७३, २ रा - १९७३, ३ रा - १९७४, ४ था - १९७४,

५. वा - १९७९, ६ वा - १९७९.

या प्रकाशनकालावरून असे लक्षात येते की, वैदिक अध्यात्मविद्या असे मूळ नामाभिधान असणारे दुसरे काण्ड प्रकाशित झाले त्यावेळी त्याचे उपनिषत्काण्ड असे नामान्तर झाले. दुसरा-तिसरा भाग अगोदर छापून झाला आणि मग पहिला भाग प्रकाशित झाला. याचे एक कारण असे असू शकेल की, पहिल्या भागाला तर्कतीर्थांनी जोडलेली प्रदीर्घ प्रस्तावना! ही मूळ मराठीत लिहिली गेली आणि तिचा इंग्रजीत अनुवाद प्रा. वा. गो. परांजपे यांनी केला. अर्थातच मराठीची वाक्प्रचारशैली बदलून तिला इंग्रजी भाषेचा साज चढवायचा याला कालावधी हा लोटणारच. मात्र या ९५ पृष्ठांच्या प्रदीर्घ प्रस्तावनेत तर्कतीर्थांनी केलेले उपनिषदांतील तत्त्वज्ञानाचे मार्मिक विश्लेषण त्यांच्या गाढ विद्वत्तेचे द्योतक समजले गेले आहे. 'An exhaustive review of the origin and development of the central conceptions in the Upanisadic philosophy' असे त्या प्रस्तावनेचे शीर्षक म्हणून त्यांना अभिप्रेत होते. उपनिषदात आलेल्या स्व, आत्मन्, पुरुष व ब्रह्मन् या उपनिषदिक तत्त्वज्ञानात येणाऱ्या पारिभाषिक संज्ञांची शब्दार्थपरिणती (Semantic Development) कसकशी होत गेली याची मीमांसा भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासात प्रथमतःच तर्कतीर्थांनी केली हे त्यांचे या भागापुरते विशेष अवदानच मानावे लागते. उपनिषत्काण्डानंतर संस्कारकाण्डाचा पहिला भाग सिद्ध व्हायला सहा वर्षे लागली व त्याचा पहिला भाग इ.स. १९५९ साली प्रकाशित झाला. आणि त्या काण्डाचे उर्वरित २, ३, ४ भाग मुद्रित होऊन प्रकाशित व्हायला सुमारे बावीस वर्षांचा कालावधी खर्ची पडला असे वरील कालपट पाहता दिसत असले, तरी मध्यंतरीचा पहिला चौदा वर्षांचा कालखंड स्वामी केवलानंद सरस्वतींनी एकाहाती संकलित व संपादित केलेला मीमांसाकोश हा पाच हजार चतुष्पत्री पृष्ठांचा सात खंडात्मक कोश छापून हातावेगळा करण्यात खर्ची पडला आणि राहिलेल्या कालखंडात राजनीतिकाण्ड या चौथ्या कांडाच्या सहा भागांत प्रसिद्ध झालेल्या ग्रंथांच्या प्रकाशनाचे कार्य संपन्न झाले हे लक्षात घेतल्यास त्याची यथारीती संगती लागेल.

प्रेसची कामगिरी

व्यवहारकाण्डाचा पहिला भाग इ.स. १९३७ साली प्रकाशित झाला. या भागाचे व दुसऱ्या भागाचे मुद्रण पुण्याच्या आर्यसंस्कृती प्रेसने केले होते. मूळ संस्कृत बिनचूक मुद्रित व्हावे यासाठी धर्मकोशाचे काम पाहण्यासाठी कार्यालय पुण्यालाच हलविण्यात आले होते. परंतु आपले काम आपल्या स्वतःच्या मुद्रणालयात झाल्यास ते अधिक व्यवस्थित होईल. मुद्रिते तपासून देण्यात वेळेचा अपव्यय होणार नाही, संस्कृतची जुळणी करणारा तज्ज्ञ कामगारही तेच काम करणारा असल्याने अधिक तरबेज राहिल व वाईसारख्या ठिकाणीच या कामाला गती मिळू शकेल या सर्वांचा सांगोपांग विचार करून संस्थेने स्वतःचा प्रेस काढण्याचा निर्णय घेऊन त्याप्रमाणे इ.स. १९४० साली प्रेसची सामग्री घेऊन रूजू झाली. या कामी लागणारी जागाही संस्थेजवळ होतीच. प्राज्ञपाठशाळेचे चिटणीस श्री. शं. वि. लेले यांनी प्रेसच्या प्राथमिक पाच वर्षांत प्रेसचे मॅनेजर म्हणून महनीय कामगिरी बजावली. व्यवहारकाण्डाचा तिसरा भाग या 'प्राज्ञ प्रेस'नेच मुद्रित केला आणि यानंतरच्या गेल्या चाळीस वर्षांत धर्मकोशाच्या सतरा भागांची बारा हजार पृष्ठांची व मीमांसाकोशाच्या सात भागांच्या पाच हजार पृष्ठांची जुळणी, छपाई व बांधणी करण्याचे सारे श्रेय या प्रेसलाच दिले पाहिजे.

धर्मकोशाच्या प्रकाशनकालाचा आलेख वर दिला आहे त्याच्या जोडीला मीमांसाकोशाच्या प्रकाशनकालाचा आलेख जोडल्यास तो अनाटायी होऊ नये -

मीमांसाकोश भाग १ ला - इ.स. १९५२, २ रा - १९५३.

३ रा - १९५४, ४ था - १९५६, ५ वा - १९६०, ६ वा - १९६२, ७ वा - १९६६.

मीमांसाकोशाचे पहिले चार भाग दुर्मिळ झाले आहेत आणि पाच-सात या भागांच्या थोड्याच प्रती शिल्लक आहेत असे चौकशीअंती दिसून आले आहे. संपूर्ण मीमांसाकोश फोटो ऑफसेट पद्धतीने छापून घेतला तर त्याचा पुरा सेट उपलब्ध होऊ शकेल. आधुनिक भाषाशास्त्राच्या विचारात प्राचीन धर्मग्रंथांचा मौलिक अर्थपरिणतीचा वाक्यसमन्वयाचा व वाक्यमीमांसेचा विचार करण्यास आपल्या पूर्वमीमांसेचे फार महत्त्वाचे अवदान आहे, याचा पडताळा आता पाश्चात्य प्राच्यविद्यापंडितांना येऊ लागला आहे आणि त्याच्या सखोल विचाराला सुरुवात झाली आहे. या दृष्टीने भारतीय पूर्वमीमांसेच्या या ज्ञानकोशाचे महत्त्व अनन्यसाधारण आहे.

प्रेसच्या मॅनेजरचे काम इ.स. १९४५ ते १९७५ पर्यंत संस्थेचे एक घटक कै. मधुकर शंकर साठे यांनी निष्ठेने केले. धर्मकोश व मीमांसाकोश या संस्कृत ज्ञानकोशांचे जुळणी छपाई बांधणीचे जोखमीचे बिकट काम त्यामुळेच आकाराला आले. तेथील कामगारांना शिस्त व बिनचूक काम करण्याची सवय लागली. संस्कृतचे काम हाती घेऊ शकणारे महाराष्ट्रात फारच थोडे छापखाने आज उपलब्ध आहेत.

केवलानंद सरस्वती मंदिर

केवलानंद सरस्वती इ.स. १९५५ साली ब्रह्मीभूत झाल्यावर त्यांची एक उत्कृष्ट समाधी

व्हावी, अशी अपेक्षा बहुतेक लोकांनी व्यक्त केल्यावरून प्राज्ञपाठशाळा मंडळाने केवलानंद सरस्वती मंदिर उभारावे या कल्पनेला प्रतिसाद दिला. प्राज्ञपाठशाळेच्या समोरील पटांगणातच स्वामींचा देह ठेवण्यात आला होता, त्याच जागी मंदिर बांधण्याची कल्पना स्थिर झाली. माननीय श्री. यशवंतराव चव्हाण हे मुख्यमंत्री असता त्यांच्या पुढाकाराने महाराष्ट्र सरकारने योग्य तो प्रतिसाद देऊन इमारतप्रकल्पाला तीन लाख एकोणतीस हजार रुपयांचे अनुदान दिले. धर्मकोशाचे ग्रंथालय व संशोधनकार्यालय तिथे व्यवस्थित चालेल अशीच योजना होती. दि. ११-१०-५९ रोजी त्यावेळच्या अ. भा. काँ. च्या अध्यक्षा श्रीमती इंदिरा गांधी यांच्या हस्ते इमारतीची कोनशिला बसविण्यात आली आणि दि. १३ डिसेंबर १९६० रोजी भारताचे त्यावेळचे राष्ट्रपती श्री. राजेंद्रप्रसाद यांच्या हस्ते मंदिराचे उद्घाटनही करण्यात आले. धर्मकोशाच्या मागील कालाकडे विहंगमावलोकन करून पाहायचे झाल्यास या मंदिराचा टप्पा हाही एक महनीय म्हणूनच नोंदवला पाहिजे. मंदिराच्या दर्शनीय मध्यवर्ती जागी स्वामीजींची चिंतनशील ब्राँझची प्रतिमा बसविली असून मुख्य हॉलमध्येच दरवर्षीची सरस्वतीपूजा व त्यानिमित्त भरविली जाणारी शारदीय व्याख्यानमालेची पुष्पे विद्वान व्याख्यात्यांमार्फत गुंफली जातात.

मंदिराची इमारत सिद्ध झाल्यावर आणखी एक घटना घडून आली. महाराष्ट्र सरकारने महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृती मंडळाची स्थापना करून तर्कतीर्थाना या संस्थेचे अध्यक्षपद बहाल केले. त्यामार्फत मराठी विश्वकोशरचना करण्याची कल्पना निघाली आणि ओघानेच मराठी विश्वकोशकार्याचे दालनही याच मंदिरात सुरू झाले. डॉ. केतकरांच्या ज्ञानकोशानंतर महाराष्ट्रात येणारा नवा प्रकल्प तर्कतीर्थाना मार्गी लावला. महाराष्ट्रात जे अनेक कोशांचे जाळे पसरले. त्यात ज्ञानकोश अग्रगण्य होता. गेल्या पन्नास वर्षांत त्यामुळे दाते-कर्वे यांचा शब्दकोश, परिभाषाकोश, प्रा. वाडेकरांचा तत्त्वज्ञानकोश, पं. महादेवशास्त्री जोशी यांचा भारतीय संस्कृतिकोश, चित्रावशास्त्रींचा चरित्रकोश, झळकीकरांचा न्यायकोश, पदनामकोश असे कित्येक संदर्भग्रंथ तयार झाले. धर्मकोशाचे कार्य संस्कृतमध्ये असल्याने तो सामान्य लोकांच्या समोर ज्या प्रमाणात यावयास हवा होता तितका आला नसला, तरी जगातील मूर्धन्य संस्कृतज्ञानी धर्मकोशाची एकमुखाने प्रशंसा केली आहे. महाभारताच्या संशोधित आवृत्तीचे विद्वान संपादक व्ही. एस्. सुखटणकर यांनी काढलेले गौरवोद्गार तर लक्षात ठेवण्यासारखे आहेत. ते म्हणतात- 'This most valuable encyclopaedia of Indian antiquities promises to become an indispensable work of reference to the future historion of culture.'

फ्रान्समधील प्रसिद्ध संस्कृत पंडित डॉ. लुइ रेनॉ यांनी तर 'विद्यापीठस्तरीय कार्य' एका वार्डसारख्या खेडेगावात होत आहे हे पाहून आश्चर्य व्यक्त केले होते. प्रसिद्ध प्राच्यविद्याविशारद लुड्विग् स्टर्नवाख यांनीही धर्मकोशाच्या कार्याचे केलेले मूल्यमापन व प्रशंसोद्गार या आन्तरराष्ट्रीय कार्याची पावतीच देऊन जातात. ते म्हणतात -

The Dharmakosha presents, as the authors-collators of it wished, a

clear picture of the transition of ideas on each topic from the very ancient to comparatively recent times and is of an inestimable value to students interested in the study of the history of Hindu sociology, jurisprudence, ethics and the indian state, for the complete material on the respective subjects is presented to the reader providing a complete survey of the tenets and maxims of Hindu sources..."

ग्रंथसंग्रह

हिंदुधर्माचा साद्यंत ज्ञानकोश तयार करावयाचा तर त्याचा आधार म्हणजे सारे संस्कृतमध्ये असणारे मूलग्रंथ वेद ब्राह्मणग्रंथ, आरण्यके, उपनिषदे, पुराणे, स्मृति, महाभारत - रामायण आणि सारे टीकाग्रंथ यांचा संग्रह करण्याचे काम स्वामी केवलानंद सरस्वतींनी इ.स. १९१६ मध्ये प्राज्ञपाठशाळा स्थापन केल्यापासूनच सुरू केले होते. त्याचबरोबर हस्तलिखित पोथ्यांचा संग्रहही केला जात होता. आज अशा एक हजारांवर पोथ्या या ग्रंथालयात जमा झाल्या असून केंद्रसरकारच्या अनुदानाने त्या पोथ्यांचे दोन भागांत कॅटलॉगज प्रसिद्ध झाले आहेत. शिवाय सहा हजार संस्कृत मुद्रित ग्रंथ सहा हजार मराठी व सहा हजारांवर हिंदी-इंग्रजी पुस्तके या ग्रंथालयात उपलब्ध आहेत. ही पुस्तके लाकडी कपाटांत व्यवस्थित ठेवली गेली असून त्यांचा धर्मकोशाच्या संशोधन कार्याबरोबरच मराठी विश्वकोशाच्या संदर्भासाठीही वापर होतो.

हीरकमहोत्सव

धर्मकोशाचे कार्य तर्कतीर्थानी हाती घेतल्याला पन्नास वर्षे लोटली तर प्रत्यक्ष कार्याचा श्रीगणेशा स्वामी केवलानंद सरस्वती (पूर्वाश्रमीचे पं. नारायणशास्त्री मराठे) यांनी घातला त्याला एक-दोन वर्षांतच साठ वर्षे होत आहेत. तो मोठ्या प्रमाणात साजरा करावयाचा आहे. म्हणून धर्मकोशाचे कार्य समाजासमोर येणे अगत्याचे आहे. महाराष्ट्रातील तपस्वी लोक आपले कार्य भले की आपण भले, अशा गोड समजुतीत प्रसिद्धिपराङ्मुख राहून आपापल्या स्वीकृत कार्यात मग्न असतात. त्याचे सुंदर उदाहरण म्हणून या धर्मकोशाच्या संशोधनास वाहून घेतलेल्या पंडितांचे देता येईल. तर्कतीर्थांच्या बरोबरीने संकलन-संपादन कार्याला गेली पन्नास वर्षे वाहून घेतलेले श्री. रंगनाथशास्त्री जोशी हे एक त्यांतील ज्वलन्त उदाहरण. तसेच पं. गोविंदशास्त्री केळकर हे या संशोधनकार्यात इ.स. १९४५ पासून अविरत कार्य करीत आहेत. पं. नारायणशास्त्री सहकारी हेही इ.स. १९६० सालापासून या कामात व्यग्र आहेत. त्यांच्या बरोबरीने आलेले पं. अनंतरामशास्त्री उपाध्ये हे राजनीतिकांडाच्या संकलनकार्यात भागीदार होते. धर्मकोशाच्या कामी तनमनधनाने काम करणारी ही शास्त्रीमंडळी एवढ्या कमी वेतनावर काम करतात की, त्याची वाच्यता करणेही जिवावर येते. या पुढील दोन वर्षांत हा हीरकमहोत्सव साजरा करायचा तर धनिकांनी या भारताच्या अत्यंत महत्त्वाच्या संशोधनकार्याला सढळ हाताने देणग्या द्यायला हव्यात.

संस्थेपुढील योजना

धर्मकोशाच्या संकल्पित अकरा काण्डांपैकी फक्त चार कांडांचे सतरा भाग प्रसिद्ध झाले आहेत. तर पुढील ५) वर्णाश्रमधर्मकाण्ड, ६) शुद्धिश्राद्धकाण्ड, ७) प्रायश्चितकाण्ड, ८) शान्तिकाण्ड, ९) पुरानागमकाण्ड, १०) समयकाण्ड व ११) मोक्षकाण्ड अशी सात काण्डे तयार करवून ती मुद्रित करावयाचे प्रचंड मेहनतीचे काम अजून शिल्लक आहे. स्वामी केवलानंदांनी सुरू करून हातावेगळा केलेला दुसरा प्रकल्प म्हणजे मीमांसाकोश. याच धर्तीवर इतर दर्शनकोश तयार करण्याचा संकल्प हाती आहे. उदा. १) साहित्यशास्त्रकोश, २) आयुर्वेदकोश, ३) न्यायवैशेषिककोश, ४) बौद्धधर्मकोश, ५) जैनधर्मकोश, ६) अद्वैतवेदान्तकोश, ७) द्वैताद्वैतवेदान्तकोश, ८) विशिष्टाद्वैतवेदान्तकोश, ९) द्वैतवेदान्तकोश, १०) शुद्धाद्वैतवेदान्तकोश व ११) सांख्ययोगकोश.

या पुढील पन्नास वर्षांत जर हे काम तडीस गेले नाही तर ते त्यापुढील कालात होणे कठीण! कारण हळूहळू सरकारच्या संस्कृतशिक्षणाच्या धोरणामुळे संस्कृत विषय घेऊन तयार होणारी तरुण मंडळी अभावानेच तळपतात. जुने शिकलेले तज्ज्ञ संस्कृतज्ञ आताच मिळनासे झाले आहेत. जे आहेत त्यांना पुरेसे वेतन मिळत नाही, अशी गंभीर समस्या संस्थेपुढे आहे. या कोशमंडळाच्या योजनांमध्ये अभ्यागत सम्पादकवर्गाला राहण्यासाठी आधुनिक पद्धतीचा प्रशस्त आवास निवास बांधण्याची योजनाही मार्गस्थ होत आहे. त्यासाठी संस्थेने जागाही खरेदी केली आहे.

या सर्व संकल्पित योजना पार पाडायच्या तर इमारतीसाठी कमीत कमी तीस लाख रुपये, कोशकार्याला वीस लाख रुपये व प्रकाशनकार्याला पन्नास लाख रुपये लागतील. एवढा हा भव्य प्रकल्प आहे. एकूण हिंदुधर्म आणि संस्कृती यांच्या संदर्भात संस्कृत मूलस्रोतग्रंथांच्या जतनाच्या दृष्टीने हे कार्य अत्यंत महत्त्वाचे आणि संस्कृतिजतनाच्या दृष्टीने महत्त्वपूर्ण आहे याची जाणीव समाजातल्या दानशूर धनिकांना व्हावी एवढाच उद्देश या आढाव्यामागे आहे.

पुस्ती

वरील आढाव्यानंतरच्या काळातील धर्मकोश कार्याचा जून १९९६ पर्यंतचा आढावा पुढीलप्रमाणे -

इ.स. १९८८ या वर्षी धर्मकोशाच्या पाचव्या वर्णाश्रमधर्मकाण्डाचा पहिला भाग प्रकाशित झाला. यामध्ये या काण्डाच्या आह्निकेतर विभागातील पहिली दोन प्रकरणे आली आहेत. आह्निकेतर विभागातील प्रकरणे एकूण १४ असून अप्रकाशित ३ ते १४ या १२ प्रकरणांपैकी ३. ते ८ या प्रकरणाचा दुसरा भाग येत्या डिसेंबर १९९६ पर्यंत मुद्रणयोग्य होईल. ९ ते १४ या प्रकरणाची मुद्रण प्रत प्राथमिक अवस्थेत असून तिची तपासणी क्रमशः चालू आहे.

वर्णाश्रमधर्मकाण्डाच्या आह्निकविभागामध्ये ३२ प्रकरणे असून त्यापैकी पहिल्या दोन प्रकरणांची मुद्रण प्रत लिहून झाली आहे. पुढील प्रकरणांचा शास्त्रार्थ चालू आहे.

इ.स. १९८९ या वर्षी धर्मकोशाच्या सहाव्या शुद्धिश्राद्धकाण्डाचे वचन संग्रह हे प्राथमिक काम सुरू झाले आहे. वचन संग्रहाचे काम पूर्ण होत आले असून या काण्डाचे पुढील स्तराचे काम लवकरच चालू होईल.

इ.स. १९९५ या धर्मकोशाच्या सातव्या प्रायश्चित्तकाण्डाचे वचन संग्रह हे प्राथमिक काम सुरू केले आहे.

यानंतरची काण्डे अपूर्ण -

(८) शान्तिकाण्ड, (९) पुराणागमधर्मकाण्ड, (१०) समयकाण्ड, (११) मोक्षकाण्ड.

संदर्भ :

रुढ सनातनी भूमिका अशी होती : हिंदू किंवा वैदिक धर्म हा वेदांवर (म्हणजे श्रुतींवर) आणि ऋषींनी वेदांना अनुसरून रचलेल्या स्मृतींवर आधारलेला अहो. हा श्रौत-स्मार्त धर्म आहे. हा स्थिर, नित्य, अपरिवर्तनीय असा धर्म आहे. धर्म म्हणजे वेगवेगळ्या संदर्भात काय करावे आणि काय करू नये हे सांगणारे नियम. वेदांतील आणि स्मृतींतील सर्व धर्मविषयक वचने परस्पर-सुसंगत आहे. कोणत्याही दोन वचनांत सकृदर्शनी विसंगती आढळली तरी ती खरीखुरी विसंगती नसते. तिचे निरसन करता येते. हे निरसन कसे करायचे ह्याविषयीचे अधिकृत नियम मीमांसाशास्त्रात दिलेले आहेत. एवंच हा सर्व जीवनाला व्यापणारा आणि पूर्णपणे सुसंगत असलेला असा धर्म आहे. ह्या धर्मापासून पतित होण्याचे स्वातंत्र्य कुणालाही आहे. पण त्यात परिवर्तन करण्याचा अधिकार कुणालाही नाही. - संपादक.

(प्राज्ञपाठशाळा व तिची परंपरा- संपा. तर्कतीर्थ व अन्य,
प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई, १९९६, पृ. २२३ ते २३६)



मन्त्रब्राह्मणोपनिषद्

- म. अ. मेहेंदळे

तर्कतीर्थ श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी संपादिलेल्या धर्मकोशाच्या पहिल्या खंडाचे उपनिषत्काण्ड असे नाव असून त्या खंडाच्या पहिल्या भागाला त्यांनी 'मन्त्रब्राह्मणोपनिषद्'^१ असे स्वरचित नाव दिले आहे.

भारतीय वाङ्मयाच्या आरंभीच्या काळी वेदवाङ्मयाची रचना झाली. ह्या मोठ्या कालखंडाच्या सुरुवातीस मंत्रब्राह्मणे व शेवटी उपनिषदे यांची रचना झाली. ह्या सुमारे हजार-दीडहजार वर्षांच्या कालावधीत भारतात जे वैचारिक मंथन झाले त्याचे अखेरचे निष्कर्ष उपनिषदांत (वेदांतांत) आढळतात. ह्या एकंदर विचारमंथनात आरंभापासून अखेरपर्यंत एखादे अविच्छिन्न सूत्र आपणास आढळते की, वेदांतातील विचार हे आरंभीच्या विचारांपासून तडकून निराळे उभे आहेत. म्हणजेच ही एक क्रमाने घडून आलेली वैचारिक उत्क्रांती आहे की, ती एक क्रांती आहे, असा एक विचार करण्यासारखा प्रश्न आहे.

वेदांचा मन्त्रब्राह्मणात्मक भाग व उपनिषदे यांत जो विचारांच्या दृष्टीने फार मोठा फरक आढळून येतो तो काही प्रातिनिधिक स्वरूपाच्या वाक्यांनी किंवा कल्पनांनी असा सांगता येईल : वेदांपासून वेदांतापर्यंतच्या ह्या दीर्घ प्रवासाची सुरुवात 'यज्ञेन यज्ञमयजन्त देवास्तानि धर्माणि प्रथमान्यासन्' (ऋ. १.१६४.५०) ह्या घोषणेपासून झाली. पण त्याचा अंत 'प्लवा होते अदृढा यज्ञरूपाः' (मुण्डक उप १.२.७) ह्या घोषणेने झाला. पहिल्या घोषणेत यज्ञांचे प्राचीनत्व, प्रमाणत्व आणि धर्मत्व ठासून सांगण्यात आले; तर दुसऱ्या घोषणेत त्याच यज्ञांची 'ज्यांच्यावर विसंबून राहता येत नाही अशा नावा' असे म्हणून बोळवण करण्यात आली. वेदांच्या सुरुवातीस 'अग्निमीळे पुरोहितं यज्ञस्य देवमृत्विजम्। होतारं रत्नधातमम्' (ऋ. १.१.१) असे म्हणून रत्ने वारंवार देणाऱ्या अग्नीचे यज्ञासाठी आवाहन केले गेले, तर वित्ताने माणसाला अमृतत्व मिळविण्याची मुळीच आशा नाही ('अमृतत्वस्य तु नाऽऽशाऽस्ति वित्तेन', बृह. उप. २.४.२) असे मैत्रेयीला सांगून याज्ञवल्क्याने वित्ताची तुच्छता स्पष्ट केली. ऋग्वेदात सर्वसामर्थ्यशाली तत्त्व

‘ऋत’ मानले गेले होते. म्हणून ‘ऋतेन विधं भुवनं वि राजथः’ (ऋ. ५.६३.७) असे आदित्यांना उद्देशून म्हटले जाऊ शकत होते, तर ऋताची जागा उपनिषत्काळी ‘आत्मन् ब्रह्मन्’ ने घेतल्यामुळे ‘आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः’ (बृह उप २.४.५) असा एक ठाम निष्कर्ष उपनिषदांत आचार्यांनी शिष्यांना सांगितला.

वेदकाळाचा आरंभ व शेवट ह्यात मानवाच्या इतिकर्तव्यतेच्या दृष्टीने असा फार मोठा फरक असल्यामुळे ते दोन खंड एकमेकांशी फटकून आहेत, असे काही विद्वानांना वाटते.² तर त्या दोन खंडांत वैचारिक अंतर असूनही त्यांना सांधणारी एक अखंड साखळी आहे असे इतरांना वाटते. शास्त्रीबुवा ह्या दुसऱ्या पक्षाचे आहेत³ आणि त्यांचे हे मत का बनले आहे. ते सांगण्यासाठी ‘मन्त्रब्राह्मणोपनिषद्’ नावाचा हा ग्रंथ त्यांनी दीर्घ परिश्रम करून संपादिला आहे.

ह्या ग्रंथाचे दोन भाग आहेत. पहिला भाग एका दीर्घ प्रस्तावनेच्या स्वरूपाचा आहे. ही प्रस्तावना शास्त्रीबुवांनी प्रथम मराठीत लिहिली, आणि नंतर डॉ. वा. गो. परांजपे यांच्या साहाय्याने त्यांनी तिचे इंग्रजीत भाषांतर केले. प्रस्तुत ग्रंथात हे इंग्रजी भाषांतर छापण्यात आले आहे. मूळ मराठी प्रस्तावना केव्हाच प्रसिद्ध झाली नसल्यास ‘नवभारता’त आजही प्रसिद्ध व्हावी, अशी तिची योग्यता आहे. वेदांचा जो उपनिषत्पूर्व भाग आहे त्यात शास्त्रीबुवांच्या दृष्टीने जिथे उपनिषदातील विचारांशी जुळतील अथवा त्या विचारांचे बिजभूत ठरतील अशी वचने आढळतात, त्या साऱ्या आमनायवचनांचे संकलन त्यांनी ग्रंथाच्या दुसऱ्या भागात केले आहे.

INTRODUCTION (इंग्रजी पृ. ११-१०५), प्रस्तावना (संस्कृत पृ. १०६-१५३)

शास्त्रीबुवांनी ही प्रस्तावना फार विचार करून लिहिली आहे. तीत शास्त्रीबुवांची बहुश्रुतता आणि दीर्घकालीन चिंतन ह्यांचा प्रत्यय जागोजागी येतो. औपनिषद तत्त्वज्ञानात पुरुष, प्राण व आत्मन-ब्रह्मन् अशा तीन संकल्पना आढळतात. प्रस्तुत प्रस्तावनेत शास्त्रीबुवांनी ह्या संकल्पनांच्या आविष्काराचा आरंभापासून शेवटपर्यंत मागोवा घेतला आहे. शास्त्रीबुवांच्या ह्या साऱ्या विचारांचा सारांश इथे सांगण्याचा हेतू नाही. त्यांतल्या काही महत्त्वाच्या मुद्यांकडे अथवा जिथे मतभेदास थोडा वाव आहे अशा ठिकाणांकडे वाचकांचे लक्ष वेधायचे आहे.

(१) पुरुष

तैत्तिरीय-उपनिषदातील ब्रह्मानंदवल्लीच्या पहिल्या अनुवाकात आत्म्यापासून आकाश, आकाशापासून वायू, वायूपासून अग्नी अशी क्रमाक्रमाने उत्पत्ती सांगितल्यावर अखेरीस अन्नापासून पुरुषाची उत्पत्ती झाली असल्याचे म्हटले आहे. हा पुरुष अन्नरसमय असल्याचे तिथे सांगितले आहे. पुढे दुसऱ्या अनुवाकात ह्या अन्नरसमय पुरुषाहून निराळा एक प्राणमय अंतरात्मा असून तो पुरुषाकार आहे, असे वर्णिले आहे.

ऋग्वेदातील यज्ञप्रधान संस्कृतीचा केन्द्रविन्द्र अर्थातच अग्नी. त्या अग्निदेवतेपासून सुरुवात करून तिची परिणती उपनिषदांत वरील पुरुषात कशी झाली, त्या इतिहासाचे सुरेख विवेचन

शास्त्रीबुवांनी प्रस्तावनेच्या प्रारंभी केले आहे. ते सर्वच्या सर्व मुळातूनच वाचायला हवे. यज्ञीय अग्नीला एक प्रकारची व्यापकता प्रथमपासूनच होती, हे त्याच्या 'जातवेदस्' म्हणजे 'झालेले (सर्व) जाणणारा (जातानि वेद)'^४ ह्या नावावरूनच लक्षात येते. त्यामुळे ह्या अग्नीचा 'वैश्वानर अग्नी' म्हणजे साऱ्या नरांना अथवा पुरुषांना व्यापणारा अग्नी होण्यास अडचण आली नाही. पुढे शतपथब्राह्मणात (काण्ड १०) अग्निचयनाच्या निमित्ताने अग्नीला पक्षिरूप (वयोविध) कल्पण्यात आले आणि उपनिषदातील पुरुषविध आत्म्याचे वर्णन तो पक्षी असल्यासारखे करून ही अग्नि-पुरुष-साखळी पूर्ण करण्यात आली.^५

ऋग्वेदात अग्नी, इंद्र इत्यादी देवतांची स्तुती करताना प्रत्येक देव सर्वश्रेष्ठ असल्यासारखी वर्णने आढळतात. ह्या प्रत्येकी सर्वश्रेष्ठत्वाच्या कल्पनेतून पुढे सर्व देवतांच्या मुळाशी एकच सर्वश्रेष्ठ देव अथवा विश्वव्यापक तत्त्व असल्याची कल्पना उदयास आली. ह्या तत्त्वाला 'पुरुष' असे संबोधून 'पुरुषान्न परं किंचित् सा काष्ठा सा परा गतिः' (कठ उप. ३.११) असे त्याचे वर्णन केले गेले. ह्या वैचारिक उत्क्रान्तीला ऋग्वेदकालीन नारायण ऋषीचा फार मोठा हातभार लागला असल्याचे शास्त्रीबुवांनी स्पष्ट केले आहे.^६ त्याने रचलेल्या पुरुषसूक्तात (ऋ. १०.९०) 'यद्भूतं यच्च भव्यम्' (१०.९० २) ते सारे हा 'पुरुष'च असल्याची एक विराट कल्पना त्याने केली आहे, आणि त्या पुरुषाच्या निरनिराळ्या अवयवांच्या आहुत्या एका काल्पनिक यज्ञात दिल्याने विधाची उत्पत्ती झाली, असे एक भव्य स्वप्न त्या ऋषीने पाहिले आहे.

मन्त्र-ब्राह्मण व उपनिषदे यांत आढळणाऱ्या 'पुरुष' संकल्पनेमागचे रहस्य उलगडून सांगताना शास्त्रीबुवा म्हणतात "... if the Vedas have decided to style the all comprehending principle underlying the universe as Purusha, it was not in the primary sense of that word. The Vedas use it only in a metaphorical way, the real meaning indicated is the basic unity underlying the universe in all time and in all space. The word Purusha does not de-note the human form; it has been chosen as the vehicle of the concept of an ultimate truth, the primary sense of Human form being only a means of conveying by suggestion a highly subtle idea."^७ शास्त्रीबुवांनी 'पुरुष'विषयक संकल्पनेचे उत्क्रांतीचे केलेले विवेचन एकंदरीने मान्य होण्यासारखे असले तरी '(In the Vedas) the word Purusha does not denote the human form' ह्या त्यांच्या म्हणण्यापुरता मतभेदाला अवसर आहे. ऋग्वेदातील पुरुषसूक्तात आढळणारी पुरुषाच्या अवयवांची कल्पना आणि तैत्तिरीयोपनिषदातील 'स वा एष पुरुषविध एव / तस्य पुरुषविधतामन्वयं पुरुषविधः' (२.२) ह्यासारखे वचन ह्यांवरून पुरुष शब्दाने साऱ्या विश्वाच्या मुळाशी असलेले एकत्व ही कल्पना व्यक्त होत असली तरी त्या संकल्पनेच्या प्रक्रियावस्थेत आणि पूर्णावस्थेत ऋषिमुनींच्या डोक्यासमोरून त्या शब्दाच्या वाच्यार्थाने प्रतीत होणारे पुरुषविधत्व हलले नव्हते हे स्पष्टपणे जाणवते.

शास्त्रीबुवा म्हणतात की, पुरुष शब्दाची 'पुरि शेते' ही जी व्युत्पत्ती वैदिक वाङ्मयात आढळते तिनेही त्यांचा मुद्दा सिद्ध होतो. ह्या व्युत्पत्तीचा अर्थ असा आहे की, पुरुष म्हणजे डोळ्यांना दिसणारे नश्वर शरीर नसून वरील डोळ्यांना न दिसणारे पण शरीरात (पुरि) वास करणारे (शेते) अविनाशी तत्त्व. बृहदारण्यकात द्विपाद शरीराच्या जोडीला चतुष्पाद शरीराचीही गणना करून 'पुरिची व्याप्ती वाढवली आहे.'^७ शास्त्रीबुवांचा हा मुद्दा पुरुष म्हणजे सर्वांच्या अंतर्गामी असलेले अविनाशी तत्त्व हा त्या शब्दास दिला गेलेला तत्त्वज्ञानविषयक अर्थ सिद्ध करण्यास समर्पक असला तरी त्यामुळे वेदांत पुरुष शब्दाने त्याचा वाच्यार्थ अजीवात अभिप्रेत नाही, हे सिद्ध होत नाही.

पुरुष शब्दाची 'पुरि शेते' ही प्राचीन व्युत्पत्ती सांगताना शास्त्रीबुवांनी तिचा पहिला म्हणून जो संदर्भ दिला आहे. तो बरोबर नाही. त्यांनी नमूद केलेला अथर्ववेद १०.२.३० हा मंत्र 'परं यो ब्रह्मणो वेद यस्याः पुरुष उच्यते' असा आहे. ह्या व्युत्पत्तीत 'शेते'चा उल्लेख नाही. खेरीज ह्या मंत्राने देहात वास करणारे तत्त्व ते पुरुष असा बोध होत नसून मानवी शरीराला जो ब्रह्मनचे 'पुर्' म्हणून ओळखतो तो पुरुष असा मंत्रार्थ आहे. म्हणजे ह्या मंत्रात पुरुष शब्दाचा 'ब्रह्मन्' ऐवजी 'तत्त्ववेत्ता' (पुरुष) असा अर्थ अभिप्रेत आहे. अर्थात हे खरे की, शरीराला ब्रह्माचे 'पुर्' म्हणून ओळखले की त्यात ब्रह्मणचा वास असतो हे ओघाने येते. परंतु मंत्रात 'शी' धातूचा स्पष्ट उपयोग करून ते सांगितलेले नाही हेही तितकेच खरे. प्रस्तुत लेखकाच्या माहितीप्रमाणे पुरुष शब्दाची 'पुरि शेते' अशी व्युत्पत्ती प्रथम शतपथ ब्राह्मणात^८ वायुरूप प्राणतत्त्वाला उद्देशून दिली आहे आणि नंतर गोपथब्राह्मणात प्राणाला पुरुष म्हणून संबोधितांना ती दिली आहे.^९

(२) प्राण

आपल्या प्रस्तावनेत शास्त्रीबुवांनी प्राण ह्या संकल्पनेच्या विकासाचेही सुरेख विवरण केले आहे. ह्या संकल्पनेची सुरुवात अथर्ववेदकाळी झालेली दिसते. अथर्ववेदात 'प्राणाय नमो यस्य सर्वमिदं वशे / यो भूतः सर्वस्येश्वरो यस्मिन्त्सर्वं प्रतिष्ठितम् ॥' (११.४.१) असा प्राणाचा महिमा वर्णिला आहे. शतपथब्राह्मणात 'प्राण' शब्दाची सर्वमान्य व्युत्पत्ती (प्र+अन्) डावलून आणि तीऐवजी प्र+नी अशी असाधारण व्युत्पत्ती सुचवून प्राणाच्या नेतृत्वाला बळकटी आणण्याचा प्रयत्न झाला आहे.^{१०} छांदोग्यउपनिषदात रैक्वाने जानश्रुतीस शिकविलेल्या संवर्गविद्येत देवतात वायु व इंद्रियांत प्राण यांचा 'संवर्ग' म्हणून उल्लेख झाला आहे (४.३.४) शेवटी कौषीतकिउपनिषदात 'प्राणो ब्रह्म' असे समीकरण मांडून प्राण हे परम तत्त्व असल्याचा निष्कर्ष सांगितला आहे (२.१).

(३) आत्मन्-ब्रह्मन्

प्रस्तावनेच्या अखेरीस, 'आत्मन् ब्रह्मन्' संकल्पनेचा प्रपंचही शास्त्रीबुवांनी समर्थपणे केला आहे.

आत्मन्

उपनिषदांतील तत्त्वज्ञानाचा केंद्रबिंदू 'आत्मन्' आहे असे म्हणायला हरकत नाही.

ह्याविषयीच्या चिंतनाची सुरुवात शतपथब्राह्मणातील शाण्डिल्यविद्येत आढळते (१०.६.३.२). 'स आत्मानमुपासीत' असे आत्म्याची उपासना करण्यास सांगणारे वाक्य तिथे आहे. 'आत्मन' विषयीच्या संकल्पनेच्या प्रारंभीच्या ह्या अवस्थेत तिची व प्राणसंकल्पनेची थोडी चुरस झाली असावी, आणि अखेर ह्या चुरशीत 'आत्मन्'ची सरशी झाली असावी, असे दिसते. शाण्डिल्यविद्येत आत्म्याच्या वर्णनात 'प्राण' हे आत्म्याचे शरीर असल्याचे (प्राणशरीरम्), आणि आत्मन तत्त्व प्राणाचा आत्मा असल्याचे (स प्राणस्य आत्मा) वर्णिले आहे. त्याबरोबरच पुरुषसंकल्पनेशी समन्वय साधण्यासाठी हा आत्मा 'अन्तर्यामीचा हिरण्मय पुरुष आहे' असे म्हटले आहे (एवमयमन्तरात्मन् पुरुषो हिरण्मयः) हाच आशय जवळजवळ ह्याच शब्दांत पुन्हा छान्दोग्य उपनिषदात (३.१४) 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' अशी सुरुवात करून सांगितला आहे. मात्र तिथे हिरण्मयपुरुषाचा उल्लेख नाही. शतपथ ब्राह्मण व छान्दोग्य उपनिषद् यांच्यातील हा संबंध शास्त्रीबुवांनी "The doctrine of Sandilya is a veritable Sutra embodying the essence of the doctrine of the Self in the Upanishads."¹² अशा समर्पक शब्दांत सांगितला आहे.

'आत्मन्' ह्या संकल्पनेचा आरंभ ऋग्वेदात इंद्रादिदेवता स्वतःला उद्देशून 'अहम्'चा प्रयोग करतात त्यांत शास्त्रीबुवा मानतात. त्यांच्या मते, "The word Atman is a synonym of aham"¹³ शास्त्रीबुवांच्या ह्या कल्पनेत विचारांना एक निराळी दिशा देण्याचे सामर्थ्य आहे हे खरे. तथापि ऋग्वेदात एखाद्या मन्त्रात 'विश्वा जातान्यभ्यस्मि म्हा' (सान्या सृष्टीपेक्षा मी मोठा आहे)^{१४} असे जेव्हा इंद्र म्हणतो तेव्हा त्या वाक्यात कल्पिलेला 'अहम्', आणि 'अहमेवेदं सर्वम्' ह्या उपनिषत्वाक्यातील (छां. उप. ७.२५.१) 'अहम्' एकाच पातळीवरील आहेत, असे म्हणता येणार नाही. तसेच 'अहं धनानि सं जयामि शश्वतः (ऋ. १०.४८.१) ह्या ऋग्वेदमंत्रातील 'अहम्' आणि 'स आत्मा'^{१५} ह्या उपनिषत्वाक्यातील 'आत्मन्' हे समानार्थक नाहीत.

ब्रह्मन्

उपनिषदांत अंतिम सत्याला 'ब्रह्मन्' अशीही संज्ञा आहे. ह्या संकल्पनेच्या विकासाचा आढावा शास्त्रीबुवांनी प्रस्तावनेच्या शेवटच्या भागात (पृ. ८८ व पुढे) घेतला आहे त्यांच्या मते, 'ब्रह्मन्' संकल्पनेचा आरंभ अथर्ववेदाच्या ब्रह्मसूक्तात^{१६} आढळतो. तत्पूर्वी ऋग्वेदकाळात 'ब्रह्मन्' शब्दाचा उपयोग ऋषींनी देवतांच्या स्तुतीसाठी रचलेले मंत्र अथवा सूक्त ह्या अर्थी होत असे. ह्या मंत्रांत वा सूक्तांत एक प्रकारचे दैवी सामर्थ्य असल्याची ऋषींना खात्री होती.^{१७} खुद देवांचे सामर्थ्य देखील 'ब्रह्मन्' वर अवलंबून असे. देवांच्या रथाचे घोडे जसे 'ऋता'च्या साहाय्याने (ऋतयुज्). तसेच 'ब्रह्मन्'च्या साहाय्याने जोडले जात (ब्रह्मयुज्). सूक्त-मंत्रांना हे सामर्थ्य कशामुळे लाभत असे, ह्याविषयीचा विचार प्रस्तुत प्रस्तावनेत आढळत नाही. ते सामर्थ्य त्या सूक्त-मंत्रांत ऋषी जे सत्य सांगत असत, त्या सत्याच्या सामर्थ्यामुळे त्यांना प्राप्त होत असे हा एक मननीय विचार प्रा. ल्युडर्स (Lueders) यांनी भरपूर पुरावा देऊन मांडला आहे.^{१८} ब्रह्मन्

म्हणजे सत्य हे वैदिक काळातले एक समीकरण आहे, हे शास्त्रीबुवांनीसुद्धा शतपथब्राह्मणातील 'सत्यं ब्रह्मेत्युपासित'^{१९} हे वचन उद्धृत करून स्पष्ट केले आहे. ब्रह्मन् ही एक प्रथमपासून प्रभावी शक्ती मानली गेली असल्याने शास्त्रीबुवांचे मत असे बनले आहे की, उपनिषत्पूर्वकाळी आत्मनसंकल्पनेचा विकास ते एक अंतिम सत्य असल्याचे मानण्यात आणि ब्रह्मन्-संकल्पनेचा विकास ती एक वैश्विक शक्ती असल्याचे मानण्यात झाला. उपनिषदांत ह्या दोन्ही संकल्पनांचे बेमालूम एकीकरण केले गेले. (The meanings of the two words Atman and Brahman developed along separate lines before the Upanishadic period so that while the one denoted the ultimate reality the other denoted the cosmic power. Thus this separation of meaning disappeared in the Upanishads and their meanings have perfectly blended together.)²⁰

(४) ऋत-सत्य

पुरुष, प्राण व आत्मन्-ब्रह्मन् ह्या संकल्पनांच्या वैदिक काळातील विकासाचे दर्शन घडविताना शास्त्रीबुवांनी 'ऋता'था ओझरता उल्लेख प्रस्तावनेच्या पृ. ३५ वर केला आहे. ऋग्वेदात 'ऋत' आणि तदुत्तर काळी 'सत्य' ह्या संकल्पनेला वेदात जे असामान्य महत्त्व आहे, ते लक्षात घेता 'ऋत-सत्या'ला प्रस्तावनेत योग्य स्थान दिले गेलेले नाही. ऋग्वेदात 'ऋत' ह्या संकल्पनेला अनन्यसाधारण महत्त्व आहे. ज्या अग्नी, इंद्र इत्यादी देवता सर्वश्रेष्ठ म्हणून ऋग्वेदात वर्णिल्या जातात, त्या देवताच मुळी 'ऋतजात' आहेत. त्यांचे शरीरसामर्थ्य ऋता' वर अवलंबून असल्याने त्या 'ऋतावृध्' आहेत. ऋताने विश्वाची उत्पत्ती आणि धारणा होते. ऋतामुळे सूर्य उगवतो, वारा वाहतो, आणि वृत्राने अडविलेले पाणी मोकळे होऊन पुन्हा नद्यांतून वाहू लागते. ऋत म्हणजेच सत्य आणि ह्या सत्याचा व देवांचा इतका घनिष्ट संबंध आहे की, 'सत्यसंहिता वै देवाः'^{२१} अथवा, त्याच्याही पुढे जाऊन, 'सत्यमेव देवाः'^{२२} असे ब्राह्मणकाळात सांगितले गेले. ऋग्वेदात ऋताला सर्वश्रेष्ठ शक्ती मानले असले, तरी त्याला इंद्रादी देवतांच्यासारखे पुरुषविधत्य दिले गेले नव्हते म्हणजे ऋग्वेदात ऋताला हात, पाय, तोंड असल्याचे उल्लेख नाहीत. ऋग्वेदोत्तरकाळी 'ऋता'ऐवजी तपसू, प्राण, पुरुष, आत्मन्-ब्रह्मन् ह्यासारख्या संकल्पनांना प्राधान्य मिळाल्याने 'ऋत-सत्य' संकल्पना मागे पडली. उदाहरणार्थ, प्राण हे अंतिम तत्त्व मानण्याचा काळ होता, तेव्हा सत्य हे प्राणात अधिष्ठित असते असे शिकविले गेले. द्यांपातपुत्र प्लक्षाकडे अरुणपुत्र अत्यंहाने आपल्या शिष्याला काही प्रश्न विचारण्यास पाठविले. त्याच्या प्रश्नांना उत्तरे देताना प्लक्षाने 'सत्य' म्हणजेच 'तपस्' असल्याचे सांगून हे तपस बलरूपी प्राणात अधिष्ठित असल्याचे सांगितले. प्राण हा मात्र स्वयंप्रतिष्ठ, तो कशात प्रतिष्ठित आहे असा पुढचा प्रश्न (अतिप्रश्न) विचारायचा नसतो. तो विचारला तर विचारणाऱ्याचे डोके तुटून खाली पडते.^{२३}

मूळग्रंथ (पृ.१.५२४)

वर म्हटल्याप्रमाणे 'मंत्रब्राह्मणोपनिषद्' या ग्रंथात उपनिषदांत जे अध्यात्मदर्शन अथवा ब्रह्मदर्शन घडते. तत्सदृश, तन्मूलस्वरूप अथवा तदबीजभूत जेवढा भाग उपनिषदपूर्वकालीन वाङ्मयात म्हणजेच संहिता व ब्राह्मणे (आणि आरण्यके) ह्यांत मिळतो त्याचा एक सर्वकष संग्रह (selected... exhaustively, पृ. १०४, स्तंभ-१) शास्त्रीबुवांनी केला आहे. अशा तऱ्हेचा संग्रह पूर्वी झालेला नव्हता. उपनिषदांत आढळणाऱ्या तत्त्वज्ञानाची बीजे मंत्र-ब्राह्मणात आढळत असल्याचे काही विद्वानांचे मत होते, आणि तशी काही वचने दाखविली जात; परंतु ह्या साऱ्या वचनांचा एकत्र संग्रह करून प्रसिद्ध करण्याचा व्यासंगी उद्योग पूर्वी कुणी केला नव्हता. शास्त्रीबुवांच्या ह्या प्रकाशनाने ही सारी वचने एकत्रितपणे वाचून त्यावर विचार करणे अभ्यासकांना सोयीचे झाले.

ह्या साऱ्या एकत्रित केलेल्या वचनांची प्रथम (१) अग्नी, इंद्र, सोम, इत्यादी देवता. (२) परमात्मा (३) सृष्टी (४) शारीर, (५) जीवगती (६) धर्मतत्त्व, (७) श्रेयस आणि (८) प्रणव अशी विषयवार विभागणी करून नंतर वैदिक वाङ्मयाचा जो कालानुक्रम साधारणपणे मानण्यात येतो. तदनुसार ती छापली आहेत. प्रत्येक विषयावरची वचने देताना त्यांच्यातील आशयानुसार जसे अग्निदेवतेविषयी वचने देताना 'देव एक ऋत्विक्, पुरोहितश्च, वैश्वानरो जनाधारः सर्वाग्निमूलं च, द्यावापृथिव्योः पतिः' इत्यादी त्यांची जुळणी करून त्याप्रमाणे ती दिली आहेत. त्यामुळे ह्या वचनांतील आशय समजणे हा जसा एक मोठा फायदा होतो, तसेच ह्या ग्रंथासाठी शास्त्रीबुवांनी ही वचने कोणत्या कारणासाठी निवडली तेही सहज समजते. मूळ वचनांनंतर त्यांवरील उपलब्ध भाष्य (मुख्यत्वे सायणाचार्यांचे) छापले आहे. सायणाचार्यांनी केलेला अर्थ विशेषतः ऋग्वेदमंत्रांचा-जरी नेहमीच स्वीकारता येत नसला, तरी एखादा मंत्राचा निदान एकतरी अर्थ तेवढ्यावरून समजण्यास निश्चित मदत होते. वाचकांची ही सर्व सोय काळजीपूर्वक केल्यानंतर एक बारीकशी सोय करण्याचे मात्र राहून गेले आहे. अग्नी, इंद्र इत्यादी विषयांचे नाव जर पृष्ठांच्या शीर्षभागी छापले असते, तर एखाद्या विषयावरील वचने कुठे सुरू होतात ते पहाणे सोपे झाले असते. ह्या त्रुटीची जाणीव होताच 'सृष्टि' ह्या विषयापासून मात्र (पृ. २७४ व पुढे) विषयाचे नाव पृष्ठांच्या शीर्षभागी देण्यास सुरुवात झाली आहे. चूक लक्षात येताच ती दुरुस्त करणे त्यामुळे ग्रंथात थोडी विसंगती निर्माण झाली तरी ही गोष्ट स्तुत्य आहे.

मन्त्रब्राह्मणोपनिषदांत देण्यासाठी संहिता व ब्राह्मणे यांच्यातील वचनांची निवड करताना शास्त्रीबुवांनी जाळे फारच विस्ताराने टाकले आहे. ह्या ग्रंथाचे स्वरूप सर्वकष वा अतिशयेन संग्राहक (Exhaustive) करण्यासाठी त्यांना कदाचित त्याची आवश्यकता वाटली असेल. 'घेतला नसता तरी चालले असते' असा मन्त्र ग्रंथात आला तरी हरकत नाही, पण 'घ्यायला हवा, असा मात्र एकही मंत्र सुटू नये' अशी त्यांची दृष्टी असावी. परंतु हे मान्य करूनही असे म्हणावेसे वाटते की, उपनिषदांतील तत्त्वचिन्तनात्मक मुख्य विषयाशी संबंध न दिसणारे अनेक मंत्र ह्या संग्रहात समाविष्ट करण्यात आले आहेत.

ग्रंथाची सुरुवात अग्निदेवतेला उद्देशून रचलेल्या मंत्रांनी केली आहे. मथळा आहे : ‘परमात्मा अग्न्यादिदेवरूपः’, आणि तळटीपेत खुलासा केला आहे तो असा : संहिता व ब्राह्मणांतून अनेक ठिकाणी अग्नी, इंद्र, वरुण इत्यादी देवतांची ते सर्वज्ञ, सर्वकर्ते, सर्वान्तर्यामी, सर्वदेवतात्मे इत्यादी परमात्म्याला लागू पडतील अशा लक्षणांनी वर्णने केली आहेत. ह्या देवतांची अशी परमात्मलक्षणे जिथे स्पष्टपणे प्रतीत होतात (परमात्मलक्षणं स्पष्टं प्रतीयते), ते मन्त्र ह्या ग्रंथात उद्धृत केले आहेत.

अशी प्रतिज्ञा किल्ल्यावर मग ग्रंथाचे सुरुवातीसच ‘अग्निमिळे पुरोहितम् यज्ञस्य देवमृत्विजम्।। होतारं रत्न धातमम्।।’ हा जो ऋग्वेद संहितेतील पहिला मन्त्र दिला आहे, त्यात अग्नीचे सर्वज्ञत्व, सर्वकर्तृत्व इत्यादीपैकी कोणते ‘परमात्मलक्षण स्पष्टपणे जाणवते की ज्यामुळे तो मन्त्र प्रस्तुत ग्रंथात घेणे योग्य म्हणता येईल?’

ह्याउलट पू. २७४ वर ‘सृष्टिः’ ह्या विषयासंबंधी मंत्र देताना दिलेला पहिलाच मंत्र असा आहे : एक एवाग्निर्बहुधा समिद्ध एकः सूर्यो विश्वमनु प्रभूतः । एकैवोषाः सर्वमिदं दि भात्येकं वा इदं वि बभूव सर्वम् ॥’ (ऋ. ८.५८.२) अनेकांत एक किंवा एक विश्वव्यापित्व पाहण्याचे हा मंत्र एक उत्कृष्ट उदाहरण आहे. विशेषतः त्यातील शेवटच्या पादातील वि-भू या क्रियापदाच्या रूपाचा प्रयोग लक्षात घेण्यासारखा आहे. त्यामुळे हा मंत्र अत्यंत योग्य वाटतो.

अग्नी, इंद्र इत्यादी देवतांना त्यांची स्तुती करताना ते इतर देवतांपेक्षा श्रेष्ठ असल्याचे काही ठिकाणी म्हटले असले, तरी तेवढ्याने त्यांचे परमात्मा स्वरूप सिद्ध होत नाही, किंवा त्यांतील प्रत्येक देव इतर सर्व देवांचा आत्मा आहे. असेही त्यावरून म्हणता येणार नाही. ह्या सर्व देवता स्वतंत्र नसून त्या एकाच देवाची निरनिराळी नावे आहेत, ही कल्पना नंतरची आहे (ऋ.१.१६४.४६) पृष्ठ २ वर ऋ. १.५९.४ हा मंत्र दिला आहे. त्यात वैश्वानराग्नीला ‘नृतम’ म्हटले आहे. परंतु ‘नृतम’ने पुरुषोत्तमाची कल्पना सूचित होते असे महणणे चुकीचे ठरेल. सायणाचार्यही तथा अर्थ करीत नाहीत. ‘नृतम’ म्हणजे ‘अतिशयेन सर्वेषां नेता’ एवढेच ते म्हणतात.

पृ. ५ वर ऋग्वेदसंहितेच्या दुसऱ्या मंडलातील पहिली ऋचा उद्धृत केली आहे. ऋचेची सुरुवात ‘त्वमग्ने द्युभी.. (जायसे)’ अशी असून मन अग्नीची पाणी, पाषाण (अश्मन्) व वनस्पती (वनेभ्य, ओषधीभ्यः) अशी निरनिराळी उत्पत्तिस्थाने सांगितली आहेत. ह्या ऋचेला ‘सर्वत्र द्युजलवनादिष्वाविर्भवनशीलः’ असा जो मथळा दिला आहे, त्यामुळे वाचकाची दिशाभूल होणे आहे. मथळ्यावरून ऋचेत अग्नीचे द्युलोक हे उत्पत्तिस्थान असल्याचे सांगितल्यासारखे वाटते. पण तसे ते सांगितलेले नाही. मंत्रातील ‘द्युभिः’ शब्दाचा द्युलोकाशी संबंध नाही. ऋचेत ‘द्युभिः’ शब्दाने अग्नी (दर) दिवशी (मंथनाने) उत्पन्न होतो, असे सांगितले आहे. सायणाचार्यही ‘द्युभिः’ पदाचा ‘दिवस’ असाच अर्थ देतात (द्युभिः यागदिवसैर्निमित्तभूतैः जायसे यागार्थं मथनेन उत्पद्यस इत्यर्थः । यद्वा । तादृशैर्दिवसैः सहितो जायसे) आपः, अश्मन् व ओषधयः ही अग्नीची तीन उत्पत्तिस्थाने प्रसिद्ध आहेत. त्यांवरून तो ‘सर्वत्र’ आविर्भवनशील असल्याचा प्रत्यय येत नाही. अग्नीच्या ह्या वर्णनात ‘सर्वत्रगम्’च्या कल्पनेचे वीज असेलसे वाटत नाही.

प्रस्तुत ग्रंथात वरुणविषयक मंत्र पृ. ७४-८६ वर दिले आहेत. 'मित्र' हा स्वतंत्र विषय केलेला नाही. वरुणानंतर विष्णु (पृ. ८६-९३) व सवितृ (पृ. ९३-१२०) यांच्या विषयीचा मंत्रब्राह्मणभाग देऊन झाल्यावर 'द्यावापृथिव्यौ' विषयी पृ. १२१ वर मंत्र देण्यास सुरुवात करण्यापूर्वी पृ. १२०-१२१ वर मोठी तळटीप दिली आहे. तीत सवितृ, मित्र, मित्रावरुणौ, पूषन्, भग, अपां नपातू व सूर्य यांच्या संबंधीची फक्त ऋग्वेदसंहितेत आढळणारी विशेषणे बहुतांशी मूळ मंत्रात आहेत तशीच, परंतु काही ठिकाणी त्यांचा अनुवाद करून दिली आहेत.

ही विशेषणे देण्यापूर्वी एक खुलासा करण्यात आला आहे. त्यात वरील देवतांच्या विषयी स्वतंत्र विषय न करता त्यांचा तळटीपेत उल्लेख करून काम का भागविले आहे, ते सांगितले आहे. खुलाशात म्हटले आहे की, मित्र, वरुण, भग, सूर्य, अपां नपातू, पूषन् व सवितृ ह्या देवतांचा आदित्य वा इतर समूहवाचक नावाने ओळखल्या जाणाऱ्या देवतांत अंतर्भाव होत असल्याने (आदित्यत्वात्) आणि त्या सूर्यात्मक असल्याने (सूर्यात्मकत्वात्) त्यांच्यासंबंधीचा मंत्राह्मणभाग स्वतंत्रपणे उद्धृत केला नाही. वरुणदेवतेची आदित्यांत गणना होत असली, तरी त्याचे महामहित्व ऋग्वेदात स्वतंत्रपणे प्रकाशित असल्यामुळे त्याचा मात्र स्वतंत्र विषय केला आहे.

ह्या खुलाशावर अनेक आक्षेप घेणे शक्य आहे. प्रथम म्हणजे ह्या खुलाशात 'आदित्य' म्हणून ज्या देवतांचा नामनिर्देश केला आहे त्यात ज्यांचे नाव यायला हवे त्यांचा उल्लेख नाही; आणि ज्यांचे नाव यायला नको त्यांचा उल्लेख झाला आहे. शास्त्रीबुवांनी ह्या तळटीपेत फक्त ऋग्वेदसंहितेतील मंत्रांचा विचार केला आहे. तेव्हा ऋग्वेदापुरते बोलायचे झाले, तर त्या संहितेत एके ठिकाणी सात आदित्यांचा^{२४} आणि दुसऱ्या ठिकाणी आदितीच्या आठ पुत्रांचा उल्लेख झाला असला (अष्टौ पुत्रासो अदितेः १०.७२.८),^{२५} तरी ऋग्वेदात ज्या एकाच ठिकाणी त्यांचा नावानिशी उल्लेख आहे तिथे ते सहाच - वरुण, मित्र, अर्यमन्, भग, अंश व दक्ष सांगितले आहेत (२.२७.१). तेव्हा हे स्पष्ट व्हावे की, तळटीपेतील आदित्यांच्या परिगणनेत अर्यमन्, अंश व दक्ष यांची नावे देणे अत्यंत आवश्यक होते. विशेषतः 'अर्यमन्' चे नाव तर मुळीच गळायला नको होते. आदित्य जरी सहा असले तरी वरुण, मित्र व अर्यमन् ह्या तिघांचाच कित्येकदा एकत्र उल्लेख असतो (ऋ. २.२७.८, ५.६७.१: १०.१८५.१) तळटीपेत आदित्यांच्या यादीत जशी वरील तीन नावे यायला हवी होती, तशीच त्यांत अपां नपातू, पूषन् व सवितृ यांची नावे यायला नको होती. सावित्याचा उल्लेख एकदा (८.१८.३) भग, मित्र, वरुण, व अर्यमन् यांच्याबरोबर झाला असला, तरी त्याचा 'आदित्य' म्हणून स्पष्ट उल्लेख नाही.^{२६} दुसरा आक्षेप असा की, ऋग्वेदाच्या दृष्टीने ह्या सर्व देवतांना सूर्यात्मक म्हणणे योग्य नाही. तळटीपेतील यादीत सूर्याचाही उल्लेख आहेच; आणि तो एकटा 'सूर्य' देव आहे, इतर आदित्य 'सूर्य' नाहीत. तिसरा आक्षेप असा की, आदित्यांतले दोघे मित्र व वरुण हे जणू एकरूप असावेत इतके त्यांचे उल्लेख जोडीने येत असतात. तेव्हा त्यांतील वरुण या देवतेचा स्वतंत्र विषय करून मित्राला तळटीपेत स्थान देणे योग्य नाही. 'वरुण' ह्याऐवजी 'मित्रवरुणा' असा जोडनावाचा विषय केला असता तर

आक्षेपाला जागा राहिली नसती. शेवटी थोडे तपशिलात जाऊन एक उणीव दाखवायची म्हटली तर ह्या तळटीपेत मित्र ह्या देवतेच्याविषयी जी चार विशेषणांची अत्यंत त्रोटक माहिती दिली आहे, त्याऐवजी स्वतंत्रपणे मित्राला उद्देशून असलेले ऋग्वेदातले एकुलते एक सुक्त (३.५९) संपूर्ण घायला हवे होते इतक्या योग्यतेचे ते आहे.

पृ. २०५ वर परमात्मा प्रकरण सुरू करून ते २७३ पृष्ठावर संपवले आहे. तळटीपेत म्हटले आहे की ह्या प्रकरणात, तसेच विश्वकर्मा, प्रजापतीः, सृष्टी, यज्ञः ह्या प्रकरणांत केवळ परमात्मपर असा जो आम्नायभाग आहे तो उद्धृत केला आहे. त्यामुळे ह्या प्रकरणातून परमात्मपर नसलेला असा जो भाग आढळतो तो आला नसता, तर योग्य झाले असते. उदाहरणार्थ, पृष्ठे २१७-२१८ वर ऋ. १. १६४. २६-२९ ह्या ऋचा दिल्या आहेत. ह्या ऋचा निश्चितच प्रवर्ग्यविधीसंबंधी असून प्रवर्ग्य विधीसाठी ज्या गायीचे दूध काढायचे तिचे, ज्या भांड्यात दूध तापवायचे त्याचे, ज्यांना दुधाचा हवी घायचा त्या अश्विना देवतांचे आणि दूध तापविताना होणाऱ्या आवाजाचे उल्लेख त्या ऋचांत आहेत.^{२०} शास्त्रीबुवांनीदेखील ह्या ऋचांना 'सुदोग्ध्री गोः' असे सूचक शीर्षक दिले आहे. असे असताना ह्या ऋचा परमात्मपर कशा होतात?

शास्त्रीबुवांनी त्यांच्या प्रस्तावनेत ऋतविषयक विचार फार थोडक्यात आटोपता घेतला आहे. मूळ ग्रंथ देतानाही त्यांनी ऋताला व सत्याला फार थोडी जागा म्हणजे एकंदर दोन पृष्ठे (ऋत - पृ. ४१८, सत्य- पृ. ४१८-४१९) दिली आहेत. भारतीय संस्कृतीत आणि उपनिषदांतील तत्त्वज्ञानविषयक विचारात ऋत-सत्याला जे महत्त्व आहे ते पाहता हे योग्य झाले नाही. मित्र व वरुण ह्या भिन्न देवता असल्या, तरी त्या जणू एकजीव असाव्यात इतके त्यांचे साहचर्य प्रतीत होते. त्यामुळे त्यांच्याविषयीचा आम्नायग्रंथ एका शीर्षकाखाली - मित्रावरुणा घायला हवा होता, असे वर सांगितले. ऋत व सत्य हे दोन शब्द तर जवळजवळ एकार्थवाची. तेव्हा तद्विषयक आम्नायग्रंथ एकाच शीर्षकाखाली घायला हवा होता हे ओघाने आलेच. तसे केले असते, तर सध्या जसे एका मंत्रात (ऋ. १०.८५. १) सत्येनोत्तभिता भूमिः सूर्येणोत्तभिता द्यौः । ऋतेनादित्यास्तिष्ठन्ति दिवि सोमो अधि श्रितः ॥ - एका पादात सत्याचा आणि एका पादात ऋताचा उल्लेख आहे तरी तो मंत्र 'सत्यम्' ह्या विषयात घेतला गेला आहे पण 'ऋतम्' ह्या विषयात मात्र नाही - अशी त्याची जी ओढाताण झाल्यासारखी वाटते, तशी ती झाली नसती. -

'ऋतम्' विषयीचे मंत्र निवडताना त्या शब्दाचा ऋग्वेदात ज्या अनेक मंत्रांत उल्लेख झाला आहे, त्यांतले फारच थोडे विचारात घेतले गेले आहेत. त्याखेरीज 'ऋत' शब्द असलेली जी सामासिक पदे मंत्रात आढळतात. जसे, 'ऋतावसु', 'ऋतजुर्', 'ऋतस्पृश्', 'ऋतयुज्', 'ऋतजात्' (किंचा 'ऋतप्रजात') इत्यादी किंवा इतर काही - वाक्प्रयोग जसे 'ऋतस्य प्रशिषः', 'ऋतस्य तन्तुः', 'ऋतस्य गोपाः', 'ऋतस्य योनिः' किंवा 'ऋतस्य सदनम्' इत्यादी आढळतात, त्यांचा विचार झालेला दिसत नाही, तसा तो झाला असता तर 'ऋत-सत्य' ह्या विषयासाठी शास्त्रीबुवांनी अनेक पृष्ठे घावी लागली असती. आणि तशी ती देणे, प्रस्तुत ग्रंथाच्या रचनेच्या दृष्टीने योग्य झाले असते. उपनिषदांत 'ब्रह्मन्' हा शब्द अंतिम तत्त्ववाचक म्हणजे तत्त्वज्ञानविषयक आहे.

ऋग्वेदात त्या शब्दाला तो अर्थ नाही. तेथे काही संदर्भात त्या 'रक्षण करण्याचे सामर्थ्य असलेले ऋषींचे सूक्त' (उदा. विश्वमित्रस्य रक्षती ब्रह्मेदं भारतं जनम् ऋ. ३.५३.१२) असा अर्थ आहे. ऋग्वेदातील 'ब्रह्मन्'चा अर्थ अर्थातच उपनिषदांतील 'ब्रह्मन्'ला नाही. परंतु उपनिषदांत 'ब्रह्मन्' हे परमतत्त्व होऊ शकले, कारण ऋग्वेदकाळी 'ब्रह्मन्' मध्ये म्हणजे ऋपिरचित सूक्तामध्ये, त्या काळचे अत्युच्च तत्त्व जे 'ऋत' ते साठविलेले होते अशी ऋषीची धारणा होती.^{१८}

पृ. ४७४ वर 'दानम्' नावाचे प्रकरण सुरू झाले आहे. ह्या प्रकरणाचे नाव 'दानम्' असे न देता 'पूर्तम्' असे किंवा पूर्वम् = दानम्' असे दिले असते, तर ते अधिक समर्थक झाले असते. ह्या प्रकरणात जो आमनायभाग दिला आहे त्यात पृ धातूवरून साधलेली 'पृणाति', 'पृणन्तं (किंवा अपृणन्त), 'पृणीयात्', 'पृणीतः' अशी रूपे अनेकवार आली आहेत. त्या मानाने 'ददाति'चा उपयोग दोनदाच झाला आहे.

पृ. ४८२ वर 'अधर्मस्वरूपम्' हा विषय सुरू झाला आहे. त्यात पृ. ४८३ वर ऋ. १०.५.७ हा मंत्र का दिला आहे, ते कळत नाही. त्या मंत्राचा अधर्माशी संबंध नाही. ऋचेच्या सुरुवातीचा 'अस्त' हा शब्द अधर्मवाचक नाही. समग्र ऋचेचा अर्थ काहीसा संदिग्ध असला, तरी 'असच्च सच्च परमे व्योमन्' हे एक सृष्टीच्या आरंभीच्या स्थितीचे वर्णन आहे. एवढे स्पष्ट आहे. तसेच, तिसऱ्या पादात आरंभीच्या त्या काळी अग्नी हा 'ऋता'मुळे, म्हणजे 'सत्य' सांगणाऱ्या सूक्तामुळे, प्रथम जन्मला असे म्हटले आहे. ह्या सर्वांचा अधर्माशी संबंध कसा असेल?

अतिव्याप्तीचा हा दोष मान्य करूनही शास्त्रीबुवांचा प्रस्तुत ग्रंथ अभ्यासकांच्या दृष्टीने अत्यंत स्वागतार्ह आहे. हे कबूल करायला हवे. उपनिषदांतील तत्त्वज्ञानाला आधारभूत ठरू शकतील अशा सर्व आमनायवचनांचा संग्रह करावा ही कल्पनाच उदात्त आहे. शास्त्रीबुवांनी ती कृतीत उतरवून वैदिक वाङ्मयात येणाऱ्या नानाविध विषयांवरील माहिती कालानुक्रमे अभ्यासण्याचे साधन संशोधकांना उपलब्ध करून दिले, ही त्यांनी वेदाभ्यासकांना दिलेली मोठी देणगी आहे.

संदर्भ :

१. 'मंत्रब्राह्मण' नावाचा एक ग्रंथ उपलब्ध आहे. सकृदर्शनी मन्त्रब्राह्मणोपनिषद् त्या ब्राह्मणग्रंथाशी संबंधित उपनिषद् असावे अशी कल्पना होते. परंतु ते तसे नाही.
2. The attitude of mind characteristic of our historians of Indian philosophy arises from an idea that the highest philosophic thought in the Upanisads was not a gradual development, but was the result of aspontaneous, miraculous and revolutionary inspiration, that it was a phenomenon which had burst itself loose from all old traditions" (Preface p. 9)
3. The chief object of Part I is to show the historical background and the tradition of the Upanisadic philosophy. It is in the pre-Upanisadic Vedic literature that we must study the process of evolution of the basic and the highest philosophical thoughts incorporated in the Upanisadic philosophy." (Preface p. 6)

४. निरुक्त ७.१९ यास्कान जातवेदस् च्या दुसऱ्याही व्युत्पत्त्या दिल्या आहेत.
५. Introduction] पृ. १९.
6. Introduction पृ. २४.
7. Introduction] पृ. 3१
८. पुरुषचक्र द्वीपः पुरुषचक्र चुष्पदा । पुरः स पक्षी भूत्वा पुरः पुरुष आविशत्। उप २.५.१८
९. इमे वे लोकाः पूः । अयमेव पुरुष योयंऽ पवते । सोऽस्या पुरी शेतं । तस्मात् पुरुषः।१३.६
२.१
१०. पुरिशय सन्त प्राण पुरुष इत्याचक्षते। १.१.३९.
११. एष उ एवं प्राणः एष हीनाः सर्वाः प्रजाः प्रभणति। १०.५.२.१४
12. Introduction पृ. ५८.
13. Introduction पृ. ४०.३०.
१४. ऋग्वेद८. १०० ४
१५. छां.उप. ६.८.
१६. पैप्पलाद संहिता ८.९
17. "For the Vedas prayer has a holy potency." Introduction, 88
18. H.Luders Varuna Vol. 1. pp. 19 - 27. Vol II pp. 420 567.
१९. शत ब्रा १०.६.३.१
20. Introduction पू. १५
२१. ऐत. ब्रा. १.१.६.
२२. शत. ब्रा. १.१.१.४
२३. मा स्म प्राणमतिपृच्छ...यद्वै ब्रह्मचारिन प्राणमत्यप्रक्षयः मूर्धा ते व्यपतिष्यते तैत्ति. ब्रा.
३.१०.९.६ . पहा तळटीप.
२४. देवा आदित्या ये सप्त ९.११४३.
२५. अथर्ववेदातसुद्धा आठ (अदितिरष्टपुत्रा) ८.९.२१.
२६. उदाहरणार्थं क्र. ६.४९.१ येथे अग्नीचा वरुण व मित्र यांच्या जोडीने उल्लेख आहे. पण त्यामुळे अग्नि आदित्य ठरत नाही (सुक्षत्रासो वरुणो मित्रो अग्निः),
२७. Lueders, Varuna, pp. 362-363,
२८. Lueders, Vanma, p. 652.

(तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी: व्यक्तित्व, कार्य व विचार, संपा. वसंत पळशीकर,
प्राज्ञपाठशाला मंडळ, वाई, २६ फेब्रुवारी, १९९६, पृ. १०२ ते ११०)



मराठी विश्वकोश : समीक्षा

मराठी विश्वकोशातील तर्कतीर्थांचे लेखन - श्रीनिवास दीक्षित

‘विश्वकोशा’च्या जन्मापासून (किंवा कदाचित, त्याच्या जन्माच्या आधीपासूनही) स्वतःच्या मृत्यूपर्यंत तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी हे विश्वकोशाचे प्रमुख संपादक होते. कित्येक चाहत्यांच्या मते विश्वकोशाचे संपादन हे त्यांच्या आयुष्यातील महत्तम कार्य होय. काही लोक त्यांच्या ‘धर्मकोशा’च्या संपादनास अधिक महत्त्व देतील; पण सर्वसाधारण मराठी माणसाच्या मनातील त्यांची प्रतिमा विश्वकोशाचे विधाते अशी आहे.

विश्वकोशावर त्यांनी अपत्यवत प्रेम केले आणि अपत्य-स्नेहाच्या पोटी, स्वतः प्रमुख संपादक असूनही, शंभराहून अधिक नोंदी लिहिल्या. खाजगीत बोलावयाचे तर एकशे एक नोंदी त्यांच्या स्वतःच्या आहेत. प्राचीन भारतीय संस्कृती, त्या संस्कृतीचा भारतीय स्वातंत्र्याच्या काळापर्यंत झालेला विकास, भारतीय तत्त्वज्ञान व तौलनिक अभ्यासाठी आवश्यक म्हणून युरोपीय संस्कृती आणि तत्त्वज्ञान हे आयुष्यभर त्यांच्या व्यासंगाचे प्रमुख विषय होते. विश्वकोशातील त्यांच्या नोंदीही या विषयांना धरून आहेत. त्यांपैकी काहींचे अवलोकन करण्याचे येथे योजिले आहे. प्रथम प्राचीन भारतीय संस्कृतीविषयक त्यांच्या नोंदी घेऊ.

उषा : ते लिहितात, ‘निसर्गातील विशाल व भव्य दृश्यांना देवता मानून रचलेले धार्मिक उच्च काव्य ऋग्वेदाशिवाय जगाच्या कोणत्याही साहित्यात नाही.’ ऋग्वेदातील ऋषींनी उषेची चोवीस रूपे न्याहाळली होती. ‘प्रकाशाची वस्त्रे नेसून ही अरुण वर्णाची तरुणी स्नानगृहातील न्हात्या युवतीप्रमाणे आपले रूप उघडे करून दाखविते.’ हे त्यातील एक रूप.

ऋग्वेद : ही नोंद माहितीपूर्ण आहेच पण त्यातून शास्त्रीजींचे ऋग्वेदावरील प्रेमही व्यक्त होते. शब्दशिल्प ही गोष्ट तर्कतीर्थांना जमत नाही असे माझे मत आहे. पण या नोंदीत एक वाक्य असे आले आहे : ‘फासे गार असतात पण ते अंगार असतात.’ येथील अनुप्रास अभिप्रेत आहे की नाही ते मला माहित नाही. पण नोंदीची एकूण रचना प्रासादिक आहे. त्यातील तपशील आणि बारकावे संदर्भासाठी केव्हाही उपयोगी पडतील असे आहेत.

कृष्ण : ‘कृष्ण ही अतिप्राचीन भारतेतिहासातील इतिहासाला कलाटणी देणारी एक वास्तविक व्यक्ती होऊन गेली’ असे शास्त्रीजी लिहितात. जरी ती व्यक्ती काल्पनिक आहे असे म्हटले तरी तिच्याभोवती आमच्या संस्कृतीची, साहित्याची आणि भावजीवनाची एवढी घट्ट गुंफण झाली आहे की, कृष्णाला वगळल्यास भारतीयत्व असे फारसे काही उरणारच नाही. छांदोग्य उपनिषद, महाभारत, हरिवंश, भागवत, विष्णुपुराण इत्यादी ठिकाणची कृष्णाविषयीची माहिती एकत्र करून कृष्णाच्या ऐतिहासिक कार्याचा सुरेख आढावा तर्कतीर्थानी या नोंदीत घेतला आहे. कृष्णचरित्रातील अब्दुतांतून वास्तवाचे पृथक्करण करण्याचे काम शास्त्रीजींनी साक्षेपाने केले आहे; पण दोहोंची विभागणी अगदी स्पष्ट झालेली नाही. स्वतःच्या वधासंबंधी कंसाने ऐकलेल्या आकाशवाणीचा समावेश वास्तवातच केल्याचा भास होतो.

कृष्णाच्या संदर्भात भांडारकरांनी जे संशोधन केले होते त्याची दखलही या नोंदीत घेतली नाही हे चमत्कारिक आहे. (१) घोर आंगिरसांचा अंतेवासी कृष्ण, (२) वृष्णींचा वासुदेव कृष्ण, (३) यादववीर कृष्ण आणि (४) आभिरांचा गोपालकृष्ण या चार कृष्णांचे संश्लेषण होऊन जनमानसातील कृष्णप्रतिमा निर्माण झाली असे काहीसे भांडारकरांचे प्रतिपादन आहे. पण या वरील नोंदीत “मथुरेच्या तीरावर ‘व्रज’ म्हणजे गोकुळ होते” अशी चमत्कारिक वाक्ये आली आहेत. मथुरेला तीर कुठला येईल ?

तुकाराम : शास्त्रीजींचे तुकारामावर मनापासून प्रेम होते हे या नोंदीच्या रसाळपणामुळे स्पष्ट होते. तुकारामाचे व्यक्तिचित्र अत्यंत नीटसपणे उभे केले आहे. त्याच्या अभंगांतील आर्तता आणि उत्कटता प्रत्ययास यावी यासाठी एखादा अभंग उद्धृत केला असता तर बरे झाले असते. तर्कतीर्थानी लिहिले आहे. ‘तुकाराम महाराजांचे तत्त्वज्ञान, ज्ञानदेव-एकनाथांचा शांकर मायावाद व चिद्विलासवाद या दोन वैचारिक श्रेणी वा टप्पे समाविष्ट करणारा अद्वैतवाद होय.’ ही वाक्यरचना क्लिष्ट आहेच, पण त्यात व्यक्त झालेले मतही अस्पष्ट आहे. निश्चित बोध होण्यासाठी बराच खुलासा करावा लागेल.

प्राणायाम : या नोंदीत प्राणायामासंबंधी ग्रंथोक्त सर्व माहिती आहेच, पण वाचताना असे वाटते की, शास्त्रीजी स्वानुभवावरून लिहीत आहेत. ज्याला प्राणायाम शिकावयाचा आहे त्याला या नोंदीकडून व्यावहारिक मार्गदर्शन होईल. मला त्यांची दिनचर्या काय होती हे माहित नाही, पण पहाटे उठून ते नियमित प्राणायाम करत असावेत असा अंदाज मी या नोंदीवरून करू शकतो. त्यांच्या दीर्घ आणि निरामय आयुष्याचे प्राणायामाचा अभ्यास हे अंश-कारण असू शकेल.

त्यांच्या तत्त्वज्ञानविषयक नोंदी अधिक महत्त्वाच्या. आता त्यांच्याकडे वळतो. प्रथम ‘ईश्वरवाद’ ह्या नोंदीतील खालील भाग.

ईश्वराची भारतीय संकल्पना : ते लिहितात, ‘ईश्वरस्वरूप हे आत्मतत्त्व आहे, म्हणजे ईश्वर हा आत्मा आहे असा सर्व भारतीय आस्तिक दर्शनाचा सिद्धान्त आहे.’ याने फारसा बोध होत नाही. कोणत्याही ईश्वरवाद्यास हे म्हणावेच लागेल. कारण जे अनात्म आहे ते अचेतनच असणार

आणि 'अचेतन-ईश्वर' हा स्व-व्याघाती शब्दप्रयोग होईल. ईश्वराच्या अस्तित्वाच्या सिद्धीसाठी स्वानुभव, तर्क म्हणजे अनुमान आणि शब्द किंवा शास्त्रोपदेश अशी तीन प्रमाणे उपनिषदांतील दर्शनकारांनी दिली आहेत असे त्यांचे म्हणणे आहे. ईश्वर हे आत्मतत्त्व आहे आणि आत्म्याचा तर अनुभव येतच असतो हे स्वानुभव प्रमाण म्हणून सांगितले. हे पटत नाही. स्वानुभव 'मी आहे' असे सांगतो. प्रश्न आहे 'तो आहे काय?' असा 'मी' आणि 'तो' यांत फरकच नाही असे मानले तर तो युक्तिवाद पटेलही, पण स्वानुभवाच्या आधारावरच माध्यदर्शन सांगते की, 'मी तो नाही. विश्वाला रचना आहे म्हणून रचनाकार असला पाहिजे हे अनुमान ईश्वरसिद्धीसाठी दिले जाते. आणखी एक युक्तिवाद असा की, ज्या अर्थी आपले ज्ञान मर्यादित स्वरूपाचे असते त्या अर्थी अमर्याद ज्ञानाचा धारक कोणीतरी ईश्वर असलाच पाहिजे.

कर्मयोग : या नोंदीत गीताप्रणित कर्मयोगाचे विवेचन आहेच; पण शिवाय ज्ञानकर्मसमुच्चय-वादात असलेली त्याची पूर्वपीठिकाही सांगितली आहे. वेदविहित कर्मे करावीत; त्याने चित्तशुद्धी होते. या मूळच्या विचारात 'अनासक्ती'ची भर घालून गीतेने तो विचार 'संपुष्ट' केला आहे असे शास्त्रीजी सांगतात. टिळकांनी 'कर्म' याच्या अर्थाचा विस्तार करून त्यात समाजोद्धारक कर्माचा समावेश केला आहे. ज्ञानमूलक भक्तिप्रधान निष्काम कर्मयोग हे टिळकांनी काढलेले गीतेचे तात्पर्य शास्त्रीजी नाकारित नाहीत, पण अरविदांच्यासह इतर सर्वांनी प्रतिपादन केलेल्या योगांचाही कर्मयोगात समावेश होतो असे त्यांनी दाखवले आहे. उदाहरणार्थ ते असे म्हणतात की, भक्ती हे कर्मच आहे; त्यामुळे भक्तियोग हेही कर्मयोगाचे अंग होय.

कर्मवाद : ज्याला सामान्यतः कर्मसिद्धान्त म्हटले जाते त्याचे विवेचन या नोंदीत आले आहे. कर्मवाद स्वीकारल्याने मनुष्य दैववादी होतो, त्याच्यात प्रयत्नशैथिल्य येते या समजुतीशी तर्कतीर्थ सहमत नाहीत. राधाकृष्णन यांच्याप्रमाणे ते असेच मानतात की स्वतः च्या कर्माप्रमाणे त्याची अटळ फळे मिळतात यात मानवी स्वातंत्र्याचे उद्गान आहे. माणसास विवेकाचा प्रकाश लाभला आहे. म्हणून त्यास कर्मस्वातंत्र्य आहे. कर्माप्रमाणेच फळे मिळतात हे सिद्ध करता येणार नाही. 'परंतु मानवी समाजाला नैतिक तत्त्वांचे अधिष्ठान प्राप्त करून देण्यास कर्मवादावरील श्रद्धा हा एक निश्चित उपाय आहे.' आधुनिक क्रमविकासवादाचा आधारही या सिद्धान्तास घेता येईल असे ते सांगतात.

काल संकल्पना : 'काल' संकल्पनेवरील मुख्य नोंद प्रा. मे.पुं. रेगे यांची आहे. पाश्चात्य विचारप्रवाहात 'काल' तत्त्वासंबंधी काय विचार झाला. त्या संकल्पनेचे सुसंगतपणे ग्रहण करण्यात अडचणी काय येतात या गोष्टी रेगे यांच्या नोंदीत नीटसपणे मांडल्या आहेत. या नोंदीस पुष्टी देण्याकरता तिच्या पोट्यात शास्त्रीजींनी 'भारतीय तत्त्वज्ञानातील कालसंकल्पना' अशी नोंद जोडली आहे. नोंदीचे शीर्षक पाहून मी खूप अपेक्षा केल्या होत्या. वैशेषिक आणि जैन या दोन दर्शनात 'काल' हे द्रव्य आहे असे म्हटलेले आहे. 'काल' हे द्रव्य कसे ते मला कधीच समजलेले नाही. त्यावर काही प्रकाश पडेल, किंवा एका नष्ट झालेल्या सांख्यकारिकेत काल हेच

वस्तुजाताचे आद्यकारण होय अशी उपपत्ती आलेली आहे तिचा अर्थ समजेल, किंवा कालाच्या सत्यतेसंबंधी ज्या काही अडचणी आहेत त्यांच्यासंबंधी प्राचीन भारतीयांनी काय विचार केला होता ते कळेल अशी आशा बाळगून मी ती नोंद वाचली. माझी आशा फलरूप झाली नाही. सर्व जन्य पदार्थांचे काल हे एक साधारण कारण आहे असे जे न्यायदर्शनाचे म्हणणे आहे ते मात्र ही नोंद वाचून एका नव्या रीतीने समजेल. शास्त्रीजी लिहितात, “मोगरा हा वसंत व ग्रीष्म ह्या ऋतूंमध्ये संध्याकाळी फुलतो, आंब्याला मोहोर वसंत ऋतूत येतो.” या गोष्टी कालसापेक्ष आहेत. याचा अर्थ, ‘काल हा जन्यांचा जनक होय असे सिद्ध होते.’ हा अर्थ मला माहीत नव्हता. शास्त्रीजींच्या मर्मदृष्टीमुळे मी तो पाहू शकलो; पण या नोंदीतील दुसऱ्या काही ठिकाणी मूळची क्लिष्ट कल्पना तर्कतीर्थांनी अधिकच क्लिष्ट केली आहे. उदाहरण पाहा. “सूर्याशी संयुक्त असलेल्या कालाचा यज्ञदत्त किंवा देवदत्त यांच्या पिंडाशी संयोग आहे; म्हणूनच परंपरेने सूर्यपरिस्पंद हा या पिंडाशी संबद्ध होतो. या परंपरासंबंधामुळे ज्येष्ठत्व कनिष्ठत्व म्हणजेच परत्व व अपरत्व हे गुण अनित्य किंवा जन्य द्रव्यांच्या ठिकाणी उत्पन्न होतात. हा संयोग परत्वापरत्वाचे असमवायी कारण व अपेक्षाबुद्धी हे निमित्त कारण होय. परिस्पंद ही क्रिया आहे. या क्रियेला यज्ञदत्त-देवदत्त यांच्या पिंडाशी जुळवणारे म्हणजे उपनायक काल द्रव्य आहे. म्हणजे कालद्रव्य हे क्रियोपनायक आहे.” समजले?

कुमारिल भट्ट : हा प्रथम श्रेणीचा मीमांसक. आपल्याकडे साधारण अशी समजूत आहे की, शंकराचार्यांनी सभामधून वादविवाद करून बौद्ध मताचा वैचारिक पराभव केला, पण तर्कतीर्थ सांगतात की, हा समज चुकीचा आहे. बौद्ध मतावर चौफेर वैचारिक हल्ला केला गेला, वैचारिक पराभवामुळे बौद्ध हटले असे मानले तर ते कर्तृत्व कुमारिलाचे शंकराचार्यांचे नव्हे. भारताच्या वैचारिक इतिहासावर अशा तऱ्हेचे मत देण्याचा अधिकार शास्त्रीजींना निश्चित आहे. इतिहासावर हा थोडा नवा प्रकाश आहे. शंकराचार्यांनी बौद्धमत स्वीकृत करून तेच निराळ्या परिभाषेत मांडले असे जे एक मत आहे. त्याला शास्त्रीजी एक प्रकार पुष्टी देत आहेत.

श्लोकवार्तिकात कुमारिलाने म्हटले की, त्याच्या पूर्वीच्या भाष्यकारांनी मीमांसा शास्त्राला बव्हंशी लोकायतिक करून सोडले. म्हणून मीमांसेला आस्तिक मार्गावर आणण्याची प्रतिज्ञा कुमारिलाने केली. या सर्वांचा अर्थ कसा करावयाचा? आस्तिक म्हणजे वेदप्रामाण्य मानणारे असा अर्थ केल्यास कसेही रचलेले मीमांसा शास्त्र आस्तिक असणार. एरव्ही त्याला मीमांसा कोण म्हणेल? नास्तिक म्हणजे ईश्वरास्तित्व न मानणारे असा अर्थ केल्यास स्वतः कुमारिलानेच नास्तिकत्व पुकारले आहे. या अडचणीतून शास्त्रीजींनी मार्ग काढलेला नाही. किंवा येथे काही अडचण आहे असेही दाखवले नाही मला वाटते, अडचणीतून मार्ग निघू शकेल.

लोक म्हणजे इंद्रिये, आयत म्हणजे पसरलेले दोन्ही शब्द एकत्र करून बनणाऱ्या लोकायत या शब्दाचा अर्थ ‘इंद्रियांपुढे पसरलेले गोचर जग’ असा होईल, तेवढेच काय ते सत्य होय असे मानणारे मत ते लोकायतिक मत होय. आजच्या परिभाषेत त्याला पॉझिटिव्हिझम् अथवा

प्रत्यक्षवाद असे म्हणता येईल. मीमांसेचे लोकायतीकरण केले याचा अर्थ असा होतो : मीमांसा ही वेदवचनांची असते. वेदात सांगितलेले असते की, अमुक यज्ञ कर म्हणजे अमुक फल मिळेल. येथे दोन गोचर गोष्टींमधील दृश्य संबंध म्हणजे वैज्ञानिक तऱ्हेचा संबंध सांगितला आहे असे समजणे म्हणजे मीमांसेचे लोकायतीकरण होय. कुमारिलाला हे नको होते. कारण त्याने वेदांचे धर्ममूलत्व जाते. कारीरी इष्टी केल्यावर पाऊस पडतो; पण त्याचा अर्थ असा की, त्या इष्टीमुळे 'अदृष्ट' उत्पन्न होते व त्या अदृष्टामुळे पाऊस पडतो. लोकायत मीमांसक या अदृष्टाची मध्यस्थी नाकारतो. विमानातून ढगांवर हेड्रोजनचा फवारा मारल्यावर पाऊस पडतो. या ठिकाणी जसा दृष्ट संबंध आहे तसाच दृष्ट संबंध कारीरि इष्टी आणि पाऊस यांमध्ये आहे असे समजून चालणारी वेदमीमांसा ही लोकायतीकृत मीमांसा होय. कुमारिलाने त्या ठिकाणी अदृष्टाची स्थापना केली आणि मीमांसेला आस्तिक मार्गावर आणले असे स्पष्टीकरण स्वीकारल्यास कुमारिलालाच्या वचनाथा नीट अर्थ लागतो.

केवलाद्वैतवाद : शास्त्रीजी शंकराचार्यांचे चरित्र लिहिणार होते. ते काम त्यांच्याने झाले नाही. पण शंकराचार्यांच्या तत्त्वज्ञानावरील ही नोंद त्यांनी खूप साक्षेपाने लिहिली आहे. या तत्त्वज्ञानाच्या बांधणीचे सर्व घटक त्यांनी येथे एकत्र आणले आहेत. त्याचा ऐतिहासिक विकास कसा झाला हेही व्यवस्थित सांगितले आहे. या तत्त्वज्ञानाला आधारभूत असलेल्या वाङ्मयाची माहिती येथे मिळते. ती परिपूर्ण आहे.

सुरुवातीलाच ते म्हणतात की, "केवल म्हणजे निर्गुण; हा अर्थ सांख्य दर्शनातील पुरुष तत्त्वाच्या 'केवल' या विशेषणावरून घेतला आहे हे पटत नाही. सांख्य दर्शनातील पुरुष केवल आहे म्हणजे तो एकटा आहे, एकाकी आहे. अन्य पुरुष अथवा प्रकृती यांच्याशी त्याचा संपर्क येत नाही. तो प्रकृतीवर परिणाम करू शकत नाही अथवा प्रकृती त्याच्यावर परिणाम करू शकत नाही. त्याचे निर्गुणत्व ही वाव त्याच्या केवलत्वाच्या संदर्भात फारशी प्रस्तुत नाही पण शंकराचार्यांचे अद्वैत केवल आहे याचा अर्थ ते निरपेक्ष (Absolute) आहे असा होतो. त्याला कोणतेही विशेषण सहन होत नाही. म्हणून ते केवल. केवल याचा अर्थ निर्गुण असा केल्यास निर्गुण अद्वैत म्हणजे काय असे विचारता येईल. तसे विचारल्यास त्यास काही उत्तर नाही ('सगुण अद्वैत' या प्रयोगालाही काही अर्थ नाही.)

सुरेश्वराचार्यांचा आभासवाद व विवरणकारांचा प्रतिबिंबवाद यातील फरक मला नीट समजलेला नाही. तो समजावा म्हणून या नोंदीतील तो भाग मी पुन्हा पुन्हा वाचला, पण उलगाडा झाला नाही. इतरही काही वाक्ये आहेत की ज्यांचा नीट बोध होत नाही. एक असे : 'जीवन्मुक्त ही जी कर्म करतो त्यासच क्रियमाण म्हणतात.' खरे म्हणजे माझ्यासारखा वृद्ध माणूस जी कर्म करीत आहे पण जी अद्याप संचितात जमा झालेली नाहीत किंवा ज्यांचा भोग सुरू झाला नाही तीच क्रियमाण होत. जीवन्मुक्त हा नैष्कर्म्यावस्थेत असतो. त्याच्या हातून जे काही घडते ते कर्म नव्हे. आणि कोशागत अर्थाने जरी त्यास कर्म म्हणावयाचे ठरविले तरी 'त्यासच क्रियमाण म्हणतात.' असा चकारयुक्त प्रयोग चमत्कारिक होईल.

ख्यातिवाद : ख्यातिवाद म्हणजे निरनिराळ्या दर्शनकारांच्या (ऐंद्रिय) भ्रमविषयक उपपत्ती. या विषयात शास्त्रीजींना विशेष रस असावा, कारण सुरुवातीला विश्वकोशाचा जो नमुना खंड म्हणून प्रसिद्ध झाला होता त्यात ही नोंद होती. नोंदीच्या दुसऱ्या परिच्छेदात ते लिहितात, “भ्रमज्ञानाच्या चर्चेच्या संदर्भात भारतीय दर्शनांमध्ये ख्याती शब्द भ्रमात्मक ज्ञान अशा संकुचित अर्थाने वापरला आहे. परंतु त्याचा मुख्यार्थ ज्ञान क्रिया जाणीव असाच आहे.”

मला वाटते, ख्यातिवाद याठिकाणीसुद्धा ‘ख्याति’ याचा अर्थ संकुचित करण्याची गरज नाही ख्याति म्हणजे ज्ञान हा मुख्यार्थ घेऊनही काम भागते. इंद्रियद्वारा होणाऱ्या भ्रमात समस्या उत्पन्न होते ती अशी : भ्रमात ज्ञानाचा अभाव नसतो. कशाचे तरी ज्ञान होतच असते. आता जे मुदलीच ‘नाही’ त्याचे ज्ञान होईल तरी कसे? आणि जर ते ‘आहे’ असे म्हटले तर होणाऱ्या ज्ञानाला भ्रम कसे म्हणता येईल? म्हणून समस्या निर्माण होते की ज्ञान होते ते कशाचे? ख्याति (म्हणजे, ज्ञान) कशाची होते? या प्रश्नास जी निरनिराळी उत्तरे दिली गेली त्यांना ख्यातिवाद असे म्हणतात. ख्याति याचा ज्ञान हा कोशातील अर्थ घेतला नाही आणि शास्त्रीजी म्हणतात त्याप्रमाणे ‘भ्रमज्ञान’ असा त्याचा अर्थ घेतला तर ‘अ-ख्याति’ या उपपत्तीचा अर्थ भ्रमज्ञानाचा अभाव असा होईल आणि ‘अन्यथा ख्याति’ या उपपत्तीचा अर्थ अन्य तऱ्हेने होणारे भ्रमज्ञान असा होईल. त्या उपपत्तीचे हे अर्थ सहसा कोणी स्वीकारणार नाहीत. खुद शास्त्रीजींना मात्र ‘अख्याति म्हणजे भ्रम होत नसतोच हा अर्थ स्वीकार्य आहे. या नोंदीचे अखेरचे वाक्य आहे – ‘सांख्यांनीही सत् ख्यातिवाद स्वीकारला आहे.’ या म्हणण्याला काय आधार आहे ते मला माहित नाही. आपल्या Essentials of Indian Philosophy या पुस्तकात प्रा. हिरियणा यांनी लिहिले आहे की, सांख्यांचा पक्ष अ ख्यातिवाद हा आहे. योग आणि सांख्य या दोहोंत जे थोडे सैद्धान्तिक फरक आहेत ते सांगताना योगाला विपरीत - ख्याति मान्य आहे आणि सांख्यांनी अख्यति स्वीकारली आहे असे सांगितले जाते.

द्वैत वेदान्त दर्शनात ‘अभिनय अन्यथा ख्याति’ नावाची एक उपपत्ती स्वीकारली आहे. तिचा प्रस्तुत नोंदीत उल्लेख नाही.

भारतीय तत्त्वज्ञानातील गुण संकल्पना -

द्रव्य आणि गुण असा फरक आपल्या विचारप्रक्रियेत घट्टपणे उतरलेला आहे. द्रव्य हे मुख्य. ते टिकून राहते. शिवाय ते अनेक गुणांना आश्रय देते. आश्रित असल्याने गुण हे अमुख्य ते गौण होत. गौण हा शब्दच ‘गुण’ या शब्दापासून बनला आहे. (सहसा) आपण द्रव्याविषयी काही सांगतो. म्हणून वाक्यात ते उद्देश्य बनते, जे काही सांगतो ते (सहसा) गुण असतात आणि ते वाक्याच्या विधेयात जाऊन बसतात. भाषेत व्यक्त झालेल्या विचाराचे विश्लेषण हे तत्त्वज्ञानाचे महत्त्वाचे कार्य असल्याने गुण या संकल्पनेची चर्चा तत्त्वज्ञानात अपरिहार्य आहे. भारतीय तत्त्वज्ञानातील गुणसंकल्पना या नोंदीची सुरुवात शास्त्रीजी अशी करतात: “वाक्यातील विशेष्याचे विशेषण म्हणजे ‘गुण’ असा मूळचा व्याकरणशास्त्रातील अर्थ होय ‘श्वेत अश्व धावत

आहे', 'पृथ्वी दीर्घ वर्तुळ आहे', 'अर्जुन शूर आहे' या वाक्यांतील श्वेतत्व, दीर्घ-वर्तुळत्व व शूरत्व ही विशेषणे म्हणजे गुण होत.'''

आता माझे असमाधान सांगतो (१) दिलेल्या तीन वाक्यांत श्वेतत्व, दीर्घ वर्तुळत्व व शूरत्व हे प्रयोग आलेलेच नाहीत (२) हे शब्द व्याकरणात विशेषणे नाहीत. ती भाववाचक नामे आहेत. त्यांना नैयायिक गुण म्हणणार नाहीत. याच नोंदीत पुढे म्हटले आहे: "सर्व शंखांमध्ये एक श्वेतिमा राहत नसते, परंतु श्वेतिमा या गुणाची 'श्वेतिमात्य' ही जाती मात्र सर्वत्र एक आहे. या बाबतीत पश्चिमी तत्त्वज्ञानात भिन्न मते आढळतात.'''

मला म्हणावयाचे आहे की, भारतीय विचारधारेप्रमाणे श्वेतिमा (श्वेतत्व, पांढरेपणा) हा गुण नाही, ती जाति आहे. श्वेत हा गुण आहे. जातीवर जाति राहात नसल्याने न्यायमताने श्वेतिमात्व ही जाति होणार नाही. जाति सर्वत्र एक असते याबाबतीत पश्चिमी विचारात भिन्न मते आढळत नाहीत. तेथे मतभिन्नतेचा मुद्दा आहे तो असा : जाती ही केवळ शब्दनिष्ठ आहे (Nominalism) की केवळ आपल्या बुद्धीत राहणारा तो एक धर्म आहे (Conceptualism) की वास्तवात असणारा तो एक भावपदार्थ आहे (Realism).

या संबंध नोंदीविषयी मी असमाधानी आहे..

धर्म : या विषयावर तर्कतीर्थांनी दीर्घकालपर्यंत सखोल चिंतन केलेले आहे. 'हिंदुधर्माची समीक्षा' या ग्रंथाच्या पहिल्या आवृत्तीपासून आयुष्याच्या अखेरीपर्यंत त्याचे चिंतन चालूच राहिले आणि धर्मविषयक त्यांची मतेही बदलत राहिली. त्यांच्या सर्व चिंतनाचे सार या नोंदीत आहे. उच्च धर्म उच्चतर धार्मिक प्रवृत्ती अशा तऱ्हेचे शब्दप्रयोग त्यांच्या पूर्वीच्या लिखाणात क्वचितच येत. अलीकडे हे प्रमाण बरेच वाढले होते. खंड ८, पृष्ठ १७ वर एकाच परिच्छेदात धर्माच्या संदर्भात उच्च, उच्चतम हे शब्द दहा वेळा आलेले आहेत. धर्म या गोष्टीसंबंधी त्यांची आदरबुद्धी हळूहळू वाढली होती.

धर्माचा उगम, त्याचे सामाजिक कार्य, व्यक्तिजीवनावरील त्याचा प्रभाव, धर्माची प्रमाणे इत्यादी गोष्टींविषयीची पाश्चात्य आणि पाश्चात्य मते आणि त्याची समीक्षा या नोंदीत आली आहे. धर्माचा अभ्यास ज्याला करावयाचा आहे त्याने अभ्यासाची सुरुवात या नोंदीच्या वाचनापासून करावी. भाषा थोडी खडबडीत आहे, क्वचित व्याकरणाला न जुमानणारी आहे. एक वाक्य असे आहे : 'ती शक्ती दृश्य वस्तुरूप आणि व्यक्तीरूपी असते आणि केव्हा इंद्रियगम्य आणि मनोगम्यही होऊ शकते.' तिकडे दुर्लक्ष करावे. अधिक अभ्यासासाठी उपयोगी पडतील अशा पुस्तकांचा योग्य निर्देश या नोंदीत आहे.

भारतीय नियतिवाद : नियतिवाद हा शब्द येथे नशीबवाद, फेलिझ्म या अर्थी वापरलेला नाही. कार्यकारणभावामुळे माणसाच्या कृतीसंबंधी जे नियतत्व येते त्याविषयी ही चर्चा आहे. कार्यकारणभावाचा कृतीशी संबंध जोडल्यामुळे मानवी स्वातंत्र्याचा संकोच होतो काय असा प्रश्न आहे. पाश्चात्य परंपरेत याविषयी जी सखोल चर्चा झाली आहे तिचे सम्यक दर्शन या नोंदीशी

सलग असलेल्या प्रा. रेगे यांच्या लिखाणात घडते. त्या चर्चेच्या तुलनेने भारतीयांचे चिंतन मूलगामी वाटत नाही. तर्कतीर्थ एवढेच सांगतात की, ‘‘सत्कर्मांमुळे विवेकबुद्धी प्राप्त होते. म्हणजे कार्यकारणभावाच्या नियमानुसारच स्वातंत्र्य निर्माण होते. म्हणजे एका अर्थी नियतिवादाच्या गर्भातच स्वातंत्र्य दडलेले आहे.’’ स्वातंत्र्याचे हे समर्थन लंगडे वाटते. पाश्चात्य विचारसरणीतील एक पक्ष असा आहे की, स्वातंत्र्य म्हणजे नियतत्वाचा अभाव असा अर्थ न घेता आत्मनियतत्व असा घेतला पाहिजे. या भूमिकेवरून सर्व अडचणी संपत नसल्या तरी त्यापाठीमागील विचार अधिक परिपक्व वाटतो.

या नोंदीत शास्त्रीजींनी लिहिले आहे की, ‘‘चार्वक दर्शन हे अनुमान प्रमाण मानत नसल्यामुळे कार्यकारणभावाचा नियम हा अंदाजेच ठरतो, असे मानते.’’ हे बरोबर नाही. चार्वकांनी जरी अनुमान मानले तरी कार्यकारणभाव अनुमानाने सिद्ध करता येणार नाही. एक तर तो गृहीत धरला पाहिजे अथवा तो संभवात्मक आहे असे सिद्ध करित बसले पाहिजे. त्याची संभवात्मकता चार्वक मानतातच. दुसरे असे की, चार्वकांच्या स्वभाववादात कार्यकारणभाव गृहीतच आहे.

न्यायदर्शन आणि पूर्वमीमांसा : शास्त्रीजींनी परीक्षा देऊन तर्कतीर्थ ही पदवी प्राप्त करून घेतली होती. तर्कतीर्थ म्हणजे न्यायशास्त्रपारंगत. साहजिकच न्यायदर्शनावरील त्यांची नोंद विशेष महत्त्वाची मानली पाहिजे. त्यात वात्स्यायनकृत न्यायभाष्याचा क्रमानुसारी सारांश आहे व त्यानंतर सतराव्या शतकापर्यंतचा न्यायदर्शनाच्या विकासाचा इतिहास आहे. जे काही लिहिले आहे ते अधिकारमुक्त आहे. माझी अपेक्षा या नोंदीतून काहीतरी अधिक मिळेल अशी होती. न्यायशास्त्रामध्ये शास्त्रीजींना काही मर्मदृष्टी होती. त्याच्याशी झालेल्या संभाषणातून ती व्यक्त होत असे. उपमान या प्रमाणाचा अनुमानात सहज समावेश होऊ शकत असताना त्याला स्वतंत्र प्रमाणाचा दर्जा देण्याचा अट्टहास नैययिकांनी का धरला, असा प्रश्न विचारला असता ते म्हणाले, ‘‘जिला विज्ञान म्हणता येईल अशी एकच गोष्ट आपल्याकडे प्राचीन काळी होती ती म्हणजे आयुर्वेद. आयुर्वेदाचे आचार्य आश्रमात अथवा घरात बसून विद्यार्थ्यांना एखादी वनस्पती कशी असते याचे वर्णन सांगत. विद्यार्थी वनात जात. गुरूंनी सांगितलेल्या वर्णनाबरहुकूम वनस्पती आढळली म्हणजे तिच्या नावाचे स्मरण होई. हेच उपमान प्रमाण. हा खुलासा मला पटला. पण तर्कतीर्थांच्या प्रतिभेशिवाय तो मिळालाच नसता.

या नोंदीत हेत्वाभासांचा उल्लेख आहे. पण त्यांचे विस्तारपूर्वक स्पष्टीकरण हवे होते. आणखी एक हवी होती अशी गोष्ट म्हणजे वाक्यातील शब्दांपासून संबंध वाक्याचा अर्थ कसा निष्पन्न होतो यासंबंधीची न्यायाची उपपत्ती म्हणजेच शाब्दबोध प्रकरण. कदाचित विश्वकोशाच्या पुढील एखाद्या खंडात शाब्दबोध अशी नोंद असेलही.

न्यायाप्रमाणेच पूर्वमीमांसा शास्त्राचाही तर्कतीर्थांचा व्यासंग जबर होता. वेदवाक्यांचा अर्थ कसा लावावयाचा याचा विचार करणारे शास्त्र म्हणजे मीमांसा होय. विशुद्ध तत्त्वज्ञानाचा भाग, म्हणजे प्रमाणमीमांसा आणि प्रमेय मीमांसा, त्यात अनुषंगाने आलेली आहे. सर्व तपशीलासह

या भागाचा सारांश शास्त्रीजींनी प्रायः सुगम शैलीत पूर्वमीमांसा या नोंदीत दिलेला आहे. सामान्य माणूस मीमांसेवरील एखादे पुस्तक वाचण्यास जात नाही, पण त्या विषयासंबंधी त्याला थोडी जिज्ञासा असते. ही नोंद वाचून ती पुरी होईल. विशेषतः हिंदूच्या धर्माच्या आणि हिंदू समाजाच्या बांधणीत वेदांचे स्थान आणि कार्य काय होते याविषयी अत्यंत अधिकृत माहिती येथे मिळते. एक-दोन ठिकाणी मात्र दुर्बोधता जाणवते. उदाहरण म्हणून हे वाक्य पाहा. “याग किंवा यज्ञ या शब्दाच्या अर्थात त्याग व प्रक्षेप या दोहोंचा अंतर्भाव अनेकदा होतो. म्हणून त्यास ‘नृसिंहाकार’ म्हणतात.” नृसिंहाकार म्हणजे काय हे मला माहित नाही.

युरोपीय संस्कृतीचा आणि तत्त्वज्ञानाचा तर्कतीर्थाचा जो अभ्यास होता त्यावर प्रा. अ.भि. शहा व प्रा. रेगे यांच्या सहवासाचा परिणाम मला जाणवतो. यातील प्रबोधनकाल आणि मानवतावाद या नोंदी विशेष उल्लेखनीय आहेत. चौदाव्या पंधराव्या आणि सोळाव्या शतकात युरोपमध्ये जे वैचारिक आंदोलन झाले त्याचे सुरेख तात्त्विक आणि घटनात्मक विश्लेषण प्रबोधनकाल या नोंदीत वाचावयास मिळते. मॅकिआव्हेली या राज्यशास्त्रज्ञास ‘कुटिल’, ‘दुष्ट’ अशी विशेषणे लावली जातात. पण शास्त्रीजींनी दाखवून दिले आहे की, सामाजिक वास्तवाचा विचार केल्यास त्याचे विचार मार्गदर्शकच आहेत. त्याची हिटलरशी तुलना करणे बरोबर नाही. प्रबोधनकालासंबंधी त्यांनी जो विचार केला आहे त्याचा अधिक विस्तारच मानवतावाद या त्यांच्या नोंदीत पाहावयास मिळतो. भारतीय प्रबोधनकाल या त्यांच्या नोंदीतही विचाराचा जिवंतपणा आहे. मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्या विचाराशी जवळीक साधण्याचा प्रयत्न कोठेही दिसत नाही.

राजकीय पक्ष - या नोंदीमध्ये ते लिहितात, ‘प्रातिनिधिक लोकशाही असलेल्या आधुनिक राष्ट्रांमध्ये राजकीय पक्षावाचून सत्ता चालू शकते अशी कल्पना करवत नाही.’ अशी कल्पना रॉय, जयप्रकाश नारायण इत्यादींनी केली होती ही गोष्ट या नोंदीत तर्कतीर्थ लक्षातही घेत नाहीत. अगदी या क्षणाची परिस्थिती पाहिली तर एक मार्क्सवादी पक्ष सोडून इतर पक्ष कोणत्याही ध्येयवादाने वा कार्यक्रमाने प्रेरित झाले आहेत असे दिसत नाही. राष्ट्रपतींनी अथवा एखाद्या राज्यपालाने पक्षनिरपेक्ष लोकशाहीचा प्रयोग करून पाहिला तर त्यात काही चुकेल आहे वाटत नाही.

काँग्रेस व गांधी -

यांच्याविषयी विशेष आत्मीयता शास्त्रीजींच्या मनात आहे. ती नोंदीतून व्यक्त होते. इंडियन नॅशनल काँग्रेसचा इतिहास यथामूल थोडक्यात दिला आहे. एक वाक्य थोडे चमत्कारिक आहे. “१९५२ साली केरळ आणि ओरिसा सोडून बाकीच्या बहुतेक राज्यात काँग्रेस मंत्रिमंडळ अधिकारावर आल्यामुळे.....” येथे ओरिसा आणि केरळचा अपवाद सांगितला आहे तर ‘बहुतेक’ असे म्हणण्याऐवजी उरला सुरला अपवाद सांगायचा होता. संदर्भासाठी नोंदीचा उपयोग करणाऱ्यास ते सोईचे झाले असते. या नोंदीमध्ये इंदिरा गांधींच्याविषयी थोडा मृदुभावही

दिसून येतो. निजलिंगप्पांनी इंदिरा गांधींच्यावर शिस्तभंगाची कारवाई केली म्हणून काँग्रेस फुटली असे तर्कतीर्थांनी लिहिले आहे. हे विधान शंभर टक्के वस्तुनिष्ठ नाही. काँग्रेस फोडावयाची असे ठरवूनच इंदिराजी बंगलोरला गेल्या होत्या असाही पक्ष घेता येतो.

महात्मा गांधींचे चरित्र थोडक्यात पण सर्व महत्त्वाच्या घटनांना स्पर्श करणारे असे उत्तरले आहे.

जातिसंस्था -

ही नोंद फारच महत्त्वाची आहे. भारतात जातिसंस्था कशी निर्माण झाली व का टिकून राहिली यासंबंधी अनेक तऱ्हांनी अभ्यास झालेले आहेत. ती सर्व मते या नोंदीत आलेली आहेत. त्यांचा पुढील अभ्यासाची दिशा ठरविण्यास उपयोग होतो. शास्त्रीजींचे स्वतः चिंतनही या ठिकाणी आले आहे. वेद आणि धर्मशास्त्रे यांच्या अभ्यासाच्या भक्कम पायावर त्यांचे चिंतन उभे असल्याने ते मोलाचे आहे. त्यांच्या सर्व विवेचनात असे गृहीत धरले आहे की, आर्य नावाचे कोणी मानवसमूह आपले देवतामंडल घेऊन बाहेरून येथे आले. पण हे मत अमान्य करणारा एक लहान पक्ष येथे आहे. त्याची दखल तर्कतीर्थांनी घेतलेली नाही.

फुले -

यांच्यावरील नोंदीमध्ये एक महत्त्वाचे निरीक्षण आहे. ते असे लेनिनसारखे जगातील इतर क्रांतिकारक मध्यमवर्गातून आले होते, पण महात्मा फुले आणि आंबेडकर हे क्रांतिकारक शोषित वर्गातून आले.

भावे विनोबा -

या नोंदीत शास्त्रीजींनी लिहिले आहे की, १९८० साली निवडणुकीत इंदिराजींचा विजय झाला असे कळल्यावर विनोबांनी आनंदाने टाळी पिटली. माझ्या स्मरणाप्रमाणे त्यांच्या आश्रमातून प्रसिद्ध होणारे 'मैत्री' हे मासिक आणि बाणीच्या काळात सरकारी जप्त होत असताना त्यांनी 'सुखदुःखे समे कृत्वा' या वृत्तीने टाळी पिटली. कदाचित त्यांनी दोन्ही वेळा टाळी पटली असावी.

वाचकांना वस्तुनिष्ठ माहिती देण्यासाठीच विश्वकोशातील नोंदी असतात हे खरेच आहे. शास्त्रीजींनी लिहिलेल्या नोंदी तशा आहेतच, पण त्यांच्या काही नोंदीतून समाजपरिवर्तनाच्या मूल्यात्मक विचाराचा एक अंत प्रवाह आहे. 'धर्म', 'जातिसंस्था' अशा तऱ्हेच्या समाज जीवनाशी संबंध येणाऱ्या ज्या नोंदी आहेत त्यातून या संस्थामध्ये कोणत्या दिशेने परिवर्तन केले तर ते हितावह होईल याचे सूचन आहे. त्यात तत्त्वनिष्ठ परिवर्तनवादाचा केवलांनंद सरस्वतींचा वारसा आहे भारतीयत्व न सोडता पश्चिमी संस्कृती किती प्रमाणात स्वीकारता येईल याविषयी मूल्यदर्शी विचार जागोजाग मुख्य विषयाला स्पर्श करून जातो.

पश्चिमी संस्कृतीतील मार्क्सवादाचे शास्त्रीजींना एके काळी खूप आकर्षण होते; पण विश्वकोशातील लिखाण लिहीत असताना हे आकर्षण खूप कमी झाल्याचे वाचकांस जाणवते.

मार्क्सचा मानवतावाद त्यांना मान्यच होता. पण त्याच्या इतिहासविषयक आणि अर्थशास्त्रविषयक सिद्धान्तांच्या शास्त्रीयतेविषयी त्यांची निष्ठा कमी झालेली दिसते. शोषणाची प्रक्रिया अबाधित राहावी यासाठी शोषक वर्गांनी योजिलेली यंत्रणा हे धर्माचे स्वरूप होय अशी भूमिका धर्म ही नोंद लिहिताना या धर्माशी संबंधित अशा नोंदी लिहिताना त्यांनी घेतलेली नाही. समाजाच्या विकासप्रक्रियेत धर्म या संस्थेला विधायक बाजू आहे याचे भान त्यांनी सतत राखले आहे.

पश्चिमेकडील विचारात परिणत झालेल्या उदारमतवादाविषयी त्यांना फार आदर आणि आस्था होती. आपली संस्कृती जातींची उच्चनीचता जोपासणारी असली तरी तिला छेद देणारा एक उदारमतवाद आपल्या दार्शनिक परंपरेत आहे असे अनेक वेळा ते लक्षात आणून देतात. व्यक्तिस्वातंत्र्य हा उदारमतवादाचा गाभा होय. हे मूल्य आपल्या सध्याच्या राज्यघटनेत दृढमूल आहे, कारण त्याला परंपरेचा आधार आहे असे सूचन त्यांच्या लिखाणात मिळते.

प्राचीन परंपरेविषयी संबद्ध अशा नोंदीतून त्यांनी दिलेला तपशील महत्त्वाचा असतो. त्याचे महत्त्व आजपर्यंत कोणाच्या फारसे लक्षातही आलेले नसते. तो अगदी अचूक असतो आणि इतरत्र सहसा उपलब्ध नसतो. कल्पसूत्रे आणि काश्मीर शैव मत या नोंदींचा या संदर्भात मी निर्देश करेन.

त्यांच्या लेखनशैलीविषयी माझी एक तक्रार आहे. ती येथे सांगून टाकतो. वाक्यातील शब्द त्याच्या योग्य जागी ते ठेवतातच असे नाही. संस्कृतमध्ये हे खपते; कारण तेथे प्रत्येक शब्द त्याचे व्याकरणिक रूप घेऊनच वाक्यात अवतरतो, 'मनुष्यः मत्स्य खादति' असे म्हटले काय आणि 'मत्स्य खादति मनुष्य' असे म्हटले काय दोहोंचा अर्थ एकच. पण मराठीत तसे नाही. तेथे शब्दांना स्थान माहात्म्य असते. 'मनुष्य मासा खातो' आणि 'मासा मनुष्य खातो' यांचे अर्थ भिन्न होतात. संस्कृत वाङ्मयातील दीर्घकालीन अवगाहनामुळे मराठीच्या या अंगाकडे तर्कतीर्थांचे कधीकधी दुर्लक्ष होते. एक उदाहरण देतो. ८ व्या खंडातील पृष्ठ २४ वर यहुदी धर्माविषयी एक वाक्य असे येते, 'प्राचीन इस्रायली समाज इजिप्तमध्ये यहुदी धर्म-संस्थापक मोझेसच्या पूर्वी निर्वासित होता.' या वाक्यात 'इजिप्तमध्ये' या शब्दाची जागा चुकली आहे हे उघड आहे.

(तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी: व्यक्तित्व, कार्य व विचार, संपा. वसंत पळशीकर,
प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई, २६ फेब्रुवारी, १९९६, पृ. १३० ते १४५)



तर्कतीर्थांचे मराठी विश्वकोशातील योगदान : प्रा. डॉ. राजा दीक्षित

शिवाजी विद्यापीठाच्या यशवंतराव चव्हाण स्कूल ऑफ रुरल डेव्हलपमेंट आणि यशवंतराव चव्हाण अध्यासन यांच्या संयुक्त विद्यमाने आयोजित व्याख्यानमालेत^१ 'तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचे मराठी विश्वकोशाला योगदान' या विषयावर आपण माझं व्याख्यान आयोजित केलंत (आणि त्याचे लेखात रूपांतर करायला सांगितलंत), याचा मला फार आनंद वाटतो. किंबहुना, या व्याख्यानमालेत ज्या उत्तमोत्तम अभ्यासकांची व्याख्याने आपण आयोजित केली आहेत, त्यांच्यामध्ये मलाही स्थान देणे हा एक प्रकारे माझा गौरव आहे असे मी मानतो आणि त्याचा विनम्रपणे स्वीकार करतो.

खरं सांगायचं तर मला दिलेल्या विषयावर मला दुहेरी नात्याने बोलायचं आहे. त्यातील एक म्हणजे अर्थातच आधुनिक महाराष्ट्राच्या इतिहासाचा एक छोटा अभ्यासक या माझ्या नेहमीच्या नात्याने मला बोलायचे आहे. परंतु दुसरी जरा जास्त जबाबदारीची गोष्ट अशी की, मराठी विश्वकोशाचे संस्थापक अध्यक्ष आणि प्रमुख संपादक यांच्याविषयी मराठी विश्वकोशाचा विद्यमान अध्यक्ष आणि प्रमुख संपादक या नात्यानेही मला बोलावे लागणार आहे. तेव्हा या दुहेरी नात्याने बोलण्याचा मी प्रयत्न करतो. एक गोष्ट सुरुवातीलाच स्पष्ट केली पाहिजे की, विश्वकोशाच्या कामाच्या अवघ्या काही महिन्यांच्या अनुभवामुळे, आज ज्या विषयावर बोलायचं आहे त्या विषयामध्ये मी आत्ताशी कुठे शिरलोय, असं मला वाटतंय. अजूनही अधिक खोलात जाण्याची आवश्यकता आहे, याची मला जाणीव आहे. पण घ्या. या मर्यादितच मांडणी करणे भाग आहे. कृपया ती आपण गोड मानून घ्या डॉ. सुनीलकुमार लवटे आणि प्रा. प्रकाश पवार या सन्नित्रांच्या आग्रहापोटी या विषयाला हात घालण्याचे धाडस करतोय. कवी विंदा करंदीकर असं म्हणत असत की, कविसंमेलन ही कवींची प्रयोगशाळा असते. त्याच धर्तीवर असंही म्हणता येऊ शकतं की, कोणतीही व्याख्यानमाला ही वक्त्यांची एक प्रयोगशाळा असते. एकदा या प्रयोगशाळेत हा विषय तावूनसुलाखून निघाला की, त्याची मांडणी पुढे अधिक

चांगल्या रीतीने करू शकेन.

तर्कतीर्थ विश्वकोशाचे संपादक होते आणि आम्हीही संपादक आहोत, याचा अर्थ असा होत नाही की, आम्ही त्या कोटीतले आहोत! तर्कतीर्थ हे इतके थोर असे प्रकांड पंडित होते की, त्या खुर्चीवर नुसतं बसायचं म्हटलं तरी त्यातून एक मोठी जबाबदारीची भावना आमच्या मनात निर्माण होते. तर्कतीर्थ काय किंवा दुसरे संपादक प्रा. मे. पुं. रेगे काय किंवा तिसरे संपादक प्रा. रा. ग. जाधव काय, या पहिल्या तीन आदरणीय विद्वान संपादकांची नावं लक्षात घेता अत्यंत संकोचाने आणि विनम्रपणे ते पद मी स्वीकारलेले आहे. ती परंपरा मनात ठेवूनच मी माझे विश्वकोशविषयक काम करणार आहे आणि येथे तर्कतीर्थांच्या योगदानाची चर्चा करणार आहे.

ज्ञानकोशकर्त्यांचं समाजात एक महत्त्वाचं स्थान असतं. त्यांचं एक ऐतिहासिक आणि सामाजिक महत्त्व असतं. त्याबाबतची ही परंपरा मुख्यतः अठराव्या शतकापर्यंत जाऊन पोहोचते. फ्रेंच एन्सायक्लोपीडिया किंवा एन्सायक्लोपीडिया ब्रिटानिका हे साधारणतः अठराव्या शतकाच्या मध्याला तयार होत होते. देनिस डिडेरो, डी अल्लेबर्ट असे फ्रेंच 'एन्सायक्लोपीडिस्ट' म्हणून जे ओळखले जातात, त्यांचा फ्रेंच राज्यक्रांतीची पार्श्वभूमी तयार करण्यात महत्त्वाचा वाटा होता, इतकं त्यांचं महत्त्व मोठं होतं. जो ज्ञानकोशकर्ता आहे, विश्वकोशकर्ता आहे, त्याचा संपादक आहे, तो मूलतः एक विचारवंत असतो आणि समाजावर प्रभाव पाडणारा असा विचारवंत असतो. हे मुळात आपण लक्षात घेतलं तर तर्कतीर्थांचं स्थान हे आधुनिक महाराष्ट्राच्या संदर्भात किती महत्त्वाचं आहे, ते आपल्याला समजू शकेल. मानवेंद्रनाथ रॉय यांनी 'भारतीय प्रबोधनाचे सर्वोत्कृष्ट प्रतिनिधी'^२ असं जे तर्कतीर्थांचं वर्णन केलेलं होतं, तेवढा उल्लेख केला तरी तो पुरेसा आहे. त्यामुळे त्यांचं विश्वकोशकर्ते म्हणून असणारं स्थान अनन्यसाधारण आहे, हे आपल्या लक्षात येऊ शकतं.

शास्त्रीजींच्या विश्वकोशविषयक योगदानामध्ये शिरण्यापूर्वी त्यांच्या जडणघडणीचा थोडा विचार केला पाहिजे. अर्थात, माझे काम एका दृष्टीने सोपे झालेले आहे. या व्याख्यानमालेमध्ये जी विविध व्याख्याने होत आहेत (म्हणजेच या पुस्तकात त्यांवर आधारित जे लेख प्रकाशित होत आहेत.) त्यामुळे तर्कतीर्थांविषयीचे चरित्रात्मक तपशील, त्यांची एकंदर महती यांविषयाचे तपशील खूप खोलात जाऊन सांगण्याची आवश्यकता मला नाही.^३ परंतु माझ्या विषयापुरतं जोडून घेण्यासाठी तर्कतीर्थांच्या वैचारिक आणि ज्ञानात्मक जडणघडणीच्या अनुषंगाने काही छोटे उल्लेख मी आधी करू इच्छितो.

धुळे जिल्ह्यातल्या पिंपळनेरमध्ये तर्कतीर्थ जन्मले (२७ जानेवारी १९०१). मराठी तिसरीपर्यंतचे त्यांचे शिक्षण गावच्या शाळेत, तर याज्ञिकीचे शिक्षण वडिलांकडेच झाले. ते १४ व्या वर्षी वाईला आले आणि प्राज्ञपाठशाळेच्या शैक्षणिक आणि वैचारिक परंपरेचा भाग बनले. तेथून पुढच्या काळात त्यांच्यावर जे वेगवेगळे प्रभाव पडले, त्याचे प्रामुख्याने आपल्याला पाच टप्पे सांगता येतील.^४ त्यातला पहिला प्रभाव हा मुख्यतः 'केसरी'चा प्रभाव होता. त्यांच्या

घरात आणि गावात आवर्जून केसरी वाचला जात असे. तो स्वातंत्र्य चळवळीचा काळ होता आणि चिपळूणकर, टिळक, केसरी यांच्या प्रभावाचा असा तो पहिला टप्पा आहे, जो टप्पा ते जेव्हा वाईला प्राज्ञपाठशाळेमध्ये आले तेथेसुद्धा दिसून येतो. परंतु प्राज्ञपाठशाळेमध्ये त्या जोडीला त्यांचा जो ज्ञानात्मक विकास होत गेला, त्यामुळे पाश्चात्य भौतिकशास्त्रांची ओळख त्यांना झाली. त्याचबरोबर आगरकरांसारख्या सुधारकाचा प्रभाव त्यांच्यावर पडला. आगरकर, त्याचप्रमाणे मिल, स्पेन्सर यांचा एकंदरच पाश्चात्य तत्त्वज्ञान यांच्या प्रभावाचा आणि प्राज्ञपाठशाळेच्या संस्काराचा असा तो दुसरा टप्पा होता. या टप्प्यामध्ये 'स्वामी केवलानंद सरस्वती'^५ यांचा व त्यांनी १९१६ मध्ये स्थापन केलेल्या प्राज्ञपाठशाळेचा विशेष प्रभाव त्यांच्यावर पडला. प्राज्ञपाठशाळा हे केवळ पारंपरिक विद्येच्या जतनाचे नव्हे, तर भारतीय हिंदू समाजाच्या पुनरुत्थानाचे साधन होते. स्वाभाविकपणे पारंपरिक धर्मग्रंथांचा अभ्यास केला. तरीसुद्धा तो एका ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्यातून करण्याची दृष्टीही तर्कतीर्थांच्यात तेव्हा विकसित झाली. पारंपरिक धर्मग्रंथांचा अभ्यास करताकरता आधुनिक, पुरोगामी, सुधारणावादी अशा विचाराला पूरक मांडणी त्यातूनच ते करू लागले. हा निश्चितच एक अर्थपूर्ण टप्पा होता. त्याच्यानंतर शास्त्रीजींवर गांधीजींचा मोठा प्रभाव पडला. वैचारिक संदर्भात तो त्यांच्या आयुष्यातला आणखी एक महत्त्वाचा टप्पा होता. या प्रभावामुळे त्यांनी स्वातंत्र्य चळवळीतसुद्धा सहभाग घेतला आणि दोनदा (१९३० आणि १९३२ साली) सहा-सहा महिन्यांचा कारावासही भोगला. गांधीजींनी नैतिक निकषांवर हिंदू परंपरेची चिकित्सा केली. तिचा ठसा तर्कतीर्थांच्या मनावर उमटला. प्रा. मे. पुं. रेगे यांनी म्हटल्याप्रमाणे, शास्त्रीजी गांधीजींच्या प्रभावाखाली आले आणि त्यांची परंपरेच्या आंतरिक जोखडापासून मुक्तता झाली.^६ त्यानंतरचा टप्पा मार्क्सवादी प्रभावाचा आहे. कुंठित समाजापुढचे अंतिम विमोचक तत्त्वज्ञान या स्वरूपात ते मार्क्सवादाकडे पाहत होते. त्यातील समतावादी, मुक्तिदायी आणि विवेकवादी आशय त्यांना प्रभावित करत होता. त्यामुळे हिंदू परंपरेच्या बाहेर पडून तिचे तटस्थ मूल्यमापन ते करू लागले. यानंतरचा टप्पा हा एम. एन. रॉय यांच्या रॅडिकल ह्युमनिझमच्या तथा नवमानवतावादाच्या प्रभावाचा टप्पा आहे. मार्क्सवादाच्या मर्यादांवर बोट ठेवून त्याला अधिक उदार, लोकशाहीवादी, मानवतावादी आशय देण्याचा प्रयत्न या तत्त्वज्ञानाद्वारे केला गेला. तर्कतीर्थांच्या या वैचारिक उत्क्रांतीमधून त्यांचं जे प्रगल्भ व्यक्तिमत्त्व साकारलं, ते पुढे त्यांच्या एन्सायक्लोपीडिस्ट बनण्याला पूरक ठरलं. कारण असं बुद्धिप्रामाण्यवादी आणि चौफेर विद्वत्ता असलेले व्यक्तिमत्त्व हे कुठल्याही कोशाच्या संपादनासाठी आणि नेतृत्वासाठी अतिशय आदर्श नेतृत्व होतं. म्हणूनच ही सर्व पार्श्वभूमी आधी नमूद केली. 'आधुनिक महाराष्ट्राचे बुद्धिवादी वेदान्ती' अशा समर्पक शब्दांत द्वा. भ. कर्णिक यांनी त्यांचे वर्णन केलेले आहे.^७ एकीकडे भारतीय वैचारिक परंपरेचे खोल संस्कार त्यांच्या मनात रुजलेले होते आणि दुसरीकडे पाश्चात्य परंपरेचे आधुनिकतेचे संस्कारही त्यांच्यावर झाले होते. या दोन्हींच्या अपूर्व संगमातून एक वैश्विक दृष्टी तर्कतीर्थांमध्ये तयार झालेली होती.

येथे प्रा. रा. ग. जाधव यांच्या 'शास्त्रीजी' या ग्रंथातील दोन उद्धृते देणे समर्पक ठरेल. कारण त्याचा संबंध त्यांच्या विश्वकोशकार्याशी आणि तद्संबंधीच्या योगदानाशी आहे. 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' या ग्रंथात शास्त्रीजींनी असं म्हटलेलं होतं की, कोणत्याही राष्ट्रीय संस्कृतीचे अधिष्ठान असलेली शक्ती एकच असते. वस्तुतः विश्वसंस्कृतीच राष्ट्रीय संस्कृतीच्या रूपाने प्रकट होत असते. होमरचे काव्य, एस्क्लसची नाटके, सॉक्रेटिसाचे संवाद, व्हीनस आणि अपोलो यांच्या ग्रीक कलाकारांनी तयार केलेल्या रम्य मूर्ती आणि युक्लिडची भूमिती यांचे जगातील भिन्न युगातील माणसांना महत्त्व वाटते. याचे कारण ग्रीक राष्ट्रीय संस्कृती विश्वसंस्कृतीचाच एक विशिष्ट आविष्कार होय. नलदमयंतीचे अत्यंत प्राचीन आख्यान जगातील वाङ्मयात प्रतिष्ठा पावले आहे. बुद्धचरित्रापुढे आजचा एखादा पाश्चात्य शिक्षित श्रद्धेने मान नमवितो. याचे कारण भारतीय संस्कृतीसुद्धा विश्वसंस्कृतीचेच एक रूप होय.^४ भारतीय संस्कृती आणि विश्वसंस्कृती यांचं हे जे एक विलक्षण नातं तर्कतीर्थांच्या मनात होतं, त्यामुळे त्यांची एक व्यापक अशी बौद्धिक बैठक तयार झालेली होती. आणखी एक उद्धृत मी आपल्यासमोर ठेवू इच्छितो. प्रा. रा. ग. जाधव यांनी असं म्हटलेलं आहे की, शास्त्रीजी हे मूलतः मीमांसक होते आणि मीमांसेच्या पूर्व-पश्चिमी पद्धतींवर त्यांची पूर्णपणे पकड होती. निर्विकल्प सत्यांचा आणि मूल्यांचा अखंडपणे शोध घेणे हेच मीमांसेचे उच्चतम ध्येय असते. या ध्येयाची शास्त्रीजींना कल्पना होती. म्हणूनच आधुनिक भारतीय तत्त्ववेत्त्यांत अनेकदा कमी-अधिक अंशांनी दिसून येणारे वैचारिक दुभंगलेपण त्यांच्या मीमांसेत क्वचितच आढळून येते. पौर्वात्य आणि पाश्चिमात्य, पारंपरिक आणि आधुनिक, जुने व नवे, प्रतिगामी व पुरोगामी अशा प्रकारच्या द्वंद्वीत अडकून त्यांची विवेकशक्ती द्विधा झाल्याचे क्वचितच आढळून येते. जगातील सर्व प्राचीन अर्वाचीन तत्त्वज्ञाना, म्हणूनच त्यांना आपले तत्त्वज्ञ म्हणून मानता आले. गौतम, कपिल, व्यास, नागार्जुन हे जसे त्यांचे होते; तसेच सॉक्रेटिस, प्लेटो, कान्ट, हेगेल, रसेल हेही त्यांचेच होते. भारतीय ते आपले व बाकीचे परके अशी भावना त्यांच्या मीमांसादृष्टीत नव्हती. तत्त्वज्ञान व तत्त्वज्ञानी हे देश, धर्म, संस्कृती, समाज यांच्या पलीकडे असतात व म्हणून त्यांच्या बाबतीत आपपरभाव संभवत नाही, अशी शास्त्रीजींची भूमिका होती. ही भूमिका, ही वैश्विक एकतेची भूमिका, ही भारतीय संस्कृतीच्या चैतन्यतत्त्वाचा आविष्कार होय. शास्त्रीजी अशा प्रकारच्या आविष्काराचेही एक उत्कृष्ट प्रतिनिधी होते.^५ तेव्हा शास्त्रीजींची ही व्यापक बैठक जर आपण लक्षात घेतली तर मग आपल्याला जाणवते की विश्वकोशासारखा महाकाय प्रकल्प पेलण्याची ताकद त्यांच्यामध्ये का येऊ शकली! इथे आणखी एका उदाहरणाचा उल्लेख मला करायचा आहे. १३ मार्च १९५० या दिवशी तर्कतीर्थांनी प्रार्थना समाजाच्या ८३ व्या वार्षिक उत्सवात संत तुकाराम यांच्याविषयी एक व्याख्यान दिलेलं होतं. त्या व्याख्यानामध्ये मध्ययुगीन भागवतधर्माचा कळसबिंदू या स्वरूपात त्यांनी संत तुकारामांविषयी अतिशय व्यापक मांडणी केली होती. त्यानंतरचा जो न्हास झाला, त्यावरही त्यांनी भाष्य केले. नंतर पुन्हा एकदा जागृतीची ज्योत एकोणिसाव्या शतकात कशी प्रज्वलित झाली आणि ती राजा राममोहन रॉय

यांनी कशी प्रज्वलित केली, याविषयीची मांडणीही त्यांनी केली. म्हणजे बघा, तुकारामांवरचं व्याख्यान, पण तुकाराम ते राजा राममोहन रॉय अशी मांडणी करून समारोपामध्ये ते वर्तमानाला भिडतात आणि संकटग्रस्त वर्तमानात संत तुकाराम, राजा राममोहन रॉय व महात्मा गांधी हे भारतीयांचे मोठे स्फूर्तिदाते आहेत, अशा पद्धतीची मांडणी ते करतात.^{१०} तेव्हा मध्ययुगीन संतांपासून आधुनिक राष्ट्रपुरुषांपर्यंत ही जी जोड आहे, प्राचीन वैदिक संस्कृतीपासून आधुनिक पाश्चात्य संस्कृतीपर्यंत ही जी एक विशाल दृष्टी आहे, त्यांच्या विशाल कार्याचा हा जो एक फार मोठा कॅनव्हास किंवा रंगपट होता, तो या संदर्भात खूप महत्त्वाचा आहे. १ मे १९६० रोजी महाराष्ट्र राज्याची निर्मिती झाल्यानंतर अत्यंत दूरदृष्टीचे असे आपले पहिले मुख्यमंत्री आदरणीय यशवंतरावजी चव्हाण यांनी महाराष्ट्र राज्य साहित्य-संस्कृती मंडळाची स्थापना १९ नोव्हेंबर १९६० या दिवशी केली. या साहित्य-संस्कृती मंडळाचे संस्थापक अध्यक्ष म्हणून तर्कतीर्थाची नियुक्ती त्यांनी केली, हे किती स्वाभाविक होते! साहित्य संस्कृती मंडळाच्याच कार्याचा एक भाग म्हणजे विश्वकोशाचं कार्य होते. त्यामुळे पहिल्यापासून ते अगदी अखेरपर्यंत म्हणजे १ डिसेंबर १९८० या दिवशी विश्वकोश हा साहित्य-संस्कृती मंडळापासून वेगळा झाल्यानंतरसुद्धा विश्वकोशाचं अध्यक्षपद हे शास्त्रीजीकडे राहिलं. १९६० पासून त्यांच्या मृत्यूपर्यंत म्हणजे १९९४ पर्यंत अशी एकूण ३४ वर्षे तर्कतीर्थ हे विश्वकोशाचे अध्यक्ष आणि प्रमुख संपादक होते. या ३४ वर्षांच्या काळामध्ये तर्कतीर्थांनी जे प्रचंड काम उभे केले, त्या त्यांच्या योगदानाचा विचार करताना पहिल्यांदा मी काही तथ्यांचा अगदी थोडक्यात उल्लेख करतो आणि मग त्यांच्या योगदानाच्या अनुषंगाने काही मुद्दे आपल्यासमोर मांडतो.

आपल्याला याची कल्पना आहे की, पहिली जी मूळ योजना होती त्या योजनेनुसार छापील स्वरूपात विश्वकोश पूर्ण झाला आणि आता तो संकेतस्थळावर जाऊन विकासाचे नवे टप्पे गाठतोय. परंतु शास्त्रीजींच्या काळात मुळात ही जी संबंध योजना होती, ती आखणं, दूरदृष्टीने तिचे तपशील ठरवणं, इथपासूनच सुरुवात होती आणि ती सुरुवात करून त्यांनी आपल्या हयातीमध्ये विश्वकोशाचे एकूण १४ खंड प्रकाशित केले, ही साधीसुधी गोष्ट नव्हती. शास्त्रीजींच्या हयातीत पहिला जो खंड प्रकाशित झाला, त्याला १९७६ साल उजाडलं आणि १९७६ ते १९८९ या काळात त्यांनी विश्वकोशाचे चौदा खंड प्रकाशित केले. त्या जोडीला त्यांच्या काळात १९६५ मध्ये विश्वकोशाचा परिचय ग्रंथसुद्धा प्रकाशित झाला. १९७३ मध्ये विश्वकोशाचा परिभाषासंग्रह प्रकाशित झाला. एवढी प्रचंड कामगिरी ही आकडेवारीच्या किंवा तथ्याच्या पातळीवर झालेली आपल्याला दिसून येते. हे करत असताना एकीकडे ते जसे संपादन करत होते, तसे दुसरीकडे ते नोंदी लिहीत होते. या नोंदींची संख्यासुद्धा १०० हून अधिक आहे. केवळ त्यांनी स्वतः लिहिलेल्या नोंदींची माझ्या हाताशी असलेली संख्या १४२ अशी आहे. त्यांनी अध्यक्ष या नात्याने जी प्रशासकीय घडी बसवायची ती बसवली आणि संपादक या नात्याने जी बौद्धिक घडी बसवायची तीही सुव्यस्थितपणे बसवली. विश्वकोशाचं काम त्यांनी प्रचंड प्रमाणात पुढे

नेलं. मराठीमध्ये कोशांची एक खूप मोठी परंपरा तोपर्यंत निर्माण झालेली होती. एकोणिसाव्या शतकापासूनच मराठीमध्ये कोशवाङ्मय यायला लागलं. विसाव्या शतकात ते आणखी विकसित झालं. आपल्याला ज्ञानकोशकार केतकरांचं उदाहरण माहीत आहे. पंडित महादेवशास्त्री जोशींचं उदाहरण माहीत आहे, सिद्धेश्वरशास्त्री चित्रावांचं उदाहरण माहीत आहे. अनेक उदाहरणे आहेत. त्यामध्ये मी अधिक जात नाही.

ज्ञानकोश हा शब्द रूढ असताना विश्वकोश हा शब्द का, असा प्रश्न काही लोकांना पडू शकतो. पण या संदर्भात प्रा. रा. ग. जाधव यांनी केलेले मार्मिक विवेचन पाहिले की शास्त्रीजींच्या सूक्ष्म दृष्टीची कल्पना येते. प्रा. जाधव म्हणतात, ज्ञान आणि विज्ञान या दोन संज्ञांतील फरक विश्वकोशरचनेसाठी स्वीकारणे भाग होते. 'विज्ञान' ही संज्ञा आधुनिक संदर्भात शास्त्र (सायन्स) या अर्थाने निश्चित करण्यात आली. या संज्ञेने सर्व आधुनिक जीवशास्त्रे व (निसर्गशास्त्रे, लाईफ सायन्सेस व नॅचरल सायन्सेस) यांचा बोध होतो व या अर्थाने एक विशिष्ट परिभाषा म्हणून ती स्वीकारण्यात आली. या शास्त्रांच्या कक्षेबाहेरचे उर्वरित सर्व ज्ञानक्षेत्र 'ज्ञान' या संज्ञेने निर्दिष्ट केले जाते. तत्त्वज्ञान, सामाजिक शास्त्रे, ललितकला, कारागिरी यांसारख्या ज्ञानशास्त्रांचा अंतर्भाव 'ज्ञान' संज्ञेच्या अंतर्गत करण्यात आला असे पारिभाषिक विभेदन (डिफरन्शिएशन) करणे विश्वकोशासारख्या सर्वसंग्राहक ज्ञानसंकलनात आवश्यक असते. त्यामुळे ज्ञानविषयांच्या मांडणीत व विवेचनात काटेकोरपणा येतो व असा काटेकोरपणा कोशरचनेची प्राथमिक अटच असते. म्हणूनच सर्वविषयसंग्राहक अशा या कोशरचनेला ज्ञानकोशाऐवजी विश्वकोश असे नाव देण्यात आले. हे नाव तसे चटकन रुजलेही व रूढही झाले, असे दिसून येईल. ग. ज. आगाशे यांनी इंदूर येथील १९१७ च्या मराठी साहित्य संमेलनाच्या अध्यक्षीय भाषणात 'विश्वकोश' हा शब्द वापरला आहे.^{११} ग. ज. आगाशे म्हणजे मराठी वाङ्मयाचा इतिहास ज्यांनी सुरुवातीला लिहिला, त्या चार-पाच जणांतले एक बरं का! तर हाच विश्वकोश शब्द अत्यंत जाणीवपूर्वक वापरण्याची दृष्टी आपल्याला तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्यामध्येही दिसते.

कोशाची परंपरा मराठीत निर्माण झालेली होती, ही गोष्ट खरी आहे. परंतु कोशनिर्मितीची ही जी व्यक्तिर्केद्रित परंपरा मराठीमध्ये रूढ झालेली होती, त्या परंपरेला एक सामूहिक, सहकारी संस्थात्मक स्वरूपाची अशी बैठक देऊन आधुनिक वळणाने ही परंपरा पुढे नेण्याचे काम तर्कतीर्थांनी केलं, असं आपण निश्चितपणे म्हणू शकतो. ते शासकीय पातळीवर केलं गेलं, हे त्याचं आणखी एक वैशिष्ट्य आहे.

विश्वकोशाची घडी जी त्यांनी घालून दिली, त्या संदर्भात आपल्याला एक गोष्ट प्राधान्याने लक्षात ठेवावी लागते. ती गोष्ट अशी की, मुळात त्याचे कोशासंबंधी काही मोलाचे विचार होते आणि त्यांना विश्वकोशाच्या आधी धर्मकोशाच्या कामाचा खूप मोठा अनुभव होता. प्राज्ञपाठशाळेने धर्मकोशाचे काम हाती घेतलेले होते आणि साधारणतः १९३२ पासूनच कोशाच्या कामात शास्त्रीजींनी लक्ष घातलेले होते. १९३४ मध्ये धर्मकोश मंडळ स्थापन झाले. शास्त्रीजी

त्याचे कार्यवाह होते. धर्मकोशाचे जे खंड पुढे तयार केले गेले, त्या खंडांचे प्रमुख संपादक म्हणूनही शास्त्रीजींनी काम केलेले होते. म्हणून शास्त्रीजींच्या लेखनामध्ये कोशाविषयी जे उल्लेख येतात, त्यात धर्मकोश आणि विश्वकोश या दोन्हींचा अनेक वेळा त्यांनी एकत्रितरीत्या उल्लेख केलेला आपल्याला दिसून येतो. त्यामुळे त्यांची कोशदृष्टी खूप आधी विकसित झालेली होती आणि त्या विकसित झालेल्या कोशदृष्टीचा लाभ मराठी विश्वकोशाच्या योजनेला मिळू शकला. त्यामुळे मराठी विश्वकोश जेव्हा आकाराला यायला लागला तेव्हा त्याला एक तत्त्वज्ञानात्मक बैठक एका बाजूनी शास्त्रीजींनी घालून दिली आणि दुसऱ्या बाजूने एक पद्धतीशास्त्रीय बैठकही त्यांनी घालून दिली म्हणजे फिलॉसॉफिकल फाऊंडेशन आहे आणि मेथडॉलॉजिकल फाऊंडेशनपण आहे. या पद्धतीचा पाया हा मुळातच शास्त्रीजींमुळे रचला गेला. त्या पायावरच विश्वकोशाची आजची सगळी वैचारिक इमारत उभी आहे.

मी जेव्हा विश्वकोशाचं संपादकपद स्वीकारलं, त्यानंतर मला असं जाणवतंय की, हा जो तत्त्वज्ञानात्मक आणि पद्धतीशास्त्रीय पाया आहे, तो काळाच्या ओघात जरा डळमळीत झालेला आहे. म्हणून मी पहिलं काम जर काही हाती घेतलं असेल तर शास्त्रीजींनी घालून दिलेला हा जो पाया आहे. त्याची आठवण ठेवून विश्वकोशाचे कामकाज चालवणे. शास्त्रीजींनी जी बैठक घालून दिलेली आहे आणि त्याबाबतची जी दृष्टी दिलेली आहे, त्या दृष्टीच्या प्रकाशात विश्वकोशाला पुढे नेण्याचा माझा प्रयत्न राहणार आहे. जागोजागी शास्त्रीजींची आठवण आजही येते, इतकं मूलभूत स्वरूपाचं काम त्यांनी केलेलं आहे.

तुम्ही जर मराठी विश्वकोशाचा पहिला खंड पाहिलात आणि त्या खंडाला शास्त्रीजींची जी प्रस्तावना^{१२} आहे ती वाचलीत तर लक्षात येईल की मुळात हा कोश निर्माण करताना अनेक समस्या होत्या, अनेक प्रश्न होते. एक कोशशास्त्रीय मनोवृत्ती लोकांमध्ये, लेखकांमध्ये, संपादकांमध्ये निर्माण करणं हेसुद्धा खूप गरजेचं होतं. दुसराही एक महत्त्वाचा प्रश्न होता. यशवंतरावजींची दृष्टी अशी होती की सर्वसामान्य माणसापर्यंत जगातलं ज्ञान आम्हाला पोहोचवायचं आहे. मग हे ज्ञान आता पोहोचवायचं कसं? काय स्वरूपाचा कोश असला पाहिजे? कारण कोशाचे तर अनेक प्रकार असतात. विशिष्ट प्रकारचे विशिष्ट विषयांना वाहिलेले असे अनेक कोश असतात; परंतु कोशाचा एक मुख्य प्रकार सर्वविषयसंग्राहक कोशरचनेचा आहे. शास्त्रीजींनी पहिल्या खंडाच्या प्रस्तावनेत त्याची चर्चा केलेली आपल्याला आढळेल. पहिला निर्णय त्यांनी असा घेतला की, आरंभीच्या टप्प्यामध्ये सर्वविषयसंग्राहक अशी आकारविल्हे कोशरचना अ ते ज्ञ पर्यंतची करायची आणि त्या दृष्टीने संबंध विश्वकोशाची योजना पहिल्यांदा त्यांनी आखली. त्यांनी तेव्हा आखलेले जेवढे खंड होते त्यापेक्षा नंतर खंडांची संख्या वाढली. परंतु अगदी सूचिखंडापर्यंतची योजना त्यांनी आखली आणि त्यानुसार विश्वकोशाचं काम आजतागायत सुरू आहे.

शास्त्रीजींनी पहिल्या खंडामध्ये सुरुवातीला लिहिलेले मराठी विश्वकोशाच्या संपादनपद्धतीविषयीचं टिपणही^{१३} महत्त्वाचं आहे. संक्षेपांची यादीही^{१४} आपल्याला आढळेल. मी

हे आवर्जून सांगतोय, कारण बरेचदा विश्वकोशाचा खंड वाचावा कसा, हेसुद्धा सांगण्याची गरज असते! म्हणून ज्याला खऱ्या अर्थाने विश्वकोशामध्ये शिरायचं आहे, त्याने सर्वप्रथम शास्त्रीजींची पहिल्या खंडातील प्रस्तावना वाचावी, त्यानं तर संपादनपद्धतीविषयी जे एक विस्तृत टिपण आहे ते वाचावं, संक्षेपाची यादी पाहावी आणि मगच पुढे जावं. इतका भरभक्कम पाया त्याच्यात घातलेला आहे की तो आजही आपल्याला उपयोगी पडतो. पुढे त्यांनी एक माहितीपुस्तकच तयार केलं. या सर्वांमार्गे लोकशिक्षणाची दृष्टी दिसून येते. सुरुवातीला प्रश्न असा होता की, विश्वकोशात विषय कोणते असावे ? ज्ञान व विज्ञान हे दोन शब्द वापरायला सोपे आहेत, पण ज्ञानामध्ये काय आहे, विज्ञानामध्ये काय आहे, त्याची खूप मोठी यादी करणं, त्यानुसार खंडांची रचना करणं, त्यानुसार लेखक-संपादक निवडणं हे सर्व करायचं होतं. त्याचे शास्त्र बसवताना नोंदींची शब्दसंख्या किती असावी, नोंदीचे प्रकार काय असावेत, नोंदीत कशा प्रकारे संदर्भ द्यावेत, वगैरे अनेक गोष्टी ठरवायच्या होत्या. या सर्वांचा किती पद्धतशीर विचार तर्कतीर्थांनी केलेला होता, हे पहिल्या खंडातील त्यांच्या प्रास्ताविक लेखनावरून लक्षात येते. विश्वकोशाची कोणतीही नोंद वाचताना आपल्याला काही ठिकाणी पोकळ बाण दिसतो, काही ठिकाणी नुसता बाण दिसतो. आता मी लोकांना काही वेळा म्हणतो हे काय नुसतं निवळ नक्षीकाम आहे का? तर नक्कीच नाही! उदाहरणार्थ, पोकळ बाणाला अर्थ जो आहे तो असा आहे की, विश्वकोशात पुढे कुठे ना कुठे बाणापुढच्या शब्दावरची नोंद आहे. आता कल्पना करा की सगळे खांड कल्पून या सगळ्याचा विचार करणे आणि त्यानुसार हे बाण दर्शविणे, नियोजित प्रत्येक नोंदीसाठी आवश्यक तर हा विचार करून ठेवणे, ही सगळी योजना किती बारकाईने करावी लागली असेल! पण ती योजना त्यांनी केली हा त्यातला महत्त्वाचा भाग आपल्याला सांगता येईल. त्यांचं एक फार मोठं योगदान असं आहे की, कितीही झालं तरी विश्वकोशाचं काम हे ज्ञानात्मक काम आहे, हे विचारशीलतेचं काम आहे आणि अशा कामामध्ये जर स्वायत्तता नसेल तर या कामाला बाधा येऊ शकते. विशेषतः शासकीय पातळीवर हस्तक्षेप व्हायला लागले, काही गोष्टी, लादल्या गेल्या तर या ज्ञानात्मक कामाला बाधा येऊ शकते, याची पुरेपूर जाणीव तर्कतीर्थांना होती म्हणून जी चौतीस वर्षे त्यांनी विश्वकोशाचे नेतृत्व केले त्याच्यामध्ये त्यांनी विश्वकोशाची स्वायत्तता अबाधित राखली. हे त्यांचे योगदान माझ्या दृष्टीने फार मोठे असे योगदान आहे. येथे प्रत्येक मुद्याच्या खोलात आपण जाणार नाही आहोत. पण एकेका मुद्याचा निदान ओझरता उल्लेख करत मी पुढे जातो. विश्वकोशाची भाषिक जडण-घडण फार महत्त्वाची होती. विश्वकोश हे मराठी सारस्वताचे एक फार मोठे लेणे आहे. भाषाशुद्धी आणि भाषासमृद्धीच्या कामीसुद्धा विश्वकोश काही योगदान देऊ शकतो, असे आपल्याला दिसून येईल. म्हणून विश्वकोश तयार करत असताना परिभाषेचा वापर आणि प्रमाणभाषेचा वापर आणि नुसता वापरच नाही, तर या वापराच्याद्वारे परिभाषा-निर्मिती आणि प्रमाणभाषा-निर्मितीला हातभार लावणे, असे दुहेरी काम शास्त्रीजींनी केले, हे त्यांचे खूप मोठे योगदान म्हणून सांगता येईल.

विश्वकोशामध्ये जगातले नवनवीन विषय समाविष्ट होत असतात. दुसऱ्या भाषांमधले ज्ञान आपल्या भाषेमध्ये येत असते. अशा वेळेला त्याला प्रतिशब्दसुद्धा नसतात. काही गोष्टींचा मागमूसही आपल्याला नसतो. त्यामुळे ते ज्ञान मराठी भाषेमध्ये आणत असताना समर्पक असे शब्द वापरात आणणे, त्या त्या विषयाची म्हणून जी परिभाषा असते त्या परिभाषेच्या अनुषंगाने ते समर्पक शब्द आणणे आणि ते शब्द पुन्हा सर्वसामान्य माणसाच्या आवाक्यात जाऊ शकतील अशा पद्धतीने त्यांची मांडणी करणे, हे खूप मोठ्या कौशल्याचे काम आहे. परंतु या परिभाषेचा अत्यंत जाणीवपूर्वक वापर आणि त्यातून प्रमाणभाषेची निर्मिती हे जाणीवपूर्वक केलेले काम - हेसुद्धा तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचे विश्वकोशाच्या कार्यातले एक फार मोठे योगदान म्हणून आपल्याला सांगता येईल. या सगळ्याची मुळ आपल्याला पहिल्या खंडाच्या त्यांच्या प्रस्तावनेतच दिसतात, हे जर आपण ती प्रस्तावना काळजीपूर्वक वाचली तर आपल्या लक्षात येऊ शकेल. मी नेहमी म्हणतो की विश्वकोशाचे जे काम आहे ना, ते जगन्नाथाच्या रथासारखे आहे! म्हणून एकटा प्रमुख संपादक काही करू शकत नाही. त्या संपादकाच्या मदतीला संपादकांची एक टीम असते, एक चमू असतो. एक संघ असतो. आज मीसुद्धा माझ्या वार्डच्या विश्वकोश कार्यालयात आणि मुंबईच्या कार्यालयात जे माझे संपादकीय सहकारी आहेत त्यांच्या साहाय्याने हे सगळं पुढे नेतोय. माझ्या एकट्याच्याने हे सगळं होऊ शकत नाही म्हणून या सहकाऱ्यांना प्रशिक्षण देण्यावर आणि त्यांची मदत घेण्यावर माझा भर असतो. मुळात संपादकांना प्रशिक्षित करण्यापासूनच शास्त्रीजींनी सुरुवात केलेली होती. या संपादकांच्या जोडीला महाराष्ट्रातले, महाराष्ट्राच्या बाहेरचे देशातले असे मराठी भाषा जाणणारे अनेक अभ्यासक विश्वकोश कार्याशी जोडून त्यांच्याशी संपर्क साधून त्यांच्याकडून नोंदी लिहून घेणे, आणखी काही ज्येष्ठ अभ्यासकांकडून त्या तपासून घेणे किंवा संपादित करून घेणे आणि त्यांच्यावर आणखी काही संस्कार हे विश्वकोश कार्यालयामध्ये करणे, आणि मग ते खंडांमध्ये आणणे आणि आता तर ते संकेतस्थळावरही^{१५} टाकणे म्हणजे एक प्रचंड व्याप आहे. प्रथमपासूनच या कामाचं एक मोठं जाळं उभं करणं अगदी आवश्यक होतं आणि त्याच्यासाठी प्रशिक्षित असं मनुष्यबळ विश्वकोशाच्या कामांमध्ये वापरणं आवश्यक होते. प्रा. रा. ग. जाधव यांनी म्हटल्याप्रमाणे एक 'ब्रेन ट्रस्ट' किंवा 'बौद्धिक निधी' शास्त्रीजींनी एका अर्थाने उभारला.^{१६} एक फार मोठी विद्वानांची फौजच्या फौज विश्वकोशाच्या कामी शास्त्रीजींनी उभी केली आणि त्यांच्या मदतीने त्यांनी हे प्रचंड कार्य साकार केलं. थोडी नाटकाची भाषा मी येथे वापरतो. हे सगळं करत असताना ते दिग्दर्शन करत होते का? मोलाचं दिग्दर्शन तर ते करत होतेच; पण ते भूमिकाही करत होते. त्यांनी ज्या नोंदी लिहिलेल्या आहेत. त्या जवळपास १४२ नोंदी आहेत. त्यांनी जवळपास ६०३ पानांचा मजकूर व्यापलेला आहे. या कामाचं महत्त्व नुसतं संख्यात्मक नाही, तर त्याला गुणात्मक महत्त्व आहे. कारण या नोंदीचा जो आवाका आहे, त्यांचा जो रंगपट आहे. तो खूप मोठा आहे. एका बाजूने पाहायला गेलं तर प्राचीन भारतीय वाङ्मय म्हणजे

ऋग्वेद असो, अथर्ववेद असो, सामवेद असो... वेद आहेत. उपनिषदं आहेत, आरण्यकं आहेत, कल्पसूत्र आहेत, रामायण आहे, महाभारत आहे, भगवद्गीता आहे, मनुस्मृती आहे... काय नाही! या प्रकारच्या त्यांच्या नोंदी आहेत. तसंच कणाद, कपिल, कात्यायन, मनु, परीक्षित या सगळ्या नोंदीही आहेत. म्हणजे त्यांनी प्राचीन भारतीय परंपरेविषयीच्या अनेक नोंदी लिहिलेल्या आहेत असं आपल्याला दिसेल. त्यातून मग संस्थात्मक अशा गोष्टींविषयीसुद्धा त्यांनी लिहिलेलं आहे. धर्म या विषयावर त्यांची अप्रतिम अशी नोंद आहे.

त्यांच्या एकूणच नोंदींबद्दल 'नवभारत'मध्ये १९९६ साली श्रीनिवास दीक्षित यांनी 'विश्वकोशातील तर्कतीर्थांचे लेखन' असा एक फार सुंदर लेख लिहिलेला होता.^{१७} त्याच्यामध्येसुद्धा त्यांनी म्हटले आहे की, ज्यांना कोणाला धर्माचा अभ्यास करायचा आहे त्यांनी आधी विश्वकोशातील शास्त्रीजींची धर्म या विषयावरची नोंद वाचावी आणि सुरुवात करावी. इतकी ती मोलाची नोंद आहे. जाती संस्थेवरही नोंद आहे आणि त्यातसुद्धा जातीसंस्थेविषयीची काय मांडणी झाली आहे, याचा उत्तम असा आढावा शास्त्रीजींनी घेतलेला होता. भारतीय तत्त्वज्ञानावर नोंद आहे. योग, प्राणायाम, योगदर्शन अशा कितीतरी नोंदी आहेत. ज्ञानेश्वर, तुकाराम, रामदास यांच्यासारखे संत आहेत. आधुनिक प्रबोधनकर्ते आहेत. म्हणजे राजा राममोहन रॉय, महात्मा फुले, न्यायमूर्ती रानडे, महात्मा गांधी, सेनापती बापट, विनोबा भावे या सगळ्या थोर व्यक्तींवर शास्त्रीजींनी नोंदी लिहिलेल्या आहेत. आर्यसमाज, ब्राह्मोसमाज यांसारख्या सुधारणावादी संस्थांवर नोंदी आहेत, बरं, एवढ्यावरच ते थांबत नाहीत. पाश्चात्य तत्त्वज्ञानावरही त्यांचा गाढा अभ्यास होता, त्यावरही तेवढीच मोठी पकड होती आणि ती असल्यामुळे अगदी आधुनिकतावाद उदारमतवादापर्यंतच्या त्यांच्या नोंदी आढळतात. कार्ल मार्क्स, हेन्री थॉमस कोलबुक, निकोलो मॅकियाव्हेली... ही अशी यादी नुसती सांगायला लागलो ना, तरीसुद्धा आपण थक्क होऊ. अशा पद्धतीने एका व्यापक रंगपटावर या विविध विषयांच्या नोंदी त्यांनी सारख्याच ताकदीने लिहिलेल्या आहेत, हे आपल्याला लक्षात येऊ शकेल. आता एक आहे की ज्या वेळेला माणूस एवढ्या नोंदी लिहितो तेव्हा अभ्यासकांना त्या नोंदींमध्ये काही त्रुटी आढळू शकतात. उदाहरणार्थ, श्रीनिवास दीक्षित यांनी जो लेख लिहिला आहे, त्यामध्ये त्यांनी कुठे कुठे अशा त्रुटींचा उल्लेख केलेला आहे किंवा कुठे कुठे त्यांचे मतभेद व्यक्त केलेले आहेत. उदाहरणार्थ, भारतीय तत्त्वज्ञानातील गुण संकल्पना या नोंदीचे विश्लेषण करताना त्यांनी असे कुठेतरी म्हटले आहे की, या संबंध नोंदीविषयी मी आहे. अर्थात, हेसुद्धा ठेवले पाहिजे की विश्वकोशाची नोंद त्या विषयासंबंधी थोडक्यात नेमकेपणाने सर्वसामान्य लोकांना समजेल एवढीच माहिती देते आणि त्याला पूरक संदर्भ देते. त्यामुळे एखाद्या शोधनिबंधामध्ये, एखाद्या मोठ्या लेखामध्ये जेवढे बारीकसारीक विवेचन केलेले असते, तसे ते नोंदीत करता येत नाही. स्वतंत्र लेखाच्या पद्धतीने टीकाटिप्पणीसुद्धा करता येत नाही. या मर्यादामधून जर आपण या नोंदीकडे माहिले तर मग नोंदीविषयीचे टीकेचे काही मुद्दे गळून पडतात, असे आपल्या

लक्षात येईल. परंतु जसे काही टीकेचे मुद्दे असतात, तसे कौतुकपण होताना दिसते. श्रीनिवास दीक्षितांच्या लेखात या दोहोंचा प्रत्यय येतो. जिज्ञासूंनी तो मूळ लेख अवश्य पाहावा. त्यातील एक परिच्छेद मी आवर्जून आपल्यापुढे ठेवू इच्छितो. श्रीनिवास दीक्षित यांनी असं म्हटलंय की, युरोपीय संस्कृतीचा आणि तत्त्वज्ञानाचा तर्कतीर्थाचा जो अभ्यास होता त्यावर प्रा. अ. भि. शहा व प्रा. मे. पुं. रेगे यांच्या सहवासाचा परिणाम मला जाणवतो. यांतील 'प्रबोधनकाल आणि मानवतावाद' या नोंदी विशेष उल्लेखनीय आहेत. चौदाव्या, पंधराव्या आणि सोळाव्या शतकात युरोपमध्ये जे वैचारिक आंदोलन झाले त्याचे सुरेख तात्त्विक आणि घटनात्मक विश्लेषण प्रबोधनकाल या नोंदीत वाचावयास मिळते. मॅकियाव्हेली या राज्यशास्त्रज्ञास कुटिल, दुष्ट अशी विशेषणे लावली जातात. पण शास्त्रीजींनी दाखवून दिले आहे की, सामाजिक वास्तवाचा विचार केल्यास त्याचे विचार मार्गदर्शकच आहेत. त्याची हिटलरशी तुलना करणे बरोबर नाही. प्रबोधनकालासंबंधी त्यांनी जो विचार केला आहे त्याचा अधिक विस्तारच मानवतावाद या त्यांच्या नोंदीत पाहावयास मिळतो. भारतीय प्रबोधनकाल या त्यांच्या नोंदीतही विचाराचा जिवंतपणा आहे. मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्या विचारांशी जवळीक साधण्याचा प्रयत्न कोठेही दिसत नाही.^{१८} विश्वकोशाच्या निर्मितीपाठीमागे शास्त्रीजींची जी प्रबोधनदृष्टी आहे, ती प्रबोधनदृष्टी तिची व्यापकता, तिची खोली, तिची गुणात्मकता या सर्वांचे प्रत्यंतर शास्त्रीजींनी विश्वकोशासाठी ज्या नोंदी लिहिल्या आहेत. त्या नोंदीमधूनसुद्धा आपल्याला आल्यावाचून राहत नाही. विश्वकोशाचे मूळ रचनाकर्ते, विश्वकोशाचे निर्माते, विश्वकोशाचे अध्यक्ष, विश्वकोशाचे संपादक, विश्वकोशाचे लेखक या सर्व अंगांनी त्यांनी जे योगदान दिलं, ते अत्यंत मोलाचं असं योगदान होते. किंबहुना, त्या योगदानामुळेच मराठी विश्वकोश हा आज मराठी विचारविश्वाचं एक सौंदर्यचिन्ह बनलेला आहे, सामर्थ्यचिन्ह बनलेला आहे. अभिमानस्थळ बनलेला आहे, असे आपल्याला निःसंशय म्हणता येईल. हे सगळं असलं, तरी काही ठिकाणी बारीकसारीक उणिवा असू शकतात. एकच व्यक्ती सगळं साधू शकत नाही. प्रा. रा. ग. जाधव यांनी विश्वकोशाबाबतची प्रसिद्धीविन्मुखता या शास्त्रीजींच्या दोषाकडे अंगुलीनिर्देश केलेला आहे.^{१९}

मी जेव्हा विश्वकोशाचा अध्यक्ष झालो तेव्हा मी दोन गोष्टी जाहीर केल्या. एक म्हणजे विश्वकोश हे ज्ञानाच्या लोकशाहीकरणाचं माध्यम आहे आणि दुसरे मी असं मानतो की, विश्वकोश हा नुसता कपाटात राहता कामा नये, तो सामान्य माणसापर्यंत पोहोचला पाहिजे. महाराष्ट्राच्या खेड्यापाड्यात, आदिवासी भागापर्यंत आणि लहान मुलांपर्यंत मला विश्वकोश पोहोचवायचा आहे. त्यामुळे हे जे प्रचार-प्रसारचं काम अधिक मोठ्या प्रमाणात होणं आवश्यक होते, ती आवश्यकता लक्षात घेऊन मी पावलं टाकतोय. विश्वकोशाच्या कामाला कधीच पूर्णविराम नसतो हे लक्षात ठेवून आणि तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी जो पाया घातलेला आहे त्याच्या प्रकाशात तो प्रयत्न मी माझ्या परीने करतो आहे. त्यामुळे तर्कतीर्थांचं योगदान मला नेहमीच प्रेरणादायक वाटत आलेलं आहे. २७ मे २०२१ या दिवशी म्हणजे तर्कतीर्थांच्या

स्मृतिदिनी विश्वकोश अध्यक्षपदाची माळ माझ्या गळ्यात पडावी, हा माझ्यासाठी जितका सुखद, तितकाच जबाबदारीची जाणीव देणारा योगायोग आहे!

संदर्भ

१. शिवाजी विद्यापीठाच्या 'तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी व्याख्यानमालेत' ३१ जानेवारी २०२२ या दिवशी दिलेल्या दूरस्थ (Online) व्याख्यानाची संहिता प्रा. प्रकाश पवार यांनी उपलब्ध करून दिली. त्या शब्दांकनावर काही संस्करणे करून हा लेख तयार केलेला आहे. त्यात भाषणशैली शक्यतो तशीच ठेवली आहे. त्यामुळे या लेखात बोलीभाषेचा वापरही आढळेल. भाषणावर आधारलेला हा छोटेखानी लेख आहे. एरवी या विषयावर स्वतंत्र पुस्तिका/पुस्तक लिहिता येऊ शकते. त्यामुळे या संक्षिप्त लेखनाला जोडलेले संदर्भ जिज्ञासूंनी अवश्य घ्यावे.
२. शास्त्रीजी - रा. ग. जाधव (तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी) प्रतिमा प्रकाशन, पुणे, प्रथमावृत्ती १९९४, पृ. १९ वर उद्धृत (विश्वकोश कार्यालयातील विद्याव्यासंगी सहायक रवीन्द्र घोडराज यांनी मला हे पुस्तक उपलब्ध करून दिले. शास्त्रीजींचे व त्यांच्याविषयीचे बरेच साहित्य त्यांनी संग्रहित केलेले आहे.)
३. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचे चरित्र, विचार आणि कार्य याविषयी बरेच साहित्य उपलब्ध आहे. रा. ना. चव्हाण, रा. ग. जाधव, अशोक भट, अनिल जोशी यांचे ग्रंथ, नवभारतचा जानेवारी-फेब्रुवारी-मार्च १९९६ चा तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी विशेषांक 'तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : व्यक्ती कार्य आणि विचार' या शीर्षकाने त्या विशेषांकाला देण्यात आलेले ग्रंथरूप (संपा. वसंत पळशीकर, प्रस्ता, मे. पुं. रेगे प्रका. प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई, फेब्रुवारी, १९९६) हे माझ्या वाचनात आलेले साहित्य उदाहरणादाखल नमूद करतो. तर्कतीर्थांच्या कन्या अरुंधती खंडकर यांनीही त्यांच्यावर मराठी व इंग्रजीत चरित्र लेखन केलेले आहे. अनेक लेखही उपलब्ध आहेत. तर्कतीर्थांचे वाङ्मयसुद्धा उपलब्ध आहे. त्यांचे डॉ. सुनीलकुमार लवटे संपादित समग्र वाङ्मय प्रकाशनाच्या मार्गावर आहे. जिज्ञासूंना या सर्व साधनांच्या साहाय्याने अधिक तपशील मिळू शकतील.
४. या संदर्भात (मुळात महाराष्ट्र टाइम्समधला) प्रा. मे. पुं. रेगे यांचा हा लेख महत्त्वपूर्ण आहे- तर्कतीर्थांची वैचारिक वाटचाल - मे. पुं. रेगे, नवभारत, वाई, फेब्रुवारी, १९८३, २७-३४
५. स्वामी केवलानंद सरस्वती-वि. प्र. दिवाण, श्री कोटेश्वरदेव (ट्रस्ट) वाई, २०१८.
६. रेगे, पूर्वोक्त, पृ. २८.
७. आधुनिक महाराष्ट्राचे बुद्धिवादी वेदान्ती तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी- द्वा. भ. कर्णिक, मनोहर मासिक, पुणे, मे, १९५१, पृ. १४२-१५६.
८. वैदिक संस्कृतीचा विकास तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, १९७२, पृ. १९, रा. ग. जाधव, पूर्वोक्त, पृ. १६ वर उद्धृत.

९. कित्ता, पृ. १८.
१०. प्रार्थना समाजाचा इतिहास- द्वा. गो. वैद्य (मूळ लेखक व संपा.), राजा दीक्षित (द्वितीयावृत्ती संपा) एशियाटिक सोसायटी, मुंबई, द्वितीयावृत्ती, २०१९, पृ. ५८८.
११. जाधव, पूर्वोक्त, पृ. ८७-८८.
१२. पृ. 13 ते 18.
१३. पृ. 19 ते 22.
१४. पृ. 44.
१५. <http://marathivishwakosh.org>
१६. जाधव, पूर्वोक्त, पृ. ८६.
१७. विश्वकोशातील तर्कतीर्थांचे लेखन - श्रीनिवास दीक्षित, नवभारत तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी विशेषांक, वाई, जानेवारी- फेब्रुवारी-मार्च १९९६. पृ. १३८-१४५.
१८. कित्ता. पृ. १४३.
१९. जाधव, पूर्वोक्त, पृ. ७७.

(तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, ऑनलाईन व्याख्यानमालेतील भाषण,
सोमवार, दि. ३१ जानेवारी, २०२२)



मराठी विश्वकोश : तर्कतीर्थकृत रचनाकल्प आणि विकास - डॉ. सुनीलकुमार लवटे

१. विश्व, ज्ञान आणि कोश :

ज्ञान समाजात 'विश्व' (युनिव्हर्स) आणि ज्ञानकोश अथवा 'विश्वकोश' (एन्सायक्लोपीडिया) हे पर्यायवाची शब्द मानले जातात. अनुक्रमे लॅटिन आणि ग्रीक भाषेतील हे शब्द एकूण, संपूर्ण, सर्वसमावेशी, सर्वकष अशा अर्थाने प्रयोगित आहेत. यात ज्ञानकोशापेक्षा अर्थ, स्वरूप नि व्यापकता वा सर्वग्राहितेच्या निकषावर 'विश्वकोश' अधिक समर्पक शब्द होय. 'एन्सायक्लोपीडिया ब्रिटानिका' या जगप्रसिद्ध इंग्रजी विश्वकोशाची १९७७ मध्ये पंधरावी आवृत्ती प्रकाशित करण्यात आली, तेव्हा त्या विश्वकोशाची पुनर्रचना करून लघुकोश (मायक्रोपीडिया) - १० खंड, बृहत्कोश (मॅक्रोपीडिया)- २० खंड आणि पथदर्शीकोश (प्रोपीडिया) - १ खंड असे एकूण ३१ खंड प्रकाशित करण्यात आले. पथदर्शी कोशाच्या १०व्या भागात या विश्वकोशाचे संपादक मोर्टिनर जे. एडलर यांचे 'नॉलेज बिकम्स सेल्फकॉन्शस'^१ शीर्षकाचे प्रास्ताविक असून, ते ज्ञानाचे स्वरूप स्पष्ट करणारे आहे तसेच विश्वकोशाचेही.

एडलर यांनी म्हटले आहे की, "ज्ञान हे विश्वाप्रमाणे स्थापित वा संघटित असेल तरी ते सर्वाना आपल्या कवेत घेते, त्यामुळे विश्वकोशाचे स्वरूप सर्वज्ञानसमावेशी होते. जगात जे घडलं, जे निर्माण होतं त्याचं प्रतिबिंब म्हणजे ज्ञान. त्याचं मूर्त रूप म्हणजे विश्वकोश. विश्व नि विश्वकोश हे परस्परपूरक आणि परस्परावलंबी म्हटले पाहिजे. कारण, त्या दोघांच्या विश्वकोश होय. ज्ञान स्थूल, बृहत् असतं, तसंच सूक्ष्मही. या विश्वात भौतिक जगाबरोबर मानवी जीवन वा जीवसृष्टी अंतर्भूत असते. मनुष्य सजीव प्राणी होय. तो समाजशील असतो. तो केवळ विश्वकर्मा नाही, तर विश्वजिज्ञासूही असतो. मानवाला जग जाणून घ्यायचं असतं, तसंच त्याला स्वतःच्या क्षमता, प्रयत्न, प्रयोग, उपलब्धी जाणून घ्यायच्या असतात. तो विश्वाची सर्व क्षेत्रे पादाक्रांत करू इच्छित असतो.^२

जगातील तत्त्वज्ञानी मंडळींनी वेळोवेळी ज्ञानस्वरूपाचे प्रतिपादन केले आहे. ग्रीक आणि

रोमन संस्कृती यांवर मोठे मंथन झाल्याचे दिसून येते. ग्रीक तत्त्वज्ञ सॉक्रेटिस, प्लेटो, अॅरिस्टॉटल आणि रोमन तत्त्वज्ञ ल्युक्रेटिस, प्लीनी, प्रॉफिरी, सेंट ऑगस्टिन, सिसेरो प्रभृतींनी वेळोवेळी ज्ञानस्वरूप स्पष्ट केले आहे; पैकी अॅरिस्टॉटलनं म्हटलं आहे की, "The highest form of intellectual activity is thinking about thinking itself."³ विचारांबद्दल मंथन करण्यासारखा दुसरा बौद्धिक उपक्रम नाही. नव्या काळात म्हणून ज्ञान ही आत्मजागृती ठरते. (Knowledge become Self - Conscious.)

ग्रीक, रोमन, वैदिक इ. सर्व प्राचीन संस्कृती अशी ज्ञान संपादन आणि संग्रहण परंपरा दिसून येते. भारतात संस्कृत ही प्राचीन भाषा आहे. तिच्यात 'कोश' आणि 'कोष' शब्दांचे प्रचलन आढळून येते. पूर्वी दोन्ही शब्द एका अर्थानेच वापरले जायचे. कालौघात त्यांचे विभाजन झाले. कोष शब्द पात्र, चषक, खजिना, रेशीम गुंडा अर्थाने प्रचलित झाला, तर कोश शब्दसंग्रह, निघंटु, नाममाला, विविध ज्ञान-विज्ञान संज्ञा, परिभाषा, धातू, व्युत्पत्ती, वाक्प्रचार, म्हणी, समानार्थी, विरुद्धार्थी, पर्यायवाची शब्द, शब्दांश, वाक्यांशापासून ते विविध प्रकारच्या नोंदी, संदर्भ, तक्ते, नकाशे, आलेख, सांख्यिकी माहिती व विश्वज्ञान संग्राहक बनले. कोश वाङ्मयाची परिसीमा आपणास ज्या विश्वकोशात आढळते, त्याच्या निर्मितीचा प्रयत्न लक्षात घेता त्याची बीजे प्लेटोच्या "In order to think better, you must know all" या उक्तीत दिसून येतात. चांगल्या दृष्टींनी विचार करायचा, तर तुमचे ज्ञान सर्वकषच असायला हवे. माहिती आणि ज्ञान यात अंतर येते, ते विश्वकोशसदृश संदर्भग्रंथांच्या आकलन आणि परिशीलनामुळे. मानवी इतिहासातील प्रारंभिक ज्ञानसंकलक कोश हे सुलभ माहिती देणारे, व्यवहाराची गरज भागविणारे होते. विसाव्या शतकातील आधुनिक तंत्रज्ञानामुळे आणि संपर्क साधन विकासात झालेल्या उत्क्रांतीमुळे माहितीचा विस्फोट होत ज्ञान पसरत होत गेले. त्यातूनही सूक्ष्म ज्ञान देणाऱ्या संदर्भसाधनांची गरज ज्ञानाच्या वस्तुनिष्ठ व पारदर्शी मागणीतून प्रकर्षाने अधोरेखित होत गेली.

१.१ कोश

कोश शब्द 'कुश्' धातूपासून बनला असून, त्याचा शब्दार्थ संग्रह करणे असा होतो. वाङ्मयाच्या संदर्भात, कोश म्हणजे विविध शब्द, माहिती, ज्ञान इत्यादींचा संग्रह होय. कोणत्याही भाषेचा विकास होऊ लागला की, अभ्यास, संशोधन, भाषांतर, अर्थ, संदर्भ इ. अंगांनी जिज्ञासूंना कोश वाङ्मयाची गरज भासू लागते. विविध गरजांतून विविध प्रकारचे कोश प्राचीन काळापासून अनेक भाषांमध्ये निर्माण झाले, तसे ते मराठीतही. भाषेचा वापर, व्यवहार, विस्तार, प्रसाराबरोबर भाषिकांच्या भाषाविषयक आवश्यकता वाढत जातात नि मग विविध प्रकारचे कोश तयार होऊ लागतात. एकभाषी, द्वैभाषी तसेच बहुभाषी कोश मराठीत आहेत, ज्यास स्थूलमानाने शब्दकोश संबोधिले जाते. त्यात शब्द, व्युत्पत्ती, मूळ भाषा, अर्थ, विवरण, पर्यायवाची शब्द, विरुद्धार्थी शब्द, व्याकरण (लिंग, वचन, पुरुष, काळ इ.), वाक्प्रचार, म्हणी अशी विविधांगी माहिती व ज्ञान देणारे विविध कोश मराठीत आहेत.

कोश हा वाङ्मयाचाच एक प्रकार होय. कोशकार आपल्या कोशाद्वारे त्याच्या स्वरूपानुसार सामान्य जिज्ञासू व विशेष जिज्ञासूंना त्यांच्या गरजेनुसार ज्ञान पुरवत असतात. शब्दकोश सामान्यांसाठी उपयुक्त, तर व्युत्पत्ती कोश विशेष जिज्ञासू वा अभ्यासकांसाठी तयार केले जातात. कोशाच्या निर्मिती उद्देशानुसार कोशांची समजपातळी सुलभ, विशिष्ट होत राहते. कोश हे सर्वसाधारणतः भाषा, देश, संस्कृती, साहित्य, परंपरा लक्षात घेऊन तयार केले जातात. त्या त्या भाषिक उपयोजकाची (वापरकर्ता) गरज आणि पूर्वज्ञान लक्षात घेऊन तयार केले जातात. त्याला क्षेत्रीय, राष्ट्रीय, आंतरराष्ट्रीय रूप येते ते त्यातील आशय व उपयोगितेच्या आधारे. कोश निर्मितीत कोशकार भाषिक क्रम, अचूकता, वस्तुनिष्ठता, अद्ययावतता, संक्षिप्तता इ.ची काळजी घेत असतो. शिवाय ते उपयोगकर्त्यांच्या वापरास सुलभ नि सुकर होतील, असेही तो पाहत असतो. मुद्रण, बांधणी, आकार, टंक (टाईप) प्रयोग (लहान, मोठा, ठळक, तिरका इ.), वर्णानुक्रम, व्याकरण इ. सर्वांचा विचार करून कोशकार कोशरचना करतो.

१.२ कोशरचना पद्धती

कोशाचे शब्दकोश, विषयकोश, विश्वकोश असे जे विविध प्रकार आहेत, त्यांचा रचनाबंध वैश्विक पातळीवर परंपरेने ठरलेला आहे. कोशरचनेच्या सुगम नि सहजतेवर त्याची उपयुक्तता अवलंबून असल्याने कोशवाचक वा प्रयोगक वा उपयोगकर्त्यांच्या गरजा लक्षात घेऊनपण कोशावाङ्मयशास्त्र परंपरेनुसारच करण्याचा प्रघात वैश्विक आहे. त्या भाषेची वर्णमाला, लिपी, व्याकरण, वापर प्रघात, लेखनपद्धती (उजवीकडून / डावीकडून), उच्चार परंपरा सर्वांचा साधकबाधक विचार कोशकर्ता रचनापद्धतीत लक्षात घेत असतो. कोशामध्ये अकारविल्ले वा वर्णानुक्रमाचे पालन करून माहिती प्रस्तुत केली जाते. सादरीकरणात संपादक तारतम्याने लवचिकपणा ठेवतात. यात उपयोगकाची सोय महत्त्वाची मानली जाते. कोशाचा भाषिक स्तर उपयोगकर्तावर्ग, त्याची भाषिक क्षमता नि ज्ञान, ग्रहणशक्ती, आकलन कौशल्य या सर्वांचा विचार करून ठरविला जातो.

उपयोगकर्तावर्ग बाल, कुमार, युवक, प्रौढ, अभ्यासक, संशोधक असेल त्या स्वरूपावर कोशाची सूक्ष्मता, स्थूलता, बृहता, संक्षिप्तता ठरत असते. उपयोगकर्त्यांचे पूर्वज्ञान रचनेचा पाया असतो. आवश्यकतेनुसार कोशरचना आवृत्तीनिहाय सुधारण्याचा प्रघात आहे. मग कोशरचनेत भाषाशास्त्र, व्याकरणशास्त्र, साहित्यशास्त्र, लिपीशास्त्र, ग्रंथालयशास्त्र, मुद्रणशास्त्र व तंत्र इत्यादींचा विचार केला जातो. आवश्यकतेनुसार कोशात वापरविषयक मार्गदर्शक सूचना, संक्षिप्त रूपाचे स्पष्टीकरण (विस्तार), क्रम, परिशिष्ट, संदर्भ इ.ची माहिती सुयोग्य क्रमाने अंतर्भूत केली जात असते. आवश्यक तिथे आकृती, कोष्टक, चित्रे, नकाशे, तक्ते, सुनिदर्शने (इलस्ट्रेशन), सूची इ.चा उपयोग करून कोश उपयुक्त बनविण्यावर कोशकर्त्यांचा वा संपादकांचा भर असतो. कोशनिर्मिती ही व्यक्ती एकहाती करते, तशीच अनेकजण मिळूनही करतात. हे सर्व कोशाच्या स्वरूप व व्याप्तीवर अवलंबून असते. कोशनिर्मितीचा वाढता विस्तार आणि माहिती क्रांती नि

तंत्र लक्षात घेता हा प्रवास व्यक्तीकडून समिती, समुदाय, मंडळ, संस्थेकडे समाजाकडे अग्रेसर होत आहे.

१.३ कोश प्रकार

कोशांचे विविध प्रकार असून, ते उद्देश, भाषा, स्वरूप, रचना इत्यादींवर अवलंबून असतात.

(अ) उद्देशाधारित कोश

शब्दार्थ कोश, समानार्थी कोश, विरुद्धार्थी कोश, पर्यायवाची शब्दकोश, व्युत्पत्ती कोश, उच्चारण कोश, इ.

(ब) भाषाधारित कोश

एकभाषी कोश, द्वैभाषिक कोश, त्रैभाषिक कोश, बहुभाषी कोश, उपसर्ग कोश, प्रत्यय कोश, वाक्प्रचार कोश, म्हणी कोश, मुद्रितशोधक कोश, शब्दलेखन कोश (Spelling dictionary).

(क) विषयाधारित कोश

विश्वकोश, संस्कृतीकोश, विज्ञानकोश, इतिहासकोश, मिथककोश, चरित्रकोश, सुविचार कोश, सुभाषितकोश, परिभाषा कोश, व्याख्याकोश, संज्ञाकोश, संकल्पनाकोश, पदनामकोश, साहित्यकोश (साहित्यकार, साहित्यकृती, साहित्य प्रकार (काव्य, नाटक इ.), साहित्य विचारधारा, इ.) विविध व्यावसायिक कोश, विविध शास्त्रांचे कोश.

(ड) तंत्राधारित कोश

महाजालीय कोश, आंतरजाल संलग्न (Online), आंतरजाल विलग (Offline), विविध संसाधने (Apps), कोश, ई कोश.

(इ) विविध

संगणक कोश, सूची कोश, नामावली कोश, भाषांतर कोश, तांत्रिक कोश, इलेक्ट्रॉनिक कोश, व्याख्या कोश, संक्षेपरूप कोश, इत्यादींचे कोश.

वरील कोशनामे ही उदाहरणस्वरूप होत. भाषा, ज्ञान-विज्ञान विस्ताराबरोबर कोश प्रकार वाढत आहेत. मराठी भाषेची इतर भाषांतील कोशवाङ्मयाशी तुलना करून विचार करता विकासास भरपूर वाव आहे, हे जरी खरे असले तरी ते नगण्य नाहीत. याशिवाय वार्षिक (Year Book), सांवत्सरिक स्वरूपाचे जे वाङ्मय प्रकाशित होते, त्याचा समावेश कोशवाङ्मयातच केला जातो. विषय, स्वरूप, क्षेत्रनिहाय त्यांची संख्या या मुद्रणक्रांती, माहितीक्रांती, तंत्रज्ञान क्रांतीच्या युगात विपुल आहे. कोशवाङ्मयाच्या दृष्टीने हा समृद्धीचा काळ आहे, असे म्हटले तर ते अतिशयोक्ती ठरणार नाही.

२. विश्वकोश : संकल्पना आणि स्वरूप

मराठीत ज्ञानकोश, महाकोश, विश्वज्ञानकोश, विश्वकोशासारखे शब्द इंग्रजी 'Encyclopedia' शब्दापासून वा संकल्पनेतून साकारलेले शब्द होत. हा शब्द मूळ लॅटिन, ग्रीक भाषेतून इंग्रजीत आला. यात दोन शब्द आहेत - Enkyklios + Pedia. अनुक्रमे त्यांचे अर्थ आहेत

सर्वसाधारण + शिक्षण = सर्वसाधारण शिक्षण. सामान्यज्ञानाचे रूपांतर विशेष ज्ञानात, वैश्विक ज्ञानात रूपांतरित करण्याचे साहाय्यभूत साधन म्हणजे विश्वकोश. सर्व ज्ञान, विज्ञान आणि कला यांचे उदारमतवादी शिक्षण (Liberal Arts and Education) देण्याचे कार्य या कोशाकडून होते, म्हणून त्यास विश्वकोश संबोधिले जाते. तो 'सर्वविषयसंग्राहक कोश' असतो. पूर्वी तो मुद्रित, ग्रंथरूप, खंडनिहाय प्रकाशित व्हायचा. महाजालीय जगात आता तो आंतरजाल संलग्न (ऑनलाईन) वा आंतरजाल विभक्त (ऑफलाईन) अशा दोन्ही रूपात सजग, संग्राह्य झालेला आहे.

यात वर्णानुक्रमे 'अ' ते 'ज्ञ' संग्राह्य माहिती रचनाबंधात पुरविली जाते. विस्तृत वस्तुनिष्ठ ज्ञान देणारा कोश वा विश्वकोश गद्य शैलीत लिहिला जातो. अपवाद पद्यकोश उपलब्ध आहेत. वाचकास अद्ययावत माहिती देण्याचा अट्टाहास, प्रयत्न कोशकारांचा असतो. जिज्ञासूंच्या प्रत्येक शंकेचे समाधान कोशकर्त्यांचे लक्ष्य असले, तरी अखंड नि अज्ञात ज्ञानाचा विस्तार कोशाच्या संक्षिप्त आकारात कवेत घेणे कुणालाच शक्य झालेले नाही. म्हणून विश्वकोश कधीच पूर्ण होत नसतो. त्याच्या सुधारित आवृत्त्या प्रकाशित करून वा नवनवे कोश साकारून कोशकर्ते पूर्वप्रयत्नांना अधिक पूर्णत्वाकडे नेण्याचा निरंतर प्रयत्न करीत राहतात. म्हणून समुद्रसार, 'गागर में सागर' असंच त्यांचं रूपडं राहतं. विश्वकोशातील माहिती वा ज्ञान कधी सूचक, कधी संक्षिप्त, तर कधी विस्तृत रूपात आढळते, ती कोशकर्त्यांच्या नियोजन दृष्टीनुसार. संकलनाचा सारांश देणे इतक्या मर्यादितच कोशकार जिज्ञासूंचे समाधान करीत राहतो. 'एन्सायक्लोपीडिया ब्रिटानिका'च्या संपादकांनी आपले लक्ष्य ठरवित प्रारंभिकच स्पष्ट केलं होतं की, Let knowledge grow from more to more and thus be human life enriched."⁴

हे खरं तर सर्वच विश्वकोशांचं ब्रीद बनून गेलं आहे. विश्वकोश एकखंडी असतात, तसेच बहुखंडीही. ते एकविषयी असतात, तसेच अनेकविषयी. विश्वकोशातील नोंदी संक्षिप्त, मध्यम आणि व्याप्तिलेखांच्या रूपात कोशकर्ते सादर करतात. ती माहिती अथवा ज्ञान सर्वांगीण व सर्वग्राही होण्याच्या उद्देशाने ते चित्र, आलेख, आकृती, नकाशा, तक्ते, सांख्यिकी, सुनिदर्शने (इलस्ट्रेशन), व्यंगचित्रे इ. कृष्णधवल वा रंगीत देऊन आपली माहिती परिपूर्ण होईल, असा प्रयत्न करीत असतात.

काही कोश हे कोश आणि विश्वकोश यांचे संयुक्त रूप धारण करणारे 'विश्वकोशीय शब्दकोश' (Encyclopedi Dictionary) असतात. अशा शब्दकोशांत शब्दार्थांच्या पलीकडे जाऊन त्यांची विस्तृत माहिती दिली जाते. 'अधिकस्य अधिकं फलम्' या न्यायाने कोशवाङ्मय आणि त्यातही विश्वकोश समृद्ध, संपन्न असा महत्त्वपूर्ण संदर्भस्रोत म्हणून जिज्ञासू, अभ्यासक आणि संशोधक त्याकडे पाहत असतात. विश्वकोशाच्या या स्वरूप वैशिष्ट्यातच त्याचे व्यवच्छेदकपण सामावलेले असते. विश्वकोश सामान्य वाचकांची जिज्ञासा आणि शंका दूर करतात, तद्वतच अभ्यासक, संशोधकांमध्ये नव्या जिज्ञासा आणि शंका निर्माण करण्याचे कार्य समांतरपणे करीत

असतात. या प्रक्रियेतून विश्वकोश ज्ञानविस्तार व विकासाचे कार्य आपसूक करीत राहतात. ज्ञानविकास परंपरा निरंतर नि नित्यनूतन राहते ती विश्वकोशातील या बलस्थानामुळेच. विश्वकोश आंतरविद्याशाखीय दृष्टिकोण विकासाचे कार्य परोक्षपणे करतो कारण, त्याला एकाच कोशात परस्परपूरक, प्रतिसादात्मक आणि प्रतिक्रियात्मक माहिती देत राहिल्याने सतत माहितीचे उत्परिवर्तन (Mutation) होत राहते. शिक्षितवर्ग विश्वकोशाने खऱ्या अर्थाने सुजाण, प्रगल्भ, सुशिक्षित होतो. समाजातील भावसाक्षरता, डोळसपणा, सुसंस्कृतता यांचं लोकशिक्षण विश्वकोश अप्रत्यक्षपणे करीत असतात. समाज बहुश्रुत होतो तो असाच. कोश मीमांसकांनी विश्वकोशाचं स्वरूप व रचना लक्षात घेऊन दिलेल्या कांद्याची उपमा योग्यच म्हणायला हवी. 'कांद्याचा गाभा हा अनेक पापुद्र्यांनी वेढलेला असतो. ज्ञानाची एकता या गाभ्यासारखी, तर विविधता कांद्याच्या पापुद्र्यासारखी असते.'^५

३. विश्वकोश : उगम आणि विकास

३.१ वैश्विक परंपरा

जगातील विश्वकोश वाङ्मयाचा इतिहास सुमारे २००० वर्षांचा दिसून येतो. ग्रीक तत्त्वज्ञ प्लेटो आणि त्याचा भाचा स्प्यूसिपस जो पुढे प्लेटो (इ.स.पू.सु. ४२८ ते सु. ३४८) स्थापित अकादमीचा प्रमुख झाला. त्याने प्रकृतीविज्ञान, तत्त्वज्ञान इत्यादी विषयांवरील प्लेटोचं विचारधन संग्रहित केलं आहे. आज त्या साहित्याचे अंश वा अवशेष आपल्या हाती आहेत, ते जागतिक विश्वकोशाचं आदिरूप होय. असं असलं, तरी प्लेटोचा शिष्य असलेल्या अलेक्झांडर अॅरिस्टॉटल (इ.स.पू. सु. ३८४ ते ३२२) यास विश्वकोशाचा जनक मानण्यात येतं, ते केवळ त्यानं केलेल्या विविध ज्ञान-विज्ञान शाखांतील ग्रंथनिर्मितीमुळे. अॅरिस्टॉटल ओळखला जातो तो 'Encyclopedic Author' म्हणून ग्रीक, रोमन साहित्यातून जगात वैश्विक भान आणि भाव असलेलं साहित्य रचण्याची परंपरा सुरू झाली.

रोमन कॉन्सल केटो द सेन्सर यांनी आपल्या मुलाला लिहिलेली पत्रे 'अॅडव्हाइस टू हिज सन' (इ. स. पू. सु. १८३) जशी विश्वकोशीय तशीच अलीकडची रिल्केची पत्रे. 'लेटर्स टू ए यंग पोएट' (१९०३ ते ८), 'लेटर्स टू यंग सायंटिस्ट' - डॉ. एडवर्ड विल्सन यांनी लिहिलेलीही. मार्क्स व्हॅरो (इ. स. पू. ११६ ते १७) यांच्या 'नाइन बुक्स ऑफ डिसिप्लिन्स' नी विश्वज्ञानाच्या कक्षा रुंदावल्या. त्यामुळे 'नॅचरल हिस्टरी' हे प्लीनीचे (इ.स. २३ ते ७९) इतिहासाचे ३७ खंड साकारले. उदारमतवादी कला (लिबरल आर्ट्स) विचार जगभर रुजविणारा रोमन लेखक फ्लेविअस मॅग्नस ऑरिलिअस कॅसिओडोरस (सु. ४९० - सु- ५८५) याने रचलेला 'इन्स्टिट्यूटस् ऑफ डिव्हाइन अँड सेक्युलर लिटरेचर मुळे व्याकरण, तर्कशास्त्र, वक्तृत्वशास्त्र, भूमिती, अंकगणित, खगोलशास्त्र, संगीत अशा विविध विद्याशाखांना गती मिळाली. विश्वकोशात चित्रे, सुनिदर्शने देण्याची प्रथा सेव्हिलचे आर्च बिशप सेंट इझाडोर (सु. ५६० ते ६३६) यांनी आपल्या सचित्र 'ट्रॅव्हेटी व्हॉल्यूम्स ऑफ एटिमॉलॉजीज' मधून रुजविली.

इतिहासकाळात राजाश्रयामुळे अनेक विश्वकोशसदृश ग्रंथ प्रकाशनास चालना मिळाली. यात बायझंटाइनचा सम्राट कॉन्स्टंटीन पॉर्फिरोजेनितस (इ. ९०५ ते ९५९) याचा सिंहाचा वाटा होता. पूर्वी विश्वकोशसदृश जे ग्रंथ होते, त्यांचे स्वरूप विविध ज्ञान-विज्ञान विषय लेखांचा संग्रह असे असायचे. आधुनिक काळापूर्वी सुमारे १५०० वर्षे अशी स्थिती दिसून येते. या पार्श्वभूमीवर 'स्यूडास' (Suda or Suidas) या ग्रीक ग्रंथाने (दहावे शतक) विश्वकोश रचनेत क्रांती घडवून आणली. यात प्रथमच अकारविल्हे वा वर्णानुक्रमे माहिती सादर करून विश्वकोशास वैज्ञानिक स्वरूपात प्रस्तुत करण्यात आले. जगातील पहिली विश्वकोशकर्ती महिला म्हणून अबेस हेर्डर (मृत्यू - ११९५) यांना ओळखलं जातं. व्हिन्सेंट ऑफ बोव्हे (सु. ११९० - १२६४) यांचा तेराव्या शतकात प्रसिद्ध झालेला फ्रेंच विश्वकोश 'स्पेक्युलम मॅजस' (Speculum Majus) अर्थात बिगर मिरर' हा ८० खंडांमध्ये प्रकाशित झाला होता. तो १८ व्या शतकापर्यंत म्हणजे 'एन्सायक्लोपीडिया ऑफ ब्रिटानिका' (इ.स. १७६८) प्रसिद्ध होईपर्यंत जगातला महाकोश मानला जायचा. स्पॅनिश, जर्मन, डचसारख्या तत्कालीन बहुप्रचारित भाषांमध्ये भाषांतरित झालेला महाकोश म्हणूनही या विश्वकोशाचे ऐतिहासिक महत्त्व आहे.

मुद्रणकला बहुप्रसारित होण्यापूर्वीच्या काळात युरोपमधील अधिकांश विश्वकोश लॅटिन भाषेत लिहिले जात. कारण, ती तत्कालीन सर्वदूर परिचित भाषा होती, तसेच तिला बुद्धिजीवीवर्गाची म्हणूनही ओळखली जात असे. लॅटिन साहित्याचे विविध युरोपीय भाषांमध्ये भाषांतर होणे त्या काळी प्रतिष्ठेचे मानले जायचे. लॅटिन, स्पॅनिश, फ्रेंच आणि ग्रीक या तत्कालीन अभिजात भाषा मानल्या जायच्या. इंग्रजी भाषा ज्ञानभाषा म्हणून प्रचलित झाली ती 'कॉम्पॅडियम फिलॉसॉफिया' (इ.स. सु. १३००) च्या प्रकाशनाने. याचा कोशकर्ता अज्ञात आहे. मात्र, इंग्रजीतला पहिला सुनिदर्शित कोश म्हणून 'मिरर ऑफ द वर्ल्ड' (इ.स. १४८१) विश्वकोशाचं असाधारण महत्त्व आहे. इतिहासक्रमात शब्दकोश नि विश्वकोश तयार होत राहिले; पण दहाव्या व अकराव्या शतकात विश्वकोशात्मक शब्दकोश (Encyclopedie Dictionary) असा नवा प्रकार उदयास येऊन शब्दकोश बृहत् बनले.

फ्रान्सिस बेकनच्या (१५६१ ते १६२६) 'द ग्रेट इन्स्टॉरेशन' (इ.स. १६२०) ग्रंथाने तो अपूर्ण राहूनही एक गोष्ट केली की, विषयनिहाय वर्गाकरणाची पद्धत विश्वकोश रचनाकल्पात रूढ झाली. वैद्यक इत्यादी शास्त्रांचे नवे कोश सतराव्या शतकात रचले गेले. मोरेरीने याच काळात चरित्रात्मक विश्वकोशांचा श्रीगणेशा केला. अठराव्या शतकात फ्रेड्रिक अनाल्ट ब्रोखहाउसने 'कॉन्व्हर्सेशन लॅक्सिकॉन' (१७९६ ते १८११) तयार केला. त्यामुळे वस्तुनिष्ठता, अचूकता, अद्ययावतता ही विश्वकोश परिमाणे सार्वत्रिक बनली. अठरावे शतक हे विश्वकोश इतिहासातील क्रांतिकारी शतक ठरले, ते 'Encyclopedia Britannica' (१७६८ ते १७७१) च्या त्रिखंडीय कोशाच्या पहिल्या आवृत्ती प्रकाशनामुळे. सर्वश्री अँड्र्यू बेल (१७२६-१८०९), कॉलीन मॅकफार्कर (सु. १७४५-१७९३) आणि विल्यम स्मेली (१७४० - १७९५) या तीन विद्वानांनी 'सोसायटी फॉर जंटलमेन

इन स्कॉटलंड' संस्थेमार्फत प्रकाशित केलेला कोश. यात ४५ विषयांवरील नोंदीशिवाय ३० व्याप्तिलेख (दीर्घ) होते. १९७७ च्या १५व्या आवृत्तीबद्दल प्रारंभी लिहिले आहेच. मार्च २०१२ मध्ये या कोशाचे अध्यक्ष जॉर्ज काऊज यांनी जाहीर करून टाकले आहे की, २०१० मध्ये प्रकाशित झालेली कोशाची १५वी सुधारित आवृत्ती, ज्यामध्ये ३२ खंड प्रकाशित करण्यात आले होते, ती या कोशाची अंतिम मुद्रित आवृत्ती ठरली. त्यांनी हेही जाहीर केले की, येथून पुढे कोशाच्या मूद्रप्रती प्रकाशित असतील आणि त्या आंतरजालावर उपलब्ध राहतील.^६

एकोणिसाव्या शतकात मुद्रण प्रसारामुळे अनेक विश्वकोश प्रसिद्ध झाले. अनेक देशांतून ते प्रकाशित झाल्याने या शतकात विश्वकोश साक्षरता सुदूर पोहोचली. पोलंडमध्ये 'Encyclopedia Powszechna' (१८५८- १८६८), हंगेरीत 'Egyetemes magyar encyclopedia' (१८६१- १८७६) (युनिव्हर्सल हंगेरियन एन्सायक्लोपीडिया) रशियातून 'एन्सायक्लोपीडिक रेफरन्स डिक्शनरी', डेन्मार्कहून 'Allers' (१८९२- ९९), असे अनेक विश्वकोश प्रकाशित होऊन आपापल्या देश, संस्कृती, भाषा आणि साहित्यगरजा पूर्ण करणारे विश्वकोश प्रचलित झाले.

जगाच्या दृष्टीने विसावे शतक हे विश्वकोशांचे शतक ठरले. आजवर राष्ट्रीय भाषांतून कोश निर्मिले गेले. या शतकात छोट्या-छोट्या भाषा सूर्य नि काजव्यांच्या स्पर्धेत सामील होत ज्ञानसमृद्ध झाल्या. मराठीसारखी प्रादेशिक भाषाही याला अपवाद उरली नाही. विसाव्या शतकाच्या प्रारंभीच अमेरिकेत 'न्यू इंटरनॅशनल एन्सायक्लोपीडिया'चे १७ खंड प्रकाशित झाले. (१९०२-०४) पुढे तितक्याच तोडीचा 'कोलिअर्स एन्सायक्लोपीडिया' २० खंडांमध्ये १९५०-५१ मध्ये प्रसिद्ध झाला. पाठोपाठ अमेरिकेत 'अॅकॅडेमिक अमेरिकन एन्सायक्लोपीडिया' चे २१ खंड १९८० मध्ये बाजारात आले. ब्रॉखहाऊसची रशियन आवृत्ती प्रकाशित झाली. ६५ खंड असलेला नावाप्रमाणेच बृहत् 'ग्रेट सोव्हिएत एन्सायक्लोपीडिया' १९२६-४७ या कालखंडात प्रकाशित होऊन रशियन भाषा ज्ञानभाषा गणली गेली. या कोशावर मार्क्स-लेनिनचा प्रभाव स्पष्ट होता. ८,००० तज्ज्ञांच्या योगदानाने साकारलेल्या या महाकोशाचा एक खंड एकट्या सोव्हिएत रशियाला समर्पित करून रशियाची सर्वांगीण माहिती, प्रगती या ज्ञानकोशाने जगापुढे ठेवून ज्ञानाच्या क्षेत्रातही रशिया महासत्ता असल्याचेच एकापरीने सिद्ध केले. या सोव्हिएत ज्ञानकोशाची इंग्रजी भाषांतरित आवृत्ती १९७०-७८ मध्ये बाजारात आणून हा कोश जगप्रसिद्ध करण्यात आला. केवळ स्पेनला

समर्पित ७० खंडीय व १० पुरवणी खंड असलेला 'एन्सायक्लोपीडिया युनिव्हर्सल इलस्ट्रडा युरोपीओ अमेरिकना' (१९०५ - १९७०) कोश राष्ट्रीय ज्ञानकोश म्हणून श्रेष्ठ ठरला. 'एन्सायक्लोपीडिया इटालियाना' (१९२९- ३६) विश्वकोश ३६ खंडांमध्ये प्रकाशित झाला. 'Encyclopedia Francaise' (१९३५-१९६६) असाच बृहत् फ्रेंच ज्ञानकोश होय. या शतकात वरील देश व त्यांच्या भाषांप्रमाणे चेकोस्लोव्हाकिया, बल्गेरिया, डेन्मार्क, फिनलंड, ग्रीस, हंगेरी, नेदरलँड इ. देशांमध्ये विश्वकोशांचा महापूर आला. तो इतका की विश्वकोशांचं अजीर्ण होऊन

कोश चळवळ नियंत्रित करण्याचा विचार विद्वान मंडळी व्यक्त करू लागली. फ्रेंच राज्यक्रांती ते जागतिकीकरण (१९९०) असा कालखंड लक्षात घेतला तरी कोशक्रांतीचे महत्त्व समजून येते. विश्वकोशांमुळे ज्ञानाचा आविष्कार संरक्षण आणि संवर्धन कार्यसंस्कृतीचा भाग बनले.

विसाव्या शतकात विविध विषयांच्या विश्वकोश प्रकाशनाने विविध ज्ञान-विज्ञानांचा सूक्ष्म विचार नि विस्तार सुरू झाला. रसायनशास्त्र, तत्त्वज्ञान, समाजशास्त्र, धर्मशास्त्र, कला, वास्तुविज्ञान, संगीतशास्त्र, वैद्यकशास्त्र यांचे विश्वकोश प्रकाशित झाले. शिवाय बालकोश, चरित्रकोश आकारास आले. त्यामुळे विश्वकोश आणि समग्रतः कोश वाङ्मय विकासात गती आली. युरोपबरोबर पौरात्य राष्ट्रांमध्येही विश्वकोशांचे महत्त्व लक्षात घेऊन प्रयत्न झाले. चीन, अरब देश, आदी ठिकाणी विश्वकोश व कोशनिर्मिती कार्य झाले.

३. २ भारतीय परंपरा

भारत हा विभिन्न भाषांनी समृद्ध देश आहे. या देशातील विविध प्रांत- प्रदेशांमध्ये विविध बोली, भाषा आणि लिपींचे प्रचलन आढळते. ओडिया भाषेत 'विविध सारसंग्रह'च्या रूपाने विश्वकोश निर्मितीचे प्रयत्न सुरू झाले. मायाधर मानसिंह यांनी 'ओडिया विश्वकोश' निर्मितीचा प्रयत्न केला; पण त्यास यश आले नाही. उत्कल विद्यापीठाने ज्ञानमंडळ स्थापून ७५ खंडांच्या विश्वकोशाची महत्त्वाकांक्षी योजना आकारली खरी; पण १९६० ते पुढील कालखंडात ३५ खंड प्रकाशित करण्यात ज्ञानमंडळाला यश लाभलं.

कन्नड भाषेत अकराव्या शतकापासून विश्वकोशीय ग्रंथनिर्मिती परंपरा दिसते. इ.स. १०२५ मध्ये दुसरा चामुंडराय राजाने 'लोकोपकार' हा विश्वकोशीय ग्रंथ निर्माण केला. मराठीचे पहिले लिखित याच राजाच्या कारकिर्दीत अवतरले. 'शिरीभूवल्लय' असाच ग्रंथ (१९५३-५५); पण कन्नड विश्वकोश निर्मितीस गती आली ती कोट शिवराम कारंत (१९०२- १९५८) यांच्या प्रयत्नाने. 'कुमार विश्वकोशांचे सात खंड (१९७०-७३) प्रकाशित झाले. याच दरम्यान म्हैसूर विद्यापीठाच्या पुढाकाराने द म्हैसूर युनिव्हर्सिटी कन्नड एन्सायक्लोपीडियाचे १४ खंड प्रकाशित करण्यासाठीचा संकल्प १९७० मध्ये सोडण्यात आला. कोकणी भाषेत विश्वकोशात्मक 'शब्दसागर' निर्मितीचे प्रयत्न गोवा - कोकण अकादमीने केले. गुजरातमध्ये 'महाराष्ट्रीय ज्ञानकोशसदृश विश्वकोश निर्मिती' चे डॉ. श्रीधर व्यंकटेश केतकरांचे स्वप्न होते. 'ज्ञानगंगोत्री'च्या संकल्पित ३० कोशांपैकी १९७७ मध्ये 'आयुर्विज्ञान' चा पहिला खंड प्रकाशात आला होता.

तमिळ भाषा संस्कृतप्रमाणे प्राचीन समृद्ध. पद्यमय विश्वकोशाच्या पाऊलखुणा या भाषेत आढळतात. निघंटुपरंपरेचे कोश तमिळमध्ये आहेत. सातव्या शतकात 'आदिदिवाकरम्'चे ९५०० नोंदी असलेले १२ खंड त्याचेच उदाहरण. आधुनिक रचनेचे या भाषेतील प्रयत्न एकोणिसाव्या शतकात सुरू झाल्याचे लक्षात येते. इ.स. १९१०मध्ये आकारलेला 'विज्ञान कलैस्कलं जियम' छोटसा विश्वकोशच म्हणायला हवा. १५ ऑगस्ट, १९४७ रोजी 'एन्सायक्लोपीडिया ब्रिटानिका धरतीचा विश्वकोश एम. पी. पेरियार थून यांच्या मार्गदर्शनाखाली सुरू झाला. १९६८ मध्ये

दहावा पुरवणी खंड प्रकाशित होऊन या संकल्पाची सांगता झाली. तमिळ अकादमीने हे कार्य केले. नंतर मुलांसाठीही दहा खंड प्रकाशित करण्यात आले. 'कुलंदैकल-कलैक्कलंजियम' (१९६८-७६) हा तो बालविश्वकोश होय.

तेलुगू, पंजाबी, हिंदी, मल्याळम्, बंगाली इ. अन्य भारतीय भाषांमध्ये विश्वकोश निर्मितीचे प्रयत्न झालेले दिसतात. बंगाली आणि हिंदी भाषेत यासंदर्भात मोठे कार्य झाले. बंगालीत फेलिक्स कॅरी (१७८६ - १८२२) पासून विश्वकोश निर्मितीचे प्रयत्न झाले. 'शिक्षा कोश' (१९०७), 'शिशु भारती' (१९३३) पासून ते बंगीय साहित्य परिषदेच्या 'भारत कोश' (१९५९) पर्यंत ही परंपरा दिसते. मल्याळम् भाषेत 'द स्टेट इन्स्टिट्यूट ऑफ एन्सायक्लोपीडिया पब्लिकेशन' या केरळ सरकार साहाय्यित 'सर्वज्ञानकोम्'चे संकल्पित २० खंडांपैकी ६ खंड १९७२ नंतर प्रकाशित झालेले दिसतात. हिंदी भाषेतला पहिला विश्वकोश १९११मध्येच २२ खंडीय विश्वकोश पूर्ण करणाऱ्या नागेंद्रनाथ बसू यांनी हिंदीतील पहिला विश्वकोश अनेकांच्या सहाकार्यातून पूर्ण केला. धीरेन्द्र वर्मा संपादित 'साहित्य कोश' (दोन खंड १९६४), 'हिंदी विश्वभारती' (१० खंड, १९७७), 'हिंदी साहित्य ज्ञानकोश' (७ खंड, २०१९) असे अनेक उल्लेखनीय विश्वकोश, विषयकोश हिंदीत उपलब्ध आहेत. भारतीय संविधानाच्या सहाव्या परिशिष्टातील २२ राज्यभाषा या वर्तमान भारतीय भाषा असून, त्या सर्वांतून कोशवाङ्मय निर्मितीचे छोटे- मोठे प्रकल्प वेळोवेळी हाती घेऊन ते तडीस नेण्याचे प्रयत्न सुरू असल्याचे दिसते.

३.३ महाराष्ट्रीय परंपरा

मराठी भाषा आणि साहित्यात विश्वकोशाचा विचार सर्वप्रथम पेरला तो गोविंद नारायण माडगावकर (१८१५- ६५) यांनी. १८५६च्या 'मराठी ज्ञानप्रसारक सभा', मुंबईच्या बैठकीत त्यांनी 'इंग्रजीतील एन्सायक्लोपीडियासारखा ग्रंथ मराठीत झाल्याखेरीज तिला पूर्णता येणार नाही', असे उद्गार काढले होते. यादृष्टीने पाहू लागू तर कृष्णशास्त्री चिपळूणकर (१८२४-७८) यांनी रचलेला 'अनेकविद्या - मूलतत्त्व संग्रह' (१८६१) या दृष्टीने केलेला प्राथमिक प्रयत्न होय. पुढे १९०६ व १९०८ च्या पुण्यातील साहित्य संमेलनात या विषयाचा ऊहापोह झाला. त्या चर्चेत सर्वप्रथम 'एन्सायक्लोपीडिया'ला 'विश्वकोश' हा मराठी शब्द मिळाला. त्या विचाराने विष्णू गोविंद विजापूरकर (१८६३ - १९२६) यांनी पाठपुरावा केला. बडोद्याच्या रावजी केशव सांबारे यांनी एप्रिल १८६८ मध्ये 'विद्याकल्पतरू'नावाने मासिक सुरू केले. त्याचे उपशीर्षक 'मराठी सायक्लोपीडिया'असेच होते. मार्च १८७१ पर्यंत या मासिकाचे अंक प्रकाशित होत राहिले. प्रकाशित अंकांमधून 'उन्माद' विषयापर्यंतच्या ५७६ पृष्ठांचा मजकूर प्रकाशित झाला होता. असाच प्रयत्नानंतर १८७८ मध्ये रत्नागिरीहून जनार्दन हरी आठल्ये यांनी 'विद्यामाला' मासिक प्रकाशित करून केला. 'विचार करून केलेले प्रत्येक वस्तूचे अन्योन्य पार्श्वस्थित स्पष्ट निरूपण' असे या मासिकाचे ब्रीद विश्वकोश चळवळीस बळ देणारे ठरले होते. 'अ' कारातच मासिकाचा अवतार आवरला. त्याला संपादकांनी 'ए मंथली पॅप्लेट' संबोधिले होते. दत्तात्रय

गोविंद सडेकरांनी 'प्रसंग रत्नावली किंवा बुद्धिवैभव' शीर्षक धारण करून छोटासा ज्ञानकोश प्रकाशित केला होता. त्यात वैद्यक, ज्योतिष, कला, कौशल्यविषयक नोंदी होत्या. १८९३ मध्ये मोरो विनायक शिंगणे यांनी 'माझे प्रिय पुस्तक अथवा व्यवहारदर्पण' प्रसिद्ध केले ते छोट्या ज्ञानकोशाच्या धर्तीचे होते. अशा प्रयत्नांमधून मराठी भाषा, साहित्य, संस्कृतीत विश्वकोश चळवळीची मुळे दिसून येतात. या सर्व प्रयत्नांत मराठी भाषा आणि साहित्य ज्ञानसमृद्ध झाले पाहिजे, अशी महत्त्वाकांक्षा दिसून येते.

पण रूढार्थाने ज्याला विश्वकोश म्हणता येईल, असा 'महाराष्ट्रीय ज्ञानकोश' डॉ. श्रीधर व्यंकटेश केतकर यांनी १९२० ते १९२९ या कालखंडात त्याचे २३ खंड प्रसिद्ध केले. खऱ्या अर्थाने 'मराठी विश्वकोश वाङ्मयजनक' म्हणून जे श्रेय द्यावे लागेल. त्याचे हक्कदार ज्ञानकोशकार डॉ. केतकरच ठरतात. त्यांनी गुजराती, हिंदी, बंगाली विश्वकोशनिर्मितीस गती व साहाय्य केल्याचे दिसून येते. आता 'एन्सायक्लोपीडिया ब्रिटानिका'ची मुद्रित प्रत प्रकाशित होत नाही. परंतु, तो जसा आंतरजालावर उपलब्ध आहे, तसाच डॉ. केतकर संपादित 'महाराष्ट्रीय ज्ञानकोश' यशवंतराव चव्हाण प्रतिष्ठानच्या सौजन्याने आंतरजालावर उपलब्ध आहे. आंतरजालावर विश्वकोश उपलब्ध होणे हे मुक्तज्ञान चळवळीचे यश आहे. त्यामुळे सामान्य वाचकास विश्वकोश २४ X ७ असे सदासर्वकाळ मोफत उपलब्ध होतात. याला आता जगभर 'The Open Source Movement' म्हणून ओळखलं जातं.

मराठीत विश्वकोश निर्मितीचे प्रयत्न झाले. त्यात ग. रं. भिडे (१९०९-८९) संपादित 'सचित्र व्यावहारिक कोश' (१९३५-४०) (५ भाग), य. रा. दाते (१८९१-१९७३) व चिं. ग. कर्वे (१८९३ - १९६०) यांच्या साहाय्याने तयार झालेला 'सचित्र सुलभ विश्वकोश' (६ भाग) (१९४९-५१) यांचा उल्लेख करावा लागेल. १९६३ - १९७९ या काळात ग. रं. भिडे यांनी आपला 'सचित्र व्यावहारिक कोश' सुधारून त्याचे ५ भाग 'अभिनव मराठी ज्ञानकोश' रूपात प्रकाशित केले. ग. रं. भिडे यांनी बालकोशाचीसुद्धा योजना आखली होती. परंतु, १९४२ मध्ये ते त्याचा एकच भाग प्रसिद्ध करू शकले.

डॉ. केतकर यांच्या वरील ज्ञानकोशानंतर ३५ वर्षांनी महाराष्ट्र राज्य स्थापनेनंतर १९ नोव्हेंबर, १९६२ रोजी नामदार यशवंतराव चव्हाण स्वतंत्र महाराष्ट्राचे मुख्यमंत्री झाल्यावर त्यांनी 'मराठी भाषा, साहित्य संस्कृती मंडळ, मुंबई'ची स्थापना केली. तत्पूर्वी, त्यांनी 'मराठी भाषा संचालनालय' स्थापन केले. या सर्वांतून मराठी भाषा, साहित्य आणि संस्कृती विकासास गती मिळाली.

४. मराठी विश्वकोशाची निर्मिती

४.१ पार्श्वभूमी

विश्वकोशाचे सूतोवाच

एकीकडे राजकीय पटलावर भाषा ही अशा चळवळीचे साधन बनू पाहत होती, तर दुसरीकडे

याच काळात मराठी साहित्यजगतास वैश्विक भान येऊ लागले होते. सन १९१७ मध्ये इंदूर इथे भरलेल्या महाराष्ट्र साहित्य संमेलनातील अध्यक्षपदाच्या भाषणात साहित्यकार गणेश जनार्दन आगाशे यांनी 'देशी भाषेतून शिक्षण देण्याविषयी युनिव्हर्सिटीची व सरकारची संमती मिळविणे या कामास फारसे आयास पडतील असे वाटत नाही, असा आशावाद व्यक्त केला होता. या भाषणात त्यांनी 'डेक्कन व्हर्न्याक्युलर ट्रान्स्लेशन सोसायटी', 'ओल्ड अॅकॅडमी ऑफ सायन्सेस', 'फ्रेंच अॅकॅडमी' सारख्या देशी-विदेशी भाषा संस्थांचे दाखले देऊन मराठीत शास्त्रीय ग्रंथमाला, विश्वकोश रचण्याची सिद्धता होत आहे याबद्दल अभिनंदन केले होते.'

महात्मा गांधींच्या नेतृत्वाखालील कायदेभंग चळवळीनंतर महाराष्ट्रात सन १९३८ आणि १९३९ साली अनुक्रमे स्वातंत्र्यवीर वि. दा. सावरकर व महामहोपाध्याय द. वा. पोतदार यांनी अखिल भारतीय मराठी साहित्य संमेलनाच्या अध्यक्षपदावरून केलेल्या भाषणातून मराठी भाषेच्या अभिवृद्धीसाठी अधिक प्रतिबद्धपणे प्रयत्न करण्याचे व त्यासाठी इंग्रजी मानसिकता व गुलामगिरीतून मुक्त होण्याची केलेली आव्हाने आणि सन १९४६ साली बेळगाव येथील साहित्य संमेलनात झालेला संयुक्त महाराष्ट्राचा ठराव यामुळे मराठी भाषेसाठी स्वतंत्र महाराष्ट्र राज्याची मागणी जोर पकडत गेली व त्याची परिणती म्हणून संयुक्त महाराष्ट्र समितीच्या नेतृत्वाखालील आंदोलन अधिक तीव्र व उग्र बनले. याला राजकीय पटलावर काँग्रेसकडून सतत चालढकलीचे धोरणही कारणीभूत होते. सन १९४०ला यशवंतराव चव्हाण सातारा जिल्हा काँग्रेस समितीचे अध्यक्ष झाल्यानंतर सन १९४२च्या 'चले जाव' चळवळीतून यशवंतरावांचे नेतृत्व महाराष्ट्र काँग्रेसमध्ये उदयाला आले. सततचे राज्य दौरे, संपर्क, भाषणे इत्यादीतून ते पुढे सन १९४८ ला महाराष्ट्र प्रदेश काँग्रेसचे चिटणीस झाले. स्वतंत्र महाराष्ट्र राज्य निर्माण व्हावे, असे महाराष्ट्रातील काँग्रेसजनांना वाटत असले, तरी काँग्रेसच्या राष्ट्रीय नेतृत्वापुढे गुजरात आणि कर्नाटक ही राज्ये भाषावार प्रांतरचनेनंतरही आपली राहिली पाहिजेत, हा आग्रह होता. त्यामुळे मुंबई स्वतंत्र ठेवणे, मुंबईसह महाराष्ट्र, मुंबईसह गुजरात, सीमाभागासह कर्नाटक की अन्य पर्याय यांची चाचपणी चालू होती. १५ ऑगस्ट, १९४७ रोजी देश स्वतंत्र झाल्यावर भाषावार प्रांतरचनेचे धोरण अंगिकारूनही राज्य विभाजनाचा पेच सुटत नव्हता. यशवंतराव चव्हाण, भाऊसाहेब हिरे, मोरारजी देसाई हे काँग्रेसचे नेते या परिस्थितीत इच्छा असून समान वा एका निर्णयावर येणे (विशाल वा द्वैभाषिक, त्रैभाषिक महाराष्ट्राच्या पार्श्वभूमीवर) अवघड होऊन बसले होते. विरोधी पक्षांपुढे विदर्भासह महाराष्ट्राचे आव्हान होते.

४.२ भाषावार प्रांतरचना

भारत स्वतंत्र झाल्यावर एकीकडे घटना परिषद स्थापून स्वतंत्र भारताच्या राज्यकारभाराची रचना ठरविण्यासाठी घटना परिषद अस्तित्वात आली. अलाहाबाद उच्च न्यायालयाचे न्यायाधीश एस. के. दार यांच्या अध्यक्षतेखाली मा. राष्ट्रपती व घटना समितीचे डॉ. राजेंद्र प्रसाद यांनी राज्य पुनर्रचना आयोगाची नेमणूक केली (१७ जून, १९४८). या आयोगाने सर्वंकष

अभ्यास करून केंद्र सरकारला आपला अहवाल डिसेंबर १९४८ला सादर केला. या अहवालावर वादळ उठल्याने त्याचा अभ्यास करून निर्णय घेण्यासाठी पंतप्रधान जवाहरलाल नेहरू, गृहमंत्री वल्लभभाई पटेल, राष्ट्रीय काँग्रेसचे तत्कालीन अध्यक्ष पट्टाभी सीतारामय्या यांची त्रिसदस्य समिती नेमण्यात आली. दार आयोगाचा अहवाल महाराष्ट्रावर अन्याय करणारा होता. कारण, त्यात महाराष्ट्र व विदर्भ अशी दोन राज्ये सुचविण्यात आली होती. महाराष्ट्राचे हे विभाजन बहुसंख्याकांना पसंत न पडल्याने त्याचा विरोध होणे स्वाभाविक होते.

उपरोक्त त्रिसदस्य समितीने दार आयोगाच्या अहवालाचा व त्यातील त्रुटींचा परामर्श घेऊन भाषावार प्रांतरचनेची चतुःसूत्री सुचविली. ती लक्षात घेऊन दार आयोगाने सुधारित अहवाल सादर केला (एप्रिल १९४९). त्यानुसार १) भौगोलिक सलगता २) आर्थिक स्वावलंबन ३) प्रशासनिक शक्यता ४) विकास क्षमता या चार तत्वांवर आधारित प्रांतरचना करण्याचे निश्चित करण्यात आले; पण सध्याची वेळ राज्य पुनर्रचनेस योग्य नसल्याचे निदर्शनास आणून देऊन अहवालावरील कार्यवाही स्थगित ठेवण्याचे धोरण अवलंबिण्यात आले.

दरम्यानच्या काळात देशभर राज्य पुनर्रचनेच्या अनुषंगाने अनेक राज्यांत छोटा-मोठ्या चळवळी, आंदोलने सुरूच राहिली. तत्कालीन मद्रास प्रांतात कन्नड भाषिकांनी 'महाकर्नाटक'ची मागणी केली. महाराष्ट्रात महाराष्ट्र एकीकरण समिती, संयुक्त महाराष्ट्र समिती सक्रिय होती. मल्याळी भाषिकांना कोचीन, त्रावणकोर, मलबार असे एकत्रित राज्य हवे होते. गुजरातमध्ये के. एम. मुन्शी 'महागुजरात' साठी आग्रही व आक्रमक होते. तिकडे आसामींना बंगालच्या वर्चस्वातून मुक्ती हवी होती, तर बिहारीही बंगालपासून स्वतंत्र बिहार राज्य मागत होते. सन १९५३ मध्ये आंध्रात झालेल्या पोट्टी रामल्लच्या बलिदानामुळे स्वतंत्र आंध्र प्रदेश निर्माण करणे भाग पडले, तसेच नोव्हेंबर १९५५, जानेवारी १९५६ मध्ये मुंबई, बेळगाव इथे झालेल्या उग्र आंदोलनात गोळीबार झाला. त्यात १०५ जणांचे बलिदान झाले. परिस्थिती हाताबाहेर जाते हे पाहून केंद्र सरकारने सन १९५६ मध्ये गुजरात व महाराष्ट्राचे मिळून द्वैभाषिक राज्य स्थापन केले आणि त्याचे मुख्यमंत्री म्हणून यशवंतराव चव्हाण यांनी १ नोव्हेंबर, १९५६ रोजी शपथ घेतली.

४. ३ महाराष्ट्र राज्याची स्थापना

द्वैभाषिक महाराष्ट्राचे मुख्यमंत्री झाल्यानंतर केलेल्या एका भाषणात यशवंतराव चव्हाण यांनी महाराष्ट्राच्या जनतेस आश्वासन दिले की, 'चळवळ दडपण्याकरता हत्यार मी मुळीच वापरणार नाही.'^९

द्वैभाषिक महाराष्ट्राचे मुख्यमंत्री म्हणून आपल्यावर असलेल्या जबाबदारीचे त्यांना भान होते. ते स्पष्ट करताना ते म्हणाले होते की, 'आता महाराष्ट्र, मराठवाडा, विदर्भ आणि गुसात असा सर्व प्रदेश राज्यात आला आहे, त्याच्या विकासाचे काम करणे ही खरी जबाबदारी आहे.'^{१०} द्वैभाषिक महाराष्ट्र सरकार कार्य करू लागले. चारच महिन्यांत विधानसभेची निवडणूक घोषित झाली. निकालात काँग्रेसला बहुमत मिळाल्याने यशवंतराव चव्हाण पुन्हा मुख्यमंत्री झाले.

संयुक्त महाराष्ट्र १०२ जागांवर विजय मिळाला. मुख्यमंत्री यशवंतराव चव्हाण यांनी प्रतिकूल परिस्थितीतही सामंजस्याचे धोरण अंगिकारल्याने लोकमत बदलून कटुता कमी झाली; पण जनतेस मराठी भाषिकांचा स्वतंत्र महाराष्ट्र हवा होता. आचार्य प्र. के. अत्रे, साथी एस. एम. जोशी प्रभृती मान्यवरांच्या नेतृत्वाखाली संयुक्त महाराष्ट्र समिती प्रयत्नशील होती. प्रतापगडावर छ. शिवाजी महाराजांचा आश्वारूढ पुतळा उभारण्यात आला होता. त्याचे अनावरण पंतप्रधान जवाहरलाल नेहरू यांच्या हस्ते संपन्न झाले. संयुक्त महाराष्ट्र समितीने पंतप्रधानांना काळे झेंडे दाखवून लोकभावनांची जाणीव करून दिली. इकडे मुख्यमंत्री यशवंतराव चव्हाण विविध विद्यापीठ स्थापना, शेती व उद्योगास गती असे निर्णय घेत होते, तर दुसरीकडे केंद्रीय नेतृत्वास लोकभावनांची जाणीव करून देत होते. परिणामी स्वतंत्र महाराष्ट्र राज्याच्या निर्मितीचा मार्ग मोकळा होऊन १ मे, १९६० रोजी मराठी भाषिक स्वतंत्र महाराष्ट्राची स्थापना करण्यात आली. स्वतंत्र महाराष्ट्र राज्याचे मुख्यमंत्री म्हणून यशवंतराव चव्हाण यांची निवड करण्यात आली. नवीन राज्याच्या उद्घाटन सोहळ्यातील भाषणात नामदार यशवंतराव चव्हाण यांनी मराठी भाषा विकासासाठी स्वतंत्र संचालनालयाच्या स्थापनेची घोषणा करून नवे सरकार मराठी भाषा व साहित्य समृद्धीसाठी कटिबद्ध राहिल, अशी ग्वाही दिली. दरम्यान, मुख्यमंत्री यशवंतराव चव्हाण यांचे ज्येष्ठ स्नेही व मार्गदर्शक तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी हे रॅडिकल ह्युमॅनिस्ट पक्ष विसर्जित झाल्यापासून (१९४८) पुन्हा काँग्रेसच्या संपर्कात आले. निवडणूक प्रचारात भाषणे देऊन त्यांनी काँग्रेसमधील आपली सक्रियता अधोरेखित केली होती. उभयतांमध्ये नव्या महाराष्ट्र निर्मितीबाबत विचारविनिमय होऊ लागला होता. आता ती एक नित्याचीच बाब झाली होती.

४.४ मराठी भाषा संचालनालयाची निर्मिती

मराठी भाषिकांची स्वतंत्र मराठी राज्य म्हणून महाराष्ट्र निर्माण करण्याची चळवळ अंतिम टप्प्यावर येऊन पोहोचली होती. महाराष्ट्राचे नेते, मुख्यमंत्री म्हणून यशवंतराव चव्हाण मराठी राज्याचे आपले स्वप्न वेगवेगळ्या प्रसंगीच्या भाषणांमधून व्यक्त करत होते. महाराष्ट्र राज्य स्थापनेच्या पूर्वसंध्येस ते छत्रपती शिवाजी महाराजांना अभिवादन करण्यासाठी शिवनेरीस गेले होते. उपस्थितांना संबोधित करताना ते म्हणाले, "नवमहाराष्ट्राच्या निर्मितीकरिता आपण आता प्रतिज्ञाबद्ध आहोत. या आनंदोत्सवाची स्मृती म्हणून या राज्याची जी मुद्रा आम्ही निश्चित केली आहे, तिच्यावर

प्रतिपच्चंद्रलेखेव वर्धिष्णुर्विश्ववंदिता

महाराष्ट्रस्य राज्यस्य मुद्रा भद्राय राज्यते

ही शिवाजी महाराजांनी निवडलेली वाक्ये आम्ही घेतली आहेत. याचा अर्थच हा की, ही राज्यसत्ता लोककल्याणाकरिता राबविणार आहोत.'^{११} महाराष्ट्र राज्याचा उद्घाटन समारंभ राजभवन, मुंबईत पार पडला. तेव्हा त्यांनी ग्वाही दिली की, "महाराष्ट्राचे हे राज्य निर्माण झाले, ते मराठी जनतेच्या कल्याणाचे काम करीलच; परंतु मराठी भाषिकांजवळ जे देण्यासारखे आहे,

त्यांच्या जीवनामध्ये जे चांगले आहे, जे उदात्त आहे, त्याचा त्याग जर करायचा असेल तर तो आम्ही भारतासाठी प्रथम करू.”^{१२} यापूर्वी सावरगाव डुकरे येथे विदर्भ साहित्य संमेलनाचा उद्घाटन सोहळा मुख्यमंत्री यशवंतराव चव्हाण यांच्या शुभहस्ते संपन्न झालेला होता. तेव्हाही त्यांनी स्पष्ट केले होते की, “भाषिक राज्याच्या मागणीच्या पाठीमागे एकभाषिक जनतेच्या सांस्कृतिक विकासाचा जसा हेतू आहे, तशीच त्या राज्याच्या भाषेला मानाच्या महत्पदी बसविण्याची ही कल्पना आहे. मराठी भाषिक राज्याचे माझ्या मनात चित्र काढण्याचा जेव्हा मी प्रयत्न करतो, तेव्हा मराठी जनता राज्यसिंहासनावर येऊन बसली आहे, असे चित्र उभे राहण्याऐवजी या सिंहासनावर मराठी भाषा विराजमान झाली आहे, असेच चित्र माझ्या मनात चितारले जाते.”^{१३} या भावनेने नवमहाराष्ट्र सरकारने मंत्रिमंडळ शपथविधीदिनीच मराठी भाषेत राज्यकारभार करण्याच्या उद्देशाने ‘मराठी भाषा संचालनालय’ स्थापनेची घोषणा केली होती. ते करून शासन थांबले नाही. ज्ञान विज्ञानाच्या क्षेत्रांत होणाऱ्या मूलभूत संशोधनात मराठी भाषेच्या वापराबद्दल शासन आग्रही व जागरूक होते. औरंगाबाद, कोल्हापूर येथे मराठीतून उच्च शिक्षण देणारी विद्यापीठे स्थापण्याचा शासनाचा प्रयत्न होता. याचाच एक भाग म्हणून १९ नोव्हेंबर, १९६० रोजी महाराष्ट्र शासनाने महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाची स्थापना केली. त्याच्या अध्यक्षपदी तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची नियुक्ती करण्यात आली. यासाठी जे सल्लागार मंडळ निवडण्यात आले, त्यात सर्वश्री पु. ल. देशपांडे, ग. दि. माडगूळकर, डॉ. सरोजिनी बाबर, श्री. ए. ए. ए. कैजी, डॉ. ना. गो. कालेलकर, सेतुमाधवराव पागडी, बापूराव नाईक आदी प्रभृती मान्यवरांचा अंतर्भाव होता.

हे मंडळ अस्तित्वात येणे म्हणजे शासनाने संकल्पित व आश्वासित केलेल्या स्वप्नांची पूर्तताच होती. नवगठित महाराष्ट्र राज्याच्या विधानसभेचे पहिले अधिवेशन संपन्न होत असताना केलेल्या पहिल्या अभिभाषणात तत्कालीन राज्यपाल श्रीप्रकाश म्हणाले होते की, “सरकारने मराठी भाषेच्या विकासासाठी आणि समृद्धीसाठी महाराष्ट्राची भाषा, संस्कृती आणि इतिहास यांच्यासंबंधीच्या संशोधनाकडे तातडीने लक्ष देण्याचे ठरविले आहे. अशा प्रकारच्या संशोधनास उपयुक्त होईल असे साहित्य निरनिराळ्या भारतीय व पाश्चात्य भाषांत भरपूर प्रमाणात उपलब्ध आहे. म्हणून या बाबतीतील संशोधनाचे काम हाती घेण्यासाठी व त्यावर देखरेख ठेवण्यासाठी या क्षेत्रांतील तज्ज्ञांची व विद्वानांची एक उच्चाधिकार यंत्रणा लवकरच निर्माण करण्याचा महाराष्ट्र सरकारचा विचार आहे.”^{१४} वरील मंडळाची स्थापना याचाच परिपाक होता. सदर मंडळाचे औपचारिक उद्घाटन २२ डिसेंबर, १९६० रोजी नागपूर येथे विधानसभेच्या पहिल्या हिवाळी अधिवेशनाच्या निमित्ताने झाले.

सदर मंडळाकडून सरकारच्या अपेक्षा व्यक्त करताना मुख्यमंत्री यशवंतराव चव्हाण यांच्यापुढे अखिल भारतीय पातळीवर भारतीय भाषा आणि साहित्य विकासार्थ तत्कालीन पंतप्रधान जवाहरलाल नेहरू यांनी सन १९५४ मध्ये स्थापन केलेली ‘साहित्य अकादमी’ सारखी

संस्था होती. ते मंडळाच्या उद्घाटनपर भाषणात म्हणाले की, “वेगवेगळ्या भाषेतील दुर्मीळ ग्रंथ प्रसिद्ध करणे, इतिहासाचे, वाङ्मयाचे आणि निरनिराळ्या संस्कृतींचे संशोधन करणे यांसारखे विविध स्वरूपाचे कार्य ही संस्था करीत असते. साहित्य अकादमीसारखेच व शक्य झाल्यास त्यापेक्षाही अधिक व्यापक स्वरूपाचे कार्य या मंडळाकडून व्हावे, या उद्देशाने हे मंडळ स्थापन करण्यात आले आहे.”^{१५} या मंडळासंदर्भात महाराष्ट्र शासनाची भूमिका तटस्थ नि मंडळाची स्वायत्तता स्वीकारून ती जपण्याची राहिल, हे स्पष्ट करत पुढे या भाषणात त्यांनी सांगितले की, “या मंडळाच्या निर्मितीसंबंधी जो सरकारी आदेश प्रसिद्ध झाला आहे, त्यात या मंडळाच्या कार्याची व्याप्ती स्थूलमानाने दर्शविण्यात आली आहे; परंतु या मंडळाने कुठल्या प्रकारचे कार्य करावे, ते कोणत्या पद्धतीने करावे, यासंबंधी कुठलेही बंधन नाही. कुठल्याही मर्यादा शासन या मंडळावर घालू इच्छित नाही.”^{१६} मंडळात कार्य करणाऱ्या व्यक्तींबद्दलचा आदर व्यक्त करत ते नम्रपणे स्पष्ट करतात की, “देशातील विचारवंत, कलावंत, लेखक, शास्त्रज्ञ व संशोधक यांच्या प्रयत्नाने निर्माण होणारे विचारधन हेच समाजाचे फार मोठे धन आहे, असे मी आणि महाराष्ट्र शासन मानते. ते असले तरच देश ओळखला जातो. समाज ओळखला जातो. समाजाचे जीवन प्रवाही राहते. समाज जिवंत राहतो. तो त्याच्याजवळ असलेल्या भौतिक सामर्थ्याने नव्हे, तर त्याच्याजवळ असलेल्या सांस्कृतिक मूल्यांवर आणि विचारधनावर तो जिवंत राहतो आणि वाढतो. असाच इतिहासाचा दाखला आहे.”^{१७}

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाच्या उद्घाटनानंतर मुंबईस्थित तत्कालीन सचिवालयाच्या (आजचे मंत्रालय) पाचव्या मजल्यावर मंडळाच्या कार्यालयाची व्यवस्था करण्यात आली. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी तिथून आपले कार्य सुरू केले. मराठी भाषेसाठी आधुनिक ज्ञान विज्ञानाच्या साधनांची पायाभूत जुळणी, मराठी भाषेस ज्ञानभाषा म्हणून समृद्ध करण्याच्या हेतूने श्रेष्ठ ग्रंथांचे भाषांतर, मूलभूत ग्रंथलेखनास अर्थसाहाय्य, कोश, परिभाषासंग्रहनिर्मिती इत्यादी कार्ये प्रथमतः हाती घेतली. त्यासाठी अर्थयोजना व मनुष्यसंग्रह अशा दोन्ही स्तरावर कार्य आरंभिले.

४.५ महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ : स्थापना

महाराष्ट्र राज्य स्थापनेनंतर १९ नोव्हेंबर, १९६० रोजी महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाची स्थापना करण्यात आली. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांना मंडळाच्या अध्यक्षपदी नियुक्त करण्यात आले. या मंडळावर वर नमूद केल्यानुसार अनेक मान्यवर सल्लागार, सदस्य, सचिव इत्यादींची पाच वर्षांसाठी नियुक्ती करण्यात आली होती. सदस्यांत महामहोपाध्याय वा. वि. मिराशी, प्राचार्य दि. धों. कर्वे, प्रा. डॉ. अमृत माधव घाटगे, प्रा. गोवर्धन पारीख, प्रा. न. र. फाटक, प्रा. वा. ल. कुलकर्णी, डॉ. पु. म. जोशी प्रभृतींचा समावेश होता. या मंडळाची खालील उद्दिष्टे ठरविण्यात आली होती -

* उद्दिष्टे¹⁸

१. महाराष्ट्र राज्याच्या भाषा, संस्कृती आणि इतिहाससंबंधी प्रकल्प, योजना आणि संशोधनसंदर्भात चालना देणे, साहाय्य करणे वा त्या हाती घेऊन कार्यवाही करणे.
२. अशा प्रकारच्या मराठी संशोधन प्रकाशनास चालना देणे, साहाय्य करणे वा ते हाती घेऊन कार्यवाही करणे.
३. मराठीतील विविध ज्ञान विज्ञान शाखांतील स्वतंत्र, मौलिक लेखन, संशोधन निबंध, प्रबंध, नियतकालिके वा तत्सम साहित्य प्रकाशनास चालना देणे, साहाय्य करणे वा त्या हाती घेऊन त्यांची अंमलबजावणी करणे.
४. मराठीतील सूची, विश्वकोश, शब्दकोशसदृश संदर्भ साहित्य प्रकाशन प्रकल्प, योजनांची पूर्वतयारी करणे, चालना देणे, साहाय्य करणे अथवा त्या हाती घेऊन त्यांची अंमलबजावणी करणे.
५. साहित्य अकादमी वा तत्सम संस्थांनी न केलेल्या भारतीय व परदेशी भाषांतील अभिजात वा अन्य असामान्य साहित्याच्या मराठी भाषांतर व प्रकाशनास चालना देणे, साहाय्य करणे वा तसे प्रकल्प, योजना हाती घेऊन त्यांची पूर्तता करणे.
६. महाराष्ट्राच्या इतिहास आणि संस्कृतीवर प्रकाश वा प्रभाव टाकणाऱ्या पूर्वप्रकाशित (परंतु अप्राप्य) अथवा अप्रकाशित साहित्याच्या संपादन, भाषांतर आणि प्रकाशन प्रकल्प, योजनांना चालना, साहाय्य, प्रोत्साहन देणे वा त्या स्वतः हाती घेऊन त्यांची अंमलबजावणी करणे.
७. महाराष्ट्राच्या सामाजिक, राजकीय, आर्थिक, सांस्कृतिक आणि साहित्यिक इतिहाससंबंधी प्रकाशन, योजनांची पूर्वतयारी करणे, त्यांना चालना देणे, साहाय्य करणे वा हाती घेऊन त्यांची पूर्तता करणे.
८. मराठी भाषा, साहित्य, संस्कृतीसंबंधी विकासाच्या विविध ज्ञान, विद्याशाखांतील नवनवीन विषय, क्षेत्र, दिशांचा शोध घेऊन त्यांचे संशोधन व मूल्यमापन करणे.
९. शासनास वेळोवेळी मंडळाच्या वा अन्य अनुदानित, विनाअनुदानित साहित्य, भाषा, संस्कृतीसंबंधी स्वयंसेवी संस्थांच्या योजना, प्रकल्प, उपक्रम, संशोधन, योगदान, उपलब्धी इत्यादींची माहिती देणे.
१०. ऐतिहासिक संशोधन व साहित्य विकाससंबंधी धोरणनिश्चितीसंदर्भात शासनास साहाय्य करणे.

४.६ मराठी विश्वकोष : कार्ययोजना^{१९}

१. मराठीमध्ये 'एन्सायक्लोपीडिया ब्रिटानिका' प्रमाणे सर्वसंग्राहक विश्वकोश संपादित करून प्रकाशित करणे. या विश्वकोशाचे ब्रिटानिका आकाराच्या प्रत्येकी १००० पृष्ठांचे १९ खंड संकल्पित केले आहेत.

२. अद्ययावत कागदपत्रांचा उपयोग करून अंदाजे प्रत्येकी ५०० पृष्ठांच्या ५ खंडांत महाराष्ट्राच्या इतिहासाचे संपादन व प्रकाशन करणे.
३. मराठी बोलीभाषांचा शास्त्रीय अभ्यास करून त्या बाबतीत माहिती प्रकाशित करणे.
४. अन्य भारतीय आणि प्रमुख परदेशी भाषांच्या अभ्यासाची साधने द्विभाषिक कोश, भाषाप्रवेश आणि वाचन पाठमाला या विविध स्वरूपांमध्ये मराठी भाषिकांना उपलब्ध करून देणे.
५. मराठीत अन्य भाषांतील उत्कृष्ट ग्रंथांची भाषांतरे प्रकाशित करून मराठी वाङ्मयाच्या समृद्धीस मदत करणे.
६. शास्त्रीय आणि तांत्रिक विषयांवर त्याचप्रमाणे समाजशास्त्रे आणि मानव्यविद्या या विषयांवर विचारपूर्ण अशा सुटसुटीत ग्रंथांची निर्मिती करणे.
७. विद्वान लेखक व प्रतिष्ठित संशोधन संस्था यांचे लेखन वा संशोधन प्रकाशित करण्यासाठी अनुदान देणे.

या उद्दिष्ट आणि कार्ययोजनेच्या अनुषंगाने मंडळाने आरंभीच्या दोन वर्षांमध्ये भरपूर विचारविनिमय करून हाती घ्यावयाच्या योजना, भाषांतरे, भाषांतरित केले जावयाचे ग्रंथ, प्रकाशित केले जावयाचे ग्रंथ, कोश, लेखक, भाषांतरकार, संशोधक, समीक्षक इत्यादींचा शोध घेऊन प्रत्यक्ष हाती घ्यावयाच्या ग्रंथ, कोश, भाषांतरे इ.ची सूची तयार करून प्रत्यक्ष कार्य सुरू केले. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या कार्यकाळात (१९ नोव्हेंबर, १९६० ते ३० नोव्हेंबर, १९८०) सुमारे दीडशे ग्रंथ (?) प्रकाशित झाल्याचे आढळते. या ग्रंथांना तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी छोट्या-मोठ्या प्रस्तावना, निवेदने, पुरस्कार स्वरूपाचे लेखन केले. हे ग्रंथ मूलभूत, भाषांतरित असून, त्यात भाषा, साहित्य, इतिहास, विविध ज्ञान-विज्ञाने, लिपी, बोली, धर्म, तत्त्वज्ञान, पत्रे, अभिजात साहित्यकृती इत्यादींचा समावेश आहे.

'धर्मकोश' आणि 'मीमांसा कोश' यांच्या संपादनाचा तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांना अनुभव होता. त्याआधारे 'एन्सायक्लोपीडिया ब्रिटानिका' धर्तीचा सर्वविषयसंग्राहक असा 'मराठी विश्वकोश' तयार करण्याची योजना महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळाने आपल्या कार्याची दोन वर्षे पूर्ण होत असताना नोव्हेंबर १९६२२० मध्ये सुरू केली. या कोशाची विस्तृत माहिती देणारा ग्रंथ, 'मराठी विश्वकोश परिचय ग्रंथ' तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी २ एप्रिल, १९६५ (गुढीपाडवा) रोजी प्रकाशित केला आहे. सदर मराठी विश्वकोशाचे स्वरूप या ग्रंथात विशद करण्यात आले आहे. ४. ७ मराठी विश्वकोशाचे स्वरूप

मराठीमध्ये संदर्भसंपन्न अशा विश्वकोशाची गरज होती. ती या कोश प्रकल्पाच्या अधिकांशाने पूर्तता झाली आहे. आजमितीस या कोशाचे एकूण २२ खंड प्रकाशित झाले आहेत. पैकी २० खंड हे मूळ नोंदी खंड (संहिता खंड) होत. त्यातील २०व्या खंडाचे पूर्वार्ध व उत्तरार्ध असे दोन भाग प्रकाशित आहेत. प्रारंभीच्या काळात १८ वा खंड सन १९७३ मध्ये 'परिभाषासंग्रह' म्हणून

स्वतंत्रपणे प्रकाशित करण्यात आला होता. हा खंड मराठी विश्वकोशात वापरल्या जाणाऱ्या पारिभाषिक व इतर शब्दांचा अकारविल्हे रचलेला मराठी - इंग्रजी व इंग्रजी - मराठी असा दुहेरी संग्रह आहे. क्रमाने प्रकाशित झालेला २१वा खंड हा 'सूचिखंड' आहे. मराठी विश्वकोशाच्या सर्वविषयसंग्राहक अशा १ ते २० खंडांतील एकूण १८,२४४ नोंदींमधील तपशीलवार माहिती वाचकाला मिळवणे सुलभ होईल, अशी सूची खंडाची योजना व रचना आहे. हा खंड एकूण १,१२६ पृष्ठांचा असून, त्यामध्ये मराठी विश्वकोशाच्या २२, ३५८ पृष्ठांतील सुमारे ३ लाख निर्देशनोंदींचा समावेश वर्णानुक्रमे तीन स्तंभांमध्ये अकारविल्हे केलेला आहे.^{३१} योजनेनुरूप २२वा खंड हा 'नकाशाखंड' असून, तो अद्याप पूर्ण व्हावयाचा आहे. तो प्रकाशित झाला की, हा प्रकल्प पूर्ण होईल.

एकविसावे शतक हे ज्ञानाची कवाडे सर्वांसाठी सर्व अंगांनी खुले करणारे व अंतिम निरक्षरता साक्षर करण्याची मनीषा बाळगणारे शतक होय. भारतात ७४.४ टक्के साक्षरता झाली असताना हा विश्वकोश सामान्यांच्या हाती येणे याला विशेष असे सामाजिक महत्त्व आहे. ज्ञान ही कुणा एका जात, वर्ग, वर्णाची मक्तेदारी न राहता शिक्षण हा सर्वसामान्यांचा हक्क बनल्याच्या काळात अधिकांशाने पूर्ण होऊन हाती येणे याचे विशेष असे औचित्य आहे, त्यामुळे मराठी विश्वकोश सर्वसामान्यांचे ज्ञानसाधन व माध्यम बनला आहे. जागतिकीकरणाने दिलेल्या उदारतेमुळे माहिती व तंत्रज्ञान आणि माध्यम युगाच्या व्यापक प्रचार- प्रसारामुळे जी संगणकीय संपर्क क्रांती झाली, त्यामुळे महाजालीय ज्ञानसमाज निर्माण होणे शक्य झाले आहे. भ्रमण दूरध्वनी (मोबाईल), दूरपत्रे (ई-मेल), महाजाल (इंटरनेट), संगणक (कॉम्प्युटर) इत्यादींतून विकसित झालेल्या साठवण व संक्रमण इत्यादींची तबकडी (सीडी), संग्रहसाधक (पेनड्राईव्ह), भ्रमणध्वनीमध्ये आज आपण मराठी विश्वकोशांचे हजारो पृष्ठीय खंड वाचू, पाहू, ऐकू शकतो. या सहजतेमुळेही मराठी विश्वकोश सामान्यांच्या सहज उपलब्धतेचे (तेही मोफत!) ज्ञानसाधन बनले आहे. प्रतिलिपी, संग्रह, इ. मुळे तो खऱ्या अर्थाने 'ज्ञानगंगा घरोघरी' पोहोचवणारा 'ज्ञानदूत' बनला आहे.

आज इंग्रजी, जर्मन, स्पेन, रशियन, फ्रेंच इ. भाषांमध्ये इतके विश्वकोश तयार झालेत की, आता पुरे म्हणण्याची स्थिती येऊन ठेपली आहे. मराठीत मात्र हे चित्र उलटे असून, या क्षेत्रात प्रगतीस भरपूर वाव आहे. मराठी भाषिक राज्य निर्माण झाल्यापासून राज्यकारभार व शिक्षणाद्वारे मराठी सार्वत्रिक झाली असली, तरी जागतिकीकरणानंतर भाषिक वापराच्या क्षेत्रात वैश्विक भाषा व संपर्क वा माध्यम भाषा म्हणून इंग्रजीचा झपाट्याने प्रचार, प्रसार, प्रभाव वाढतो आहे हे सत्य आहे, त्यामुळे जगभर आपली स्थानिक बोली वा मातृभाषा जपण्याकडेही कल वाढतो आहे. नुकत्याच झालेल्या जागतिक सर्वेक्षणात शेकडो भाषा मृत झाल्याचे लक्षात आल्यावरही जनमानसात आपली स्थानिक, प्रादेशिक भाषा जपण्याची अहमहमिका दिसून येते.

विश्वभाषा व स्वभाषा अशा समांतर महत्त्वाच्या भाषाकाळात मराठी विश्वकोश आवश्यकच नाही तर अनिवार्य ठरतो. महाराष्ट्रात साक्षरता व शिक्षण प्रसारानंतरही चांगले इंग्रजी प्रभुत्व

विरळ. या पार्श्वभूमीवरही मराठी विश्वकोशाचे महत्त्व अधोरेखित होते. मराठी विश्वकोश हा सर्वविषयसंग्राहक ज्ञानकोश असल्याने जिज्ञासू मराठी वाचकास ज्ञान, विज्ञानाच्या सर्व अंगांची माहिती सहज मिळणे शक्य झाले आहे. विविध ज्ञान, विज्ञानांचा आज इतका विस्तार झाला आहे की, माहिती शोधणे व मिळविणे हे आव्हान होऊन बसले आहे. अशा काळात मराठी विश्वकोश सुलभ ज्ञानसाधन व संदर्भ बनून पुढे येतो, हे त्याचे खरे यश असून, सर्वसामान्यांसाठी तो ज्ञानमार्गाचा वाटाड्या बनून पुढे येतो.

४. ८ मराठी विश्वकोशाचा रचनाकल्प

मराठी विश्वकोश हा सर्वविषयसंग्राहक ज्ञानकोश आहे. यात १०० पेक्षा अधिक महत्त्वाच्या मूलभूत ज्ञानशाखांतील माहिती आहे. हजारो पृष्ठांत सामावलेली ही माहिती तशी सारभूत असून, ती अद्ययावत आहे. ती आता अधिक अद्ययावत करण्याचे कार्य महाराष्ट्र राज्य मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळाने हाती घेतले आहे. त्यासाठी विविध ज्ञानमंडळे स्थापली असून, ती कार्यरत आहेत. मराठी विश्वकोशात नैसर्गिक विज्ञाने, तंत्रविद्या (तंत्रज्ञान) आणि मानव्यविद्याशाखांच्या अंगोपांगांची वर्गवारी करून माहिती देण्यात आली आहे.

विज्ञान व तंत्रज्ञानांतर्गत १) अणुकेंद्रीय अभियांत्रिकी, २) नाविक अभियांत्रिकी, ३) यांत्रिक अभियांत्रिकी, ४) रासायनिक अभियांत्रिकी, ५) विद्युत अभियांत्रिकी, ६) वैमानिकी अभियांत्रिकी, ७) संदेशवहन अभियांत्रिकी, ८) स्थापत्य अभियांत्रिकी, ९) स्वयंचल अभियांत्रिकी, १०) अवकाश विज्ञान, ११) उद्योग व व्यापार, १२) कीटकविज्ञान, १३) प्राणिशास्त्र, १४) कृषीविज्ञान, १५) जीवरसायनशास्त्र, १६) ज्योतिषशास्त्र, १७) धातूविज्ञान, १८) भूविज्ञान, १९) गणितीशास्त्र, २०) भौतिकशास्त्र, २१) मत्स्योद्योग, २२) रसायनशास्त्र, २३) वनस्पतीरोग विज्ञान, २४) वनस्पतीशास्त्र, २५) पर्यावरणविज्ञान, २६) वैद्यकशास्त्र : (अ) मानवी (ब) पशू, २७) वैज्ञानिक संस्था, २८) शरीरक्रियाविज्ञान, २९) शरीर, ३०) संकीर्ण विज्ञाने, ३१) संग्रहालये, ३२) सांख्यिकी, ३३) सूक्ष्मजीवशास्त्र इ. ज्ञान, विज्ञानांच्या घटकोपघटकांची सचित्र, सोदाहरण माहिती मराठी विश्वकोशात देण्यात आली आहे.

मानव्यविद्या शाखेंतर्गत १) अर्थशास्त्र २) वेश, अलंकरण इ. ३) आधुनिक भारतीय भाषा व साहित्य, ४) इतिहास, ५) कनिष्ठ कला व कारागिरी, ६) कला (सामान्य), ७) खेळ व मनोरंजन, ८) ग्रंथालयशास्त्र, ९) चलच्चित्रविद्या, १०) चित्रकला, ११) जगातील भाषा व साहित्ये, १२) तत्त्वज्ञान, १३) धर्म, १४) नृत्य, १५) पुरातत्त्वविद्या, १६) प्राचीन भारतीय भाषा व साहित्ये, १७) भाषाशास्त्र, १८) भूगोल, १९) मानवशास्त्र, २०) मानसशास्त्र, २१) मूर्तिकला, २२) युद्धशास्त्र, २३) रंगभूमी, २४) राज्यशास्त्र, २५) लिपिप्रकार, २६) वास्तुकला, २७) विधी, २८) वृत्तपत्रविद्या, २९) शिक्षणाशास्त्र, ३०) संगीत, ३१) समाजशास्त्र, ३२) साहित्य प्रकार व ३३) साहित्यसमीक्षा यांचा अंतर्भाव करण्यात आला आहे.

मराठी विश्वकोश
विषय आणि त्यांची पृष्ठसंख्या
(अ) पृष्ठांची कक्षवार विभागणी^{२२}

	पृष्ठे		पृष्ठे
१. मानव्यविद्या कक्षा	८,५००	२. विज्ञान व तंत्र कक्षा	८,५००

प्रत्येक कक्षेसाठी असलेल्या पृष्ठांची विभागणी

मानव्यविद्या कक्षा		विज्ञान व तंत्र कक्षा	
विभाग	पृष्ठे	विभाग	पृष्ठे
१. सामाजिक विज्ञाने	५,२५०	१. सैद्धांतिक विज्ञाने	३,२८८
२. भाषा व साहित्य	१,७५०	२. अनुप्रयुक्त विज्ञाने	४,९४२
३. ललितकला	९००	३. राखीव पृष्ठे	२७०
४. खेळ व मनोरंजन	१००	५. राखीव पृष्ठे	५००
एकूण	८,५००	एकूण	८,५००

(ब) प्रत्येक विभागासाठी असलेल्या पृष्ठांची विषयवार विभागणी^{२३}

मानव्यविद्या कक्षा

१. सामाजिक विज्ञाने

विभाग	पृष्ठे	विभाग	पृष्ठे
१. अर्थशास्त्र	८००	८. भूगोलविज्ञान	६८०
२. इतिहास	९००	९. मानवशास्त्र	३५०
३. कायदा	२६०	१०. युद्धशास्त्र	६०
४. तत्त्वज्ञान	४००	(+ २०० विज्ञान व तंत्र कक्षेकडील)	
५. धर्म	२५०	११. राज्यशास्त्र	५००
६. पुरातत्त्वविद्या	१००	१२. शिक्षण	३००
७. मानवशास्त्र	२००	१३. समाजशास्त्र	४५०

एकूण

५,२५०

२. भाषा व साहित्य

विभाग	पृष्ठे	विभाग	पृष्ठे
१. भाषाशास्त्र	१८०	४. साहित्यसंबंधी सामान्य विषय	११०
२. साहित्यसमीक्षा	६०	५. जगातील भाषा व साहित्य	१३००
३. साहित्यप्रकार	७०	६. लिपी प्रकार	३०
		एकूण	१,७५०

३. ललितकला

विभाग	पृष्ठे	विभाग	पृष्ठे
१. कला (सामान्य)	७०	६. नृत्य	१००
२. चित्रकला	१००	७. रंगभूमी	१००
३. वास्तुकला	१००	८. चित्रपट	६०
४. मूर्तिकला	१००	९. लघुकला व कारागिरी	१००
५. संगीत	१००	१०. अलंकरण, वेश इ.	७०
		एकूण	९००

४. खेळ आणि मनोरंजन

विभाग	पृष्ठे	विभाग	पृष्ठे
१. खेळ	६५	२. मनोरंजन	३५
एकूण	१००		

विज्ञान व तंत्रकक्षा

१. सैद्धांतिक विज्ञाने

विभाग	पृष्ठे	विभाग	पृष्ठे
१. अर्थशास्त्र	८००	६. भूविज्ञान	२३८
२. गणितशास्त्र	२५१	७. भौतिकी	६२२
३. ज्योतिषशास्त्र	१५७	८. रसायनशास्त्र	५२३
४. प्राणिविज्ञान	५९२	९. वनस्पतिविज्ञान	५५५
५. भूगोल, प्राकृतिक	३५०		
		एकूण	४,०८८

२. अनुप्रयुक्त विज्ञाने

विभाग	पृष्ठे	विभाग	पृष्ठे
१. अंतरिक्ष विज्ञान	२७	१५. खनिज - निक्षेप	८७
२. अभियांत्रिकी, अणुगर्भीय	२५	१६. धातुविज्ञान	१००
३. अभियांत्रिकी, ऑटोमोबाईल	४०	१७. पशुविज्ञान	१५७
४. अभियांत्रिकी, खनिकर्म	२६	१८. भू-भौतिकीय समन्वेषण	१५
५. अभियांत्रिकी, नाविक व बंदर किनारीय	८५	१९. मत्स्योद्योग	४३
६. अभियांत्रिकी, यांत्रिक	२३७	२०. युद्धशास्त्र	२००
७. अभियांत्रिकी, रासायनिक	१२३	२१. वनस्पतिरोगविज्ञान	२५
८. अभियांत्रिकी विद्युत	१४०	२२. वातावरणविज्ञान	१५७
		२३. वैद्यक	९००

९. अभियांत्रिकी, वैमानिकी	--	२४. वैज्ञानिक संस्था	३७
१०. अभियांत्रिकी, संदेशवहन	१२८	२५. संकीर्ण विज्ञाने	४४
११. अभियांत्रिकी, स्थापत्य	३५१	२६. संग्रहालये	३०
१२. उद्योगधंदे व व्यापार	१,२७१	२७. सांख्यिकी	१०७
१३. कीटकविज्ञान	६६	२८. सूक्ष्मजीवशास्त्र	८४
१४. कृषिविज्ञान	३६५	एकूण	४,८७०

४.५ संपादन पद्धती^{२४}

(अ) नोंदीची अकारविल्हे रचना

१) मराठी विश्वकोशाच्या सर्व खंडांतील नोंदीचा क्रम अकारविल्हे

ठेवला आहे, तो पुढीलप्रमाणे :

अ अ आ आ इ ई उ ऊ ऋ लृ ए ऐ ओ औ (अनुस्वार) : (विसर्ग)

क ख ग घ ङ; च छ ज झ ञ;

ट ठ ड ढ ण त थ द ध न प फ ब भ म;

य र ल व श ष स ह ळ क्ष ज्ञ

२) अनेकदा नोंदींच्या शीर्षकात अधिक शब्द, 'व', 'आणि' यांसारखी उभयान्वयी अव्यये, स्वल्पविरामचिन्हे तसेच क्वचित कंसही आहेत. याबाबतीत सर्व शब्द सलगपणे विचारात घेऊन नोंदींचा अंतर्भाव अकारविल्हे यथास्थळी केला आहे. विरामचिन्हे, कंस आदी विचारात घेतलेली नाहीत. उदा. अन्न, अन्न व शेती संघटना आणि अन्नपूर्णा या तीन नोंदींचा अंतर्भाव, प्रथम अन्न, नंतर अन्नपूर्णा आणि शेवटी अन्न व शेती संघटना अशा क्रमाने केला आहे.

३) एकाच शीर्षकाच्या पण भिन्न विषयांतील नोंदींची व्यवस्था अंकनिर्देशाने केली आहे. उदा. अनंत - १, अनंत - २ अशी क्रमव्यवस्था ठेवून, अनंत - १ मध्ये तत्त्वज्ञानातील व गणितातील अनंताची संकल्पना विशद केली आणि अनंत - २ मध्ये एका वनस्पतिविशेषाची माहिती दिली आहे. एकाच नावाच्या दोन प्रसिद्ध स्थळांवरील नोंदींची क्रमव्यवस्थाही याच प्रकारे केली आहे. उदा. अमरावती - १, अमरावती - २.

४) अकारविल्हे कोशरचनेत सामान्यतः वर्णमालेतील प्रत्येक वर्गावर नोंद दिलेली असते. मराठी विश्वकोशात मात्र हा संकेत पाळलेला नाही. मराठी वर्णमाला अशा शीर्षकाच्या नोंदीखाली सर्व मराठी वर्णांची थोडक्यात माहिती दिली आहे.

५) एखादा नोंदविषय दोन नावांनी रूढ असल्यास (उदा. झेकोस्लोव्हाकिया आणि चेकोस्लोव्हाकिया) त्यांपैकी एका नावाने पोकळ नोंद करून त्यापुढे दुसऱ्या नावाखाली केलेल्या भरीव नोंदीचा निर्देश केला आहे. उदा. झेकोस्लोव्हाकिया : पाहा चेकोस्लोव्हाकिया.

६) देशविषयक नोंदींत संबंधित देशांची अधिकृत नावे शक्यतो नोंदशीर्षकापुढे कंसात दिलेली आहेत. उदा. फिनलंड (सुऑमी), आइसलँड (लिट्टेलिद इस्तांत.)

बाणचिन्हाचा उपयोग (बाणांकन)

एखाद्या नोंदीतील विवेचनाच्या प्रवाहात आलेला शब्द हा विश्वकोशात अन्यत्र आलेल्या नोंदीचा निदर्शक असेल, तर तो शब्द अशा बाणचिन्हाच्या पुढे तिरपा दर्शविलेला आहे. त्याचप्रमाणे एखाद्या नोंदीतील विशिष्ट मजकुराशीच निगडित अशी नोंद विश्वकोशात अन्यत्र आलेली असते, अशा नोंदीचा निर्देश करताना त्या मजकुरापुढे चौकटी कंसात () बाणचिन्ह वापरून त्यापुढे संबंधित नोंदीचे नाव दिले आहे.

आ) पूरक संदर्भ :

१) शेवटी पाहा असा निर्देश करून संबंधित नोंदीत पूरक ठरणाऱ्या इतर नोंदींचा निर्देश केला आहे.

२) वर्णक्रमानुसार एकापाठोपाठ एक येणाऱ्या नोंदी क्वचितप्रसंगी परस्परांस पूरक असतात. अशा लगोलग येणाऱ्या नोंदींचा परस्परांस पूरक संदर्भ देण्याचे बहुधा टाळले आहे. उदा. अपभ्रंश भाषा व अपभ्रंश साहित्य किंवा अस्थि व अस्थिचिकित्सापद्धती या नोंदी एकापाठोपाठ एक आल्याने एकमेकींच्या पूरक संदर्भात त्यांचा निर्देश केला नाही.

३) पुष्कळदा एखाद्या दीर्घ नोंदीतील उपविषयच पूरक म्हणून निर्दिष्ट करावयाचा असतो. अशा वेळी त्या दीर्घ नोंदीचे शीर्षक देऊन त्यातील उपविषय त्यापुढेच कंसात दर्शविला आहे. उदा. उपयोजित कला या नोंदीस पूरक संदर्भ कला - २ (कनिष्ठ कला) असा दिला आहे.

इ) संदर्भग्रंथांचा निर्देश :

महत्त्वाच्या नोंदींना तसेच इतरही काही नोंदींना संदर्भग्रंथ दिलेले आहेत. जिज्ञासू वाचकांना ते पूरक वा अधिक वाचनासाठी मार्गदर्शक ठरतील. संदर्भग्रंथ देताना लेखक निश्चित असल्यास प्रथम लेखकाचे आडनाव व नावाची आद्याक्षरे, त्यापुढे ग्रंथाचे नाव व नंतर त्याचे प्रकाशनस्थळ व प्रकाशनवर्ष असा सर्वसाधारण क्रम ठेवला आहे.

तथापि, कौटिल्यीय अर्थशास्त्र, महाभारत, रामायण, भगवद्गीता, मनुस्मृती इ. प्राचीन ग्रंथांच्या बाबतीत त्या त्या संहितांचे संपादक, प्रकाशक किंवा मुद्रक यांचा निर्देश करून ते ते संदर्भग्रंथ दिलेले आहेत.

ई) व्यक्तिविषयक नोंदी :

व्यक्तिविषयक नोंदी सर्वसाधारणपणे आडनावांनी केल्या आहेत. उदा. अत्रे, प्रल्हाद केशव ; अँडरसन, हॅन्स क्रिश्चन. या सर्वसाधारण धोरणास काही अपवाद करावे लागले, ते पुढीलप्रमाणे आहेत :

१) जी व्यक्ती टोपणनावाने प्रसिद्ध आहे, तिची नोंद त्या टोपणनावानेच केली आहे. उदा. केशवसुत, लोकहितवादी, युक्तिओ मिशिमा वगैरे.

२) इतिहासकाळातील व्यक्तींच्या नोंदी सर्वसाधारणपणे त्यांच्या रूढ अशा नावांनी केलेल्या आहेत. उदा. अप्पय्यदीक्षित, अभिनवगुप्त, अशोक, शिवाजी, ज्ञानेश्वर वगैरे.

३) इतिहासकाळातील इस्लामधर्मीय व्यक्तींची नावे ज्या पद्धतीने मराठीत रूढ आहेत, त्या पद्धतीनेच स्वीकारून त्यावरील नोंदी यथास्थळी अंतर्भूत केल्या आहेत. उदा. अबुल फजल, अबुल फैजी, अबू हनीफा, अकबर वगैरे.

४) अरबी विशेषनामांतील अल् हे उपपद नगण्य मानून संबंधित नोंदींचा यथास्थळी अंतर्भाव केला आहे. उदा. अल्-फाराबी, अल्- गझाली यांसारख्या नोंदी फाराबी, अल्; गझाली, अल् अशा मानून त्यांचा यथास्थळी अकारविल्हे अंतर्भाव केला आहे.

उ) नोंदींच्या मजकुरातील परकीय शब्द :

१) नोंदींच्या मजकुरात येणाऱ्या इंग्रजी व इतर परकीय शब्दांचे उच्चार स्थूलमानाने प्रचलित व परिचित असतील, तर असे शब्द देवनागरी लिपीतच दिलेले आहेत. स्थलनामांचे उच्चार बहुतांशी वेबस्टर्स जिऑग्राफिकल डिक्शनरीप्रमाणे दिले आहेत. आशियाई व भारतीय स्थलनामांचे मराठीतील रूढ उच्चार विचारात घेऊन त्यांची योग्य नावे निश्चित केली आहेत. परकीय विशेषतः युरोपीय व्यक्तिनामांचे उच्चार मराठीत रूढ नसल्यास बहुतांशी वेबस्टर्स बायोग्राफिकल डिक्शनरीप्रमाणे दिले आहेत.

२) अनेक नोंदींची शीर्षके ही मूळ परकीय संज्ञांचे नव्यानेच बनविलेले मराठी पर्याय आहेत. त्यापैकी काही नोंदशीर्षकांपुढे कंसात वाचकांच्या सोयीसाठी मूळ परकीय संज्ञाही देवनागरीत दिलेल्या आहेत. उदा. अवगम सिद्धांत, अभिव्यक्तिवाद अशा मराठी नोंदशीर्षकापुढील कंसात अनुक्रमे 'इन्फर्मेशन थिअरी' व 'एक्सप्लेनॅशन' अशा मूळ संज्ञा देवनागरी लिपीत दिलेल्या आहेत.

३) विश्वकोशातील गणितविषयक लेखातील बहुतेक समीकरणे देवनागरी लिपीत व अंकात दिलेली आहेत; परंतु भौतिकी, रसायनशास्त्र व इतर विज्ञानविषयांतर्गत समीकरणे सामान्यतः रोमन लिपीत व इंग्रजी अंकांत दिलेली आहेत.

ऊ) परकीय भाषांतील निर्देश :

१) परकीय भाषांतील ग्रंथ, कलाकृती, व्यक्ती, संस्था, वास्तू इत्यादींचे नामनिर्देश सामान्यतः देवनागरी आणि आवश्यक तेथे रोमन लिपीत केले आहेत. या दोन लिपींखेरीज इतर लेखनपद्धती आणि उच्चारचिन्हे यांचा वापर केलेला नाही.

२) इंग्रजीखेरीज अन्य युरोपीय भाषांतील ग्रंथांचा निर्देश करताना अनेकदा संबंधित भाषांतील ग्रंथनामे न देता त्यांची इंग्रजी ग्रंथनामे दिली आहेत. अशा स्थळी संबंधित ग्रंथनिर्देशाच्या बरोबरच कंसात 'इं. शी.' (इंग्रजी शीर्षकार्थ) असा संक्षेप वापरला आहे.

३) ललितकला विषयांतील पश्चिमी किंवा अन्य विदेशी कलाकृतींचे नामनिर्देश किंवा वाक्यखंडात्मक निर्देश इंग्रजीमध्येच; परंतु देवनागरी लिपीमध्ये चित्रपत्रांत दिले आहेत, तसेच नोंदीतील विवरणातसुद्धा त्यांचा असाच निर्देश केला आहे. उदा. लिओनार्दो द व्हिन्सीचे 'द लास्ट सफर', मायकेल अँजेलोचे 'क्रिएशन ऑफ आदम', पाब्लो पिकासोचे 'श्री डान्सर्स',

झॉर्झ ब्राकचे 'स्टील लाईफ ऑन रेड टेबलक्लॉथ' इत्यादी. स्वदेशी कलाकृतींचे नामनिर्देश स्वतः कलाकारांनी इंग्रजीमध्ये दिले असतील, तर तेही तसेच आम्ही दिले आहेत.

ए) संख्यालेखन :

विश्वकोशात मोठ्या संख्यांचे लेखन करताना विषयानुरूप पश्चिमी व भारतीय पद्धतींचा विकल्पाने उपयोग केला आहे. उदा. १) १०,०००,००० (पश्चिमी), २) १,००,००,००० (भारतीय)

ऐ) लेखकनिर्देश :

१) ज्या नोंदींच्या शेवटी एकाहून अधिक लेखकांचा निर्देश असेल, त्या नोंदी संबंधित लेखकांच्या परस्पर सहकार्याने लिहिलेल्या आहेत किंवा संबंधित लेखकांनी त्यामधील काही भागांचे लेखन केले आहे असे समजावे.

२) काही नोंदी प्रदीर्घ आहेत व त्यातील वेगवेगळ्या उपविषयांचे लेखन निरनिराळ्या लेखकांनी स्वतंत्रपणे केले आहे. अशा नोंदीत त्या त्या उपविषयांच्या शेवटी संबंधित लेखकाच्या नावाचा उल्लेख आहे.

३) मराठीखेरीज अन्य भाषेत लिहून आलेल्या नोंदींच्या शेवटी मूळ लेखकाचे व त्यानंतर तिच्या मराठी अनुवादकाचे नाव दिले आहे. मूळ नोंदींच्या भाषेचा निर्देश भाषावाचक संक्षेपाने लेखकाच्या नावापुढील कंसात केला आहे व अनुवादकाच्या नावापुढे कंसात 'म.' हा मराठी भाषावाचक संदेश दिला आहे.

ओ) कालनिर्देश :

१) विश्वकोशातील कालनिर्देश ख्रिस्ती (इसवी) कालगणनेनुसार केलेले आहेत. आवश्यक तेथे इतरही कालगणनांचा उपयोग, त्यांचा उल्लेख करून केलेला आहे.

२) व्यक्ती, प्रसंग किंवा इतर काही गोष्टी यांचा काळ माहीत नसेल अथवा अनिश्चित असेल, तर अशा स्थळी प्रश्नचिन्ह घातले आहे.

३) एखादा कालनिर्देश स्थूलमानाने आहे असे दर्शविण्यासाठी त्यामागे 'सु.' (सुमारे) असा संक्षेप वापरला आहे.

४) जेथे काटेकोर कालनिर्देश देता येणे शक्य नव्हते, तेथे केवळ शतकनिर्देशक काल दिलेला आहे.

औ) परिभाषा :

या कोशात जे पारिभाषिक आणि तत्सम इतर शब्द वापरले आहेत, त्यातील बरेचसे शब्द नवे व मराठीत अजून रूढ न झालेले आहेत. ते बहुतेक शब्द इंग्लिशमध्ये रूढ असलेल्या शब्दांचे पर्याय शब्द आहेत. कोणत्या इंग्लिश शब्दाचा कोणता मराठी पर्याय आहे, याचा निश्चय करण्याकरिता उपयुक्त असा परिभाषासंग्रह (मराठी विश्वकोश, खंड १८) १९७३ मध्ये प्रकाशित झालेला आहे. परिभाषासंग्रह खंडाचा उपयोग बाकीचे खंड वाचत असताना वाचकांना करता

यावा, म्हणून तो खंड अगोदरच प्रसिद्ध केला आहे. त्यावरून वाचकांना एखाद्या मराठी शब्दाचा इंग्लिश पर्याय वा इंग्लिश शब्दाचा मराठी पर्याय कोणता, यासंबंधी निश्चित माहिती मिळेल. मराठी विश्वकोश संपूर्ण प्रकाशित झाल्यानंतर प्रस्तुत परिभाषासंग्रहाची सुधारित आवृत्तीही प्रकाशित करण्याचा संकल्प या विश्वकोश प्रकल्पात अंतर्भूत आहे.

अ) परिमाणवाचक निर्देश :

विश्वकोशातील परिमाणवाचक निर्देश मेट्रिक पद्धतीने केले आहेत. आवश्यक तेथे इतर पद्धतींचाही तसा उल्लेख करून उपयोग केला आहे.

अ:) संक्षेप :

विश्वकोशात वापरलेल्या मराठी व इंग्रजी संक्षेपांच्या स्वतंत्र याद्या प्रत्येक खंडात समाविष्ट केलेल्या आहेत.

४.१० मराठी विश्वकोश : नोंद सूची

प्रकाशित नोंदशीर्षक	मजकुराची पृष्ठे	चित्रपत्रांची पृष्ठे
खंड संहिता खंड		
१. अंक ते आतुर चिकित्सा	९४४	८४
२. आतुर निदान ते एफ्टाइन जेकब	१,०४२	७८
३. एबिंगहाऊस, हेरमान ते किसांगानी	९६५	४८
४. कीकट ते गाल्फिमिया ग्लॉका	९९७	५४
५. गाल्वा, एव्हारीस्त ते चेदि	१,०२२	७२
६. चैन, सर एन्स्ट बोरिस ते डोळा	१,०८३	५४
७. ड्यूइसबुर्क ते धरणगाव	१,०७८	५०
८. धरणे व बंधारे ते न्वाकशॉट	१,१११	५४
९. पउमचरिउ ते पेहलवी साहित्य	१,१४३	५८
१०. पैकारा ते बंदरे	१,२५३	५२
११. बंदा ते ब्वेनस एअरीझ	१,११२	६०
१२. भंगुरतारा ते महाराष्ट्र राज्य	१,५८६	६०
१३. महाराष्ट्र राज्य इलेक्ट्रॉनिकी विकास महामंडळ ते म्हैसूर संस्थान	१,३२८	५८
१४. यंग, एडवर्ड ते रेयून्यो बेट	१,३०७	५८
१५. रेल्वे ते वाद्य व वाद्यवर्गीकरण	१,३९६	४८
१६. वाद्यवृंद ते विज्ञानशिक्षण	९९९	२०
१७. विज्ञानाचे तत्त्वज्ञान ते शेक्सपिअर विल्यम	८९३	४४

१८. शेख अमर ते सह्याद्री	८७७	५०
१९. सँगर, फ्रेडरिक ते सृष्टी व मानव	८८६	५०
२०. सेई शोनामुन ते हर्षचरित	७५४	४८
२१. हर्षवर्धन, सम्राट ते ज्ञेयवाद	१३३६	६६
२२. सूचिखंड १	११२६	(निरंक)
२३. परिभाषासंग्रह	३२८	(निरंक)

४.११ मराठी विश्वकोश : प्रकाशन काल व संपादक सूची

खंड प्रकाशन	वर्ष	अध्यक्ष / प्रमुख संपादक
१. मराठी विश्वकोश परिचय ग्रंथ	१९६५	तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी
२. परिभाषासंग्रह (खंड १८)	१९७३	तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी
३. खंड १	१९७६	तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी
४. खंड २	१९७६	तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी
५. खंड ३	१९७६	तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी
६. खंड ४	१९७६	तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी
७. खंड ५	१९७६	तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी
८. खंड ६	१९७७	तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी
९. खंड ७	१९७७	तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी
१०. खंड ८	१९७९	तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी
११. खंड ९	१९८०	तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी
१२. खंड १०	१९८१	तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी
१३. खंड ११	१९८२	तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी
१४. खंड १२	१९८५	तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी
१५. खंड १३	१९८७	तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी
१६. खंड १४	१९८९	तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी
१७. खंड १५	१९९५	तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी
१८. खंड १६	१९९९	प्रा. मे. पुं. रेगे
१९. खंड १७	२००७	डॉ. विजया वाड
२०. खंड १८	२००८	डॉ. विजया वाड
२१. खंड १९	२०१२	डॉ. विजया वाड
२२. खंड २० (पूर्वार्ध)	२०१५	डॉ. विजया वाड
२३. खंड २० (उत्तरार्ध)	२०१५	डॉ. विजया वाड
२४. सूचिखंड २१	२०१९	श्री. दिलीप करंबेळकर

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय : खंड - १८ / ३६६

४.१२ मराठी विश्वकोश निर्मिती व तर्कतीर्थांचे योगदान

मराठी विश्वकोशाची रचना शास्त्रोक्त व्हावी म्हणून शास्त्रीजींनी त्याची जी आखणी केली होती, ती पाहता लक्षात येते की, त्यांना हा कोश वैश्विक दर्जाचा करावयाचा होता. भारतात आजमितीस हिंदी, बंगाली, तमिळ इ. भाषांत असे विश्वकोश तयार झाले आहेत. अँग्रोपीडिया (हिंदी), पंजाबीपीडिया, सहापीडिया, सर्व विज्ञानकोशम् (मल्याळी), तमिळ एन्सायक्लोपीडिया, गुजराती विश्वकोश, विश्वसाहित्यविज्ञानकोशम् (मल्याळी), कलयमक्कलंजिअम (तमिळ विश्वकोश), विश्वकोश (बंगाली), हिंदी विश्वकोश, मुहजबुल लुघात (उर्दू) ही सहज लक्षात येणारी नावे. मराठी अगोदर बंगाली, तमिळमध्ये तसेच हिंदीतही विश्वकोश तयार झाले आहेत; पण मराठी विश्वकोशाइतकी शास्त्रोक्तता, व्यापकता, सर्वविषय स्पर्शता अन्य भाषांमध्ये अपवादाने पाहावयास मिळते.

मराठी विश्वकोशाची प्रस्तुतता एकाच गोष्टीतून स्पष्ट होते, ती म्हणजे तिचा रचनाकल्प (ब्लू प्रिंट) होय. यापूर्वी विवेचनात मराठी विश्वकोशात नमूद केलेली त्याची संपादनपद्धती उद्धृत केली आहे. (पृष्ठ २९ पाहा). ती किती आधुनिक होती, याचे एक उदाहरण देतो. सध्या आपण सर्व प्रसंगोपात विकिपीडिया, एन्सायक्लोपीडिया, विविध दुवे (लिंक्स), संकेतस्थळे (वेबसाईट्स्) यांवरिल माहिती वाचतो. हा सर्व सन १९९० नंतर निर्माण झालेला महाजालीय ज्ञानसंग्रह होय. तत्पूर्वीच तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी सन १९६२ मध्ये मराठी विश्वकोशाचा आराखडा तयार केला होता. सन १९६५ मध्ये 'मराठी विश्वकोश परिचय ग्रंथ' सिद्ध झाला. सन १९७७ मध्ये मराठी विश्वकोशाचे पहिले ५ खंड प्रकाशित झाले. सदर समारंभ २४ जुलै, १९७७ रोजी सकाळी १० वाजता पुणे मुक्कामी टिळक स्मारक मंदिर येथे संपन्न झाला. भारताचे पंतप्रधान मोरारजीभाई देसाई प्रमुख पाहुणे होते. त्यांच्या हस्ते प्रकाशन करण्यात आले. समारंभाच्या अध्यक्षपदी तत्कालीन राज्यपाल सादिक अली होते. समारंभास महाराष्ट्र राज्याचे मुख्यमंत्री वसंतदादा पाटील व कोश संपादक तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी उपस्थित होते.

तबकडी (सीडी)/ ई बुक स्वरूपात मराठी विश्वकोशाची मूळ प्रत (सॉफ्ट कॉपी) सन २००८ मध्ये डॉ. विजया वाड यांच्या अध्यक्षीय कार्यकाळात अस्तित्वात आली. विशेष म्हणजे ही प्रत मूळ मुद्रित प्रतीवरून तयार झाली होती. मूळ लेखन वा मुद्रणरचना तर्कतीर्थ यांनी केली होती. ती भविष्यलक्ष्यी होती. नवतंत्रज्ञानातही मूळ प्रतीचे चपखल बसणे नि असणे, ती दुव्यांसह (Links) असणे, 'वेद' ते 'वेब' नोंदी असणे, ही तर्कतीर्थांच्या ज्ञानात्मक भविष्यवेधाची खूणगाठ म्हणावी लागेल.

भारताची ज्ञानपरंपरा ही वेद साहित्यावर विकसित झालेली आहे. तिची परंपरा श्रुती, स्मृतींची आहे. लिखित कालखंड सिंधू संस्कृतीचा मानला तरी तो इसवी सन पूर्व २६००-१८०० असा येतो. वैदिक काळातील ब्राह्मण ग्रंथात पाहून संपादन करण्याचे उल्लेख म्हणजे लेखन, वाचन पुरावा होय. असे असले तरी ज्ञानकोशसदृश लेखनात जी वस्तुनिष्ठता लागते, तिची परंपरा

आपल्याकडे विकसित न झाल्याने विश्वकोशातील नोंदी वा संहिता लेखनाची शिस्त व शैली निर्माण करावयास संपादक म्हणून तर्कतीर्थांना मोठे कष्ट घ्यावे लागले. त्याचे विवेचन करताना प्रा. रा. ग. जाधव यांनी लिहून ठेवले आहे की, सर्व विषयांतील नोंदींच्या मुद्रण प्रतींचे वाचन शास्त्रीजी तासन्तास बैठक मारून पूर्ण करीत... अशी वाचनसत्रे म्हणजे संपादकवर्गाचे प्रशिक्षण शिबिरच होई. शास्त्रीजी मुद्रण प्रतीतील शब्द, परिभाषा, वाक्यरचना, परिच्छेद, आशय, बाणांकने, संदर्भग्रंथ, चित्रे / आकृत्या या सर्व घटकांवर मार्मिक अभिप्राय देत.^{२५}

शास्त्रीजींनी विश्वकोशासाठी आवश्यक काटेकोर विवेकाची भाषिक मराठी शैली नुसती निर्माण केली नाही, तर विश्वकोश रचना करू शकतील, अशा मनुष्यबळाचा विकास केला. संपादक, लेखक, अभ्यागत संशोधक, अशी मोठी फळी तयार करून उभी केली. 'एकूणच मराठी व्यासंगाचा व विद्वत्तेचा कस व शिस्त समाधानकारक नाही, असे शास्त्रीजींचे साररूप मत होते.^{२६} या प्रा. रा. ग. जाधव यांच्या विधानात मोठा गर्भितार्थ असून, तो मराठी ज्ञाननिधी विकासाच्या संदर्भात अंतर्मुख करणारा ठरतो. '१९६० १९८० ही विश्वकोशाची विशी म्हणजे एक मंतरलेले उद्योगपर्व होते.'^{२७}

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांना युरोपात प्रबोधनकाळानंतर विशेषतः फ्रेंच भाषेत जशी एन्सायक्लोपीडिक चळवळ उभी राहिली, तशी ती मराठीत निर्माण करायची होती. म्हणूनच की काय 'धर्मकोश', 'मीमांसाकोश' यांच्या अनुभवांवर आधारित त्यांनी 'मराठी विश्वकोश'च्या रूपात महाराष्ट्रात लेखक, वाचक, संशोधक, अभ्यासक, जिज्ञासूंचा ज्ञानसमाज निर्माण केला, जो आज प्रत्येक शंकेसाठी विश्वासाह संदर्भग्रंथ म्हणून विश्वकोश पाहतो.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या कार्यकाळात (१९६० ते १९९४) मराठी विश्वकोशाचे १५ खंड प्रत्यक्ष प्रकाशित झालेले असले, तरी पुढील अनेक खंडांच्या अनेक नोंदी लिहून तयार होत्या. स्वतः तर्कतीर्थांनी मराठी विश्वकोशासाठी म्हणून ज्या सुमारे दीडशे नोंदी लिहिल्या आहेत, त्यांचा समावेश शेवटच्या २० व्या खंडांपर्यंत झालेला आढळतो. अकारविल्हे बोलायचे झाले, तर या नोंदी 'अ' ते 'ज्ञ' पर्यंत विस्तारलेल्या आहेत. तर्कतीर्थांच्या कार्यकाळातच १९८० मध्ये 'कुमारकोश'ची योजना तयार करण्यात आली होती. मूळ योजनेनुसार या कोशाचे १२ खंड संकल्पित होते. आजअखेर जीवसृष्टी आणि पर्यावरण या पहिल्या खंडाचे चार भाग पूर्ण झाले असून, ते आंतरजालावरही उपलब्ध करून देण्यात आले आहे.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचे मराठी विश्वकोशास खरे योगदान त्यांनी तयार केलेला विश्वकोशाचा रचनाकल्प (ब्लू प्रिंट) होय. शिवाय त्यांनी तयार केलेली नोंदींची शास्त्रोक्त पद्धती होय. त्यांनी केलेल्या नोंदीही एक मोठे योगदान आहे. त्यांच्या नोंदी वेद, वाद, व्यक्ती, चरित्र, ईश्वर, संत, श्रद्धा, संस्कार, संस्कृती, साहित्य, इतिहास, भूगोल, राज्यशास्त्र, अर्थशास्त्र, वेब अशा ज्ञान-विज्ञानाच्या विविध शाखा, उपशाखांना स्पर्श करणाऱ्या आहेत. त्या वस्तुनिष्ठ, मौलिक पारिभाषिक दृष्ट्या स्तरीय आहेत.

५. महाराष्ट्र राज्य मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळ

५.१ स्थापना आणि पार्श्वभूमी

१९ नोव्हेंबर, १९६० रोजी महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाची स्थापना झाल्यानंतर मंडळाचे कार्य विधिवत सुरू झाले. मंडळाच्या कार्यास दोन वर्षे पूर्ण होण्याचे औचित्य लक्षात घेऊन नोव्हेंबर १९६२ मध्ये मराठी विश्वकोश तयार करण्याचा संकल्प केला. या प्रकल्पाची सविस्तर माहिती देणारा 'मराठी विश्वकोश परिचय ग्रंथ' १९६५ मध्ये प्रकाशित करण्यात आला. त्यातील योजनेनुसार १९८० पर्यंत 'मराठी विश्वकोश' चे ९ खंड मंडळाने प्रकाशित केले. महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळातर्फे प्रकाशित ग्रंथांची वाढत जाणारी संख्या, त्यांचे संपादन, मुद्रण कार्य शिवाय मंडळाच्या वाढत गेलेल्या योजनांमुळे ग्रंथ आणि विश्वकोश खंड प्रकाशनात दिरंगाई होऊ लागली. त्यातून मंडळाच्या कार्याचे विकेंद्रीकरण करण्याच्या हेतूने १ डिसेंबर, १९८० रोजी महाराष्ट्र शासनाने दोन स्वतंत्र मंडळे केली. १) महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, २) महाराष्ट्र राज्य मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळ. दोन्ही मंडळांच्या अध्यक्षपदी अनुक्रमे डॉ. सुरेंद्र बारलिंगे आणि तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची नियुक्ती करण्यात आली. त्यामुळे मराठी विश्वकोश निर्मिती व प्रकाशन कार्य गतिमान झाले. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचे निधन २७ मे, १९९४ रोजी झाले. तोवर मराठी विश्वकोशाचे १४ खंड प्रकाशित झाले होते.

५.२. अध्यक्षीय कारकिर्द (१९६० ते २०२१)

महाराष्ट्र शासनाने महाराष्ट्र राज्य मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळ स्थापन झाल्यापासून आजवर खालील अध्यक्षीय वेळोवेळी नियुक्ती केली. त्यांच्याबरोबर मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृतीशी संबंधित विविध ज्ञान - विज्ञान शाखांतील तज्ज्ञांची सभासद म्हणून नियुक्ती होत राहिली. प्रत्येक अध्यक्षीय कारकिर्दीत संबंधित अध्यक्ष व सदस्यांनी मराठी विश्वकोश प्रकल्प आणि अन्य उपक्रम यशस्वी करण्यासाठी मोठे योगदान दिल्यानेच संकल्पित प्रकल्प सिद्धीस जाऊ शकला.

क्र. अध्यक्ष / प्रमुख संपादक	कार्यकाळ
१. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी	१९ नोव्हेंबर १९६० ते २७ मे १९९४.
२. प्रा.डॉ. मेघश्याम पुंडलिक रेगे	४ जून १९९४ ते २८ डिसेंबर २०००.
३. प्रा. रा. ग. जाधव	१६ जानेवारी २००१ ते १० फेब्रु. २००३.
४. डॉ. श्रीकांत जिचकर	२१ जुलै २००३ ते २ जून २००४.
५. डॉ. विजया वाड	९ डिसेंबर २००५ ते ८ डिसेंबर २००८. व ९ जून २००९ ते १५ जून २०१५.
६. श्री. दिलीप करंबेळकर	१० ऑगस्ट २०१५ ते ३० जुलै २०२०.
७. प्रा. डॉ. श्रीधर तथा राजा दीक्षित	२७ मे २०२१ पासून ते २६ मे, २०२४.

* तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळांतर्गत मराठी विश्वकोशाची योजना १९६२ मध्ये आरंभली. या कोशाचा रचनाकल्प स्पष्ट करणारा 'मराठी विश्वकोश परिचय ग्रंथ' १९६५ मध्ये सिद्ध केला. तर्कतीर्थांना या विश्वकोशाचे कार्य करण्यास तीन दशकांहून अधिक कालावधी मिळाला. या कार्यकाळात त्यांनी परिभाषा खंड - १८ वा आणि १५ संहिताखंडांची निर्मिती केली. मराठी विश्वकोशासाठी कागद कारखाना, मुद्रणालय सुरू करून वाईसारख्या छोट्या गावात सर्व ज्ञान-विज्ञान क्षेत्रांतील विद्वानांना जमवून कोश लेखनशैलीचा व कार्यपद्धतीचा विकास केला. त्यांच्या कार्यकाळात अनेक नामवंतांनी मराठी विश्वकोश कार्यालयास भेट दिली. अभ्यागत व नोंद लेखकांसाठी ३६,००० संदर्भग्रंथ नि कोश वाङ्मयाचे अनोखे ग्रंथालय उभारले. मराठी विश्वकोशासाठी आवश्यक भवन निर्माण केले. कुमारकोशाच्या १२ खंडांची योजना तयार केली.

* प्रा. मे. पुं. रेगे

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या निधनानंतर सहा-साडेसहा वर्षे प्रा. मे. पुं. रेगे मराठी विश्वकोशाचे अध्यक्ष आणि प्रमुख संपादक म्हणून कार्यरत होते. त्यांच्या कार्यकाळात मराठी विश्वकोशाचा १५वा नि १६वा संहिता खंड प्रकाशित झाला तरी १५ व्या खंडाचे कार्य तर्कतीर्थांच्याच कार्यकाळात झाले होते. त्यातील संपादकीयनुसार ही २३ खंडांची योजना आहे. तर्कतीर्थनिर्मित विश्वकोश लेखनपरंपरा त्यांनी अनुसरली आणि विस्तारलीदेखील.

* प्रा. रा. ग. जाधव

मराठी विश्वकोशाच्या प्रारंभापासून त्यांच्या निर्मितीशी निगडित असलेले, अनेक वर्षे अभ्यागत संपादक म्हणून कार्य केलेले ज्येष्ठ मराठी समीक्षक प्रा. रा. ग. जाधव २००१च्या प्रारंभी मंडळाचे अध्यक्ष झाले ते प्रा. मे. पुं. रेगे यांचे उत्तराधिकारी म्हणून. त्यांच्या कार्यकाळात १७ व्या संहिताखंडाची निर्मिती झाली आणि १८ व्या खंडाचा कार्यारंभ झाला. कुमारकोश परिचय खंड मुद्रणप्रत तयार झाली; पण त्यांचे प्रकाशन मात्र नंतरच्या अध्यक्षीय कारकिर्दीत झाले. दोन वर्षांनंतर लगेचच ते अध्यक्षपदाच्या जबाबदारीतून स्वेच्छामुक्त झाले.

* डॉ. श्रीकांत जिचकर

डॉ. श्रीकांत जिचकर यांना त्यांच्या अकाली मृत्यूमुळे मराठी विश्वकोश अध्यक्ष आणि प्रमुख संपादक म्हणून कार्य करण्यास जेमतेम एक वर्षाचाच कालावधी लाभला. या अल्पकाळात त्यांनी पूर्वाध्यक्षांनी तयार केलेल्या 'मराठी कुमार विश्वकोश परिचय ग्रंथाचे प्रकाशन बालकदिनाचे औचित्य साधून १४ नोव्हेंबर, २००३ रोजी तत्कालीन राष्ट्रपती डॉ. ए.पी.जे. अब्दुल कलाम यांच्या हस्ते नागपूर येथे केले. डॉ. जिचकर यांच्या कार्यकाळात 'विश्वकोश वार्षिक'ची कल्पना अमलात आली. त्यांनी २००३-०४ चे वार्षिक तयार करून २००५ मध्ये प्रकाशित केले. भारत आणि महाराष्ट्रासंदर्भातील उपरोक्त कालाचे हे वार्षिक अभिनव म्हणावे लागेल.

* डॉ. विजया वाड

सुमारे एक दशकाचा दीर्घ कालावधी लाभल्याने डॉ. विजया वाड यांनी मराठी विश्वकोश लोकाभिमुख करण्याचे सर्वतोपरी प्रयत्न केले. त्यांच्या कार्यकाळात १७ ते २० (पूर्वार्ध व उत्तरार्ध) अशा पाच संहिता खंडांचे प्रकाशन झाले. डॉ. वाड यांनी संगणक व महाजालीय क्रांतीची नोंद घेऊन प्रकाशित सर्व विश्वकोश खंड त्यांच्या मृदू प्रतीसह महाजालावर उपलब्ध करून देऊन सर्वसामान्य वाचकांना सर्व वेळ मराठी विश्वकोश 'मुक्त नि मुफ्त उपलब्ध करून दिला. मोबाईल ॲपवर विश्वकोश वाचन आणि वापराची सुविधा प्रदान केली. मराठी विश्वकोश तबकडी (सीडी) वर उपलब्ध करून दिला. विद्यार्थ्यांमध्ये मराठी विश्वकोशाबद्दल जिज्ञासा आणि जागृती निर्माण करण्यासाठी विश्वकोश स्पर्धेचे आयोजन केले. अंधांसाठी २००८ मध्ये 'बोलका विश्वकोश' तबकडी (सीडी) रूपात प्रकाशित केला. कुमारकोश (खंड १, भाग १ व २) चे प्रकाशन झाले. मराठी विश्वकोश लघुपट निर्मिती झाली. बोलका कन्याकोश प्रकाशित केला. यांच्या कार्यकाळात मराठी विश्वकोश संकेतस्थळास महाराष्ट्र शासनाचा प्लॅटिनम पुरस्कार प्राप्त झाला.

* दिलीप करंबेळकर

दिलीप करंबेळकर यांना सुमारे पाच वर्षांचा कार्यकाळ लाभला. त्यांच्या कार्यकाळात मराठी विश्वकोशाचा २१वा खंड 'सूचिखंड' म्हणून प्रकाशित झाला आणि एका अर्थाने 'नकाशा खंडा'चा अपवाद वगळता मराठी विश्वकोश मूळ योजनेनुरूप पूर्णत्वास गेला. काळाचे आव्हान लक्षात घेऊन त्यांनी मराठी विश्वकोश निर्मिती, लेखनप्रक्रियेच्या विकेंद्रीकरणाचे धोरण अंगीकारून ६० ज्ञानमंडळांचे नियोजन केले. त्यापैकी निम्मी ज्ञानमंडळे त्यांच्या कार्यकाळात सक्रिय झाली. एवढेच नव्हे, तर विविध विद्यापीठे, संस्था, संशोधन केंद्रे इ. मध्ये कार्यरत तज्ज्ञ मनुष्यबळाचा द्रष्टा वापर केला. त्यांच्या कार्यकाळात मोबाईल ॲपचे लोकार्पण झाले. मराठी विश्वकोश पेन ड्राइव्हवर उपलब्ध झाला.

* प्रा. डॉ. श्रीधर तथा राजा दीक्षित

२७ मे, २०२१ रोजी महाराष्ट्र शासनाने जे नवे महाराष्ट्र राज्य मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळ नियुक्त केले. त्याच्या अध्यक्षपदाची धुरा ज्येष्ठ इतिहासतज्ज्ञ प्रा. डॉ. राजा दीक्षित यांच्या हाती सोपविली. त्यांच्या तीन वर्षांच्या कार्यकाळात मराठी विश्वकोशाच्या संकेत स्थळावर अनेक नोंदी प्रकाशित करण्यात आल्या. 'कुमार कोश' (चौथा भाग) संकेत स्थळावर प्रकाशित झाला. त्यांनी 'बाल कोश' आणि 'ऑलिंपिक कोश' चे सूतोवाच केले.

५.३ मराठी विश्वकोश : संकल्प आणि सिद्धी

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाने संकल्पित केलेला मराठी विश्वकोश प्रकल्प त्या मंडळाच्या अखत्यारित १९८० पर्यंत कार्यरत होता. त्या काळात मराठी विश्वकोशाचे ११ खंड प्रकाशित झाले होते. महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ विभाजनाने १ डिसेंबर,

१९८० मध्ये अस्तित्वात आलेल्या वा स्थापन झालेल्या महाराष्ट्र राज्य विश्वकोश निर्मिती मंडळाने उर्वरित सूचिखंडासह १२ खंडांचे कार्य पूर्णत्वास नेले. मधल्या काळात कुमारकोशाच्या परिचय ग्रंथ आणि दोन खंडांचे प्रकाशन झाले. मराठी विश्वकोशाचे संकेतस्थळ <http://www.vishwakosh.org.in> सुरू झाले. ८ मार्च, २००६ रोजी महाराष्ट्राचे तत्कालीन मुख्यमंत्री विलासराव देशमुख यांच्या हस्ते महाजालावर विश्वकोशाचे १ ते १७ खंड नोंदीसह अनेक छायाचित्रे, अध्यक्षांचा परिचय, इ. भरणे मजकूर प्रकाशित करण्यात आला. अंधांसाठी बोलका विश्वकोश तयार करण्यात आला. खंड १ ते १७ ची मूद्र प्रत तबकडी (सीडी) रूपात सर्वसुलभ करण्यात आली. सूचिखंड व परिभाषा खंडासह २० संहिताखंड तयार होते. ते आंतरजालावर सर्वसामान्य वाचकास सर्ववेळ 'मुक्त नि मुफ्त' उपलब्ध होणे, यातच विश्वकोश संकल्पाची सिद्धी सामावलेली आहे.

मराठी विश्वकोश निर्मितीस गती यावी म्हणून महाराष्ट्र शासनाने वाई येथील रास्तेवाड्यात ९ एप्रिल, १९७२ रोजी शासकीय मुद्रणालय सुरू केले होते. १९७३ मध्ये परिभाषा खंडाचे प्रकाशन करण्यात आले. पहिल्या ५ खंडांचे प्रकाशन भारताचे पंतप्रधान मोरारजीभाई देसाई यांच्या हस्ते २४ जुलै, १९७७ रोजी पुण्यातील टिळक स्मारक मंदिरात संपन्न झाले, तर खंड ६ आणि ७ चे प्रकाशन साहित्य अकादमीचे अध्यक्ष गुजरातचे प्रसिद्ध कवी उमाशंकर जोशी यांच्या हस्ते ९ मे, १९७९ रोजी पुणे येथे संपन्न झाले, तर विश्वकोशाच्या १७ व्या खंडाचे प्रकाशन महाराष्ट्र राज्याचे तत्कालीन मुख्यमंत्री विलासराव देशमुख यांच्या हस्ते २१ फेब्रुवारी २००७ रोजी मुंबई येथे झाले. आजमितीस मराठी विश्वकोशाच्या नियोजित सर्व खंडांचे प्रकाशन पूर्ण झाले आहे. प्रस्तावित नकाशा खंड प्रलंबित आहे. आता प्रकाशित कोशाच्या सुधारित आवृत्तीचे कार्य हाती घेण्यात आले आहे.

५.४ मराठी कुमारकोश : योजना आणि सद्यःस्थिती

सर्वसाधारणपणे १४ ते १८ या वयोगटांतील विद्यार्थ्यांमधील जिज्ञासा लक्षात घेऊन इ. ९ वी ते इ. १२ वीसाठी उपयुक्त अशा 'मराठी कुमारकोश'च्या १२ खंडांची योजना प्रा. पुं. रेगे यांच्या कार्यकाळात आखण्यात आली. प्रा. जाधव यांच्या कार्यकाळात 'मराठी कुमारकोश परिचय ग्रंथ' लिहून पूर्ण झाला. त्याचे प्रकाशन डॉ. श्रीकांत जिचकर यांच्या कार्यकाळात झाले.

प्रा. मे. पुं. रेगे यांनी यांनी होमी भाभा विज्ञान शिक्षण केंद्राचे संचालक प्रा. वि. गो. कुलकर्णी यांना घेऊन या प्रकल्पाचा विस्तृत आराखडा तयार केला. विषयवार नोंदीची योजना हे या विश्वकोशाचे वैशिष्ट्य होय. नियोजित बारा खंडांचे विषय विभाजन करण्यात आले ते असे : (१) जीवसृष्टी व पर्यावरण, (२) भौतिक विज्ञान व तंत्रज्ञान, (३) विश्व आणि पृथ्वी, (४) प्राचीन संस्कृती, (५) आधुनिक जग, (६) उद्योगधंदे आणि व्यापार, (७) शेती आणि शेतकी, (८) जागतिक साहित्य, (९) ललित कला, (१०) क्रीडा, खेळ, मनोरंजन, (११) थोरांची चरित्रे आणि (१२) महाराष्ट्र आणि भारत.

योजनेनुसार आजअखेर पहिल्या खंडाचे चार भाग सिद्ध झाले असून, दोन मुद्रित रूपात उपलब्ध आहेत, तर चारही भाग मराठी विश्वकोश संकेतस्थळ <http://marathivishwakosh.org> वर मृदू रूपात प्रकाशित असल्याने सर्वांना ते सर्व वेळ संदर्भासाठी 'मुक्त नि मुफ्त' उपलब्ध करून देण्यात आले आहेत. पहिले दोन भाग अंध वाचकांसाठी ब्रेल लिपीत प्रकाशित करण्यात आले आहेत. विशेष म्हणजे यातील २ भाग ध्वनिमुद्रित रूपात (बोलके) संकेतस्थळावर मृदू प्रतीसह एकत्र वाचता आणि ऐकता येतात. यातील काही नोंदी पूर्वाध्यक्ष प्रा. रा. ग. जाधव व डॉ. विजया वाड यांच्या आवाजात आहेत. मराठी कुमारकोशातील नोंदी त्या त्या भागात वर्णमालेतील वर्णानुक्रमानुसार (अकारविल्हे) देण्यात आल्या असून, वाचक वयोगट आणि त्यांची आकलन क्षमता लक्षात घेऊन त्या लिहिल्या आणि संपादिल्या आहेत. असे असले तरी हे भाग 'प्रौढ' जिज्ञासू वाचकांसाठीही तितकेच उपयुक्त आहेत.

५.५ विविध ज्ञानमंडळे आणि त्यांचे कार्य

दिलीप करंबेळकर यांच्या कार्यकाळात 'सूचिखंड' हा मराठी विश्वकोशा २१ वा खंड प्रकाशित होऊन मूळ योजना पूर्ण झाली. जगभर विश्वकोश निर्मिती व विकास ही निरंतर प्रक्रिया मानली जाते. ती लक्षात घेऊन २०१९-२० मध्ये मराठी विश्वकोश निर्मितीचे कार्य महाजालीय पद्धतीने आणि विकेंद्रित रूपात करण्याचा निर्णय महाराष्ट्र राज्य मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळाने घेतला. त्यानुसार विविध ज्ञान - विज्ञान शाखांसाठी ६० ज्ञानमंडळांची निर्मिती करण्याचे ठरवून त्यानुसार ४५ ज्ञानमंडळे विविध विद्यापीठे व विषय समर्पित संस्था, संघटनांच्या साहाय्याने विधिवत सामंजस्य करार करून कार्य सुरू करण्यात आले. आजमितीस (३१ डिसेंबर, २०२२) मानव्यविद्या शाखेच्या ४,०५७ तर विज्ञान व तंत्रज्ञान विद्याशाखेच्या २,७९४ नोंदी लिहून पूर्ण असून, त्यापैकी अनुक्रमे ३,५२८ आणि २,३१८ इतक्या नोंदी संपादित करून त्या विश्वकोश संकेतस्थळावर प्रकाशितही करण्यात आल्या आहेत.

विविध ज्ञानमंडळांची निर्मिती केवळ विकेंद्रित प्रशासन यंत्रणा नसून, उपलब्ध यंत्रणा आणि तज्ज्ञ मनुष्यबळ व बौद्धिक संपदेच्या द्रष्ट्या वापर- व्यवहाराचे नीती-नियोजन ठरले आहे. आज जगातील प्रगती विश्वकोश निर्मिती संस्था ज्या तंत्र नि पद्धतीचा वापर करतात, त्याचा अंगीकार करून मराठी विश्वकोशाने आपली अद्ययावतता व आधुनिकता या दोन्हीची जपणूक आणि जोपासना केली आहे. मानव्यविद्या शाखेतील २७ आणि विज्ञान-तंत्रज्ञान विद्याशाखेतील १८ अशी एकूण ४५ ज्ञानमंडळे सक्रिय झाली असून, लवकरच अन्य ज्ञानमंडळे स्थापन होऊन सक्रिय केली जातील. मुद्रित समांतर मृदू विश्वकोशाचे महाजालीय प्रकाशनाचे मंडळाचे धोरण असून, जुन्या नोंदी अद्यतन करणे आणि कालसंगत नव्या नोंदी लिहून घेणे, असे द्विस्तरीय कार्य मंडळ सध्या करित असल्याने मराठी विश्वकोशाचे आधुनिकीकरण गतिमान आहे.

५.६ भविष्यवेध

महाराष्ट्र राज्य मराठी विश्वकोश निर्मितीचे कार्य १९६२ मध्ये तत्कालीन महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाच्या अखत्यारीत नियोजन करून कृतिप्रवण झाले. १९८० मध्ये

स्वतंत्र महाराष्ट्र राज्य मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळ कार्यप्रवण झाले. गेल्या सुमारे सहा दशकांच्या हीरकमहोत्सवी प्रवासात महाराष्ट्र राज्याचा जसा विकास झाला, तसा तो मराठी भाषा, साहित्य, संस्कृती, लिपी, तत्त्वज्ञान इत्यादींचाही झाला आहे. एकविसावे शतक हे ज्ञानशतक मानले गेले आहे. ते संगणकीय कार्यप्रणाली, तंत्रज्ञान व महाजालीय संपर्क, संग्रह साधनांचे विकास शतक आहे, हे लक्षात घेता मंडळापुढे खालील आव्हाने आहेत. -

१. मराठी विश्वकोश, मराठी कुमारकोश, मराठी वार्षिकी इ. योजनांची कालसंगत पुनर्रचना करणे.
२. उपरोक्त उद्दिष्टपूर्तीसाठी अद्ययावत व आधुनिक अशी यंत्रणा आणि कुशल, तज्ज्ञ मनुष्यबळाचे नियोजन व संघटन करणे.
३. महाराष्ट्र राज्य विश्वकोश निर्मिती मंडळाचे मूलभूत रूपात आधुनिकीकरण करताना मानव्यविद्या शाखा आणि विज्ञान व तंत्रज्ञान विद्याशाखा यांचा बौद्धिक, व्यवहार्य व मानवलक्ष्यी मेळ घालत संतुलित, संयत आणि परंतु गतिमान विकास करणे, कृत्रिम बुद्धिमत्ता तंत्राचा वापर करणे.
४. त्यासाठी महाराष्ट्र शासन स्तरावर भाषा, साहित्य, लिपी, संस्कृती, प्रकाशन, शिक्षण, लोकशिक्षण, समाज सहभाग हे प्राधान्यक्रमाचे विषय ठरवून सर्वोच्च आर्थिक तरतूद व निधी संकलनाचे लक्ष्य निर्धारित करून त्यांची परिणामकारक अंमलबजावणी करणे.
५. कार्यालय, प्रशासन, ग्रंथालय यांचे महाजालसंलग्न संगणकीकरण करून विश्वकोशाची कार्यपद्धती, निर्मिती, संपर्क यंत्रणा लोकसहभागी करणे. असे करणे म्हणजे ज्ञानविकासाची निरंतरता, निरपेक्षता व पारदर्शिता जपणे होय.

संदर्भ सूची

1. Propaedia - The Encyclopedia Britanica
- Ed. - Mortimer J. Adler, Page 475
2. Propedia - Page 475
३. नवभारत मासिक, जानेवारी, १९९८, पृ. २२
4. Encyclopedia Britanica - Preface (1943-93)
५. विश्वकोश (नोंद)
6. <http://en.m.wikipedia.org/wiki>
७. शतकाची विचारशैली खंड १, संपादक डॉ. रमेश धोंगडे, पृ. १२७
८. शतकाची विचारशैली खंड १, संपादक डॉ. रमेश धोंगडे, पृ. १३४
९. मराठी विश्वकोश (खंड १२) संपादक लक्ष्मणशास्त्री जोशी, पृ. ८. १४९६
१०. यशवंतराव चव्हाण : व्यक्तित्व व कर्तृत्व- गोविंद तळवळकर, पृ. १०२

११. सह्याद्रीचे वारे : यशवंतराव चव्हाण, पृ. ५४, (दि. २७ एप्रिल, १९६०)
१२. तत्रैव पृ. ५८ (दि. १ मे, १९६०)
१३. तत्रैव, पृ. २७३ (दि. १३ फेब्रुवारी, १९६०)
१४. तत्रैव, पृ. २७९
१५. तत्रैव, पृ. २८०
१६. तत्रैव, पृ. २८०
१७. तत्रैव, पृ. २८०
18. <http://sahitya.marathi.gov.in> मूळ इंग्रजी आदेशाचे मराठी भाषांतर
१९. मराठी विश्वकोश परिचय ग्रंथ - तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी प्रारंभिक पृष्ठ (क्रमांक नाही)
२०. महाराष्ट्राचे शिल्पकार : तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी- डॉ. अरुंधती खंडकर, पृ. ४४
२१. मराठी विश्वकोश, खंड २१, (सूचिखंड), पृ. १५.
२२. मराठी विश्वकोश परिचय ग्रंथ - तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी पृष्ठ क्र. ५ वरून उद्धृत.
२३. तत्रैव, पृष्ठे ५, ६ उद्धृत
२४. तत्रैव, पृष्ठे- २०, २१, २२ उद्धृत.
२५. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : व्यक्ती, कार्य आणि विचार, संपादक : वसंत पळशीकर,
पृ. ८८
२६. तत्रैव, पृ. ८९
२७. तत्रैव, पृ. ८९



मराठी विश्वकोशामधील तर्कतीर्थलिखित नोंदीची मीमांसा - डॉ. सुनीलकुमार लवटे

मराठी विश्वकोशाची रचना शास्त्रोक्त व्हावी म्हणून शास्त्रीजींनी त्याची जी आखणी केली होती, ती पाहात असताना लक्षात येते की, त्यांना हा कोश वैश्विक दर्जाचा करावयाचा होता. भारतात आजमितीस हिंदी, बंगाली, तमिळ इ. भाषांत असे विश्वकोश तयार झाले आहेत. अँग्रोपीडिया (हिंदी), पंजाबीपीडिया, सहापीडिया, सर्व विज्ञानकोशम (मल्याळी), तमिळ एन्सायक्लोपीडिया, गुजराती विश्वकोश, विश्वसाहित्य विज्ञानकोशम (मल्याळी), कलयमक्कलंजिअम (तमिळ विश्वकोश), विश्वकोश (बंगाली), हिंदी विश्वकोश, मुहजबुल लुघात (उर्दू) ही सहज लक्षात येणारी नावे. मराठी अगोदर बंगाली, तमिळमध्ये तसेच हिंदीतही विश्वकोश तयार झाले आहेत; पण मराठी विश्वकोशाइतकी शास्त्रोक्तता, व्यापकता, सर्वविषय स्पर्शता अन्य भाषांमध्ये अपवादाने पाहावयास मिळते.

मराठी विश्वकोशाची प्रस्तुतता एकाच गोष्टीतून स्पष्ट होते, ती म्हणजे तिचा रचनाकल्प (ब्लू प्रिंट) होय. यापूर्वी या प्रस्तावनेत मराठी विश्वकोशात नमूद केलेली त्याची संपादन पद्धती उद्धृत केली आहे. (पृष्ठ ४६ पाहा). ती किती आधुनिक होती, याचे एक उदाहरण देतो. सध्या आपण सर्व प्रसंगोपात विकिपीडिया, एन्सायक्लोपीडिया, विविध दुवे (लिंक्स), संकेतस्थळे (वेबसाईट्स) यांवरील माहिती वाचतो. हा सर्व सन १९९० नंतर निर्माण झालेला महाजालीय ज्ञानसंग्रह होय. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी सन १९६२ मध्ये मराठी विश्वकोशाचा आराखडा तयार केला. सन १९६५ मध्ये 'मराठी विश्वकोश परिचय ग्रंथ' सिद्ध झाला. सन १९७६ मध्ये मराठी विश्वकोशाचे पहिले ५ खंड प्रकाशित झाले. तबकडी (सीडी)/ ई बुक स्वरूपात मराठी विश्वकोशाची मूद्रुप्रत (सॉफ्ट कॉपी) सन २००८ मध्ये डॉ. विजया वाड यांच्या अध्यक्षीय कार्यकाळात अस्तित्वात आली. विशेष म्हणजे ही प्रत मूळ मुद्रित प्रतीवरून तयार झाली होती. मूळलेखन वा मुद्रणरचना तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी केली होती. ती भविष्यलक्ष्यी होती. नवतंत्रज्ञानातही मूळ प्रतीचे चपखल बसणे नि असणे, ती दुव्यांसह (Links) असणे, 'वेद'

ते 'वेब' नोंदी असणे, ही तर्कतीर्थांच्या ज्ञानात्मक भविष्यवेधाची खूणगाठ म्हणावी लागेल.

भारताची ज्ञानपरंपरा ही वेद साहित्यावर विकसित झालेली आहे. तिची परंपरा श्रुती, स्मृतींची आहे. लिखित कालखंड सिंधू संस्कृतीचा मानला तरी तो इसवी सन पूर्व २६००-१८०० असा येतो. वैदिक काळातील ब्राह्मण ग्रंथात पाहून संपादन करण्याचे उल्लेख म्हणजे लेखन, वाचन पुरावा होय. असे असले तरी ज्ञानकोशसदृश लेखनात जी वस्तुनिष्ठता लागते, तिची परंपरा आपल्याकडे विकसित न झाल्याने विश्वकोशातील नोंदी वा संहिता लेखनाची शिस्त व शैली निर्माण करावयास संपादक म्हणून तर्कतीर्थांना मोठे कष्ट घ्यावे लागले. त्याचे विवेचन करताना प्रा. रा. ग. जाधव यांनी लिहून ठेवले आहे की, "सर्व विषयांतील नोंदींच्या मुद्रण प्रतींचे वाचन शास्त्रीजी तासन्तास बैठक मारून पूर्ण करीत... अशी वाचनसत्रे म्हणजे संपादकवर्गाचे प्रशिक्षण शिबिरच होई. शास्त्रीजी मुद्रण प्रतीतील शब्द, परिभाषा, वाक्यरचना, परिच्छेद, आशय, बाणांकने, संदर्भग्रंथ, चित्रे/आकृत्या या सर्व घटकांवर मार्मिक अभिप्राय देत."'^१

शास्त्रीजींनी विश्वकोशासाठी आवश्यक काटेकोर विवेकाची भाषिक मराठी शैली नुसती निर्माण केली नाही, तर विश्वकोश रचना करू शकतील, अशा मनुष्यबळाचा विकास केला. संपादक, लेखक, अभ्यागत संशोधक, अशी मोठी फळी तयार करून उभी केली. 'एकूणच मराठी व्यासंगाचा व विद्वत्तेचा कस व शिस्त समाधानकारक नाही, असे शास्त्रीजींचे साररूप मत होते.'^२ या प्रा. रा. ग. जाधव यांच्या विधानात मोठा गर्भितार्थ असून, तो मराठी ज्ञाननिधी विकासाच्या संदर्भात अंतर्मुख करणारा ठरतो. १९६० ते १९८० ही विश्वकोशाची विशी म्हणजे एक मंतरलेले उद्योगपर्व होते.'^३

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांना युरोपात प्रबोधनकाळानंतर विशेषतः फ्रेंच भाषेत जशी 'एन्सायक्लोपीडिक चळवळ' उभी राहिली, तशी ती मराठीत निर्माण करायची होती. म्हणूनच की काय 'धर्मकोश', 'मीमांसाकोश' यांच्या अनुभवांवर आधारित त्यांनी 'मराठी विश्वकोश'च्या रूपात महाराष्ट्रात लेखक, वाचक, संशोधक, अभ्यासक, जिज्ञासूंचा ज्ञानसमाज निर्माण केला, जो आज प्रत्येक शंकेसाठी विश्वासाह संदर्भग्रंथ म्हणून विश्वकोश पाहतो.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशीलिखित मराठी विश्वकोशांतील नोंदी

महाराष्ट्र राज्य विश्वकोश निर्मिती मंडळ, मुंबई यांनी मराठी विश्वकोशाचे जे २० खंड प्रकाशित केले आहेत, त्यापैकी प्रारंभिक १४ खंडांचे संपादन व प्रकाशन तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या कार्यकाळात (१९६०-१९८०) झाले. असे असले तरी पुढील खंडांतील नोंदी लेखन, संपादन कार्य निरंतर नि समांतरपणे सुरू होते. त्यामुळे मराठी विश्वकोश प्रकल्पातील एखाद्या खंडाचा अपवाद वगळता सर्व खंडांत तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी लिहिलेल्या नोंदी आढळतात. सर्व खंडांमध्ये मिळून त्या १४३ नोंदी आहेत. त्यात विषयवैविध्य आढळते. वेद, पुराण, इतिहास, संस्कृती, तत्त्वज्ञान, धर्म, ईश्वर, संत, साहित्य, पूजाविधी, चरित्रे, जातिसंस्था, विविध वाद, ग्रंथ, राजकीय, सामाजिक, आर्थिक इ. विषयांना स्पर्श करणाऱ्या

नोंदींचे वैविध्य पाहिले की, तर्कतीर्थांच्या अद्भुत प्रतिभेचे आश्चर्य वाटल्यावाचून राहात नाही. या नोंदी छोट्या, मध्यम व विस्तृत अशा व्याप्तीलेखांच्या रूपांत आढळतात. त्यातून शास्त्रीर्जांची बहुश्रुतता व व्यासंग स्पष्ट होतो. प्रारंभीची ‘अंत्यविधी व अंत्यसंस्कार’ सारखी नोंद वाचली की, तर्कतीर्थांची लेखनशैली, आशयसंपन्नता, शब्दप्रभूता इ.ची प्रचिती आल्यावाचून राहात नाही. मृत्यू या एका घटनेभोवती समाज, संस्कृती, नातेसंबंध, रूढी-परंपरा, मृत्यूचे परिणाम, प्रेतविधी, त्यामागील भावना, परंपरा, मूल्ये यांचे संदर्भ वाचताना थक्क व्हायला होते. एखादी नोंद लिहित असताना ती सर्वस्पर्शी होत आशयसंपन्न करण्याची तर्कतीर्थांची लेखनशैली म्हणजे वस्तुनिष्ठ लेखनाचा वस्तुपाठच! मृत्यूच्या अनुषंगाने तर्कतीर्थ मानववंशशास्त्र, समाजशास्त्र, मानसशास्त्र इ.ना स्पर्श करतात, त्यामुळे अशा नोंदी एकाच वेळी प्रागैतिहासिक असतात, तर दुसरीकडे विज्ञानाच्या अंगाने आधुनिक बनतात. मृत्यूच्याभोवती भय, भावना, भूत, आत्मा, परलोक ते वर्णिताने नि कर्मकांडही म्हणजे अग्निसंस्कार, मंत्रपाठ, स्नान, प्रेतवस्त्र, ताटी-तिरडी अशा सूक्ष्म गोष्टींचेही ते भान ठेवतात. मृत्यू केवळ भारतातीलच नाही तर विविध देश, धर्मांचे दाखले देत अंत्यसंस्कारासारखा विषय जीवनाचा समजून घेण्याचा अनिवार्य भाग कसा असतो, ते सदरची नोंद वाचताना लक्षात येते. माणूस कितीही आधुनिक झाला तरी प्रथा, परंपरा त्याची पाठ कशी सोडत नाहीत, याची मुळे श्रद्धेत कशी आहेत, ते सांगायला शास्त्रीजी विसरत नाहीत. मराठी विश्वकोश सर्वविषयसंग्राहक कोश बनला, याचे रहस्य नोंदीच्या विषयवैविध्यात सामावलेले दिसते.

(अ) विषय वैविध्य

तर्कतीर्थ नोंद वा संहितालेखक म्हणून अष्टावधानी व चतुरस्र व्यासंगाचे ज्ञानतपस्वी होत. वेद, वाद, व्यक्ती, चरित्र, ईश्वर, संत, श्रद्धा, संस्कार, संस्कृती, साहित्य, इतिहास, भूगोल, अर्थशास्त्र, राज्यशास्त्र अशा ज्ञान, विज्ञानाच्या सर्व शाखा, उपशाखांना स्पर्श करणाऱ्या त्यांच्या नोंदी विषय विविधता घेऊन येतात.

(आ) प्राचीन वाङ्मय

वेद, उपनिषद, अरण्यके, ब्राह्मण ग्रंथ, पुराण इ.चा अभ्यास तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी आपले गुरू नारायणशास्त्री मराठे तथा स्वामी केवलानंद सरस्वती यांच्या मार्गदर्शनाखाली वार्डतील प्राज्ञपाठशाळेत केला. न्यायवैदिक ही त्यांची अभ्यासाची विशेष शाखा असली, तरी प्राज्ञपाठशाळेतील अध्यापन व अध्ययन पद्धती अशी होती की, विद्यार्थी सर्वज्ञानी झाला पाहिजे. स्मृती, श्रुतीबरोबर खंडन-मंडन होत असे. त्यामुळे विद्यार्थी तावून-सुलाखून बाहेर पडायचा. ‘तर्कतीर्थ’ ही पदवी त्यांनी कलकत्याच्या शासकीय महाविद्यालयातून संस्कृत साहित्याचे अध्ययन करून १९२२ मध्ये संपादन केली. व्याकरण, न्यायवेदांत इ.च्या व्यासंगातून त्यांचे पांडित प्रगल्भ झाले, त्यामुळे मराठी विश्वकोशात त्यांनी वेद, न्यायदर्शन, ऋग्वेद, अथर्ववेद, सामवेद, अरण्यके, उपनिषदे, कल्पसूत्रेसदृश नोंदी लिहिल्या आहेत. ‘वेद व वेदांगे’ नोंदी वेदसंहिता, ब्राह्मणे, आरण्यके, उपनिषदे कल्प, निरुक्त, व्याकरण, ज्योतिष यांवर संक्षिप्त माहिती

मिळते, तर विश्वकोशात याच उपशीर्षकांवर मुख्य नोंद वा व्याप्तीलेखही आढळतात. 'वैदिक संस्कृतीचा इतिहास' शीर्षक तर्कतीर्थांच्या भाषणाचा जो संग्रह आहे, तो इतिहाससंहिता म्हणून ओळखला जातो. भारतीय संस्कृती, हिंदुधर्म ही शास्त्रीजींच्या अध्ययन, अध्यापन, संशोधन, लेखनाची हुकमी क्षेत्रे होत. 'वेद' हा शब्दविद्येचा पर्यायवाची शब्द असून, आपणास आयुर्वेद, धनुर्वेद, गांधर्ववेद, इतिहासवेद या शब्दांतून ते स्पष्ट होते. ही दृष्टी तर्कतीर्थांच्या लेखन पद्धतीतून लक्षात येते. ब्राह्मणग्रंथ गद्य वाङ्मयाचे नमुने म्हणून पुढे येतात, ते शास्त्रीजींच्या सूक्ष्म अध्ययनामुळे. उपनिषदे जीव, जगत्, आत्मा, परमात्मा संबंध विशद करतात. अशा सुबोध विवेचनातून तर्कतीर्थ वेदासारखा विषय सहज, बोधगम्य करतात.

(इ) विविध वाद

'वाद' शब्द विचारधारांचे प्रतीक असला तरी तो प्रत्ययाच्या रूपात वापरला जातो. वाद एक विशेष विचारधारा म्हणून उगम पावतो आणि प्रमाण, प्रमेय, प्रयोजन, सिद्धांत, तर्क, निर्णय इ. प्रक्रियेतून विशिष्ट विचार-विकास म्हणून प्रचलित होतो. वाद हा विशिष्ट विचार, पक्ष, दृष्टिकोनाचा आग्रही राहातो. इंग्रजीत 'इझम' म्हणून ओळखला जाणारा शब्द ज्ञान, विज्ञानाच्या अनेक शाखांमध्ये विविध विचारप्रवाहांचे प्रतिनिधित्व करतो. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी शास्त्रे, पुराणे, इतिहास, तत्त्वज्ञान, वाङ्मय इत्यादींचा सखोल अभ्यास केलेला असल्याने त्यांनी मराठी विश्वकोशात आधुनिकतावाद, उदारमतवाद, एकदेवतावाद, एकसत्तावाद केवलाद्वैतवाद, ख्यातिवाद, गांधीवाद, चिद्राद, जडवाद, द्वैतवाद, द्वैताद्वैतवाद, नियतीवाद, निराशावाद, मानवतावाद, अहंमात्रवाद, ईश्वरवाद, कर्मवाद इ. नोंदी लिहिल्या आहेत. या नोंदींच्या नुसत्या शीर्षकांवर नजर फिरविली तरी आपल्या लक्षात येते की, या नोंदी धर्म, इतिहास, समाजशास्त्र, मानसशास्त्र, राज्यशास्त्र, अध्यात्मशास्त्र, तत्त्वज्ञानसारख्या परस्परपूरक आणि विरोधी विद्याशाखा, शास्त्रे यांचे प्रतिनिधित्व करणाऱ्या आहेत. यातील 'ख्यातिवाद'सारखी नोंद विद्वतजनांच्या चर्चेची गोष्ट बनली होती. केवलाद्वैतवाद, गांधीवादसारख्या नोंदी व्याप्तीलेख होत.

प्राचीन भारतीय तत्त्वज्ञानात मिथ्या ज्ञान वा भ्रम उत्पत्तीबद्दल विस्ताराने चर्चा आढळते. त्यासंबंधी ऊहापोह या नोंदीत आढळतो. पातंजल योगसूत्रात याची चर्चा आहे. बौद्ध दर्शनात शून्यवाद येतो. त्याचे मूळ इथे दिसते. भ्रमोत्पत्ती स्पष्ट झाली की, यथार्थज्ञान आपोआप उमजते. हे सर्व शास्त्रीजींनी या चर्चेत विस्ताराने विशद केले आहे. महात्मा गांधी आणि तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी या उभयतांचे निकट सहचर्य होते, पण 'गांधीवाद' नोंदीत तुम्हास व्यक्तिसापेक्ष उल्लेख आढळणार नाहीत. विश्वकोश नोंद म्हणजे वस्तुनिष्ठता. त्याचा वस्तुपाठ म्हणून या नोंदीकडे पाहता येते. गांधीवादात मानवतावाद, नीतिशास्त्र, समाजशास्त्र, राजनीतिशास्त्र कसे सामावलेले आहे, याची विस्तृत चर्चा या नोंदीत आहे. गांधीवादात ईश्वर, प्रार्थना, अहिंसा, ब्रह्मचर्य इ. घटक मूल्ये म्हणून कशी येतात, याचे या नोंदीत विवेचन आढळते. गांधीवाद ही विचारधारा खरी; पण आचारधर्म म्हणूनही तिचे महत्त्वही नोंद स्पष्ट करते.

द्वैतवाद, द्वैताद्वैतवाद, केवलाद्वैतवाद या सर्व नोंदी आत्मा-परमात्मा संबंधांवर आधारित आहेत. ईश्वर, जीव, जगत, सृष्टीसंबंधांची चर्चा म्हणजे दृश्य, अदृश्य, जाणीव यांचा संघर्ष. शंकराचार्यांचा केवलाद्वैतवाद, मध्वाचार्यांचा द्वैतवाद यातील अंतर आशा नोंदीतून आपणास लक्षात येते. गुंतागुंतीच्या संकल्पना वा विचार सुबोध करण्याची तर्कतीर्थांची हातोटी अशा नोंदीतून लक्षात येते.

जडवादावर तर तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी स्वतंत्र ग्रंथच रचला आहे. अनिश्चरवाद, आस्तिकवाद यांच्या सीमारेषा स्पष्ट करत श्रद्धा, अश्रद्धा, अंधश्रद्धा इ.वरील शास्त्रीजींची भाष्ये, परिभाषा, संकल्पना वाचणे म्हणजे अज्ञानाचे ढग पांगणेच असते.

आधुनिकतावाद, उदारमतवाद, मानवतावाद, जडवाद या नोंदी प्रबोधनकालानंतर आलेल्या विचारधारांच्या आहेत. यांचा पाया भौतिक जीवन, विज्ञान आहे. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची अशी मान्यता आहे की, समाजजीवन समजून घ्यायचे, तर विविध विचारप्रवाह माहीत हवेत. त्यातून जगण्याची एक व्यापक व उदार दृष्टी विकसित होत असते.

(ई) व्यक्ती नोंदी

कणाद, कपिल, कश्यप, कात्यायन आदी प्रागैतिहासिक लेखक. कणादनी वैशेषिक दर्शनाचे प्रतिपादन केले. कपिल हा सांख्यदर्शनाचा प्रणेता, तर कश्यप गोत्रप्रवर्तक कात्यायन शुक्ल यजुर्वेदाच्या १५ शाखांपैकी एका शाखेचा प्रवर्तक. ही सर्व मंडळी इसवी सन पूर्व कालखंडातील. तर्कतीर्थ त्यांच्या विचार व कार्यांवर भर देत नोंदी लिहितात. कारण त्यांच्या रचना हाच त्यांच्या जीवनाचा आरसा ठरतो. तर्कतीर्थांनी त्यांचे वेद, दर्शनातील स्थान अधोरेखित करित पूर्वापार ज्ञान विकासातील या मान्यवरांचे योगदान शब्दबद्ध केले आहे.

मध्वाचार्य, रामानुजाचार्य ही मंडळी विविध संप्रदाय संस्थापक. त्यांच्या नोंदीतही चरित्रापेक्षा विचार, रचना व कार्यांवर भर आहे. मनु, मनुस्मृती, मनुप्रणित राज्यशास्त्र या नोंदी सलग वाचताना लक्षात येते की, मनु हा पहिला मनुष्य म्हणून वेदांत वर्णिला आहे. तो यज्ञसंस्थेचा प्रवर्तक मानण्यात येतो. त्याचा 'मनुस्मृती' हा धर्मशास्त्र प्रमाणग्रंथ. या ग्रंथात तत्कालीन मानवधर्मशास्त्र शब्दबद्ध आहे. इसवी सन पूर्व दुसऱ्या कालखंडातील समाजजीवन यातून स्पष्ट होते. बारा अध्यायांच्या या ग्रंथात विविध संस्कार, स्त्री-पुरुष स्थान, ज्ञानव्यवस्था, गृहस्थजीवन, आचारधर्म, विधी इ.चे जे वर्णन आहे, त्यातून माणसाच्या पूर्वसमाजजीवनावर प्रकाश पडतो.

तथापि, तुकाराम, रामदास यांसारख्या संतांच्या नोंदींमध्ये चरित्र, विचार, कार्य अंतर्भूत आहे. तीच गोष्ट महात्मा फुले, महात्मा गांधी, कार्ल मार्क्स यांच्या नोंदीत दिसून येते. इथे मात्र विचारावरील भर त्यांच्या विस्तृत विवेचनाने लक्षात येतो. सेनापती बापट, विनोबा भावे या नोंदीही अशाच; पण फ्रेड्रिग आणि मॅकिआव्हेली यांच्या नोंदी पाश्चात्य चरित्र म्हणून तितक्याच विस्ताराने लिहिलेल्या आढळतात. निक्कोला, मॅकिआव्हेली (१४६९-१५२७) हा प्रसिद्ध इटालियन राजकीय तत्त्वज्ञ, इतिहासकार, नाटककार, प्रबोधनयुगाचा प्रतिनिधी. फुले, गांधी,

मार्क्सप्रमाणे यांनीही युरोपातील इटली, जर्मनी, स्पेन आदी देशांत नवे सामाजिक, राजकीय तत्त्वज्ञान रुजविले. सामान्य भारतीयांना तो अपरिचित; परंतु जिज्ञासूंच्या प्रत्येक शंकेचे उत्तर देणारा म्हणून विश्वकोशाचे जे महत्त्व सिद्ध होते, त्याला अशा नोंदी कारणीभूत असतात. जेम्स जॉर्ज फ्रेझर (१८५४-१९४१) ब्रिटिश मानवशास्त्रज्ञ व साहित्यिक. त्याने जादू, धर्म व विज्ञान यांच्या आधारे मानवसमाज क्रमशः कसा विकसित होत गेला, ते नोंदीतून वाचत आपण विकासाचा नवा पटच समजून घेत राहातो.

(उ) साहित्यकृती

‘रामायण’, ‘महाभारत’, ‘भगवद्गीता’ हे असे ग्रंथ आहेत की, या सर्वांची भारतातील सर्वाधिक भाषा, बोलींमध्ये भाषांतरे सापडतात. ती लोकसाहित्यात आहेत, तशीच लिखित साहित्यात त्यांची भुरळ विदेशी भाषांतरकारांनाही पडलेली दिसते. अशा साहित्यकृती अभिजात बनतात. त्या त्यांच्या मृत्युंजयी अस्तित्वामुळे ‘रामायण’ भारतीय समाजाचा आदर्श बनते, तर ‘महाभारत’ जीवन व्यवहाराची शिकवण देते. ‘भगवद्गीता’ जीवन तत्त्वज्ञान सांगते. भौतिक विकासानंतरही यांची मोहिनी भारतीय जनमानसावर अढळ नि अढळ कशी ते अलीकडच्या कोरोना संसर्गाकाळातील एकांतवासात भारतीयांना स्मरण होते ते परत ‘रामायण’ नि ‘महाभारत’चेच. ‘भगवद्गीता’ हिंदू धर्माचा सर्वमान्य स्वतःप्रमाण ग्रंथ कसा ते तर्कतीर्थ या नोंदीतून सप्रमाण स्पष्ट करतात. ‘महाभारत’ प्राचीन संस्कृत महाकाव्य असूनही ते समकालास आकर्षक ठरते, ते त्यातील चरित्र संघर्षामुळे. आदिपर्व, सभापर्व, वनपर्व, विराटपर्व, उद्योगपर्व, भीष्मपर्व, द्रोणपर्व, कर्णपर्व, शल्यपर्व इत्यादी सर्व नोंदी म्हणजे महाभारताचा सारसंक्षेप. ‘गागर में सागर’ अशी शैली तर्कतीर्थच निर्माण करू शकतात. संस्कृत भाषेचे त्यांचे प्रभुत्व व अभ्यास अशा नोंदी वाचकास प्रत्ययास आणून देतात.

(ऊ) संस्कार आणि संस्कृती

संस्कृती आणि संस्कार यांची अभिन्नता स्पष्ट आहे. हिंदुधर्मात विविध संस्कारांना असाधारण महत्त्व आहे. मनुष्याच्या जन्मापासून ते मृत्यूपर्यंतच्या प्रत्येक अवस्थेत नि वळणावर इतके संस्कार आहेत, तितके अन्य धर्म नि संस्कृतीत क्वचित आढळतील. इतकेच महत्त्व या धर्मात कर्मकांडासही आहे. देव आणि धर्म, संस्कार आणि संस्कृती अशा चक्रव्यूहात हिंदू धर्मानुरागी आयुष्यभर गुंतून राहतात. अशांपैकी तर्कतीर्थांनी अभिषेक, अमरत्व, आपदधर्म, उपनयन, केशवपन, उपासना, कार्यकारणभाव इ. नोंदी मराठी विश्वकोशात लिहिल्या आहेत. धर्मात ‘अभिषेक’ हा प्रतिष्ठापनाचा विधी होय. यात स्नानक्रियेद्वारे कल्याण वा पुण्यभावनेची स्थापना केली जाते. याचा संबंध निसर्गातून निर्मित संस्कृतीशी आहे. अभिषेक ईश्वराचा तद्रतच राजाचाही. राजा प्रतिईश्वरच म्हणून त्यास अभिषेक. राज्याभिषेकाशिवाय व्यक्तीचे राजा हे नामाभिदान संभवत नाही. हा अभिषेक प्रसंगानुरूप जल, दूध, तूप, दही, मध, तेल इ. द्रव्यांनी. कारणसृष्टी द्रव्यातून निर्माण झाली, अशीच एक अभ्यंजन शीर्षक नोंद शास्त्रीजींनी या कोशात

लिहिली असून, तिचा नि अभिषेकाचा अभिन्न संबंध आहे. 'अमरत्व' नोंद वाचताना लक्षात येते की, ही कल्पना सर्व धर्मांत रूढ आहे. हिंदू, ख्रिस्त, बौद्ध, मुस्लीम, पारशी, यहूदी, सर्व धर्मांत 'अमरत्व' संकल्पना असली, तरी ती प्राप्त होण्याची कारणे, मार्ग, उपाय भिन्न आहेत. त्याचा पाप-पुण्याशी असलेला संबंध मात्र समान दिसतो. यावरून लक्षात येते की, ऐहिकाकडून पारलौकिकाकडे धर्मानुराग्यांना नेण्याचे माध्यम व लक्ष्य अमरत्व होय. उपनयन हा हिंदू वा सदृश धर्मातील सवर्णांत (ब्राह्मण, वैश्य, क्षत्रिय) प्रचलित संस्कार असून, याद्वारे बटुस वेद, विद्या अध्ययनाचा अधिकार दिला जातो. शूद्रास विद्येच्या अधिकारापासून वंचित ठेवण्याच्या सामाजिक दुष्प्रथेची मुळे उपनयन संस्कारात दडल्याचे लक्षात येते. या संस्कारविधीची माहिती सदर नोंदीत आहे. 'उपासना' नोंदीचा संबंध भक्तिमार्गाशी आहे. हे एक कर्मकांड असून, ते ईश्वरप्राप्तीचे साधन होय. 'केशवपन' नोंद स्त्री-पुरुष उभयतांचे होत असले तरी त्याचे धार्मिक, सामाजिक संबंध भिन्न असून, ही रूढी स्त्री-पुरुषांसंदर्भात वेगवेगळे संकेत सूचित करते. पुरुषाचे मुंडन व विधवेचे केशवपन या शब्दछटा बरंच काही सांगून जातात. शास्त्रीजी ही सर्व माहिती शास्त्रप्रमाण संदर्भात विशद करतात. ही ज्ञानकोशीय शिस्त प्रशंसनीय व अनुकरणीय होय.

(ए) ईश्वर

राम, कृष्ण, गणपती, इंद्र, इ. देवांच्या मराठी विश्वकोशातील नोंदींचा आधार प्राचीन भारतीय साहित्य आहे. रामाची नोंद वाल्मिकी रामायणाधारे लिहिण्यात आल्याचे दिसून येते. रामाचा काळ इ.स. पूर्व २३५० ते १९५० नोंदला आहे. तो आपणापुढे रामायणाचे पात्र म्हणून पुढे येतो. प्रचलित रामकथेच्या आधारे वर्णित रामाची विविध रूपे नोंदीतून लक्षात येतात. रामासंबंधी हिंदू, बौद्ध, जैन धर्मातील दाखले या तिन्ही धर्मांचे परस्पर संबंध अधोरेखित करतात. राम केवळ भारतात नाही तर तो तिबेट, मलाया, खोतान, जावा, सयाम, ब्रह्मदेश, कंबोडिया इ. देशांत असून, तेथील साहित्यात रामाचे संदर्भ तर आहेतच; शिवाय त्या देशात 'राम' ईश्वर असल्याने (समाजधारणेनुसार) त्याची मंदिरेही आढळतात. 'कृष्ण' नोंदीतील पहिलेच वाक्य, 'कृष्ण ही अतिप्राचीन भारतेतिहासातील इतिहासाला कलाटणी देणारी वास्तविक व्यक्ती होऊन गेली.' या वाक्यातून कृष्णचरित्राची ऐतिहासिकता तर्कतीर्थ अधोरेखित करतात. पुढे कृष्ण कथेतील अब्दुततेच्या आधारे लीला, चमत्कारांचे वर्णन येते. 'विष्णू पुराण', 'हरिश्चंद्र पुराण' आधारित कृष्ण रासक्रीडा करणारा भेटतो. राजा कृष्ण हे त्याचे आणखी एक रूप. मथुरा नि वृंदावनातला कृष्ण भिन्न. 'महाभारत'मधील कृष्ण आणखी वेगळा. कृष्ण मंदिरे व्यक्तीस प्राप्त झालेल्या ईश्वरीय शक्तीचे प्रतीक. अशा नोंदीतून ते शिल्पकला, चित्रकला, युद्धकला, शृंगार, प्रेम, प्रणय इ. घटकांच्या नोंदी करण्यात विसरत नाही. कारण, त्याशिवाय कृष्णचरित्र अपूर्ण, याचे भान तर्कतीर्थांना असते. गणपतीचा उल्लेख आपणास ऋग्वेद, आरण्यक, उपनिषद आदी ग्रंथांत मिळतो. गणेश हे शिवरूप. तो विघ्नहर्ता म्हणून उपास्य. त्याच्या विविध कथांनी आपले प्राचीन वाङ्मय भरलेले आहे. गणेशवंदना, गणेश मंदिरे, गणेशोत्सव या साऱ्या गोष्टी संस्कृतीद्वारे धर्मास

जोडल्या गेल्याचे या नोंदीतून लक्षात येते. इंद्र ही वैदिक देवता. इंद्र हा भारतीयांचा श्रेष्ठ देव. तो बलशाली. इंद्र कथाही अन्य देव-देवतांप्रमाणे प्रचलित आहे. त्यांची माहिती या नोंदीतून मिळते. पुराण ग्रंथ देवादिकांच्या कथांनी समृद्ध आहेत. तर्कतीर्थांचा या सर्व ग्रंथांवर अधिकार असल्याने ते तटस्थपणे व्यक्ती व ईश्वरमय रूपातील अंतर स्पष्ट करतात. सर्व धर्मग्रंथांमध्ये आपापल्या देव-देवता, आराध्य दैवतांचे अवतार, चमत्कार, लीला नोंदल्या असून, त्यातून त्या चरित्रास अलौकिकत्व येते, हे आपणास विसरून चालणार नाही.

(ऐ) श्रद्धा, अंधश्रद्धा

मानवी सभ्यतेचा विकास जादू, धर्म आणि विज्ञानाच्या माध्यमातून होत आल्याचे आपण यापूर्वी जेम्स जॉर्ज फ्रेझर यांच्या नोंदीतून समजून घेतले आहे. आदिम अवस्थेत मनुष्य हताश स्थितीत मंत्र, तंत्र, जादूटोणा, भानामती, करणी, कौल, दैवी चमत्कारांवर जगत होता. विश्वनिर्मितीचे गूढ त्याने भौतिक अभ्यासाने भेदले. तो बुद्धिवादी होऊनही अश्रद्धा होत नाही. याचा आपण जेव्हा शोध घेऊ लागतो तेव्हा लक्षात येते की, माणसाच्या जगण्याचे अनेक आधार असतात. भाव-भावना, कल्पना, मूर्त-अमूर्त संकल्पना इ. अनेकांपैकी आहे जादूटोणा, भूत-भुताटकी, भानामती, गंडे-दोरे, मंत्र-तंत्र इ. याचा मनुष्यावरील प्रभाव पूर्वापार विज्ञानाच्या वाढत्या प्रचार, प्रसाराने समाजमनावरील त्याची अंधश्रद्धा कमी झाली; पण निराश झाला असे नाही. ते वर्तमानापुढील आव्हान खरे! 'जादूटोणा' नोंद आपणास समजावते की, हा यातुविद्येचा भाग होय. प्राचीन व मध्ययुगात या विद्येने समाजमन संमोहित केले होते. आधुनिक काळात त्याची कारणमीमांसा सुरू झाल्याने ते गूढ निमाले. हे जरी खरे असले तरी मानव संस्कृतीच्या मोठ्या काळावर त्याचा प्रभाव होता. आशावादी मनुष्य सश्रद्धा होतो. मग विवेकाऐवजी चमत्कार, सादृश्य, संसर्ग यांचे प्राबल्य वाढते. या सर्व गोष्टी अशा नोंदीतून तर्कतीर्थांनी स्पष्ट केल्या आहेत. 'कौल' नोंद याच परंपरेतील होय. शकुन-अपशकुनाच्या कल्पनेवर 'कौल' प्रथा उभी आहे. या क्रियेचा उल्लेख यजुर्वेदात आढळतो. भारताबरोबर ही प्रथा अरब, रोम, इजिप्त इ. देशांत म्हणण्यापेक्षा संस्कृतीत आढळते म्हणणे योग्य ठरावे. जपानमध्ये मंदिराच्या प्रांगणात झाडाला चिड्या अडकवणे व आपल्याकडे मंदिरात घंटा लावणे (अर्पण करणे) यात ईप्सित साध्याची भावना आढळते. या प्रथेचा संबंध मानसिक स्थितीशी जवळचा असतो. 'मंत्र'संबंधी जागोजागी विविध नोंदीत जे उल्लेख सापडतात, त्यातूनही हे स्पष्ट होते. 'मुहूर्त', 'ज्योतिष' या नोंदीही याच संदर्भात लक्षात घेतल्या पाहिजेत. तर्कतीर्थ अशा नोंदीत जे बारकावे स्पष्ट करतात, ते त्यांच्या निरीक्षण, परीक्षण, मीमांसा वृत्तीचे निदर्शक असते; पण नोंदीसंबंधीच्या ग्रंथप्रामाण्यास ते धक्का लागू देत नाहीत, त्यामुळे नोंदीची वस्तुनिष्ठता प्रखर सत्य म्हणून पुढे येते.

(ओ) प्राचीन शास्त्रे

मुहूर्तशास्त्र, ज्योतिषशास्त्र, योगविज्ञानसंबंधी तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी नोंदी लिहिल्या आहेत. तर्कतीर्थ २५ ते २७ नोव्हेंबर, १९६१ या कालावधीत ज्योतिर्विद्या मंडळ,

मुंबई यांच्या विद्यमाने संपन्न महाराष्ट्र राज्य ज्योतिष परिषदेच्या वार्षिक अधिवेशनाचे अध्यक्ष होते. त्या अध्यक्षपदावरून केलेल्या भाषणात त्यांनी ज्योतिषशास्त्राचा संबंध गणिताशी कसा आहे, यावर प्रकाश पाडून दोन्हीतील अंतर कमी होण्यावर ज्योतिषाचे शास्त्रत्व अधिक निर्दोष होण्याचे प्रतिपादन केले होते. मुहूर्तशास्त्र नोंद ही कालमापनशास्त्र, खगोलशास्त्र, ज्योतिषशास्त्र, इ.च्या संदर्भाने केल्याने मुहूर्ताचा संबंध शुभ-अशुभपेक्षा तारे, गृह इ. गतीवर असल्याने व त्याअनुषंगाने सृष्टीत होणारे बदल याच्याशी ते कसे जोडलेले आहेत, त्यावर तर्कतीर्थ प्रकाश टाकतात. शकुनशास्त्र, कौटिल्याचे अर्थशास्त्र यांचे यासंदर्भातील दाखले वाचत असताना प्राचीन शास्त्रे काळाच्या संदर्भात नित्य बदलत गेल्याचेही लक्षात येते. 'योग' नोंदीत तर्कतीर्थांनी इंद्रिय संयम आणि मानसिक एकाग्रता यांचे महत्त्व स्पष्ट केले आहे. ज्ञानयोग, कर्मयोग, भक्तियोग, हठयोग, लययोग, मंत्रयोग अशी कितीतरी नवी योगाची अंगे या नोंदीतून उमगतात. त्याचबरोबर 'योगदर्शन' नोंदीअंतर्गत 'योगसूत्र'च्या आधारे समाधी इ. क्रिया अवस्थांचे वर्णन करतात. केवळ हिंदू धर्मच नव्हे, तर बौद्ध आणि जैन धर्मातही योग विवेचन कसे आलेले आहे, ते स्पष्ट करतात. या सर्व नोंदींमधून तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांना प्राचीन विविध शास्त्रे, विज्ञान, दर्शन यांची केवळ माहिती होती असे नाही, तर ती शास्त्रे ज्या ग्रंथसंपदेवर उभी आहेत, त्यांचे शास्त्रीजींनी अनेकदा अनेक अंगांनी परिशीलन केल्याचेही ध्यानी येते. तर्कतीर्थांना अभ्यासासाठी कोणताही ग्रंथ वर्ज्य नसायचा. त्यांच्या मनातज्ञान, विज्ञानाच्या सर्व क्षेत्र, घटक इत्यादींविषयी न आटणारी तहान होती, तशीच आपल्या जीवनात माहीत नसलेले ज्ञान असूनये, याचे जे विलक्षण आकर्षण होते, त्यातून त्यांचे अध्ययन, संशोधन चालायचे. ज्ञानाचा अथांग सागर पोहूनही पुढे त्यांना अज्ञानाचे अथांग आकाश खुणावत राहायचे. खऱ्या तपस्वीची तहान अगस्तीपेक्षा कमी नसते हेच खरे! या नोंदी म्हणजे वाचकांच्या अज्ञानसीमांचा निरास करायचे अखंड अभियानच होते.

(औ) विविध समाज

भारतातील धर्म आणि समाजसुधारणांच्या चळवळीत आर्य समाज, ब्राह्मो समाज, प्रार्थना समाज, महाराष्ट्र समाज, सत्यशोधक समाज, थिऑसॉफिकल सोसायटी इ. संस्था, संघटना, चळवळींचा मोठा वाटा आहे. प्रबोधन काळाने युरोपात जे कार्य केले, तशाच प्रकारचे कार्य उपरोक्त विविध समाजांनी एकोणिसाव्या शतकात, तेही विशेषतः उत्तरार्धात गतीने केले. ब्राह्मो समाजाची स्थापना राममोहन रॉय, महाराजा द्वारकानाथ टागोर, कालिनाथ रॉय, मथुरानाथ मलिक प्रभृतींनी हिंदू धर्मातील वाढलेले कर्मकांड नि मूर्तिपूजेचे स्तोम यांना छेद देऊन केवळ मानसिक, भावनिक उपासनेद्वारे ईश्वरप्राप्ती शक्य असल्याचे स्पष्ट केले. तीच गोष्ट प्रार्थना समाजाचीही. स्वामी दयानंद सरस्वती यांनी विसाव्या शतकाच्या पूर्वार्धात आर्य समाज स्थापून ईश्वर सच्चिदानंद स्वरूप असून, भजन-पूजनाद्वारे त्याची प्राप्ती शक्य आहे, हे स्पष्ट केले. महात्मा फुले यांनी ईश्वरास निर्मिकाच्या रूपात मांडून सार्वजनिक सत्यधर्माची स्थापना केली. विशेष म्हणजे या सर्व समाजांनी धर्माचरण म्हणजे वंचित कल्याण मानून अनाथ, अनौरस बालके,

विधवा, परित्यक्ती, इ. निराधारांच्या कल्याण संस्था स्थापून 'मानवसेवा हीच ईशसेवा' असा नवा कृतिपाठ देशभर रुजविला, त्यामुळे धर्माचरणास समाजाचरणाचा पर्याय उपलब्ध झाला.

यातून मंदिर, मूर्ती, ब्राह्मण-पुरोहित, पापसंबंधी प्रायश्चिते, अनुष्ठाने यांना छेद मिळून सदाचार, सद्विचार म्हणजे खरा धर्म ही लोकभावना समाजात रुजणे व रूढ होणे शक्य झाले. या सर्व समाजाची तत्त्वे, कार्य, विचार इ. विवेचन तर्कतीर्थांनी आपल्या नोंदीत करून त्यांचे धर्म व समाजसुधारणांसंबंधी योगदान रेखांकित केले आहे. आर्य समाज अस्पृश्यता व जातिभेद मानत नाही, हे सांगायला तर्कतीर्थ विसरत नाहीत. व्यक्तिशः तर्कतीर्थ सत्यशोधक समाज, प्रार्थना समाज, ब्राह्मो समाज यांच्या कार्यात सहभागी असत. व्याख्याने देत, सर्वतोपरी सहकार्य करत. एका प्रसंगी तरी त्यांनी आपला वाडा (द्रविड वाडा) ब्राह्मो समाजाच्या अनाथाश्रमासाठी देऊ केला होता. स्वतः तर्कतीर्थ अस्पृश्यता मानत नसत. हा व्यक्ती म्हणून त्यांच्यातील झालेला कायाकल्प म्हणजे या समाजांच्या कार्य, विचारांचा प्रभाव होय. तर्कतीर्थांनी मराठी विश्वकोशाचा मांडलेला प्रपंच केवळ ज्ञानयोग नव्हता, तर तो एक कर्मयोगही होता, हे अशा पुरोगामी नोंदीतून स्पष्ट होते. हे समाज हिंदू धर्माचरणाचे कालोचित पर्याय होते, हे नोंदीतून लक्षात येते.

(अं) तत्त्वज्ञान

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी मराठी विश्वकोशात तत्त्वज्ञानासंबंधी 'भारतीय तत्त्वज्ञान', 'ज्यू तत्त्वज्ञान', 'भारतीय विचार' इ. नोंदी लिहिल्या आहेत. तत्त्वज्ञान हा तर्कतीर्थांचा आवडीचा विषय आहे. जगातील सर्व तत्त्वज्ञाने त्यांनी जिज्ञासा म्हणून अभ्यासली असून, विविध लेख, भाषणे, मुलाखती व ग्रंथ यांमधून त्यांचा एकदुसऱ्याशी असलेला संबंध, त्यातील साम्यस्थळे, विभेद इ.चे विवेचनही केले आहे. ते तत्त्वज्ञानास संकल्पनेची सुसंगत व तर्कशुद्ध मांडणी मानतात. तर्कतीर्थांच्या लेखी तत्त्वज्ञान ही ज्ञानव्यवस्था असून, तिचा संबंध व परिणाम मानवी व्यवहारावर होत असतो, असे त्यांचे निरीक्षण आहे. माणसाचे अनुभव म्हणजे तत्त्वज्ञानाची उदाहरणे होत. माणूस जे पाहतो, जाणतो, भोगतो, अपेक्षितो ते सर्व तत्त्वज्ञान सिद्धांतमूलक असते. त्यातून ज्यातून निर्माण होते ते एक 'विश्वस्थितीशास्त्र' (कॉस्मॉलॉजी) असते, अशी तर्कतीर्थांची मान्यता आहे. भारतीय तत्त्वज्ञानाचा उगम वैदिक धर्माच्या वातावरणात झाला असून, नंतरच्या काळात उपनिषदांमध्ये नमूद झाले आहे. भारतीय तत्त्वज्ञान आत्मा व आत्मजन्य अनुभवांचे फलित होय. भारतीय दर्शने दोन प्रकारची आहेत.- १) आस्तिक, २) नास्तिक. माध्वाचार्यांनी लिहिलेल्या 'सर्वदर्शनसंग्रह'मध्ये समग्र भारतीय तत्त्वज्ञाने वर्णिली आहेत. चार्वाक, बौद्ध, जैन, रामानुज, पूर्णप्रज्ञ, नकुलीश पाशुपत, शैव, प्रत्यभिज्ञा, रसेश्वर, वैशेषिक, नैयायिक, जैमिनी, पाणिनी, सांख्य, योग आणि शांकर ही ती होत. या सर्वांबद्दल तर्कतीर्थांनी मराठी विश्वकोशात जागोजागी संदर्भानुसार विवेचन केले आहे. चार्वाकाच्या भौतिक तत्त्वज्ञानाचा अपवाद वगळल्यास अन्य सर्व भारतीय तत्त्वज्ञानेमोक्ष संकल्पनेचे समर्थन करताना दिसून येतात. 'ज्यू तत्त्वज्ञान' नोंदीचा संबंध मूलतः बायबल या धर्मग्रंथाशी आहे. ज्यू तत्त्वज्ञानाबाबत विद्वानांमध्ये मतभेद आहेत.

ज्यू धर्मपीठ (सिर्नॅगॅंग) जी १३ सूत्रे मांडते, ती या तत्त्वज्ञानाची आधारसूत्रे होत. काहींनी ती सहाच असल्याचे म्हटले आहे. ज्यू तत्त्वज्ञानाचा मूलाधार ग्रीक संस्कृती आहे, हे तर्कतीर्थांनी या नोंदीत नमूद केले आहे. याशिवाय 'तत्त्वज्ञान' ही मूळ नोंदही तर्कतीर्थांनी लिहिली आहे. ती पण भारतीय तत्त्वज्ञानाचा पाया म्हणून पाहता येते. या नोंदीतील शब्दांचे पारिभाषिक महत्त्व असाधारण आहे. उदा. सत्, असत्, षड्दर्शने, शून्य, सर्वज्ञ इ. त्यांचा संदर्भ विवेचित ग्रंथांच्या संदर्भात विशिष्ट मर्यादा नि अर्थाने घेणे अनिवार्य असते.

(अ:) इतिहास व राज्यशास्त्र

'प्रज्ञावंताला क्षितिजही मर्यादा घालू शकत नसते' सारखे सुभाषित तर्कतीर्थांनाच शोभते. इतिहासशास्त्रातील 'आयुर्वेदाचा इतिहास, प्राचीन भारतीयांचे इतिहासाचे तत्त्व', या तर्कतीर्थलिखित नोंदी लक्षणीय आहेत. तर राज्यशास्त्रांतर्गत त्यांनी 'राजेशाही', 'एकसत्तावाद' व 'राज्यशास्त्र' या नोंदी लिहिल्या आहेत. प्राचीन साहित्याचा काळ ठरविणे हे इतिहासापुढे खरे आव्हान असते. कारण, तो काळ नोंदलेला नसतो. बराच भर तर्क, तारतम्य व ग्रंथांतील तथ्य यांवर असतो. अशा प्रसंगी इतिहासकार काय करतात, काळ कसा ठरवितात हे समजून घेणे रोचक ठरते. त्याचेच उदाहरण म्हणून 'प्राचीन भारतीयांचे इतिहास तत्त्व' या नोंदीकडे पाहणे लागते. तर्कतीर्थांची ही नोंद इतिहासविषयक पण त्याला आलेलं ललितबंधाचं रूप मोहक खरं! क्लिष्ट विषय सुंदर करण्याचं तर्कतीर्थांचं कौशल्य वाखाणण्याजोगं आहे. "मानवी इतिहास विश्वेतिहासाचा म्हणजे सर्व सृष्टीच्या इतिहासाचा एक भाग किंवा एक कल्प आहे. उत्पत्ती, स्थिती वलय ह्यांचे चक्र सारखे फिरत असते."* सृष्टीचा इतिहास महायुग मानले तर त्यातील मानव विकास काळाचे चार कल्प मानण्यात आले आहेत. ते आहेत कृत युग, त्रेता युग, द्वापर युग आणि कलियुग. याआधारे तर्कतीर्थ प्रस्तुत नोंदीत भारताचे प्राचीन साहित्य बसवतात. त्याआधारे भारतीय इतिहासाचा कालपट आपणापुढे मांडतात. 'आयुर्वेदाचा इतिहास'ही असाच प्राचीन. त्याचा प्रारंभ वेदकालात झाला. 'चरकसंहिता', 'सुश्रुतसंहिता', 'अष्टांग संग्रह' आणि 'अष्टांगहृदय' या चार ग्रंथांच्या आधारस्तंभावर भारतीय आयुर्वेद आधारलेला असल्याचे या नोंदीतून स्पष्ट होते. 'राज्यशास्त्र' ही मराठी विश्वकोशातील प्रदीर्घ नोंदींपैकी एक होय. जगाच्या सर्व भूप्रदेशांवर कालौघात राज्ये निर्माण होऊन तिथे स्थानिक परिस्थितीनुसार राजेशाही, एकसत्तावाद, लोकशाही इ. राज्यपद्धती अस्तित्वात आल्या. त्यांचा इतिहास राज्यशास्त्राचा अभ्यास विषय. पाश्चिमात्य देश व पौरवात्य देशांत वेगवेगळे राज्यशास्त्र आढळते. कारण, तिथल्या परंपरा, भूगोल, समाज भिन्न भिन्न आहे. प्लेटोपासून आजपर्यंत अनेकांनी राज्यशास्त्रावर लिहिले आहे; पण कुणास अद्याप तिची गत (स्थिती) व गती (दिशा) ठरवता आली नाही. राज्यशास्त्रात गणितासारखे ठोकताळे नसतात. मदार असते स्थितीवर.

तर्कतीर्थांच्या नोंदींची मीमांसा

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी केलेलं लेखन व कार्य यांबाबत मराठी साहित्यात अनेकांनी त्याची मीमांसा केली आहे. विशेषतः त्यांनी केलेल्या कोशकार्याबद्दल प्रा. रा. ग. जाधव आणि प्रा. श्रीनिवास दीक्षित यांनी लिहिले आहे. त्यांच्या साहित्याच्या विपुल समीक्षा आहेत आणि संशोधन उल्लेखही. शास्त्रीजींचं कोशकार्य ही त्यांची सांस्कृतिक धडपड होय. मराठीतील ज्ञानसंपदा शिस्तबद्ध हवी, शिवाय तिची मांडणी वस्तुनिष्ठ व्हायला हवी, असा त्यांचा कृतिशील आग्रह होता. मराठी विश्वकोशातील नोंदींचेसंपादन कसे व्हायला हवे, याचे धडे त्यांनी घालून दिले होते. म्हणून मराठी विश्वकोश नोंदीत वस्तुनिष्ठता आढळते. ती शास्त्रीजींच्या नोंद लेखनशैली आग्रहाचा परिपाक होय. शब्दमर्यादा, रचना, संदर्भ उल्लेखाची पद्धत, चित्ररचना, संबंधित उल्लेख यांमुळे नोंद परिपूर्ण होईल, याबाबत त्यांचा कटाक्ष असायचा. शुद्धलेखनाबाबत ते आग्रही होते. कारण, ज्ञानकोश नोंदींकडे समाज तो मजकूर प्रमाणभूत म्हणून पाहात, वाचत नि वापरत असतो. भाषा, पदक्रम, परिभाषा, शब्दांचे विशिष्ट प्रयोग, तुलना यांची त्यांनी मानांकने निश्चित केली होती. विश्वकोशाचा वाचक मुख्यतः शिक्षित, जिज्ञासू असतो हे खरे; पण सामान्य जिज्ञासूलाही या नोंदी उपयुक्त व्हाव्यात म्हणून ते नोंदीच्या सुलभ, सुबोध होण्याकडे लक्ष देत. तर्कतीर्थांच्या अनेक नोंदी तर ललितबंध वाटाव्यात अशा आहेत. परिभाषिकतेतही सौंदर्य, लालित्य, मोहकता, रोचकता, वाचनीयता जपता येते, याचावस्तुपाठ म्हणून तर्कतीर्थांच्या नोंदींकडे पाहता येते. मराठी विश्वकोशाचे प्रयोजन मराठी भाषा सर्व ज्ञान-विज्ञानातील घटक, शब्द, परिभाषांनी समृद्ध करत ती जगातील अन्य संपन्न ज्ञानभाषांच्या पंक्तीत बसवायचा त्यांचा आग्रह 'अमृताते पैजा जिंके' असाच होता. त्यांना अभिप्रेत 'महाराष्ट्र धर्म' जातिवाचक नसून वृत्तीवाचक होता, हे वेगळे सांगायची गरज नाही. आत्मनिरपेक्ष लेखन ही अशा नोंदीची पूर्वअट असते, ती तर्कतीर्थ जपताना दिसतात. स्वतःच्या नोंदी ते अन्यांकडून संपादित करून घेत. यातूनही आत्मनिरपेक्षता स्पष्ट व स्वयंसिद्ध होते. काटेकोरपणा, विवेक, तर्कशुद्ध, वादातीत विवेचन अशा कितीतरी वैशिष्ट्यांच्या नोंदी युक्त असल्या, तरी त्यांची वाचनीयता त्यांनी कधी हरवू दिली नाही. म्हणून त्यांच्या विविध नोंदींची मीमांसा वर्तमान चिकित्सा व भविष्य निर्देश म्हणून आवश्यक ठरते.

(क) नोंदींचा रचनाबंध

विश्वकोशासाठी नोंदी लिहिण्याचे विश्वमान्य संकेत रूढ आहेत. त्यानुसार नोंदींच्या स्वरूपावरून शब्दमर्यादा निश्चित केलेली असते. छोट्या नोंदी ५००-७०० शब्दांपर्यंत तर व्याप्तीलेख (दीर्घ नोंदी) १२०० ते २००० शब्दांपर्यंत. तर्कतीर्थांनी लिहिलेल्या नोंदी छोट्या, मध्यम, दीर्घ अशा सर्वप्रकारच्या असून, त्यांनी शब्दमर्यादेचे रूढ संकेत पाळलेले आढळून येते. व्यक्ती नोंदीत जन्म, मृत्यू, काळ, कुटुंब, शिक्षण, वाचन, प्रभाव, कार्य, विचार, योगदान इत्यादींबद्दल माहितीपूर्ण लिहिणे अपेक्षित असते. त्याचे पालन प्राचीन, मध्ययुगीन, आधुनिक

काळातील व्यक्तीनोंदीत केलेले आहे. काही नोंदी वैचारिक, शास्त्रीय असतात. त्यात परिभाषांचे महत्त्व असाधारण असते. तिथे तर्कतीर्थांनी त्या दिलेल्या दिसतात. व्यक्तिलेखात अलौकिकाला किती महत्त्व द्यायचे, चमत्कारांचे वर्णन किती मर्यादित करायचे, याचे तारतम्य बाळगायला लागते. तर्कतीर्थांनी ते राम, कृष्ण, तुकाराम, रामदास इ. नोंदीत कटाक्षाने जपलेले आहे. नोंदीत अनेकदा व्यापक आशयाचे वर्गीकरण, उपभेद करणे गरजेचे असते. एका गोष्टीची अनेक अंगे वा घटक असतात. विविध वाद, शास्त्रे, संकल्पना इ. विषयक नोंदीत या गोष्टींचे असाधारण महत्त्व असते. उदाहरणार्थ, कर्मयोग नोंद घेऊ. तर कर्मयोग स्पष्ट करून गीतेत तो कसा सांगितला गेला हे स्पष्ट करण्यात आले आहे. 'क्रांती २' नोंदीत क्रांती म्हणजे काय ते स्पष्ट करून क्रांतीची कारणे, परिणाम, जगभरच्या क्रांत्यांचे दाखले, तुलना इ.द्वारे ती नोंद सर्वग्राही व सर्वकष होईल असे पाहिले गेले आहे. 'जातिसंस्था' नोंदीत जातीचा उगम, इतिहास, संस्कृतीसंबंध, अर्थ, उत्पत्ती इ. अंगांनी या व्यवस्थेचे मूळ, श्रमविभाजन, वर्णव्यवस्था, धर्मसंबंध, अस्पृश्यता, भेदाभेद, शोषण, अधिकार, सामाजिक न्याय, आरक्षण, मंडल आयोग असा व्यापक फेर मराठी विश्वकोशात वाचावयाला मिळतो. भारतीय समाजातच जातव्यवस्था असल्याने भारतीय कोशात तिचे स्थान व महत्त्व लक्षात घेऊन लिहिले गेल्याने ही नोंद संदर्भमूल्याच्या अंगाने महत्त्वाची ठरते. अशी नोंद लिहिताना लेखकाचा दृष्टिकोन पूर्वग्रहमुक्त शिवाय व्यापक समावेशी (comprehensive and inclusive) असावा लागतो. त्याचे दर्शन या नोंदीत होते. नोंदीचा रचनाबंध तर्कतीर्थ पाळतात. त्याचे दर्शन या नोंदीत होते. कारण, या कोशाचा रचनाकल्पच (Blue Print) त्यांनी बनविलेला होता.

(ख) वस्तुनिष्ठता

वस्तुनिष्ठता म्हणजे एखाद्या बाबीकडे (वस्तू, व्यक्ती, विचार इ.) जाणीव, कल्पना, भावना यापलीकडे जाऊन तटस्थपणे विवेचन करणे. हे करत असताना सत्याचा अपलाप होणार नाही, याची दक्षता घ्यावी लागत असते. ज्ञानाच्या क्षेत्रात अशी आत्मनिरपेक्षतासांभाळणे म्हणजे तितकी सोपी गोष्ट नसते. तर्कतीर्थांनी मात्र ती मराठी विश्वकोशातील नोंदी लिहिताना पुरेपूर पाळलेली लक्षात येते. ज्या नोंदी तर्कतीर्थांनी लिहिल्या, त्यांपैकी काही व्यक्ती, विचार, संस्था इ.मध्ये ते निकटकर्ती होते. उदाहरणच द्यायचे झाले तर महात्मा गांधी, इंडियन नॅशनल काँग्रेस, विनोबा भावे, सेनापती बापट यांसारख्या नोंदी सांगता येतील. महात्मा गांधींबरोबर त्यांनी अस्पृश्यतानिवारण कार्यात विचारविनिमय केला आहे. महात्मा गांधींनी त्यांचा उल्लेख, 'who knew that a man of great learning and spotless character'⁵ असा केला आहे आणि बरेच काही; पण तर्कतीर्थ या नोंदीत व्यक्तिसापेक्ष असे एकही विधान करित नाहीत. नोंद गांधींचे एकांगी समर्थन करणारी पण नाही. महात्मा गांधींच्या ब्रह्मचर्य सिद्धांता संदर्भात तर्कतीर्थांचे विधान की 'गांधींचा याबद्दलचा (ब्रह्मचर्य) दृष्टिकोन मानवी जीवन विज्ञानदृष्ट्या नीट तपास लागला नाही.' असे असहमतीचे मत व्यक्त करत ते लेखकीय वस्तुनिष्ठता जपतात. 'इंडियन नॅशनल काँग्रेस'चे

तर्कतीर्थ सक्रिय कार्यकर्ते होते. सार्वजनिक निवडणुकांमध्ये ते काँग्रेस उमेदवारांचा प्रचार करत (यशवंतराव चव्हाण, किसनवीर इ.). नोंदीत १९५२च्या सार्वत्रिक निवडणुकीचा उल्लेख आहे. या निवडणुकीत ते सक्रिय होते; पण नोंदीत त्याचा लवलेश सापडत नाही. हे जरी खरे असले तरी सन २६ जून, १९७५ च्या आणीबाणीचा अनुल्लेख खटकल्याशिवाय राहात नाही. 'Objectivity is one of the important quality dimension in different sources of knowledge: web2.0, portals, encyclopedias, wikipedia, and others.'⁶ हे विसरता येणार नाही. अशा नोंदींमध्ये लेखकात एका व्यापक उदारतेची गरज असते. कारण, जिज्ञासू अशा नोंदींकडे वस्तुनिष्ठ इतिहास म्हणून पाहात असतो. अशा संदर्भात लेखकावर काळजी जबाबदारी सोपवत असतो, ती पेलण्यासाठी उच्च कोटीची तटस्थता लागते.

(ग) मौलिकता

विश्वकोशातील नोंदी मौलिक वा मूलभूत माहिती देणाऱ्या असल्या पाहिजेत, हे सांगायची गरज नाही. कारण, जिज्ञासू मूलभूत माहिती मिळविण्याच्या गरजेतूनच विश्वकोशाचा आधार घेत असतो. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचं लेखन नि वाचन बहुआयामी असल्याने मूलभूत विचार करण्याची उपजत वृत्ती त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वात दिसते. मराठी विश्वकोशामध्ये संहिता लेखनाच्या विषयांवर नुसती नजर फिरविली तरी ते लक्षात येते. अशौच, उषा, कल्पसूत्रे, हेनी टॉमस कोलबुक, गायत्री मंत्र, गोत्र, चिद्वाद, द्रव्य, न्यायदर्शन, बादरायण, पूर्वमीमांसा या नोंदी यासंदर्भात लक्षात घेण्यासारख्या आहेत. स्वतंत्र विचार करण्याची वृत्ती, सर्जनशीलता, नवता, अपवाद, विचार ही कौशल्ये व गुण असल्याशिवाय कोणताही लेखक मौलिक लेखन करू शकत नाही. विश्वकोशीय लेखन म्हणजे वाङ्मयचौर्यास (Plagiarism) फाटा हे गृहीतच असते. मौलिकतेसाठी धाडस, बुद्धिमत्ता, नवोक्रमशीलता असावी लागते. ती तर्कतीर्थांच्या लेखन, व्याख्यान, मुलाखती इत्यादींमधून लक्षात येते. 'ओम'सारखी छोटी नोंद असो वा 'केवलाद्वैतवाद'सारखी दीर्घ नोंद असो. दोन्हीमध्ये मौलिकतेची समान श्रेणी पाहायला मिळणे, हे तर्कतीर्थांच्या विद्वत्तेचे प्रमाण होय. 'ओम' हा एकाक्षर मंत्र होय' यासारख्या छोट्या विधानात केवढा मोठा आशय व्यक्त होता. 'अ', 'उ' आणि 'म' या त्रिवर्णांनी, हा शब्द बनला आहे. यातून ते शब्द व्युत्पत्ती समजावतात. यातील प्रत्येक वर्णाचा अभिप्रेत अर्थ स्पष्ट करतात. तो असतो त्यांचं या संकल्पनेचं आकलन. 'अ' म्हणजे विश्व, 'उ' म्हणजे तेज (उषा) आणि 'म' म्हणजे प्रज्ञा. ज्या मंत्राने विश्व तेजस्वी व प्रज्ञामय बनते, तो म्हणजे 'ओम'. यात तर्कतीर्थांचं स्वतःचं आकलन प्रतिबिंबित होतं. तीच असते त्यांची मौलिक प्रज्ञा नि प्रतिभा. पूर्वमीमांसा नोंद त्यांच्या प्रारंभिक अध्ययन, अध्यापनाचा पुरावा म्हणून पाहता येते. ऋग्वेदसारखी प्रदीर्घ नोंद विविध संदर्भांनी युक्त असल्याने तिला शोधनिबंधाचे रूप नि महत्त्व प्राप्त झाले आहे. 'गोत्र' शब्द सर्वसामान्यांसाठी कुलाचे मूळ (उत्स, उगम) वाटते; पण नोंद सांगते की, या कल्पनेचा उगम प्राचीन भारतीय गणसंस्था (समाज) मधून झाला. अशा अनेक नव्या गोष्टींचा उलगडा

तर्कतीर्थांच्या नोंदी वाचताना होतो. पारंपरिकतेस शह देऊन ते नित्य नवे संदर्भ देत राहतात. हीच त्यांच्या मौलिकतेची निजखूण असते. नोंदीखाली ग्रंथ, स्रोत इ. नमूद करत ते आपल्या नोंदीची प्रामाणिकता सप्रमाण सिद्ध करत राहतात.

(घ) पारिभाषीकरण

विश्वकोश किंवा ज्ञानकोश एखादा जिज्ञासू, अभ्यासक वा संशोधक केव्हा हाताळतो, तर जेव्हा एखादी संज्ञा, संकल्पना, व्याख्या, परिभाषा त्याला समजून घ्यायची असते तेव्हा. विश्वकोश एका अर्थाने परिभाषा संग्रहच असतो. यातील संहिता लिहिणारा वस्तुनिष्ठतेचा आधार म्हणून प्रथम परिभाषा, व्याख्या देतो आणि मग तिची उकल तो विस्तृत विवेचनातून करत राहतो. तर्कतीर्थांनी आपल्या अनेक नोंदींमध्ये परिभाषा उद्धृत केल्या आहेत. काही ठिकाणी तर स्वतःच्या आकलन निरीक्षणातून नव्याच परिभाषा निर्मिल्या आहेत. 'प्रमाणमीमांसा' नोंदीत 'ज्ञानाचे स्वरूप, ज्ञानाचे प्रकार, ज्ञानाची कारणे व साधने, ज्ञानाचे प्रामाण्य व अप्रामाण्य या विषयांची मीमांसा म्हणजे प्रमाणमीमांसा होय' म्हणत तिची ते पुढे मीमांसा करतात. 'सत्ताविषयक शास्त्र म्हणजे राज्यशास्त्र होय.' अशा परिभाषांनी हा नोंदीसंग्रह खंड तुम्हास भरलेला दिसेल. तर्कतीर्थांनी मराठी विश्वकोश निर्मितीतून लेखनाची विश्वकोशीय धाटणी (पद्धती) निर्माण केली, तीमध्ये या परिभाषाकरणाचा फार मोठा वाटा आहे. मराठी विश्वकोश निर्मितीच्या प्रारंभिक काळात कोशाचे खंड करण्यापूर्वी 'मराठी विश्वकोश परिचय ग्रंथ' (१९६५) नंतर प्रथम मराठी विश्वकोशाचा १८वा खंड सन १९७३ मध्ये प्रकाशित केला. तो मराठी, इंग्रजी असा द्वैभाषिक परिभाषा खंड होता. मूळ खंडांआधी हा 'परिभाषा खंड' प्रकाशित करून मराठी विश्वकोश प्रकल्पात परिभाषांचे असलेले असाधारण महत्त्वच एका परीने अधोरेखित केले होते. यात त्यांनी विशिष्ट शब्दांचे विशिष्ट अर्थ नोंदवून 'शब्द हे शस्त्र खरे; पण शास्त्रात त्यांचा वापर जपून व जबाबदारीने करायचा असतो,' हे बजावले आहे. हा खंड नोंदी लेखकांचा तर मार्गदर्शक होताच; पण सामान्य जिज्ञासूंना हा कोश म्हणजे शंकांची खाण भरून काढण्याचा उपाय व साधन ठरला. या खंडाची प्रस्तावना म्हणजे 'शब्द' या भाषिक एककासंबंधी केलेले प्रदीर्घ चिंतन होय. ते सर्व जिज्ञासूंनी एकदा मुळातूनच वाचले पाहिजे. या परिभाषासंग्रह खंडानी मराठीस ज्ञानभाषा बनविण्याचे महत्कार्य केलेआहे. मराठी विश्वकोशांच्या सर्व खंडांत संपादकांनी या परिभाषांचा वापर होईल, याची दक्षता घेतलेली दिसते. या कोशामुळे मराठीतील एका संकल्पनेच्या विविध परिभाषा नि पारिभाषिक शब्दांचा संग्रह शक्य झाला आहे.

(च) ससंदर्भ विवेचन

मराठी विश्वकोशातील नोंदींचा आढावा घेताना असे लक्षात येते की, अधिकांश नोंदी या विस्तृत विवेचन करून लिहिण्यात आल्या आहेत. मराठी विश्वकोश निर्मितीचा काळ (१९६०-२०१५) मराठी समाजासाठी जिज्ञासा कालखंड होता. तंत्रज्ञान विकासपूर्व काळात ग्रंथ हेच महत्त्वाचे ज्ञानसाधन होते. तर्कतीर्थांच्या अधिकांश नोंदी या विवेचनाच्या अंगाने पाहता विस्तृत

राहिल्या आहेत. 'प्रबोधनकाल' नोंद यासंदर्भात व्यवच्छेदक आहे. प्रबोधनकाल शीर्षकातच काळ असल्यामुळे तर्कतीर्थ तो (पंधरावे, सोळावे शतक) नोंदवण्यास विसरत नाहीत. या काळाने केलेले बदल ते नोंदवतात. काळाचे जगावर झालेले परिणाम, प्रभाव सांगण्यास विसरत नाहीत. प्रबोधनकाळ म्हणजे केवळ बौद्धिक मन्वंतर नव्हे, तर कला, साहित्य, पर्यटन, विज्ञान, तत्त्वज्ञान, शिक्षण, वैद्यक आदी क्षेत्रांत घडवून आणलेले परिवर्तन आहे, असे नोंदवत प्रबोधनाची व्यापक कक्षा समजावतात. प्रबोधक म्हणून प्लेटो, अॅरिस्टॉटल, पित्रार्क, व्हाल्ला, विंची सर्वांचे नुसते उल्लेख नाहीत, तर तुलना व विवेचनाही आहे. विभिन्न संस्कृती, देशादिवर झालेले परिणाम या वाचावयास मिळतात. सिसरो, सेनीका, व्हर्जिल, गॅलिलिओ, कोलंबस, टॉलेमी, टॉमस अँक्वायन, मॅकिओव्हेली यांच्या उदाहरण, माहिती, योगदान इत्यादीने ही नोंद स्वयंपूर्ण व संपूर्ण आहे. हे असते तर्कतीर्थांच्या विवेचक लेखनाचे बलस्थान. शिवाय शेवटी संदर्भग्रंथ म्हणून ज्या १० संदर्भांची सूची आपण वाचतो, तीमुळे जिज्ञासूस नव्या वाचन, संदर्भांचे क्षितिज आपसूकच दिसू लागते. ही किमया तर्कतीर्थ लेखनशैलीची. एखाद्या घटकाचा ऐतिहासिक धांडोळा घ्यावा तर्कतीर्थांनीच. इटली फ्रान्स स्पेन नेदरलँड्स (हॉलंड), इंग्लंड, जर्मनी सान्या देशांच्या संदर्भांनी ही विवेचक नोंद सर्वविषयसंग्राहक बनली आहे. अशा विवेचक नोंदी या मराठी विश्वकोशात विपुल आहेत. जातिसंस्था, महात्मा गांधी, महाभारत, केवलाद्वैतवाद इ. सहज आठवलेल्या अशा नोंदी होत. नोंद घटकाची अंगे-उपांगे, परिभाषा, तुलना, उदाहरणे, इतिहास, योगदान, काळ, चरित्रे, वादविचार इ. नी प्रत्येक नोंद विवेचक कशी होईल, हे तर्कतीर्थ पाहताना दिसतात. आपल्या विवेचनास आधार, पुरावे, प्रमाण देण्याने, परिभाषा करण्याने या नोंदी वस्तुनिष्ठ, मौलिक झाल्या आहेत. दुसरीकडे रसाळ शब्दकळेने त्यात जे लालित्य येते, त्यामुळे २०-२५ पृष्ठांची नोंद असली तरी वाचक ती शेवटपर्यंत संयमाने, एकाग्रतेने वाचत राहतो. कारण, तर्कतीर्थांच्या विवेचनात कुतूहल निर्माण करण्याचे विलक्षण कौशल्य असल्यानेच ते शक्य होते.

(छ) भाषाशैली

दैनंदिन व्यवहारात आपण जी भाषा वापरतो, ती व्यक्तिनिष्ठ व व्यक्तिसापेक्ष असते. उलटपक्षी विश्वकोशांच्या नोंदींची भाषा वस्तुनिष्ठ असणे गरजेचे असते. इथे सारे पुरावे, निर्णय, उदाहरण, तुलना, इतिहास, तत्त्व, परिभाषा इत्यादींचा मेळ घालत लिहिणे आवश्यक असते. आत्मनिष्ठतेस तिलांजली दिल्याशिवाय नोंदीतील विवेचक आशय वस्तुनिष्ठ होत नसतो. विश्वकोशातील नोंदीत स्पष्टता, निश्चितता महत्त्वाची. या पार्श्वभूमीवर तर्कतीर्थ जोशी लिखित मराठी नोंदींची भाषा परिनिष्ठित, पारिभाषिक व संस्कृतनिष्ठ दिसते. तर्कतीर्थांची मातृभाषा जरी मराठी असली तरी अभ्यास भाषा म्हणून उभारीच्या नि उमेदीच्या काळात संस्कृतच राहात आली आहे. वाचन, व्याख्यान, विवेचन यांचा नित्य आधार संस्कृत श्रुती व स्मृती राहिली आहे. त्यामुळे नोंदीत व्युत्पत्त्यर्थ, मूर्धाभिहित, अहंप्रत्यय, अस्तेय, सुश्रुत, ब्रह्मयज्ञ, धनसंग्रहचतुर, ब्रात्य, नाशार्थ, ऋषिकुल ऊसे केवळ संस्कृतप्रचूर नव्हे, तर शुद्ध संस्कृत शब्द मोठ्या प्रमाणात

येतात. एखाद्यासंशोधकास 'तर्कतीर्थ साहित्यात संस्कृत' अशा विषयावर प्रबंध सादर करता येईल किंवा शब्दकोश तयार करता येईल. तर्कतीर्थांच्या भाषेवरच नाही, तर वाक्यरचनेवरही संस्कृत प्रभाव असल्याची टीका प्रा. श्रीनिवास दीक्षित यांनी सोदाहरण केली आहे नोंदीतील वाक्ये बहुधा लांब पल्ल्याची आढळतात. भाषा विवेचात्मक, विश्लेषणप्रचूर, ग्रांथिक अशी आहे. लेखनशैलीत बहुविधता आहे. ती कधी परिनिष्ठित तर कधी ललित बनते; पण सहसा नोंदींची शैली विवेचक राहिली आहे. ललितबंधापेक्षा ही शैली प्रबंध लेखनास जवळ असलेली, विश्लेषणाकडून निर्णयाकडे नेणारी म्हणून निर्णायक शैली ठरते. काही ठिकाणी वर्णन शैली, तर काही ठिकाणी तुलनात्मक शैलीचा वापर दिसतो. द्वैतवाद, द्वैताद्वैतवाद, शुद्धद्वैतवाद, केवलाद्वैतवाद नोंदी वाचताना हे प्रत्ययाला येते. वाक्ये छोटी, मध्यम, दीर्घपल्ल्याची आहेत. काही तर दमछाक करणारी परिच्छेदसदृश; पण तरी या नोंदी वाचनीय ठरतात, ते केवळ त्यात असलेल्या संदर्भमूल्यांमुळे.

विश्वकोश वा ज्ञानकोशांतील नोंदींची भाषा व शैली कशी असायला हवी, याबाबत फिल डेव्हिस यांनी मत व्यक्त करताना म्हटले आहे की, "Entries should be written in a formal, authoritative, register. Editorialization and personal opinion should be avoided. Entries should be precise and specific, the use of jargon minimized and technical concepts express in plain or previous defined language. Entries on technical topics themselves should include definitions of the technical term used."¹⁰

या निकषांवर तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी लिखित मराठी विश्वकोशांतील नोंदींची मीमांसा करताना लक्षात येते की, त्यांच्या विवेचक भाषेत एकप्रकारचा ठोसपणा दिसून येतो. तो त्यांच्या ज्ञानसाधनेतून आलेला आहे. अनुभवसिद्ध अध्ययनातून आलेली ती अधिकारसिद्धता विवेचनेतील विधानांमधून स्पष्ट होते. पारिभाषिक वाक्ये वा व्याख्या त्याचे उदाहरण म्हणून सांगता येतील. 'एकच निर्गुण ब्रह्म हेच सत्य आहे.'^{११} अशी वाक्ये त्यांच्या अधिकारसिद्धतेतून आपोआपच येतात. ती मोहरबंद असतात, शिवाय वादातीत विधाने म्हणून त्याकडे पाहता येते. तर्कतीर्थांच्या विवेचनात अधिकार असतो; पण अभिनिवेश नसतो हे विशेष. "प्रवृत्तीविज्ञान म्हणजे दृश्यविश्वाचे ज्ञान होय."^{१२} अशी पारिभाषिक वाक्ये तर सर्व नोंदींमध्ये जागोजागी भेटतात. "दृश्य, द्रष्टा व दर्शन किंवा ज्ञेय, ज्ञाता व ज्ञान ही त्रिपुटी म्हणजे वेगळी अस्तित्वे नसून ही तिन्ही मिळून एकच ज्ञान होय आणि हे प्रत्येक ज्ञान कोणत्या तरी विषयाचे असते व तो विषय उदा. घटपटादी विषय - ज्ञानाहून वेगळा नसतो."^{१३} अशी सर्वसामान्यांना तर सोडाच अभ्यासक, संशोधकांच्या डोक्यावरून जातात. कारण, या सारगर्भित वाक्यात इतक्या संकल्पना ठासून भरलेल्या आहेत की, पहिल्यांदा त्या समजणे अवघड. समजल्या तर त्यांचा अन्वय लावणे म्हणजे शिवधनुष्य उचलणे असते. हे तर्कतीर्थच करू जाणे. हे त्यांच्या अचाट बुद्धिमत्तेचे

प्रतीक खरे; पण सर्वसामान्यांच्या आवाक्याबाहेरचे निश्चित. विश्वकोश रंजनासाठी वाचायचानसल्याने वाचकाला अशा नोंदी एकाग्रचित्तानेच वाचणे भाग असते.

मराठी विश्वकोशाची उपयुक्तता

एक विषयसंग्राहक, विविध विषयकेंद्री, सर्व विषयसंग्राहक असे कोशांचे अनेक प्रकार दिसून येतात. मराठी विश्वकोशासारखे सर्व विषयसंग्राहक कोश असतात. त्यात संहिता अथवा नोंदी लेखन, क्रम, स्वरूप, मांडणी अशा अंगाने रचनेचे मान्य संकेत आहेत. त्यानुसार नोंदी संग्रहाच्या रूपात जे खंड तयार होतात, त्या खंडांमध्ये संदर्भग्रंथ सूची, अनुक्रम, नकाशे, चित्रे, आकृत्या, सांख्यिकी माहिती, तक्ते, कोष्टके, सूत्रे इत्यादी देऊन मूळ संहिता जिज्ञासूंना अधिक उपयुक्त होईल, असे पाहिले जाते. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी संपादन करताना या सर्व घटकांकडे लक्ष पुरविल्याने हा कोश वाचकानुवर्ती झाला आहे. संहिता खंड प्रकाशित करण्यापूर्वीच त्यांनी 'मराठी विश्वकोश परिचय ग्रंथ' (१९६५) आणि 'परिभाषासंग्रह' (१९७३) पूरक व पुरवणी खंड प्रकाशित केल्याने ते दोन्ही ग्रंथ नोंदी लेखकांना मार्गदर्शक ठरल्याने प्रकाशित २० संहिता खंड प्रमाणभूत (Standard) होण्यास मोठे साहाय्य झाले आहे. मराठी विश्वकोशातील नोंदीत पूरक निर्देश बाणांकन, तिरप्या अक्षरात दिले गेल्याने वाच्य नोंदीस पूरक व समृद्ध करणारी अन्य सामग्री वा संदर्भ अन्य खंडांतून मिळवून वाचन, संदर्भ, संशोधन सर्वांगी समृद्ध करणे शक्य झाले आहे.

२० खंडांचा मूळ प्रकल्प पूर्ण झाल्यावर (२०१५) मराठी विश्वकोशाचा २१वा खंड हा 'सूचिखंड' (२०१९) म्हणून प्रकाशित करण्यात आला. हा खंड म्हणजे पूर्वप्रकाशित २० खंडांतील नोंदींची सूची होय, त्यामुळे संपूर्ण २० खंडांमध्ये कोणकोणत्या नोंदी आल्या आहेत, ते पाहणे. त्याआधारे ईप्सित वा इच्छित नोंद त्वरित शोधण्याची सुविधा हाती आली आहे. 'सूचिसंग्रह' असो वा 'परिभाषासंग्रह' असो तो एकापरीने शब्दकोशच असतो. मराठी विश्वकोशाने मराठी ज्ञानवारशात जशी नि तितकी मोलाची भर घातली, तितकीच ती या दोन संग्रह खंडांनीसुद्धा घातली आहे. अशा खंडांमुळे जिज्ञासानिर्मिती व पूर्ती अशी दोन्ही कार्ये एकाच वेळी पूर्ण होणे शक्य होत असते. "जिज्ञासाजागृतीचे महत्त्वाचे कार्य सूचीच्या स्वतंत्रपणे केलेल्या परिशीलनातून घडू शकते. अंधुक जिज्ञासेला डोळस करण्याचे व तिला हवे ते दाखविण्याचे काम सूची करू शकते."^{१४} हे प्रा. रा. ग. जाधव यांचे मत यासंदर्भात लक्षात आल्यावाचून राहात नाही.

सूचीसंग्रहामुळे द्विरुक्ती टाळणे, विसंगती दूर करणे, संदिग्धता नष्ट करणे, तपशिलातील चुका दुरुस्त करणे इ. शक्य होते, यामुळेच मराठी विश्वकोश अधिक निर्दोष होऊ शकला. कारण, कोश निर्मितीपूर्व खबरदारी व निर्मिती काळात संपादकांनी घेतलेली काळजी यामुळे उभयपक्षी निर्दोषीकरण शक्य झालेले दिसते. कोश निर्मितीच्या काळात समांतरपणे सूची संवर्धित व संशोधित (दुरुस्त, अद्ययावत) करत राहणे अशा बृहद् प्रकल्पात अत्यंतिक महत्त्वाचे असले,

तरी जिकिरीचे काम असते. तर्कतीर्थ व नंतरच्या सर्व संपादकांनी ही खबरदारी घेतलेली आहे.

अशा बृहद् प्रकल्पात संदर्भग्रंथ सूची (Bibliography)चे असाधारण महत्त्व असते. नव्या संदर्भात तेच महत्त्व विकिपीडिया व तत्सम ज्ञानकेंद्री लेखन प्रकल्पात दुवे आणि संकेतस्थळ सूचीस (Wibliography) आले आहे. सन २०१२ च्या दरम्यान मी 'हिंदी वेब साहित्य'^{१५} प्रकल्प हातावेगळा केला. तो सारा प्रकल्प महाजालावर प्रकाशित साहित्याचा अभ्यास होता. सारी संदर्भसूची अग्रांथिक होती. ज्या दुवे व संकेतस्थळे (Links and Websites) यांच्या आधारे हे काम करण्यात आले होते, त्यांची संदर्भसूची 'विब्लिओग्राफी' होती. मराठी विश्वकोशाची ई-आवृत्ती प्रकाशित आहे. आता सुधारित, संवर्धित आवृत्तीच्या संपादनाचे कार्य विविध ज्ञानमंडळांद्वारे सुरू आहे. त्यांचे संदर्भ अद्ययावत व्हायचे, तर या नव्या ज्ञानसाधन व माध्यमांचा अद्ययावत वापर कालोचित ठरेल. जुन्या कोशरचनेत संदर्भ ग्रंथशीर्षक, लेखक नाम, प्रकाशक, स्थळ, काळ, पृष्ठ इ. देण्याचा प्रघात आहे. नव्या संदर्भात लेखशीर्ष, दुवे, संकेतस्थळ, वर्षे इ. दिले जाते. शिवाय संहितेत दुवे अंतर्भूत असतात. ते बाणांकन, तिरक्या नोंदींचे आधुनिक पर्याय होत. मराठी विश्वकोशाच्या ई आवृत्तीत यांचा वापर मर्यादित स्वरूपात झालेला आहे. संदर्भग्रंथ वा संदर्भसूत्र सूची ही संहिता विषयसूची इतकीच ज्ञान व जिज्ञासावर्धक असते. कोशवाचन अधिक आनंददायी व सर्जनात्मक होण्यासाठी हे पूरक संग्रह वा संदर्भ, मूळसंहिता खंडांइतकेच उपकारक असतात. त्यासाठी मात्र वाचकांत संयम, निग्रह असणे गरजेचे असते. हे मराठी विश्वकोश प्रकल्पाचा एकूण विस्तार व आवाका लक्षात घेताना जाणवते.

मराठी विश्वकोश खंडांमध्ये प्रत्येक नोंदीच्या शेवटी संदर्भग्रंथ सूची देण्यात आली आहे. शिवाय प्रत्येक संहिता खंडांच्या शेवटी चित्रपत्रे असून, त्यात चित्रे, नकाशे जोडण्यात आले आहेत. शिवाय नोंदीमध्ये आवश्यक तिथे चित्रे, रेखाचित्र, आकृती, तक्ते, कोष्टके, सूत्रे, संज्ञा इ. ने नोंद परिपूर्ण करण्याचा प्रयत्न केला गेला आहे. अशा चित्रबोध व पूरक संदर्भामुळे हा विश्वकोशही परिपूर्ण बनला आहे. भूमिती, गणित, भूगोल, अवकाश विज्ञान इत्यादीतील तांत्रिक संकल्पनांच्या स्पष्टीकरण व आकलनासाठी ही पूरक सामग्री.

सर्व ज्ञान, विज्ञानात काळजीपूर्वक करावयाची जर कोणती गोष्ट असेल, तर ती असते परिभाषा. विश्वकोशातील नोंदीत आपणास जागोजागी परिभाषा मिळतात; पण त्या तयार करणे अवघड काम असते. प्रत्येक ज्ञान, विज्ञानाची स्वतःची अशी भाषिक धाटणी असते, त्यामुळे प्रत्येक ज्ञान क्षेत्रातील परिभाषा विशिष्ट असते. यावर प्रकाश टाकताना प्रा. रा. ग. जाधव यांनी समुचित शब्दात परिभाषा सामर्थ्य आणि मर्यादांचे, ते तयार करण्याच्या प्रक्रियेचे यथार्थ विवेचन केले आहे. ते म्हणतात की, "प्रत्येक ज्ञानशाखेची विवेचनाची भाषिक धाटणी वेगळी व वैशिष्ट्यपूर्ण असते. देशाच्या अर्थसंकल्पाचे विवरण भूविज्ञानाच्या भाषिक मोडणीत करता येत नाही आणि

कायद्यातील विषयसाहित्य समीक्षेच्या भाषाशैलीत मांडता येत नाही.’^{१६} हे आव्हान स्वीकारून परिभाषाकरणाची गरज मराठी विश्वकोशात पूर्ण करण्यात आली आहे.

मराठी विश्वकोशातील नोंदीसदृश विषय अन्य ज्ञानकोशांनी हाताळलेले आहेत; पण मराठी विश्वकोशातील वस्तुनिष्ठता अन्य कोशांमध्ये अभावाने दिसून येते. प्रत्येक कोशरचनेचे विशिष्ट उद्देश असतात. त्यातून वेगळेपण येत असते.

सध्या मराठी विश्वकोश प्रकल्प मूळकल्पनेनुसार पूर्ण झाला असून, त्याच्या सुधारित आवृत्तीचे कार्य महाराष्ट्र राज्य मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळाने विविध ज्ञान मंडळांमार्फत हाती घेतले आहे. तर्कतीर्थांनी प्रथम खंडाच्या प्रस्तावनेत नमूद केल्याप्रमाणे विश्वकोश निर्मिती हा स्थायी प्रकल्प आहे, त्यामुळे दुरुस्ती, भर या निरंतर प्रक्रिया होत. तीनेक वर्षांपूर्वीची माहिती पुढे तीनेक वर्षे उपयोगी ठरते. त्यामुळे विश्वकोशांची नित्यनूतननिर्मिती ही मराठी ज्ञानसमाज अद्यतन राहण्यासाठी आवश्यकच नाही, तर अनिवार्य राहणार आहे, याची खूणगाठ शासन व समाजाने आपल्या मनात सदैव ठेवायला हवी.

मराठी विश्वकोश अनेक नोंदी लेखक, संपादक, अन्य तंत्रज्ञ, कार्यालयीन संपादकीय विभाग, शासन, समाज इ. मुळे संपन्न, संपूर्ण समृद्ध झाला आहे. वेळोवेळच्या अध्यक्ष, सचिव इ.नी मोलाची कामगिरी मराठी विश्वकोश निर्मितीत बजावली आहे. त्या सर्वांबद्दल या प्रस्तावनेच्या शेवटी कृतज्ञ स्मरण करणे व आभार मानणे, मी माझे कर्तव्य समजतो.

संदर्भ सूची

- १) तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : व्यक्ती, कार्य आणि विचार. पृ.८८
- २) तत्रैव, पृ. ८९
- ३) तत्रैव, पृ. ८९
- ४) नोंद क्र. २९. प्राचीन भारतीयांचे इतिहास तत्त्व. पृष्ठ ५६
- ५) The collective works of Mahatma Gandhi - Vol - 61-page 167
- ६) Objectivity philosophyen.m.wikipedia.org
- ७) प्रमाणमीमांसा नोंद क्र. ९७ पृष्ठ (मराठी विश्वकोश नोंदसंग्रह) - ५३२
- ८) राज्यशास्त्र नोंद क्र. १३२ पृष्ठ (मराठी विश्वकोश नोंदसंग्रह) - ७२०
- ९) पळशीकर, वसंत, रेगे मे. पुं. - संपादक : तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : व्यक्ती, कार्य, आणि विचार, पृष्ठ १४५.
- 10) Writing an Encyclopaedia Entry - [http:// writing together - banger. wordpress.com/2016/03/10](http://writingtogether-banger.wordpress.com/2016/03/10).
- ११) केवलाद्वैतावाद : नोंद क्र. ५५ पृष्ठ १२३.
- १२) चिद्वाद, नोंद क्र. ५५, पृ. १२३.
- १३) तत्रैव

- १४) आधुनिक मराठी ज्ञानसंकलक कोशरचना : स्वरूप व उपयुक्तता : (२) नवभारत, फेब्रुवारी
१९९८. पृ. २१.
- १५) हिंदी वेब साहित्य, www.dr.sunilkumarlawate.in.
- १६) आधुनिक मराठी ज्ञानसंकलक कोशरचना : स्वरूप व आवश्यकता (२) नवभारत, फेब्रुवारी
१९९८. पृ. २४.



तर्कतीर्थाचे धर्मचिंतन आणि धर्ममीमांसा : समीक्षा

तर्कतीर्थांचे धर्मचिंतन - शोध व बोध - डॉ. शं. रा. तळघटी

१) माणसाच्या व्यक्तिगत व सामाजिक जीवनाचे नियंत्रण करणारी 'धर्म' ही मूलभूत, व्यापक आणि सामर्थ्यसंपन्न संस्था असल्याचे मानवेतिहासावरून आपणास दिसून येते. जगातील सर्व प्रदेशांमध्ये इतिहासपूर्व काळापासून आजतागायत आढळून येणाऱ्या सर्व मानवी समाजामध्ये या ना त्या स्वरूपात धर्म प्रभावी असल्याचे आपणांस इतिहास सांगतो. याची कारणे दोन अ) धर्मभावना ही मानवी स्वभावातच अंगभूतपणे वास करते. "धर्मो हि एको अधिको विशेषो । धर्मेण हीनाः पशुभिः समानाः ॥" या सुभाषितात मानव प्राण्याचे वैशिष्ट्य म्हणूनच तिचा उल्लेख केला आहे. ब) दुसरी गोष्ट म्हणजे स्थिर समाजजीवनासाठी धर्माची असलेली आवश्यकता (निदान धर्म आवश्यक असल्याची समाजघटकांची धारणा). ही धारणा व्यक्त करणारे प्रसिद्ध वचन म्हणजे "धर्मो विश्वस्य जगतः प्रतिष्ठा ।". या कारणांनी धर्माला मानवी जीवनात व परिणामतः मानवी संस्कृतीमध्ये केंद्रवर्ती स्थान प्राप्त होणे साहजिकच म्हणावे लागेल. अशा 'धर्माला', 'संस्कृती' सह, आपल्या आयुष्यभरच्या चिंतनाचा मुख्य विषय म्हणून निवडण्यात तर्कतीर्थांची मर्मग्राही आणि विवेकी दृष्टी दिसून येते. इतरही काही विचारवंतांच्या चिंतनाचा 'धर्म' हा विषय असल्याचे दिसते. उदा. म.म. काणे, विद्वदरत्न दफ्तरी, न्या. रानडे, विवेकानंद इत्यादी. तर्कतीर्थांनी त्यांचा संक्षिप्त परामर्शही घेतला आहे. (हिंदू, स.प्र. २). परंतु विचारवंत म्हणून तर्कतीर्थांचे स्वतंत्रप्रज्ञ धर्म-चिंतन या सर्व विचारवंतांमध्ये उठून दिसणारे आहे. शास्त्रीर्जांच्या मते इतरांच्या चिंतनात "धर्मतत्त्वांची बुद्धिवादी व मूलगामी चिकित्सा नाही" (पृ. ८६). ती त्यांनी केली आहे. त्यांच्या विचारांना येथे "धर्म-चिंतन" असे म्हटले असले तरी त्यांनी स्वतः आपल्या ग्रंथांना "धर्म समीक्षा" असे नाव दिले आहे. याचा अर्थ, त्यांचे चिंतन समीक्षात्मक आहे. त्यांचे मुख्य ग्रंथ दोन (एक) हिंदुधर्माची समीक्षा व (दोन) सर्वधर्मसमीक्षा. पण माझ्या दृष्टीने "वैदिक संस्कृतीचा विकास" हा त्यांचा ग्रंथही तितकाच महत्त्वाचा आहे. एवढेच नव्हे तर १९२८ साली प्रसिद्ध झालेला "आनंदमीमांसा" हा लघुकाय पण गुणाने मोठा ग्रंथही त्यांचे चिंतन समर्थपणे आविष्कृत करतो.

समीक्षा ही द्विविध असल्याचे दिसते. एक प्रकार म्हणजे समीक्ष्य विषयाचे परीक्षण करून त्यातील गुण आणि दोष दोन्ही दाखवून द्यायचे. दुसरा प्रकार हा केवळ टीकात्मक; म्हणजे त्यात समीक्ष्य विषयातील केवळ दोष दाखवून द्यायचे. मराठी भाषेत टीकेचा अर्थच ही दुसऱ्या प्रकारची समीक्षा असा होतो. सामान्यपणे वैचारिक टीका करताना एक विशिष्ट तात्त्विक वा तत्सम वैचारिक भूमिका स्वीकारून त्या दृष्टिकोनातून ती (टीका) केली जाते. तर्कतीर्थांचा “हिंदुधर्माची समीक्षा” हा ग्रंथ अशा प्रकारच्या टीकात्मक समीक्षेचा उत्कृष्ट नमुना आहे. “हिंदुधर्मावर टीका करणे हे फारच जबाबदारीचे धर्म व अवघड काम आहे” (प्रास्ताविक पृ. २) असे स्वतः शास्त्रीजी म्हणतात. परंतु एक ऐतिहासिक जबाबदारी म्हणून त्यांनी हे काम या स्वीकारले व परखडपणे हिंदुधर्मातील दोषांचे दिग्दर्शन केले आहे. या प्रकारच्या नकारात्मक (टीकात्मक) समीक्षेची एक अंगभूत उणीव ही आहे की, ज्या वैचारिक भूमिकेवरून टीका केली जाते. ती भूमिकाच जर निर्दोष नसेल तर केलेली टीकापण सदोष होते. एक प्रकारचा अभिनिवेश त्यात शिरण्याची शक्यता असते. तसे घडले तर निष्कर्ष हे एकांगी स्वरूप धारण करतात. “हिंदुधर्माची समीक्षा” या ग्रंथामध्ये हिंदुधर्मावर जी टीका केली आहे ती मार्क्सवादाच्या भूमिकेतून ही भूमिका म्हणजे ऐतिहासिक भौतिकवाद (Historical Materialism). पहिल्याच व्याख्यानात शास्त्रीजींनी ‘ऐतिहासिक धर्मसमीक्षेची तत्त्वप्रणाली’ स्पष्ट केली आहे. तिची चर्चा येथे प्रस्तुत नाही. येथील मुद्दा एवढाच की, ही तत्त्वप्रणाली जर सदोष असेल तर त्याआधारे केलेल्या समीक्षेचे निष्कर्षही सदोष असणार.

या पार्श्वभूमीवर ‘वैदिक संस्कृतीचा विकास’ आणि ‘सर्वधर्मसमीक्षा’ या ग्रंथांमधील शास्त्रीजींचे विवेचन अधिक समतोल व मर्मग्राही असल्याचे दिसून येते. पहिल्या प्रकारच्या समीक्षेचा तो उत्कृष्ट नमुना म्हणावा लागेल. हिंदुधर्म आणि संस्कृतीमधील विविध संस्था, त्यामागील विचारसरणी आणि एकूणच त्यांचे ऐतिहासिक कार्य, शास्त्रशुद्ध पद्धतीने समजून घेण्याचा व देण्याचा साधार व सक्षम प्रयत्न शास्त्रीजींनी यशस्वीपणे केल्याचे या ग्रंथांमधून दिसून येते. विषयाची व्याप्ती फारच मोठी आहे. तथापि, अनेक शास्त्रांच्या मूलगामी अध्ययनाने संस्कारित झालेली तर्कतीर्थांची प्रज्ञा (व प्रतिभा) या विषयाला न्याय देऊ शकेल एवढी प्रगल्भ व व्यापक असल्याचे ग्रंथ वाचताना जाणवते. त्यांचे ‘ज्ञानमय तप’ निश्चितच प्रखर आहे. हिंदुधर्माचे व संस्कृतीचे अंतरंग उलगडून दाखविण्याचे सामर्थ्य अशा तपोवृद्ध ज्ञान्यांमध्येच असू शकते.

२) “हिंदुधर्माची समीक्षा” या ग्रंथातील धर्मचिंतन हे मार्क्सवादाच्या प्रभावाखाली झाले होते. परंतु मी याआधी म्हटल्याप्रमाणे ही भूमिकाच जर सदोष असेल तर टीका या चिंतनही सदोष होणार. मार्क्सवादी गृहीतकृत्याच्या मर्यादांची जाणीव झाल्यानंतरचे त्याचे धर्मचिंतन अन्य ग्रंथात असल्याने ते मुक्त व समतोल झाले आहे. वैचारिक प्रामाणिकपणा असल्याशिवाय वैचारिक विकास होत नाही, याची साक्ष स्वतः शास्त्रीजींनी “वैदिक संस्कृतीचा विकास” या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत दिली आहे. ते म्हणतात, “भारतीय संस्कृतीची टीकाप्रधान मीमांसा आम्ही

‘हिंदुधर्माची समीक्षा’ या पुस्तकात पूर्वी केलेली होती. त्यातील दृष्टिकोन व या निबंधातील दृष्टिकोन यांत फरक आहे. ‘हिंदुधर्माची समीक्षा’ या पुस्तकावर मार्क्सवादी विवेचनपद्धतीचा प्रभाव अधिक आहे. वर्गविग्रहाच्या तत्त्वाची पकड त्यावर अधिक आहे. मानवी विचारांना भौतिक वा आर्थिक उत्पादनपद्धतीच्या मर्यादांचे बंधन वाजवीपेक्षा अधिक प्रमाणात त्यात मानले आहे. उलट, या निबंधात आध्यात्मिक किंवा वैचारिक स्थिर मूल्यांची शक्ती समाजातील भौतिक प्रवृत्तीवर आधिपत्य गाजवू शकते या कल्पनेला महत्त्व दिले आहे. आर्थिक उत्पादनपद्धतीत अनेक स्थित्यंतरे झाली तरी युगानुयुगे आपले सामर्थ्य किंवा प्रभुत्व टिकवणारीही काही मानसिक मूल्ये असू शकतात, या तत्त्वाची जाणीव ठेवून हा निबंध लिहिला आहे.’ (पृ. ३). याचा अर्थ, तर्कतीर्थांचे विकसित धर्मचिंतन हे ‘वैदिक संस्कृतीचा विकास’ आणि ‘सर्वधर्मसमीक्षा’ या उत्तरकालीन ग्रंथमध्ये पहावयास मिळते. अर्थात, एक तात्त्विक समीक्षा या दृष्टीने ‘हिंदुधर्माची समीक्षा’ या पुस्तकाचे महत्त्व अभ्यासकांना निश्चितच वाटत राहिल. त्यामधील धर्मचिंतनासंबंधी जे काही प्रश्न उपस्थित होतात त्यांची चर्चा तात्त्विकदृष्ट्या उपयुक्त ठरेल म्हणून केवळ काही महत्त्वाचे प्रश्न मी आपणासमोर मांडू इच्छितो. अर्थातच पहिला प्रश्न समोर येतो तो धर्मसमीक्षेच्या पद्धतीसंबंधी. संस्कृती ही व्यापक संकल्पना आहे. धर्म हे तिच्या वैचारिक वा आध्यात्मिक आविष्काराचे केंद्रवर्ती स्वरूप आहे. तथापि, समकक्ष नसल्या तरी समलक्षण संकल्पना म्हणून धर्म व संस्कृती यांच्या समीक्षेमध्ये मूलभूत भिन्नता असणार नाही असे म्हणता येते. शास्त्रीजींनी ही गोष्ट मान्य असावी असे त्यांच्या पूर्वोक्त अवतरणावरून दिसून येते.

३) शास्त्रीजींनी धर्मसमीक्षेची ऐतिहासिक पद्धती स्वीकारली आहे आणि हीच पद्धती सर्वांत अधिक योग्य व पुरेशी असल्याची त्यांची धारणा आहे. समाज व त्याची सर्व अंगे इतिहासबद्ध आहेत. धर्म ही हीन अवस्थेपासून उच्च अवस्थेपर्यंत विकास पावलेली ऐतिहासिक घटनांची मालिकाच आहे. त्यातील प्रत्येक विशिष्ट दुवा त्या सर्व दुव्यांमधील कार्यकारणभाव केवळ बुद्धीच्या साहाय्याने अवगत करून घेणे हे ऐतिहासिक समीक्षेचे स्वरूप आहे (पृ. ३). तिच्या तीन बाजू अशा अ) धर्मतत्त्वाचे सत्यत्व ब) धर्मसंस्थांचे ऐतिहासिक प्रयोजन - आणि क) धर्मतत्त्वांचा व संस्थांचा ऐतिहासिक कार्यकारणभाव (पृ. ११). सामान्य ऐतिहासिक पद्धतीचे स्वरूप थोडक्यात असे आहे. ही पद्धती धर्म या संस्कृतीचे ऐतिहासिक ज्ञान करून देण्यास निश्चितच उपयुक्त आहे. त्याद्वारा धार्मिक विकासक्रमाचे ऐतिहासिक कारणांसह स्वरूप अवगत होते. या संबंधात प्रश्न असा निर्माण होतो की, ऐतिहासिक ज्ञान धर्माचे सर्वांगीण ज्ञान करून देण्यास पुरेसे आहे काय? धर्म ही अत्यंत गुंतागुंतीची संकीर्ण ‘संस्था’ आहे. विचार, भावना आणि कृती हे मानवी व्यक्तिमत्त्वाचे तीनही घटक धर्माच्या उद्गम आणि विकासाशी आवश्यकपणे संबंधित आहेत. ‘धर्मा’मध्ये जसे मानवाचे ज्ञान व्यक्त होते. तसेच मानवाच्या आशा, आकांक्षा, मूल्ये, ध्येयवाद इत्यादी गोष्टीही त्यात प्रतिबिंबित झालेल्या असतात. त्यामुळे तौलनिक धर्ममीमांसेचे साहाय्य घेऊनही ऐतिहासिक ज्ञान हे धर्माचे, धर्मभावनेचे अंतरंग पूर्णपणे उलगडून दाखवू शकेल

असे वाटत नाही. त्यासाठी निदान धर्माचे मानसशास्त्र समजून घेणे नितान्त आवश्यक आहे. याचा अर्थ, ऐतिहासिक समीक्षेप्रमाणेच धर्माची मानसशास्त्रीय समीक्षा करणे आवश्यक आहे. एका अर्थाने ती अधिक महत्त्वाची म्हणता येईल. कारण ऐतिहासिक घटनांमागे मानवी मन सक्रिय असते. बाह्य आचार वा संस्था म्हणजे माणसाच्या मानसिकतेचे केवळ आविष्कार असतात. संभवतः ऐतिहासिक भौतिकवादाच्या प्रभावाखाली येण्यापूर्वी लिहिलेल्या ‘आनंदमीमांसा’ या महत्त्वपूर्ण पुस्तकात स्वतः तर्कतीर्थ यांनी तात्त्विक सिद्धांताच्या परीक्षणाच्या तीन रीती सांगितल्या आहेत. विशेष म्हणजे त्यांत ऐतिहासिक पद्धतीचा उल्लेख नाही. त्या पद्धती म्हणजे अ) प्रमाणांनी वस्तूची किंवा विषयाची सिद्धी, म्हणजे - प्रमाणपद्धती. ब) मानसशास्त्रीय परीक्षण, म्हणजे मानसिक पद्धती. क) नीतिशास्त्रीय परीक्षण, म्हणजे नैतिक पद्धती (पृ. ५). पुढे ते असे सांगतात की, आनंदसिद्धान्ताचा विचार मुख्यतः दुसऱ्या व तिसऱ्या पद्धतीने करावयाचा आहे. येथे ही गोष्ट सांगणे आवश्यक आहे की, शास्त्रीजींनी ‘आनंदमीमांसा’ ग्रंथात मीमांसा केली आहे ती उपनिषदिक आनंदसिद्धान्ताची; आणि तो ‘जयिष्णु आर्यांच्या वेदांतातील परम सिद्धान्त’ असल्याचे ते सांगतात (पृ. ४). पहिल्या प्रमाणपद्धतीने आनंदमय तत्त्वाचे परीक्षण करता येत नाही हे सांगताना ते म्हणतात ‘प्रमाणाने - किंवा तर्काने आनंदमय तत्त्वाचे परीक्षण करण्याची शक्ती प्रस्तुत लेखकाचे ठायी नाही. “नैषा तर्केण मतिरापनेया । (कठ. १-२-९)” हे तर्कतीर्थांचे विधान आहे! ही गोष्ट धर्मसमीक्षेला विशेषत्व लागू होते. कारण हे ‘आनंदमय तत्त्वच’ हिंदूंच्या धर्मसंकल्पनेचा मूलाधार आहे. पुरुषार्थ, अभ्युदय, निःश्रेयस या सर्व मूल्यात्म संकल्पनांचा आनंदमयतत्त्वाशी साक्षात संबंध आहे आणि धार्मिक जीवन के मूल्यांकित जीवन आहे. या संदर्भात ‘भव्य’ धर्म आणि ‘भूतवस्तु’ ब्रह्म यांच्या स्वरूपातील शंकराचार्यांनी दाखवून दिलेली भिन्नता विशेष महत्त्वाची आहे. तात्पर्य, धर्मपरीक्षणासाठी मानसशास्त्रीय व नैतिक पद्धती मौलिक महत्त्वाच्या आहेत.

सामान्य ऐतिहासिक पद्धतीसंबंधी एवढे सांगितल्यानंतर ऐतिहासिक - भौतिकवादासंबंधीची शास्त्रीजींची बदललेली भूमिका थोडक्यात पाहू. “आर्थिक पद्धती हा संस्कृतीचा प्राण आहे असे मार्क्सचे म्हणणे आहे. संस्कृतीच्या सर्व अंगांची प्रगती आर्थिक प्रगतीचे आनुषंगिक पर्यवसान होय. असे त्याच्या म्हणण्याचे तात्पर्य आहे..... हा मार्क्सवादी दृष्टिकोन दिसण्यात फार सुसंबद्ध दिसतो. परंतु इतिहासाची साक्ष आणि तात्त्विक पृथक्करण यांचा यास पूर्ण पाठिंबा मिळत नाही..... म्हणून अर्थमूलक सर्वांगीण प्रगतीची कल्पना तपशीलवार तपासली असता निर्दोष ठरत नाही.” (वैदिक संस्कृतीचा विकास, आ. १ ली. पृ. ११-१२) त्यांचे स्वतःचे मत आहे, “परंपरेने प्राप्त झालेल्या उच्चतम मूल्यांच्या - संरक्षणाने आणि नवीन उच्चतम मूल्यांच्या आविष्कारानेच संस्कृतीची प्रगती होत असते” (पृ. १२). हेच त्यांच्या धर्मचिंतनाचेही सूत्र असल्याचे दिसून येते. धर्म व संस्कृतिविषयक अनेक महत्त्वाच्या विषयांचा त्यांनी ऊहापोह केला आहे. त्या सर्वांचा परामर्श घेणे शक्य नाही. त्यांपैकी काहींच्या आधारे शास्त्रीजींच्या चिंतनाचा मागोवा घेऊ.

४) धर्ममीमांसेमध्ये धर्मलक्षण व धर्मप्रमाण हे दोन विषय सर्वाधिक महत्त्वाचे आहेत. प्रारंभीच एक प्रश्न निर्माण होतो. तो 'धर्म' या संज्ञेविषयी. इंग्रजी 'रिलिजन आणि भारतीय हिंदू परंपरेतील 'धर्म' सांकल्पनिकदृष्ट्या एकच आहेत का? विशेषतः धर्माचे पुरुषार्थ म्हणून जे स्वरूप आहे त्याचा गाभा 'नीती' (नैतिक मूल्ये, नैतिक नियम व कर्तव्ये इ.) हा आहे. धर्माचे दुसरे रूप 'ईश्वरोपासनापंथ' हे आहे. ख्रिश्चन, इस्लाम या ऐतिहासिक धर्माप्रमाणेच (रिलिजन) 'हिंदू' हाही एक धर्म आहे असे गृहीत धरून 'रिलिजन' आणि 'धर्म' हे एकार्थक आहेत असे सामान्यपणे मानले जाते. तर्कतीर्थांनी या प्रश्नाची स्पष्टपणे चर्चा करून काही निष्कर्ष काढल्याचे दिसत नाही. मात्र धर्मविकासाचे तीन स्तर हिंदुधर्मात सापडतात असे ते म्हणतात; ते स्तर म्हणजे - अ) जादू, निसर्ग-भूत-पितृ पूजा, ब) मानवसदृश देवतासमूह पूजा व शक्ति-पूजा; क) एकेश्वरवाद, ब्रह्मवाद व तत्त्ववाद (हिंदू, समीक्षा पृ. ११३). त्यांच्या मते, "एकेश्वर व सर्वेश्वर मानणारा भक्तिसंप्रदायच धर्मसंस्थेची खरी परिणती होय" (पृ. १२२). मला असे वाटते की, सांकल्पनिक सुस्पष्टतेच्या दृष्टीने 'धर्म' आणि 'रिलिजन' यांच्यामध्ये, आणि 'रिलिजन' या दृष्टीने 'हिंदू' व 'ख्रिश्चन', 'इस्लाम' हे प्रेषित-धर्म यांच्यामधील भेदांचे स्वरूप जाणणे इष्ट होईल.

यासंदर्भात आणखी एका ऐतिहासिक स्वरूपाच्या प्रश्नाचा उल्लेख करणे आवश्यक आहे. आज ज्या धर्माला आपण 'हिंदू धर्म' या नावाने ओळखतो त्याला प्राचीन काळी केवळ 'धर्म' या सामान्य उल्लेखिलेले आढळते. त्याला 'हिंदू' हे नामाभिधान केव्हा, कसे कोणत्या अर्थाने प्राप्त झाले, याचा ऐतिहासिक आढावा हिंदुधर्माच्या स्वरूपावर प्रकाश टाकू शकेल. शास्त्रीजींच्या समीक्षेमध्ये या प्रश्नाचाही ऊहापोह आढळत नाही. मात्र संस्कृतीसंबंधात ते म्हणतात, "भारतीय संस्कृती म्हणजे मुख्यतः हिंदुसंस्कृती होय.... हिंदुसंस्कृती ही (वैदिक संस्कृतीचेच विस्तार पावलेले स्वरूप होय." वैदिक संस्कृतीच्या परिणत ध्येयवादाच्या प्रेरणेने हिंदुसंस्कृती निर्माण झाली आहे. (वैदिक सं. विकास, प्रस्तावना, पृ. १३). याचा अर्थ, हा 'धर्म', 'वैदिक धर्म' होय. कर्मकांड, उपासनाकांड आणि उपनिषदिक ज्ञानकांड या रूपांत विकसित होऊन तो विश्वात्मक धर्मात परिणत झालेला दिसतो.

शास्त्रीजींनी स्वतः सांगितलेले धर्माचे सामान्य लक्षण असे "अलौकिक शक्तीच्या कल्पनेवर आधारलेले व श्रेयस्कर मानलेले मानवी आचरण म्हणजे धर्म" (हिंदू, सं. पृ. ५८). येथे श्रेयस म्हणजे व्यक्तीचे, वर्गाचे किंवा समाजाचे हित. सामान्यपणे ईश्वराच्या (देवतेच्या) रूपात शक्तीची कल्पना केली जाते. येथे मुख्यत भक्ती या उपासनामार्गाचा अवलंब करून ईश्वरी शक्तीला प्रसन्न करून घेण्यासाठी कराव्या लागणाऱ्या आचरणाला क्रियांना धर्म म्हटले आहे. या अर्थाचा विस्तार करून असे म्हणता येईल की, शक्तिउपासनेद्वारा व्यक्ती वा समाजाचे हित साधणारे आचरण म्हणजे धर्म. 'हित' ही संकल्पना धर्मविचारात केंद्रवर्ती आहे असे दिसून येते. पण शास्त्रीजींचा भर आहे तो 'अलौकिका'वर तेथे श्रद्धेला अवसर प्राप्त होतो. सुधारलेल्या धर्माविषयी ते सांगतात की "नैतिक आचरण (सद्गुण) हा त्याचा गाभा आहे. परंतु त्यांच्या

मते सगळ्या धर्मसंस्था नीतीची स्थापना अलौकिक शक्तीच्या अधिष्ठानावरच करतात आणि नीतीचा संबंध पारलौकिक जीवनाशी जोडतात” (पृ. ५९). प्रस्तुत विवेचनात ‘अलौकिक’ ही संकल्पना केंद्रवर्ती आहे. तिचे स्वरूप शास्त्रीजींच्या शब्दांत असे “तर्कशास्त्राच्या नियमांच्या आधारे बुद्धिद्वारा किंवा अनुभवाने व प्रयोगाने ज्या वस्तूची तपासणी करता येत नाही अशा वस्तू अलौकिक होत” (पृ. ६०). अमर आत्मा, देवता, ईश्वर, निर्गुण ब्रह्म, अपूर्व, मंत्रसामर्थ्य, नरक, मोक्ष इत्यादी धर्मशास्त्रोक्त वस्तु बुद्धिगम्य नसल्याने अलौकिक होत आणि ‘बुद्धिगम्य’ याचा अर्थ विज्ञानातील वस्तूंच्या अवगतीसाठी जी बौद्धिक पद्धती वापरतो तिनं गम्य. थोडक्यात, विज्ञानाव्यक्तिरिक्त अन्य क्षेत्रेही कमी-अधिक प्रमाणात अलौकिक वस्तूंचा संग्रह करतात, असा याचा अर्थ होता. या मतांचे परीक्षण मी येथे करणार नाही; एवढेच म्हणणे की, मानवी लौकिक जीवन हे केवळ विज्ञानापुरते मर्यादित नाही. मूल्यांचे विश्व हे कदाचित वैज्ञानिक विश्वापेक्षा मानवी हिताच्या दृष्टीने अधिक महत्त्वपूर्ण असेल. स्वतः ‘शास्त्रीजींनी ‘संस्कृती’ संकल्पनेची व्यापकता दाखवून तिच्या विकासाची मीमांसाही विस्तृतपणे केली आहे. मुख्य प्रश्न असा की, धर्माचे लक्षण ‘पारलौकिका’शी आवश्यकपणे संबद्ध आहे काय? ‘धर्म’ हा ‘रिलिजन’ असलाच पाहिजे काय? या दृष्टीने महाभारत व वैशेषिक सूत्र यांनी केलेले धर्माचे लक्षण विशेष चिंतनीय आहे. ते थोडक्यात पाहू.

“धारणात धर्ममित्याहुः ।” हे वचन सर्वज्ञात आहे. प्रजेचे समाजाचे धारण करतो तो धर्म... पुढे लागलीच ‘अहिंसा’ व ‘प्रभव’ ही धर्माची लक्षणे व्यासांनी सांगितली आहेत. धारण व प्रभव (याचा अर्थ ‘विस्तार-वाढसामर्थ्य’ असा शास्त्रीजी करतात) मिळून ‘अभ्युदय’ असा एक शब्द वापरता येईल. महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे धर्माचे प्रयोजन ‘लोकयात्रा’ म्हणजे लोकव्यवहार नीट चालविणे हे आहे असे व्यास सांगतात - “लोकयात्रार्थमेव हे धर्मस्य नियमः कृतः।” शास्त्रीजींनी तळटीपेत “लोकव्यवहारस्थापन धर्मशास्त्रस्य विषयः ।” (न्यायभाष्य ४/ 1/६२) हे वचन उद्धृत केले आहे. (पाहा हिंदू, स. पृ. ६६). त्यांचा निष्कर्ष - असा की, व्यासांची धर्मविचारांची भूमिका बुद्धिवादी होती आणि त्या काळी धर्ममीमांसा ही समाजधारणशास्त्र बनण्याच्या मार्गास लागली होती.^१

दुसरी प्रसिद्ध व्याख्या वैशेषिक सूत्रात केली आहे ती म्हणजे “यतः अभ्युदय निःश्रेयससिद्धिः स धर्मः ।” ज्याच्या योगे अभ्युदय व निःश्रेयस यांची प्राप्ती होते तो धर्म होय. तर्कतीर्थांच्या मते, अभ्युदय म्हणजे ऐहिक किंवा पारलौकिक आनंद व त्याची साधने आणि निःश्रेयस म्हणजे मोक्ष, शाश्वत किंवा सर्वोच्च अंतिम साध्य. ज्या स्थितीत कशाचीच अपेक्षा राहात नाही व संपूर्ण समाधान होते अशी स्थिती निःश्रेयस होय. पुरुषार्थांच्या भाषेत अर्थ काम म्हणजे अभ्युदय आणि मोक्ष म्हणजे निःश्रेयस असे म्हणता येईल. दोहोंच्याही प्राप्तीसाठी ‘धर्म’ आवश्यक आहे. अंततोगत्वा अभ्युदय आणि निःश्रेयस या दोहोंचेही स्वरूप व्यक्तिगत व सामाजिक हित, कल्याण असे असून त्याचा आशय, ‘सुख’ वा ‘आनंद’ हाच आहे. “सुखं वाञ्छन्ति सर्वेहि तच्च

धर्मसमुद्भवम्।’ असे दक्षस्मृतीत स्पष्ट विधान आहे. “धर्मात् अर्थश्च कामश्च” असे महाभारतकार सांगतात. अहिंसा, सत्य, अपरिग्रह, दान, दया, प्रेम इत्यादी सद्गुणांच्या समुच्चयाला ‘धर्म’ असे म्हटले आहे ते याच कारणाने. ही धर्माची उच्च नैतिक संकल्पनाच हिंदुधर्मनि... प्रमाण मानली आहे. त्यानुसार ‘सर्वभूतहितेः’ असे साधु-संत हे धर्म-मूर्ती होत. यात अलौकिक काही नाही.

५) धर्मप्रमाणविचार हा अत्यंत महत्त्वाचा विषय आहे. परंतु प्रस्तुत निबंधाच्या मर्यादित त्याची चर्चा करणे अशक्यप्राय आहे. एकाच मुद्द्याचा थोडक्यात परामर्श घेऊ तो मुद्दा आहे शब्दप्रामाण्याचा. धर्माचे (अधर्माचे) ज्ञान धर्मग्रंथ वा धर्मज्ञ पुरुष यांच्या रूपातील शब्दाप्रमाणाने होते, असे मानले जाते. “वेदोऽखिलो धर्ममूलं” हे मनुचे विधान प्रसिद्ध आहे. तसेच “चोदना लक्षणोऽर्थो धर्मः” ही पूर्वीमीमांसातील व्याख्याही धर्माचे वेदमूलत्व व्यक्त करते. परंतु स्मृतींमध्ये श्रुतीबरोबर अन्य ज्ञापकांचाही उल्लेख आहे. उदा. “वेदोऽखिलो धर्ममूलं स्मृतिशीले च तदविदां | आचारश्चैव साधूनां आत्मनस्तुष्टिरेव च ॥” (मनु. २-६) किंवा “वेदः स्मृतिः, सदाचारः स्वस्य च व प्रियमात्मनः ।” याच्या जोडीला याज्ञवल्क्यस्मृतीने “सम्यक् संकल्पजः कामो” चाही उल्लेख केला आहे. धर्माचे तत्त्व अत्यंत गहन सुदुर्विज्ञेय असल्यामुळे ‘एकसे भले चार’ असे ज्ञापक उल्लेखिले आहेत. त्यांच्यामध्ये परस्परमेळ हे गृहीत आहे. मात्र ‘आचार’ अर्थात सद्बिचार व सद्भावनापूर्वक सदाचार ही खरी धर्माची (धार्मिकतेची कसोटी आहे. महाभारताच्या शांतिपर्वातील धर्ममीमांसेचा गौरव तर्कतीर्थांनी स्वतःच केला आहे (पृ. ७८-८९). त्यातील एक श्लोक विशेषतः उल्लेखनीय आहे “सर्वेषां यः सहद् नित्यं सर्वेषां च हिते रतः । कर्मणा मनसा वाचा स धर्म वेद जाजले ॥” (२६२.९) । यावर भाष्य करण्याची आवश्यकता नाही.

या संदर्भात आत्मज्ञानविषयक प्रतीतित्रयाचा उल्लेख समर्पक व उद्बोधक होईल. शास्त्र प्रतीती गुरुप्रतीती आणि आत्मप्रतीती अशा तीन प्रतीतींचा उल्लेख वेदांतात होतो. धर्मप्रमाणाच्या संदर्भातही त्या महत्त्वाच्या आहेत. ‘वेद’ म्हणजे शास्त्रप्रतीती. “तस्मात् शास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्य व्यवस्थितौ॥” हे गीतावचन ध्यानात घ्यावे. याचा अर्थ, खऱ्या अर्थाने ‘वेद-प्रामाण्य’ म्हणजे ‘शास्त्र-प्रामाण्य’ होय. ‘आधी केले मग सांगितले’ या न्यायाने ज्या सत्पुरुषांनी धर्मतत्त्वे स्वानुभवाने जाणून त्यांच्या सत्यतेची प्रतीती घेतली व मगच जिज्ञासूंना ती सांगितली ते सद्गुरू. महाभारताच्या पूर्वोक्त श्लोकात त्याचे वर्णन आहे. ही गुरुप्रतीती. परंतु शेवटी शास्त्र व गुरू यांच्याकडून प्राप्त झालेल्या ज्ञानाची सत्यासत्यता स्वतःच्या अनुभवाने जाणणे-त्यासाठी श्रवण-मनन निदिध्यासन (किंवा आचार) यांचा उपयोग करणे ही आत्मप्रतीती. हे अंतिम प्रमाण खरे तर संत म्हणजेच चालता-बोलता धर्म!

६) कर्म-सिद्धान्त आणि वर्णाश्रमव्यवस्था ही दोन हिंदुधर्माची वैशिष्ट्ये मानली जातात व त्यांवर टीकाही होते. त्यांची सविस्तर चर्चा स्वतंत्रपणे करणे इष्ट आहे. त्यामुळे येथे मी त्यांची चर्चा करणार नाही. त्यांच्यासंबंधी माझी धारणा अशी आहे की, मानवी जीवनासंबंधीच्या अनेक प्रश्नांची उत्तरे शोधताना मांडलेली ‘कर्मसिद्धान्त’ ही स्पष्टीकरणात्मक सिद्धान्तकल्पना

(एकस्प्लनेटरी हायपोथेसिस) आहे; आणि 'वर्ण'संकल्पना म्हणजे मानसशास्त्रीय 'व्यक्तिमत्त्व प्रकार' (पर्सनॅलिटी टाइप) ची संकल्पना आहे.

प्रस्तुत निबंधाला पूर्णविराम देण्यापूर्वी एका अत्यंत महत्त्वपूर्ण विषयाला स्पर्श करणे आवश्यक आहे. तो विषय म्हणजे भागवत धर्म. धर्मसमीक्षेमध्ये शास्त्रीजींनी जरी त्याची दखल घेतलेली नसली तरी वैदिक-संस्कृतीच्या विकासाचा साक्षेपी आढावा घेताना त्यांनी 'भागवत धर्माचे तात्त्विक समालोचन' संक्षेपाने का होईना केले आहे. वैदिक धर्माचाच तो विकास असल्याचे ते सांगतात. (पृ. १६१) माझ्या मते, हिंदुंच्या धर्मसंकल्पनेचा ईश्वरोपासना व नैतिकता या दोन्ही अंगांनी झालेला उत्कृष्ट आविष्कार म्हणजे भागवतधर्म. महाराष्ट्रीय संतांच्या वाङ्मयात विशेषतः तत्त्वज्ञ संत ज्ञानेश्वरांच्या वाङ्मयात आढळणारी त्याची मांडणी अत्यंत उद्बोधक व मनोज्ञ आहे. 'आत्मनो मोक्षार्थं जगत् हिताय'च प्रतिपादिलेल्या वैश्विक धर्माचे स्वरूप त्यातून आपल्या दिव्यत्वाने प्रकट झालेले दिसते. ज्ञानेश्वरांच्या दार्शनिक भूमिकेचे विस्तृत विवेचन मी 'ज्ञानेश्वर विचारदर्शन' या पुस्तकातील लेखांमधून केले आहे. वैदिक कल्पतरूला लागलेले भागवतधर्म हे परिपक्व अमृत फल आहे असे जे भागवत महापुराणाच्या प्रारंभीच म्हटले आहे,^१ ते यथार्थ आहे. मुळात श्रीमद्भगवद्गीतेतच मनुष्यपणास अभ्युदय निःश्रेयसाची प्राप्ती करून देणाऱ्या या विश्व-धर्माची प्रवृत्ति-निवृत्ती या दोन्ही अंगाने मांडणी केली आहे. ज्ञानेश्वरी म्हणजे, नामदेवांच्या शब्दांत "गीता अलंकार नाम ज्ञानेश्वरी। ब्रह्मानंदलहरी प्रगट केली।।". स्वतः तर्कतीर्थानी 'सर्वधर्मसमीक्षे'च्या प्रस्तावनेत हिंदुधर्म व गीता यांच्याविषयी काढलेले उद्गार महत्त्वाचे आहेत. ते म्हणतात "हिंदुधर्मातील धार्मिक तत्त्वज्ञान धार्मिक निग्रहातून मानवी समाजांना मुक्त करणारा दृष्टिकोन स्पष्टरीतीने मांडते. धर्मसंप्रदायांचे आपसातील हिंसक विग्रह टाळण्याचा आणि शेजारधर्माचे चिरकाल शांतिमय जीवन जगण्याचा प्रयोग यशस्वी रीतीने हिंदू समाजाने केलेला आहे असे हिंदू धर्माचा इतिहास सांगतो" (पृ. ७). गीतेविषयी ते म्हणतात, "सर्व धर्मांचा महासमन्वय करणारे तत्त्वज्ञान प्रथम भगवद्गीतेने सांगितले आहे" (पृ. ९). वैश्विक दृष्टिकोन स्वीकारल्याशिवाय असे सर्वसमावेशक व्यापक तत्त्वज्ञान मांडता येत नाही हे उघड आहे. "ईशावास्यमिदं सर्वम्", "सर्वं खल्विदं ब्रह्म", "वासुदेवः सर्वम्" इत्यादी सिद्धान्तांमधून आणि विश्वात्मक ईश्वराच्या संकल्पनेमधून हा व्यापक दृष्टिकोन वेदांपासून भागवत धर्मापर्यंत अखंडितपणे मांडलेला आढळतो. माणसाने स्वार्थावर मात करून परार्थाची व त्याहीपुढे जाऊन परमार्थाची साधना करावी हा त्यामागील हेतू त्याच्याही मुळाशी आहे. उपनिषदिक श्रेय- प्रेय-विवेक या विवेकावरच अधिष्ठित आहे. 'आनंदमीमांसा' तिचेच आचारनियमनाच्या अंगाने अभिव्यक्त झालेले रूप म्हणजे 'धर्म'. या दृष्टीने तर्कतीर्थांची आनंदमीमांसा ही हिंदुंच्या वैश्विक धर्माच्या अधिष्ठानाची मीमांसा आहे असे मी मानत आहे.^३ तिचे मूलभूत सूत्र आहे - "को ह्येवान्यात् कः प्राप्यात्, यदेष आकाश आनन्दो न स्यात्।"^४

"आनंदाचे आवाऱू मांडू जगां", किंवा "आनंदे भरीन तिन्ही लोक" या संतश्रेष्ठ

ज्ञानेश्वरांच्या वचनांमधून भागवतधर्माचे प्रयोजन व्यक्त होते. त्यासाठी “जें जें भेटें भूत । तें तें मानिजे भगवंत ॥” अशा धारणेने ‘सर्वभूतहिते रत’ राहण्याची शिकवणही तो देतो. “सणुं भोगिजे सर्णे विश्वाचेनि” या उद्देशाने ज्ञानेश्वरांनी विश्वात्मक देवालाच मागितलेले पसायदान हा हिंदूंच्या धर्मभावनेचा सर्वश्रेष्ठ आविष्कार होय.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या धर्मचिंतनाच्या स्वरूपाचा शोध घेऊन त्यापासून कोणता बोध होतो हे यथामति दर्शविण्याचा प्रस्तुत निबंधात प्रयत्न केला आहे. त्यावरून त्यांचे धर्मचिंतन किती प्रामाणिक, मौलिक, व्यापक व मर्मग्राही आहे याची आपणास कल्पना येते. त्या निमित्ताने माझ्याकडूनही ‘धर्मकीर्तन’ घडले. त्याचे श्रेय परिसंवादाचे संयोजक, विशेषतः डॉ. जोशी, यांना आहे; तसेच ते आपणा सर्व सहृदय अभ्यासकांनाही आहे. म्हणून ज्ञानेश्वरांच्या समर्थ शब्दांत माझी भावना व्यक्त करून निबंधाला पूर्णविराम देतो.

“किंबहुना तुमचें केलें । धर्मकीर्तन हें सिद्धी नेलें ।

येथे माझे जी उरलें । पाईकपण ॥” इति शम् ।

संदर्भ :

१. महाभारतातील हा धर्मविवेचक बुद्धिवादावर आधारलेला नैतिक धर्म आहे..... विश्वधर्म (Universal Religion) जन्माला येण्याचा हा महाभारताचा काळ दिसतो. (हिंदू.स. पृ.८०)
२. निगम कल्पतरोपित शुकामुखादमृतद्रव संयुक्तम्।
३. “सनातन धर्मशास्त्र मुख्य आधारभूत सात्विक आनंद सिद्धांत आहे” (निवेदन)
४. व्यापी आनंद नसता तर विश्वाचे श्वसन चालते ना!

(* तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी जन्मशताब्दी विशेषांक -
कार्यकारी संपादक - यशवंत कळमकर प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई,
२७ जानेवारी, २००१, पृ. ४४ ते ४८)



तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशीप्रणीत

जडवादाधिष्ठित धर्मविचार

- शि. स. अंतरकर

तर्कतीर्थांचे धर्मचिंतन ही एक दीर्घकालीन विचारप्रक्रिया आहे. प्रा. डॉ. अरुंधती खंडकर यांनी तर्कतीर्थांच्या चरित्रग्रंथाला “तर्कतीर्थ, एक प्रज्ञाप्रवाह” हा अतिशय मार्मिक मथळा देऊन तर्कतीर्थांचा विचार हा साचलेल्या तलावासारखा नसून तो एक प्रवाह आहे हे मार्मिकपणे सूचित केले आहे. ज्याप्रमाणे बर्ट्रांड रसेलचे एखाद्या प्रश्नासंबंधी काय मत होते याचे उत्तर देण्यापूर्वी “रसेलच्या कोणत्या कालखंडातले मत” असा प्रश्न उपस्थित होतो, कारण रसेलच्या विचारांत सारखे बदल होत गेले, त्याचप्रमाणे सतत परिवर्तनशीलता हा तर्कतीर्थांच्या विचाराचाही स्थायिभाव होता. या परिवर्तनातही रसेलच्या विचारांत एक प्रकारची एकात्मता आढळते; विभिन्न कालीन मतांना जोडणारा दुवा आढळतो. तर्कतीर्थांच्या बाबतीतही हे खरे आहे. त्यांचा विचार प्रवाही आहे, कारण त्यांच्या विचारात जागरूकता व विचार पारखून घेण्याची प्रवृत्ती आहे. परंतु त्यांच्या वैचारिक बदलातही एक सूत्र आहे. या दोन विचारवंतांमधील तिसरे साम्य म्हणजे त्यांच्या विचाराला लिखाणाला सामाजिक संदर्भ आहे. “ज्ञानाला त्यांनी हस्तदंती मनोऱ्यातून बाहेर आणले व समाजाच्या भर प्रांगणात खडे केले” असे श्री. रा. ग. जाधव म्हणतात. “आधुनिक भारताच्या आणि महाराष्ट्राच्या सामाजिक-धार्मिक आणि राजकीय आंदोलनाशी मी माझ्या पहिल्या उमेदीपासून एकरूप झालेलो आहे. त्या एकरूपतेचे वैचारिक स्वरूप माझ्या लेखनामध्ये दृग्गोचर होते” असे तर्कतीर्थ स्वतः सांगतात. म्हणून तर्कतीर्थांचे धर्मचिंतन हे जीवनाशी फारकत घेतलेले शुष्क पांडित्य नाही. त्यांच्या चिंतनात जीवनाशी बांधिलकी आहे. परंतु वैयक्तिक मोक्ष, कृतार्थता, शांती अशी संकुचित व्यक्तिकेंद्री चौकट नाही. एकूण सामाजिक, सांस्कृतिक मानवी जीवनाचा त्याला संदर्भ आहे. मानवी जीवनात धर्मचे स्थान कोणते? मानवेतिहासात धर्माचे कोणते कार्य केले? धर्माला एवढे महत्त्वाचे स्थान का प्राप्त झाले ? भारतातील प्रचलित रूढ धर्मसंस्था भारताच्या सामाजिक, सांस्कृतिक अवनतीस कारण झाली आहे का? विज्ञानयुगात धर्माची गरज आहे का? अशी धर्मसंस्था शुद्ध आणि

अत्यंत व्यापक अशा तात्त्विक अधिष्ठानावर उभी करणे शक्य आहे का? असा अतिशय व्यापक, आधुनिक जीवनाशी संबद्ध, व्यक्तिनिरपेक्ष संदर्भ त्यांच्या धर्मचिंतनाला आहे. त्यांचे चिंतन गूढगुंजनात्मक नसून, ती एक सर्वांगीण बुद्धिवादी समीक्षा आहे.

भारतीय प्रबोधनयुगात उदय पावलेला वैज्ञानिक इहवादी विचार आणि शब्दप्रामाण्यवादी, कर्मकांडात गुरफटलेला, सामाजिक विषमतेला पोषक, रूढिबद्ध, विश्वदुःखवादी, जाड्यता पावलेला पारंपरिक भारतीय धर्मविचार यांच्या संघर्षातून राजा राममोहन रॉय यांच्यापासून जे धर्मसुधारणेचे वैचारिक आंदोलन सुरू झाले. त्या आंदोलनाची पार्श्वभूमी या धर्मचिंतनाला लाभली आहे.

तर्कतीर्थांच्या धर्मचिंतनाची बैठक श्रद्धावादी नसून बुद्धिवादी, परलोकवादी नसून इहवादी आणि अलौकिकप्रमाणवादी नसून लौकिक-प्रमाणवादी आहे. 'सर्व धर्मग्रंथ मानवनिर्मित आहेत' हा या भूमिकेतील पहिला महत्त्वाचा सिद्धान्त आहे. धर्मग्रंथ मानवनिर्मित मानल्यावर त्यांच्यामध्ये सत्य आणि असत्य अशा विचारांचा संकर असू शकतो; त्यामुळे कोणत्याही धर्मग्रंथाचे प्रामाण्य अबाधित नाही; त्याची समीक्षा करून त्यातील मतांची ग्राह्याग्राह्यता ठरविली पाहिजे हे ओघानेच निष्पन्न होते. परंतु प्रचलित धर्मांचे तात्त्विक अधिष्ठान ऐहिक नसून पारलौकिक आहे. देहभिन्न आत्म्याचे अस्तित्व व अमरत्व, इहलोकी या जीवनात केलेल्या चांगल्या-वाईट कर्मांचे अदृष्ट, पारलौकिक फळ मृत्यूनंतर भोगले जाते; या विश्वाला निर्माण करून त्याला नियंत्रित करणारी सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान अलौकिक दिव्यशक्ती, तिची उपासना, भक्ती करणे, तिचे ज्ञान करून घेणे हेच परमोच्च कल्याण अशा पारलौकिक कल्पनांवर सर्व धर्म अधिष्ठित आहेत. प्रचलित धर्मांच्या या निरीक्षणातून तर्कतीर्थ धर्म-अधर्म यांची व्याख्या पुढीलप्रमाणे करतात : "निसर्गातीत अत्यंत पवित्र, संपूर्ण मानवी भवितव्याशी संबद्ध, जीवन व विश्व अथवा निसर्ग यांची नियंत्रक अशा अलौकिक शक्तीवर (किंवा अशा शक्तींवर) माणसाची श्रद्धा असते; त्या शक्तीचा (वा शक्तींचा) स्वतःशी अनुकूल पवित्र व घनिष्ठ संबंध प्रस्थापित करणारी वैयक्तिक अथवा सामाजिक मनःप्रवृत्ती व त्यातून निघणारी आचरणाची पद्धती म्हणजे धर्म (रिलिजन) होय आणि त्या शक्तीशी (वा शक्तींशी) प्रतिकूल मनःप्रवृत्ती व आचरण म्हणजे अधर्म होय." अशा अलौकिक शक्तीचे ज्ञान इंद्रियानुभव, वैज्ञानिक पद्धती व अनुमान यांनी होणे शक्य नसल्यामुळे धर्मातील सिद्धान्त व शिकवण ही अबाधित सत्य ठरतात. हे धर्मांचे बलस्थान आहे. कुमारिल भट्ट, शंकराचार्य इत्यादींनी धर्म, ब्रह्म, ईश्वरादी पारलौकिक, परतत्त्वांच्या बाबतीत धर्मग्रंथ प्रमाण आणि दृश्य विश्व व निसर्गनियम हा प्रत्यवादी प्रमाणांचा, विज्ञानाचा प्रांत अशी प्रमाणव्यवस्था स्वीकारली आणि धर्मतत्त्वे अबाधित ठेवली, बहुतेक सर्व धर्मांचे हेच म्हणणे आहे. म्हणून हे धर्मांचे व्यवच्छेदक लक्षण मानता येते. या धर्मांला परतत्त्ववादी, परलोकवादी, शब्दप्रामाण्यवादी आणि गूढानुभववादी धर्म असे म्हणता येईल.

अशा परतत्त्ववादी धर्मांचे प्रामाण्य तर्कतीर्थांना त्यांच्या धर्मचिंतनाच्या दीर्घ प्रवासात कधीच

भावलेले दिसत नाही. मार्क्सवाद आणि जडवाद स्वीकारण्यापूर्वी लिहिलेल्या 'आनंदमीमांसा' या पुस्तकापासून तर्कतीर्थांच्या धर्मचिंतनपर लेखनाची सुरुवात झाली असे म्हटल्यास वावगे ठरू नये. 'आनंदमीमांसा' मध्ये तात्विक सिद्धान्तांचे परीक्षण करण्याच्या तीन पद्धतींचा ते उल्लेख करतात. प्रमाणपद्धती, मानसिक पद्धती आणि नैतिक पद्धती. उदा. ईश्वरकल्पना घ्या. निरनिराळ्या युक्तिवादांच्या अनुमानांच्या आधारे ईश्वराचे अस्तित्व व स्वरूप सिद्ध करण्याचा प्रयत्न करणे ही प्रमाणपद्धती. ईश्वरकल्पनेचा उगम मानवी मनात कसा झाला व त्या कल्पनेचा ऐतिहासिक विकास कसा झाला हे ऐतिहासिक-मानसिक कार्यकारणभावाने विशद करणे ही ऐतिहासिक, मानसिक पद्धती. आणि ईश्वरकल्पना गृहीत धरल्याशिवाय नैतिक जीवनाचे समर्थन होऊ शकत नाही अशा पद्धतीने ईश्वरकल्पनेची आवश्यकता दाखविणे ही नैतिक पद्धती. 'आनंदमीमांसा' ग्रंथातही ते आनंदमय तत्त्वाच्या प्रामाण्याविषयी प्रश्न उपस्थित करित नाहीत. ते म्हणतात, "प्रमाणाने किंवा तर्काने आनंदमय तत्त्वाची परीक्षण करण्याची शक्ती प्रस्तुत लेखकाच्या ठायी नाही. 'नवभारत'च्या तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री (जोशी स्मृती विशेषांकातील माझ्या "आनंदमीमांसा: एक समीक्षा" या लेखात या असमर्थतेच्या अर्थाविषयी प्रश्न उपस्थित केला आहे. परतत्त्व तर्काने सिद्ध करणे तत्त्वतःच शक्य नाही ही तर्कतीर्थांची भूमिका असल्यास म्हणजेच क) तर्कसिद्ध परतत्त्ववादावर अधिष्ठित धर्माची शक्यता नाकारल्यास त्यांच्यापुढे तीनच अन्य पर्याय उरतात : ख) गूढानुभूती आणि शब्दप्रामाण्याच्या आधारे स्वीकारलेल्या परतत्त्ववादावर अधिष्ठित धर्म, ग) अज्ञेय पण श्रद्धेय परतत्त्ववादावर अधिष्ठित धर्म आणि घ) बुद्धिवादाच्या आधारे परतत्त्व नाकारून पारलौकिक धर्म नाकारणारा नास्तिकवाद, निरीश्वरवाद (चार्वाक मार्क्सवाद जडवाद).

तर्कतीर्थ मार्क्सवादाच्या जडवादाच्या प्रभावाखाली आले आणि त्यांची अनिर्णायक मानसिक अवस्था संपुष्टात आली. 'हिंदुधर्माची समीक्षा' (१९४१) आणि 'जडवाद अर्थात् अनीश्वरवाद' (१९४२). या पुढील दोन्ही प्रकाशनात त्यांनी जडवादाचा, विज्ञानवादाचा किंवा बुद्धिवादाचा निरीश्वरवादाचा जोरदार पुरस्कार केला. धर्मकल्पनेत सान्त विश्वातील ज्ञात व अनुभूत अशा कल्पनांचे विपर्यस्त व विकृत भ्रांतिजल धर्मसंस्थेने निर्माण केले आहे. स्वर्ग, नरक, ईश्वर, पुनर्जन्म, कर्मविपाक, न्यायाचा शेवटचा निवाडा इत्यादी कल्पना म्हणजे..... ज्ञात विश्वाच्याच पोटी गर्भित अशा कल्पनांचा आरोप करून बनविलेले निराळे काल्पनिकविश्व म्हणजे धार्मिक तत्त्वे होत. जागृतीच्या विपर्यास आणि जसे स्वप्न तयार होते तशीच धर्मतत्त्वे तयार झाली आहेत. तात्पर्य, धर्मतत्त्वे भ्रांतिरूप आहेत अशा निर्णयाप्रत बुद्धिवादी धर्मसमीक्षेतून तर्कतीर्थ येऊन पोचले आहेत. या "भ्रांतीच्या जाळ्यातून मुक्त होऊन मेल्यानंतर प्राप्त होणाऱ्या स्वर्गाला या भौतिक विश्वातील इंद्रिय गम्य समाजात आणण्याचा प्रयत्न विज्ञानाच्या बळावर मानवाने करावा", असे तर्कतीर्थांना वाटते. अशा तऱ्हेने धर्मतत्त्वांचे प्रामाण्य नाकारून, धर्मसंस्थेचे विसर्जन करण्याचे धाडसी पाऊल फायरबाखने टाकले. धर्माचे विसर्जन झाल्यावर धर्माची जागा "विज्ञान (Science) आणि (Philosophy) यांच्या आश्रयाने मनुष्यजातीचे जीवन यशस्वी व दैन्यहीन

बनविणे हेच खरे ध्येय असणारा 'विज्ञानशुद्ध मानव्यवाद (Scientific Humanism)' घेतो "फायरबाख" पूर्ण भौतिकवादी आहे. जीवाचे, आत्म्याचे किंवा अंतःकरणाचे देहाव्यतिरिक्त स्वतंत्र अस्तित्व त्याला मान्य नाही. सगळ्या मनुष्यजातीचा संसार सुखी व सोज्वळ होऊन मनुष्याच्या सगळ्या सद्गुणांची वाढ व्हावी, मानवजात एका जिवाभावाने नांदावी आणि सामाजिक वर्गदास्याचा अंत व्हावा या ध्येयाचा त्याने पुरस्कार केला आहे. धर्माच्या लक्षणात अलौकिक शक्तीची कल्पना अंतर्भूत असल्यामुळे 'विज्ञानशुद्ध मानव्यवादा'ला धर्म म्हणता येणार नाही. म्हणून 'विज्ञानशुद्ध मानव्यवाद' हे धर्माचे परिणत स्वरूप नसून ते धर्माचे विसर्जन आहे. पारंपरिक धर्म जे सामाजिक नियमन विधायक कार्य करीत होता ते आता 'विज्ञानशुद्ध मानववाद' करील. याचाच अर्थ, धर्मतत्त्वांचे प्रामाण्य आणि धर्मसंस्थेची आवश्यकता नाकारून निधर्मी किंवा अधार्मिक जीवनपद्धती तर्कतीर्थांनी स्वीकारली असा होतो.

'हिंदुधर्माची समीक्षा' मार्क्सवादी दृष्टिकोनातून केलेली धर्मसमीक्षा आहे. त्यामुळे "अलौकिक हे लौकिकाचे, दिव्य हे भौतिकाचे, व पारलौकिक हे इहलोकाचे कळत नकळत, गफलतीने, विपर्यासाने निर्मिलेले मानसिक चित्र होय" असे तर्कतीर्थ म्हणतात. पण त्याचबरोबर "धार्मिक विपर्यासाच्या पोटात मानवमानवातले जे गोड व श्रेयस्कर संबंध झाकलेले आहेत तोच खरा धर्म होय... प्रेम हाच खरा धर्म होय", असेही म्हणतात. या दोन भूमिका परस्परविसंगत आहेत, कारण हा आदर्श ध्येयवादही मत्सर, असूया, द्वेषयुक्त सत्य, मानवी संबंधाची उलटापालट करून निर्मिलेले विपर्यस्त स्वप्नच आहे असे मार्क्सवादी दृष्टिकोनातून निष्पन्न होते म्हणता येईल.

"जडवाद अर्थात अनीश्वरवाद" या निबंधात तर्कतीर्थांची भूमिका 'तात्त्विक जडवाद'ची आहे. प्रा. रेगे या शीर्षकाबद्दल म्हणतात, "ह्या शीर्षकातील 'अर्थात' ह्या शब्दाचा अर्थ लावणे कठीण आहे, जडवादापासून अनीश्वरवाद निष्पन्न होतो. पण अनिश्वरवाद्याला जडवाद स्वीकारण्याचे कारण नाही. सांख्य अनीश्वरवादी आहे, पण जडवादी नाही आणि ह्याच्यात काही तार्किक विसंगती नाही. प्रा. रेगे यांनी उपस्थित केलेल्या प्रश्नाचे उत्तर तर्कतीर्थांनी त्या निबंधाला लिहिलेल्या प्रस्तावनेत मिळू शकेल असे वाटते. सांख्य, जैन यांनी ईश्वरकल्पना नाकारली तरी आत्मा, कर्म, पुनर्जन्म इत्यादी पारलौकिक कल्पना नाकारल्या नाहीत. तर्कतीर्थांना अशी तात्त्विक भूमिका मांडायची होती, जिच्यापासून केवळ ईश्वरच नव्हे तर सर्व पारलौकिक कल्पनांचे मिथ्यात्व निष्पन्न होते. अशी तात्त्विक भूमिका म्हणजे जडवाद. शिवाय जडवाद ही या तात्त्विक भूमिकेची विधायक बाजू आहे. 'अनिश्वरवाद' ही केवळ 'विघातक' (Negative) बाजू आहे" असेही तर्कतीर्थ सांगतात.

२

परतत्त्ववादी आनंदवादी वेदान्ताच्या भूमिकेपासून बुद्धिवाद, विज्ञानवाद, इहवाद यांच्या आधारे मार्क्सवाद आणि नवमानवतावाद यामागे तर्कतीर्थांचा वैचारिक प्रवास जडवादापर्यंत झाला. खरे तर ते या मार्गातील शेवटच्या मुक्कामाला येऊन पोहोचले आहेत. येथे हा प्रवास

स्वाभाविकपणे संपतो आणि व्यक्ती अधार्मिक जीवनपद्धती स्वीकारते. अशा तऱ्हेने धार्मिक जीवनपद्धतीचा तार्किक आधार विद्वाद, परतत्त्ववाद तर जडवादाची परिणती निधार्मिक जीवनपद्धतीत होते. तात्पर्य, धार्मिक तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासात जडवाद, अनुभववाद आणि इहवादी मानववाद या धर्मविरोधी तत्त्वज्ञानप्रणाली आणि विद्वाद किंवा चित्-अचित् द्वैतवाद, शब्दप्रामाण्यवाद किंवा गूढानुभूतिवाद आणि परलोकवाद या धर्मास पोषक तात्त्विक प्रणाली आहेत हे मान्य करून या दोन तत्त्वप्रणालीमध्ये संघर्ष सुरू आहे. तर्कतीर्थांची भूमिका जडवादी आणि म्हणून धर्म नाकारणारी आहे.

परंतु तर्कतीर्थांचा वैचारिक प्रवास येथे संपला नाही. तो का संपला नाही? प्रा. रेगे यांच्या मते, “शास्त्रीजींची अखेरची भूमिका निखालस जडवादी नाही. ती संभ्रमवादी आहे. किंवा अधिक प्रतिष्ठित शब्द वापरून ती ‘अज्ञेयवादी’ आहे असे म्हणता येईल. ह्या भौतिक विधात चैतन्यतत्त्वाचा आविष्कार झाला असणे शक्य आहे. ‘तेथे देवच असावा असे वाटू लागते, त्यामुळे मनाला शांती लाभते’ (नवभारत, पृ. १३७) हे उद्धृत केलेले वाक्य १९८४ सालचे आहे. परंतु आपण प्रश्न विचारीत आहोत तो तर्कतीर्थांच्या १९४१-४२ कालखंडातील भूमिकेविषयीचा. प्रा. बांदिवडेकर, दि. के. बेडेकरांचे मत उद्धृत करतात. बेडेकर म्हणतात, “बुद्धिवाद (Rationalism), मानववाद (Humanism) आणि व्यक्तिवाद (Individualism) यांच्या परिसरात रॉयवादाची उभारणी व परिणती होते. चैतन्यवादाचे खंडन करूनही मार्क्सचा वस्तुवाद श्री. रॉय यांना पूर्णतया पटत नाही. त्यामुळेच कधी जडवस्तुवादाकडे कलंडणारी तर कधी मानवधर्माचे फायरबाखप्रणित दर्शनसारखे निरूपण करणारी मते महाराष्ट्रातील तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी प्रभृती रॉयवाद्यांनी मांडलेली आढळतात.” प्रा. बांदिवडेकर आपले मत नोंदवताना म्हणतात, “जडवादावर निबंध लिहूनही तर्कतीर्थ जडवादी नव्हते. किंबहुना आपण स्वतः जडवादी म्हणजे भौतिकवादी आहोत की अध्यात्मवादी आहोत हा प्रश्नच त्यांच्या दृष्टीने महत्त्वाचा राहिलेला नव्हता” (नवभारत पृ. १५५). मला मात्र तर्कतीर्थांची ही दोन्ही पुस्तके वाचल्यावर तर्कतीर्थ जडवादी नाहीत किंवा अज्ञेयवादी आहेत असे जाणवले नाही. ते मार्क्सवादाच्यापुढे गेले. विशेषतः “नीती, धर्म, कायदा, कला, विज्ञान व तत्त्वज्ञान या जाणिवेच्या स्वरूपांना आर्थिक व्यवहारापेक्षा दुय्यम व गौण समजून व आर्थिक व्यवहारास मूलभूत सत्य मानून मार्क्सने इतिहासाचे रहस्य सांगण्याचा प्रयत्न केला, जाणिवेच्या वरील स्वरूपांना आर्थिक शक्तीशी सापेक्षपणे बांधून टाकले. सर्व जीवनमूल्ये त्या त्या आर्थिक युगापुरतीच खरी होत. युग बदलले की, ती बदलतात. शाश्वत वा चिरस्थायी मूल्ये हा केवळ आभास आहे” (लेस. ७०-७१). मार्क्सचे “अर्थाद्वैतवाद” आणि “मूल्यसापेक्षवाद” हे दोन्ही सिद्धान्त तर्कतीर्थ नाकारतात. “इंद्रियनिग्रह, चित्तशुद्धी सर्वभूतानाकंपना, समत्व बुद्धी इत्यादी धार्मिक वा नैतिक मूल्ये, मनुष्यजातीच्या अंतिम मर्यादेपर्यंत टिकतील असे मानण्यास पुष्कळ आधार आहे” असे ते ठासून सांगतात. त्याचबरोबर चिरंतन सत्ये व मूल्ये सापडली तरी त्यांची

पारख नव्या नव्या अनुभवांनी सारखी करावी लागते असा इशाराही ते देतात. “श्रद्धा मनास धीर देत असते व चिकित्सा सावध ठेवीत असते. मार्क्सचा सापेक्षतावाद या सावधपणाला मदत करतो. सामाजिक युग बदलले म्हणजे नवे अनुभव व नवी तत्त्वे प्राप्त होऊ लागतात. त्यांच्या योगाने परंपरागत संस्कृतीचे धर्म पुनःशोधन करण्यास आवश्यक अशा साधनांचा लाभ होतो. परंतु युग बदलले म्हणून किंवा युग बदलायचे म्हणून परंपरेचा संपूर्ण त्याग करणे यात मोठा धोका आहे. स्नानपात्रातील पाण्याबरोबरच लहान बालकही फेकून देणाऱ्या वेडपट शुश्रुकाप्रमाणे अविवेकीपणा त्यामुळे पदरी येतो (लेसं. ७२-७३). “मार्क्स व मानसिक संस्कृतीची चिरंतन मूल्ये” या त्यांच्या लेखांचा निष्कर्ष असा आहे “(१) वस्तुतः कोणत्याही सांस्कृतिक मूल्याची तपासणी करताना त्या त्या विषयांचे तर्कशास्त्र वापरले पाहिजे. भांडवलदारी हितसंबंधाचा दोष मनोविकृती, न्यूनगंड इत्यादी गूढ कारणे दाखवून कोणत्याही मूल्यांचा अधिक्षेप करणे सोपे आहे. परंतु त्यामुळे खरे मूल्यमापन होऊ शकत नाही. (२) शास्त्राचा निर्णय अथवा सिद्धान्त हा बरोबर की चूक हे तार्किक कसोटीवरच ठरवता येते. (३) कोणतेही विधान वर्गस्वार्थक मनोविकृतिमूलक किंवा सामाजिक परंपरेच्या अभिमानाने केलेले आहे असे सिद्ध झाले तरी ते त्यामुळे चूक आहे असे नक्की म्हणता येत नाही” (लेस. ७२-७३).

धर्मसमीक्षेच्या दृष्टीने ऑक्टोबर १९४९ मधील तर्कतीर्थांचे हे निष्कर्ष महत्त्वाचे आहेत. पारलौकिक धर्माचे समर्थन कसे करावे हा धर्मसमीक्षेपुढील प्रश्न नाही. वास्तवाचे ज्ञान करून घेण्याचा वैज्ञानिक पद्धती हाच मार्ग आहे. मानवी जीवन उदात्त, पवित्र कसे बनवावे, मानवी जीवनाची एक प्राथमिक गरज ‘शांती’ कशी प्रस्थापित करावी हा धर्मचिंतनाचा प्रश्न आहे. “धर्मनि मानवी जीवनास उदात्त बनविण्याचा प्रयत्न केला आहे एवढेच काय ते धर्मात तथ्य आहे. बाकी सगळे थोतांड आहे. त्या थोतांडाने मनुष्याचे प्रत्यक्ष जीवित अधोगतीस लागले आहे” हे तर्कतीर्थांचे ‘हिंदुधर्माची समीक्षा’ मधील निरीक्षण पायाभूत आहे. ते तेथे आणखी म्हणतात, “भौतिकवाद हा अनैतिक असतो व गूढ अध्यात्मवाद हा नैतिक असतो असा मेळच चुकीचा आहे” (विचारशिल्प. पृ. १३८-३९). देशव्यतिरिक्त आत्मा, मन इत्यादींचे स्वतंत्र अस्तित्व ईश्वर पुनर्जन्म इत्यादी पारलौकिक कल्पना अप्रमाण आहेत: नीतीसाठीसुद्धा आत्मा ईश्वर, अमरत्व इत्यादी कल्पना गृहीत धराव्या लागत नाहीत या भूमिकेवरून शुद्ध धर्माची विज्ञानयुगात आवश्यकता आहे का? आवश्यकता असल्यास अशा शुद्ध धर्माचे कायस्वरूप असेल? हा तर्कतीर्थांच्या धर्मचिंतनाचा केंद्रबिंदू आहे.

३

विज्ञानयुगात धर्माच्या आवश्यकतेबाबत सुरुवातीला तर तर्कतीर्थांची मनःस्थिती द्विविधा आहे. ‘विज्ञानशुद्ध मानव्यवाद’ धर्माची जागा घेतो. पण त्यात अलौकिक कल्पना नसल्यामुळे त्याला धर्म म्हणता येत नाही अशी ही तार्किक अडचण आहे. दत्तोपंत आपटे स्मारक ग्रंथासाठी लिहिलेल्या लेखाच्या समारोपातही ते हीच भूमिका घेतात. ते म्हणतात, “आता जीवविज्ञान

आणि बुद्धिवाद यावर आधारलेली मानवी संस्कृती प्रादुर्भूत झालेली दिसते, तिचा आधार सर्व मानवजात ही आहे. ती जगातील कोणत्याही परंपरागत धर्मसंस्थेच्या मर्यादित वाढत नाही. सर्व जगात ती अप्रतिहतपणे आपला प्रभाव दाखवीत आहे. म्हणून संकुचित अशी कोणतीही धार्मिक आणि सामाजिक परंपरा यापुढे आत्मोद्धारास आणि विश्वधारास असमर्थ ठरेल” (पृ. १९०). खरे तर या अडचणीवर मात करण्यास तर्कतीर्थाने त्यांना जी शाश्वत आणि विश्वव्यापक अशी धार्मिक मूल्ये स्वीकाराई वाटतात. त्यांच्या अनुरोधाने धर्माची व्याख्या करायला हवी होती. तसे ते स्पष्टपणे करताना दिसत नाही. तरीपण आध्यात्मिक किंवा वैचारिक स्थिर मूल्यांची शक्ती समाजातील भौतिक प्रवृत्तीवरही आधिपत्य गाजवू शकते आणि समाजात अनेक स्थित्यंतरे झाली तरी आपले सामर्थ्य किंवा प्रभुत्व टिकविणारीही काही मानसिक मूल्ये असू शकतात या जाणिवेतून ‘वैदिक संस्कृतीचा विकास’ हा निबंध लिहिला आहे असे ते सांगतात.

‘हिंदुधर्माची समीक्षा’मध्ये तर्कतीर्थ म्हणतात, “संस्कृती म्हणजे आध्यात्मिक व आधिभौतिक शक्तींना सामाजिक जीवनास उपयुक्त बनविण्याची कला. आध्यात्मिक शक्ती म्हणजे स्वतः मनुष्य व आधिभौतिक शक्ती म्हणजे सभोवतालचे विश्व. मनुष्य आपली इंद्रिये कार्यक्षम करतो. विकारांना वळण लावतो व विचारांची म्हणजे ज्ञानाची वाढ करतो, बुद्धी, भावना, वासना व आकांक्षा यांना व्यवस्थित, प्रगल्भ व सूक्ष्म बनवतो त्यास आध्यात्मिक संस्कृती संबोधिता येईल... भौतिक संस्कृती म्हणजे मानवाभोवती पसरलेल्या विश्वाचे समाजजीवनास अनुकूल असे रूपांतर होय” (पृ. २४). ‘वैदिक संस्कृतीचा विकास’मध्येही संस्कृतीच्या या दोन अंगांची चर्चा येते पण येथे त्यांच्या परस्परावलंबित्वावर भर आहे. तर्कतीर्थ म्हणतात, “मनुष्य जीवनार्थ बाह्य विश्वावर संस्कार करून त्यात बदल घडवून आणतो आणि स्वतःवरही संस्कार करून स्वतःमध्ये बदल घडवून आणतो. या दोन्ही क्रिया एकसमयावच्छेदेकरून सुरू असतात..... आध्यात्मिक व आधिभौतिक हे विचाराच्या सोईकरिता केलेले काल्पनिक विभाग आहेत. जीवशक्ती, प्राण किंवा मन यांचे शरीराहून पृथक् अस्तित्व ही जशी शुद्ध कल्पना आहे, त्याचप्रमाणे कल्पनाभेद आहेत.” (प्रस्तावना पृष्ठ ३) संस्कृतीच्या आध्यात्मिक अंगात धर्म, नीती, कायदा, विद्या, कला, वाङ्मय, सर्व प्रकारचे मानवी सद्गुण आणि शिष्टाचार यांचा अंतर्भाव होतो (तत्रैव).

दोन्ही अंगे परस्परसंबद्ध असली तरी मानवेतिहासात कधी एकावर, तर कधी दुसऱ्यावर अतिरिक्त भर दिला जातो आणि संस्कृतीच्या दोन्ही अंगांतील समतोल ढासळतो/ढळतो. भारतीय सांस्कृतिक इतिहासाच्या मध्ययुगीन कालखंडात हा समतोल ढळला होता व भौतिक प्रगती खुंटली होती. एवढेच नव्हे तर आध्यात्मिक अंगही पारलौकिक कल्पना, अर्थहीन कर्मकांड आणि नैराश्यवाद या ऐहिक दुःखवाद यांनी ग्रासले होते. अशा वेळी “आपली प्रगती जडवादावाचून अडून राहिली आहे. जडवादाने आपल्या विचारक्षेत्रात आणि वाङ्मय क्षेत्रात प्रवेश केल्याशिवाय आपल्या बुद्धीचे जाड्य नष्ट होणार नाही. ज्या बुद्धीस जडवादाचे आकलन होत नाही ती बुद्धी जड असते. सामाजिक बुद्धीतील व कर्मातील मांड्य व आंध्य नष्ट करण्यास तात्त्विक जडवादच

समर्थ आहे’ असे तर्कतीर्थ सांगतात (ज. अ. अ. प्रस्तावना), ‘वैदिक संस्कृतीचा विकास’ हा ग्रंथ तर्कतीर्थांना आलेल्या विश्वसंस्कृती दर्शनातून सिद्ध झाला आहे. त्यात त्यांना पाश्चात्य विश्वात गेल्या तीनशे वर्षांत यांत्रिक संस्कृतीने मानवी जीवनात घडवून आणलेली क्रांती आणि अभूतपूर्व भौतिक प्रगतीबरोबरच (दुसऱ्या महायुद्धानंतर) विसाव्या शतकाच्या मध्यभागात त्या संस्कृतीच्या अवनतीची व विनाशाची अवलक्षणे प्रकट होऊ लागल्याचे स्पष्ट दिसू लागले आहे. ते म्हणतात, “प्रगतिवादाच्या निश्चयाला विपरीत अनुभवाचे व भावी सर्वविनाशक संग्रामाच्या भयाचे हादरे बसून तो ढासळून चालला आहे. मानव संस्कृतीच्या भवितव्याची काळजी करणारे तत्त्वचिंतक विनाशाची अवलक्षणे पाहून विनाशाच्या व अवनतीच्या कार्यकारणभावाची चिंताजनक मीमांसा मांडू लागले आहेत” (प्रस्तावना, पृ. ६-७).

यावरील प्रतिक्रियेचे दुसरे टोक म्हणजे भौतिक विज्ञानविरोधी विचार. तर्कतीर्थांना तो मान्य नाही. ते म्हणतात, “भौतिक विज्ञानाची अपरिमित प्रगती आणि यांत्रिक व औद्योगिक सुधारणांचा प्रचंड विस्तार यांच्या योगाने मनुष्यजातीला संपूर्ण समृद्धीचे युग जवळ आले आहे असा भास या विनाशकालीही पाश्चात्य संस्कृती निर्माण करित आहे. परंतु हा केवळ भास नाही. त्यात तथ्यही पुष्कळ आहे. यांत्रिक संस्कृतीने उत्कर्षाची व विनाशाची अशी दोन्ही प्रकारची सामर्थ्य निर्माण केली आहेत. त्यांचे कार्य व परिणाम त्यांचा उपयोग करणाऱ्या माणसावर व त्याच्या वृत्तीवर अवलंबून आहे. मनुष्याची बुद्धी किंवा जाणीव भ्रष्ट झाली असल्यामुळे मानवी जग नष्ट होण्याचा प्रसंग आला आहे.... म्हणून आध्यात्मिक शक्तींना आवाहन देणाऱ्या सत्प्रवृत्तीच भावी प्रलयकारक संग्रामास टाळू शकतील” (प्रस्तावना, पृ. ७).

याउलट भारतीय आध्यात्मिक संस्कृतीच्या अवनतीची चार अवलक्षणे तर्कतीर्थ नमूद करतात (१) पिंडपोषणास आवश्यक अर्थपर प्रवृत्तीचा अभाव, (२) राजकीय दौर्बल्य, (३) जातिभेद व विषमतापूर्ण समाज व्यवस्था आणि (४) पारलौकिकतेवर एकतर्फी भर. तात्पर्य, मानवी संस्कृतीच्या भौतिक किंवा आध्यात्मिक यांतील एकाच अंगावर अवाजवी व एकतर्फी भर देणाऱ्या एकांगी संस्कृती स्वतंत्रपणे विकसित झाल्या. या संस्कृतीच्या परस्परदेवघेवीतून विश्वव्यापी मानवी संस्कृतीची स्थापना जगातील सर्व राष्ट्रांतील मानवांचे आय व श्रेष्ठ कर्तव्य आहे (पृ. ८), असे तर्कतीर्थ प्रतिपादन करतात. विज्ञानयुगातही संस्कृतीच्या आध्यात्मिक अंगाचा एक अविभाज्य घटक म्हणून शुद्ध स्वरूपाच्या धर्माची आवश्यकता तर्कतीर्थांना मान्य आहे. अशा शुद्ध धर्माचे लक्षण आणि प्रमाण कोणते याचा पुढे थोडक्यात विचार करू.

४

तर्कतीर्थांच्या ज्या व्याख्येपासून आपण विचाराला सुरुवात केली ती पारंपरिक प्रचलित धर्माची व्याख्या होय. परंतु तर्कतीर्थांना जो शुद्ध व व्यापकधर्म अभिप्रेत आहे तो पारलौकिक कल्पनारहित आहे. धर्माचे लक्षण इतिहासात शोधण्यासाठी त्यांनी तीन प्रमुख लक्षणांचा ऊहापोह केला आहे. (१) “उपदेशाने, आज्ञेने किंवा विधीने ज्ञात होणारी श्रेयस्कर क्रिया

(अर्थ) म्हणजे धर्म' ही जैमिनीची व्याख्या (२) ज्याच्या योगे अभ्युदय व यांची प्राप्ती होते तो धर्म. ही कणादांची व्याख्या. अभ्युदय व निःश्रेयस ऐहिक ऐश्वर्य आणि पारमार्थिक किंवा आध्यात्मिक कल्याण अर्थ- कामप्राप्ती आणि मोक्षप्राप्ती हे त्याचे पारंपरिक अर्थ. या दोन्ही व्याख्या त्यांना नामंजूर आहेत; कारण जैमिनीच्या व्याख्येत उपदेश करणारी आज्ञापक वाणी ही अलौकिक आहे ती ईश्वराची, अपौरुषेय किंवा योगसामर्थ्याने संपन्न ऋषी-मुनींची वाणी आहे. त्या लक्षणानुसार स्वतंत्रपणे, प्रत्यक्ष-अनुमानाने माणसाला श्रेय किंवा धर्म कळू शकत नाही. म्हणून ही शब्दप्रामाण्यवादी धर्माची व्याख्या बुद्धिवादाशी विसंगत आहे असे तर्कतीर्थांना वाटते. दुसऱ्या व्याख्येत धर्म हा अदृष्ट आहे म्हणून तोही प्रत्यक्ष अनुमानादी प्रमाणांनी कळू शकत नाही. म्हणून व्यक्तीला धर्माधर्म निर्णय करण्याचे स्वातंत्र्य नाही. (३) तिसरी व्याख्या व्यासप्रणीत आहे. “धारण करतो म्हणून धर्म असे म्हणतात. कारण धर्माचे प्रजेचे धारण होते. म्हणून जो धारणसंयुक्त आहे तोच धर्म” ही व्याख्या बुद्धिवादी आहे. म्हणून ती तर्कतीर्थांना भावली आहे. अर्थात, या व्याख्येच्या भोवती अनेक पारलौकिक कल्पनांचे जंजाळ आहे. म्हणून ती पूर्णपणे बुद्धिवादी व वस्तुनिष्ठ नाही. तर्कतीर्थांनी शुद्ध, पारलौकिक कल्पनारहित धर्माची स्वतःची बुद्धिवादी व्याख्या दिली असल्यास मला माहीत नाही.

धर्माचा विषय माणसाला सदाचरण, दुराचरण, कर्तव्याकर्तव्य, इष्ट-अनिष्ट, उपादेय, देय यांमध्ये विवेक कसा करावा हे सांगतो. याउलट, वस्तुमीमांसा विद्यमान पदार्थांच्या अस्तित्वाचे व स्वरूपाचे ज्ञान करून देते. धर्ममीमांसा ही वस्तुमीमांसा नसून ती मूल्यमीमांसा आहे म्हणून या दोन मीमांसांची तार्किक जातकुळी वेगळी आहे हे ध्यानी घेणे आवश्यक आहे. ‘वैदिक संस्कृतीचा विकास’ मध्ये बुद्धाच्या धर्माविषयी बोलताना तर्कतीर्थ ‘वस्तुमीमांसेपेक्षा मूल्यमीमांसा महत्त्वाची आहे’ (पृ. ३६०- ६१), हे बुद्धाने ओळखल्याचे सांगतात आणि त्याने वस्तुमीमांसा करण्याचे टाळले किंवा नाकारले असे पुष्कळांना वाटते. ते काही असो. पण या दोन मीमांसांतील भेद मीमांसक आणि केवलाद्वैती यांनी मार्मिकपणे सांगितला आहे. त्याची दखल तर्कतीर्थांच्या लिखाणात घेतलेली दिसत नाही. भौतिक वस्तुचे ज्ञान प्रत्यक्ष, अनुमान इत्यादी प्रमाणांनी शक्य आहे. परंतु धर्म काय आहे हे सांगत नसून काय करावे? काय मिळवावे हे सांगत असल्यामुळे धर्माचे ज्ञान प्रत्यक्षादी प्रमाणाने शक्य नाही. ते उपदेशाने, आज्ञेने किंवा विधि-निषेधांद्वाराच ज्ञात होते हे मीमांसकांचे धर्मलक्षण म्हणूनच धर्ममीमांसेला पायाभूत आहे. परंतु अलौकिकवादी, शब्दप्रामाण्यवादी म्हणून नाकारताना धर्ममीमांसेची वस्तुमीमांसेपेक्षा तार्किक जातकुळी वेगळी आहे हा मुद्दाच उपेक्षिला गेला. मला वाटते, या धर्मलक्षणातील वेदांना अपौरुषेय मानून त्यांना अबाधित ठेवण्याचा मीमांसकांचा उद्देश नाकारून, सर्व धर्मग्रंथ मानवनिर्मित आहेत हे मान्य करून धर्म हा चोदनातंत्र आहे, वस्तुतंत्र नाही म्हणजे प्रत्यक्षादी प्रमाणांनी ज्ञात होणारा विषय नाही या मीमांसकांच्या मताची चर्चा तर्कतीर्थांच्या लिखाणात आढळत नाही. मग अगदी लौकिक प्रमाणवाद स्वीकारला तरीसुद्धा ‘अग्नीचे स्वरूप काय आहे?’ याचे उत्तर प्रत्यक्ष अनुमान आणि

प्रत्यक्ष अनुभवावर अधिष्ठित शब्दप्रमाणाने मिळते; परंतु ‘अग्नीचा उपयोग कसा करावा?’ याचे उत्तर मात्र वरील तीन प्रमाणांनी मिळत नसून ते उपदेशाने मिळते. उदा. त्याचा उपयोग देहरक्षणार्थ करावा परंतु घरे जाळण्यासाठी करू नये. धर्ममीमांसा ही कर्तव्य, प्राप्तव्य, उपादेय देय याची मीमांसा असल्यामुळे उपदेश, आज्ञा, विधि-निषेध हेच ज्ञानसाधन आहे. तात्पर्य, धर्म, नीती इत्यादी मूल्यांची चर्चा, मूल्याचे ज्ञान हे प्रत्यक्ष, अनुमान व वैज्ञानिक पद्धतीने होऊ शकते असे मानणे हे धर्म किंवा नीतिमीमांसेची तार्किक जातकुळीच वेगळी आहे हे नाकारण्यासारखे आहे व तसे करायचे असेल तर त्यासाठी चर्चा करावी लागेल.

जैमिनीचे धर्मलक्षण ‘कर्तव्यवादी’ (Deonto Logic) आहे तर कणादांचे धर्मलक्षण प्रयोजनवादी (Technological) आहे. अभ्युदय निःश्रेयस ज्यायोगे साध्य होते तो धर्म या बाबतीतसुद्धा कणादांना अभिप्रेत असलेली ‘अदृष्टाची’ अलौकिक कल्पना नाकारून धर्माची मीमांसा मानवी जीवनाच्या प्रयोजनाच्या आधारे करायला हवी हा कणादांच्या लक्षणातील तार्किक स्वरूपाविषयीचा मुद्दा स्वीकारून त्याची चर्चा करायला हवी. या दोन लक्षणांतून धर्म व नीती यांची मीमांसा कर्तव्यवादी प्रयोजनवादी दृष्टीतून करायची असते तर वस्तुमीमांसा मानवी प्रयोजननिरपेक्ष जे वास्तव आहे ते तसे समजून घेण्याच्या वृत्तीतून करायची असते. धर्ममीमांसा व वस्तुमीमांसा यांची तार्किक जातकुळी एक आहे की भिन्न आहे. या प्रश्नाची तड लावल्याशिवाय केली जाणारी धर्म व नीतिमीमांसा ही आंधळी होते.

एकदा धर्ममीमांसा व वस्तुमीमांसा यांची तार्किक जातकुळी वेगळी आहे मग ती धर्ममीमांसा कर्तव्यवादी असो वा प्रयोजनवादी हे मान्य केले आणि दोन्ही मीमांसांच्या बाबतीत आपण पारलौकिकवाद- ईश्वर, आत्मा, पुनर्जन्म, कर्मविपाक इत्यादी पारलौकिक कल्पना नाकारून इहवादी बुद्धिवादी चर्चा करायचे मान्य केले तरीसुद्धा आपल्याला ‘वस्तूचे स्वरूप निश्चित करण्याची पद्धती’ आणि ‘धर्माचे या नीतीचे स्वरूप निश्चित करण्याची पद्धती यांत फरक करावा लागेल. “अत्यंत निश्चित प्रत्यक्षसिद्ध, नित्य अनुभवाच्या निर्विवाद तथ्यावर धर्म स्थापण्याचा प्रयत्न” बुद्धाने केला हे तर्कतीर्याचे म्हणणे तपासून घ्यावे लागेल. भौतिक सुखेही दुःखरूप आहेत हे प्रत्यक्ष प्रमाणवादी, जडवादी मानणार नाही. त्यामुळे जरा, व्याधी, मृत्यू दुःखरूप आहे हे मान्य केले तरी सर्व भौतिक वैभव दुखरूप मानणे व ते नाकारणे हे सर्वमान्य होण्यासारखे नाही. मला येथे बुद्ध्याच्या धर्मशिकवणुकीची चर्चा करायची नाही. मला एवढेच सुचवायचे आहे की, “प्रत्यक्षसिद्ध अनुभवावर आधारित. बुद्धीला मान्य होणारे” इत्यादी वाक्प्रयोग जेव्हा आपण करतो तेव्हा वस्तुमीमांसेच्या संदर्भातील त्यांचा अर्थ आणि धर्म व नीतिमीमांसेतील त्यांचा अर्थ एक नसतो हे ध्यानी घेणे अत्यंत महत्त्वाचे आहे. वास्तव जाणून घेण्यासाठी ज्या वैज्ञानिक पद्धतीचा वापर केला जातो ती पद्धत धर्ममीमांसेत व नीतिमीमांसेत गैरलागू असेल तर धर्ममीमांसेची पद्धत कोणती याचा स्वतंत्र विचार करावा लागेल.

यादृष्टीने धर्ममीमांसेतील धर्माचे लक्षण व प्रमाण यांच्या तार्किक स्वरूपाविषयीची चर्चा

तर्कतीर्थांच्या धर्मचिंतनात स्पष्टपणे आढळत नाही. तरीपण धर्माच्या लक्षण व प्रमाण यांच्या आशयाविषयींच्या चर्चेत आपल्याला त्यांची भूमिका ‘आध्यात्मिक मानवतावादी’ होती असे ढोबळपणे म्हणता येईल. गेल्या तीन-चारशे वर्षांत झालेल्या वैज्ञानिक तांत्रिक प्रगतीमुळे मानवाला भौतिक समृद्धी मिळाली तरी त्याचा लाभ सर्व मानवाला झाला नाही हे एक सत्य आणि त्यातून विनाशाची व अवनतीची अवलक्षणे दिसू लागली आहेत हे दुसरे सत्य तर्कतीर्थांने स्वीकारले होते. अशा वेळी संयम, अहंकाराचा निरास चित्तशुद्धी, विश्वव्यापक मैत्री इत्यादी उच्च मानवी मूल्यांवर भर देणारा आध्यात्मिक मानववादी धर्मच संभाव्य विनाश टाळू शकेल असे त्यांना वाटते. विज्ञान व तंत्रज्ञान यांमुळे विश्व जवळ आले आहे. अशा वेळी स्वतंत्रपणे ज्या भिन्न संस्कृती जन्मास आल्या व विकसित झाल्या त्यांच्यामधील संपर्कही वाढला आहे. यातून नवीन मानवी संस्कृती परंपरागत सर्व संस्कृतींच्या महासमन्वयाशी शक्ती म्हणून अस्तित्वात येण्याची आवश्यकता व शक्यता आहे. त्यात “भारतीय आध्यात्मिक संस्कृतीचा शुभ विचार स्वीकारावा लागेल असा तर्कतीर्थांना आत्मविश्वास वाटतो.”

५

समारोप

तर्कतीर्थांच्या धर्मसमीक्षेचा व धर्मचिंतनाचा थोडक्यात आढावा घेणे हे अत्यंत कठीण आहे. त्यातून त्यांच्या विचारावर अन्याय होण्याची शक्यताही आहे. आधुनिक विचारवंतांत त्यांनी अरविंद, गांधी, एम.एन. रॉय इत्यादींचा विचार केला आहे. जे. कृष्णमूर्तीचा उल्लेखही आढळला नाही. त्यांनी आयुष्यभर शब्दप्रामाण्य न मानणारा, परलोक, आत्मा, ईश्वर न मानणारा धर्मविचार, धर्मचिंतन केले व मानवाला या पारंपरिक धर्माच्या चौकटीतून मुक्त होण्यास मदत करणे हे आपले जीवितकार्य मानले. त्याचबरोबर वैचारिक-बौद्धिक पातळीपेक्षा जाणिवेची उच्च पातळी असू शकते हेही त्यांनी कधी स्वीकारलेले दिसत नाही. म्हणून अरविंदांसारख्यांचे विचार गूढवादी म्हणून झिडकारले. मला वाटते, भारतीय आध्यात्मिक विचारामध्ये जाणिवेची वैचारिक- बौद्धिक पातळीहून उच्च अशी एक पातळी आहे हे सर्वमान्य आहे. बौद्ध, जैन आणि वैदिक या तिन्ही भारतीय परंपरांच्यामध्ये तो एक समान दुवा आहे. तो तर्कतीर्थांनी गंभीरपणे विचारात घेतलेला नाही असे दिसते. बुद्ध, महावीर, शंकराचार्य, ईश्वरकृष्ण, पतंजली इत्यादींनी ज्या अनुभवावर आपले धर्मचिंतन केले तो अनुभव आपल्या वैचारिक पातळीहून वेगळ्या प्रकारचा होता. त्याला प्रज्ञा, परिज्ञा, अपरोक्षानुभूती असे काहीतरी म्हणावे लागेल. फिलॉसफीमधला ‘Sophia’ हा मूळ शब्द ‘Episteme’ ‘प्रमा’पेक्षा ज्या निराळ्या अर्थाने वापरला गेला त्याच्याशी साम्य आहे. ह्या पातळीला गूढ रंग न देता असे म्हणता येईल की, या पातळीवर विचार-भावना आणि प्रवृत्ती यांतील भेद नाहीसे होतात. जिथे “जानामि धर्मं न च प्रवृत्तिः जानाति अधर्मं न च मे निवृत्तिः ।” असा ‘पटते पण वळत नाही’ अशी शृंगापती असत नाही. अशा व्यक्तींचा अधिकार, पात्रता, योग्यता, धर्मचिंतनात मानणे कितपत ‘आवश्यक

आहे याचा विचार तर्कतीर्थांच्या धर्मचिंतनात आवश्यक तेवढ्या गंभीरपणे झाला नाही असे मला वाटते. तर्कतीर्थ आपल्या गुरूंबद्दल, ब्रह्मीभूत स्वामी केवलानंद सरस्वतींबद्दल म्हणतात - त्यांच्यात पांडित्य व साधुत्व, विद्याव्यासंग आणि परमार्थसाधना यांचा सुंदर संगम होता. अशा संगमातून 'शाब्दे परे च निष्णातं' अशी व्यक्ती धर्मोपदेशाला पात्र असते, अधिकारी असते याचा विचार त्यांनी आपल्या धर्मसमीक्षेत केला नाही. एवढेच नव्हे तर दफ्तरींनी असे मानले म्हणून त्यांच्यावर आक्षेप घेतल्याचे आढळते. 'बुद्धिवादी मानववाद' आणि 'आध्यात्मिक मानववाद' यांच्यामधील तणाव त्यांच्या धर्मचिंतना आढळतो.

मला स्वतःला 'आध्यात्मिक मानववाद' भावतो. त्यानुसार सर्व जीवांमध्ये विचारशक्ती, नैतिक स्वातंत्र्य, Rationality हा मानवविशेष असला तरी शेवटी धर्मविचार हा 'मानवाच्या हितावर केंद्रित नसावा तर त्याने जीवमात्राचा, भूतमात्राचा विचार करावा असे मानतो. गेल्या वीस-पंचवीस वर्षांत 'मानवकेंद्री' नीति-धर्माच्या विचारावर पाश्चात्य परंपरेत फार मोठी टीका होत आहे. 'मानवाचे हित' केवळ मानवी हिताचा विचार करून साधणार नाही, कारण मानवाचे अस्तित्व व हित मानवेतर प्राणी, जीवसृष्टी आणि निसर्ग यांच्या भवितव्यावर अवलंबून आहे हे विचारवंतांच्या ध्यानी येऊ लागले आहे. म्हणून नीती व धर्माच्या विचारात मानवा मानवांमधील संबंधाबरोबरच मानवाचे मानवेतर प्राणी आणि निसर्ग यांच्यामधील संबंधाचा विचार नीती व धर्मांनी करायला हवा अशी जाणीव निर्माण झाली आहे. या संदर्भात वैदिक, बौद्ध व जैन या पारंपरिक धर्मांच्या शिकवणीला फार महत्त्व आहे. या दृष्टीने पर्यावरणविषयक समस्या, मानवनिर्माण संबंध, मानवाची मानवेतर प्राणी आणि निसर्ग यांविषयीची कर्तव्ये या संदर्भात धर्माचे आकलन नव्याने होण्याची गरज आहे. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या सर्वधर्म अध्ययन केंद्रात या दृष्टीने सर्व धर्मांचे नवीन अर्थविवरण झाल्यास तर्कतीर्थांचे धर्मचिंतन सफल सुफल होईल अशी मला खात्री आहे.

(*तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी जन्मशताब्दी विशेषांक,
कार्यकारी संपादक- यशवंत कळमकर प्राज्ञपाठशाळ मंडळ, वाई,
२७ जानेवारी, २००१, पृ.३७ ते ४३)



तर्कतीर्थांनी केलेले धर्मचिंतन - श्री. मा. भावे

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी हे भारतीय विद्यांचे पारंपरिक पद्धतीने अध्ययन केलेले महापंडित होते. त्यांनी प्राज्ञपाठशाळेत स्वामी केवलानंदांच्या पायाशी न्याय, साहित्य, व्याकरण यांचा अभ्यास केला होताच; पण वाराणशीला जाऊन व तेथे तीन वर्षे राहून राजेश्वर-शास्त्री, पर्वतीयशास्त्री, वामाचरण भट्टाचार्य, अशा नावाजलेल्या महापंडितांकडेही न्याय, वेदान्त, शाब्दबोध अशा विषयांचा सूक्ष्म अभ्यास कला होता. नंतर त्यांनी कलकत्यातील एका मान्यताप्राप्त संस्थेची तर्कतीर्थ ही पदवी मिळविली. पुढे प्राज्ञपाठशाळेत ते आचार्य झाले. इथे त्यांनी न्याय, वेदान्त, अलंकारशास्त्र व पूर्व-मीमांसा... अशा शास्त्रांचे अध्यापन केले. सारांश, भारतीय तत्त्वज्ञान, न्याय व अलंकारासारखी शास्त्रे यांचे सखोल अध्ययन व प्रभावी अध्यापन त्यांनी केले होते. पांडुरंगशास्त्री गोस्वामी, रघुनाथशास्त्री कोकजे, बळवंतराव खरे असे नामांकित विद्यार्थी तर्कतीर्थांच्या हाताखाली शिकून तयार झाले.

भारतीय परंपरेचा व भारतीय विद्यांचा इतका प्रखर व्यासंग असणारा विद्वान मनुष्य सनातनी मनोवृत्तीचा व कोणत्याही सुधारणांचा तिरस्कार करणारा असला पाहिजे, अशी सर्वसाधारण समजूत असते व तशीच उदाहरणेही मिळतात. परंतु, तर्कतीर्थ या समजाला एक ढळढळीत अपवाद होते आणि एकटे तर्कतीर्थच नव्हेत तर सारी प्राज्ञपाठशाळाच भारतीय परंपरा व विद्या यांचा अभिमान बाळगूनही परिवर्तनाचे स्वागत करणारी होती. परंपरेचा व्यासंग निष्ठेने करित असतानाच परिवर्तनालाही नाकारायचे नाही, ही वृत्ती प्राज्ञपाठशाळेच्या ठिकाणी कोठून आली?

विसाव्या शतकाच्या सुरुवातीला वंग-भंगाच्या चळवळीच्या निमित्ताने राष्ट्रीय शिक्षण ही संकल्पना पुढे आली. राष्ट्रीय शिक्षणाचे पुरस्कर्ते अशा विचाराचे होते की, पाश्चात्य शिक्षण इंग्रजी राज्याचा हात धरून हिंदुस्थानात आले आहे. नवी विज्ञाने व कौशल्ये यांचे शिक्षण या पाश्चात्य शिक्षणपद्धतीतून तरुणांना मिळते आहे. ते शिक्षण आपण घेतलेच पाहिजे. पण नवी विज्ञाने व कौशल्ये यांचे शिक्षण आपण घ्यायचे ते प्राचीन विद्या व परंपरा यांचा उच्छेद करण्यासाठी

ध्यावयाचे नसून ती परंपरा अधिक बळकट करून त्या सशक्त व्यासपीठावरून पाश्चात्य विद्या व तत्त्वज्ञान यांचा स्वीकार करावा, या हेतूने ध्यायचे आहे. इंग्रजांच्या संसर्गाने जो नवा राष्ट्रवाद देशात निर्माण झालेला आहे, त्याचे संवर्धन परंपरेला बलवान करून आणि त्या परंपरेला पाश्चात्य विज्ञानाची जोड देऊनच होणार आहे.

असे शिक्षण देणारी 'समर्थ विद्यालय' नावाची राष्ट्रीय शाळा प्रा. विजापूरकर यांनी तळेगावाला काढली होती. ती शाळा १९१० साली सरकारने बंद पाडली. तेव्हा त्या शाळेतील विद्यार्थी व शिक्षक वाईला प्राज्ञपाठशाळेत आले. त्यांनी नारायणशास्त्री मराठे यांनी चालविलेल्या प्राज्ञपाठशाळेत एक संमिश्र अभ्यासक्रम चालू केला. या अभ्यासक्रमात पारंपरिक शास्त्रातील काही भाग आणि इंग्रजी भाषा, इतिहास-भूगोल, राज्यशास्त्र इत्यादी नवीन विषय शिकवले जाण्याची सोय होती. हा संमिश्र अभ्यासक्रम बराच लोकप्रिय झाला. खेरीज नारायणशास्त्रींच्या नेतृत्वाखाली पारंपरिक पाठशाळा चालू राहिलीच. पुढे तर्कतीर्थ झालेला लक्ष्मण जोशी हा विद्यार्थी या सांध्यावरच पाठशाळेत आला. मात्र त्याने संमिश्र अभ्यासक्रमाचा विद्यार्थी न होता पारंपरिक शिक्षण घेण्याचे ठरविले.

राष्ट्रवादाची जी दीक्षा पाठशाळेला मिळाली तिच्यामुळे पाठशाळेतील विद्यार्थ्यांना स्वातंत्र्यचळवळीविषयी आकर्षण वाटू लागले. पाठशाळेशी संबंधित असणारे महादेवशास्त्री दिवेकर, दिनकरशास्त्री कानडे, खुद्द लक्ष्मणशास्त्री जोशी व इतर अनेक चळवळत सामील होऊन तुरुंगात गेले. त्याबरोबरच हिंदुसमाज बलिष्ठ झाला पाहिजे, त्यासाठी समाजातील घटकांना जाचक वाटणारे नियम व रूढी बदलल्या पाहिजेत. स्त्रियांवर अन्याय करणाऱ्या रूढी व नियम - उदा., बालविवाह, विधवा-विवाह-निषेध, केशवपनादी संस्कार एकोणिसाव्या शतकातील - वादविवादानंतर शिथिल झालेच होते. १९२० सालानंतर अस्पृश्यतेचा प्रश्न पुढे आला. स्वामी केवलानंद यांची अशी भूमिका होती की, "देशकालपरिस्थितीप्रमाणे हा धर्म बदलतो... तेव्हा समाजाला उपकारक ठरेल अशा रीतीने हा धर्म बदलला पाहिजे" (पान १०१ : १). ही परिवर्तनवादी भूमिका नारायणशास्त्री यांच्याकडून तर्कतीर्थांनी उचलली. शास्त्रीमंडळीत हा विचार मानणारे क्वचितच कोणी होते. पारंपरिक पढिक विद्वान आमचा धर्म सनातन व अपरिवर्तनीय आहे. याच समजाला चिकटून होते.

तर्कतीर्थांनी स्वतः धर्मसुधारणेची मोठी चळवळ चालविली, असे दिसत नाही. म्हणजे, पुढे, सानेगुरुजींनी विठ्ठलमंदिर अस्पृश्यांना खुले करावे यासाठी प्रचार दौरा काढून शेवटी प्राणान्तिक उपोषण केले, तशी मोहीम तर्कतीर्थांनी हाती घेतली नाही. पण जेव्हा केव्हा परिवर्तनाचा मोका आला, तेव्हा शास्त्रीजींनी आपल्या ज्ञानाचा उपयोग करून परिवर्तनाला पाठिंबा दिला. १९३२ साली गांधींनी अस्पृश्यतेच्या विरोधात प्रचार केला. तेव्हा विरोधी पंडितांशी शास्त्रीजींनी वाद घातले. गांधींचा मुलगा देवदास आणि राजगोपालाचार्यांची मुलगी लक्ष्मी यांच्यात प्रतिलोम विवाह व्हावयाचा होता. अशा विवाहास धर्मशास्त्राची मान्यता नव्हती. पण शास्त्रीजींनी स्वतः

पौरोहित्य करून विवाह साजरा केला. स्वातंत्र्यानंतर सोरटी सोमनाथाचे देऊळ नव्याने बांधले. हे देऊळ अस्पृश्यांना खुले राहणार होते. त्यामुळे मूर्तीच्या प्रतिष्ठापनेला कोणी भटजी तयार नव्हते. शास्त्रीजींनी पुढे होऊन यथासांग प्रतिष्ठापना केली.

सारांश, प्राज्ञपाठशाळेने परिवर्तनवादी भूमिका स्वीकारली होती. हिंदुधर्म हा एखाद्या शिळेप्रमाणे कठीण व स्थाणू आहे हे परंपरावाद्यांचे म्हणणे स्वामी केवलानंद व तर्कतीर्थ यांनी फेटाळून लावलेच; पण धर्माची परिवर्तनशीलता पुराव्यासह सिद्ध करण्यासाठी धर्मकोशाचा मोठा प्रकल्प १९३० सालापासून हाती घेतला. आजही तो प्रकल्प कार्यान्वित आहे.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी केलेल्या धर्मसमीक्षेची ही पार्श्वभूमी होती.

(१)

शास्त्रीजींनी इंग्रजीचे पद्धतशीर शिक्षण घेतले नव्हते. त्यामुळे पाश्चात्य विचारांशी त्यांचा परिचय त्या ग्रंथांच्या मराठी भाषांतरातून झाला होता. १९ व्या शतकाच्या अखेरीला मिल व स्पेन्सर या विचारकांचा प्रभाव महाराष्ट्रातील सुशिक्षितांवर होता व त्यांनी या पंडितांच्या ग्रंथांची मराठी भाषांतरे केली होती. ती शास्त्रीजींनी लक्षपूर्वक वाचली होती. १९३० साली शास्त्रीजी कायदेभंगाच्या चळवळीत भाग घेऊन तुरुंगात गेले. तुरुंगात इतर सत्याग्रहींच्या सहवासात ते इंग्रजी शिकले व त्यांनी प्रयत्नपूर्वक इंग्रजी वाचन वाढविले. तुरुंगात असतानाच त्यांचा मार्क्सच्या लेखनाशी परिचय झाला. पुढे ३४-३५ साली त्यांनी मार्क्सवादाचे लक्षपूर्वक अध्ययन केले. मार्क्सवादाविषयी त्यांनी म्हटले आहे, “एखादे सर्वकष सामाजिक तत्त्वज्ञान पटण्यात दोन गोष्टी असतात. भावना आणि युक्तिवाद. आपल्या ज्या उच्च भावना असतात त्यांना पोषक असलेला युक्तिवाद समजतो, रुचतो व पटतो. त्या भावनांना अनुग्राहक असा तर्क मार्क्सने रचलेला आहे” (पान १५० : १).

तथापि, मार्क्सवादाचा अभ्यास केला व एकंदरीने मार्क्सवाद स्वीकारला, तरी शास्त्रीजी कम्युनिस्ट पक्षात गेले नाहीत. कारण, मार्क्सची विचारसरणी पाश्चात्यांच्या इतिहासाचा अभ्यास करून निर्माण झाली होती. भारतीय परिस्थितीला ती कशी लावायची, हा प्रश्न होता. मानवेंद्रनाथ रॉय यांनी मार्क्सवादी दृष्टिकोनातून भारतीय राष्ट्रवादाची मीमांसा करणारा ग्रंथ लिहिला होता. तो शास्त्रीजींना आवडला व ते रॉय यांच्या विचाराकडे ओढले गेले (पान १५८ : १). नंतर मार्क्सवादी विचारातील काही उणिवाही शास्त्रीजींच्या ध्यानी आल्या. असे असले तरी शास्त्रीजी सांगतात की, “मी मार्क्सवादी झालो तेव्हापासूनच मी मानवतावादी झालो. हिंदुधर्म, इस्लाम, ख्रिश्चनधर्म या सर्वांविषयी मला ऐतिहासिक दृष्टीने आदर आहे. पण... प्रत्येक धर्मग्रंथ ही माणसाची कृती आहे व प्रत्येक धार्मिक परंपरा ही माणसाची परंपरा आहे. म्हणून तिच्यात दोष असतात व ते साफ करावे लागतात, म्हणून कोठे दिव्य शक्तीचा आविष्कार आहे किंवा कुठे दिव्य उपदेश आहे, असे मी मानत नाही” (पान १६६ : १).

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय : खंड - १८ / ४२२

१९४० साली शास्त्रीजींनी नागपूर विद्यापीठात 'हिंदुधर्मसमीक्षा' या शीर्षकाखाली तीन व्याख्याने दिली. ही व्याख्याने मार्क्सवादाच्या प्रभावाखाली दिलेली आहेत, असे स्वतः शास्त्रीजींनीच मान्य केले आहे (पान १५८ : १) आपण पाहिलेच आहे की, शास्त्रीजी व प्राज्ञपाठशाळा ह्यांनी धर्माकडे पाहण्याची ऐतिहासिक व परिवर्तनवादी भूमिका स्वीकारली होती व 'धर्मकोशा'च्या प्रकल्पामागेही हीच भूमिका होती. ह्या परिवर्तनवादी भूमिकेला अशीच विवेकी आणि वैज्ञानिक विश्लेषणाची जोड मार्क्सवादातून मिळाली. शास्त्रीजी सांगतात की, मार्क्सने समाजाच्या रचनेचे दोन भाग मानले आहेत. भौतिक अधिष्ठान व त्या जोत्यावर बांधलेला अध्यात्म-संस्कृतीचा इमला. धर्म हा या इमल्याचा (म्हणजे सुपरस्ट्रक्चरचा भाग आहे (पान ५१ : २).

मार्क्स सांगतो की, निसर्गशक्ती आणि सामाजिक शक्ती यांचे मनुष्याच्या अंतःकरणावर उमटलेले विपर्यस्त व भ्रान्तिमय प्रतिबिंब म्हणजे धर्म होय (तेथेच). प्रथम निसर्गशक्ती घेऊ. जोपर्यंत निसर्गनियम जाणून घेऊन या निसर्गशक्तीचा वापर आपल्या फायद्यासाठी करून घेण्याचे कौशल्य मनुष्याला साध्य झाले नव्हते तोपर्यंत किंवा त्या प्राथमिक अवस्थेत या निसर्गशक्तीविषयी ती अलौकिक शक्ती आहे, असा भास मनुष्याला झाला. त्यातून यातुक्रिया, कुललक्षणपूजा (Totemism) व निसर्गपूजा यांसारख्या धर्माच्या प्राथमिक अवस्थेतील उपासना सुरू झाल्या. समाजाच्या प्राथमिक अवस्थेत समाजातील पुष्कळ घटना मनुष्याला अगम्य वाटतात. उदा., युद्धे होतात, खून पडतात, दारिद्र्य येते या घटना मागासलेल्या मनाला भांबावून टाकतात. अशा वेळी युद्धात आपल्या टोळीला जय मिळवून देणारा शूर पुरुष देव मानला जातो. दारिद्र्यापासून बचाव करणारी लक्ष्मीसारखी देवता समाज स्वीकारतो. अशा पद्धतीने प्राथमिक अवस्थेतच मनुष्याच्या मनाला अलौकिक शक्ती मानण्याची आस निर्माण होते व अनेक देव-देवतांची उपासना माणसे करू लागतात.

नंतर समान व व्यक्ती अधिक प्रगत झाल्यावर हे ध्यानात येऊ लागते की, सृष्टीतील व्यापार परस्परावलंबी व परस्परांत गुंतलेले आहेत. सगळ्या जगाची एकच व्यवस्था आहे. तेव्हा निरनिराळ्या देवता मानणे सोडून देऊन एकच सर्वगुणसंपन्न आणि सर्वशक्तिमान ईश्वर मनुष्याने तयार केला. पूर्वीच्या देव-देवतांचा पसारा लुप्त झाला किंवा त्या देव-देवता या सर्वोच्च देवाचे पार्श्वगण बनल्या. आजचे जे प्रगत धर्म आहेत, ते सर्व अशा अवस्थांतून जाऊनच आताच्या स्थितीला पोचले आहेत (पान ५४ : २).

निसर्ग शक्ती व सामाजिक शक्ती यांच्याविषयीची ही गूढ किंवा भ्रान्तिमय कल्पना ह्यातून धर्म निर्माण झाला. धर्म का ईश्वरदत्त नाही किंवा अलौकिकापासून निर्माण झालेला नाही. हे एकदा स्वीकारले म्हणजे धर्म ही. इतर अनेक संस्थांप्रमाणे, सामाजिक संस्था आहे, असे ठरते. समाजातील सत्ताधारी लोक या संस्थेचाही उपयोग आपल्या फायद्यासाठी करून घेतात हेही, थोडा सूक्ष्म विचार केल्यास, ध्यानात येते. शास्त्रीजी सांगतात की, "खाजगी संपत्तीची संस्था

समाजात जेव्हापासून अस्तित्वात आली, तेव्हापासून धर्मसंस्थेची सूत्रे सत्ताधारी वर्गाकडे गेली व धर्मसंस्थेला सत्ताधारी वर्गानेच संघटित स्वरूप दिले... समाजात ज्यांच्या हाती संपत्तीची साधने असतात, त्यांचे हात बळकट करण्याचे कार्य धर्माने केले. संपत्ती व अधिकार यांच्या वैषम्यामुळे उत्पन्न होणारा अंतःकलह धर्माने दाबून टाकला. वैषम्यमूलक समाजरचना व कायदा यांना पावित्र्य व शाश्वत मूल्य धर्मानेच दिले’’ (पान ५५:२).

आपण पाहिले आहे की, धर्म व इतर सामाजिक संस्था या संस्कृतीच्या इमल्याचा भाग आहेत आणि हा इमला भौतिक अधिष्ठानावर रचला आहे. हे अधिष्ठान बदलले की, इमल्याची नवी बांधणी होते. काही सामाजिक संस्था लयाला जातात, काही बळकट होतात तर काही नव्याने उत्पन्न होतात. जोवर जमिनीतून होणारी उपज हा योगक्षेमाचा महत्त्वाचा आधार होता, तोवर संजामदारी ही संस्था अस्तित्वात होती व सशक्त होती. नंतर यंत्रयुग आले व औद्योगिक उत्पादनाने उपजीविकेचा मोठा भाग उचलला. तेव्हा जमीनदारी मागे पडली व उद्योगपती ही संस्था उदयाला आली. मार्क्सच्या प्रणालीनुसार धर्म ही संस्थाही लयाला जाणार केव्हा? शास्त्रीजी सांगतात, “समाजवादी पद्धतीने समाजाची पुनर्घटना केल्याशिवाय म्हणजे क्रांतीशिवाय सामाजिक बेबंदशाही व सामाजिक, दुरुवस्था यांचा कायमचा निकाल लागणार नाही. एकदा का क्रांती झाली म्हणजे धार्मिक मनःस्थितीच शिल्लक राहणार नाही. कारण धार्मिक मनःस्थिती ही व्यक्तीच्या जीवितावर गूढरीतीने सत्ता चालवणाऱ्या सामाजिक शक्तीचे विकृत प्रतिबिंब होय. समाजवादी क्रांतीनंतरच्या स्थितीत बिंबच नाही तर प्रतिबिंब कोठून राहणार?’’ (पान ५६ : २).

मार्क्सची ही विचारप्रणाली यानंतर शास्त्रीजी हिंदुधर्मास लावून दाखवितात.

(२)

आज आपण ज्याला हिंदुधर्म म्हणतो त्याचा स्थूलमानाने तीन अंगांनी विचार करावा लागतो. ही तीन अंगे म्हणजे अध्यात्म, दैवतविज्ञान आणि व्यवहार ही होत. ही तीन अंगे परस्परांपासून पूर्ण विलग आहेत, असे नव्हे. पण विचार-सौकर्याच्या दृष्टीने असे भाग पाडणे फायद्याचे वाटते. १९ व्या शतकात पाश्चात्य विद्या भारतात अवतरल्या व त्यांनी पाश्चात्यांच्या विचारविश्वात त्या वेळी चाललेले वादही आपल्याबरोबर आणले. १८ व्या शतकाच्या शेवटी एक प्रबोधनयुग (एनलाइटनमेंट) युरोपात उदयाला आले होते. त्या युगाचा महत्त्वाचा भाग धर्माची चिकित्सा हा होता. या चिकित्सेतही मुख्य भर ख्रिस्ती धर्माच्या अध्यात्माची परीक्षा करण्यावर नसून त्या धर्माच्या अनुषंगाने जो व्यवहार चालत होता, त्यावर होता. त्याचबरोबर १९ व्या शतकाच्या मध्याला उत्क्रांती ही संकल्पना पुढे आली व त्यामुळे ख्रिस्ती धर्ममतात जो विश्वनिर्मितीचा विचार आलेला होता, त्यावर संशयाचे ढग आले. हे सर्व चिकित्साजाल आपल्याकडे आल्यावर त्याच्या साहाय्याने हिंदुधर्माची चिकित्सा नवा सुशिक्षित वर्ग व महात्मा फुल्यांसारखे धर्मसुधारक यांनी सुरू केली. पण इथे लक्षात घेण्याजोगी गोष्ट ही की, हिंदुधर्माच्या अध्यात्माच्या परीक्षेच्या मागे फार कोणी लागले नाही. सर्व भर दैवतशास्त्र व लोकव्यवहार एवढ्यावरच होता.

शास्त्रीजींनी आपले दुसरे व्याख्यान ‘धर्मलक्षण व धर्मप्रमाण’ या विषयावर दिले आहे. धर्मलक्षणात खरे तर लोकव्यवहार हा नियम आला असून धर्मप्रमाण या खात्यावर अध्यात्म मांडले गेले आहे. दैवतविज्ञान या विषयाचा उल्लेखच इथे येत नाही, ही उणीव व्याख्यानात आहे. हिंदुधर्माच्या विवेचनात ही उणीव लक्षणीय आहे. कारण हिंदुधर्म हा खरेतर नाना पंथोपपंथांचा एक समूह आहे व हे पंथ उपास्य देवतांच्या अनुषंगाने निर्माण झाले आहेत. असो.

धर्माची व्याख्या करताना शास्त्रीजी सांगतात की, “अलौकिक शक्तींच्या कल्पनेवर आधारलेले व श्रेयस्कर मानलेले मानवी आचरण म्हणजे धर्म होय..... श्रेयस् म्हणजे व्यक्तीचे, वर्गाचे किंवा समाजाचे हित होय. हे हित अलौकिक शक्तींच्या साहाय्याने प्राप्त होते, ही कल्पना सर्व धार्मिक आचरणाच्या मुळाशी असते” (पान ५८ : २). ‘अलौकिक’ या शब्दाचा खुलासा असा की, ‘तर्कशास्त्राच्या नियमांच्या आधारे बुद्धिद्वारा किंवा अनुभवाने व प्रयोगाने ज्या वस्तूंची तपासणी करता येत नाही, अशा वस्तू अलौकिक होत’ (पान ६० : २). मृत्यूनंतरही राहणारा अमर आत्मा, देवता, जगत्कारण ईश्वर, निर्गुण किंवा पूर्ण ब्रह्म, कर्मजन्य अपूर्व इत्यादी वस्तू अलौकिक होत. यानंतर शास्त्रीजींनी जैमिनी, महाभारतकार व कणाद यांनी दिलेल्या धर्माच्या व्याख्या तपासल्या आहेत व या तिन्ही व्याख्यांत प्रत्यक्ष किंवा अप्रत्यक्ष पद्धतीने अलौकिक / अदृष्ट यांचा आधार घेतला आहे, हे स्पष्ट केले आहे.

आता शास्त्रीजी धर्मप्रमाण म्हणजे धर्माच्या ज्ञानाचे साधन या विषयाकडे वळतात. या बाबतीत दोन पक्ष उद्भवतात. पहिला पक्ष असे मानतो की, ‘मनुष्याच्या व्यावहारिक किंवा लौकिक बौद्धिक व्यापाराप्रमाणेच त्याचे धार्मिक किंवा आध्यात्मिक मानसिक व्यापार आहेत, या पक्षाला शास्त्रीजी ‘लौकिक प्रमाणवाद’ असे नाव देतात. दुसऱ्या पक्षाचे म्हणजे असे की, ‘धर्मा-धर्माची अवगती असाधारण किंवा अलौकिक अशा बौद्धिक किंवा मानसिक व्यापारानेच होते. या अलौकिक साधनास... ..आध्यात्मिक साक्षात्कार..’ (पान ७७ : २)... .. असे संबोधतात.

लौकिक प्रमाणवादास ऐतिहासिक व अनैतिहासिक असे दोन भेद आहेत. ऐतिहासिक लौकिक प्रमाणवाद सांगतो की, “सामाजिक विकासकामातच मनुष्याच्या मनाची व बुद्धीचीही परिणती झाली आहे व मानसिक परिणतीबरोबर धर्मातही परिणती झाली आहे. धार्मिक अनुभव हा मनुष्याच्या साधारण अनुभवाचाच एक प्रकार आहे.” याउलट, अनैतिहासिक लौकिक प्रमाणवादी म्हणतात की, “धर्म हा प्रगल्भ मानवबुद्धीचा विषय आहे. संयमी, मननशील, निःस्वार्थी साधुलोक समाजधारणा किंवा मनुष्याचे उच्च सुख ध्यानात घेऊन धर्मस्थापना करित असतात” व अशांनाच धर्मनिर्णयाचा व धर्मपरिवर्तनाचा अधिकार आहे (तेथेच). स्वतः शास्त्रीजी, अर्थातच, ऐतिहासिक लौकिक प्रमाणवादी आहेत.

यानंतर बरीच दीर्घ चर्चा करून शास्त्रीजी असे प्रतिपादन करतात की, भारतीय परंपरेमध्ये जो लौकिक प्रमाणवाद आपल्याला सकृत् दर्शनी आढळतो, तो खरे पाहता अलौकिक प्रमाणवादच आहे (पान ७९-८०:२). बहुतेक विचारक वेदप्रामाण्य मानतात. वेद हे ईश्वरप्रणित किंवा अपौरुषेय

आहेत असे सांगतात. हे सांगण्यामागे या विचारकांचा दुसरा हेतू असा आहे की, “त्रैवर्णिक चालीरीतींचे आणि सामाजिक कायद्यांचे मूळ वेदांत आहे. वैदिक पुरोहितवर्गाच्या म्हणजेच ब्राह्मणांचे वरिष्ठत्व आणि शूद्रांचे दास्य हे जिचे मुख्य लक्षण आहे अशा समाजसंस्थेला स्थैर्य आणण्याकरिता वेदांस अलौकिक प्रामाण्याच्या पदवीस पोचविले” (पान ८३ : २).

आधुनिक धर्ममीमांसकांपैकी लोकमान्य टिळक, डॉ. राधाकृष्णन व विद्वद्रन के. ल. दसरी यांनी धर्मप्रमाणाची चर्चा केली आहे. या तिघांच्याही उपपत्ती शास्त्रीजींनी अमान्य केल्या आहेत. हे तिघेही अनैतिहासिक व अलौकिक प्रमाणवादी आहेत, असा शास्त्रीजींचा दावा आहे. स्वतः शास्त्रीजी ऐतिहासिक लौकिक प्रमाणवादी असल्याने त्यांनी या विद्वानांच्या उपपत्ती अग्राह्य ठरवल्या, हे ओघानेच आले.

(३)

‘हिंदुधर्माचे स्वरूप’ हा शास्त्रीजींच्या तिसऱ्या व्याख्यानाचा विषय आहे. हे व्याख्यान फारच विस्तृत असून त्याचा सांगोपांग आढावा या निबंधात घेता येणार नाही व तशी जरूरीही नाही. सुरुवातीलाच शास्त्रीजी सांगतात की, “हिंदुधर्माचे लक्षण निश्चित करताना सामाजिक भागच प्रामुख्याने पुढे येतो. जातिसंस्था, विशिष्ट तऱ्हेचे विवाहादी संस्कार, देश, जाती, कुलधर्म, वारसा हक्कांचे नियम व एकत्र कुटुंब पद्धती ही हिंदुधर्माची सामाजिक बाजू आहे.... हिंदूंच्या सामाजिक चालीरीतींच्या पाठीशी पारलौकिक व पारमार्थिक कल्पना आहेतच. पुनर्जन्माचा व कर्मविपाकाचा सिद्धान्त ही महत्त्वाची अदृष्ट कल्पना सगळ्या सामाजिक रचनेच्या नियमांचे समर्थन करण्यासाठी धर्मशास्त्रांनी उपयोगात आणली आहे. हिंदुधर्मातील पारमार्थिक व आध्यात्मिक संप्रदाय अनेक परस्परविरुद्ध कल्पनांनी बनले आहेत” (पान ११० : २). आपण हिंदुधर्माची अध्यात्म, दैवतशास्त्र व व्यवहार अशी तीन अंगे चर्चासौकर्यासाठी मानली आहेत. या उतान्यावरून हे कळून येईल की, शास्त्रीजींचा भर दुसऱ्या व तिसऱ्या मुद्द्यावर आहे.

दैवतास्त्रांच्या संदर्भात शास्त्रीजी सांगतात की, हिंदुधर्मात तीन स्तरांवरील पूजा किंवा उपासना आढळतात. निम्न स्तर म्हणजे जादू, निसर्गविस्तु पूजा, भूत राक्षस पूजा वगैरे. मधल्या स्तरावर आपल्याला मानवसदृश देवतांची व शक्तींची पूजा आढळते, तर उच्च स्तर म्हणजे एकेश्वरवाद, ब्रह्मवाद व तत्त्ववाद. शास्त्रीजी सांगतात की, प्रत्येक धर्मातच मानवी जातीच्या तीन अवस्थांतील धार्मिक कल्पनांचे, म्हणजे खालच्या दोन स्तरांवरील उपासनांचे, अवशेष आढळतात. अशा उपासनांना निष्प्रभ करण्यात ख्रिस्ती व मुसलमान धर्म बऱ्याच प्रमाणात यशस्वी झाले, पण हिंदुधर्माला मात्र अपयशच आले आहे. हिंदुसमाजात हीनतर अशा प्राचीन आचारांस व कल्पनांस अगंती उघडमाथ्याने वावरता येते (पान ११३.२). काही लोक ही गोष्ट हिंदुधर्माच्या उदारतेचे द्योतक समजतात; पण शास्त्रीजी मात्र यांना हिंदुधर्माच्या दुर्बलतेचे उदाहरण मानतात. ‘हीन कल्पनांच्या योगे मनुष्याची अधोगती होत असते म्हणूनच मनुष्यास उच्च कल्पनांचा स्वीकार करावा लागतो..... हीन कल्पनांचा नाश करणे हे पहिले कर्तव्य होय’

(पान १३२ : २). ‘या बाबतीत हिंदुधर्मापेक्षा बौद्ध, ख्रिश्चन व मुसलमान यांसारखे प्रचारकी धर्म यशस्वी झाले. त्यांनी अनंत खुळ्या कल्पनांची मलीन पुटे मानवी अंतःकरणावरून नष्ट करून टाकली. हिंदुधर्माने त्या अपधर्माचा संग्रह केला, यात काही पुरुषार्थ केला नाही, त्यात त्याचे दौर्बल्यच निदर्शनास आले’ (पान १२४ : २).

हिंदुंच्या दौर्बल्याची जी कारणमीमांसा शास्त्रीजींनी केली आहे तो अचंबित करणारी आहे. ते म्हणतात, “ज्या राजकीय व सामाजिक शक्तींना संकुचित मर्यादांचा व क्षुद्र बंधनजालांचा प्रगतीच्या मार्गात अडथळा वाटू लागतो आणि ज्यांना विविध मानवजातींच्या जीवनाला व्यापक प्रमाणात संघटित करण्याचे कार्य करण्याची गरज उत्पन्न होते, ज्यांच्यात प्रबल मध्यवर्ती राज्यसंस्था उत्पन्न होते, अशा राजकीय-सामाजिक शक्ती हिंदुस्थानात चिरकालपर्यंत टिकून राहिल्या नाहीत; पूर्ण उत्कर्ष होण्याच्या अगोदरच क्षीण होऊन गेल्या” (पान १२७ : २). यातील क्लिष्ट शब्दजाल बाजूस केले तर असे दिसून येईल की, मुस्लिम जगात जशी खलिफा ही राज्यसंस्था व धर्मसंस्था यांना एकत्र करणारी संस्था निर्माण झाली किंवा ख्रिस्ती जगात पोप ही संस्था निर्माण झाली, तशी संस्था हिंदुधर्माची व समाजाची नियंत्रक म्हणून अस्तित्वात यायला हवी होती, असे शास्त्रीजी सांगत आहेत. ही भूमिका शास्त्रीजींच्या समकालीन म्हणजे १९४० च्या सुमाराच्या व आजच्याही हिंदुत्ववाद्यांपेक्षा फारशी निराळी नाही. समजा, अशी संस्था हिंदुस्थानात निर्माण झाली असती तर शास्त्रीजींना अभिप्रेत असणारी साम्यवादी क्रांती घडून यायला कितपत वाव मिळाला असता?

हिंदुधर्माच्या इतिहासात शास्त्रीजींना दोन ठिकाणे अशी आढळतात की, जिथे हिंदुधर्माला प्रगतिशील वळण मिळणे शक्य होते. पहिला कालखंड म्हणजे मौर्यसाम्राज्याचा. त्याची रोमन साम्राज्याशी तुलना करताना तर्कतीर्थ म्हणतात, “रोमन साम्राज्याने युरोपच्या जनतेचा फार मोठा भाग एकछत्री साम्राज्यसत्तेखाली आणल्यामुळे एकेश्वरी विश्वधर्माचा, म्हणजे ख्रिश्चन धर्माचा योग्य पाया निर्माण झाला; तेथे ख्रिश्चन धर्माने जुन्या विविध उपासनामय, कर्मकांडी, मूर्तिपूजक, बहुशाख, हीन धर्मप्रकारांचा उच्छेद केला. मौर्यसाम्राज्य लवकरच विदीर्ण झाले. पुष्पमित्र नावाच्या ब्राह्मण अमात्याने हे राज्य बळकावले. तेव्हापासून पुनः ब्राह्मणांच्या चळवळीला महत्त्व आले. त्यामुळे कोणत्याच विश्वधर्माचा विजय भारतीय समाजात झाला नाही” (पान १५१ : २). दुसरा कालखंड आदिशंकराचार्यांचा. “विश्वविषयक किंवा वस्तुविषयक प्रत्येक उपपत्ती विशिष्ट मर्यादेबाहेर तर्कदुष्ट होते, हे त्यांनी (पक्षी: शंकराचार्यांनी) सिद्ध करून ‘सगळ्या विचारमार्गाची बौद्धिक अगतिकता सिद्ध केली... स्वतःचा ब्रह्मवादही तर्कवादाने मानवबुद्धीने निश्चित होत नाही, असे दाखविले...सगळे मानवी विचार जीवनातील व विश्वातील सत्याचा शोध करीत असता कुंठित व परिभ्रान्त होतात असे दाखवून शंकराचार्य मायावादावर येऊन धडकले” (पान १५६ २)..... त्या वेळी विज्ञानयुगाचा प्रारंभ होण्यास अनुकूल समाजदशा असती, तर शंकराचार्यांनी प्रखर तर्कशास्त्राने विदीर्ण करून टाकलेल्या तत्त्वज्ञानांच्या विनाशातून

नवे तर्कशास्त्र व नवा भौतिकवाद उत्पन्न झाला असता (पान १५७ : (२). आपले हे प्रतिपादन खुद शास्त्रीजींनाच उत्तरकाळात मान्य झाले नसते. पुढे प्रा. रेगे यांना दिलेल्या मुलाखतीत त्यांनी 'हिंदुधर्ममीमांसे'तील विचारांच्या विरोधी अशी मते व्यक्त केली आहेत. उदा., हिंदुधर्ममीमांसेत त्यांनी अलौकिकाला कसून विरोध केला आहे. पण प्रा. रेग्यांशी बोलताना गीतेतील मोक्षधर्माला त्यांनी 'आदर्श' म्हटले आहे. 'मोक्ष' ही कल्पना 'अलौकिक' आहे, हे स्पष्टच आहे (पान १६५ : १). असे असल्याने शास्त्रीजींच्या या प्रतिपादनाचा प्रतिवाद मी इथे करित नाही. खेरीज, त्याने विस्तारही पुष्कळ होईल.

आपल्या व्याख्यानाच्या शेवटी तर्कतीर्थ मूळ व्यापक प्रश्नाकडे पुनः वळतात. तो प्रश्न हा की, धर्मचिंतनाची आधुनिक समाजाला गरज आहे का? या प्रश्नाचा विचार शास्त्रीजी तीन अंगांनी करतात. धर्मवाद्यांचा मुद्दा असा की, ईश्वर, आत्म्याचे अमरत्व, कर्मविपाक ह्या कल्पनांना मानवी जीवनात काही मूल्य आहे.....ह्या वस्तुंचे अस्तित्व गृहीत धरल्याशिवाय मनुष्यास संसारात समाजधारणेसंबंधी कर्म किंवा सत्कर्म धोराने करता येत नाहीत... ह्या मानवबुद्धीच्या पलीकडच्या अस्तित्वकल्पनेने मनुष्यास कर्माची व जीवनाची कृतार्थता वाटते, हेच त्या वस्तूंच्या कल्पनांचे मूल्य होय. याला उत्तर देताना शास्त्रीजी तीन युक्तिवाद वापरतात. एक मानवी गुण पराकाष्ठेला पोचविण्यासाठी पारलौकिक मूल्यांचीच आवश्यकता आहे असे नाही. ऐहिक मूल्यांच्या योगानेही इतिहासात फ्रेंच राज्यक्रांती, अमेरिकेचे स्वातंत्र्ययुद्ध, विज्ञानातील संशोधन इत्यादी मोठ्या घटना घडून आल्या आहेत. दुसरी गोष्ट अशी की, विशिष्ट देशकालमर्यादित महत्त्व पावलेल्या विधिनिषेधास, आचारांस, विचारांस किंवा संस्थांस धर्मवाद शाश्वत मूल्य अर्पण करतो. हे विशिष्ट काळात काही उपयोगाचे असलेले आचार-विचार परिस्थिती बदलल्यावर अडगळ बनून राहतात व प्रगतीचे शत्रू होतात. तिसरा भाग असा की, धर्मसंस्था ही सत्ताधारीवर्गाच्या हातातील बाहुले बनते आणि हा वर्ग धर्ममूल्यांचा व धार्मिक विचारसरणींचा उपयोग सामान्य जनतेला गुलामगिरीत व अज्ञानात ठेवण्यासाठी करतो (पान १७० : २).

धर्मवाद्यांचे दुसरे प्रतिपादन असे की, 'विश्वातील अनंत शक्तींचा विस्तार, सूक्ष्मता व गांभीर्य ही पाहिली म्हणजे जिज्ञासूच्या ठिकाणी एक चमत्कृतिपूर्ण भावना उगम पावते.' या भावनेला अनंताची संवेदना असे मॅक्सम्युलर म्हणतो. ही संवेदना हाच सर्व धर्मांचा आधार होय, असे मॅक्सम्युलर सांगतो. पण प्रतिवाद हा की, धर्मकल्पनेत केवळ अनंताची संवेदनाच आहे, असे नव्हे. सान्त विश्वातील ज्ञान व अनुभूत अशा कल्पनांचे विपर्यस्त व विकृत भ्रान्तिजाल धर्मसंस्थेने निर्माण केले आहे. विश्वाचा विचार करणाऱ्या मनुष्याला ज्या रम्य, उदात्त व उत्कंठापूर्ण वृत्ती भारून टाकतात, त्यांचा व संस्थारूप धर्माचा संबंध अगदीच कमी आहे. शास्त्रीजी सांगतात की, 'अनंताच्या संवेदनेने विज्ञानाला जन्म दिला आहे, धर्माला नव्हे.'

शेवटचा मुद्दा असा की, धर्मसंस्थेने इतिहासात काहीही कार्य केले असले, तरी एक सामाजिक संस्था म्हणून धर्म कालबाह्य होत चालला आहे. धर्मपेक्षा उच्चतर अशा सामाजिक

संस्था निर्माण होत आहेत. एक नवी समाजव्यवस्था आणण्याची गरज भासू लागली आहे. सर्व मनुष्यांना सर्व विद्याकलांचे शिक्षण घेता आले पाहिजे; समाजातील प्रत्येक घटकाची उपजीविका नीट चालविता येईल आणि यांत्रिक-औद्योगिक धंद्यांवर समाजाची मालकी राहिल अशी आर्थिक पुनर्घटना हवी आहे; सरंजामदारी व खाजगी मालकी जेथे नाही अशी समाजरचना हवी आहे आणि समाजवादी तत्त्वावर अधिष्ठित व लोकसत्तेच्या राज्यघटनेने युक्त अशी समाज संस्था अस्तित्वात आणायचा उद्योग हाती घेतला पाहिजे, या सान्या उलाढालीत धर्माचे स्थान नष्टप्रायच होत जाईल.

धर्माविषयी तर्कतीर्थानी ही जी नकारात्मक भूमिका १९४० साली दिलेल्या व्याख्यानात घेतली, त्यापेक्षा पुष्कळच निराळा असा धर्माकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन त्यांनी ... 'सर्वधर्मसमीक्षा' या नावाखाली मुंबई विद्यापीठात १९७६ साली जी व्याख्याने दिली, त्यांत स्वीकारला. त्याचा थोडक्यात परामर्श घेऊ.

(४)

आपण पाहिले की, मार्क्सवादाच्या प्रभावाखाली दिलेल्या व्याख्यानात समाजवादी क्रांती झाल्यानंतर धर्म या संस्थेची गरज राहाणार नाही. कारण धर्म हे कल्पनाजाल आहे, असे तर्कतीर्थानी म्हटले होते. १९७६ सालच्या व्याख्यानाच्या सुरुवातीलाच तर्कतीर्थ असा प्रश्न उपस्थित करतात की, "आत्म्याचे अमरत्व, देवदेवतादी अलौकिक शक्तींचे अस्तित्व..... हे जर बुद्धिवादने व वैज्ञानिक पद्धतीने निश्चित करता येत नाही, तर ते स्वप्नासारखे किंवा मृगजळासारखे खोटे म्हणून मानवी समाजांनी सहज फेकून का दिले नाही ?..... मानवी मनात ते इतके खोल का रुजले व दृढमूल बनले? (पान ६ : २, भाग दुसरा)." मानसशास्त्राच्या आधाराने या प्रश्नाचे उत्तर शास्त्रीजी देतात की, असंज्ञान (म्हणजे ..अनकॉन्शन्स) मनातील सखोल अंधारात धर्माची बीजे व मुळे आहेत. धर्माच्या सांकेतिक आविष्काराच्या आवरणाखाली धार्मिक सत्ये लपलेली असतात. नंतर समाजशास्त्राच्या दृष्टिकोनातून ते सांगतात की, धर्म आणि समाजव्यवस्था एकरूप असतात आणि समाजाची प्रगती घडवून आणण्याची शक्ती धर्मसंस्थेत आहे. हे सारेच प्रतिपादन पूर्वीच्या प्रतिपादनाच्या विरोधी जाणारे ... असून धर्माकडे अधिक सकारात्मक पाहणारे आहे.

नंतर महाभारतीय शांतिपर्वात धर्माविषयी आलेली चर्चा त्यांनी उद्धृत केली आहे. त्याचा सारांश असा की, धर्माने प्राण्यांची धारणा म्हणजे जीवन सुरक्षित होते.

ज्याच्या योगाने धारणा होते तो धर्म होय..... जे आपल्याला अत्यंत प्रिय तेच सर्वांना प्रिय होय, अशा ऋजुबुद्धीच्या योगानेच धर्माचा निर्णय करता येतो. विधात्याने पूर्वी लोकसंग्रहार्थच म्हणजे समाजधारणार्थच धर्मतत्त्व विहित केले आहे (पान ११.२ भाग दुसरा). ही धर्मचर्चा पारलौकिकाचा आधार न घेता केली आहे व धर्माचे निर्णायक प्रमाण माणसाची विवेकबुद्धीच होय असे यात मानले आहे, असे सांगून शास्त्रीजी या चर्चेविषयी अनुकूल अभिप्राय देतात.

निरनिराळ्या विचारवंतांच्या मतांचा आढावा घेऊन शास्त्रीजींनी वेगवेगळी धर्मलक्षणे सांगितली आहेत. ती अशी- (१) अलौकिक वस्तुंवर वा शक्तींवर विश्वास, (२) पवित्र व लौकिक यांच्यातील भेद, (३) कर्मकांड व पवित्र अपवित्र हा विचार, (४) देवांनी किंवा धर्मग्रंथांनी प्रमाणित केलेले नीतिनियम, (५) विशिष्ट धार्मिक भावनांची उदा., पाप व पुण्य जाणीव, (६) देवाशी संपर्क साधण्यासाठी पूजा, प्रार्थना, भक्ती यांच्या द्वारे साधना (७) विश्वाचे एक मानसिक चित्र व त्यातील मनुष्याचे स्थान, समग्र विश्वाचे उद्दिष्ट व त्या उद्दिष्टाशी सुसंगत असे माणसाचे वर्तन, (८) समाजाची त्या उच्च उद्दिष्टानुसार बांधणी. ही लक्षणे ज्या सांस्कृतिक संघटनेमध्ये ठळक व अधिक प्रमाणात अंतर्भूत होतात, त्या संस्कृती धर्माचे उत्कृष्ट नमुने होत. असे नमुने म्हणजे शैव व वैष्णव पंथ आणि वारकरी संप्रदाय होत, असे शास्त्रीजी सांगतात (पान १९ २ भाग दुसरा).

आपण शास्त्रीजींच्या नागपुरातील व्याख्यानांचा विचार करताना पाहिले की, शास्त्रीजींनी धर्मग्रंथांविषयी म्हटले होते की, हे धर्मग्रंथ दिव्य किंवा अपौरुषेय आहेत असे महत्त्व त्यांना देऊन सत्ताधारीवर्गाने त्यांचा उपयोग अंकित जनतेचे शोषण करण्यासाठी केला. पण मुंबईच्या व्याख्यानात ते म्हणतात की, 'धार्मिक' तत्त्वज्ञान हे ईश्वरप्रोक्त धर्मग्रंथांच्या आधारे निर्माण झालेले असले तरी मानवबुद्धीने - जे शक्य होते तेच धर्मग्रंथात अंतर्भूत असते.....(हे तत्त्वज्ञान) मानवाच्या अंतिम हित किंवा निःश्रेयस सिद्धीकरता सांगितलेले असते.... मानवाचे अंतिम हित हे सुसंस्कृत मानवाच्या अत्यंत उत्कंठापूर्ण आकर्षणाचा विषय आहे..... परंतु ह्या आकर्षणाबरोबर सर्व माणसांना ऐहिक जीवनातील वैयक्तिक व सामाजिक अशी उद्दिष्टे असतातच... वेदाने वा देवाने प्रकट केलेले नियम ऐहिक व पारलौकिक क्षेत्राचे साधन होय, अशी (हिंदुंची) श्रद्धा असते. म्हणून अनेक आधुनिक विचारवंतांनी असे म्हटले की, नीतिशास्त्र हे धर्माच्याच गाभ्यात जन्मले व वाढले (पान ४४ २ भाग २).

शास्त्रीजींच्या चिंतनात आपल्याला तीन टप्पे आढळतात. सुरुवातीच्या टप्प्यात हिंदुधर्मशास्त्राच्या चौकटीत राहून पण धर्म हा परिवर्तनशील आहे असे मानून त्यांनी समाजसुधारणेला पाठिंबा दिला होता. दुसऱ्या टप्प्यात शास्त्रीजींनी पाश्चात्य तत्त्वज्ञाने व मुख्यतः मार्क्सवाद यांचा अभ्यास केला. त्या अभ्यासातून त्यांना असे समजले की, धर्म हा अलौकिक नसून ती इतर अनेक संस्थांप्रमाणे (उदा., विवाह, मालमत्ता इ.) एक सामाजिक संस्था आहे. सत्ताधारी वर्गाने तिचा उपयोग अंकितांवर अत्याचार करण्यासाठी केला आहे व विज्ञानाची वाढ होईल आणि समाजवादी क्रांती घडून येईल तेव्हा धर्म ही संस्था लयाला जाईल. हा पाया धरून शास्त्रीजींनी हिंदुधर्माचे कठोर विश्लेषण या दुसऱ्या टप्प्यात केले. त्यानंतर तर्कतीर्थांनी इतर पाश्चात्य विद्वानांच्या उदा., डुर्कहाईम, वेबर, फ्रॉइड व युंग आणि विल्यम जेम्स - विचारांचे परिशीलन केले. त्यानंतर धर्मवचने ही दिव्य किंवा अलौकिक अनुभवावर किंवा साक्षात्कारावर

आधारलेली आहेत हे जरी त्यांना अमान्यच राहिले, तरी या श्रद्धेमुळे लोकांच्यात नीती नांदली आणि ऐहिक जीवन अधिक समृद्ध झाले असे मानण्याइतका त्यांचा बुद्धिवाद सौम्य आला.

संदर्भ :

१. **प्राज्ञपाठशाळा आणि तिची पंरपरा** - तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी व इतर, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई, १९९६.
२. **हिंदुधर्माची समीक्षा : सर्वधर्मसमीक्षा** - तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई (२००५). ('भारतातील धर्मचिंतन' या विषयावर पुणे विद्यापीठाच्या 'नामदेव अध्यासनाने आयोजिलेल्या चर्चासत्रात वाचलेला निबंध)

(* नवभारत, फेब्रुवारी, २०१४, पृ. २४ ते ३१)

○○○

तर्कतीर्थांचे धर्म व संस्कृतीचिंतन - श्री. मा. भावे

आदरणीय तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या पुण्यतिथीला त्यांना या व्याख्यानाच्या रूपाने श्रद्धांजली वाहण्याचा मान मला दिल्याबद्दल मी संयोजकांचा फार फार आभारी आहे.

या व्याख्यानात मी माननीय लक्ष्मणशास्त्री यांचा उल्लेख 'शास्त्रीजी' असा करणार आहे.

शास्त्रीजींनी भारतीय धर्मपरंपरा आणि संस्कृती यांचा कसून व्यासंग केला होता. प्राज्ञपाठशाळेत ते विद्यार्थी म्हणून दाखल झाल्यावर त्यांनी संस्कृत भाषा, प्राचीन विद्या व शास्त्रे यांचे सखोल अध्ययन केले होते व नंतर याच विषयांचे प्रभावी अध्यापन त्यांनी केले. 'धर्मकोश' प्रकल्प त्यांच्याच नतृत्वाने चालला. त्यामुळे धर्म आणि संस्कृती हे कायमच त्यांच्या चिंतनाचे विषय होऊन राहिले. या सर्व पृष्ठभूमीचा विचार करता धर्म व संस्कृती या विषयांवरचे त्यांचे ग्रंथ उद्बोधक आणि मार्गदर्शक झाले असल्यास नवल नाही.

धर्म व धर्माचे तत्त्वज्ञान या विषयावर शास्त्रीजींनी आनंदमीमांसा (१९३८), हिंदुधर्मसमीक्षा (१९४१) व जडवाद (१९४१) असे तीन ग्रंथ लिहिले. त्या पैकी 'हिंदुधर्माची समीक्षा' या पुस्तकात शास्त्रीजींनी नागपूर विद्यापीठात दिलेली व्याख्याने एकत्र केली आहेत. 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' (१९५१) हे पुस्तक १९४९ साली पुणे विद्यापीठाच्या विद्यमाने दिलेल्या व्याख्यानांवर आधारलेले आहे. या पुस्तकाची तिसरी आवृत्ती १९९६ 'साली प्रसिद्ध झाली, ही सर्वच पुस्तके त्या-त्या काळी चर्चेचा विषय झाली होती, आजही त्यांची अभ्यसनीयता कणभरही कमी झालेली नाही.

(१)

- शास्त्रीजींचे धर्मविषयक चिंतन प्रवाही होते. त्यांचे विचार सतत बदलत होते. नागपूर विद्यापीठात शास्त्रीजींनी हिंदुधर्माविषयी दिलेल्या व्याख्यानांवर मार्क्सवादाचा प्रभाव होता, हे शास्त्रीजी स्वतःच सांगतात. मुंबई विद्यापीठात त्यांनी जी व्याख्याने दिली त्यात त्यांनी स्वतःची मार्क्सवादापासून पुष्कळच सुटका करून घेतली. परिपक्व वयात त्यांनी प्रा. रेगे यांना ज्या

मुलाखती दिल्या त्यात ते हिंदुधर्मातील अध्यात्माकडे वळल्याचे स्पष्ट दिसून येते. या तीनही टप्प्यांचा मी येथे शक्य तितक्या सारांशाने विचार करणार आहे.

मार्क्सने धर्माचा उदय कसा झाला, तो उत्कर्षाप्रत कोणाच्या स्वार्थासाठी घडला व धर्माचा शेवट कसा होणार, हे स्वच्छ सांगितले आहे. निसर्गशक्ती व सामाजिक शक्ती यांचे प्राथमिक मनुष्याच्या अंतःकरणावर जे विपर्यस्त व भ्रांतिमय प्रतिबिंब उमटले त्यातून अलौकिक शक्तीची व देवतांची कल्पना जन्माला आली. मनुष्य थोडा प्रगत झाल्यावर त्यांच्या ध्यानात आले की, सृष्टीतील व्यापार परस्परावलंबी व परस्परात गुंतलेले आहेत. सगळ्या जगाची एक व्यवस्था आहे. तेव्हा या सर्वकष व्यवस्थेवर नियंत्रण ठेवणारा एक सर्वगुणसंपन्न आणि सर्व शक्तिमान ईश्वर मनुष्याने कल्पिला. थोडक्यात, धर्माचे जो अधिष्ठान आहे तो ईश्वर अलौकिक नसून मनुष्याने निर्माण केला आहे; 'देवदानवा नरे निर्मिले.' हे पक्के ठरले की, धर्म ही इतर संस्थांप्रमाणेच सामाजिक संस्था आहे, हे स्पष्ट होते. समाजातील सत्ताधारी लोक या संस्थेचा उपयोग स्वार्थासाठी करतात व सत्तेला विरोध करणाऱ्यांची बंडखोर वृत्ती धर्माची अफू वापरून शांत करतात. इतर सामाजिक संस्थांप्रमाणेच धर्म ही संस्थादेखील लयाला जाणार हे निश्चित आहे. शास्त्रीजी सांगतात की, समाजवादी पद्धतीने समाजाची पुनर्घटना केल्याशिवाय सामाजिक बेबंदशाही व सामाजिक दुरवस्था यांचा कायमचा निकाल लागणार नाही. क्रांती झाली म्हणजे धार्मिक मनःस्थितीच शिल्लक उरणार नाही. कारण धार्मिक मनःस्थिती ही व्यक्तीच्या जीवितावर गूढरीतीने सत्ता गाजविणाऱ्या सामाजिक शक्तींचे विकृत प्रतिबिंब होय. सामाजिक क्रांतीनंतर बिंबच नाही; तर प्रतिबिंब कोठून राहणार.

मार्क्सची ही सरणी हिंदुधर्माला लावली, तर काय दिसून येते? व्यक्तीचे, वर्गाचे किंवा समाजाचे हित अलौकिक शक्तींच्या सहाय्याने प्राप्त होते, ही कल्पना धार्मिक आचरणाच्या मुळाशी आहे. यज्ञ का करायचे, दैवतांची उपासना व प्रार्थना का करायची? तर अलौकिक शक्तींची कृपा व्हावी म्हणून, आता अलौकिक म्हणजे काय? शास्त्रीजी सांगतात की, तर्कशास्त्राच्या नियमांच्या आधारे बुद्धिद्वारा किंवा अनुभवाने ज्या वस्तूंची तपासणी करता येत नाही अशा वस्तू अलौकिक होत. उदा., पुनर्जन्म, कर्मविपाक, आत्मा या वस्तू अलौकिक आहेत. विशेष म्हणजे या अलौकिकांच्या पायालाच हिंदुधर्मातली चातुर्वर्ण्य व्यवस्था रचलेली आहे. या व्यवस्थेचा उपयोग शुद्र व स्त्रिया यांना दडपून टाकण्यासाठी करण्यात आला, हेही सर्वमान्य आहे. वैषम्यमूलक समाजरचना व मन्वादी स्मृतींनी घालून दिलेले नियम यांना शाश्वतमूल्य धमनिच दिले.

मनुष्याला धर्माची गरज आहे, याची मांडणी दोन प्रकारांनी केली जाते. पहिले प्रतिपादन असे की, ईश्वर, आत्म्याचे अमरत्व, कर्मविपाक ह्या कल्पनांना मानवी जीवनात काही मूल्य आहे..... ह्या वस्तूंचे अस्तित्व गृहीत धरल्याशिवाय मनुष्यास संसारात समाजधारणेसंबंधी कर्म किंवा सत्कर्म धोराने करता येत नाहीत. मानवी बुद्धी ज्यांच्यापर्यंत पोचू शकत नाही अशा काही वस्तूंचे अस्तित्व मानले, तरच मनुष्याला कर्माची व जीवनाची कृतार्थता वाटते. प्राणी हेच त्या वस्तूंच्या

कल्पनांचे मूल्य होय. अशा पारलौकिक कल्पनांमुळे मनुष्याला आपल्या सद्गुणांची पराकाष्ठा करण्याचा हुरूप येतो. धर्माची गरज पटविण्याचा दुसरा युक्तिवाद मॅक्सम्युलरने मांडला होता. तो म्हणतो की, 'विश्वातील अनंत शक्तींचा विस्तार, सूक्ष्मता व गांभीर्य ही पाहिली म्हणजे जिज्ञासूच्या ठिकाणी 'अनंताची संवेदना' निर्माण होते. ही संवेदना हाच सर्व धर्माचा आधार होय.'

शास्त्रीजींचा या दोन्ही युक्तिवादांचा प्रतिवाद एकाच स्वरूपाचा आहे. तो असा की, मनुष्याच्या ठिकाणी उदात्त विचार उत्पन्न होण्यासाठी अलौकिकाचीच कल्पना केली पाहिजे असे नाही, लौकिक व ऐहिक मूल्यांच्या योगानेही इतिहासात फ्रेंच राज्यक्रांती, विज्ञानातील संशोधन अशा युगप्रवर्तक गोष्टी होऊन गेल्या आहेत. दुसरे असे की, या अलौकिकाच्या कल्पनेने धर्म या सामाजिक संस्थेला जन्म दिला व ती संस्था मनुष्याच्या प्रगतीला अडथळा होऊन राहिली. सत्ताधाऱ्यांनी धर्माचा उपयोग सामान्य जनतेला गुलामगिरीत व अज्ञानात ठेवण्यासाठी केला. तिसरा भाग असा की, धर्माने इतिहासात काहीही कार्य केले असले, तरी आता धर्मकालबाह्य होत असून धर्मपिक्षा उच्चतर अशा सामाजिक संस्था, उदा., लोकशाही निर्माण होत असते. मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाने भारावून गेलेल्या शास्त्रीजींनी धर्माविषयीची ही नकारात्मक भूमिका १९४० सालच्या आसपास घेतली होती. पण हा त्यांचा विचार १९७६ साली त्यांनी मुंबई विद्यापीठात धर्मावर व्याख्याने दिली. तेव्हा बदलला होता. या व्याख्यानांच्या सुरुवातीलाच शास्त्रीजी विचारतात की, 'आत्म्याचे अमरत्व, देवदेवतादी अलौकिक शक्तींचे अस्तित्व ... हे जर बुद्धिवादने व वैज्ञानिक पद्धतीने निश्चित करता येत नाही तर ते स्वप्नासारखे किंवा मृगजळासारखे खोटे म्हणून मानवी समाजांनी फेकून का दिले नाही?' मानसशास्त्राच्या आधाराने या प्रश्नाचे उत्तर शास्त्रीजी देतात की, असंज्ञान म्हणजे जाणिवेच्या पलीकडील मनातील सखोल अंधारात धर्माची बीजे व मुळे आहेत. धर्माच्या सांकेतिक आवरणाखाली धार्मिक सत्ये लपलेली असतात. नंतर समाजशास्त्राच्या दृष्टिकोनातून ते नोंदवतात की, 'धर्म आणि समाजव्यवस्था एकरूप असतात आणि समाजाची प्रगती घडवून आणण्याची शक्ती धर्मसंस्थेत आहे.' हे सारेच प्रतिपादन धर्माकडे अधिक सकारात्मक पाहणारे आहे.

शास्त्रीजींचा अखेरीस प्रयत्न हा होता की, अलौकिकाचा आधार न घेताही आपणास आध्यात्मिक किंवा वैचारिक स्थिर मूल्ये मानता आली पाहिजेत. 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत ते म्हणतात की, '(अशा) मूल्यांची शक्ती समाजातील भौतिक प्रवृत्तीवरही अधिकार गाजवू शकते या कल्पनेला (या निबंधात) महत्त्व दिले आहे. आर्थिक उत्पादन पद्धतीत अनेक स्थित्यंतरे झाली तरी युगानुयुगे आपले प्रभुत्व टिकविणारीही काही मानसिक मूल्ये असू शकतात. या तत्त्वाची जाणीव ठेवून हा (वैदिक संस्कृतीचा विकास) निबंध लिहिला आहे.' थोडक्यात, म्हणजे परंपरागत धर्मदायी व मॅक्सम्युलर यांनी धर्माच्या गरजेला आधार म्हणून जो अलौकिकाचा पाठपुरावा केला होता तो आधार शास्त्रीजींनी अलौकिक टाकून पुरविण्याचा प्रयत्न केला आहे.

ही तारेवरची कसरत शास्त्रीजींनी प्रा. रेग्यांना दिलेल्या मुलाखतीतही करून दाखवली आहे. तिथे ते म्हणतात, भगवद्गीता हा दिव्य उपदेश आहे असे मी मानत नाही. पण तिच्यातील मोक्षधर्म मला फार आवडतो. तो अगदी आदर्श आहे. मनुष्याचे जे मन आहे त्याला आकर्षक वाटेल असा तो धर्म आहे; पण त्याला झेपेल असा तो धर्म नाही. अलौकिकावर न आधारलेली उदात्तता मनुष्याच्या विचारात व आचारात उतरणे शक्य आहे का, या चिंतनात शास्त्रीजी अखेरीला गुंतले असावेत.

(२)

मनुष्याच्या ठिकाणी असलेल्या उदात्त भावनांना पारलौकिकाचा टेकू देणे गरजेचे आहे का याचा शोध शास्त्रीजींनी त्यांच्या संस्कृति-चिंतनातही चालू ठेवला होता. या चिंतनातील पहिल्या पायरीला शास्त्रीजी द्वैतवाद असे नाव देतात. द्वैतवादानुसार माणुसकीच्या दोन बाजू आहेत. ऐहिक व पारलौकिक किंवा भौतिक आणि दिव्य. भौतिक वृत्तीमुळे माणसे स्वार्थी, हपापलेली; पाशवी बनतात. पण दिव्य व पारलौकिक प्रवृत्ती ही देखील मनुष्यात नैसर्गिकरीत्याच वास करते. विश्वव्यापी परमसत्याकडे ओढा ही माणसातील दिव्यतेची एक बाजू आहे. हीच धार्मिक वासना. जगातील सर्व धर्मसंस्था विश्वाचा व जीवनाचा संपूर्ण अर्थ सांगण्याचा प्रयत्न करतात. शुद्ध नैतिक वासना ही मनुष्याच्या दिव्यतेची दुसरी बाजू आहे.

या विश्लेषणातील दुसरी पायरी वैज्ञानिक भौतिकवादाने (Scientific Materialism) गाठली. इंद्रिय- वासना व स्थूल देहाची महती. ही ऐहिकता आहे. ही कृती जितकी निसर्गदत्त तितकीच नैतिक भावनाही निसर्गदत्त आहे. वैज्ञानिक भौतिकवादाची शिकवण अशी आहे की, ऐहिकतेतूनच उदात्त भावनांकडे मनुष्याची परिणती होते. स्त्रीपुरुषांच्या काम या ऐहिक भावनेतूनच वात्सल्य ही उच्च भावना निर्माण होते. जीवनार्थ करावा लागणारा संग्राम हा ऐहिक व्यवहार आहे. पण ज्याला यथार्थ ज्ञान आहे तो त्या संग्रामात यशस्वी होतो या अनुभवांतून सत्याचे निरपेक्ष महत्त्व वाटणारी वृत्ती उद्भवते. तात्पर्य, व्यवहार हाच परमार्थाची जन्मभूमी आहे, इहलोकच परलोकाचा पाया आहे, मृत्युलोकातच अमरत्वाचे बीज आहे. वैज्ञानिक भौतिकवाद हा मनुष्याची इंद्रियवासना व उदात्तता यांची सांधेजोड करून भौतिक अद्वैतवाद मांडतो.

ऐहिक व भौतिक कामना परिपूर्तीसाठी व भयनिवारणासाठी परमेश्वराची प्रार्थना बहुतेक माणसे करतात. वेदातील यज्ञकर्म अशाच सकाम आराधनेने व्याप्त आहे. संसार दुःखातून, बंधनातून अथवा पापातून मुक्त होण्याकरिता म्हणजे मोक्षाकरिता तप, संयम, ईश्वराधना सांगणारा धर्म ही धर्माची उच्चतम अवस्था आहे. भौतिक वासनांच्या उपाधीतून मुक्त असा धर्म भागवत धर्माच्या रूपाने उदयास आला. अशा धर्माच्या उदयाची तयारी वेदांमध्ये आली होती. निष्पाप व कामनांच्या माऱ्यात न सापडलेला 'ज्ञानी मनुष्य' याच्या आत्मस्थितीचा आनंद हा मानवांच्या व देवांच्या आनंदापेक्षा शतपटीने श्रेष्ठ होय असे उपनिषदात म्हटले आहे. अशा मानसिक स्थितीत प्राप्त होणारी परमसत्याची जाणीव हेच धर्माचे अंतिम साध्य होय, अशा निर्णयास भागवतधर्म येऊन पोचला. परमसत्याबद्दलचा निष्काम जिव्हाळा किंवा प्रीती हीच निष्काम भक्ती होय.

या तिसऱ्या पायरीत निष्काम भक्ती ही उच्चतम उदात्त भावना मनुष्याच्या ठिकाणी निर्माण कशी होते हे सांगितले आहे. सकृत् दर्शनी या उदात्त भावनेला 'परमेश्वर' या अलौकिक वस्तूचा आधार आहे, असे वाटते. पण इथे 'परमेश्वर' हा साधनरूप आहे. एकदा मनुष्य भक्तीच्या उंबऱ्यावर चढला की, परमेश्वररूपी शिडी काढून घेतली, तरी चालणार आहे. कारण त्या श्रेष्ठ सत्याच्या मंदिरातून बाहेर पडण्याची इच्छाच उपासकाला होणार नाही.

(३)

.. आता आपल्या लक्षात आलेच की, शास्त्रीजींची धर्मसमीक्षा आपसूकच त्यांच्या संस्कृतीविषयक चिंतनाचा एक भाग होऊन बसली. धर्म, संस्कृती, राष्ट्र आणि कुटुंब या लोकांना एकत्र ठेवणाऱ्या संस्था आहेत. साहजिकच एका संस्थेविषयी चाललेली चर्चा दुसऱ्या संस्थांच्या मीमांसेकडे वळते. या संस्था कधीच स्थगित राहात नाहीत. त्या सतत परिवर्तन पावत असतात. ज्या मनुष्यसमूहाला या संस्था एकत्र ठेवत असतात. त्या समूहातील व्यक्तींचे विचार, जीवनशैली आणि आपल्या एकत्र राहण्यातून मिळावयाच्या सुखाविषयीच्या अपेक्षा बदलतात तेव्हा या संस्थांना व्यक्तींच्या आशा-आकांक्षांच्या परिपूर्तीविषयी तडजोड करावी लागते. त्यामुळे या संस्थांचे स्वरूप पालटते. तरी आपण या बदलांच्या पलीकडे जाऊन संस्थेच्या रूपात एक समान धागा असल्याची कल्पना करत राहतो.

शास्त्रीजींनी वेदकाळापासून स्वातंत्र्य मिळेपर्यंतच्या अडीच तीन हजार वर्षांच्या विस्तृत कालखंडात आज हिंदुस्थान या नावाने ओळखल्या जाणाऱ्या भूप्रदेशातील सर्व लोकसमूहांना कवेत घेणारी एकच एक संस्कृती होती व तिची बीजे वेद-उपनिषदे यांच्या संहितात आढळतात असे दाखवून देण्याचा नेटका प्रयत्न केला आहे. या प्रयत्नाच्या सुरुवातीला हा प्रश्न उभा राहातो की, "वेदकाळापूर्वी इथे संस्कृती नव्हती का? मोहेंजोदारो व हडप्पा येथील अवशेष आणि द्रविड व शूद्र लोकांचे आचार-विचार या गोष्टी वेदपूर्वकालीन संस्कृतीच्या ज्ञापक नाही का? तेव्हा आजची संस्कृती ही वैदिक संस्कृतीचे विकसित रूप आहे हे म्हणणे एकांगीपणाचे नाही काय?" याचे उत्तर शास्त्रीजी असे देतात की, वेदपूर्व संस्कृती आपल्या प्रभावी व अखंड स्वरूपात आपले अस्तित्व सिद्ध करित नाही. सर्वात वरिष्ठ व प्रभावी, वर्तमानकाळापर्यंत आपली कर्तृत्वशक्ती लोपू न देणारी व प्रचलित प्राचीन वैदिक संस्कृतीच आहे. वेदपूर्वकालीन संस्कृतींनी आपले अवशेष वैदिक संस्कृतीच्या अधिपत्याखाली आणून ठेवले. त्या संस्कृतींनी आपले अस्तित्व जरी ठेवले तरी ते अस्तित्व वैदिक संस्कृतीचे अंगभूत वानले."

शास्त्रीजींच्या या मांडणीवर आता दोन अंगांनी आक्षेप घेता येतील. पहिला आक्षेप शास्त्रीजींनी जो इतिहास गृहीत धरला आहे. मॅक्सम्यूलरच्या काळापासून असे मानण्यात आले होते की, येथे द्रविडांची किंवा आर्येतरांची संपन्न संस्कृती होती. आर्यांनी बाहेरून येऊन, आक्रमण करून ती संस्कृती नाहीशी केली. पुढे १९२२ साली हडप्पा व मोहेंजोदारो येथील उत्खननानंतर आर्यांच्या आक्रमणाच्या सिद्धान्ताला दुजारो मिळाला. पण आता असे आग्रहपूर्वक सांगितले जाते की,

आर्य कोठून बाहेरून आले नाहीत व ते आक्रमक तर नव्हतेच नव्हते. ते मोहेंजोदारो व हडप्पा येथील समाजातील अभिजन वर्गापैकी होते. त्यामुळे वैदिक संस्कृतीच्या पूर्वीची कोणी संस्कृती होती हे मानणेच चुकीचे आहे. सर्व संस्कृती ही वैदिकच आहे; मात्र त्यात काही स्थानिक वेगळेपण दिसून येतो.

याउलट, दुसरा आक्षेप असा घेतला जातो, की आर्यांनी अवैदिक संस्कृती कितीही दडपण्याचा प्रयत्न केला तरी अवैदिकांनी आपली स्वतंत्र व वैदिकांना न जुमानणारी संस्कृती अखंडपणे राखली आहे. वैदिक संस्कृतीचे जे 'अधिपत्य' शास्त्रीजी आवर्जून व वारंवार सांगतात तो दिशाभुलीचा प्रकार आहे. खरे तर, अवैदिकांच्या आजच्या प्रतिनिधींनी वैदिक संस्कृतीच्या नकळत स्वीकारलेल्या गोष्टी सोडून दिल्या पाहिजेत व आपली आदिमदेशी संस्कृती निखळ स्वरूपात पुनः लोकांसमोर ठेवली पाहिजे. या विचाराचे प्रवर्तक आपणा सर्वांना माहीत आहेत.

यापैकी पहिल्या आक्षेपाला शास्त्रीजींनी काय उत्तर दिले असते, त्याची आपण कल्पना करू शकत नाही. आर्यांच्या आक्रमणाचा सिद्धान्त शास्त्रीजींनी हा ग्रंथ लिहिला तेव्हा सर्वमान्य होता. आर्य हे एतद्देशीय होते हे एक मत जिन्सीवाले, पावगी, गुलाबराव महाराज असे विचारवंत मांडत असत खरे; पण वेदातील वचने व नंतर सापडलेले सिंधू संस्कृतीचे अवशेष यांच्या निर्विवाद पुराव्यामुळे ते मत टिकणारे नव्हते. दुसरे असे की, आर्य येथीलच होते, असे सिद्ध झाल्याने शास्त्रीजींचा जो मूळ सिद्धान्त आहे की, आजच्या भारतीय संस्कृतीतील विविध घटकांचे मूळ स्वरूप वेदांपर्यंत नेऊन भिडवता येते त्याला बाधा पोचत नाही.

दुसरा जो आक्षेप आहे की, द्राविड संस्कृती ही प्रभावी संस्कृती होती आणि आजच्या भारतीय संस्कृतीला द्राविड संस्कृतीने दिलेले योगदान नाकारणे कृतघ्नपणाचे होईल याला शास्त्रीजींनी प्रस्तुत ग्रंथाच्या दुसऱ्या आवृत्तीच्या प्रस्तावनेत उत्तर दिले आहे. ते सांगतात की, 'भाषा व वाङ्मय या स्वरूपात वेदपूर्वकालीन किंवा वेदसमयकालीन दुसरी भारतीय संस्कृती आज उपलब्ध नाही, भाषा व साहित्य या स्वरूपात वैदिक संस्कृती आत्तापर्यंत हजारो वर्षे टिकली आहे. द्राविड भाषांचे उपलब्ध साहित्य वेदोक्तकालीन आहे ज्या नष्ट संस्कृतीची भाषा व साहित्यरूप साधने उपलब्ध होत नाहीत; परंतु इतर भौतिक साधने व प्रतीके उपलब्ध होतात. त्यांच्यावरून त्या संस्कृतीतील माणसांच्या कल्पना, कामना, विचार, जीवनमूल्ये व जीवनपद्धती यांचा अर्थ मोठया प्रयासाने व अंदाजाने सुद्धा केला, तरी अस्पष्ट राहातो. भाषेच्या व साहित्याच्या प्रकाशात भूत, भविष्य, वर्तमान यांचे स्वरूप सुसंगत रीतीने मनःचक्षुंपुढे प्रकट होते.' सारांश, भाषा व साहित्य यांच्या योगाने वैदिक संस्कृती ही द्राविड संस्कृतीपेक्षा निश्चित पुढारलेली होती व तिने द्राविड संस्कृतीची बलस्थाने आत्मसात करून त्या संस्कृतीला स्वतःचे उपांग बजावले म्हणून त्या संस्कृतीचा स्वतंत्र -विचार करण्याचे प्रयोजन नाही.

(४)

शास्त्रीजींच्या दृष्टीनं स्वतःची भाषा व वाङ्मय हे वैदिक संस्कृतीचे महत्त्वाचे वैशिष्ट्य होते. वेदवाङ्मयात निसर्गशक्तींच्या गव्य सौंदर्याचे वर्णन आहे. संस्कृतीच्या प्राथमिक अवस्थेत

मनुष्याला निसर्गाच्या विनाशकारी-सामर्थ्याची धास्ती वाटते. पण या भयातून बाहेर पडण्याइतकी सशक्तता लाभल्यावर त्याला निसर्गाच्या भव्यतेची, सौंदर्याची व उपकारक्षमतेची प्रतीती येते. तशी 'प्रतीती आल्यावर वेदकर्त्यांनी उषासूक्ते, सूर्यसूक्ते, वायुसूक्ते इत्यादींची रचना केली. निसर्गाविषयीची जवळीक निर्माण झाल्यावर वेदकर्त्यांना समजून आले की, निसर्ग हा वाटतो तसा लहरी व विनाशकारी नाही.' तोही नियमबद्ध आहे व त्याचे नियम कळले, तर त्याच्या शक्तीचा उपयोग करून घेऊन समृद्धीत वाढ करता येते. निसर्गाच्या: नियमबद्धतेला वेदांनी ऋतू हा शब्द वापरला आहे.

वैदिक संस्कृतीच्या प्रारंभ काळात यज्ञ या संस्थेला समाजात अत्युच्च स्थान होते. सर्व ऐहिक प्राप्तव्यांचे - उदा., शत्रुनाश, रोगपरिहार, समृद्धी, अमरत्व, साधन म्हणजे यज्ञ होय. जीवनाची प्रत्येक महत्त्वाची क्रिया यज्ञात गोविली होती. यज्ञसंस्थेतून भारतीयांची समाजव्यवस्था, राज्यशासन, कायदा, पुराण, कला याचा विकास झाला. उपनिषदासारखे तत्त्वज्ञानही याज्ञिकांच्या मननातून तयार झाले. वेद आणि यज्ञ यांच्याशी प्रत्यक्ष किंवा अप्रत्यक्ष ऐतिहासिक संबंध जोडता येत नाही अशी भारतीय संस्कृतीची कोणतीही शाखा नाही.

निसर्ग नियमबद्ध आहे, हे ज्ञान म्हणजे ऋतू होय. या ज्ञानशक्तीची पुढची रूपे म्हणजे प्रतिभा व तर्क. प्रतिभेत वस्तुविषयक विचार वस्तूची चित्रे ध्यानात घेऊन चालतो. शुद्ध कल्पनांना त्यात प्रामुख्य नसते. वस्तूचे मूर्तिमंत आकार व प्रत्यक्ष व्यापार वगळून शुद्ध- कल्पनांच्याद्वारा विचार करण्याची पद्धती तार्किक परिणती आलेल्या सुधारलेल्या माणसालाच लाभते. प्रत्यक्ष काम करताना आलेल्या अनुभवातून काही आडाखे बांधून मिळालेले ज्ञान असते तसेच प्राचीन काळच्या प्राथमिक अवस्थेतील विद्यांचे स्वरूप होते. अनुभवांच्या अवस्थेतून प्रगत होऊन बुद्धी जेव्हा शुद्ध कल्पनांची जुळणी करू लागते तेव्हा तो समाज तार्किक अवस्थेला पोचला, असे म्हणता येते. शास्त्रीजींचे असे म्हणणे आहे की, वैदिक संस्कृतीच्या इतिहासातील उपनिषदांच्या निर्मितीचा काळ हा ती संस्कृती शुद्धकल्पनांची व्यूहरचना करू लागण्याचा म्हणजेच तार्किक अवस्थेला पोचण्याचा काळ होय.

उपनिषदांच्या नंतर षडंगे म्हणजे, शिक्षा, कल्प, व्याकरण, निरुक्त, छंदस व ज्योतिष व भारतीय विद्या विस्तार पावल्या. त्यांच्यात तार्किक विवेचन पद्धती पूर्णत्वास पोचली. प्रतिपक्षाची मांडणी करून झाल्यावर त्या सिद्धान्तांचे समर्थन करणे ही तार्किक विवेचन पद्धती सर्व सिद्धान्त ग्रंथातून आढळून येते. वैचारिक विरोध ही विचारवादीची प्रवर्तक शक्ती आहे याची जाणीव या पंडितांना होती. शास्त्रीजी सांगतात की, "सुटसुटीत अल्पाक्षर, असंदिग्ध व विश्वतोमुख अशी-निर्दोष लक्षणे करण्यात त्यांचा हातखंडा होता. सूत्रबद्ध रचना करून मोठमोठ्या ग्रंथराशी त्यांनी आटविल्या आणि अगस्तीप्रमाणे ओंजळभर सूत्र ग्रंथात ज्ञानसमुद्र समाविष्ट केले."

(५)

असो, या ग्रंथाचा संपूर्ण परामर्श या लहानशा व्याख्यानात घेणं अशक्य काम आहे. शास्त्रीजींनी भारतीय संस्कृतीच्या विकासाचे एक चलचित्र आपणासमोर उभे केले आहे. ही कथा शास्त्रीजींनी वर्तमानकाळापर्यंत आणून पोचवली आहे. वर्तमानकाळाच्या संदर्भात प्रा. रेगे यांनी एक प्रश्न उपस्थित केला आहे. तो असा : ‘अगोदरच्या प्रकरणात भारतीय’ संस्कृतीच्या विकासाची उज्ज्वल बाजू शास्त्रीजींनी उत्साहाने व तन्मयतेने समोर ठेवली आहे. हे उज्ज्वल रूप एकाएकी किंवा काळाच्या ओघात कसे विरून गेले? या प्रश्नाचा थोडक्यात विचार करू.

प्रत्येक समाजात उपक्रमशील व्यक्ती व व्यक्तीसमूह हर घटकेला असतातच. नवीन प्रश्न उभे राहिले की, समाज भांबावून जाऊन आगतिक होतो. अशा वेळी समाजातील धुरंधर वर्ग तटस्थपणे विचार करून समाजाला मार्ग काढून देतो. अवांतर समाज त्यांचे अनुयायित्व स्वीकारून स्वतःच्या व्यवहाराला नवीन शिस्त घालून देतो, हा वर्ग नवीन टप्प्यावर, प्रस्थापित धुरंधर वर्ग म्हणून वावरू लागतो. आता, समाज, नवीन समस्या उभी राहिली आणि समाजातील कोणत्याच विभागाला त्या प्रश्नावर उपाय सुचला नाही; किंवा कोणा सर्जनशील विभागाला उपाय सुचला; परंतु प्रस्थापित धुरंधर वर्गाने त्या विभागाला तो उपाय समाजापुढे ठेवण्याची परवानगी दिली नाही तर काय होईल? अशा वेळी तो प्रस्थापित धुरंधर वर्ग केवळ अधिकार गाजविणारा अल्पसंख्य वर्ग होऊन राहातो. अवांतर समाज धुरंधर वर्गाला असलेली मान्यता काढून घेतो व केवळ हतबलतेमुळे धुरंधर वर्गाचा अंकित होतो. सारांश, समाजाच्या निरनिराळ्या विभागातील दळणवळण बंद पडते व एकजिनसीपणा संपतो.

मुस्लीम आक्रमणापुढे हिंदू समाजातील ब्राह्मण क्षत्रियांचा धुरंधर वर्ग हतबल झाला. वैश्य-शुद्र-अतिशुद्रादि विभाग परंपराश्रित असल्याने धुरंधर वर्गाचे वरवर पाहता अंकित राहिले; पण त्यांनी या धुरंधर वर्गाला असलेली मान्यता काढून घेतली. काही जाती, तर मुसलमानही झाल्या. समाजाचा एकजिनसीपणा संपला व हिंदू समाज स्थगित अवस्थेला पोचला. मुस्लीम आक्रमणानंतर भारतीय संस्कृतीची अवनती झाली ती अशी, यांचे सविस्तर विवेचन करता येणे शक्य व आवश्यक आहे. पण त्यास येथे सवड नाही.

(तर्कतीर्थांच्या पुण्यतिथी ला 27 मे 2016 रोजी दिलेले व्याख्यान)

(नवभारत, जून, २०१७, पृ.३ ते ८)

○○○

तर्कतीर्थांची धर्माविषयक धारणा - डॉ. सुनीलकुमार लवटे

जगातील सर्व देशांतील मानवी समाज कोणत्या ना कोणत्या धर्माशी जोडला गेलेला असल्याचे दिसते. धर्म नसलेला एकही देश जगात नाही. यातून धर्म संकल्पना ही विश्वव्यापी असल्याचे दिसून येते. निसर्ग आणि मनुष्य यांचं अभिन्न नातं आहे. माणूस टोळ्यांमध्ये राहात असल्यापासून निसर्गाविषयी त्यांच्या मनात विलक्षण ओढ असल्याचे दिसते. निसर्गाशी माणसाचं जगणं निगडित आहे. निसर्गचक्राप्रमाणे त्याचं जीवन बदलतं. निसर्ग त्याच्यासाठी वरदानही आहे नि शापपण. त्याचं राहणं, खाणं, पिणं, संचार, शिकार सारं निसर्ग सन्निद्ध राहिलं आहे. सृष्टीत येणाऱ्या भूकंप, पूर, विजांचा कडकडाट, सूर्य, चंद्र, तारे सारे त्याच्या जिज्ञासेचा विषय राहिले आहेत. निसर्गाचं भय, कोप, अवकृपा यापासून तो भयभीत होतो नि हवालदिलही.

स्वसंरक्षण, इच्छिताची पूर्ती, अनिष्टापासून संरक्षण हवं असलेला मनुष्य करुणा भाकत ईश्वर, दैव, नशीब अशा गोष्टी कल्पू लागतो व आराधना, प्रार्थना करतो. पृथ्वी, आप, तेज, वायू, आकाश ही पंचतत्त्वं पूर्वी त्याच्या प्रार्थनेची आराध्य होती. सर्वसामान्यांनी या तत्त्वांना दगड, शिळा, वृक्ष, नदी, पर्वत इ. रूपात भजायला प्रारंभ केला. माणूस जंगलातून भटकायचा, पुढे गुहेत राहू लागला. त्याला स्थिरता आली, तशा वस्त्या तयार झाल्या. वस्त्यांची नगरं झाली. नगरांनी राज्यं बनली. तशी संस्कृती आली. भाषा, कला, पोशाख, दागिने, शेती, सण, उत्सवांच्या एकात्मतेतून संस्कृती उदयाला आली. संस्कृती मानव अस्थिर असतानादेखील होती पण तिला चेहरा, सातत्य समानता आली, स्थिरतेतून .

स्थैर्याने माणसाचं जीवन सुसह्य व्हावं म्हणून जगण्या, राहण्या, वागण्याचे नीतीनियम अस्तित्वात आले. त्यातून धर्माची निर्मिती झाली. पाप-पुण्य, इहलोक - परलोक, आत्मा-परमात्मा, सृष्टीनिर्मिती व विकास या साऱ्यांचा तात्त्विक विकास धर्म बनला. तो निर्माण करणारा संस्थापक संत झाला. त्याचे उत्तराधिकारी प्रेषित बनले. आज्ञा, अलौकिकत्व, अवतार, चमत्कारातून धर्म ईश्वराशी अलौकिकत्व जोडलं गेलं. त्यातून धर्माचरण हे अनिवार्य कर्मकांड

बनलं. त्याच्या अतिरेकाची प्रक्रिया म्हणून पंथ जन्मले. मनुष्य समाज, संस्कृती, धर्म सर्व क्रिया-प्रतिक्रिया यांची निर्मिती आहे.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी मराठी विश्वकोश, खंड ८ मध्ये पृष्ठ १७ ते २८ वर एक व्यासिलेख लिहून 'धर्म' संकल्पना स्पष्ट केली आहे. 'धर्म' संकल्पनेसंबंधी ही नोंद धर्माविषयीचं त्यांचं आकलन म्हणून पाहावे लागेल. त्यांनी 'हिंदुधर्माची समीक्षा' (१९४१), 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' (१९५१) 'सर्वधर्मसमीक्षा' (१९८४), 'शिखांचा पंथ व इतिहास' (१९८४), 'आद्यशंकराचार्य जीवन आणि विचार' (२०१२) या ग्रंथरूपात सादर केलेल्या भाषणांमधून धर्मविषयक त्यांचे मत मांडले आहे. दोन्ही गोष्टी भिन्न होत 'धर्म' हे तत्त्व स्वरूप म्हणून ते कसे समजावतात, हे पाहणे मूलभूत तत्त्वबोध म्हणून महत्त्वाचे ठरते.

तर्कतीर्थकृत धर्माची व्याख्या -

निसर्गातील, अत्यंत पवित्र, संपूर्ण मानवी भवितव्याशी संबंध, जीवन व विश्व अथवा निसर्ग यांची नियंत्रक अशा अलौकिक शक्तीवर (किंवा अशा शक्तीवर) माणसाची श्रद्धा असते. त्या त्या शक्तीचा (वा शक्तींचा) स्वतःशी अनुकूल, पवित्र व घनिष्ठ संबंध स्थापित करणारी वैयक्तिक अथवा सामाजिक मनः प्रवृत्ती व त्यातून निघणारी आचरणाची पद्धती म्हणजे धर्म (रिलिजन) होय आणि त्या शक्तीशी (वा शक्तींशी) प्रतिकूल मनःप्रवृत्ती व आचरण म्हणजे अधर्म होय. (संदर्भ : मराठी विश्वकोश खंड ८ - पृ. १७)

तर्कतीर्थांनी केलेली धर्माची व्याख्या व्यवच्छेदक आहे. ती धर्म आणि अधर्म दोन्ही गोष्टी एकाचवेळी सांगते. दोन्हीतील फरक समजावते. धर्म निसर्गातील गोष्ट होय. ती पवित्र असते. तिचा मानवी जीवनाशी संबंध असतो. मनुष्य आणि निसर्गाला जोडण्याचे काम धर्म करतो. धर्म अलौकिक गोष्टी समजावतो. धर्मानुयायींची त्यावर श्रद्धा असते. धर्मावलंबी अलौकिकावर विश्वास व श्रद्धा ठेवतो. या अलौकिक शक्ती मानव व निसर्गास नियंत्रित करणाऱ्या असतात असे धर्म सांगतो. श्रद्धा, अश्रद्धा, विश्वास ही मनःप्रवृत्ती होय. ती प्रत्येकात भिन्न असते. काही विश्वास ठेवतात. काही नाही. जे धर्मावलंबन (आदर्श आचरण) करत नाही, त्याच्या हातून अधर्म घडतो. धर्म म्हणजे सदाचार.

पुढे त्यांनी इष्टप्राप्त्यर्थ व अनिष्टनिवारणार्थ अलौकिक शक्तीची साधना किंवा आराधना म्हणजे धर्म होय, असं म्हणत प्राप्तीसाठी आणि अनिष्ट निवारणार्थ धर्माचा अवलंब करतो म्हणत धर्मातील अलौकिक शक्ती रेखांकित केली आहे. धर्मातील अलौकिकाचे जे समर्थन आहे. त्याचे प्रलोभन, आकर्षण धर्म साधकापुढे असते. हे अलौकिक तत्त्व व त्यावरचा विश्वास हा श्रद्धेचा विषय आहे. तो विज्ञानाच्या कसोटीवर अद्याप उतरलेला नाही, ही वस्तुस्थिती आहे.

जीवन परिपूर्ण व कृतार्थ करणारी, हे अपरिपूर्ण दोषमय, अशांत जीवन बदलून टाकणारी, उच्चतम ध्येयाच्या म्हणजे दिव्यत्वाच्या प्राप्तीची पद्धत म्हणजे, धर्म होय. यात माणसात असणाऱ्या दिव्यत्वाच्या आकर्षणाची चर्चा आहे. ते दिव्यत्व ही अलौकिक सद्दृश्य असते, हे

इथे लक्षात घ्यायला हवे. मुळात माणूस उच्चतम श्रेष्ठ निःश्रेयस जीवन घडवण्याची धडपड करत असल्यानेच तो धर्माकडे आकर्षित होत असतो, हे इथे विसरून चालणार नाही.

इथे तर्कतीर्थांनी अलौकिक शक्तीचे स्वरूप, प्रकार विषय इ. बाबींची चर्चा करून तिचे स्वरूप समजावून सांगण्याचा प्रयत्न केला आहे. आपल्या व्याख्येनंतर तर्कतीर्थांनी विविध पाश्चात्य चिंतक मानसशास्त्रज्ञ, समीक्षकांच्या धर्म व्याख्या नोंदवून त्यांची चर्चा केली आहे. धर्म व समाज, धर्म व राज्यसंस्था, धर्म व समाज सुधारणा यांचे संबंध स्पष्ट केले आहेत. त्यानंतर मोक्ष, कर्मकांड, भक्तिमार्ग, ज्ञानमार्ग इ. चे प्रतिपादन करून धर्माच्या सर्व अंगावर प्रकाश टाकला आहे. या संदर्भात सर्व धर्मांचे दाखलेही दिले आहेत.

या सर्व चर्चेतून धर्मस्वरूपाची व्यापकता स्पष्ट होते. धर्माचा संबंध केवळ व्यक्तीच्या श्रद्धा, अश्रद्धा वा अंधश्रद्धेचा विषय न राहता, तो समाज धारणेचाही अभिन्न भाग आहे हे या नोंदीवरून स्पष्ट होते. धर्मात ईश्वरी तत्त्व अनिवार्यपणे येते. त्याच्या प्राप्तीचे विविध मार्ग विविध धर्मात सांगितले गेले आहेत. परंपरेने धर्म हा बदलत आल्याने कालौघात त्याचे स्वरूप बदलले तरी मूळ चौकट धर्म हरवत नाही. उलटपक्षी धर्म कर्म इत्यादी सनातनपण टिकवण्याकडेच धर्माचा कल दिसून येतो. त्यातील देव, दैव, दैत्य, ईश्वर, चमत्कार. अलौकिकत्वाचे आकर्षण सर्वसामान्यास असल्यानेच बहुसंख्य धर्मावलंबी असतात.

हिंदुधर्माची समीक्षा (१९४१)

नागपूर विद्यापीठ, नागपूरने (सध्याचे राष्ट्रसंत तुकडोजी महाराज नागपूर विद्यापीठ) सन १९४० मध्ये श्री. श्रीधर गणेश परांजपे व्याख्यानमालेचे आयोजन केले होते. त्यासाठी त्यांनी तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांना व्याख्यानासाठी आमंत्रित केले होते. 'हिंदुधर्माची समीक्षा' हा व्याख्यानाचा केंद्रभूत विषय निश्चित करण्यात आलेला होता. या व्याख्यानमालेतर्गत तर्कतीर्थांनी तीन दिवस, तीन व्याख्याने दिली. त्यांचे विषय पुढीलप्रमाणे होते. पहिल्या व्याख्यानाचा विषय होता, 'धर्मसमीक्षेची भूमिका', दुसरे व्याख्यान 'धर्मलक्षण व धर्मप्रमाण' या विषयावर झाले. तर तिसरे व्याख्यान 'हिंदू धर्माचे स्वरूप' या विषयावर होते. तत्कालीन कुलगुरू अॅडव्होकेट नानासाहेब केदार यांनी ही व्याख्याने लगेचच विद्यापीठामार्फत पुस्तक रूपाने प्रकाशित केली होती. विद्वत्तरत्न डॉ. के.ल. तथा भाऊजी दप्परी यांनी सदर ग्रंथ वाचून तर्कतीर्थांना पत्र लिहून आपला अभिप्राय कळवला होता. महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ मुंबईच्या पुरस्काराने प्रकाशित 'विद्वत्तरत्न डॉ. दप्परी लेखसंग्रह' मध्ये तो संग्रहित आहे. त्यात सदर ग्रंथावर डॉ. दप्परी यांनी लिहिलेले या ग्रंथावरील परीक्षणही आढळते. डॉ. दप्परी यांची असहमती तर्कतीर्थांनी पत्र लिहून डॉ. दप्परी यांच्या परीक्षणातील मुद्यांवर आपली आदरपूर्वक असहमती कळवत लिहिले होते की 'मी आपल्या विचारसरणीची स्तुती करतो, यांचे कारण असे आहे की, ती विचारसरणी मला मान्य होत नसली तरी त्यात सुव्यवस्था मौलिकता आणि बुद्धिप्रामाण्यवाद आहे. एक संभवनीय महत्त्वाची विरुद्ध बाजू या दृष्टीने मी आपल्या विचारसरणीकडे पाहतो.'

सदर ग्रंथ प्रकाशित होताच त्याचे सर्वत्र साक्षेपी स्वागत झाले. 'महाराष्ट्र साहित्य पत्रिका', 'समाज जीवन', 'वाङ्मय शोभा' सारख्या नियतकालिकांनी धारावाहिक परीक्षणे प्रकाशित करून सदर ग्रंथातील विचार लक्षवेक्षी असल्याचे अधोरेखित केले होते. प्रा. मे. पुं. रेगे यांनीही या ग्रंथावर 'नवभारत'मध्ये सविस्तर प्रकाश टाकला होता. हे या ग्रंथाचे वैचारिक वेगळेपण सिद्ध करणारे आहे. सदर ग्रंथ प्रकाशित झाल्यावर संस्कृतीसंरक्षक मंडळाने निषेध नोंदवला होता.

धर्मसमीक्षा हाच खरा प्रारंभ

'हिंदुधर्माची समीक्षा' ग्रंथ प्रस्तावनेत तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी स्पष्ट केले आहे, की या व्याख्यानातून हिंदू धर्माची समीक्षा ऐतिहासिक पद्धतीने व ऐतिहासिक समाजशास्त्राच्या दृष्टीने केली आहे. व्याख्यानाचा काळ हा तर्कतीर्थांच्या विचार संक्रमणाचा होता. ते गांधीवादाकडून मार्क्सवादाकडे मार्गक्रमण करत होते. हिंदू धर्म समीक्षेचा हा प्रयत्न तर्कतीर्थांनी 'धर्म ही अफूची गोळी आहे' या मार्क्सच्या दृष्टिकोनाएवजी, त्याच्याच 'धर्मसमीक्षा हाच सर्व समीक्षांचा खरा प्रारंभ आहे', या विचारावर आधारित आहे. पहिल्या दोन व्याख्यानात तर्कतीर्थांनी आपल्या मांडणीचे आधार प्रस्तुत केले. अर्थातच, हिंदू धर्म समीक्षेच्या दृष्टीने तिसरे व्याख्यान महत्त्वाचे ठरते.

तर्कतीर्थांनी आपल्या पहिल्या व्याख्यानात धर्मसमीक्षा पद्धती, इतिहास समीक्षेचे पक्षोपपक्ष, विविध मते, समाज परिवर्तन इत्यादी बाबींचा आढावा घेतला आहे. दुसऱ्या व्याख्यानात धर्माची व्याख्या विस्ताराने करून धर्म समीक्षेची साधने स्पष्ट केली आहेत. कोणत्याही काळात धर्म समीक्षा करणे, हे जोखमीचे तद्वतच जबाबदारीचे काम असते. याचे भानही समीक्षा करताना तर्कतीर्थांना असल्याचे व्याख्याने वाचताना पानोपानी लक्षात येते. पाश्चात्य देशात हे भान सुटल्याने तिथे धर्मास अंधश्रद्धेचे रूप आले, असे ते नोंदवायला विसरत नाहीत. ज्या समाज वा देशात स्वधर्म चिकित्सा, मीमांसा, टीका स्वातंत्र्य असते. तो समाजच उन्नत अवस्थेकडे मार्गक्रमण करत प्रगल्भ होत असतो, हे आपण धर्मसमीक्षेच्या संदर्भात लक्षात ठेवले पाहिजे. धर्मप्रधान वा धर्माध समाजात परतत्त्व प्रभाव वाढीचा धोका असतो. म्हणून कालौघात अशा दोषांचे निराकरण होणे, यात समाजाचे अंतिम हित सामावलेले असते. असे घडले तर मग समाज विज्ञानाधिष्ठित होण्याच्या शक्यता वाढतात. अशी शक्यता वाढणे आवश्यकच नाही, तर अनिवार्यही आहे.

नवमानवतावादाची दृष्टी

धर्मश्रद्धांचे प्रश्न सर्वकाळात नाजूक आणि संवेदनशील राहात आलेले आहेत, हे जरी खरे असले तरी काळाप्रमाणे बदल ही आवश्यक बाब असते, हे आपणास विसरून चालणार नाही. जगातील परिवर्तन आणि बदलांचे निरीक्षण व अभ्यास करताना आपल्याला असे दिसून येते, की ते आध्यात्मिकतेकडून इहवादाकडे अग्रेसर होत आहे. विज्ञाननिष्ठ वा विज्ञानाधारित समाजात

धर्माचे वा धर्मश्रद्धांचे महत्त्व काय? तर ते धर्माच्या आदर्श सदाचरण व वैश्विक बंधुतेच्या मूल्यात तुम्हाला सामावलेले दिसेल. धर्म कोणताही असो, तो मानव कल्याणार्थच जन्मतो. त्याचे अंतिम उद्दिष्ट भूतदया, बंधुता हेच राहते. कालौघात अनेक धर्मांमध्ये भ्रंती आढळते. ती अंधश्रद्धा, कर्मकाण्डाच्या रूपात दिसते. अशा वेळी विवेकबुद्धीनेच त्यांच्या इष्ट अनिष्टतेचा निर्णय शहाणपणाचा ठरतो, असे विचारसूत्र मनी बाळगून तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी दिलेली व्याख्याने त्या काळास नवमानवता वादाची दृष्टी देणारी होती, असे लक्षात येते. आज ती तितकीच महत्त्वाची अशासाठी की आपण कालौघात धर्म, जात, निरपेक्ष होऊ शकलो नाही, म्हणूनच आज त्या दृष्टीची पूर्वी इतकीच गरज आहे.

धर्मसमीक्षेमागील भूमिका

मी हाती घेतलेले तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय प्रकाशन व संपादन कार्य केवळ संकलन व पुनः प्रस्तुतीच्या विचाराने नसून तर्कतीर्थांच्या जीवन, कार्य, विचारांचे जे पुरोगामीपण आहे, त्याचे अनुगमन नि अनुकरण करण्यात समाजहित सामावलेले आहे. ‘धर्मसमीक्षेची भूमिका’ या आपल्या पहिल्या व्याख्यानात तर्कतीर्थ स्पष्ट करतात की, ‘धर्मसमीक्षा हा प्रांत वा शाखा मूलतः मानसशास्त्रीय भाग होय. त्याआधारे धर्मसमीक्षेत धर्मातील सत्यासत्य कल्पना, प्रयोजन, कार्यकारणभाव इत्यादी अंगाची चिकित्सा केली जाते. जगात धर्मसमीक्षेचा विचार अठराव्या शतकापासून सुरू झाला लेसिंग, हर्डर, प्रभृती यांचे जनक होत. पुढे एकोणिसाव्या शतकात हेगेल, सर टायरल, सर फ्रेअर, कांट, दुखिम, फायरबाख, वेबर, स्पेंसर इत्यादींनी धर्म समीक्षा शाखेचा आपल्या योगदानाने विकास घडवून आणला. अमुक धर्म खरा, अन्य खोटे किंवा माझा धर्म श्रेष्ठ अन्य हीन हा भाव वा अभिनिवेश चुकीचा असल्याचे प्रतिपादन त्यांनी केले.’

समाज परिवर्तनाचे शास्त्र

कालौघात धर्माचा अभ्यास करताना असे लक्षात येते, की नवा धर्म निर्माण होण्याचे युग संपले. हे एका अर्थाने मानवी समुदायाचे धर्म प्रभाव मुक्तीकडे जाणेच होय. पूर्वी धर्माचे स्वरूप हे ईश्वरप्रदत्त वा ईश्वरकेंद्री होते, आता ते मानव संचालित बनले आहे. जो समाज प्रगतीपर असतो, तो नव विचारधारा स्वीकारणारा असतो. प्रगतीच्या मुळाशी बुद्धिवाद असतो. बुद्धिवादातून विज्ञान जन्माला येते. विज्ञानामुळे धर्मक्षय संभव असतो. हीन समाजाचा धर्म हीन वा उच्च समाजाचा धर्म उच्च, या तर्कास ‘जसे लोक, तसे त्यांचे देव’ ही लोकोवली तिचा आधार म्हणून सांगता येईल. जगात समाजरचनांमध्ये वा राजसत्तेत वा व्यवस्थेत झालेले बदल हे विकासाच्या अनिवार ओढीतूनच झालेत, हे कोण नाकारेल ? पूर्वी गणराज्ये होती. विशेषतः ग्रीक संस्कृती काळात त्याचे देश वा राष्ट्रे झाली. त्यातून राष्ट्रवाद भावना उदयाला आली. तिची संकीर्णता लक्षात आल्यावर गेल्या शतकात ‘वसुधैव कुटुंबकम्’, ‘विश्वनिडम’, ‘विश्वसाहित्य’

सारखे विचार अस्तित्वात आले. त्यामागे विश्वबंधुत्व वा विश्वधर्म भावनाच कार्यरत होती. धर्मविकासाच्या प्रवासात आपण पहातो की विकासाचा विचार आध्यात्मिक आणि अधिभौतिक धारेतून करण्यात आला. पैकी आध्यात्मिक विचारधारा ही व्यक्तिविकासाचा विचार करते, तर अधिभौतिक धारा वैश्विक वा विश्वकल्याणाचा विचार करते. म्हणून आपल्या असे लक्षात येईल की संस्कृती विकासातून धर्मोदय झाला आहे. नि म्हणून धर्म हे समाज परिवर्तनाचे शास्त्र मानले गेले आहे.

देशोदेशींच्या इतिहास व समाज रचनेचा अभ्यास करताना आपल्या लक्षात येते की मानवी समाज उत्तरोत्तर उन्नत होत गेला आहे. त्याचे रूप क्रमशः पुढीलप्रमाणे बदलत गेले १) प्राथमिक वा गणरूप (Primitive) २) पितृसत्ताक (Patriarchal) ३) पुरातन (Ancient) ४) संजामी (Feudal) ५) भांडवलदारी (Capitalist) ६) समाजवादी (Socialist) आजमितीस याच क्रमाने जोडायचे झाले, तर वैश्विक (Global) असे सांगता येईल.

यात आपणास असे दिसून येते की धर्म नसलेला समाज या जगात अस्तित्वात नाही, या वास्तवाचाही विचार व्हायला हवा. आता लक्षात असे येते की धार्मिक जीवन हा व्यवहाराचा अभिन्न भाग आहे. मग लक्षात येते की धर्म विकास ही धर्मसमीक्षेची परिणती होय.

संदर्भ

१. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी डॉ. के. ल. दसरी यांना लिहिलेले पत्र (दि. १५ मार्च १९४१)
२. महाराष्ट्र साहित्य पत्रिका परीक्षणे - ना. गो. चाफेकर पृ. २७३ ते २८०
३. समाज जीवन - (सप्टेंबर, ऑक्टोबर - १९४२)
४. वाङ्मय शोभा - वि. वि. दीक्षित (मार्च - एप्रिल १९४३)
५. नवभारत - फेब्रुवारी १९९६ पृ. १२६ ते १३६
६. तर्कतीर्थ : एक प्रज्ञाप्रवाह - डॉ. अरुंधती खंडकर, पृ. ८४

(पूर्वप्रसिद्धी – पाक्षिक मुक्तसंवाद, मुंबई,
सोमवार दि. १५ मार्च, २०२१, पृ. २९ ते ३३)



तर्कतीर्थकृत धर्मस्वरूपविषयक उकल - डॉ. सुनीलकुमार लवटे

नवमानवता किंवा विश्वधर्माचा विचार अस्तित्वात येणे, ही एका अर्थाने समाज विकासाची प्रक्रिया आहे. तर दुसऱ्या बाजूने धर्मपरिवर्तन व धर्म सुधारणेचीही प्रक्रिया आहे, असे म्हणता येऊ शकेल. पारलौकिकाकडून लौकिकाकडे, मूर्तीकडून माणसाकडे, देव-दैवाकडून कर्तृत्वाकडे, (दैवायत्तं कुलेजन्म मदायत्तं तु पौरुषम्), चमत्कारातून वास्तवाकडे, आध्यात्माकडून विज्ञानाकडे, व्यक्तिकडून समुदायाकडे होणारा प्रवास अंतिमतः मानवहिताचा प्रवास असतो, हे लक्षात घेता वर्ग, वर्ण, वंश इ. विग्रहातून समाजात अंतर्कलह निर्माण होत असतात. ते टाळायचे तर धर्मनिरपेक्ष समाजास पर्याय नाही, या निष्कर्षापर्यंत आपण पोहोचतो. हे सर्व समीक्षेमुळे घडते, आपणास विसरून चालणार नाही.

धर्मलक्षण व धर्मप्रमाण

जगात हिंदू, जैन, बौद्ध, यहुदी, ख्रिश्चन, पारशी, मुसलमान, शीख इ. धर्म आहेत. या सर्व धर्मांच्या निर्मिती काळात धर्माची व्याख्या प्रत्यक्ष, अप्रत्यक्षपणे करण्यात आलेली आहे. धर्मविकासाचा इतिहास पाहता, असे लक्षात येते की जगातील विविध संस्कृतींपूर्वी भारतात धर्मविकास घडून आला. जगात विश्वधर्म म्हणून ज्याची गणना केली जाते, तो बौद्ध धर्मही भारतातच उदयास आला, हे आपणास विसरून चालणार नाही. अशा सर्व धर्मांचे लक्षण म्हणजे तिची व्याख्या होय. धर्माची सामान्य लक्षणे सर्व परिचित आहेत. अलौकिक शक्तीच्या कल्पनेवर आधारलेले व श्रेयस्कर मानलेले मानवी आचरण म्हणजे धर्म होय (संदर्भ : हिंदुधर्माची समीक्षा तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी पृ. ५८ - चौथी आवृत्ती)

ही अलौकिक शक्ती ईश्वर रूपात सर्वत्र मानली आहे. तोच धर्माचा मूलाधार होय. त्यामुळे ईश्वरी, प्रेम, भय, आनंद, उपासना, शरणागती, विरह भाव वेदना, साक्षात्काराची उत्कंठा वा कामना इ. मानसिक क्रियांतून ईश्वर वा धर्मभक्त मार्गक्रमण करत असतात. जगातील अधिकांश धर्म सत्य, परोपकार, अहिंसा इ. नैतिक मूल्ये वा आचरण यांचे समर्थन करताना दिसतात.

भारतीय संदर्भात श्रुती, स्मृती, पुराण, वेद हे धर्माचे आधार ग्रंथ होत. यज्ञ संस्था इथे पूर्वापार अस्तित्वात होती. यज्ञसंस्थेतून श्रुती, स्मृती जन्माला आल्या. स्मृतीतून चातुर्वर्ण्य व्यवस्था अस्तित्वात आली. धर्मात कर्मकांडांचे प्राबल्य निर्माण झाले. त्यातून शोषण, अन्याय, अंधश्रद्धा जन्माला आल्या हे आपण यापूर्वी पाहिले आहे. धर्म भ्रष्ट होण्याची जी अनेक कारणे आहेत, त्यातील हे प्रमुख आधार कारण होय. धर्म व ईश्वरसंबंधी अधिकारांचे कारण जन्म होणे यातून (जात, वर्ग, वर्ण, वंश इ.) कर्मविपाक सिद्धांत रूढ झाला. लौकिक, अलौकिक भेदातूनही ते समाजमनात दृढ होत गेले. प्रत्यक्ष वा अनुमाने सिद्ध होते, ते लौकिक. उलटपक्षी बुद्धी अनुभव प्रयोगादी निकषांच्या आधारे जे सिद्ध होत नाही, असे काल्पनिक, ते अलौकिक. हे एकदा लक्षात घेतले की, मग धर्मलक्षण समजणे सोपे होऊन जाते.

‘चोदना लक्षणोऽर्थोऽधर्मः’ अशी जैमिनी सूत्रमधील व्याख्या लक्षात घेता असे दिसते की उपदेश करणारा तो धर्म चोदना म्हणजे उपदेश होय. श्रेय, अश्रेय ठरते ते अलौकिक तत्त्वावर. जगातील सर्व धर्मांचा मूलधार मानवाचे नैतिक आचरणच राहिले आहे.

व्यास रचित महाभारत मधील शांतिपर्व दुसरे तिसरे काही नसून ती एक धर्ममीमांसा मात्र आहे. पण ती परलोक, पुनर्जन्म कर्मविपाक, देवता, ईश्वर, त्रिकाल योगी, दिव्यदर्शी ऋषी, ईश्वर अवतार कल्पना, पापपुण्य, स्वर्ग-नरक अशा अलौकिक तत्त्वावर आधारित आहे, हे विसरून चालणार नाही.

लोकमान्य टिळक, विद्वद्रत्न डॉ. के. ल. तथा भाऊजी दसरी, श्री. ह. कृ. मोहनी, डॉ. सर्वपल्ली राधाकृष्णन, कणाद प्रभृतींनी धर्मलक्षणांची चर्चा केली आहे. पैकी डॉ. के. ल. दसरी यांची धर्ममीमांसा बुद्धिवादावर आधारित आहे. लोकमान्य टिळक कर्मयोगावर भर देताना दिसतात. ह. कृ. मोहनी यांचा पक्ष काय किंवा डॉ. राधाकृष्णांचा विचार काय, ते बहुतांशी सनातनी (पारंपरिक) मताचे दिसून येतात. कणाद विचार ‘यतोऽयभ्युद्यनिःश्रेयससिद्धि स धर्मः’ (वैशेषिक दर्शन १/१/२) अर्थात, ज्याच्या योगे अभ्युद्य व निःश्रेयस यांची प्राप्ती होते, तो धर्म होय. सदाचरण काय, दुराचरणाची कसोटी काय हा कळीचा मुद्दा आहे.

धर्मलक्षण आणि धर्मप्रमाण ही दोन्ही तत्त्वे एकमेकांवर आधारित आहेत. दोन्हींचा एकत्रित विचार केल्याशिवाय आपण धर्मासंबंधीचे अंतिम मत ठरवू शकत नाही. धर्माची व्याख्या लक्षात घेता, तिच्या प्राप्तीचे साधन काय? तर वेद, अवेस्ता, बायबल, कुराण इ धर्मग्रंथ हे त्या त्या धर्माचे प्रमाण होत. ते पौरुषेय की अपौरुषेय ही चर्चा जुनी झाली. धर्मग्रंथ मग तो कोणताही असो तो मनुष्य निर्मितच होय. शेती, व्यापार, कला, वैद्यक विद्या घ्या किंवा जादूटोणा, मंत्र-तंत्र घ्या, सर्व मनुष्य निर्मितच. त्याचप्रमाणे धर्मही !

माणसाचे बौद्धिक व्यवहार अलौकिक, आध्यात्मिक इ. मानसिक व्यवहार होत. हे सर्व निश्चित करणाऱ्या दोन विचारपद्धती आहेत १) लौकिक प्रमाणवादी २) अलौकिक प्रमाणवादी. लौकिक प्रमाणवादाचेही दोन प्रकार आहेत. १. ऐतिहासिक २. अनैतिहासिक प्राचीन भारतीयांच्या

लौकिक प्रमाणवादानुसार बुद्धीने खोटे ठरणारे शास्त्रवचन निरर्थक होय (शांतिपर्व १४२-१७-१८) महाभारतामध्ये परस्परविरोधी सिद्धांतांची रेलचेल आहे. ती लक्षात घेता असे दिसून येते की, महाभारत ही एककालीन व एक व्यक्तिनिर्मित कृती नाही. (संदर्भ: हिंदू धर्माची समीक्षा तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी-पृ.८१) तसेच वेदांचे ईश्वरप्रणीतत्व व अपौरुषेयत्व हे नंतरच्या काळात आलेले विचार होत. वैदिक धर्मीय लोकांत रूढ असलेले विधिनिषेध, यज्ञविधी व इतर कर्मकांड म्हणजे वेदांचा अर्थ होय, अशी वैदिक परंपरा कथन करणारे वैदिक शब्द ते निरनिराळ्या वेळी, निरनिराळ्या स्वरूपाने अस्तित्वात येत असत. परंपरेने चालत आलेले वैदिक मंत्र व विधिनिषेधाची माहिती सांगणारी वाक्ये म्हणजे ब्राह्मण ग्रंथ हा वेद होय. पण एकदा का आपण वेदांना मानव निर्मित मानले की मग सारी तत्त्वे (प्रमाण) एका अर्थाने निराधारच बनून राहतात.

बुद्धिवादाचे निष्कर्ष

तत्कालीन हिंदुस्तानात (म्हणजेच आजच्या भारतात) पाहू लागू तर असे दिसते, की वैदिक परंपरेइतकेच अवैदिक धर्मसंप्रदायही अस्तित्वात आहेत. याचा दुसरा अर्थ असा की, पूर्वीच्या सर्व काळात वैदिक, अवैदिक विचारधारा अस्तित्वात राहात आल्या आहेत. गेल्या हजार बाराशे वर्षांत कुमारिल भट्ट व शंकराचार्यांचे विचार हाच खरा आधार राहात आला आहे. जैन, बौद्ध धर्माची समीक्षा करताना, वरील आचार्यांनी बुद्धिवादाचे निष्कर्ष वापरले आहेत. वरील दोन्ही पक्षांतील बुद्धिवाद एकत्र केला, तर धर्मसंस्थेचे अधिष्ठान असलेले अलौकिक प्रमाणच नष्ट होते.

भारतात इतिहासकाळात ज्याप्रमाणे आध्यात्मिक आणि आधिभौतिक विचारक आढळतात. तसेच आधुनिक काळातही पाश्चात्य जगात ते आढळतात. विल्यम जेम्स दिव्य अनुभूतीचे समर्थन करतात तर लुडविक फायरबाख आधिभौतिक विचारसरणीची तळी उचलताना दिसतात. त्यामुळे खऱ्या धर्मस्वरूपाची चर्चा करायची झाली तर अलौकिक तत्त्व वजा करून मानव्यपूजक धर्माची प्रस्थापना श्रेयस्कर ठरते.

हिंदू धर्माचे स्वरूप

हिंदू धर्माची समीक्षा करणारे तिचे स्वरूपच वर्णन करीत असतात. आजवर हिंदू धर्माची समीक्षा करणाऱ्यांनी हा धर्म तीन स्वरूपात विशद केला आहे. १) ऐहिकवादी २) पारमार्थिक ३) उभयवादी. ऐहिकवाद्यांच्या म्हणण्यानुसार चातुर्वर्ण्य, देशजातिकुलधर्म, आश्रम-व्यवस्था, सत्य, अहिंसा मूल्ये, नीतिधर्म, व्यवहार यांचे हिंदू धर्मात प्राबल्य असून वरील गोष्टीच या धर्माचे साध्य आहेत. पारमार्थिक हिंदू धर्माचे समर्थन करणाऱ्या पक्षाचे म्हणणे आहे की प्रपंच व परमार्थ साधणे हेच हिंदू धर्माचे साध्य व ध्येय होय. उभयवादी असे मानतात की हिंदू धर्म पूर्ण आध्यात्मिक धर्म आहे. आत्मप्राप्ती, निर्वाण, मोक्षादी उद्देशांकडे नेणारा धर्म हेच हिंदू धर्माचे खरे रूप होय.

वरीलपैकी पहिला पक्ष असमर्थनीय आहे. उर्वरित दोन पक्षच कमी जास्त प्रमाणात हिंदू धर्माचे स्वरूप ठरवत आले आहेत. पहिला पक्ष या धर्माचे समाजधारणात्मक रूप स्पष्ट करतो. वैदिक धर्म म्हणून प्रचलित असलेला हिंदू धर्म ऐहिक होय. त्या अर्थाने तो भौतिकवादी ठरतो. पण तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय : खंड - १८ / ४४८

यात असलेले जादूटोणा, नवस-सायास, मंत्र-तंत्र, फलज्योतिष आदी तत्त्वे विज्ञानशुद्ध नाहीत. वैदिक काळात जन्मलेल्या उपनिषदांनी या कल्पनात क्रांती घडवून आणली. आणि आगामी बौद्धिक प्रगतीचा मार्ग प्रशस्त केला. हिंदू धर्मात ध्येय उच्च असले तरी कर्मकांडमार्गे प्राप्तीचा आग्रह समर्थनीय ठरत नाही. पारलौकिक भ्रांती ही भोळ्या लोकांचे अपत्य होय. त्यामुळे असे दिसून येते की त्रैवर्णिक आर्यांच्या गुलामगिरीत शूद्रांना ठेवू इच्छिणाऱ्या व्यक्तींनी हे धर्माचार (कर्मकांड) निर्माण केले.

अध्यात्मपरायणता हे जे हिंदू धर्माचे तिसरे रूप आहे. ती या धर्माची आणखी एक बाजू होय. आध्यात्मिक, पारलौकिक परिस्थितीच्या आभासाखाली वास्तविक जीवनाची दुर्गती लपलेली असते. हे आपणास दुर्लक्षून चालणार नाही. ते मृगजळ आहे, माया आहे, दास्यरहित निरामय, कलामय, ज्ञानयुक्त, वैश्विक सत्याकडे नेणारा धर्मच मानव कल्याणाचा खरा धर्म होय. दास्य, मोक्ष, स्वर्ग, नरक, पाप-पुण्य इ. भ्रांतभय हे धर्माचे स्वीकारार्ह मार्ग नसून सदाचारच खरा धर्मसंस्कार होय.

हिंदू धर्माचे सामान्य लक्षण ठरवणे कठीण आहे. कारण वैचित्र्य व विरोधाच्या गुंतागुंतीच्या अनेक गोष्टी यात आहेत. हा धर्म विविधस्तरीयतेने युक्त आहे. या धर्माच्या विकासाचा प्रवास दीर्घ आहे. या प्रवासात त्याचे स्वरूपही बदलत गेले आहे. धर्म विकासाच्या तीन अवस्था दिसून येतात. १) जादू, निसर्ग, आराधना, पितृपूजा २) मानवसदृश देवपूजा ३) एकेश्वरवाद, ब्रह्मवाद, तत्त्ववाद. पैकी पहिली स्थिती हा प्रारंभिक काळ होय. मध्य काळात दुसरे रूप दिसते. अंतिम रूपात तिसरी स्थिती लक्षात येते. निसर्ग, कर्मकांड आणि अंतिम उन्नत रूप पाहिले की एकेश्वरवादच या धर्माचे उच्चतम लक्षण म्हणून पुढे येते. या उच्चतम रूप अवस्थेत कर्मकांड (साधन) गौण होते व साध्यास (चित्तशुद्धी) महत्त्व येते. हिंदू धर्मात हीनोच्च धर्माचा (आचरण) संग्रह आहे. हे जरी खरे असले, तरी यात शब्दप्रामाण्य नाही, असे मात्र म्हणता येणार नाही. हिंदू धर्माला आलेले संकीर्ण रूप हे पुरोहित वर्गाच्या दीर्घकालीन प्रभावाचे अपत्य होय. आपण हे लक्षात घ्यायला हवे की निरनिराळ्या उद्योगवर्गांना प्राधान्य देण्यानेच धर्म प्रगमनशील बनतो.

हिंदू धर्माच्या इतिहास उपपत्तीचा विचार करता, असे दिसून येते की, दैवी व मानवी अशा स्वरूपातून हा धर्म निर्माण झाल्याचे सांगितले गेले आहे. महाभारतात याची चर्चा आहे. ज्यू, पारशी, ख्रिश्चन, मुसलमान इ.

धर्मात दैवी उपपत्तीवर भर आहे. धर्म विकास काळात हिंदू धर्म विविध अवस्थांमधून गेलेला दिसतो. १) पृथक संघात्मकता किंवा टोळ्यांच्या स्वतंत्र रूपात (Tribal Religion) २) वेदपूर्व बहुदेववादी धर्म ३) वेदकालीन श्रौतस्मार्त धर्म ४) शैव, वैष्णव, बौद्ध, जैन इ. विश्वधर्म ५) पुराणोक्त हिंदू धर्म, वर्तमान हिंदू धर्म पुराणोक्त सदृश होय. यात अल्पांशाने वेदान्त आहे. उपनिषदातील ब्रह्मज्ञान, सांख्यदर्शनात सत्त्व, रज, तम, कल्पना, योग दृष्टी आहे. वेद, उपनिषद, स्मृती, भारत, ब्रह्मसूत्रे, पूर्वमीमांसा, सांख्यशास्त्र, योगशास्त्र, पुराण हे प्रचलित हिंदू धर्माचे प्रमाणग्रंथ होत.

श्रुती, स्मृती, पुराण इ. मध्ये विशद हिंदू धर्मात कुमारिल भट्ट आणि शंकराचार्य यांच्या विचारांच्या स्थितीचे विहंगावलोकन करता असे दिसते, की कुमारिल पूर्वमीमांसेतील सूक्ष्म चिकित्सा पद्धतीचा अवलंब करून धर्मप्रामाण्याची समीक्षा केली आहे. तर शंकराचार्यांनी त्यांच्या काळापर्यंत उपलब्ध सर्व तत्त्वज्ञाने व विचारधारांचा अभ्यास केलेला दिसतो. त्यांच्या मतानुसार ब्रह्मवाद, मायावाद चिकित्सक प्रमाणपद्धतीने सिद्ध करणे कठीण आहे. त्यांच्या गीताभाष्यनुसार संसारविरक्ती, ईश्वरशरणता, अनन्यशक्ती याच गोष्टी धर्मरहस्य (स्वरूप) म्हणून पुढे येतात. बाराव्या शतकापासून मायावाद, भक्तिवाद, जातिभेदात्मक आचरण हेच हिंदू धर्माचे स्वरूप राहिले. हा धर्म मुघल, ब्रिटिश इ. परकीय आक्रमणानंतरही सुरक्षित राहिला आहे. आधुनिक काळात ब्राह्मोसमाज, आर्यसमाज, इ.चळवळीतून या धर्माच्या उन्नयनाचे प्रयत्न झाले. नंतरच्या काळात विद्वदरत्न के. ल. दमरी, प्रो. पां. वा. काणे, तर्कसांख्यतीर्थ कोकजेशास्त्री, महादेवशास्त्री दिवेकर प्रभृतींनी धर्मनिर्णय मंडळाच्याद्वारे बुद्धिमूलक, तत्त्वनिष्ठ नवा हिंदू धर्म बनवण्याचा प्रयत्न केला. बुद्धिप्रामाण्याच्या कसोटीवर हिंदू धर्माची समीक्षा अलीकडच्या काळात झाली. अध्यात्मवाद आणि भौतिकवाद या दोन्हीच्या आधारे हिंदू धर्म समीक्षा व स्वरूपाचा विचार आवश्यक आहे. पण इथे त्यास पुरेसा अवसर नाही.

वर्तमानात धर्म संस्थेपेक्षा उच्चतर अशा सामाजिक संस्था निर्माण झाल्या आहेत. पूर्वी जे कार्य धर्मसंस्था करायची ते आता राज्यसंस्था करत आहे. वर्तमानात भूतकाळापेक्षा भविष्यवेध प्रभावी ठरतो आहे. नवी ध्येय उदयास येत आहेत. मानवी मूल्ये शाश्वत खरी. पण विश्वमानव व विश्वधर्म संकल्पनेचा उदय हा एका अर्थाने धर्मनिरपेक्ष विज्ञाननिष्ठ (भौतिकवादी) समाजधारणेचा आग्रह धरताना दिसत असल्याने पूर्वापार धर्मस्वरूप मानवी दैनंदिन जीवनात प्रभावी राहिले नाही. तरी भूतकालीन विचारांची पायरी पायाखाली घातल्याशिवाय नवविचारांचे उच्चतर स्थान गाठता येणार नाही. याचा अर्थ असा की, केवळ भौतिक संपन्नता येऊन चालणार नाही. जीवनात मानवी शाश्वत मूल्ये म्हणजेच, खरा धर्म होय.

(पूर्वप्रसिद्धी-पाक्षिक मुक्तसंवाद, मुंबई,
गुरुवार, दि. १ एप्रिल, २०२१, पृ. २९ ते ३३)



तर्कतीर्थांची सर्वधर्मचिकित्सा : वैचारिक परिवर्तनाचे प्रतिबिंब - डॉ. सुनीलकुमार लवटे

‘हिंदुधर्मातील समीक्षा’ ग्रंथातील तीन व्याख्याने सन १९४० ची. तो काळ तर्कतीर्थांच्या जीवनातील मार्क्सवादी विचार प्रभावाचा होता. त्यामुळे ती व्याख्याने धर्माची समीक्षा ही सर्व समीक्षेची सुरुवात असते, म्हणून केलेली होती. ‘सर्वधर्मसमीक्षा’ मधील व्याख्याने सन १९७६ ते ७९ या काळातली. दोन व्याख्यानमालांत सुमारे ४० वर्षांचे अंतर आहे. मधल्या काळात तर्कतीर्थ रॉयस्ट झाले आणि नंतर १९५० च्या दरम्यान परत काँग्रेसवासी झाले. गांधीवादी, काँग्रेसी, मार्क्सवादी, रॉयवादी आणि पुनश्च: काँग्रेसी या स्थित्यंतराचे व वैचारिक परिवर्तनाचे प्रतिबिंब आपणास सर्वधर्मसमीक्षा मधील व्याख्यानांमध्ये पडलेले आढळते.

समीक्षेमागील भूमिका

‘हिंदुधर्माची समीक्षा’ ग्रंथातील व्याख्याने देण्यामागची आपली भूमिका तर्कतीर्थांनी प्रास्ताविकात स्पष्ट केली आहे. हिंदू धर्मावर टीका करणे जबाबदारीचे व जोखमीचे काम आहे, याची जाणीव व्याख्याने देताना त्यांना होती. पण, स्वतःच्या परंपरेच्या विरुद्ध बंड करणारा बुद्धिवादच स्वतःच्या राष्ट्रात व समाजात उच्चतर स्थित्यंतर घडवून आणू शकतो, (संदर्भ: ‘हिंदुधर्माची समीक्षा’ - तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी - प्रास्तावित, पहिली आवृत्ती, पृ. ३) असा त्यांचा ठाम विश्वास होता. परंपरेचे लंगडे समर्थन करणाऱ्या विचारसरणीलाच भारतीय समाजात अग्रपूजेचा मान मिळत असल्याचे शल्यही त्यांच्या मनात होते. जे जुने जग, गळ्यातील लोढणे बनून मनुष्याच्या प्रगतीस अडथळा करीत आहे, त्याचा विनाश करणारी शास्त्ररूपी शस्त्रे निर्माण करण्याचा प्रयत्न अनेक पुरोगामी तत्त्वचिंतक व कर्तृत्वशाली लोक करीत आहेत. या शास्त्ररूपी शस्त्रांनी जुन्या जगाशी लढता-लढता, जुन्या वर्तमान समाजातील मानसिक व भौतिक दास्याचा ज्यात मागमूस नाही असे, सगळ्या समाजघटकांना सारखेच स्वातंत्र्य प्राप्त करून देणारे, सर्व समाजघटकांच्या कर्तृत्वाच्या पूर्ण विकासास अवसर देणारे नवे जग घडवायचे आहे. या कर्त्या लोकांच्या सेनेत दाखल झालेला एक पाथिक एवढाच प्रस्तुत वक्त्याचा दर्जा आहे. हा वक्ता ती विचारशस्त्रे घडवणारा साक्षेपी कामगार आहे (संदर्भ : हिंदुधर्माची समीक्षा - तर्कतीर्थ

लक्ष्मणशास्त्री जोशी - प्रास्तावित, पहिली आवृत्ती, पृ. ३) असे म्हणत असताना तीन महात्मे त्यांच्यापुढे होते - कार्ल मार्क्स, महात्मा गांधी आणि मानवेंद्र रॉय. या कर्त्या लोकांच्या सेनेतला हा सत्याग्रही होता, हे आपणास विसरता येणार नाही.

‘सर्वधर्मसमीक्षा’तील व्याख्याने धर्मावरील टीका नसून धर्माच्या नव्या स्वरूपाची चर्चा आहे. त्यांना साहित्य, संस्कृती व विज्ञानाची जोड देण्याचा प्रयत्न आहे. ज्ञानोदय युगातील धर्म स्पष्ट करण्याची तर्कतीर्थांची भूमिका धर्माविषयक त्यांच्या पुरोगामी दृष्टिकोनाचा पुरावा म्हणून पाहता येतात. अन्यथा, त्यांनी धर्म संकल्पनेची चर्चा समाजशास्त्र आणि मानसशास्त्राच्या परिप्रेक्ष्यात केली नसती. मानसशास्त्रातील आधुनिक संप्रदायांची (विचारप्रवाह) त्यांना चांगली जाण होती, हे सप्टेंबर १९४२ च्या ‘भिषग्विलास’मध्ये प्रकाशित भाषणातूनही स्पष्ट होते. समाजशास्त्रीय साहित्यावरील त्यांच्या व्याख्यानातून (संदर्भ: ‘सामाजिक शास्त्रीय वाङ्मय’- तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, ‘प्रदक्षिणा’ संपा. कॉटिनेंटल प्रकाशन पुणे, १९४१ पृ. ६३) त्या शास्त्राचाही तर्कतीर्थांचा व्यासंग स्पष्ट होतो. माणसाच्या सहजप्रवृत्तीचे पूर्णत्वाकडे असलेले आकर्षण म्हणजे धार्मिक प्रेरणा होय. धर्म म्हणजे पूर्ण समाधानाचा मार्ग (धर्माचे मानसशास्त्र व समाजशास्त्र, नवभारत, जून १९७९ पृ. ३५) हे तर्कतीर्थांचे विवेचन सनातन (प्राचीन) धर्मस्वरूपापेक्षा वेगळे आणि कालसंगत असे पुरोगामी विचार होत. धर्माच्या विविध व्याख्या, उपपत्ती व विविध आविष्कार

या मालिकेतील पहिल्या व्याख्यानात तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी धर्माच्या उगम, व्याख्या, उपपत्ती, त्याची विविध रूपे (विभिन्न धर्म) इत्यादीबद्दल समग्र परंतु साक्षेपी विवेचन केले आहे. मनुष्य जेव्हा आपल्या प्रारंभिक अवस्थेत (आदिमानव स्थितीत) होता, तेव्हा त्याच्या जीवनात येणाऱ्या विविध संकटांनी तो अचंबित व भयग्रस्त होत असायचा. अशावेळी संकटमोचनार्थ तो संकटनिर्माता अलौकिक शक्तीची करुणा भाकायचा. संकटे ही अलौकिक शक्ती निर्माण करते अशी त्याची धारणा होती. या असहाय्य भावस्थितीतून देव, धर्म यांसारख्या कल्पनांचा उगम झाला. चिनी, हिंदू, बौद्ध, जैन, यहूदी, ख्रिस्ती, मुस्लीम यांसारख्या सर्वधर्म निर्मितीची पार्श्वभूमी समान आहे. आज जगातील प्राचीन धर्म स्थापन झाल्यापासूनच्या चार-साडेचार हजार वर्षांच्या इतिहासात विज्ञान समृद्ध होऊनही मानवी मन आणि समाजावर धर्म, धर्मग्रंथ, रूढी, परंपरा, मठ, धर्मपीठे, धार्मिक तत्त्वज्ञान यांचा प्रभाव टिकून असल्याने धर्माचा विचार आवश्यक ठरतो.

धर्मसंकल्पनेचा संबंध पारलौकिक तत्त्वांशी आहे. त्यात अनिश्चितता असते. भवति न भवति, आहे की नाही, याबाबत उलटसुलट चर्चा होत आल्या आहेत. ईश्वर, स्वर्ग-नरक, प्रार्थना, स्रोत, मंत्र, इ. स्वरूपांची तत्त्वे बुद्धिवादाचा प्रसार होऊनही ठाण मांडून आहेत. आत्म्याचे अलौकिकत्व, देव-देवादिकांचे अमरत्व, परलोक, पुनर्जन्म इ. संकल्पनांचा जनमानसावर असलेला प्रभाव अंधश्रद्धेतून निर्माण झालेला आहे, हे आज आपण विज्ञान व बुद्धिप्रामाण्याच्या आधारे म्हणतो, तेव्हा त्याच्या (धर्म) अभ्यासाच्या पद्धती समजून घेणे आवश्यक होते. धर्माभ्यासाच्या प्रचलित अशा पद्धती आहेत. १) धर्मस्वरूप समजून घेणे. २) धर्म तत्त्वज्ञान जाणून घेणे. ३) विविध

ज्ञान-विज्ञानांच्या संदर्भात धर्माची चिकित्सा करणे. ४) धर्म आणि विज्ञानाची तुलना करून निष्कर्षपर्यंत पोहोचणे.

धर्ममीमांसा सुरू झाल्यापासून वेळोवेळी अनेकांनी धर्माची व्याख्या करण्याचा प्रयत्न केला आहे. जैमिनी ऋषींनी पूर्वमीमांसेत केलेली व्याख्या सर्वधर्मांना लागू पडणारी आहे-

‘चोदना लक्षणोर्थो धर्म’

चोदना म्हणजे आज्ञा. आज्ञेने सांगितलेले इष्ट साधक कर्तव्य म्हणजे धर्म होय.

महर्षी कणाद यांनी आपल्या वैशेषिक दर्शनात धर्माची व्याख्या करताना म्हटले आहे की-

‘यतोऽभ्युदयनिश्रेयससिद्धीः सधर्मः!’

ज्याच्यापासून अभ्युदय (उत्कर्ष) आणि निश्रेयस (मोक्ष) यांची प्राप्ती होते, तो धर्म.

हे जरी खरे असले तरीही, सर्व धर्मांना लागू पडेल, अशी एकच व्याख्या करणे कठीण आहे. कारण प्रत्येक धर्माचे स्वरूप भिन्न आहे. ऋषिमुनी, सिद्धयोगी, बुद्ध, मोझेस, ख्रिस्त, लाओ त्से, मुहंमद, जरथ्रुष्ट इ. सर्वांनी सांगितलेले धर्म वैयक्तिक असल्याने त्यांचे स्वरूप वेगवेगळे आहे. या सर्व संस्थापकांनी स्थापलेल्या हिंदू, बौद्ध, ख्रिश्चन, इस्लाम, यहूदी, पारशी इ. विविध धर्मांनी जेम्स मार्टिनी, हर्बर्ट स्पेन्सर, फ्रेझर ब्रॅडली, मॅथ्यू ऑर्नाल्ड, मक्टेगार्ड, सी.पी. टील, एडवर्ड केनर्ड, व्हर्गिलूअस फर प्रभृती मान्यवरांनी व्याख्या करण्याचा प्रयत्न केल्याचे धर्म इतिहासात आढळते. त्या सर्व व्याख्यांमधून जी धर्मलक्षणे दिसून येतात, ती पुढीलप्रमाणे होत- १) देवावर विश्वास २) लौकिक-अलौकिक भेद ३) पाप-पुण्य कल्पना ४) धर्म नियमांचे विवरण ५) कर्मकांड विवेचन (पूजा - अर्चा, प्रार्थना, भक्तिमार्ग, प्रायश्चित्त इ.) ६) ईश्वराचे श्रेष्ठत्व ७) आत्मा-परमात्मा अथवा जीवसृष्टी संबंध ८) संघ भावना, पंथ, संप्रदाय इ...

धर्म स्वरूप आणि धर्मलक्षणे विचारात घेता, त्या अनुषंगिक क्रिया- कर्माचा मानवी जीवनाच्या अनेक घटना प्रसंगांशी कार्यकारण संबंध लक्षात येतो. उदा. अमुक एक गोष्ट केल्यास अमुक फलप्राप्ती वा परिणाम होईल. म्हणून धर्मानुनयी जीवनरक्षण, आयुष्यवृद्धी, रोगनिवारण, मृत्युनिवारण, समृद्धी, संततीप्राप्ती, रक्षण, पापविमोचन इत्यादींसाठी विविध कर्मकांडे करतात. ते मंडप, मंदिर, मशीद, चर्च, सिनेगॉग, कबरी, समाधी इ. ठिकाणी पुरोहित, पाद्री, मौलवी इत्यादींमार्फत वरील कर्मकांडे करतात. हे सर्व विधी उपासना, प्रायश्चित्ते इ. संस्कार रूपातही केली जातात. गर्भाधान, जन्म, यौवनारंभ, विवाह, मृत्यू, सण-समारंभ, ऋतुसंधी इ. सारखे संस्कार सर्व धर्मांत कमी-अधिक प्रमाणात आणि भिन्न स्वरूपात आढळतात. या अशा धर्मस्वरूपाधारे धर्मांचे वर्गीकरण तीन प्रकारांत करण्यात येते . १) विधिप्रधान (सॅक्रॅमेंटल) २) प्रकटनप्रधान (प्रॉफेटिक) ३) साक्षात्कारप्रधान (मिस्टिकल). या सर्व बाबींचा साकल्याने विचार करता लक्षात येते की सदाचार हाच खरा धर्म होय.

धार्मिक तत्त्वज्ञाने व मोक्षमार्ग

विश्वरचनाशास्त्र, देवविज्ञान, परलोकगती - विज्ञान यांचा विचार करणे म्हणजे धार्मिक तत्त्वज्ञान होय. विश्वाची उत्पत्ती, स्थिती व लय, देवासुरादि अलौकिक किंवा दिव्यशक्ती व त्यांचे स्वरूप, त्यांचा विश्वाशी असलेला संबंध, विश्वात मनुष्याचे किंवा जिवात्म्याचे स्थान

आणि त्यांचे भवितव्य, आणि त्यानुसार विहित व निषिद्ध आचरणाचे स्वरूप (कर्तव्याकर्तव्य) यांची प्रामुख्याने मीमांसा धर्म तत्त्वज्ञानात केली जाते. चिनी, हिंदू, पारशी, बौद्ध, जैन, यहूदी, ख्रिश्चन, इस्लाम इ. धर्मांपैकी यहूदी, ख्रिश्चन व इस्लाम धर्मांचे विश्वरचनाशास्त्र वा संकल्पना बहुतांशी समान आहेत. ही निरीक्षणे नोंदवून या दुसऱ्या व्याख्यानात तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी धर्मातील मोक्ष संकल्पना व त्याच्या प्राप्तीचे उपाय इत्यादींबद्दल उहापोह केला आहे. हिंदू, बौद्ध व जैन धर्मांचे विश्वरचनाशास्त्र वेगवेगळे आहे. इतकेच नव्हे, तर हिंदू धर्मतत्त्वज्ञानात विश्वरचनेसंबंधी अनेक उपपत्ती आढळतात. हे तिन्ही धर्म जीवात्मे अमर असतात या विचारावर एकमत व्यक्त करताना दिसतात.

प्रथम धर्म अस्तित्वात येतात. मागाहून त्यांची चिकित्सा, समीक्षा, मीमांसा सुरू होते. धर्माचार्याद्वारा धर्मग्रंथांच्या तात्पर्य निर्णयांची पद्धती ठरवली जाते. या पद्धतीस मीमांसा म्हणतात. तत्त्वज्ञानात संपूर्ण विश्वाच्या ज्ञानाबद्दल विचार केला जातो. तद्वतच विशिष्ट वास्तव ज्ञानाबाबत भारतीयांचा तीन धर्म तत्त्वज्ञाने (दर्शने) आहेत. १) वेदान्त २) शैव ३) वैष्णव. बौद्ध आणि जैन धर्म ग्रंथांपेक्षा गौतम बुद्ध आणि भगवान महावीर यांच्या वचनांवर आधारित आहे. यहूदी, ख्रिश्चन व इस्लाम धर्मांचे तत्त्वज्ञान त्यांचे धर्मग्रंथ (अनुक्रमे - तनाख, बायबल, कुराण) यांवर आधारलेली आहेत. धार्मिक तत्त्वज्ञाने मानवाचे अंतिम हित व मोक्षसिद्धी सांगतात.

धर्ममीमांसेत हित-अहित, पाप-पुण्य, विधिनिषेध यावर जसा विचार होतो, तसाच तो आत्मा-परमात्मा, जीवसृष्टी संबंधांवरही मोक्ष कल्पना धर्मानुयायांसाठीचे परम लक्ष्य समजले जाते. हिंदू धर्मात धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष याद्वारे जीवन विकासक्रमच ठरवून दिल्यासारखा असतो. या सर्व प्राप्तीचा मार्ग म्हणजे भक्ती व विविध कर्मकांडे. धर्ममीमांसेत धर्माच्या साध्य, साधनांची चर्चा-चिकित्सा होते. जीवनमूल्ये धर्मात सांगितलेली असतात, ती प्रामुख्याने सदाचार प्रतिपादन करणारी असतात. व्यक्ती व समाज संबंध चर्चा हा धर्ममीमांसेचा अविभाज्य भाग असतो.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी आपल्या या व्याख्यानात धर्म संबंधी काही अनुत्तरित प्रश्नांची चर्चा केली आहे. त्यांच्या मतानुसार, पौर्वात्य आणि पाश्चिमात्य धर्मात फरक आहे. तो प्रामुख्याने एकेश्वरवाद, अवतारवाद आणि बहुदेववाद या धर्मतत्त्वज्ञानावर आधारित आहे. धर्मज्ञान प्राप्तीचे अनेक मार्ग सांगितले गेले आहेत. जसे की, कर्म, योग, नैतिक आचरण, भक्ती, ज्ञान हे ईश्वर प्राप्तीचे उपायही आहेत नि मोक्षाचेही उपाय आहेत. हिंदू धर्मात द्वैताद्वैतवाद, अद्वैतवाद, चिद्विलासवाद, विशिष्टद्वैतवाद, द्वैतवाद इ. सारखी तत्त्वज्ञाने वा विचारधारा या मोक्षमार्ग, आत्मा-परमात्मा संबंध यांच्या वैविध्यांवर आधारित आहेत. परधर्मसहिष्णुता ही भारतीय धर्माची व्यवच्छेदक ओळख होय. अन्य धर्माप्रमाणे ते विधर्मांबद्दल नरक, निषेधाच्या गोष्टी करित नाहीत, हेही तर्कतीर्थांनी धर्मतुलनेत स्पष्ट केले आहे. या व्याख्यानांतून सर्व धर्मांच्या स्वरूपाचा व भक्तिमार्गाचा, मोक्षउपायांचा बोध होतो.

धर्मांचे मानसशास्त्र व समाजशास्त्र

प्रचलित धर्माविरुद्ध बंडाचा झेंडा उभारण्याचे कार्य अठराव्या शतकात जीन जॅक्स रुसोने केले. रुसोपासून प्रेरणा घेऊन फ्रेंच राज्यक्रांती काळात डेव्हिड ह्यूम व इम्यॅन्युएल कांट यांनी केले.

प्रबोधन युगामुळे (Renaissance) हे शक्य झाले. पुढे या बदलाची परिणती ज्ञानयुगात झाली. या प्रबोधन युगाच्या विचारानुसार सर्वधर्म प्रकटित म्हणजेच, नैसर्गिक होत. परंतु स्पिनोझाने प्रकटित धर्म वा नैसर्गिक धर्म असे काही नसून चमत्कार मानणे म्हणजे, ईश्वरीय संकल्पनेचा विपर्यास करणे होय, असा विचार व्यक्त केला. मानवी मनातील भीती वा भयभाव हेच धर्माचे मूळ उगमस्थान असल्याचे त्यांनी स्पष्ट केले.

माणसाच्या मनात भविष्याची ओढ असते, तद्वतच प्रगतीची आकांक्षापण असते. अपेक्षाभंगाच्या मनःस्थितीत माणूस धर्म, ईश्वर, दैव इ. गोष्टींकडे आकर्षित होतो. मग मनःशांती प्राप्तीसाठी तो यातुधर्म विद्या, कर्मकांड, नवस, जपजाप्य, उपासतापास, बळी, भानामती इ. अघोरी मार्गांचा अवलंब करू लागतो. यातून धर्मात कर्मकांडाचे प्राबल्य वाढून शोषणाचा अतिरेक होतो.

धर्मातीत अतिरेकाची प्रतिक्रिया उमटणे समाजशास्त्राच्या दृष्टीने पाहता स्वाभाविक असते. फ्रेंच तत्त्वज्ञ बेर्गसाँने जीवविज्ञानाच्या आधारे धर्ममीमांसा केली आहे. त्याच्या मतानुसार, जीवनार्थ संघर्ष हा मनुष्याचा स्वभावधर्म होय. स्वसंरक्षणार्थ प्रयत्न याच वृत्तीतून होतात. माणसामध्ये स्व-पररक्षण वृत्ती असते. ती अर्धजाणीव वृत्ती (Subconscious) सुप्त मनात घर करून असते. ती त्यास आत्मोत्सर्जक वा आत्मयज्ञास भाग पाडते. यातून मानवी समाजात वर्तन-परिवर्तन घडून आले. त्यातून बंद (पारंपरिक) आणि खुल्या (उदारमतवादी) समाजाची निर्मिती झाली. निसर्गापत्नीकडे उडी मारणे, प्रगती साधणे, या मानवाच्या सहजप्रेरणा होत. त्यासाठी मनुष्य माना, ताबू यासारख्या मार्गांचा अवलंब करतो. इष्टसिद्धिकरता आणि अनुष्ट, दुष्ट निवारणार्थ मनुष्य जे जे करतो त्याचे अनुकरण पुढची पिढी करत राहते. तेच कर्मकांड होय. रीती, रूढी समानतेतून जमात, जमात नीती, जमात धर्म तयार होतो. यातून बंद समाज, बंद निती, बंद धर्म अस्तित्वात येतो व तो अनुल्लंघनीय ठरतो.

पुढे जमात, धर्म इ. मध्ये अस्मिता, अस्तित्व विचार बळावतो. त्याला प्रतिवाद करण्यासाठी विवेकबुद्धी प्रेरणा देते. ती इष्ट, अनिष्टाचा निर्णय करू लागते. त्यातून विवेकबुद्धीचा उदारमतवादी समाज उदयास येतो. प्रख्यात मानसशास्त्र कार्ल युंग यांनी विश्वमनाची (Universal Consciousness) जी कल्पना केली आहे. त्याची बीजे उपनिषदात असल्याचे तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी या व्याख्यानात सप्रमाण मांडतात. हा विचार मूलतः मानसिक व भौतिक (Mind and Matter) असा असून त्याची विविध अंगाने चर्चा भौतिकशास्त्र, मानसशास्त्र व त्यांच्या संलग्न विज्ञानांमध्ये झालेली दिसून येते. मानवी मन वैश्विक अंगाने सामुदायिक मनच होय. असंज्ञ मन (Unconscious Mind) विश्वोत्पत्तीनंतरच्या सर्व घटकांच्या वारशाच्या रूपात माणसास मिळालेली देणगी वा वरदान होय. मानवी मनाचा गाभारा अज्ञात आहे. अवकाशाप्रमाणेच मनाचाही पूर्ण शोध मानवास अद्याप घेता आलेला नाही. मन ही जिवंत व्यक्तीची अंतःप्रवाही बाजू आहे. माणसाच्या या मनावर व्यक्तिजीवन, समाजजीवन तसेच विश्वव्यापार (घडामोडी) यांचे संस्कार अटळपणे होत राहतात. युंग आणि सिगमंड फ्रॉइड या उभय मानसशास्त्रज्ञांनी मनाचा शोध आपापल्या परीने घेतला आहे. युंग आस्तिक तर फ्रॉइड नास्तिक

होय. दोघांनी धर्मोत्पत्तीसंदर्भातील आपली मते मांडली आहेत. फ्रॉईडने या भ्रमाचे भवितव्य (The Future of an Illusion) या सन १९२७ च्या निबंधात विकसित संस्कृतीसंदर्भाने (Civilization) विचार व्यक्त केले आहेत. त्यानुसार जोपर्यंत सामाजिक निर्बंध माणसाने स्वतःच्या सदसद्विवेकबुद्धीला धरून पाळण्याची गरज आहे, तोपर्यंत त्या सदसद्विवेकबुद्धीला म्हणजे, पराहंकाराला धर्माची गरज आहेच. (संदर्भ: धर्माचे मानसशास्त्र व समाजशास्त्र - तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, नवभारत, जून १९७९, पृ. ३४)

मात्र या मताशी फ्रॉईडचा सहकारी युंग आपली असहमती दर्शवतो. त्याच्या मतानुसार, स्वस्थ निरोगी मन हे ज्याप्रमाणे काव्य व कलांची कल्पनाशक्तीने निर्मिती करते, त्याप्रमाणे धर्माचीही निर्मिती करते.

मानवी मनास बहिःप्रक्षेपणाची (व्यक्त होणे, कृती करणे) गरज असते. यातून विकृती जन्मते. कर्मकांड त्याचे रूप होय. जगातील सर्व धर्म प्राथमिक व उच्च हे सर्व सार्वत्रिक पीडित मनाच्या विकृतीवर आधारलेले आहेत. युंगच्या मतानुसार दडपलेल्या वासनांचे कर्मकांडात प्रतिक्रिया होऊन त्यांना समाधान मिळते. असा अनुभव येणाऱ्या व्यक्ती धर्मानुरागी राहतात. उलटपक्षी आदिमानवापासून आजच्या मानवापर्यंत पोहोचलेल्या व्यापक, अबोध आत्म्याची स्वच्छ आणि उत्कट प्रेरणा असलेल्या व्यक्ती धर्मसंस्थांच्या बाहेर पडतात. ही प्रक्रिया म्हणजे, व्यक्तिभवन (Individuation) होय, असे युंगचे प्रतिपादन आहे. यातून व्यक्ती स्वायत्त, बुद्धिप्रमाण स्वतंत्र विचारांची बनते.

मानव म्हणजे प्रेरणा व भावनांचा समुच्चय होय. भयभाव, मातृप्रेरणा, आदरभावना, नम्रताभाव इ. भव्य भाव होत. त्याचा विषय म्हणजे व्यापक, खोल, अजिंक्य, अबोध आत्मा होय. हा भाव व्यक्तिनिहाय भिन्न असतो. उच्चभावधारक व्यक्ती उच्चतम धार्मिक भावनेने भारलेली असते. तिला पूर्णतेचे आकर्षण असते. माणसाच्या सहजप्रवृत्तीचे पूर्णतेकडे असलेले आकर्षण म्हणजे धार्मिक प्रेरणा होय. धर्म म्हणजे, पूर्ण समाधान देणारा मार्ग होय, असे उच्च धर्माची शास्त्रे सांगतात.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी या व्याख्यानत्रयीतून धर्माची मानसशास्त्र, समाजशास्त्र, जीवशास्त्र इ. संदर्भात मीमांसा करत धर्माचे बदलते स्वरूप व संकल्पनांचा पट मांडला आहे. त्यास तर्कशास्त्र, तत्त्वज्ञानाची जोड दिली असल्याने धर्मविषयक हे आकलन पारंपरिक न राहता, धर्माचे आधुनिक स्वरूप विशद करते नि म्हणून ते मौलिक चिंतन बनून विचारास भाग पाडते.

(पूर्वप्रसिद्धी - पाक्षिक मुक्तसंवाद, मुंबई,
गुरुवार, दि. १५ एप्रिल, २०२१ पृ. १५ ते २०)



तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची धर्ममीमांसा - प्रा. डॉ. अशोक चौसाळकर

तर्कतीर्थ जोशी हे महाराष्ट्रातील असे ज्येष्ठ विचारवंत होते, ज्यांचा भारतीय आणि पाश्चात्य ज्ञान परंपरेशी जवळून परिचय होता. ते आयुष्यभर वाईच्या प्राज्ञ पाठशाळेशी संलग्न व तिच्या सर्व उपक्रमांचे संचालक होते. त्यांच्या आयुष्यात अनेक वैचारिक बदल झाले, पण प्राज्ञ पाठशाळेचे काम त्यांनी कधीच सोडले नाही. त्यांच्या दृष्टीने पाठशाळेचे धर्मविषयक कार्य, आधुनिक भारतातील प्रबोधनाची चळवळ आणि नवभारताची निर्मिती यांचा जवळचा संबंध होता आणि या तीनही क्षेत्रांतील कार्य परस्परपूरक होते.

तर्कतीर्थ यांच्या कार्यास वयाच्या सतराव्या वर्षी सुरुवात झाली आणि ९३ व्या वर्षी त्यांचे निधन झाले. थोडक्यात, सुमारे ७५ वर्षे ते सामाजिक, राजकीय आणि सांस्कृतिक कार्य सातत्याने करित होते. या काळात ते महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक पुनर्रचनेच्या कामात पण आपले योगदान देत होते. तर्कतीर्थ भारतीय ज्ञानपरंपरेत खोलवर रुजलेले होते आणि पारंपरिक पद्धतीने त्यांनी विद्याध्ययन केल्यामुळे याबाबत त्यांची चोख अशी तयारी झाली होती. त्या परंपरेत नसणारी टीकात्मक पद्धती त्यांनी पाश्चात्य ज्ञानपरंपरेचे खोल अध्ययन करून आत्मसात केली होती. त्यामुळे भारतीय व पाश्चात्य ज्ञान परंपरेतील मर्मस्थाने त्यांना चांगल्या प्रकारे अवगत झाली होती. युरोपातील व भारतातील प्रबोधन चळवळीतून त्या विवेकनिष्ठ मानवतावादाचा पुरस्कार करण्यात आला, त्याचा पण खोल असा प्रभाव त्यांच्यावर पडला होता. या काळात शास्त्रीजी धर्मचिंतनामध्ये मग्न होते. कारण प्राज्ञपाठशाळाच्या धर्मकोशाच्या महत्त्वाकांक्षी प्रकल्पात ते सहभागी होते. हे काम त्यांच्या नेतृत्वाखाली अव्याहत चालू राहिले.

तर्कतीर्थ स्वामी केवलानंद सरस्वतींकडे शिकावयास आल्यानंतर त्यांचा जो प्राज्ञपाठशाळेशी संबंध जोडला गेला तो आजीवन कायम राहिला. शास्त्रीजींच्या वैचारिक वाटचालीचे खालील तीन टप्पे होते-

१. प्राज्ञपाठशाळेचा आधुनिकता व परंपरागत यांचा समन्वयाचा विचार आणि

नवभारताच्या निर्मितीसाठी नव्या प्रबोधनाची गरज या काळात भारतविद्या त्यांनी उत्तम प्रकारे आत्मसात केली आणि परंपरेकडे पाहण्याची डोळस व टीकात्मक दृष्टी विकसित केली. त्यामुळे धर्मकोशाच्या कामात त्यांनी लक्ष घातले. धर्म हा अपरिवर्तनीय नाही, तो काळाबरोबर बदलतो हे धर्मकोशाच्याद्वारे स्पष्ट होणार होते.

२. दुसऱ्या टप्प्यात तर्कतीर्थ मार्क्सवादाच्या प्रभावाखाली आले. हा मार्क्सवाद त्यांनी एम. एन. रॉय यांच्या मार्फत स्वीकारला होता. ते सोविएत मार्क्सवादाबाबत साशंक असले तरी मार्क्सचे इहवादी तत्त्वज्ञान त्यांना मान्य होते. या दृष्टिकोनातूनच त्यांनी 'हिंदुधर्माची समीक्षा' हा ग्रंथ लिहिला. त्यात धर्म कल्पनेवर प्रखर अशी टीका करण्यात आली होती. ते रॉय यांचे अनुयायी झाले व त्यांच्या रॅडिकल डेमोक्रेटिक पक्षांमध्ये सामील झाले. रॉय यांनी नंतर नवमानवतावादाचा पुरस्कार केला. त्याची तत्त्वे ठरविण्यात तर्कतीर्थ जोशी यांनी मोलाची भूमिका बजावली.

३. नवमानवतावादातून समन्वयाची, सहिष्णुतेची आणि धर्मांगागील शाश्वत नीतिमूल्यांची त्यांना जाणीव झाली. लोकशाही, उदारमनस्क राष्ट्रवाद आणि लोकशाही समाजवाद यांचा त्यांनी स्वीकार केला. रॉय यांच्या बरोबरच महात्मा गांधी, पंडित नेहरू व भारतीय राष्ट्रीय चळवळीतून निर्माण झालेले उदार विचार त्यांना भावले. त्यातूनच धर्माची परिपक्व अशी समज त्यांनी विकसित केली. त्याचे प्रतिबिंब 'हिंदुधर्म समीक्षे'च्या दुसऱ्या आवृत्तीच्या प्रस्तावनेत व 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' या महाग्रंथात पडलेले आपणास दिसून येते. विवेकवाद व धर्मश्रद्धा यांचा समन्वय त्यांनी केला आहे. या काळात ते सातत्याने धर्मकोशाच्या कामात पण लक्ष घालत होते.

धर्माबद्दलची ही आस्था प्राज्ञपाठशाळेचा विचार व परंपरा यांच्याशी जोडलेली आहे.

प्राज्ञपाठशाळा ही पारंपरिक पद्धतीने केवळ वेद, स्मृती व दर्शने यांचा अभ्यास करणारी पाठशाळा नव्हती. या विद्यांचा अभ्यास तेथे पारंपरिक पद्धतीने होत होताच, पण या पाठशाळेचे मुख्य नारायणशास्त्री मराठे वा स्वामी केवलानंद सरस्वती यांच्या हे लक्षात आले होते की आता जुन्या भारताचे पुनरुज्जीवन शक्य नाही. आता आपणास परिवर्तनास सामोरे जाऊन नवभारताची निर्मिती करायची आहे. त्यामुळे परंपरा व आधुनिकता यांच्यात समन्वय साधला पाहिजे. आधुनिकतेचा आपण स्वीकार केला तरी भारतासारख्या प्राचीन देशाचे पूर्ण पाश्चिमात्यीकरण शक्य नाही व इष्टही नाही. या बदलाच्या काळात आपण आपले स्वत्व राखले पाहिजे. कारण एकदा आपला परंपरेचा आधार सुटला की आपण सैरभैर होऊ. त्यामुळे परंपरा आणि आधुनिकता यात योग्य प्रकारचा समन्वय केला पाहिजे आपली परंपरा समृद्ध आहे. त्यात टिकाऊ काय, टाकाऊ काय याबाबत नीरक्षीर विवेक धारण केला पाहिजे. प्राज्ञ पाठशाळेतील अनेक विद्यार्थी हे सशस्त्र क्रांतीचा पुरस्कार करणारे होते. त्यांच्या राजकीय जाणिवे विकसित होत्या. नवे भारतीय राष्ट्र कसे उभे करायचे याबाबत चर्चा होत असत व या सर्व चर्चांचा प्रभाव तर्कतीर्थ जोशी यांच्या मनावर होता आणि स्वामी केवलानंदांच्या संकल्पनांना मूर्तरूप देण्याचे काम त्यांना करायचे होते. परंपरेत पाय घट्ट रोवून देशाने व हिंदू समाजाने कशी वाटचाल करावी याचा विचार त्यांना करणे भाग होते.

वेद, धर्मशास्त्रे व मीमांसादि दर्शने हा प्राज्ञपाठशाळेच्या अभ्यासक्रमाचा भाग होता व त्याचे ज्ञान अचूक व पारंपरिक पद्धतीने दिले जाईल. पण त्या बरोबरच इतिहास प्राथमिक गणित, भूगोल आणि सामाजिकशास्त्राचे विशेषतः राजकारणाचे व राज्यव्यवस्थेचे काहीएक ज्ञान त्यांना मिळावे याची पण काही एक तरतूद करण्यात आली होती. अर्थात, यात आधुनिक ज्ञानाची एक प्रकारे ओळख करून देण्याचा प्रकार होता.

धर्मकोशाचा विचार करता त्यामागे खालील सूत्रे होती

१. देशकालपरिस्थिती प्रमाणे निरनिराळ्या युगात धर्माचे स्वरूप बदलते पण मूलभूत तत्त्वे बदलत नाहीत. त्याचे नवे संशोधन होते, नवा प्रकाश टाकला जातो व त्यानुसार आचाराचे नियमन व विधीनिषेध ठरवले जातात.

२. ऐतिहासिक दृष्टिकोन ठेवून धर्मग्रंथाचा अर्थ लावल्यामुळे ऐतिहासिक काळात त्यात झालेले बदल यांचा मागोवा धर्मग्रंथाच्या तुलनात्मक अभ्यासाने घेता येतो.

३. ऐतिहासिक काळात नवनव्या जाती निर्माण झाल्या असून त्यांचा समावेश श्रुती, स्मृती पुराणोक्त धर्मात करण्यात आला.

४. वर्ण विचार हा जाति विचारांशी संबंधित नसून तो व्यवसायाशी संबंधित आहे. थोडक्यात, कालपरत्वे व देशपरत्वे माणसाच्या आचारात बदल होतो. त्यात बदल झाल्यामुळे तो पतित ठरत नाही. नैतिक आचरणातून घसरला तरच तो पतित झाला हे धर्मग्रंथातून दाखवून द्यायचे होते.

धर्मकोशाचा हा बृहद् प्रकल्प अनेक खंडांचा असून त्यातील काही महत्त्वाचे खंड प्रकाशित झाले आहेत.

प्राज्ञपाठशाळेचे मुख्य काम हिंदू धर्मात सुधारणा घडवून आणण्याचे होते. पाठशाळेच्या मते धर्म परिवर्तनीय आहे. वेद हे अपौरुषेय नाहीत आणि त्याचे ज्ञान सर्वानाच प्राप्त व्हावे. त्याचाच एक भाग म्हणून धर्म कोशाची कल्पना करण्यात आली. वेगवेगळ्या काळात वैदिक साहित्यात व विशेषतः धर्मशास्त्रात धर्माचा विचार व आचार यांच्यामध्ये ज्या तरतुदी करण्यात आल्या आहेत. त्यांची विषयवार आणि कालक्रमानुसार मांडणी करण्याचे काम प्राज्ञशाळेत केले जाते. त्यात मूळ वैदिक ग्रंथ, त्यावर झालेले टीकाग्रंथ व श्रद्धासारख्या विशिष्ट आचारावरील निबंध ग्रंथ, या तीन प्रकारच्या ग्रंथांचा आधार घेण्यात आला आहे. धर्मकोशाचा उद्देश धर्मशास्त्रामध्ये विविध काळात व विविध ग्रंथात अशा विषयवार तरतुदी करण्यात आल्या, त्या एका ठिकाणी कालक्रमानुसार संग्रहित करून अभ्यासकांना उपलब्ध करून देणे हा आहे. कारण अजूनही हिंदूंच्या व्यवहारात त्याचा मोठ्या प्रमाणात वापर होतो. त्याचप्रमाणे यामधून धर्माचे परिवर्तनीय स्वरूप लक्षात येते. हा प्रकल्प तर्कतीर्थ जोशी यांच्या मार्गदर्शनाखाली राबवण्यात आला. त्यामागे स्वामी केवलानंदांची प्रेरणा होतीच. धर्मकोशाच्या उपनिषद कांडाच्या दुसऱ्या खंडाच्या भाग एकसाठी तर्कतीर्थांनी एकशे तीन पानांची दीर्घ प्रस्तावना लिहिली आहे. त्यात त्यांनी असे प्रतिपादन केले आहे की उपनिषदांत थोडक्यात आलेले तत्त्वज्ञान हे एकाएकी निर्माण झालेले

तत्त्वज्ञान नसून ते वेद आणि ब्राह्मण ग्रंथातून विकसित झाले आहे. आत्मा, पुरुष आणि ब्रह्म या कल्पना आधीच्या वाङ्मयातून उत्क्रांत झाल्या आहेत. उपनिषदे सत्य व नैतिकता यांचे एकत्व कल्पून उच्चतर जीवन आदर्शाचा शोध लावताना आपणास दिसतात. ही प्रस्तावना त्यांनी इंग्रजीत लिहिली आहे.

धर्माकडे पाहण्याचा तर्कतीर्थाचा दृष्टिकोन १९४० च्या दरम्यान बदलला. या काळात शास्त्रीजींनी पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाचे अध्ययन केले आणि मार्क्सवादाचा आदर्श तत्त्वज्ञान म्हणून स्वीकार केला. हा स्वीकार त्यांनी एम. एन. रॉय यांच्यामार्फत केला होता हे नंतर स्पष्ट झाले. 'हिंदुधर्माची समीक्षा' हे पुस्तक १९४० साली शास्त्रीजींनी नागपूर विद्यापीठात श्री परांजपे व्याख्यानमालेत दिलेल्या तीन व्याख्यानांवर आधारित आहे. या पुस्तकाचे दोन भाग आहेत. त्यातील पहिला भाग 'हिंदुधर्माची समीक्षा' असून दुसरा भाग सर्वधर्मसमीक्षा आहे. या पुस्तकात शास्त्रीजींच्या तीन व्याख्यानांचा समावेश आहे. पहिल्या व्याख्यानात धर्म समीक्षेचे स्वरूप विशद करण्यात आले आहे तर दुसऱ्या व्याख्यानात त्यांनी धर्मलक्षण व धर्म प्रभाव यांची चर्चा केलेली आहे. तिसऱ्या प्रकरणात त्यांनी टीकात्मक दृष्टिकोनातून हिंदू धर्माचे स्वरूप स्पष्ट केले आहे. ऐतिहासिक धर्म समीक्षेच्या दृष्टिकोनातून त्यांनी हिंदू धर्माची कठोर अशी समीक्षा केली आहे. पुस्तकाच्या पहिल्या आवृत्तीच्या प्रस्तावनेत ते लिहितात, या व्याख्यानात हिंदू धर्माची समीक्षा ऐतिहासिक पद्धतीने व ऐतिहासिक समाजशास्त्राच्या दृष्टीने केली आहे. धर्म ही मानवजातीची अफू आहे या विचाराने प्रेरित होऊन हे समीक्षण केले नाही, तर धर्माची समीक्षा हा सर्व समीक्षेचा खरा प्रारंभ होय, या विचारांची प्रेरणा समीक्षेच्या मुळाशी आहे. त्यांच्या मते, बुद्धिवादी दृष्टिकोनातून हिंदू धर्माची समीक्षा करून जुने विचार, आचार व संस्था यांच्यावर टीका करणे समाजाच्या प्रगतीसाठी आवश्यक आहे. त्यातूनच सामाजिक नवजीवनास प्रेरणा मिळेल, पण दीर्घकाळ परकीय दास्यात राहिल्यामुळे सुशिक्षित हिंदुमध्ये आपल्या परंपरा, धर्म याबाबत एक प्रकारचा दुरभिमान निर्माण झाला आहे. पण आपणास आता सर्व समाज घटकांना सारखे स्वातंत्र्य देणारा व सर्वांच्या प्रगतीस समान अवसर देणारा समाज निर्माण करायचा आहे आणि त्या मार्गात येणारे जुने आचार व विचार दूर करायचे आहेत. म्हणून ही समीक्षा आवश्यक आहे.

या पुस्तकातील पहिल्या प्रकरणाला ऐतिहासिक धर्म समीक्षेची पार्श्वभूमी आहे. त्यांच्या मते, धर्म समीक्षाही इतिहासाच्या दर्शनाची शाखा असून चिकित्सक दृष्टी हा तिचा गाभा आहे. धर्म समीक्षेच्या तीन बाजू आहेत व त्या म्हणजे ऐतिहासिक विकास व धर्म, समाज परिवर्तन व धर्म परिवर्तन व धर्म आणि संस्कृती व तिचे अधिभौतिक आणि आध्यात्मिक स्वरूप नंतर त्यांनी स्पेंगलरच्या संस्कृती मीमांसेची चर्चा केली आहे. त्या प्रकरणाच्या दुसऱ्या भागात तर्कतीर्थ यांनी धर्म विषयक आधुनिक उत्पत्तीची सविस्तर चर्चा केली आहे. त्यांच्या मते, जीवनाचे लौकिक व अलौकिक असे दोन भाग असून धर्माची उत्पत्ती ऐहिक गरजांतून झाली आहे. त्यांनी टायलरचा मूर्तजीववाद, यातुविद्या व धर्म म्यारेटचा अलौकिक शक्तिवाद, कुललक्षण पूजावाद, समुदाय

श्रद्धावाद व स्पेनसरचा पितृपूजावाद यांची पण चर्चा केली आहे. यात समाजरचना संस्कृती व धर्म यांच्यातील संबंधांचा उलगडा करण्यात आला आहे.

दुसऱ्या व्याख्यानात धर्मलक्षण व धर्मप्रमाण यांची शास्त्रीजींनी चर्चा केली आहे. त्यातील पहिला भाग धर्मलक्षणाबाबत आहे व त्यात प्राचीन भारतात धर्म लक्षणाबाबत जी खोल चर्चा करण्यात आली होती, त्याचा गोषवारा शास्त्रीजींनी दिला आहे. त्यांच्या मते, भारतात बौद्ध धर्माच्या उदयानंतर ही धर्म समीक्षा उदयास आली, तिचा हेतू धर्माच्या मूलभूत तत्त्वांची चिकित्सा करणे हा होता. सगळे सुधारलेले धर्म विश्व असे मत त्यांनी व्यक्त केले. हे एक नैतिक राज्य आहे व धर्म नैतिक राज्याचा कायदा मानला जातो, त्यानंतर त्यांनी पूर्वमीमांसा तत्त्वज्ञानाच्या धर्म कल्पनेचे विवेचन केले आहे. जैमिनीच्या मते, अभ्युदय व निःश्रेयस हे धर्माचरणाचे उद्दिष्ट आहे. श्रेयस म्हणजे इष्ट या जन्मातील व परलोकातील इष्टांची प्राप्ती व अनिष्टांचा परिहार हेच श्रेयस होय. इहलोकात अभ्युदय व परलोकात निःश्रेयसची प्राप्ती हे धर्म लक्षण भारतीय तत्त्वज्ञांनी सांगितले. त्यानंतर तर्कतीर्थ यांनी महाभारतातील धर्म कल्पनेची मांडणी केली आहे. त्यांच्या मते, ती उदार आणि बुद्धिवादी असून त्यात नैतिक तत्त्वांची श्रद्धामूलक धार्मिक आचारापेक्षा श्रेष्ठता प्रतिपादिली आहे. सर्व माणसांना परमार्थ साधनांचा सारखाच अधिकार आहे व सर्व भूत हित हेच सर्व धर्माचे सार आहे असे सांगितले आहे. महाभारताच्या धर्म विचारावर बौद्ध धर्म व भागवत धर्माच्या विचारांचा प्रभाव पडला आहे. पण त्यांचे हे विचार पुढे मोठ्या प्रमाणात विकसित झालेले नाहीत. वर्ण धर्म व लौकिक आचारांचा प्रभाव कायम राहिला, असे मत ते त्यात करतात.

या प्रकरणाचा भाग दोन धर्म प्रमाणाचा असून त्यात तर्कतीर्थ पाश्चात्य पंडितांनी केलेल्या धर्म विवेचनाची विस्ताराने चर्चा करतात. धर्म प्रमाणाची चर्चा करताना ते लौकिक प्रमाणवाद व अलौकिक प्रमाणवाद अशी विभागणी करतात व लोकायत व व्यास यांचा समावेश ते लौकिक प्रमाण - वादात तर जैमिनी, कुमारील, शबरस्वामी व शंकराचार्य यांचा समावेश अलौकिक प्रमाणवादात करतात. त्याचबरोबर त्यांनी भारतीय अवैदिकांच्या धर्मप्रमाण विषयक विचारांची मांडणी केली आहे. आधुनिक भारतातील लोकमान्य टिळक व डॉक्टर राधाकृष्णन् या दोन वेदान्त तत्त्वज्ञानाचा पुरस्कार करणाऱ्या तत्त्वज्ञांच्या धर्म विचारांची पण त्यांनी चर्चा केली आहे. भारतीय तत्त्वज्ञानाबाबत मांडणी करताना ते लिहितात की कुमारिल व शंकराचार्य यांनी जैन व बौद्ध धर्माच्या विचारसरणीवर हल्ला करताना जो बुद्धिवाद वापरला तो वेद प्रामाण्याबद्दल वापरला नाही व जैन बौद्धांनी वेदप्रामाण्याचे खंडन करण्यासाठी जो श्रेष्ठ तर्कवाद वापरला तो स्वमत मंडनासाठी वापरला नाही.

त्यानंतर तर्कतीर्थ यांनी आधुनिक पाश्चात्य तत्त्वज्ञांच्या धर्म प्रमाण विषयक चर्चेचा परामर्श घेतला आहे. त्यात जेम्सचा दिव्यानुभववाद, फायर वाखचा मानव्यवाद यांचा समावेश होतो. त्यांच्यामध्ये फायर वाखच्या धर्म मीमांसेत सर्व आधुनिक धर्मोत्पत्तीची समीक्षा साठवलेली आहे. त्याच्यामते जगातील धर्म कल्पना आपणास कोणतेही अलौकिक दिव्य विभूती पासून

प्राप्त झालेल्या नसून त्या माणसानेच घडवल्या आहेत. वासना व भावना यांनी निर्माण केलेल्या आकांक्षांची पूर्ती करता न आल्याने धर्मकल्पना भ्रंतीय अनुभव व विपर्यस्त कल्पना निर्माण करते. पण विज्ञान व तत्त्वज्ञान यांच्या साहाय्याने त्यांचे निराकरण करता येते व भौतिक जग समृद्ध करता येते. यालाच तो विशुद्ध मानव्यवाद मानतो.

हिंदू तत्त्वचिंतकानी केलेली धर्म व्याख्या व धर्म प्रमाण चिकित् यांचा परामर्श घेणे हीच हिंदू धर्मसमीक्षेची सुरुवात आहे. त्यांच्या मते, ऐहिक मानवी व्यवहाराची व्यवस्था, लोक यात्रा वा समाज धारणा ज्याने सिद्ध होते असा नियम समुच्चय किंवा कायदा हेच हिंदू धर्माचे वास्तव स्वरूप आहे. त्यांच्या मते, ऐहिक वाद, पारमार्थिक व उभयवाद हे हिंदू धर्मातील तीन पक्ष असून या तिन्ही पक्षांच्या विचारांची तर्कतीर्थ यांनी समीक्षा केले आहे. हिंदू धर्माचे स्वरूप व्यामिश्र असून समाजरचनेचे विशिष्ट असे कायदे आणि परस्पर विरोधी पारमार्थिक संप्रदाय अशा त्यांच्या दोन बाजू आहेत. हिंदू धर्मात एकसूत्रीपणा नाही, जातिसंस्था हे एक त्यांचे वैशिष्ट्य आहे. त्यात वैविध्य व वैशिष्ट्य मोठ्या प्रमाणात आहे. यातून भूत, राक्षस, पूजा, मानव सदृश देवता समूह पूजा व शक्ती पूजा आणि एकेश्वरवाद वा ब्रह्मवाद या धर्माच्या विकासाच्या तीन अवस्था आहेत, या तिन्ही अवस्था समाजात अस्तित्वात आहेत.

त्यानंतर शास्त्रीजींनी हिंदू धर्मातील जातीव्यवस्था, अंधश्रद्धा, अस्पृश्यता व अनेक देवतापूजन स्त्रीदास्य यावर प्रखर अशी टीका केली. इस्लाम आणि ख्रिश्चन धर्मीयांनी जगातील मागास समाजांना आपल्या धर्माची दीक्षा देऊन मुक्त केले, पण हिंदू धर्मांनी मागास समाजांना त्यांचे हीन धर्म सहिष्णुतेच्या नावाने पाळू दिले. त्यामुळे श्रुतीस्मृतीच्या व विशिष्ट कुल जाती धर्माच्या संकुचित कायद्यांना महत्त्व देणारी प्रवृत्ती प्रबळ राहिली व व्यापक धर्म तत्त्वे त्यात अधांतरीच राहिली. या धर्म तत्त्वांत हीन विधीनिषेधाना डावलण्याचे सामर्थ्य आले नाही. त्या तत्त्वांच्या आधारावर नवी उन्नत समाजरचना झाली नाही. त्यानंतर त्यांनी हिंदू धर्म विकासाच्या पाच अवस्थांची सविस्तर चर्चा केली आहे. त्यानंतर शास्त्रीजींनी आधुनिक भारतातील धर्मसुधारणेच्या चळवळी आणि त्यांची भूमिका यांची चर्चा केलेली आहे. त्यात गीता धर्माचे पुनरुज्जीवन करण्यात आले परंतु धार्मिक विचारसरणीचा त्याग करून अगदी निराळीच विचारसरणी विज्ञाननिष्ठ मानव निर्माण करित आहे. आता धर्मपेक्षा सामाजिक संस्था श्रेष्ठ आहेत, कारण त्या मानवी विकासासाठी उच्चतर ध्येये व साधने निर्माण करित आहेत. विज्ञान व तत्त्वज्ञानाने धर्माचे माहात्म्य कमी केले आहे. नव्या साधनांच्या साहाय्याने अधिक चांगले जग निर्माण करण्याचा माणसाचा प्रयत्न आहे. त्यात हीन आचारांना व विचारांना कोणतेही स्थान असणार नाही. सरंजामशाही नष्ट करून प्रत्येक घटकांचा योगक्षेत्र नीट चालेल अशी समाजरचना व अर्थव्यवस्था आपणास स्थापन करावयाचे आहे. त्यांच्यामध्ये आपणास आता समाजवादी तत्त्वावर अधिष्ठित व लोकसत्तेच्या राज्यघटनेने युक्त अशी समाज संस्था स्थापन करावयाचे आहे. परंपरेची बूज राखावी, पण भूतकाळातील ध्येये उच्च मानून त्यात रमणाऱ्या लोकांना भविष्यकाळ नसतो. नव्या काळात नवी ध्येये, नवी साधने निर्माण करणारे लोकच थोर भविष्याचे कर्ते बनतात.

पण शास्त्रीजींची ही कठोर विवेकवादी आणि विज्ञानवादी भूमिका कायम राहिली नाही आणि १९४९ साली त्यांनी पुणे विद्यापीठात जी. घोरपडे व्याख्यानमाला गुंफली, त्यात हा बदल दिसून आला. हिंदुधर्म समीक्षेच्या दुसऱ्या आवृत्तीस १९८४ साली त्यांनी जी प्रस्तावना लिहिली आहे, त्यात त्यांनी आपली भूमिका स्पष्ट केली आहे. त्यांच्या मते, मानवी मनामध्ये धर्मश्रद्धेचा प्रभाव कायम आहे कारण या स्पर्धात्मक व निर्घृण जगात धर्मश्रद्धा आधार देते. जीवनाला एक प्रकारचे स्थैर्य देते. बुद्धिवादने व विवेकवादने धर्मावर कितीही प्रहार केले तरी धर्माचे महत्त्व कमी झालेले नाही. उलट अमेरिका व सोवियत रशियात त्याचा प्रभाव कायम आहे. त्यामुळे धर्मा-धर्मातील द्वेष, स्पर्धा, मत्सर व हिंसा दूर करून सर्व धर्मातील उच्चतर तत्त्वांचा समन्वय करणे आवश्यक आहे.

पुणे विद्यापीठात जी ६ व्याख्याने शास्त्रीजींनी दिली ती १९५१ साली वैदिक संस्कृतीचा विकास या नावाने प्रकाशित करण्यात आली. 'गीतारहस्य' व 'आधुनिक भारत' या ग्रंथानंतरचा हा तिसरा महत्त्वाचा ग्रंथ. या ग्रंथात त्यांच्या अथांग विद्वत्तेची व समन्वयवादी भूमिकेची आपणास साक्ष मिळते. सुलभ भाषा आणि सुलभ विवेचन ही या ग्रंथाची वैशिष्ट्ये आहेत.

या पुस्तकाचे प्रास्ताविक महत्त्वाचे आहे. त्यात प्राध्यापक मे. पुं. रेगे यांनी शास्त्रीजींच्या धर्मविषयक दोन पुस्तकांचा उल्लेख करून म्हटले आहे की हिंदू धर्म समीक्षेत मार्क्सवाद प्रणीत भौतिक दृष्टिकोण प्रभावी आहे तर दुसऱ्या पुस्तकात आध्यात्मिक व वैचारिक स्थिर मूल्यांचा विचार प्रभावी आहे व हे विचार भौतिक शक्तींना पण प्रभावित करतात अशी मांडणी केली आहे. रेगे यांच्या मते, हा बदल एम. एन. रॉय यांच्या सहवासामध्ये मार्क्सवादापासून नवमानवतावादाकडे तर्कतीर्थ यांची जी वाटचाल झाली, त्यात अनुस्यूत होता. प्राध्यापक रेगे लिहितात की समाजाची संस्कृती म्हणजे उत्पादन शक्ती व उत्पादन संबंध यांची केवळ पडछाया नसते. स्वातंत्र्याची आस व विवेकशीलता या मूलभूत व सार्वत्रिक मानवी प्रेरणा मानवी संस्कृतीच्या निर्मात्या असतात. त्यांच्या विकासाचा व मुक्त संवादी आविष्काराचा इतिहास हा कोणत्याही मानवी समाजाच्या प्रगतीचा इतिहास असतो. त्यांचा जेव्हा संकोच होतो त्या वेळी मानवी प्रगती कुंठित होते. हा मानवतावादी विचार 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' या पुस्तकाचा आधार आहे. मानवी समतेचे तत्त्व केवळ आधुनिक व पाश्चात्य संस्कृतीतच नाही तर ते अनेक रूपाने भारतीय संस्कृतीत पण प्रकट झाले आहे, अशी याबाबत शास्त्रीजींची भूमिका होती. प्रस्तावनेत त्यांनी ही गोष्ट स्पष्ट केली आहे की वैदिक संस्कृतीचा विकास हा मुख्यतः भारतात झाला आणि वैदिक संस्कृती ही भारतीय संस्कृतीची मुख्य धारा असून वेदपूर्व संस्कृती आज तिचा भाग बनला आहे. या संस्कृतीचा प्रवाह सातत्याने वाहता राहिला आहे. हिला कमीत कमी चार हजार वर्षांची परंपरा आहे. संस्कृतीच्या आध्यात्मिक व भौतिक अशा दोन बाजू असतात व त्या एकमेकांपासून वेगळ्या नसतात तर त्या परस्परावलंबी असतात. संस्कृतीचा भौतिक व्यवहार हा पाया आहे व मानसिक व्यवहार त्यावर उभारलेला प्रसाद आहे. या ग्रंथात आपण वैदिक संस्कृतीच्या

विकासाची प्रेरक असणारी आध्यात्मिक बाजूस प्राधान्याने विचारात घेतली असल्याचे तर्कतीर्थ सांगतात. त्यांच्या मते, कालौघात संस्कृतीच्या भौतिक पायात व उत्पादन पद्धतीत बदल होतात पण समाजावर युगानुयुगे प्रभुत्व गाजवणारी काही मूल्ये असू शकतात. त्यांच्या मते, विज्ञानाच्या विकासांमुळे समाजात मोठमोठ्या प्रमाणात बदल होत आहेत. यातील काही बदल इष्ट आहेत, काही अनिष्ट आहेत. जगातील संस्कृतीतील सारतत्त्व ग्रहण करून नवी मानवी संस्कृती निर्माण करण्याची गरज निर्माण झाली आहे.

भारतीय संस्कृतीचा विचार करताना आपल्याला हे लक्षात येते की तिच्या काही अंगभूत गुणांबरोबरच ही त्यांच्या काही अवलक्षणे आहेत. ही अवलक्षणे म्हणजे १. अर्थपर प्रवृत्तीचा अभाव २. परकीय आक्रमकांपुढे सातत्याने एकतेच्या अभावी हार ३. स्वातंत्र्याचा विरोध करणारी समाजरचना ४. दृश्य जगाकडे उपेक्षेच्या दृष्टीने पाहणे ही होत. या अवलक्षणांमुळे हिंदू समाज परलोकवादी व मोक्षार्थी बनला. लोकांत सुधारणा करण्याची त्यांच्या मनात इच्छा राहिली नाही. आधुनिक भारताच्या प्रबोधन काळात विवेकानंद, राम मोहन, अरविंद घोष, लोकमान्य टिळक व महात्मा गांधी हे अध्यात्मवादी होते. पण त्यांच्या मते, आध्यात्मिक जीवन हे याच जगातील पराक्रमी व ज्ञानी जीवन होते असे मत शास्त्रीजी नमूद करतात. त्यांनी १९७१ साली दुसऱ्या आकृतीसाठी लिहिलेल्या प्रस्तावनेत सर्व संस्कृतीच्या समन्वयातून भारतीय संस्कृती कशी बनली आहे तिचा वेदपूर्व संस्कृतीचा कसा खोल असा पाया लाभलेला आहे, याचे विवेचन केले आहे. त्यांच्या मते, भारतीय संस्कृतीच्या विकासास प्राचीन काळी मुख्य प्रेरणा वैदिक संस्कृतीपासून व तिची भाषा व साहित्य यापासून मिळाली आहे. भाषा ही संस्कृतीचे मुख्य समावेशक असे वाहन आहे. तर साहित्याने प्राप्त होणाऱ्या विचारात भूत, वर्तमान व भविष्य घडवण्याचे सामर्थ्य असते. वैदिक साहित्य व उत्तरकालीन संस्कृत साहित्य यांच्यात अखंड दुवा आहे. उच्चतर तात्त्विक व दार्शनिक विचारांच्या अभिव्यक्तीसाठी इंग्रजपूर्व काळात संस्कृतचा वापर केला गेला. विश्व विषयक संदर्भ दृष्टी, सात्त्विक विचार करण्याची पद्धती, तार्किक विचारसरणी व मूलभूत भौतिक कल्पना यांचा समृद्ध वारसा वैदिक संस्कृतीने भारतीयांना दिला. त्यांचा नंतर उत्तरोत्तर विकास झालेला दिसून येतो. या ग्रंथात तर्कतीर्थांची दृष्टी ही धर्मतिहासाचीच आहे.

तर्कतीर्थांनी या ग्रंथाची एकूण सहा प्रकरणात विभागणी केली आहे. ती प्रकरणे खालीलप्रमाणे आहेत:

१. वेदकालीन संस्कृती
२. वेदांची तार्किक प्रज्ञेत परिणती
३. वैदिकांची कुटुंब संस्था व समाजव्यवस्था
४. इतिहास पुराणांची आणि रामायणाची संस्कृती
५. बौद्ध आणि जैन यांचा धर्म विजय
६. आधुनिक भारतातील संस्कृती: एक आंदोलन

वरील सर्व प्रकरणांच्या शीर्षकांकडे आपण नजर टाकली तर आपल्या हे लक्षात येईल की सहा पैकी तीन प्रकरणे वैदिक संस्कृतीवरच आधारित आहेत. या विषयावरचा त्यांचा अभ्यास मोठा आहे व त्या संस्कृतीच्या सर्व विषयांची त्यांनी मांडणी केली आहे.

त्यांच्या पुस्तकांचे पहिले प्रकरण हे वेदकालीन संस्कृती हे आहे व त्यात त्यांनी ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद व अथर्ववेद या चार वेदांमध्ये मांडलेल्या विचारांचा परामर्श घेतला आहे. यातील पहिल्या ५० पानात संस्कृती म्हणजे काय, संस्कृतीच्या दोन व्याख्या, भारतातील मानव वंश, आर्य पूर्व सिंधू व हडप्पा संस्कृती, भारताची भौगोलिक वैशिष्ट्ये व आर्यांचे भारतात आगमन यांची चर्चा केली आहे. या पुस्तकाची वैचारिक पार्श्वभूमी त्यातून तयार झाली. वैदिक वाङ्मयात चार वेद, वेदांगे, प्राचीन स्मृतीची धर्म मीमांसा, बादरायणी ब्रह्म मीमांसा यांचा त्यांनी समावेश केला आहे. वेद या शब्दाचा अर्थ आहे ज्ञान. हे चार वेद धर्म विद्या म्हणून प्रमाण ठरले आणि सुमारे एक हजार वर्षे त्यांची अनेक पिढ्याकडून रचना होत होती व एका पिढीकडून दुसऱ्या पिढीकडे तोंडी पढविले जात. वेद वाङ्मयात चार वेद, ब्राह्मणे व आरण्यक यांचा समावेश होतो. उपनिषदे अरण्यकाचाच एक भाग आहे. ऋग्वेद व इतर वेद यज्ञकार्याशी संबंधित आहेत. प्रत्येक वेदाच्या अनेक शाखा आहेत व त्यांच्या वेगवेगळ्या संहिता आहेत. प्रत्येक वेदाला काही ब्राह्मण ग्रंथ जोडलेले आहेत. या वेदात निसर्गशक्तींना देवता स्वरूप कल्पून त्यांची प्रार्थना करण्यात आली आहे. यजुर्वेदात यज्ञात म्हणावयाच्या गद्य मंत्राचा समावेश करण्यात आला आहे. अथर्ववेदात शुभ व अशुभ कृतींच्या संदर्भात करावयाच्या विधींच्या मंत्रांचा समावेश करण्यात आला आहे. ब्राह्मण ग्रंथाचा मुख्य भाग यज्ञ प्रक्रिया सांगणारा आहे. उपनिषद म्हणजे गुरूजवळ बसून शिकावयाची ब्रह्मविद्या सांगितली आहे. व त्या काळात ही विद्या सर्व वर्णांना ज्ञात होती असे दिसते. ऋग्वेदात विश्वाबद्दलचे विचार प्रतिभारूप आणि तार्किक आहेत. वेदांतील निसर्गविषयक वर्णने अप्रतिम आहेत. नियमबद्ध काम करणाऱ्या विश्वातील निसर्ग शक्तींना वेदांनी ऋत असे नाव दिले आहे. ऋत हे विश्वव्यापी तत्त्व वैदिक ऋषींना नीती कल्पनेवरूनच सुचले. योग्य क्रम, सत्याचा मार्ग व प्रशस्त वर्तनक्रम यांनाच ऋत म्हटले आहे. शास्त्रीजींच्या मते सर्व विश्व व निसर्ग दिव्य सौंदर्याने भरलेले आहे. या अनुभवाने ऋग्वेदातील ऋषिगण भारलेला आहे व निसर्गशक्तीतील सौंदर्य व दिव्यत्व यांची त्यास एकरूप प्रचिती आली आहे. वेदकाळातील यज्ञ संस्थेतून भारतीय समाजरचना, राज्यव्यवस्था, कायदे पुराणे व कला यांचा उदय झाला, असे मत ते व्यक्त करतात.

दुसऱ्या प्रकरणात वैदिक संस्कृतीमध्ये तार्किक तत्व चिंतनाचा उदय कसा झाला याची चर्चा केली आहे. त्यांच्या मते, तार्किक चिंतन संस्कृती विकासासाठी आवश्यक असते. तसे पाहिले तर तत्त्वचिंतनास ऋग्वेदातच सुरुवात झाली होती, पण त्याचा खरा विकास उपनिषदात झाला. तसे पाहिले तर वैदिक विचारांचा विकास कथा रूपक आणि शुद्ध कल्पना असा झाला. त्यांच्या मते, प्राचीन भारतीय समाजातील स्त्रिया व खालचे मानले जाणारे वर्गसुद्धा मानसिक

संस्कृतीचे प्रवर्तक होते. वेद, देव, यज्ञाचे कर्मकांड वगळून एक प्रकारची अंतर्मुखता उपनिषदांत दिसून येते. त्यात आत्मज्ञानाची व ब्रह्मविद्येची माहिती सांगितली आहे. परा व अपरा हे विद्येचे दोन प्रकार असून चार वेद, सहा वेदांगे, अपरा म्हणजे खालची विद्या आहे आणि परा म्हणजे ब्रह्मविद्या ही वरच्या दर्जाची विद्या आहे असे मुंडकोपनिषद सांगते त्याच्यामते उपनिषदातील वैचारिक क्रांती ही दोन संस्कृतींमधील वैदिक आणि अवैदिक संघर्षाचाच परिणाम होता आणि उपनिषदांनी बौद्धांचे व जैनांचे अवैदिक संप्रदाय वशैव व वैष्णव या अवैदिक भक्ती धर्माचा मार्ग खुला केला. त्यानंतर जोशींनी विश्वाचे सूक्ष्म रूप असणारी पुरुष कल्पना व आत्म तत्त्वाच्या कल्पनेचा इतिहास यांची मीमांसा केली. त्यांनी वैदिकांच्या बौद्धिक ज्ञानाचा उदय व विकास, तर्कशास्त्रांचा व भारतीय दर्शन यांचा उदय, कल्प सूत्रे व पूर्व मीमांसेचे तत्त्वज्ञान व सांख्ययोग लोकमत तत्त्वज्ञानांचा उदय यांची चर्चा केली आहे. त्यांची मूलतत्त्वे सांगितली आहेत. यातून भारतीय धर्मविचार कसा विकसित होत होता आणि ऋत आणि धर्म यांच्यात परस्परसंबंध कसा निर्माण झाला हेही सांगितले आहे. हे ७५ पानांचे प्रकरण मुळातून वाचले पाहिजे.

‘वैदिकांची कुटुंब संस्था व समाज संस्था’ या तिसऱ्या प्रकरणात त्यांनी असे मत व्यक्त केले आहे की यज्ञसंस्थेच्या धार्मिक बळावर वैदिकांनी कुटुंबाची आणि समाजाची धारणा केली. यज्ञ हाच पहिला धर्म होता. व्यक्ती, समाज व कुटुंब यांच्या धारणेसाठी तो महत्त्वाचा होता. नीतिशास्त्र दृष्ट्या ही कल्पना व्यापक होती. त्याची जोड सत्य आणि आत्मदर्शन यांच्याशी लावण्यात आली. कठोपनिषदात श्रेय व प्रेय या कल्पना मांडल्या असून प्रेय म्हणजे तात्कालिक शरीर सुख व श्रेय म्हणजे आत्मज्ञान व सदाचरण होय. धर्म, पुरुषार्थ आणि ऋत या तीन महत्त्वाच्या कल्पना आहेत. त्यांचा समाजधारणेशी महत्त्वाचा संबंध आहे. समाजाचे अनुशासन करण्यासाठी धर्मशास्त्रांचा उदय झाला. प्रथम धर्म सूत्रे व गुह्य सूत्रे तयार झाली व नंतर विशाल असे धर्मशास्त्र वाङ्मय तयार झाले. त्यानंतर जोशींनी विवाह, कुटुंब संस्था व वारसा, चातुर्वर्ण्य कल्पनेचा विकास आणि निर्मिती यांचा विस्ताराने विचार केला आहे. त्यांच्या मते, जातिभेदाच्या रूपाने चातुर्वर्ण्याची परिणती यजुर्वेदाच्या व ब्राह्मण ग्रंथांच्या काळात सुरू झाली. ब्राह्मण क्षत्रिय संघर्ष व शूद्र व सवर्ण यांतील दीर्घकालीन दुरावा यामुळे जातिभेदास तीव्रता प्राप्त झाली. परस्पर संबंधावर अनेक बंधने घालण्यात आली. पुस्तकातील जातीभेदाची कारणे व जातिभेद जन्य समाज दौर्बल्य हे भाग महत्त्वाचे आहेत. भारतीय राजनीति शास्त्राची पण शास्त्रीजींनी चर्चा केली आहे. थोडक्यात कुटुंब संस्था, समाज संस्था व राज्य संस्था या तीनही संस्थांच्या सर्व प्रकारच्या नियमनात धर्मकल्पना महत्त्वाची भूमिका बजावत होती.

चौथे प्रकरण हे ‘इतिहास पुराणांची आणि रामायणाची संस्कृती’ यावर असून इसवी सनानंतर भारतात कोणते बदल झाले याची त्यात चर्चा करण्यात आली आहे. हिंदू धर्मातील श्रोत व स्मार्त धर्म हे त्रेवर्णांकासाठी होते. त्यांनी त्या पत्तीकडे जगणाऱ्या बहुजन समाजाकडे दुर्लक्ष केले होते. पण सर्ववर्णीयांना वैदिक धर्माचा संदेश देण्याचे काम पुराणांनी केले. भागवतभक्त चांडाळ,

विप्रापेक्षा श्रेष्ठ आहे असे भागवताने सांगितले. पुराणांनी सर्व आबालवृद्धांसाठी भक्तीचा पुरस्कार केला. त्यामुळे १८ पुराणापेक्षा रामायण व महाभारत ही महाकाव्ये लोकांत लोकप्रिय झाली. शास्त्रीजींच्या मते, पुराणांची रचना चार टप्प्यांत झाली व शेवटचा टप्पा हर्षाच्या काळातील आहे. पुराणे व महाकाव्यांनी भक्तीचा पुरस्कार केला. त्याचाच विस्तार विविध भाषांतील कवींनी लोकमानसात केला. तसं पाहिलं तर पुराणे यांचा जवळचा संबंध होता. यज्ञात विश्रांतीच्या काळात मनोरंजनासाठी इतिहास - पुराण कथा सांगितल्या जात. त्यानंतरच्या काळात पांचरात्रांच्या भागवत वा वैष्णव धर्माचा उदय झाला. विष्णू बरोबरच शिवाची पूजा महत्त्वाची ठरली आणि शैव व वैष्णव श्रौत हे हिंदू धर्माचे महत्त्वाचे संप्रदाय ठरले. त्यांनी यज्ञ मार्गादि श्रौतधर्माच्या जागी भक्तीचा, अहिंसेचा आणि चित्तबुद्धीचा मार्ग सांगितला व हिंदू धर्माच्या स्वरूपात बदल केला. त्यांच्या मते, पुराणात वैदिक आणि अवैदिक परंपरांचा मोठ्या प्रमाणात समन्वय करण्यात आला आहे. रामायण व महाभारत ही दोन महाकाव्ये भारतीय लोक जीवनावर मोठ्या प्रमाणात प्रभाव टाकताना आपणास दिसतात. महाभारत हे प्रचंड महाकाव्य असून त्यात भारतीयांच्या धर्म कल्पनेची मांडणी केली आहे. त्यातच भक्ती, कर्म व ज्ञान यांचा पुरस्कार करणारी भगवद्गीता आहे. जिस प्रस्थानत्रयी म्हणून मान्यता आहे, महाकाव्याचा भारतीय लोक जीवनावर, कला, साहित्य आणि नाट्य यांच्यावर मोठा प्रभाव पडला. गीता, भागवत आणि पुराणातून भक्तीचा प्रवाह निर्माण झाला त्यातून महाराष्ट्रातील भागवत धर्माचा, ज्ञानदेव, नामदेव तुकाराम या संतांच्या वाङ्मयाचा उदय झाला. अहिंसा चित्तशुद्धी, आत्मौपम्य बुद्धी आणि सर्व भूतांप्रती समत्वभाव भागवत धर्माची वैशिष्ट्ये होती.

‘बौद्ध व जैन यांचा धर्मविचार’ हे या पुस्तकातील पाचवे प्रकरण आहे. जे खरे पाहिले असता चौथी प्रकरण असावयास पाहिजे होते, कारण त्यांच्या विचारांचा प्रभाव पुराणे व महाकाव्यांवर पडला आहे. शास्त्रज्ञांच्या मते, जैन व बौद्ध धर्म वैदिक श्रौत धर्म व तज्जन्य हिंसा यांच्या विरोधात असले, तरी त्यांच्या विचारांची बीजे उपनिषदातून आपणास पहावयास मिळतात. त्या काळात जैन व बौद्ध समाजाबरोबर वेगवेगळ्या विचारांचे प्रवाह निर्माण झाले होते. आत्मा, ईश्वर, परलोक, मानवी जीवनाचे उद्दिष्ट, सत्य व सदाचार यांचे स्वरूप याबाबत त्यांच्यात खल चालू होता. विश्व, चिंतन आत्मचिंतन व साध्य साधनांचे चिंतन हा या विचारसंग्रामाचा भाग होता. बुद्धाने मनुष्याच्या अत्यंत जिव्हाळ्याच्या प्रश्नांना हात घातला. बुद्धीने व अनुभवाने जी सत्ये स्पष्टपणे व निर्विवादपणे सांगता येतील त्याचीच त्यांने चर्चा केली. साध्य - साधन विचार व कर्मावर विचार यावर त्याने भर दिला. अंतिम सत्य काय आहे यापेक्षा मनुष्याचे अंतिम ध्येय काय आहे हा प्रश्न त्यास महत्त्वाचा वाटला. अनासक्ती, तृष्णानाश, समाधान, ज्ञान व प्रकाश महत्त्वाचे आहेत. शास्त्रीजी सांगतात की निश्चित, प्रत्यक्षसिद्ध नित्य अनुभवाच्या व निर्विवाद अशा तत्त्वावर विचारसरणी उभारण्याचा तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासातील प्रथम प्रयत्न बुद्धाने केला. त्याने वैदिक व नास्तिक पंथ यांच्यावर विजय मिळवला. त्यांच्या मते, बुद्धाचा मार्ग

हा मध्यम मार्ग होता. त्यामुळे त्याने कार्यकारण भाव जाणणारी सद्बुद्धी हे धर्माचे लक्षण आहे असे सांगितले. त्यामुळे जागृत माणसाला कशाचेही भय नसते. इंद्रियोपभोग व आत्मक्लेश ही दोन्ही टोके आपण टाळली पाहिजेत. त्याने अष्टांग मार्गाचा पुरस्कार केला. धर्म हा शब्द त्याने विश्वविषयक तत्त्वज्ञान व कर्तव्य विचार या दोन्ही अर्थानी वापरला. तर्कतीर्थ यांनी बुद्धाच्या तत्त्व दर्शनाची विस्ताराने चर्चा केली आहे.

त्यांच्या मते, जैन व बौद्ध धर्मांमुळे भारतीयांना नवजीवनाचा लाभ झाला. भारतीय भाषांचा विकास झाला. त्यांनी भारतीय कला, संस्कृती व साहित्य यांस नवी दिशा दिली. त्यांनी बौद्ध धर्माचे सामाजिक आणि राजकीय परिणाम विशद केले. बौद्ध धर्म हा प्रथम विश्व धर्म ठरला.

जैन धर्माची पूर्व परंपरा बुद्धाच्या आधीची आहे व वर्धमान महावीर हे जैन धर्माचे २४ वे तीर्थंकर मानले जातात. त्यांचे चरित्र म्हणजे साधू चरित्राचा प्रथम आदर्श होय. अहिंसा, तितिक्षा, क्षमा व समता या तत्त्वांचा त्यांच्या जीवनात समावेश होता. तत्त्वदर्शन, तर्कशास्त्र या क्षेत्रात जैनांचे योगदान बौद्ध व वैदिक यांच्यापेक्षा कमी नाही. त्यांचा अनेकांतवादाचा सिद्धांत महत्त्वाचा आहे. त्यामुळे परमत सहिष्णुता त्यांच्यात चांगली रुजली. जैन आणि बौद्ध धर्मांमुळे भारतातील धर्म कल्पना अधिक सहिष्णू, अहिंसक, प्रेम, क्षमा, करुणा आणि निर्भयता यांनी प्रेरित झाली. तिच्यातील पुराणप्रियता आणि ग्रंथ प्रामाण्य कमी झाले. त्यात विवेक आणि करुणा यांचा प्रादुर्भाव झाला.

पुस्तकाच्या शेवटच्या प्रकरणात तर्कतीर्थांनी आधुनिक भारतातील सांस्कृतिक आंदोलनाचा व तत्त्वचिंतनाचा टीकात्मक परामर्श घेतला आहे. त्यांच्या मते, भारतीय संस्कृतीवर इस्लामचा व त्यानंतर ब्रिटिश आक्रमणाचा खोल असा प्रभाव पडला. ब्रिटिश राजवटीमुळे मोठे बदल घडवून आले आणि भारतीयांना पश्चिमेकडील नव्या मूल्यांचे ज्ञान झाले. भारतीय विद्येचे पुनरुज्जीवन झाले. त्यातून धर्मसुधारणेची चळवळ सुरू झाली. हिंदुंच्या सामाजिक जीवनाचा प्राण हिंदू धर्म आहे व या धर्माच्या गाभ्यात बुद्धिवादाने प्रकाश टाकून त्यांच्यात परिवर्तन केल्याशिवाय सामाजिक परिवर्तन होणार नाही हे या प्रज्ञावंतांच्या लक्षात आले व त्यातून राममोहन, जोतिबा, विवेकानंद आणि दयानंद यांच्या चळवळी सुरू झाल्या. धर्म दृष्टी बदलल्याशिवाय सामाजिक परिवर्तन करावयास मानसिक धैर्य प्राप्त होत नाही हे त्यांच्या लक्षात आले. त्यामुळे त्यांच्या चळवळींचा टीकात्मक असा आढावा शास्त्रीजींनी या प्रकरणात घेतला आहे. राम- मोहन रॉय हा नवयुगाचा निर्माता होता. त्याने ब्राह्मोसमाजाची स्थापना करून एकात्म उदार धर्माची विवेकाच्या आधारावर मांडणी केली आणि सत्य, सर्वजनहित व मानवमात्रांचे परस्परांवर प्रेम यांचा पुरस्कार केला. भारतीय परंपरेचे संस्करण करित लोकमान्य टिळक यांनी कर्मयोगाचा, योगी अरविंदांनी दिव्य जीवन व मानव जातीचे ऐक्याचा, गांधींनी आत्मशक्तीच्या द्वारा पाशवी व हिंसक शक्तीच्या विरुद्ध संघर्ष करण्याचा व मानवेंद्र रॉय यांनी नवमानवतावाद यांचा पुरस्कार केला. या विचार प्रवाहातून आधुनिक भारताचे धर्मचिंतन अभिव्यक्त केले. भारतीय धर्म कल्पनेत सर्वधर्म समन्वय मान्य होता व आपण अनेक विचारांचे नीरक्षीर विवेक दृष्टीने सेवन करित पुढे जावे ही त्या मागची दृष्टी होती. विज्ञान, विवेक, मानवाचे आंतरिक उन्नयन व सार्वत्रिक करुणा यांचा त्यात समन्वय

केला होता. शास्त्रीजींच्या मते, सत्य संशोधन ही मानवी संस्कृतीची शक्ती आहे व त्यासाठी विचार स्वातंत्र्य व धर्म स्वातंत्र्य गरजेचे असते. कारण धर्मभावना ही मानवीमनातील गंभीर व सर्व मानव जातीला व्यापून राहिलेली भावना आहे.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या धर्म मीमांसेचा आपण येथे परामर्श घेतला. या काळात त्यांच्या विचारांत बदल झाला. मार्क्सवाद, इहवाद आणि रॉय प्रणीत विवेकवादाचा त्यांच्यावर प्रभाव होता. त्याचप्रमाणे प्राज्ञपाठशाळेची परंपरा व वारसा, वैदिक पांडित्य व धर्म निर्णय सभेतील सहभाग यामध्ये एक प्रकारचा तणाव होता. हा तणाव पाश्चिमात्यांचे विज्ञान व विवेकवाद व भारतीयांचे अध्यात्म यांची चर्चा करताना स्पष्ट दिसत होता. कारण, विज्ञान व इहवाद यांची कास धरल्याशिवाय नवा समाज स्थापन करता येत नाही, समाज सुधारणा करता येत नाही हे त्यांच्या लक्षात आले होते. पण सापेक्ष नैतिकता समाजाला स्थैर्य देऊ शकत नाही हे लक्षात आल्यानंतर शाश्वत नीतिमूल्यांवर आधारित धर्मकल्पनेची त्यांनी मांडणी केली. त्यामुळे मानवी जीवन अधिक समृद्ध होईल असे त्यांना वाटले.

‘वैदिक संस्कृतीचा विकास’ या ग्रंथाबरोबर धर्म इतिहासाचे व चिकित्सक धर्म मीमांसेचे रहस्य समजावून घेण्यासाठी ‘हिंदुधर्म समीक्षा’ हा ग्रंथही वाचावा असे त्यांचे सांगणे होते. वैदिक संस्कृतीच्या विकासात ज्ञानेश्वर, नामदेव, कबीर गोरखनाथ, तुळशीदास, तुकाराम व सुफी संतांची मध्ययुगीन धर्म साधना महत्त्वाची होती. कारण त्यात धर्माचा मानवतावादी आशय अभिव्यक्त झालेला होता. पण तर्कतीर्थांनी त्याचा विस्ताराने परामर्श घेतला नाही. तरीही तर्कतीर्थांची धर्म मीमांसा अनेक अर्थाने महत्त्वाची व मन समृद्ध करणारे आहे.

संदर्भ:

१. हिंदुधर्माची समीक्षा व सर्वधर्मसमीक्षा - जोशी तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री (१९६४), (दुसरी आवृत्ती), प्राज्ञ पाठशाळा, वाई.
२. वैदिक संस्कृतीचा विकास जोशी तर्कतीर्थ (१९८६), तिसरी आवृत्ती प्राज्ञ पाठशाळा, वाई.
३. धर्मकोश - संपादक जोशी तर्कतीर्थ (१९५०), (उपनिषद कांड), खंड-दोन भाग एक, प्रस्तावना, प्राज्ञ पाठशाळा, वाई.
४. प्राज्ञपाठशाळा आणि तिची परंपरा जोशी आणि इतर (१९९६) (सं.) प्राज्ञ पाठशाळा, वाई.
५. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी विशेषांक - नवभारत, फेब्रुवारी-मार्च १९८१.
६. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी - नवभारत, अंक ४५६, जानेवारी- मार्च १९९६.

(तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, ऑनलाईन व्याख्यानमालेतील भाषणांचा आशय,
रविवार, दि. २९ जानेवारी, २०२२)



तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी :
वैचारिक समीक्षा

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा राजकीय विचार - प्र. म. बांदिवडेकर

राष्ट्रवाद, गांधीवाद, मार्क्सवाद आणि नवमानवतावाद हे तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या राजकीय विचाराच्या आनंदयात्रेतील काही प्रमुख टप्पे होते. तर्कतीर्थांनी या प्रदीर्घ वैचारिक वाटचालीमध्ये राजकीय विचाराची स्वतंत्र मांडणी करण्याचा प्रयत्न केला नसला तरी बुद्धिवादी चिकित्सक दृष्टीने प्रचलित राजकीय घटना आणि विचारप्रणाली यांची मीमांसा केलेली आहे. तर्कतीर्थांचे राजकीय विचारधन प्रामुख्याने लेखरूपाने आणि असंख्य व्याख्यानांद्वारे प्रकट झाले आहे. विचाराने समृद्ध आणि तरीही सुबोध व प्रसन्न शैलीतील त्यांची व्याख्याने दुर्दैवाने संग्रहित झालेली नाहीत. जुन्या काळातील नियतकालिकांमध्ये व वृत्तपत्रांमध्ये प्रकाशित झालेले त्यांचे काही लेखही तसे दुर्मीळ आहेत. उपलब्ध झालेल्या त्यांच्या विविध लेखांतून तर्कतीर्थांच्या राजकीय विचाराची स्थूल रूपरेषा मांडण्याचा प्रस्तुत लेखामध्ये प्रयत्न केलेला आहे.

स्वतःच्या लेखनासंबंधाने तर्कतीर्थ मार्मिकपणे म्हणतात- “आधुनिक भारताच्या आणि महाराष्ट्राच्या सामाजिक, धार्मिक आणि राजकीय आंदोलनांशी मी माझ्या पहिल्या उमेदीपासून एकरूप झालेलो आहे. त्या एकरूपतेचे वैचारिक स्वरूप माझ्या लेखनामध्ये दृग्गोचर होते.”^१ आपल्या वैचारिक प्रवासाचे मुख्य सूत्रच तर्कतीर्थांनी या शब्दांमध्ये सहजरीतीने सांगून टाकले आहे. आगरकरांपासून बुद्धिवादाची प्रेरणा घेणाऱ्या तर्कतीर्थांच्या सामाजिक, धार्मिक व राजकीय विचारामध्ये एकसूत्रता आहे म्हणून केवळ सोयीसाठीच तर्कतीर्थांचे राजकीय विचार त्यांच्या सामाजिक व धार्मिक विचारांपासून वेगळे करून या ठिकाणी त्यांचा परामर्श घ्यावयाचा आहे.

महाराष्ट्रातील व भारतातील धर्मसुधारणेची चळवळ, महात्मा फुले आणि सत्यशोधक चळवळ, ब्राह्मणेतर चळवळ, लोकमान्य टिळक आणि महात्मा गांधी यांच्या नेतृत्वाखालील राष्ट्रीय आंदोलन, गांधीवाद व सत्याग्रहविचार, मार्क्सवाद, फॅसिझम व नाझीवाद, लोकशाही नवमानवतावाद, भारतीय राष्ट्रवाद व राष्ट्रीय एकात्मता, धर्मनिरपेक्षता, भारतातील लोकशाही व राजकीय पक्षांचे कार्य, पं. नेहरू व भारताचे परराष्ट्र धोरण, भूदान आंदोलन, जयप्रकाश नारायण

यांचा संपूर्ण क्रांतीचा विचार राखीव जागासंबंधीचे धोरण इत्यादी अनेक बाबतीत तर्कतीर्थांनी आपली मते, लेख, व्याख्याने आणि मुलाखती यांच्याद्वारा व्यक्त केली आहेत. त्या सर्वांमधून राजकीय तत्त्वविचार व प्रत्यक्ष राजकारण यासंबंधीची त्यांची मते स्पष्ट झाली आहेत.

कालमानानुसार व बदलत्या परिस्थितीच्या संदर्भात त्यांच्या विचारात बदल घडून आला. क्वचित प्रसंगी पूर्वीच्या भूमिकेहून वेगळी भूमिका व विसंगत विधाने त्यांच्या लेखनात दिसून येतात. इतक्या दीर्घकाळाच्या वैचारिक प्रवासात ही गोष्ट स्वाभाविकच मानली पाहिजे. तरीही उच्चतम नैतिक मूल्यांची प्रतिष्ठा हाच त्यांच्या राजकीय विचाराचा नेहमीच केंद्रबिंदू राहिला.

तर्कतीर्थांच्या राजकीय विचाराला अनेक बाजू आणि परिमाणे आहेत. त्या सर्वांचा आढावा या ठिकाणी घेता येणे शक्य नसल्याने प्रामुख्याने गांधीवाद, मार्क्सवाद, नवमानवतावाद व लोकशाही, भारतीय लोकशाही, भारतीय राष्ट्रवाद, राज्यसंस्था व क्रांती यासंबंधी तर्कतीर्थांनी प्रतिपादन केलेल्या विचारांचे समालोचन खाली केले आहे.

(१)

१९३० मध्ये महात्मा गांधींनी सुरू केलेल्या कायदेभंगाच्या चळवळीमध्ये तर्कतीर्थांनी स्वतःला झोकून दिले. त्यानंतर अस्पृश्यतानिवारणार्थ शास्त्राधार शोधण्याच्या निमित्ताने तर्कतीर्थ महात्मार्जींच्या निकट सहवासात आले.

या काळापासून ते गांधीवादाबद्दल चिंतन करू लागले. पुढे मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्या सहवासात आल्यावर ते गांधीजी आणि काँग्रेसपासून १९४० च्या सुमारास दूर गेले. तरीही महात्मा गांधी आणि गांधीविचाराचा प्रभाव त्यांच्यावर काही प्रमाणात कायम राहिला.

प्रा. गोवर्धन पारीख यांनी महात्मा गांधींच्या जीवनतत्त्वज्ञानाची मीमांसा करणारी लेखमाला गांधीवधानंतर 'सत्यकथे'तून मार्च १९४८ पासून लिहिली. ही लेखमाला पुढे पुस्तकरूपाने प्रसिद्ध झाली. या लेखमालेला तर्कतीर्थांनी विवेचक प्रस्तावना लिहिली आहे.^३ त्यामधून त्यांचा गांधीवादाकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन दिसून येतो. याशिवाय विश्वाकोशामध्ये म. गांधी व गांधीवादावर त्यांनी वस्तुनिष्ठ स्वरूपाच्या नोंदी लिहिल्या आहेत.

तर्कतीर्थांच्या मते, गांधीवाद म्हणून एक सुसंगत साधकबाधक चर्चेने निष्पन्न झालेले, विश्वाचा आणि जीवनाचा संबंध निश्चित करून परमार्थ सांगणारे आणि वैयक्तिक व सामाजिक जीवनक्रम सूचित करणारे तत्त्वज्ञान नाही. गांधीवाद ही एक दिग्दर्शित मात्र केलेली परंतु रचनाबद्ध नसलेली विचारसरणी आहे.^३ गांधींनी हिंदी राजकारणात अद्वितीय नेतृत्व घेऊन त्या राजकारणाला विशिष्ट परिणतीला आणून सोडल्यामुळे गांधीवादाला विचारसरणी या दृष्टीने महत्त्वाची पदवी प्राप्त झाली आहे.

वैज्ञानिक यंत्रयुगाचा आणि त्या यंत्रयुगाने निर्मिलेल्या संस्कृतीचा प्रतिपक्षी म्हणून गांधींना व गांधीवादाला जे महत्त्व आले, त्याचे तर्कतीर्थांच्या मते आणखी एक वैशिष्ट्यपूर्ण कारण आहे. ते म्हणजे हिंदी समाजाची वर्तमानकाळात टिकून राहिलेली सांस्कृतिक परिस्थिती होय.

ब्रिटिश राज्यकर्त्यांनी येथे त्यांची आधुनिक सुधारणा व संस्कृती आणली खरी, परंतु ती येथे पाहिजे तशी रुजली नाही. परलोकवादी धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक रूढी यांची मुळे येथील मनात तशीच शाबूत राहिली आहेत. त्यामुळे येथे पाश्चात्य सुधारणा व संस्कृती आगंतुक आणि वरपांगी स्वरूपाचीच राहिली. तिने येथील माणसाच्या जीवनक्रमावर आणि दृष्टिकोनावर तादृश चिरस्थायी, मूलगामी आणि सर्वव्यापक परिणाम केला नाही. त्यामुळे गांधींचे राजकारणात स्वागत करण्यास अत्यंत अनुकूल अशीच परिस्थिती लाभली. राजकारणाला हिंदी जागृत समाजव्यवहाराने मध्यवर्ती स्थान प्राप्त झाल्याने गांधीवादी विचारसरणीला मानाचे उच्चतर स्थान प्राप्त झाले.

महात्मा गांधींनी मानवी शाश्वत मूल्यांचे महत्त्व धार्मिक दृष्टिकोनातून प्रतिपादन केले आणि त्या मूल्यांच्या रक्षणासाठी आधुनिक, वैज्ञानिक, यांत्रिक, औद्योगिक संस्कृतीच्याविरुद्ध बंड पुकारले. वैज्ञानिक व बौद्धिक सत्यापेक्षा अंतरात्म्याच्या प्रकाशात दिसणारे, स्वयंस्फूर्तीने समजणारे नैतिक सत्य अधिक महत्त्वाचे आहे असा महात्मा गांधींचा जीवितसंदेश आहे. वैज्ञानिक दृष्टिकोनापेक्षा स्वयंस्फूर्त नैतिक सत्याला श्रेष्ठत्व दिल्यामुळे सामान्य माणसांच्या विवेचकतेच्या कक्षेबाहेर असलेली धर्मसंस्था त्यांनी अत्यंत स्वीकार्य ठरविली. समृद्धीकडे नेणारी औद्योगिक यांत्रिक संस्कृती माणसाला जडवादी बनवू संहाराकडे नेईल, म्हणून त्यांना जडवाद अमान्य होता.

तर्कतीर्थांच्या मते, धर्मसंस्थेने ज्या मूलभूत गृहीतकृत्यांवर आधारून विश्वातील सौंदर्य व मानवी हृदयातील नैतिक नियम यांचे समर्थन केले ती गृहीतकृत्ये केवळ अंतःकरणाला प्रिय वाटतात. म्हणूनच सत्य मानता येत नाहीत. वैज्ञानिक सत्याशी विरोध करणारी धार्मिक विचारसरणी सत्याची प्रतिष्ठा शिकणार नाही. विज्ञानाने दिसणाऱ्या सत्याच्या पोटीच नैतिक मूल्यांचे उगमस्थान सापडले पाहिजे.

आधुनिक विज्ञानाच्या विरोधी असणाऱ्या गांधीवादावर तर्कतीर्थांनी टीका केली असली तरी महात्मार्जींनी नवभारताच्या उभारणीमध्ये पार पाडलेल्या अद्वितीय कामगिरीचे महत्त्वही त्यांनी उचित शब्दांत वर्णन केले आहे. महात्मार्जींनी गेल्या शतकात झालेल्या समाजसुधारकांच्या कार्याला पूर्णता आणली. स्त्रियांना राजकारणात भाग घेण्याची प्रेरणा दिली. विवाहाचे बंधन अपरिहार्य नाही, असे पटवून दिले. त्यामुळे कौटुंबिक जबाबदारी न घेता सामाजिक कार्याची जबाबदारीची धुरा वाहण्यास स्त्रियांना क्षेत्र मोकळे केले. आपृश्यता निवारणाला मोठमोठ्या राजकीय चळवळीच्या इतके प्राधान्य आणले आणि जातिभेदाच्या मुळावर स्वतःच्या कृतीने आघात केला. राजकारणातील हिंसा सत्याग्रहाच्या तंत्राने महात्मा गांधींनी नष्ट केली ही त्यांची सर्वात अभिमानास्पद कामगिरी होय असे तर्कतीर्थ म्हणतात.

महात्मार्जींच्या कार्याचा यथोचित गौरव करूनही इंग्रजी राज्याच्या अस्तानंतर उत्पन्न झालेले गंभीर स्वरूपाचे सामाजिक व राजकीय प्रश्न सोडविण्यास गांधीवाद व गांधीवादी नेतृत्व अपुरे

पडेल असे मत तर्कतीर्थानी व्यक्त केले आहे. समाजाची आमूलाग्र नवी घडी बसविल्याशिवाय अगतिकतेच्या बंधनात सापडलेला हिंदी समाज प्रगतिपथावर येऊ शकणार नाही. त्यासाठी गांधीवादापेक्षा नवीन विचारसरणीचा स्वीकार करावा लागेल अशी सूचना तर्कतीर्थ करतात.

विश्वाचे यथार्थ ज्ञान हे मानवी जीवनाचे एक जीवनभूत तत्त्व आहे. मनुष्याच्या आध्यात्मिक शक्तीचे ते एक मंगल आविष्करण आहे. विशेषतः आधुनिक युगाचे ते एक वैशिष्ट्य आहे. समाजविषयक व विश्वविषयक विज्ञानांची वाढ करणाऱ्या बुद्धिवादाची आराधना केल्याने आध्यात्मिक प्रवृत्ती दूषित होत नाहीत. गांधीमार्गियांनी या बौद्धिक संस्कृतीची उपेक्षा केली आहे. त्यामुळे नव्या जगाला मार्गदर्शन करणाऱ्या आत्मसंपन्नांची वाण गांधीमार्गियांत दिसू लागली आहे. आधुनिक बौद्धिक संस्कृती आत्मसात करून घेतलेले व आत्मशुद्धीच्या मार्गावर श्रद्धा असणारे कार्यरत लोक गांधीमार्गात जेव्हा उत्पन्न होऊ लागतील तेव्हाच गांधींचा जीवितोपदेश साफल्य्याच्या मार्गावर येईल. त्याकरिता गांधींचे अंधानुकरण सोडून त्यांनी सांगितलेल्या तपशिलातील अनेक गोष्टी टाकून द्याव्या लागतील असे मत तर्कतीर्थ मांडतात.

गांधींच्या राजकीय चळवळीला आत्मसमर्पणाचा आकार होता. परंतु सामाजिक अंतरंगाचा ठाव घेणारी भेदक शक्ती त्यात नव्हती. विश्वव्यापी मानवतावादी मूल्यांच्या आधारावर उभारलेली चळवळच आजच्या संकटातून आपणास बाहेर काढू शकेल असे तर्कतीर्थाना वाटते. अशा मूल्यांचा साक्षात्कार गांधींना झाला होता. परंतु त्याचे रूपांतर सामाजिक परिवर्तनाच्या ध्येयवादी व्यापक चळवळीत गांधींच्या अनुयायांकडून होऊ शकले नाही, अशी खंत तर्कतीर्थाना वाटते.^५

सत्याग्रह हा गांधीविचाराचा गाभा आहे. तर्कतीर्थानी भूदान आंदोलनाच्या संदर्भात सत्याग्रहाची मीमांसा केली आहे.^६ सत्याग्रह हे हृदयपरिवर्तनाचे साधन होय असा सत्याग्रहाच्या नीतीशास्त्राचा सिद्धान्त आहे. मनुष्यमात्रात सदसद्विवेकबुद्धी स्पष्ट वा अस्पष्ट स्वरूपात आहे. चिरंतन व सर्वव्यापी अशी काही नैतिक मूल्ये असून ती त्या विवेक बुद्धीला प्रत्ययास येतात असे सत्याग्रहाचे गृहीतत्त्व आहे. सत्याग्रहांची आत्मशक्ती भौतिक पाशवी शक्तीवर विजय मिळवते. याचाच अर्थ असा की, पाशवी शक्तीच्या आधीन होऊन वर्तन करणाऱ्या मानवातील आत्मशक्ती जागृत झाल्याने त्यांच्यामधील पाशवी शक्ती निराधार बनते ही सत्याग्रह पाठीमागील शुद्ध भूमिका झाली.

तर्कतीर्थांच्या मते, सत्याग्रहाच्या या शुद्ध भूमिकेप्रमाणेच व्यावहारिक साध्या राजकीय किंवा आर्थिक समस्या आपणास इष्ट दिशेने सोडवण्याकरिता प्रतीक्षा म्हणजेच आपल्या दृष्टीने अमान्य अशा पद्धतीने चालणाऱ्या लोकास म्हणजेच दुष्ट प्रवृत्तीच्या लोकांस जेरीस आणण्याकरिता व्यक्तीच्या नैतिक वचनाचा, तपस्येचा वा जनतेच्या सामुदायिक दडपणाचा निःशस्त्र प्रतिकाराच्या रूपाने उपयोग करणे हा होय.

प्रतिपक्षावरील नैतिक जबरदस्ती हे रूप सत्याग्रहास अनेक कारणास्तव येऊ शकते. परंतु जेव्हा प्रतिपक्षी बाजू निखालसपणे असत्य अतएव अनैतिक असेल तेव्हा ही निःशस्त्र जबरदस्ती

अपरिहार्य उपाय म्हणून स्वीकार्य मानता येईल. म्हणजे ती सशस्त्र प्रतिकाराच्या प्रथेपेक्षा बरी, असे म्हणता येईल.

कित्येक वेळा सत्याग्रहीपेक्षा ज्यांच्याविरुद्ध हे शस्त्र उपसले जाते त्यांच्या बाजूसही सत्य व अहिंसा या नीती असणे संभवनीय असते. एखाद्या वेळी सत्याग्रहास याची जाणीव नसेल. जीवनातील अनेक समस्या अशा असू शकतात. म्हणून सत्याग्रहाने नम्रतेने व सावधपणे जीवनात सत्याचा शोध घेत राहिले पाहिजे व सत्याग्रहप्रतिकार ही नैतिक जबरदस्ती होणार नाही याची खबरदारी घेतली पाहिजे.

प्रत्यक्ष प्रयोगात सिद्ध न झालेल्या सामाजिक कार्यक्रमांसंबंधात नैतिक सत्याबद्दल जेव्हा मतभेद असतात तेव्हा तेथे सत्याग्रहात्मक प्रतिकाराचा कोणत्याही मतवाद्यास नैतिक अधिकार राहात नाही. जर अशा स्थितीत आपलेच मत परम सत्य होय, अशा भावनेने सत्याग्रहसमर निर्माण झाले तर त्यात सत्यास फार मोठा धोका पोचण्याचा संभव असतो. प्रत्यक्ष प्रयोगसिद्ध किंवा उभयसंमत किंवा सर्वमान्य सत्याच्या बाबतीतच सत्याग्रहप्रतिकार हा नैतिकदृष्ट्या शुद्ध ठरतो. जी प्रस्थापित राज्यसंस्था कायदा बदलण्यास व नवा प्रयोग करण्यास उद्युक्त आहे तिच्याशी जर सत्याग्रहाचा मतभेद असेल तर त्या राज्याविरुद्ध निःशस्त्र प्रतिकारात्मक सत्याग्रहाचे अवलंबन करण्याचा सत्याग्रहास नैतिकदृष्ट्या अधिकार पोचत नाही; कारण अशा स्थितीत दोन्ही तत्त्वे प्रयोगावस्थेतील आहेत.

‘गीतारहस्य व साधनशुचिता’ या आपल्या लेखामध्ये तर्कतीर्थांनी लोकमान्य टिळक व महात्मा गांधी यांच्या विचारांची साधनशुचितेच्या संदर्भात तुलना केली आहे.^६ लो. टिळक किंवा म. गांधी भगवद्गीतेचे शब्दप्रामाण्य मान्य करतात आणि स्वतःला अभिमत असलेल्या नैतिक तत्त्वज्ञानास गीतेचा पाठिंबा आहे असे दाखवून देतात. गांधी व टिळक यांचा नीतीशास्त्रीय सिद्धान्ताबाबत वाद नाही. ‘गीतारहस्य’ हे ज्या नीतीशास्त्राची तर्कशुद्ध स्थापना करित आहे, त्यात साधनशुचिता ही प्रधान आहे ही गोष्ट ‘गीतारहस्यास’ मान्यच आहे. मानवी जीविताच्या अपूर्णतेमुळे अपरिहार्य म्हणून अशुद्ध साधनांचे अवलंबन करावे लागते याबाबतीत गांधी व टिळक यांचा तत्त्वतः मतभेद नाही. कारण गांधीही मानवी जीवन नैतिकदृष्ट्या अपूर्णच समजतात. गांधींच्या मते पूर्ण स्थितप्रज्ञ ईश्वरच आहे.

तथापि सामाजिक, राजकीय क्षेत्रात पूर्ण अहिंसेने लोकधारणा होईल की नाही याबाबत लोकमान्य टिळक आणि महात्मा गांधी यांच्यामध्ये मतभेद आहे. दूरदृष्टीने लोकहिताचा विचार करूनच टिळक दुष्टदमनाचे समर्थन करतात. तर्कतीर्थांच्या मते, राजकीय व सामाजिक प्रश्न सोडविण्याकरिता उपयोगात आणावयाच्या अहिंसेचा व सत्याग्रहाचा गांधींचा सिद्धान्त अनंत पर्तीनी समर्थनीय ठरतो. लोकसंग्रहार्थ दुष्ट शासनाचे टिळकांचे समर्थन हे मागील युगातील सूत्र आहे. हिंसात्मक प्रतिकाराने लोकसंग्रह सिद्ध होत नाही. राष्ट्राची व मानवी समाजाची युद्धसंस्थेने अधोगती होऊन मानव समाजाची संस्कृती प्रलयास जाऊ पाहत आहे. यासाठी आज

मानव समाजाने अहिंसेच्या मार्गानेच जाणे योग्य आहे. त्यातच महान नैतिक शौर्य आहे. सशस्त्र युद्धातील शौर्य हे मानवी अधःपाताचाच मार्ग ठरणार आहे. त्यापेक्षा अहिंसक शौर्यच श्रेष्ठ ठरेल असे मत तर्कतीर्थ मांडतात.

महात्मा गांधींच्या विचाराबाबत अनेक मौलिक मतभेद असूनही त्यांनी उद्धोषित केलेला राजकारणातील साधनशुचितेचा अथवा सत्यअहिंसेचा सिद्धान्त साऱ्या भारताच्या आणि जगाच्या इतिहासात अभूतपूर्व मानावा लागेल असेच तर्कतीर्थांचे मत आहे. अगदी प्राचीन काळापासून आधुनिक क्रांतिकारकांपर्यंत भारत राजनैतिक इतिहासावर राज्यप्राप्तीच्या साध्यासाठी कोणतेही साधन क्षम्य आहे. या तत्त्वज्ञानाचा प्रभाव दिसून येतो. राज्यस्थापना ही समाजधारणेकरिता असते. राज्यसंपादन करून देणारी राज्यक्रांती एकदा सिद्ध झाली म्हणजे समाजाचे कल्याण व प्रगती करणाऱ्या उच्चतर सामाजिक संस्था निर्माण करता येतात, निर्माण होतात व त्यामुळे मानवसमाजास हित साधता येते. म्हणून राज्य निर्माण करण्याची साधने जरी नैतिकदृष्ट्या अशुद्ध असली तरी राज्यप्राप्ती हे साध्य किंवा उद्दिष्ट नेहमीच शुद्ध व पवित्र असते आणि त्याचे प्राप्तीकरिता अशुद्ध साधनेही समर्थनीय होत, असे या परंपरागत तत्त्वज्ञानाचे थोडक्यात स्वरूप सांगता येईल. या विशिष्ट पार्श्वभूमीवर म. गांधींचा साधनशुचितेचा व सत्यअहिंसेचा सिद्धान्त महत्त्वाचा ठरतो. म. गांधी हा विचार उद्धोषित करून थांबले नाहीत. त्यांनी तो प्रत्यक्ष कार्यान्वित केला आणि भारतातील फार मोठे स्वातंत्र्याचे आंदोलन जास्त अहिंसक व पवित्र स्वरूपात चालवून त्यात त्यांनी यश मिळविले.

ध्येयवाद व विचारसरणीमध्ये म. गांधींच्या साधनशुचितेचा सिद्धान्त देशातील सर्व राजकीय पक्षोपक्षांनी मान्य केला तरच भारतीय लोकशाही सुरक्षित राहिल व विकास पावेल. भारतातील लोकशाही आणि म. गांधींचा अहिंसावाद यांचा अन्योन्यसंबंध किती जवळचा आहे याची प्रचिती राजकीय पक्षांना व त्यांच्या अनुयायांना येणे ही आजची सर्वात मोठी राजकीय गरज आहे असे मत तर्कतीर्थांनी व्यक्त केले आहे.^९

म. गांधींचे कार्य आणि गांधीवाद यासंबंधी तर्कतीर्थांनी केलेले विश्लेषण गांधींच्या मार्क्सवादी एवढेच नव्हे, तर काही अंशी नवमानवतावादी टीकाकारांपेक्षा वेगळे आणि पूर्वग्रहविरहित दृष्टिकोनातून केलेले आहे. भारतीय समाजजीवन, धर्म आणि संस्कृती यांची सखोल जाण असल्यामुळे तर्कतीर्थ गांधींच्या व्यक्तिमत्त्वाचे, विचाराचे आणि ऐतिहासिक कार्याचे असे संतुलित मूल्यमापन करता आले असे म्हणता येईल. विशेषतः भारतीय लोकशाहीच्या संदर्भात गांधीप्रणित अहिंसावादाचे त्यांनी प्रतिपादन केलेले महत्त्व मार्गदर्शक ठरणारे आहे.

(२)

१९३४ च्या सुमारास तर्कतीर्थ मार्क्सवादाच्या अध्ययनाकडे वळले. त्यांनी मार्क्सवादी विचारसरणीच्या प्रभावाखाली हिंदू धर्माची समीक्षा केली. तथापि, मार्क्सवादाकडे पाहण्याचा त्यांचा दृष्टिकोन पोथीनिष्ठ नव्हता. त्यामुळे प्रारंभापासूनच ते मार्क्सवादाची चिकित्सक

मीमांसा करू लागले. मानवेंद्रनाथ रॉय व त्यांचे सहकारी यांच्या सहवासाने त्यांचा प्रवास नवमानवतावादाकडे झाला.

मार्क्सवाद भौतिकवादाच्या आधाराने नवसमाजरचना करण्याचे स्वप्न उराशी बाळगतो. ‘जडवाद अर्थात् अनिश्चरवाद’ या निबंधामध्ये तर्कतीर्थांनी विज्ञानयुगातील भौतिकवादाची मांडणी केली आहे. “मनुष्याच्या सामाजिक व वैयक्तिक उन्नतीला पारलौकिक, अलौकिक व गूढ अशा ईश्वरविषयक कल्पनांची यापुढे मदत होणार नाही, तर अडथळाच होणार आहे.” असा निष्कर्ष ते या निबंधाच्या अखेरीस काढतात.^८

हिंदू धर्माची मीमांसा करताना मार्क्सच्या ऐतिहासिक भौतिकवादाची उत्तम मदत होते असे तर्कतीर्थांना दिसून आले. ऐतिहासिक भौतिकवादाने इतिहासातील घटनांचे चांगले आकलन होते असे त्यांचे मत बनले. तरीही मार्क्सचा सिद्धान्त पूर्णपणे दोषरहित आहे किंवा मार्क्सवादाने समाजातील सर्व समस्यांचे अंतिम उत्तर देता येते असे मत त्यांनी कधीच ग्राह्य मानले नाही. मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्याशी वेळोवेळी झालेल्या चर्चेने तर्कतीर्थांचे या बाबतीतील विचार अधिक स्पष्ट झाले.

मार्क्सवादावर तर्कतीर्थांनी ‘नवभारत’मध्ये जुलै १९४९ ते मे १९५० या काळात पाच दीर्घ लेख लिहिले. त्यानंतर मार्क्सवादावर त्यांनी स्वतंत्र लिखाण केलेले दिसत नाही. तथापि, आंतरराष्ट्रीय साम्यवादी चळवळीच्या आणि विशेषतः सोव्हिएत संघातील साम्यवादी प्रयोगाच्या संदर्भात त्यांचे चिंतन नेहमीच चालू होते. व्याख्याने व मुलाखतींच्या द्वारे त्यांनी या बाबतीत आपल्या प्रतिक्रिया व्यक्त केल्या. नोव्हेंबर १९६७ च्या ‘नवभारत’ मध्ये फिलिप स्पॅट यांचा रशियन राज्यक्रांतीच्या संदर्भातील ‘भ्रातृभाव’ हा लेख त्यांनी अनुवादित केला. ‘नवभारत’च्या जून १९७७ च्या अंकात त्यांनी प्रा. मायकेल पोलॅनी यांच्या ‘मार्क्सवादाची जादू’ या लेखाचा अनुवाद केलेला आहे. हे सर्व लेख तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी लेखसंग्रहामध्ये समाविष्ट झाले आहेत.

“बौद्धिक स्वातंत्र्य ही एक मानवी आत्म्याची प्राथमिक गरज आहे, अशी ज्यांची भावना आहे त्यांचे मार्क्सवादाची तपासणी करणे हे प्रथम कर्तव्य आहे” अशा भूमिकेतून तर्कतीर्थ मार्क्सवादाच्या चिकित्सेला प्रारंभ करतात.^९ “मार्क्सवाद या मार्क्सवादाधिष्ठित समाजवाद वा साम्यवाद हा परंपरागत धर्माच्या विरोधी असूनही धर्मश्रद्धेचा विषय बनलेला आहे. त्याचे प्रवर्तक व पुरस्कर्ते मार्क्सवाद हा श्रद्धेय विषय मानतात. वैज्ञानिक दृष्टिकोनाला त्यामुळे मर्यादा पडतात.” यामुळेच मार्क्सवादाची समीक्षा करण्याची तर्कतीर्थांना आवश्यकता भासते.^{१०}

मार्क्सवादाची मीमांसा करताना तर्कतीर्थांनी प्रामुख्याने मार्क्सचा ऐतिहासिक भौतिकवाद, इतिहासाची आर्थिक उपपत्ती आणि विरोधविकासपद्धती यांचा विचार केला आहे. इतिहासाचे एक तत्त्वज्ञान म्हणून ते मार्क्सवादाकडे पाहतात व त्याच्या तात्त्विक मीमांसेकडे अधिक लक्ष देतात.

तर्कतीर्थांच्या मते ऐतिहासिक भौतिकवाद हे कार्ल मार्क्सच्या सर्व विचारविस्ताराचे सार आहे. इंग्लंडमधील वैज्ञानिक संशोधनपद्धती आणि जर्मनीतील इतिहासवाद यांची सांगड घालून मार्क्सने आपला ऐतिहासिक भौतिकवादाचा सिद्धान्त मांडला. त्याच्या आधारेच मार्क्स इतिहासाचा अर्थ, मानवी जीवनाचे गूढ, समाजाच्या रचनेचे व परिवर्तनाचे रहस्य उलगडून सांगतो. धर्म, नीती, राजकारण, वाङ्मय, कला, कायदा, युद्ध, उन्नती, अवनती, परागती इत्यादी सामाजिक अनुभवाचे विषय ऐतिहासिक भौतिकवादाने उपपत्तीपूर्वक विवरून मानवी जीवनपट अत्यंत उपडा करून दाखविणारी जादू मार्क्सवादापाशी आहे. म्हणूनच मार्क्सवादाचे मोहिनी घालण्याचे सामर्थ्य अपार आहे.

मार्क्सच्या ऐतिहासिक भौतिकवादाची तपासणी करताना मार्क्सची संशोधनपद्धती वैज्ञानिक असली तरी ती त्याने सुसंगतपणे सर्वत्र वापरलेली नाही असे मत तर्कतीर्थ मांडतात. मानवी इतिहासाबद्दलचा मार्क्सच्या सिद्धान्त कमीजास्त प्रमाणात निर्विवादपणे मान्य होण्यासारखा असला तरी त्याची ऐतिहासिक भौतिकवादाची रचना एकांगी व सदोष आहे असा अभिप्राय तर्कतीर्थांनी दिला आहे. मार्क्सने आपला ऐतिहासिक भौतिकवादाचा सिद्धान्त मुख्यतः पश्चिम युरोपातील पहिल्या दोनशे वर्षांतील भांडवलदारी समाजाच्याच पृथःकरणावर आधारलेला असल्याने हा दोष उद्भवलेला आहे असे ते म्हणतात.

इतिहासशक्तीचे एक मुख्य स्वरूप जो मानव त्याच्या स्वरूपाची मीमांसा मार्क्सने केली नाही. मनुष्य हा काय आहे, हा प्रश्न त्याने उपस्थित केला नाही. मनोव्यापार अथवा जाणीव या तत्त्वास मानवी सुधारणेच्या इतिहासात दुय्यम स्थान आहे, असे मार्क्स म्हणतो; याचे कारण त्याने मानव हा काय आहे या प्रश्नाची उपेक्षा केली, हे होय.

मानवी कर्तृत्वाची महती मार्क्सने जागोजागी गायली असली तरी समाजवस्तू हे त्याचे प्राथमिक गृहीतकृत्य असल्यामुळे मनाच्या कर्तृत्वशक्तीबद्दल त्याने घोटाळा केला आहे. मन आणि मानसिक जगत हा भौतिक अस्तित्वाचा बाह्य देखावा आहे असेही त्याने गृहीत धरले आहे. तर्कतीर्थांच्या मते मार्क्सने केलेल्या या मूलभूत प्रमादामुळे ऐतिहासिक मार्क्सच्या भौतिकवादरूपी तत्त्वज्ञानात विसंगती, वैगुण्य, दौर्बल्य व अपसिद्धांत शिरले आहेत.

कार्ल मार्क्स मानसिक हेतूला दुय्यम स्थान देतो ही गोष्ट नीट ध्यानात घेतली म्हणजे मार्क्स हा सर्व सामाजिक व्यवहारात आर्थिक हेतू मूलभूत मानतो या कल्पनेला महत्त्व राहात नाही. मार्क्सने मांडलेल्या ऐतिहासिक भौतिकवादात आर्थिक हेतूस दुय्यम स्थान आहे. सर्व राजकीय, धार्मिक व सांस्कृतिक संस्था आणि विविध सामाजिक व्यवहार आर्थिक हेतूने प्रेरित असतात ही कल्पना मार्क्सला मान्य नाही. तथापि अनेक मार्क्सवादी कम्युनिस्ट आणि मार्क्सविरोधी यांनी अर्थहेतूवाद आणि आर्थिक भौतिकवाद एक नव्हेत हे लक्षात घेतलेले नाही असे मत तर्कतीर्थांनी व्यक्त केले आहे.

आपल्या ऐतिहासिक भौतिकवादाच्या सिद्धान्तामध्ये मार्क्सने आर्थिक हेतूला दुय्यम स्थान दिले असले तरी वर्गविग्रह आणि सामाजिक क्रांती याविषयीचे विवेचन करताना कार्ल मार्क्स

आर्थिक हेतूवाद गृहीत धरतो ही त्याच्या सिद्धांतातील विसंगती तर्कतीर्थांनी लक्षात आणून दिली आहे. वर्गविग्रह ही ऐतिहासिक प्रगतीची प्रेरक शक्ती होय, असे मार्क्सवाद मानतो. जेव्हा वर्तमान सामाजिक संबंध वर्गसंबंध आणि संपत्तीचे संबंध आर्थिक प्रगतीच्या आड संपूर्णपणे येऊ लागतात तेव्हा वर्गविग्रह विकोपास जाऊन सामाजिक क्रांती होते असे मार्क्सवादाचे सांगणे आहे. तर्कतीर्थांच्या मते परिस्थिती ही जाणवांचे नियंत्रण करते या मार्क्सच्या मूलभूत सिद्धान्ताशी वर्गविग्रह विकोपास जाण्याची कल्पना विसंगत आहे. आंधळे आर्थिक हेतू सामाजिक उत्पादास कारणीभूत होतात असा वर्गविग्रहाच्या तत्त्वज्ञानाचा उपसिद्धान्त मानावा लागतो. आर्थिक उत्पादनशक्तीच्या क्षेत्रातील अस्थिरतेमुळे फक्त दलितवर्गच क्रांतिकारक बनतो व इतर वर्ग प्रतिक्रांतिकारक बनतात हे आर्थिक भौतिकवादाच्या प्रथम सूत्राशी विसंगत आहे असे तर्कतीर्थांचे मत आहे.

व्यक्ती जशी वर्गाहिताकरिता जागृत होऊन क्रांतीस प्रवृत्त होते, तशी सर्व समाजहिताकरिता ती प्रवृत्त व्हावयास पाहिजे. म्हणून प्रत्यक्ष कामगारवर्गांशिवाय अन्य वर्गातील व्यक्तीही आर्थिक शक्तिप्रवाहांच्या विशिष्ट क्रांतिकारक स्थितीत जागृत होऊन क्रांतीस तयार व्हावयास पाहिजेत. वर्गविषयक अहंकार जसा माणसास असतो तसा सामाजिक व्यापक अहंकारही असतो. हा अहंकार वर्गविग्रहाची मर्यादा उल्लंघून जात असतो. म्हणूनच वर्गविग्रहाच्या सिद्धान्ताचा आधारस्तंभ बळकट नाही असे मत तर्कतीर्थ व्यक्त करतात. वर्गविग्रह हा जसा समाजसंस्थेच्या इतिहासातील एक महत्त्वाचा भाग आहे त्याचप्रमाणे वर्गसमन्वय हाही तितकाच महत्त्वाचा भाग आहे. नाहीतर समाजसंस्था विलयाला गेली असती असे भाष्यही तर्कतीर्थ यासंदर्भात करतात.

धर्म, नीती, तत्त्वज्ञान, राजकारण, कायदा, कला इत्यादी मानसिक मूल्यांवर अधिष्ठित असलेल्या सर्व गोष्टी सत्ताधारी वर्गाच्या वर्गाहिताला पोषक असतात व बाकीचे वर्ग या तत्त्वांचा स्वीकार करतात असा मानवी संस्कृतीबद्दलचा सापेक्षतावाद मार्क्सने मांडला आहे. मार्क्सचा हा सापेक्षतावाद सामाजिक विकासवादाच्या विरुद्ध आहे अशी टीका तर्कतीर्थांनी केली आहे. आर्थिक शक्तींचा विकास होण्यास जशी पूर्वयुगातील आर्थिक शक्तींची परंपरा आवश्यक असते त्याप्रमाणे नैतिक, कलात्मक, धार्मिक, न्यायविषयक व तत्त्वज्ञानरूप पूर्वकालीन परंपराही पुढील विकासास आवश्यक मानली पाहिजे. त्या त्या सामाजिक अवस्थेतील धर्मात, नीतीत, न्यायात अथवा तत्त्वज्ञानात केवळ त्या अवस्थेशी सापेक्ष सत्य तेवढेच असेल तर, विकास ही कल्पना त्या क्षेत्रास लागू पडणार नाही असे तर्कतीर्थांचे या बाबतीतले मत आहे.

आर्थिक उत्पादनशक्तीच सामाजिक चिरंतन सत्य होय, तीच समाजाच्या स्थैर्याचे आणि परिवर्तनाचे प्रधान कारण होय असे मार्क्सचे प्रतिपादन आहे. तर्कतीर्थांच्या मते आर्थिक गरजा मानवी मनात तयार होतात व त्या सारख्या वाढत असतात याचा मार्क्सने विचार केलेला नाही. तो जर त्याने केला असता तर त्याने भौतिक अधिष्ठान आणि मानसिक बाह्याकार असे मुख्य व दुय्यम म्हणून भाग पाडले नसते.

समाजवाद ही विचारसंपन्न सुसंस्कृत मध्यमवर्गानिच प्रामुख्याने प्रसूत केलेली विचारसरणी आहे. तिचे नेतृत्व मध्यमवर्गातील ध्येयवाद्यांनी निर्माण केलेल्या पक्षांकडे आहे. रशियातील आर्थिक उत्पादनपद्धती आर्थिक उत्पादनशक्ती मार्क्सच्या समाजवादी क्रांतीच्या सिद्धान्ताशी जुळणारी नव्हती. तेथील क्रांती क्रांतिकारक विचारसरणीने केली. कामगारवर्ग क्रांतीमध्ये सहभागी होतो त्याचप्रमाणे प्रतिक्रांतीच्याही शक्तींना मदत करतो. जर्मनी व इटालीमध्ये त्याने फॅसिझमच्या स्थापनेस मदत केली. राजकीय क्रांतीच्याद्वारे आर्थिक क्रांती होते त्याप्रमाणे आर्थिक क्रांतीच्याद्वारे राजकीय क्रांती होते. त्यामागे धार्मिक क्रांतीच्याद्वारे राजकीय व आर्थिक क्रांती झाल्याचीही इतिहासात उदाहरणे आहेत. मार्क्सच्या आर्थिक उपपत्तीची समीक्षा करताना म्हणूनच सामाजिक प्रगतीची शक्ती केवळ आर्थिक शक्ती नाही अशा निष्कर्षाप्रत तर्कतीर्थ येतात. त्यांच्या मते नैतिक, धार्मिक, राजकीय, कलात्मक, तत्त्वज्ञानरूप, विज्ञानरूपप्रवृत्ती आणि आर्थिक शक्ती एकमेकांत गुंतलेल्या असतात. त्या एकमेकांपासून कधीच अलग करता येत नाहीत. संबंध सामाजिक प्रक्रिया निरनिराळ्या स्वरूपांत विभक्त नसते. तिचा विभक्तपणा हा काल्पनिक आहे.^{११}

भौतिक विश्व व मानवी समाजाचा इतिहास यांची उपपत्ती लावण्यासाठी हेगेलने विरोधविकासपद्धती शोधून काढली. यावरून कार्ल मार्क्सने ऐतिहासिक भौतिकवादाचा सिद्धान्त मांडला. मार्क्सने हेगेलची विरोधविकास पद्धती मानवी इतिहासास व विशेषतः अर्थशास्त्रास अधिक स्पष्ट व विस्तृत रीतीने लावली. परंतु तर्कतीर्थांच्या मते हेगेलने निर्माण केलेल्या विरोधविकासपद्धतीत मार्क्सवादाने काहीही महत्त्वाची भर घातली नाही. मार्क्सने हेगेलच्या या पद्धतीची परिभाषा 'भांडवल' वगैरे ग्रंथात सरसहा वापरली आहे. परंतु ती पद्धती प्रत्यक्ष कोठेच सिद्ध करून दाखविली नाही. एंगेल्स व लेनिन यांनी ती सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला आहे, परंतु तो त्रोटक व जुजबी स्वरूपाचा आहे.

विरोधविकासपद्धतीच्या सिद्धान्तामध्ये वापरलेल्या विरोध या संज्ञेची स्पष्ट व निश्चित व्याख्या कोणीच केलेली आढळत नाही. विरोधाची हेगेल, मार्क्स, एंगेल्स व लेनिन यांनी दिलेली उदाहरणे विरोधाचे भिन्नभिन्न अर्थ दर्शित करतात. दोन विरोधी गोष्टींमध्ये संघर्ष असूच शकेल असेही नाही. तर्कतीर्थांच्या मते विरोधविकासपद्धती हा एक विसंगतीने भरलेला गूढवाद आहे. या संदर्भात मार्क्सप्रणित विरोधविकासपद्धतीचे तर्कतीर्थांनी खालीलप्रमाणे परीक्षण केले आहे.

पक्ष प्रतिपक्ष आणि समन्वय ही त्रिकोटिव्यवस्था विरोधविकासपद्धतीचे स्पष्ट स्वरूप आहे. पक्ष व प्रतिपक्ष या द्वंद्याच्या झगड्यावर व एकतेवर वस्तुची प्रगती व स्थिती अवलंबून असते असे मार्क्सवादी समजतात. मार्क्सवादी अर्थशास्त्रात उत्पादन व विभाजन किंवा मागणी व पुरवठा इत्यादी अनेक द्वंद्वे सापडतात. त्यांत पक्ष कोणता व प्रतिपक्ष कोणता हे निश्चित करण्यास काहीही प्रमाण मिळत नाही. ही द्वंद्वे परस्परावलंबी आहेत एवढेच दिसते. भौतिक द्रव्यांच्या अनेक घटना त्रिकोटिव्यवस्थेत सामाविता येत नाहीत. त्रिकोटिव्यवस्था ही एक ओढूनताणून सर्वव्यापी

ठरविलेली व्यवस्था आहे. या साचेबंद पद्धतीत विश्वसंस्था व इतिहासातील सर्व घटना कोंबून बसविण्याचा प्रयत्न अनेकदा विफल होतो.

उत्पादक सामर्थ्य आणि सामाजिक संबंध हे मार्क्सच्या समाजशास्त्रातील सर्वात श्रेष्ठ द्वंद्व होय. या द्वंद्वाचा अंतिम समन्वय कम्युनिझममध्ये होतो. परंतु कम्युनिझममध्ये हे द्वंद्व संपुष्टात येते का हा महत्त्वाचा प्रश्न आहे. तसे असेल तर विरोधविकासपद्धती कम्युनिझमच्या स्थितीला लागू पडत नाही असे म्हटले पाहिजे.

कार्ल मार्क्सने विरोधविकासपद्धती हेगेलकडून घेतली; परंतु तिच्यावर संस्कार करून तिची अधिक शुद्ध व व्यवस्थित मांडणी करण्याची काळजी घेतली नाही. एवढेच नव्हे तर हेगेलच्या मांडणीतील तार्किक सूक्ष्मताही मार्क्सवाद्यांनी गमाविली. निसर्ग वा समाज अपरिहार्यपणे विकास पावत असतो हा या पद्धतीतला एक महत्त्वाचा मुद्दा आहे. तथापि परागतीसुद्धा निसर्गात व समाजेतिहासात सापडणारी स्थिती आहे. विकास ही एक स्थिती आहे, परंतु तो विश्वाचा सर्वव्यापी नियम नाही. समाज व राष्ट्रे हीनावस्थेत गेल्याचे इतिहास सांगतो.

अंतर्गत प्रवृत्तीचा संबंध व विरोध जसा प्रगतीस कारक ठरतो त्याप्रमाणे बाह्य प्रवृत्तीचा संबंध व विरोध प्रगतीस पोषक होतो, म्हणून विरोधविकासपद्धतीतील वस्तूच्या अंतर्गत द्वंद्वामुळेच प्रगती होते हा मुद्दा पटण्यासारखा नाही. अंतर्विरोधानेच प्रगती घडते असे विरोधविकासपद्धतीचे सांगणे आहे. परंतु वर्गविग्रहाने प्रगती होईलच असे म्हणता येणार नाही. प्रगती न होता बेबंदशाहीही होऊ शकते. दुसरे असे की, विग्रहाने प्रगती होते याच्या उलट सहकार्यानेही प्रगती होते याची अगणित उदाहरणे देता येतात.

विरोधविकासपद्धतीने विधिनिषेध वा सूक्तासूक्त विचार बाजूस सारून वाटेल ते उपाय योजण्याच्या प्रवृत्तीला वैचारिक सामर्थ्य देण्याचे कार्य केले आहे. जुन्या अद्भुतरम्य समाजवादाच्या ऐवजी विज्ञानशुद्ध समाजवाद सिद्ध करण्याकरता मार्क्सने या पद्धतीचा आश्रय केला. परंतु या पद्धतीचे अंतरंग मात्र गूढवादीच राहिले. क्रांती माणसाच्या सदिच्छेने घडत नसते, क्रांती ऐतिहासिक अनिवार्य शक्तीच्या प्रगतिपर क्रमामुळेच घडून येते असे मार्क्सने या पद्धतीच्या आश्रयाने सांगितले. परंतु मानवी इच्छा व अनिवार्य ऐतिहासिक नियती यांच्यातील चर्चा हा विज्ञानाचा भाग नाही. तो तत्त्वज्ञानाचा भाग आहे. विरोधविकासपद्धतीने समाजवाद हा विचार अधिकच तत्त्वज्ञानात्मक बनला. मार्क्सचा समाजवाद विज्ञानात्मक झाला हे म्हणणे अतिशयोक्तीपूर्ण आहे, कारण विरोधविकासपद्धती हे एक वस्तुतत्त्वज्ञान (Ontology) आहे. वैज्ञानिक पद्धतीन नव्हे.^{१२}

मार्क्सवादाच्या लोकप्रियतेचे विश्लेषण करताना तर्कतीर्थ म्हणतात की, जी विचारसरणी सामान्य माणसांच्या सामान्य प्रतीतीत येणाऱ्या एका वस्तुस्थितीला प्राधान्य देते ती प्रचारदृष्ट्या विस्मयजनक यश प्राप्त करून घेते. मनुष्याच्या जीवनाचे व इतिहासाचे गूढ हस्तगत झाल्याचा आनंद मार्क्सच्या अर्थद्वैतवादाने आणि फ्रॉईडच्या सर्व प्रवृत्तीची कामात्मकता सांगणाऱ्या

मनोविश्लेषणपद्धतीने अनेक चिकित्सकांना अनुभवावयास मिळाला आहे. प्राचीन इतिहासात शंकराचार्यांचा मायावाद व बुद्धाचा क्षणभंगवाद यांनी असाच अंमल गाजविला होता.

मार्क्स व मानसिक संस्कृतीची चिरंतन मूल्ये यांची चर्चा करताना आर्थिक इतिहास व मानसिक इतिहास हे एकमेकांत गुंतलेले असले तरी त्यांचे पृथक्त्व मान्य करावेच लागते असे मत तर्कतीर्थांनी व्यक्त केले आहे. जाणीव व जीवन यांची मानवी व्यवहारात विभक्तता दाखविता येत नाही. नीती, धर्म, कायदा, कला, विज्ञान व तत्त्वज्ञान या जाणिवेच्या स्वरूपांना आर्थिक व्यवहारापेक्षा दुय्यम व गौण समजून व आर्थिक व्यवहारास मूलभूत सत्य मानून मार्क्सने इतिहासाचे रहस्य सांगण्याचा प्रयत्न केला. जाणिवेच्या वरील स्वरूपांना आर्थिक शक्तीशी सापेक्षपणाने बांधून टाकले. सर्व जीवनमूल्ये त्या त्या आर्थिक युगापुरतीच खरी होत, युग बदलले की ती बदलतात, शाश्वत वा चिरस्थायी मूल्ये हा केवळ आभास आहे असे मार्क्सवाद सांगतो. तर्कतीर्थांच्या मते सर्वच मूल्ये अर्थसापेक्ष असतात हे विधान अतिव्याप्तिदुष्ट आहे. सृष्टीच्या व मनुष्यसमाजाच्या इतिहासात त्या त्या कालाने मर्यादित किंवा अनेक युगे स्थिर राहणारी अशी मूल्ये पदार्थ, जाती, आकार वा गुण विशिष्ट कालखंडातील अनुकूल परिस्थितीमुळे निर्माण होतात. नंतर उत्पन्न होणाऱ्या कालखंडात त्यांची परंपरा चालू राहाते. तर्कतीर्थांच्या मते प्रतिमा, सूक्ष्म अनुभूती आणि विश्वचिंतन यांच्या संगमाने विशाल कला प्राचीन धर्मयुगाने जन्मास घातली ती त्या आर्थिक युगांना उल्लंघूनही आज तितकीच सतेज व रमणीय राहिली आहे. मनुष्य हा एकसमयावच्छेदेकरून तिन्ही कालात राहणारा व रमणारा प्राणी आहे. त्या त्या परिस्थितीत पूर्णता पावलेली रूपे व आकार दीर्घकालपर्यंत रमणीय राहतात. दूरचा देश, लांबचा काल, भिन्न व्यक्ती व स्वतःच्या परिस्थितीपेक्षा अन्य परिस्थिती यांच्याशी तन्मय होऊन व कलानिर्मिती व कलास्वाद निर्माण होऊ शकतो.

सत्ये चिरंजीव असतात या भरवशावरच खरोखर शास्त्रांची व कलांची प्रगती होऊ शकते. युगे बदलली तरी सत्ये माणसाला प्रगतीचे आश्वासन देत माणसाची साथ करीत असतात. त्यांची पारख मात्र नव्या नव्या अनुभवांनी सारखी करावी लागते. सामाजिक युग बदलले म्हणजे नवे अनुभव व नवी तत्त्वे प्राप्त होऊ लागतात. त्यांच्या योगाने परंपरागत संस्कृतीचे पुन्हा संशोधन करण्यास आवश्यक अशा साधनांचा लाभ होतो. परंतु युग बदलले म्हणून किंवा युग बदलावावे म्हणून परंपरेचा संपूर्ण त्याग करणे यात मोठा धोका आहे.

कोणत्याही सांस्कृतिक मूल्यांची तपासणी करताना त्या त्या विषयांचे तर्कशास्त्र वापरले पाहिजे असे मत तर्कतीर्थांनी व्यक्त केले आहे. या संदर्भात त्यांनी तीन महत्त्वाचे मुद्दे मांडले आहेत. एक म्हणजे भांडवलदारी हितसंबंधाचा दोष मनोविकृती, न्यूनगंड इत्यादी गूढ कारणे दाखवून कोणत्याही मृत्याचा अधिक्षेप करणे फार सोपे आहे. परंतु त्यामुळे खरे मूल्यमापन होऊ शकत नाही. वर्गस्वार्थ किंवा मनोविकृती ज्याच्या ठिकाणी असते त्याला त्याची बाधा प्रतिक्रिया होतेच असे नसते. दुसरे असे की, कोणतेही विधान वर्गस्वार्थमूलक, मनोविकृतिमूलक

किंवा सामाजिक परंपरेच्या अभिमानाने केलेले आहे असे सिद्ध झाले तरी ते त्यामुळे चूक आहे असे नक्की म्हणता येत नाही. तिसरे असे की, वर्गाहंकाराची भाषा, मनोगंडाची पीडा अथवा सामाजिक परंपरेच्या अभिनिवेशाची व्यथा यांची तर्कशास्त्रे दुधारी शस्त्रासारखी उभयघातक आहेत, कारण जो ती शस्त्रे वापरतो, त्याच्यातही वर्गाहंकार, मनोगंड व सामाजिक परंपरेचा दोष दाखविणे सुलभ आहे.^{१३}

तर्कतीर्थानी केलेल्या मार्क्सवादाच्या चिकित्सेवर पाश्चिमात्य उदारमतवादी विचारवंत आणि अर्थातच मानवेंद्रनाथ रॉय व त्यांची नवमानवतावादी विचारप्रणाली यांचा प्रभाव आहे. या मीमांसेमध्ये नावीन्यपूर्ण असे काही नसले तरी मराठीमध्ये बहुधा प्रथमच मार्क्सवादी विचारसरणीची इतकी सखोल चिकित्सा करण्यात आली असावी यामध्येच त्याचे महत्त्व आहे. ज्या काळात साम्यवादी विचाराची लोकप्रियता जगभर वाढत होती त्या वेळी तर्कतीर्थानी ही मीमांसा करून महाराष्ट्रातील तरुण पिढीला मार्क्सवादाकडे चिकित्सक बुद्धिवादी दृष्टिकोनातून पाहण्याला प्रवृत्त केले असेही म्हणता येईल. मार्क्सवादी विचारवंतांना ही मीमांसा न रुचणेही तेवढेच स्वाभाविक होते. दि. के. बेडेकर यांच्या मते “विवेकवाद (Rationalism), मानवधर्म (Humanism), व्यक्तिवाद (Individualism) यांच्या परिसरातच रॉयवादाची उभारणी व परिणती होते. चेतन्यवादाचे खंडन करूनही मार्क्सचा वस्तुवाद श्री. रॉय यांना पूर्णतः पटत नाही. त्यामुळेच कधी जडवस्तुवादाकडे कलांडगारी तर कधी मानवधर्माचे फावरबाप्रणित दर्शनासारखे निरूपण करणारी मते महाराष्ट्रातील तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी प्रभृती रॉयवाद्यांनी मांडलेली आढळतात.”^{१४}

जडवादावर निबंध लिहूनही तर्कतीर्थ जडवादी नव्हते. किंबहुना आपण स्वतः जडवादी म्हणजे भौतिकवादी आहोत की अध्यात्मवादी आहोत हा प्रश्नच त्यांच्या दृष्टीने महत्त्वाचा राहिलेला नव्हता. त्यामुळे मार्क्सवादाकडे ते निकोप दृष्टीने पाहू शकतात.

ऐतिहासिक शक्ती अपरिहार्य रीतीने बदल घडवून आणणारच आणि प्रगतीकडे नेणारच हा कार्ल मार्क्सचा नियततावाद तर्कतीर्थानी एकोणिसाव्या शतकातील आशावादाचा एक पर्याय वाटतो. परंतु या विसाव्या शतकामध्ये सामाजिक शक्तींचा कार्यकारणभाव निश्चित करण्यासाठी त्यांना त्यांच्या गणिती मापनाची आवश्यकता वाटते. मानवी मन हीसुद्धा एक प्रचंड सामाजिक शक्ती आहे. सामुदायिक मने कशी कार्य करतात. क्रांती कशी होते ह्याचेही मोजमाप सापडत नाही. यामुळे तर्कतीर्थ मार्क्सवादी विचाराकडे सावध दृष्टीने पाहतात. मार्क्सवादी विचार त्यांना युटोपियन वाटतो. परंतु ‘युटोपिया’ची माणसाला गरज आहे असेही त्यांना वाटते. ‘युटोपिया’ने माणसाला उच्च प्रेरणा आणि उच्च ध्येय मिळते. परंतु कोणत्याही ‘युटोपिया’वर फार विसंबून राहिल्याने माणूस हिंसक आणि विध्वंसक बनू शकतो हेदेखील लक्षात ठेवले पाहिजे.^{१५}

मार्क्सवादापाठीमागील युक्तिवादाचे तर्कतीर्थानी खंडन केले असले तरी मार्क्सवादामागील मानवतावादी मूल्ये आणि उच्च नैतिक भावना तर्कतीर्थानी स्वीकारार्ह वाटतात. म्हणूनच ते स्वतःला नवमार्क्सवादी मानतात.

(३)

१९३९ मध्ये दुसरे महायुद्ध सुरू झाले. या महायुद्धाबाबत काँग्रेसचा व महात्मा गांधींचा दृष्टिकोन तर्कतीर्थांना अनाकलनीय वाटला. हे युद्ध फॅसिझमविरुद्ध लोकशाही अशा स्वरूपाचे आहे हा मानवेंद्रनाथ रॉय यांचा विचार तर्कतीर्थांना पटला व रॉयवादी बनले. फॅसिझमची आक्रमक राष्ट्रवादी विचारसरणी लोकशाही आणि उच्च नैतिक मूल्यांच्या विरोधी आहे असे त्यांचे मत बनले. फॅसिस्ट हुकूमशाही ही एक अतिशय हिंसक शक्ती आहे न ओळखता महात्मा गांधींनी ब्रिटिश साम्राज्यशाहीविरुद्धचा भारतीय स्वातंत्र्याचा लढा अधिक तीव्र केला. या पार्श्वभूमीवर तर्कतीर्थांनी मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्या समवेत लोकशाहीविषयक अधिक मूलगामी चिंतनास प्रारंभ केला.

मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्या मार्क्सवाद आणि लोकशाही यांच्याविषयीच्या दीर्घकालीन चिंतनाची फलश्रुती नवमानवतावादी झाली. हा नवमानवतावादी विचार म्हणजेच पक्षविरहित मूलगामी लोकशाहीचा विचार आहे. रॉय यांनी मांडलेल्या नवमानवतावादाच्या बावीस सिद्धान्तांत तर्कतीर्थांचा मोठा सहभाग होता. साहजिकच लोकशाहीसंबंधी तर्कतीर्थांनी वेळोवेळी मांडलेले विचार नवमानवतावादी दृष्टिकोनातूनच होते असे दिसून येते.

अहमदाबाद येथे भरलेल्या रॅडिकल ह्यूमॅनिस्ट संमेलनाच्या उद्घाटनप्रसंगी दि. २६ डिसेंबर १९७५ रोजी केलेल्या भाषणात तर्कतीर्थांनी लोकशाहीचा सिद्धान्त व व्यवहार यांसंबंधी आपले विचार विस्ताराने मांडले आणि भारतातील लोकशाही स्थिर आणि विकसित कशी होईल याबद्दलचा ऊहापोह केला.

लोकशाहीमध्ये लोक मतदान करतात, परंतु लोकशाहीच्या अंतिम मूल्यांच्या संदर्भात, म्हणजे स्वातंत्र्य, समता व बंधुता यांच्या संदर्भात मतदानाच्या अगोदर चर्चा करू शकत नाहीत; कारण ती मूल्ये त्यांच्या जीवनातील अत्यंत प्रिय मूल्ये म्हणून आत्मसात झालेली नसतात. म्हणून कित्येकदा डाव्या किंवा उजव्या हुकूमशाहीच्या नेत्यांना आणि पक्षांना मतदान करून लोकस्वातंत्र्य व अखेरीस लोकशाहीचे सर्व हक्कही गमावून बसतात. काही थोडी माणसे जागृत विवेकबुद्धीची असली म्हणजे लोकशाही सुरक्षित राहते असेही मानणे ही मोठी चूक होय. विवेकबुद्धी परिणामकारक आणि स्थिर होऊन राज्य आणि सामाजिक संस्था तिच्या आधारावर चालावयाच्या तर विवेकबुद्धी राष्ट्रव्यापी व्हावी लागते. तरच लोकशाही स्थिरपणे जिवंत राहू शकते. यासाठी लोकशाहीला सर्वव्यापी लोकशिक्षणाची गरज आहे असे मतप्रतिपादन तर्कतीर्थांनी केले आहे.

बहुमताने निर्णय घेऊन निर्माण झालेले कायदे किंवा बहुमताच्या आधारावर झालेल्या निवडणुका हे लोकशाहीचे तांत्रिक बाह्यांग होय. संसदीय बहुमत जेव्हा मूलभूत तत्त्वे बाजूला सारते तेव्हा लोकशाही आत्महत्या करते. लोकशाही तत्त्वावर आधारलेल्या लोकशाही संस्था

विवेकबुद्धीच्या लोकांच्या हातात असल्या तरच त्यांचा दुरुपयोग होऊ शकत नाही.

लोकशाहीचे अधिष्ठान म्हणजे जनतेची सार्वभौम सत्ता होय असा सिद्धान्त रूसोने मांडला आहे. रूसोच्या मते, परिपूर्ण सत्य हे जनतेच्या समान एषणेने (General Will) आकलन केलेले असते आणि ती समान एषणा बिनचूक असते असे जनतेच्या सार्वभौमसत्तेच्या सिद्धांताच्या पोटी गृहीत धरलेले असते. तर्कतीर्थांच्या मते, गतिशील लोकशाहीच्या तत्त्वाशी ही प्रमादरहित समान एषणेची कल्पना विरुद्ध आहे. राज्ये ही माणसेच चालवीत असतात; राजा किंवा नेता किंवा जनतेला मान्य असलेला महापुरुषही माणूसच असतो, म्हणून तो प्रमादशील असतो. त्याचप्रमाणे सत्य हे अनंत असते. ते संपूर्णपणे कोणालाही लाभत नाही. मानवाच्या पिढ्यान् पिढ्या चाललेल्या सत्यसंशोधनातून ज्ञानाची वाढ होते. जितके मानवी सहकार्य व्यापक तितके सत्याचे संशोधन अधिक प्रगतिमान होत असते. गतिशील लोकशाहीच्या मुळाशी हाच विचार असतो. लोकशाहीची एक बाजू म्हणजे सगळ्या व्यक्तींना निसर्गदत्त विवेकबुद्धी वापरून राजकीय, समाजिक सांस्कृतिक जीवनाचे सत्य शोधून आत्मविकासात अनुकूल नियम बनविण्यात भाग घेण्याचा अधिकार होय.

तर्कतीर्थांच्या मते हा अधिकार निरंतर चालणाऱ्या आत्मशिक्षणानेच माणसाला बजावता येतो. लोकशाही एक प्रकारची लोकशिक्षणसंस्था आहे. मतदान करणारे लोक निवडून आलेले प्रतिनिधी, मंत्री अध्यक्ष या सर्वांनीच चर्चा करूनच निर्णय घ्यावयाचे असतात. सर्वांचेच आत्मशिक्षण हे कर्तव्य आहे. त्यामुळेच सतत चुका दुरुस्त करणे आणि अधिक व्यापक सत्याच्या आधारावर संस्था आणि कार्य सुधारत राहणे हे लोकशाहीचे कार्य चालू राहते. अशा प्रकारे सत्याधिष्ठित गतिशील संस्था व कार्ये यांच्या आधारे जनतेला आपले स्वातंत्र्य आत्मविकासाकरिता योग्य पद्धतीने वापरता येते.

स्वातंत्र्याच्या संपूर्ण व्याख्येत सत्ता अंतर्भूत होते. सत्तेचे प्रेम ही माणसात नैसर्गिक रीतीने वास करणारी भावना आहे. कारण सत्ता म्हणजे उद्दिष्टे किंवा प्राप्त करून घेण्याची शक्ती या योग्यता होय. हे स्वातंत्र्याचे विधायक स्वरूप होय. या शक्तीवर बंधने नसणे ही स्वातंत्र्याची दुसरी बाजू होय.

उदार तांत्रिक लोकशाहीच्या पद्धतीप्रमाणे मतदारवर्गाला मतदानाचे स्वातंत्र्य असते; परंतु खरीखुरी राजकीय सत्ता ही प्रतिनिधींनाच प्राप्त झालेली असते, लोकांच्या विकारांना व भावनांना आवाहन करून नेते सत्तेचा अपहार करू पाहतात. सत्तेचे जेथे जेथे केंद्रीकरण होत जाते तेथे तेथे मानवी स्वातंत्र्याचा संकोच होत जातो. म्हणून लोकशाही पद्धतीच्या संस्था ह्या सर्व माणसांना राजकीय व आर्थिक सत्तेमध्ये प्रत्यक्ष भाग घेता येईल अशा प्रकारे मुळापासून पुन्हा रचणे आवश्यक आहे. त्याशिवाय लोकशाहीवर मधूनमधून येणाऱ्या विनाशक धोक्यापासून सुटका होणे शक्य नाही असा निष्कर्ष तर्कतीर्थ लोकशाहीच्या संबंधात काढतात.

(४)

स्वातंत्र्यानंतरच्या काळात भारतामध्ये वारंवार उद्भवणाऱ्या राजकीय व सामाजिक समस्यांबाबत तर्कतीर्थांचे सातत्याने चिंतन चालू असे. राजकीय सत्तांतर झाल्यानंतरच्या पहिल्या दशकामध्येच हिंदू-मुसलमानांची यादवी, गांधीवध, ब्राह्मण-ब्राह्मणेत्तर विग्रह, व्यापाऱ्यांची जनभक्षक राक्षसी धनतृष्णा, दडपशाही करणारे कायदे, एकमेकांस चिरवैरी समजणारे राजकीय पक्षोपपक्ष इत्यादी घटना व परिस्थिती यांना देशाला सामोरे जावे लागले. तर्कतीर्थांनी या संदर्भात मानसशास्त्र, मनोविकृतिज्ञान व नीतीशास्त्र यांच्या दृष्टीने भारतीय राजकारणाची मीमांसा केली व आपले राजकारण सांस्कृतिक मनोव्याधीने आजारी झाल्याचा अभिप्राय दिला.^{१६}

भारतीय लोकशाहीपुढील विविध समस्यांची चिकित्सा करून तिला स्थैर्य प्राप्त कसे होईल या संबंधात तर्कतीर्थांनी पुढील विचार व्यक्त केले आहेत. हिंदुस्थानातील हिंदू-मुसलमानांची संस्कृती व सामाजिक संस्था यांची घडण श्रद्धेच्या पायावर झाली आहे. त्यामुळे भारतातील आधुनिक राजकीय चळवळींना धार्मिक चळवळीचे रूप येऊन परंपरागत अंधश्रद्धेचा गडद रंग चढतो. देशातील अनेक राजकीय पक्ष व चळवळी यांतील कार्यकर्ते यांच्यामध्ये वैज्ञानिक दृष्टिकोन, बुद्धिवाद, तदंगभूत औदार्य व परमतसहिष्णुता यांचा अभाव दिसतो, याचे कारण बौद्धिक चळवळीच्या शैक्षणिक प्रवृत्तींनी भारलेल्या वातावरणाचा अभाव होय. हिंदुस्थानातील राजकीय व सामाजिक चळवळींना बौद्धिक चळवळीचे पाठबळ न मिळाल्याने परंपरेच्या भावनांचा विरोध काही काळपर्यंत जरी दडपला गेला तरी त्यांची अप्रत्यक्षपणे वाढच झाली व अनुकूल वातावरण मिळाल्यावर तोवर त्याने उग्र व निर्घृण स्वरूप प्रकट केले.

व्यक्तिस्वातंत्र्य, मानवी समता (केवळ राष्ट्रीय समता नव्हे) व बंधुभाव या नैतिक मूल्यांवर आणि बुद्धिवादावर अधिष्ठित असा लोकशाही विचार जगभर मान्यता पावत असतानाच भारतामध्येही राष्ट्रीय चळवळीच्या काळात त्या विचारांचे आगमन झाले. तथापि, भारतातील हिंदू व मुसलमान या दोन्ही पुरातन धर्मसंस्कृती हा नवीन आधुनिक विचार आत्मसात करू शकल्या नाहीत. यातूनच सामाजिक व राजकीय क्षेत्रांत अनेक गंभीर समस्या उपस्थित झाल्या. ब्रिटिश राज्यसत्ता ही या समस्यांना केवळ निमित्तमात्र होती. तरीही हिंदू-मुस्लीमवाद, ब्राह्मण-ब्राह्मणेत्तरवाद परकीय सत्तेने जाणीवपूर्वक निर्माण केले असून स्वराज्य मिळाल्यानंतर या समस्यांचे आपोआप निराकरण होईल, अशी अनेकांची मिथ्या समजूत झाली होती.

वर्तमान भारतीय समाज संकीर्ण, विस्तीर्ण समाज (Mass Society) बनला आहे. ब्रिटिश सत्ता स्थापन होण्यापूर्वीचा भारताचा मध्ययुगीन समाज उच्चनीच भावाव्या तत्त्वावर उभारलेला, विशिष्ट रचना असलेला समाज होता. त्याचेच हे ढासळलेले विस्कळीत स्वरूप आहे. जुनी मध्ययुगीन समाजसंस्था हुकूमशाहीच्या तत्त्वावर आधारलेली (Authoritarian) होती. ती विस्कळित झाली असली तरी तिच्या संस्कृतीची, हुकूमशाहीच्या तत्त्वावर आधारलेली जुनी

मूल्या व श्रद्धा मात्र शिल्लक आहेत. अशा मानसिक संस्कृतीच्या पार्श्वभूमीवर भारतीय राजकीय लोकशाही निर्माण झाल्यामुळे तिचा मानसिक पाया दुबळाच राहिला आहे.

या वर्तमान विस्कळीत, संकीर्ण, विस्तीर्ण समाजाला नवी विशिष्ट रचना प्राप्त झालेली नाही. जुनी मुळे निसटलेल्या कणीभूत (Atomized) व्यक्तींचा हा समाज झाला आहे. उपजीविकेचे परंपरागत स्थिर व्यवसाय नष्ट झालेली अगणित माणसे निरंतर स्थलांतर करित सापडेल तेथे शिरत आहेत. त्यात बेकारांची संख्या दिवसेंदिवस फुगत आहे. सापडेल तो व्यवसाय करणाऱ्या मोठ्या मध्यमवर्गाला गरिबीमुळे उद्याच्या काळजीने ग्रासले आहे. माध्यमिक वा उच्च विद्यापीठीय शिक्षण घेणाऱ्या किंवा उत्तीर्ण झालेल्या व संख्येने सतत वाढत जाणाऱ्या विद्यार्थ्यांना व्यवसायाची हमी नसलेल्या शिक्षणाबद्दल अप्रीती उत्पन्न होऊन ते निराशाग्रस्त व प्रसंगी विध्वंसक प्रकृतीचा बनत आहेत. गरिबीच्या स्तराच्या खाली कसाबसा जगणारा, मरणाशी नित्य झगडणारा ४० ते ५० टक्के ग्रामीण व नागरी बहुजनसमाज असंतुष्ट बनला आहे. असा हा विविध प्रकारचा समाज एकमेकांत मिसळून संकीर्ण बनला आहे.

या समाजाला भारतीय लोकशाहीत मतदानाचा हक्क प्राप्त झाल्यामुळे त्याचा केवळ साधन म्हणून राजकीय पक्ष उपयोग करतात. निवडणुकीच्या वेळी सुस्थितीची आश्वासने देणारा कार्यक्रम सांगतात. त्यामुळे जनतेच्या आशा प्रदीप्त होतात. परंतु प्रत्यक्षात थोडेच प्रत्यंतर मिळाल्यामुळे प्रसंगी निराशेने भडकतात. त्यामुळेच नव्या उच्च ध्येयवादाची स्पष्ट जाणीव या आकांक्षा नसल्यामुळे, विध्वंसक चळवळीत सामील होतात. याचमुळे लोकशाहीला धोका उत्पन्न झाला आहे.

विस्तीर्ण भारतीय समाजाचे रूपांतर विविध विभागीय रचनायुक्त (Pluralist) समाजसंस्थेत करण्याची प्रक्रिया सुरू झाल्याशिवाय भारतीय लोकशाहीला निष्ठस्थैर्य येणे शक्य नाही. त्याचप्रमाणे लोकशाहीनिष्ठा असलेल्या राजकीय पक्षाची सत्तास्पर्धेत होणारी अराजकतेकडे कलणारी अवनती टाळल्याशिवाय हे स्थैर्य येणार नाही. त्याकरिता सत्तेचे केंद्रीकरण कमीत कमी होईल आणि नागरिकांच्यामध्ये विकेंद्रित झालेल्या सत्तेचे वितरण होईल अशा प्रकारे आर्थिक, राजकीय व सामाजिक संस्थांची मुळापासून पुनर्घटना व्हावयास पाहिजे. त्यामुळे हक्कांबरोबर कर्तव्यांची जाणीवही होईल आणि लोकशाहीला योग्य असा नागरिक निर्माण होऊ शकेल.

तर्कतीर्थांनी भारतीय लोकशाहीसंबंधी व्यक्त केलेल्या या विचारांशी सामान्यतः एकमत होण्यासारखे आहे. तथापि, त्यांना तसेच नवमानवतावादाच्या पुरस्कर्त्यांना अभिप्रेत असणारी आर्थिक, राजकीय व सामाजिक संस्थांची पुनर्घटना नेमकी कशी असेल हे त्यांनी स्पष्ट केलेले नाही. ही पुनर्घटना कशी व केव्हा होणार हा प्रश्न अनुत्तरितच राहतो. त्यांनी रंगविलेले मूलगामी लोकशाहीचे स्वरूप कितीही रम्य आणि आकर्षक असले तरी ते प्रत्यक्षात आणण्यासाठी व्यापक लोकशिक्षणाखेरीज दुसरा मार्ग नाही. त्यामुळे त्यांचे हे विचार म्हणजे उच्च नैतिक मूल्यांवर आधारलेला आशावाद आहे. हा आशावाद म्हणजेच अखेरीला मानवजातीची तारक

संजीवनी आहे असे फारतर म्हणता येईल. परंतु या विचारामागे मानव हा विवेकशील प्राणी असून तो विज्ञानाच्या साहाय्याने आपले भवितव्य घडवणार आहे असा युक्तिवाद आहे, तो सर्वांना मान्य होईलच असे नाही. मानवी संस्कृतीच्या आतापर्यंतच्या इतिहासामध्ये मानवाच्या अविवेकी प्रवृत्तींनी विवेकावर मात केल्याची उदाहरणे थोडी नाहीत.

(५)

भारतातील लोकशाहीचा विचार करताना राजकीय पक्ष, त्यांची विचारप्रणाली आणि कार्य यांचा विचार करणे अपरिहार्य ठरते. तर्कतीर्थांनी १९५५ मध्ये 'नवभारत'मध्ये तीन लेख लिहून प्रजासमाजवादी पक्ष, हिंदुत्ववादी पक्ष आणि काँग्रेस पक्ष यांच्यासंबंधी आपले विचार मांडले आहेत.

तत्कालीन प्रजासमाजवादी पक्षाचा ध्येयवाद संमिश्र स्वरूपाचा व तर्कदृष्ट्या परस्परविरोधी वैचारिक ध्येयवादांनी भरलेला आहे असे मत तर्कतीर्थांनी व्यक्त केले आहे. मार्क्सवाद किंवा वर्गविग्रहनिष्ठ समाजवाद, उग्र राष्ट्रवाद, गांधीवाद किंवा सर्वोदयवाद व लोकशाहीप्रधान विकेंद्रिकृत समाजवाद अशा चार विचारसरणींची गल्लत या पक्षाच्या धोरणामध्ये झालेली दिसून येते. गल्लत म्हणजेच समन्वय असा भ्रमही या पक्षाच्या नेतृत्वाने केल्याची टीका त्यांनी केली आहे. राष्ट्रीयीकरण आणि विकेंद्रीकरण यांची एकाच वेळी मागणी करून पक्षनेतृत्वाने आपल्या विचारसरणीतील अंतर्विरोध प्रकट केला आहे.

समाजवादामध्ये किंवा मार्क्सवादामध्ये समाज हे एक शरीर आहे असा सिद्धान्त गृहीत धरला आहे. हा सिद्धान्त लोकशाही मूल्यांशी विशेषतः व्यक्तिस्वातंत्र्याशी संपूर्णपणे विरोधी आहे. म्हणून लोकशाही समाजवाद ही 'वदतो व्याघात' करणारी तर्कदुष्ट कल्पना आहे असा आक्षेप तर्कतीर्थ प्रजासमाजवादी पक्षावर घेतात. वैचारिक गोंधळ व मूलभूत श्रद्धांची विरोधी सांगड यामुळे प्रजासमाजवादी पक्ष दुर्बल झालेला असून त्याचे सामाजिक अधिष्ठानही काँग्रेसपेक्षा वेगळे नसल्याने या पक्षाला आत्मविसर्जनाखेरीज दुसरा मार्ग नसल्याचे मत तर्कतीर्थ मांडतात.^{१७}

हिंदुत्ववादी पक्षांबद्दल तर्कतीर्थांनी चाळीस वर्षांपूर्वी व्यक्त केलेले विचार आजही तितकेच महत्त्वाचे व चिंतनीय ठरतील. तर्कतीर्थांच्या मते हिंदुत्ववादी पक्षांचे एक महत्त्वाचे वैगुण्य म्हणजे समाजातील दीन, अशिक्षित, अर्धपोटी, निरक्षर, असंस्कृत अशा सामान्य जनांच्या किंवा मागासलेल्या सामाजिक थरांच्या अवनत स्थितीची उपेक्षा हे होय. यामुळे वैगुण्यांमुळे सुस्थितीतले उच्चवर्गीय पांढरपेशे आणि धार्मिक व सामाजिकदृष्ट्या प्रतिष्ठा उपभोगणारे सामाजिक थर सोडल्यास इतर बहुजनसमाजाला आकर्षित करणारी विचारसरणी व कार्यक्रम या पक्षांपाशी नाही.

तरीही हिंदुत्ववादी पक्ष ज्या भावनेचे प्रतीक म्हणून अस्तित्वात आले आहेत ती प्रवृत्ती व भावना अतिशय खोल आहे. ही भावना किंवा प्रवृत्ती म्हणजे परंपरागत संस्कृतीबद्दलची भावना व प्रवृत्ती होय. वाङ्मय, कला, इतिहास, धर्म, आचार, अभिरुची या सगळ्यांमध्ये मूर्त

स्वरूपास आलेली ही भावना असते. त्या भावनेचे विविध संस्कार मानवी मनात खोल रुजलेले असतात. सगळ्या नव्या सामाजिक व राजकीय सुधारणा, राज्यक्रांत्या व समाजपरिवर्तने यांच्या उलथापालथीनंतरही हे संस्कार शाबूत राहिलेले दिसतात.

भारतातील हिंदुत्ववादी पक्ष सांस्कृतिक राष्ट्रीयत्वाची जपणूक करित आहेत. हे सांस्कृतिक राष्ट्रीयत्व नवोदित लोकशाहीला प्रसंगविशेषी मागे सारून पुढे येणार नाही अशी हमी देण्यासारखे स्थित्यंतर किंवा सामाजिक परिवर्तन भारतात अजून झालेले नाही. कदाचित हे सांस्कृतिक राष्ट्रीयत्व काँग्रेसमध्येही विजयी होऊन प्रभाव गाजवू शकेल. त्याबद्दल नकारात्मक हमी देता येणे शक्य नाही. कारण सांस्कृतिक राष्ट्रीयत्वाचे अधिष्ठान असलेली भावना खोल व्यापक आहे.

प्राचीन सांस्कृतिक परंपरा, जुनी धार्मिक प्रतीके, जुनी समाजव्यवस्था व त्यांची मूल्ये वर्तमानकाळी बदलत असलेल्या परिस्थितीच्या प्रभावाने निष्प्रभ होत असताना सांस्कृतिक राष्ट्रीयत्वाच्या मुळाशी असलेली उच्च सामुदायिक अहंता आज अधिक उत्तेजित का होत आहे याचा शोध तर्कतीर्थ सामाजिक मानसशास्त्राच्या आधारे घेतात. तर्कतीर्थांच्या मते, दीर्घकालीन संस्कारांच्या योगाने दृढ झालेल्या भावना व श्रद्धा, जुनी स्थिर कुटुंबसंस्था, आर्थिक तरतूद व सामाजिक प्रतिष्ठा यांचा आधार डळमळीत झाल्याने आणि नवे व्यवसाय व व्यवहार यांच्यात नित्यस्पर्धा व चंचलता आल्यामुळे मनावर नित्य ताण पडून ते शिणते. शिणलेले मनस्वास्थ्याचे स्थान शोधित असते. यातून सांस्कृतिक राष्ट्रीयत्वाला आधार मिळतो. हे सांस्कृतिक राष्ट्रीयत्व सर्व गटांतील व पक्षांतील सभासदांच्या व अपक्ष हिंदू व्यक्तींच्याही मनोभूमीत वसत आहे. ते अत्यंत व्यापक व गंभीर आहे. वरच्या वर्गात व विशेषतः मध्यमवर्गात त्यांचे नेतृत्व आहे. खालच्या वर्गात त्यांचे अनुयायित्व आहे. वर्तमान परिस्थितीने केवळ वरच्या सामाजिक थरांना धक्का देऊन विस्कळीत व निराधार बनविलेले नाही. या परिस्थितीने खालच्या थरातील सामाजिक गट ही खिळखिळे होऊन त्यांचे जीवन अस्थिर व निराश्रित झाले आहे. त्यामुळे त्यांची मने सांस्कृतिक राष्ट्रीयत्वाचे आकर्षण वाटण्याइतकी हळुवार बनली आहेत.^{१८}

काँग्रेस पक्षाचा विचार करताना तर्कतीर्थांनी इतर देशांतील पक्ष पद्धतीहून भारतातील पक्षपद्धतीचे स्वरूप कसे भिन्न आहे ते स्पष्ट केले आहे. नामवंत राज्यशास्त्रज्ञ रजनी कोठारी यांनी काँग्रेसपद्धती व एकप्रबळपक्षपद्धती याबाबतची संकल्पना मांडून भारतातील पक्षपद्धतीबाबतच्या विचाराला चालना देण्यापूर्वी तर्कतीर्थांनी विशिष्ट संकल्पना न वापरता तशाच स्वरूपाचे विचार मांडले आहेत हे लक्षात घेतल्यास त्यांचे महत्त्व स्पष्ट होईल.

काँग्रेसपक्षाच्या त्या वेळच्या सामर्थ्याची कारणमीमांसा तर्कतीर्थांनी पुढीलप्रमाणे केली आहे. जो प्रश्न किंवा जो कार्यक्रम देशातील विचारवंतांना व समाजातील सर्व वर्गांना अत्यंत महत्त्वाचा वाटतो आणि ज्या प्रश्नांमुळे व कार्यक्रमांमुळे इतर प्रश्न व इतर कार्यक्रम दुय्यम ठरतात असा प्रश्न व असा कार्यक्रम स्वीकारून काँग्रेसने चळवळ केली व त्या चळवळीचे तंत्रही सर्वसामान्य जनतेला समजणारे व झेपणारे ठेवले. म्हणून जनतेची देशव्यापी चळवळ हे स्वरूप

काँग्रेसला प्राप्त झाले. राष्ट्रपुढे असलेल्या सामाजिक, राजकीय व आर्थिक प्रश्नांना समाविष्ट करणारा साधारण लघुतम विभाजक कोणता हे शोधून काढून त्यालाच महत्त्व दिल्याने काँग्रेसला भारताच्या राजकारणात अद्वितीय श्रेष्ठ स्थान मिळाले.

काँग्रेसपाशी पक्ष या नात्याने आवश्यक असणारी सुस्पष्ट व सुसंगत अशी तात्त्विक व्यापक विचारसरणी नाही. या पक्षामध्ये अनेक अंतर्विरोध आहेत असे तर्कतीर्थ स्पष्ट करतात. काँग्रेसची पूर्वीची विचारपरंपरा निधर्मी राष्ट्रवादाची असली तरी तो निधर्मी राष्ट्रवाद नव्या राष्ट्रीय व जागतिक राजकारणाचे प्रश्न सोडविण्यास समर्थ नाही. राष्ट्रवाद हा देशाच्या पूर्वपरंपरेतील श्रद्धेतून निर्माण झालेला असतो. त्याच्यामध्ये सनातनी आग्रह असतो. काँग्रेसला राजकीय व सामाजिक क्रांती या देशात घडवून आणावयाची आहे तिचे वैचारिक अधिष्ठान म्हणून निधर्मी राष्ट्रवाद अगदी लेचापेचा ठरतो असे मत तर्कतीर्थांनी व्यक्त केले आहे.

काँग्रेसच्या संघटनेमध्ये आणि कार्यपद्धतीमध्ये अनेक अवलक्षणे दिसून येत असली तरी त्यांमधून मुक्त होण्याची शक्ती काँग्रेसमध्ये आहे. कारण तिचे नेतृत्व गतिशील व सावध आहे अशी तर्कतीर्थांना खात्री वाटते. काँग्रेसच्या बळकटीवर व प्रगतीवर देशाची शांतता व प्रगती दीर्घकाळपर्यंत अवलंबून राहणार असल्याने प्रत्येक नागरिकाने काँग्रेसचे यश व शुभ चिंतिले पाहिजे अशी अपेक्षाही ते व्यक्त करतात.^{१९}

राजकीय पक्षांबाबत तर्कतीर्थांनी मांडलेल्या या विचारानंतर बराच काळ लोटला आहे. तर्कतीर्थांनी काँग्रेस पक्षाच्या नेतृत्वाबद्दल व्यक्त केलेले विचार आजच्या काळामध्ये मान्य होण्याजोगी परिस्थिती राहिलेली नाही. काँग्रेसपक्षाचा जनमानसावरील प्रभाव आज कमी झालेला असून हिंदुराष्ट्रवादाचा किंवा सांस्कृतिक राष्ट्रवादाचा पुरस्कार करणाऱ्या राजकीय शक्तींची वाढ झाली आहे. या संदर्भात सांस्कृतिक राष्ट्रवादाचा प्रभाव भविष्यकाळामध्ये काँग्रेस पक्षावर पडण्याची जी शक्यता तर्कतीर्थांनी चाळीस वर्षांपूर्वी वर्तविली होती ती प्रत्यक्षात येण्याचा काळ जवळ आलेला आहे असे वाटण्याजोगी परिस्थिती आज देशात निर्माण झाली आहे हे नाकारता येणार नाही.

(६)

भारतीय राष्ट्रवाद हा तर्कतीर्थांच्या चिंतनाचा एक महत्त्वाचा विषय होता. भारतीय राष्ट्रवादाची जडणघडण, त्यामधील भाषेचे स्थान, राष्ट्रीय एकात्मता इत्यादी प्रश्नांसंबंधी तर्कतीर्थांनी वेळोवेळी आपले विचार प्रकट केले आहेत. त्यांचा आशय पुढीलप्रमाणे सांगता येईल.

भारत हे एक राष्ट्र म्हणून अस्तित्वात येण्याची प्रक्रिया गेल्या शतकात सुरू झाली. ही प्रक्रिया अजून सुरूच आहे. एक राष्ट्र बनण्याच्या ह्या प्रक्रियेतील काही अंगभूत दोषांमुळेच भारत व पाकिस्तान या दोन राष्ट्रांची निर्मिती झाली.

ब्रिटिशांचे एकछत्र राज्य, दळणवळणाची आधुनिक साधने आणि साम्राज्यशाहीच्या विरुद्ध एकमताने झालेला उठाव व राजकीय आंदोलन यांमुळे बहुभाषिक भारतीय राष्ट्रीयत्व निर्माण झाले आहे. एकराष्ट्रीयत्वाची अस्मिता जागृत करण्याकरिता भारतीय नेतृत्वाने पूर्वेतिहासाचा आधार घेऊन सहा महत्त्वाच्या परंपरांची मूल्ये भारत हा हजारो वर्षे सांस्कृतिकदृष्ट्या एक आहे ही गोष्ट जरी खरी असली तरी त्यामुळे त्याची एकराष्ट्रता सिद्ध होणार नाही. जगाला आध्यात्मिक राष्ट्रावादाचा संदेश पोचण्यापूर्वी तो जनतेच्या जीवनात प्रत्ययास येणे हे अगोदर आवश्यक आहे. उच्चनीच भाव, अज्ञान, जातीयता, करंटेपण आणि अन्नान्नदशा ही अवलक्षणे जोपर्यंत आहेत तोपर्यंत अध्यात्मवादाचे आदर्श जगविणारी भूमी भारतराष्ट्र आहे ही कल्पित कथाच ठरेल.

भारतीय राजकारणाचे साफल्य भारतवर्षाचे एकात्मक राष्ट्र निर्माण करणे यात आहे. लोकराज्य हाच आधुनिक राष्ट्राचा मध्यबिंदू आहे. हा मध्यबिंदू सर्व नागरिकांना सुसंस्कृत व सामर्थ्यपूर्ण जीवनाचा समान पुरवठा करणारा बनला तरच एकराष्ट्रत्व अक्षत, निर्भय व प्रगल्भ स्वरूपाचे प्राप्त होईल. सुधारलेला आणि स्वातंत्र्यपूर्ण नागरिकवर्गच असे राष्ट्रत्व निर्माण करील. असा नागरिक उत्पन्न होण्यास समाजसुधारणा व धर्मसुधारणा यांची आवश्यकता आहे.^{२०}

भारतीय राष्ट्रावादासंबंधी तर्कतीर्थांनी मांडलेले विचार कोणत्याही सुबुद्ध आणि समंजस भारतीय नागरिकास पटावेत असेच आहेत. सत्तेच्या आत्यंतिक केंद्रीकरणाबद्दल त्यांनी दिलेला धोक्याचा इशारा सत्ताधार्यांनी आणि जनतेने सदैव लक्षात ठेवण्यासारखा आहे. 'बहुराष्ट्रांचे एक राष्ट्र भारत!' हा त्यांनी दिलेला भारतीय राष्ट्रावादाचा मूलमंत्र सर्वमान्य झाला तरच भारतामध्ये खऱ्या अर्थाने राष्ट्रीय एकात्मता निर्माण होऊ शकेल व देशामध्ये वाढणाऱ्या फुटीर प्रवृत्तींवर मात करता येईल.

(७)

राज्यसंस्था, तिचा विकास व भवितव्य याविषयी तर्कतीर्थांनी काही महत्त्वाचे विचार मांडले आहेत. राज्य म्हणजे मनुष्याचे सहजीवन निर्वेध करणारी संस्था होय, अशी राज्यसंस्थेची व्याख्या करून गुंतागुंतीचे सर्व मानवी व्यवहार राज्यसंस्थेशी संलग्न असल्याने राज्याचा प्रश्न हा अंतिम अर्थाने नैतिक ठरतो असे मत ते व्यक्त करतात. आतापर्यंत इतिहासात नैतिक प्रेरणांचे संगोपन धर्मसंस्थेने केले आहे. परंतु आधुनिक काळात परंपरागत धर्मसंस्था ही अनेक कारणास्तव राज्यसंस्थेपेक्षा दुय्यम व राज्यसंस्थेपासून विलग झालेली अशी संस्था आहे. नैतिक मूल्यांचा उद्धार व संरक्षण करण्याचे प्राचीन कार्य धर्मसंस्थेच्या कक्षेतून आता बाहेर पडले आहे. कोणतेही समाजजीवन नैतिक मूल्यांवाचून चालूच शकत नाही. नीती हा सामाजिक जीवनाचा प्राण आहे. या सामाजिक जीवनाचे नियंत्रण करणारी जी अनेक साधने समाजात उपलब्ध आहेत त्यांपैकी राज्यसंस्था हे सर्वात महत्त्वाचे साधन आहे. या विशिष्ट संस्थेत प्रामाणिकपणा, सचोटी, सत्यनिष्ठा, अहिंसा हो स्थायी स्वरूपाची नीतितत्त्वे नसतील तर सर्व समाजजीवनच कोलमडून पडेल.

आधुनिक काळात राज्यसंस्था प्रबळ झाल्याने निर्माण झालेल्या समस्यांची चर्चा तर्कतीर्थानी केली आहे. आधुनिक वैज्ञानिक तंत्रावर आधारलेल्या लष्करी सामर्थ्यावर जगातील सर्वच सुधारणेच्या पथावर असलेल्या राष्ट्रांमध्ये राज्यसत्ता सर्वकष व बलिष्ठ बनली आहे. सांप्रतच्या अणुयुगात वैज्ञानिक हा राज्यसत्तेच्या हिंसक कारवायांना मदत करणारे उपकरण बनला आहे. त्यामुळे वैज्ञानिक व तंत्रज्ञ हा नैतिक स्वातंत्र्य गमावून बसला आहे. राजसत्तेच्या बंधनातून मुक्त झालेला वैज्ञानिकवर्ग स्वतंत्र मानवी समाजाची निर्मिती करू शकेल, असा विश्वासही त्यांना वाटतो.^{१९}

आधुनिक मानव राजसत्तेच्या बंदिवासात जखडला गेला आहे. तथापि बहुजनसमाजाने आत्मविश्वास गमावल्याने त्याला स्वातंत्र्याचे भय वाटते. स्वातंत्र्याबरोबर येणारी जबाबदारी स्वीकारण्याची तयारी नसल्याने त्यास स्वातंत्र्याची मातब्बरी वाटत नाही. त्यापेक्षा हुकूमशाही राजवट सामान्य माणसाला सुसह्य वाटते. याउलट पश्चिमी राष्ट्रांमधील सुसंपन्न समाजातील व्यक्तीमध्ये राज्यसत्तेच्या बंधनातून मुक्त होऊन निरपवादस्वातंत्र्य मिळविण्याची आकांक्षा निर्माण झाली आहे. यातून निर्माण झालेला निरंतर क्रांतिवाद बलिष्ठ राज्यसत्तांना आव्हान देत आहे. तथापि अर्थोत्पादन आणि त्याचे विभाजनासाठी कामपूर्तीचे नियंत्रण करणारे सामाजिक नियम अपरिहार्य ठरतात व हे नियम अमलात आणणारी राज्यसंस्थाही अपरिहार्य ठरते.

समाजवाद व तात्त्विक अराज्यवाद हे युटोपियन असले तरी ते मानवी समाजाचे अंतिम नैतिक आदर्श आहेत. शुद्ध नैतिक जीवन जगणारा माणूसच खऱ्या अर्थाने क्रांतिकारक असतो. क्रांतिकार्य ही एक आध्यात्मिक साधना आहे. खरीखुरी नैतिक प्रेरणा असल्याखेरीज क्रांतिकारक व त्यांचे अनुयायी यांना क्रांती घडवून आणता येणार नाही. परंतु पुष्कळदा सत्ता काबीज केल्यावर क्रांतिकारक सत्तेच्या व संपत्तीच्या मोहाने क्रांतिकार्यांचे अधिष्ठान असणारी आध्यात्मिक साधना विसरतात. महात्मा गांधी, मानवेंद्रनाथ रॉय व अरविंद घोष यांचे विश्वविषयक तत्त्वज्ञान भिन्न होते. तथापि, त्यांना क्रांतीला आवश्यक असणाऱ्या अध्यात्मयोगाचा दूरगामी गंभीर अर्थ कळला होता. म्हणूनच सत्ता व संपत्तीची मालकी यांपासून अलिप्त राहून नैतिक जीवन जगणारा व अनंत सत्याचा शोध करित राहणारा साधक व सिद्ध यांचा वर्ग समाजाचा शिक्षक म्हणून समाजास कायम आवश्यक आहे याबाबत त्यांचे विचार समान आहेत. तर्कतीर्थांच्या मताप्रमाणे याचे तात्पर्य असे की, क्रांतिवाद्यांना त्यागाचे जीवन जगण्याची म्हणजे अध्यात्मयोगाची प्रेरणा लाभली तरच क्रांतियुग विजयी होत राहिल. सर्व प्रकारच्या विपत्तींशी सामना करत असताना नैतिक विवेक जागृत ठेवणारी निष्ठा म्हणजे नैतिक स्वातंत्र्य. असे नैतिक स्वातंत्र्य जीवनात अनुभवण्याची शक्ती असणारे क्रांतिकारक क्रांती पूर्णत्वाला नेऊ शकतात. विशेषतः ज्या देशामध्ये जनता गरीब आहे तेथे अशा क्रांतिकारक नेत्यांची अधिकच गरज असते.^{२०}

राज्यसंस्था आणि क्रांती याविषयी तर्कतीर्थांचे हे विचार म्हणजे त्यांच्या राजकीय विचारांचे सार आहे असे म्हणता येईल. या संदर्भात तर्कतीर्थ आणि आचार्य शं. द. जावडेकर यांच्या विचारांमध्ये अंतिम निष्कर्षाबाबत बरेच साम्य दिसून येते हे नमूद केले पाहिजे. महाराष्ट्रातील या दोन अग्रगण्य विचारवंतांच्या वैचारिक प्रवासाचे मार्ग भिन्न आहेत. गांधीवाद व मार्क्सवाद

यांबाबतची त्यांची मीमांसा वेगळी आहे. तरीही नैतिक मूल्यांचा आग्रह, अंतिम सत्याच्या संशोधनाची तीव्र ओढ व सत्ता आणि संपत्ती यांच्या मोहापासून दूर राहून निःस्वार्थीपणाने कार्य करणाऱ्या लोकसेवकांच्या आवश्यकतेवर भर. या बाबतीत दोन्ही विचारवंतांमध्ये एकमत आहे असे दिसून येते.^{२३}

(८)

विज्ञाननिष्ठ विवेकवादी दृष्टिकोन आणि श्रेष्ठ नैतिक मूल्यांबद्दलचा आग्रह ही तर्कतीर्थांच्या राजकीय विचाराची वैशिष्ट्ये आहेत. त्यांच्या मते, विज्ञानदृष्टी अनुभवाश्रित बुद्धिवाद होय. निरीक्षणाने व प्रयोगजन्य अनुभवानेच निसर्गाचे ज्ञान प्राप्त होऊ शकते. अशा श्रद्धेतून निर्माण होणारी निसर्गाच्या अन्वेषणाची प्रेरणा म्हणजे वैज्ञानिक दृष्टी होय. वैज्ञानिक दृष्टीला संपूर्ण विचारस्वातंत्र्याचे अधिष्ठान असावे लागते.^{२४} तसेच उच्चतम नैतिक मूल्ये म्हणजे सर्व मानवी व्यक्तींचे स्वातंत्र्य, मानवी समानता आणि मानवी बंधुत्व यांचे सुसंगत स्वरूप होय अशी व्याख्या त्यांनी केली आहे. कोणतीही राजकीय विचारप्रणाली आणि सामाजिक व राजकीय घटना यांच्याकडे ते या संदर्भातच पाहतात. तथापि भारतीय समाजजीवन, धर्म व संस्कृती यांची सखोल जाण आणि प्रत्यक्ष व्यावहारिक राजकारणातील सहभाग यामुळे त्यांच्या राजकीय विचारांमध्ये लवचिकता आणि समावेशनशीलता यांचा आढळ होतो. विविध वैचारिक स्थित्यंतरांमधून तर्कतीर्थ अखेरीस नवमानवतावादाकडे वळले. परंतु तेथेही तटस्थ वृत्तीने नवमानवतावादाचे परीक्षण करतच राहिले. त्यामुळेच मानवेंद्रनाथ रॉय यांनी प्रतिपादन केलेल्या नवमानवतावादाच्या बावीस सिद्धान्तांमध्ये व्यक्तिवादाला आवश्यकतेपेक्षा अधिक महत्त्व दिले गेले आहे असे मत ते मोकळेपणाने मांडतात.

स्वतःची जीवनदृष्टी बुद्धिवाद व आध्यात्मिक अनुभववादांनी घडलेली आहे असे तर्कतीर्थ म्हणतात. बुद्धिवाद व आध्यात्मिक अनुभव यांचा अंतर्विरोध मिटणे अशक्य असते व तो स्वतःच्या बाबतीत तरी मिटलेला नाही अशी कबुलीही त्यांनी दिली आहे.^{२५} कदाचित यामुळेच कोणतेही तत्त्वज्ञान एका मर्यादेपर्यंतच बरोबर असते असे मत मांडणारा स्याद्वाद तर्कतीर्थांना जवळचा वाटतो. कोणतेही तत्त्वज्ञान लक्षात घ्या, परंतु नंतर त्यातून बाहेर पडा हे नागार्जुनाचार्यांचे तत्त्वज्ञान त्यांना प्रिय आहे. म्हणूनच राजकीय विचाराच्या बाबतीत स्वातंत्र्याच्या साधनेसाठी सतत सत्याचा शोध घेणे त्यांना महत्त्वाचे वाटते.^{२६}

अनेक पौर्वात्य आणि पाश्चिमात्य विचारवंतांच्या विचाराने तर्कतीर्थांची वैचारिक जडणघडण झाली आहे. तत्त्वज्ञान, इतिहास, राज्यशास्त्र, समाजशास्त्र, मानसशास्त्र इत्यादी सामाजिक शास्त्रे आणि विज्ञानाचे तत्त्वज्ञान यांचा दीर्घ काळ केलेला व्यासंग आणि चिंतन यांनी त्यांचा राजकीय विचार समृद्ध झाला आहे. विशेषतः कांटच्या आदर्शवादी विचारांचा त्यांच्यावर खूपच प्रभाव आहे. त्यांच्या राजकीय विचारांमध्ये सर्जनक्षमता नसली तरी बहुश्रुतता आणि समन्वय साधण्याची प्रवृत्ती आहे. आदर्श समाजशिक्षकाला आवश्यक अशी समाजहिताची तळमळ आणि विचारवंताला आवश्यक असलेली ज्ञानाची तीव्र ओढ, पूर्वग्रहांचा अभाव आणि नव्याचे

स्वागत करणारे मोकळे मन यांमुळे त्यांच्या राजकीय विचाराला परिपक्वता आली आहे. तेच त्यांच्या राजकीय विचाराचे सामर्थ्य आहे असे म्हणता येईल.^{२७}

संदर्भ :

१. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी – लेखसंग्रह, खंड पहिला, द्वितीयवृत्ती १९९४, श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे ३०, प्रस्तावना
२. सत्यकथा, जानेवारी १९४९, पृ. ५५ से ५७.
३. तर्कतीर्थांचे हे मत पुढे काहीसे बदललेले दिसते. विश्वकोशामध्ये (खंड ४ था, पृ. ९४२ आ) गांधीवादावर लिहिलेल्या नोंदीमध्ये त्यांनी खालील मत व्यक्त केले आहे. “गांधीवाद म्हणून एक स्वतंत्र विचारपद्धती आहे. ही विचारपद्धती अध्यात्मावर आधारलेली आहे. किंबहुना ती विशिष्ट प्रकारचा अध्यात्मवाद आहे. गांधीवाद म्हणून काही नाही. ती एक जीवनपद्धती आहे असे अनेक गांधीवादी म्हणत असले तरी, किंवा गांधींनीही तसे म्हटले असले तरी, गांधींनी विपुल लेखनामध्ये प्रतिपादिलेली ती एक स्वतंत्र विचारसारणी आहे, हे लक्षात आल्याशिवाय राहात नाही... गांधीवाद हा धार्मिक मानवतावाद आहे. नीतिशास्त्र, समाजरचना व राजनीती यांना आधारभूत अशी नैतिक दृष्टी या मानवतावादामध्ये स्वीकारलेली दिसते.”
४. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी - मानवतावादी मूल्यांचा साक्षात्कार, नवभारत, वर्ष ५, अंक १, ऑक्टोबर १९५१, पृ. ३२ ते ३६
५. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी - भूदान आंदोलन व सत्याग्रह-मीमांसा, नवभारत, वर्ष ८ वे, अंक ५, फेब्रुवारी १९५५, पृ. ६२.
६. नवभारत, वर्ष ५, अंक ८, मे १९५२, पृ. १ ते १४; लेखसंग्रहामध्ये समाविष्ट, उपरोक्त, पृ. ३१४ ते ३२८.
७. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची मुलाखत - राजकीय क्षेत्रातील नीतिमत्ता, शब्दरंजन, दिवाळी विशेषांक, संपा.ग.दि. माडगूळकर, १९६२, पृ. १८६ ते १८८
८. लेखसंग्रह, उपरोक्त, पृ. ४९
९. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी – कार्ल मार्क्सचा ऐतिहासिक भौतिकवाद, नवभारत वर्ष २ रे, अंक १०, जुलै १९४९, पृ. ८१२ ते ८२०, लेखसंग्रहामध्ये समाविष्ट, उपरोक्त, पृ. ५० ते ५९.
१०. लेखसंग्रह, उपरोक्त, प्रस्तावना.
११. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी - मार्क्सच्या आर्थिक उपपत्तीची समीक्षा, नवभारत वर्ष २ रे, अंक ११, ऑगस्ट १९४९, पृ. ८८४ ते ८९१, लेखसंग्रहामध्ये समाविष्ट, उपरोक्त, पृ. ६० ते ६८.
१२. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी - विरोधविकास पद्धती : बुद्धिवादाकडून गूढवादाकडे, नवभारत वर्ष ३ रे, अंक ८, मे १९५०, पृ. १६ ते २६, लेखसंग्रहामध्ये समाविष्ट, उपरोक्त, पृ. ७४ ते ८३.

१३. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी - मार्क्स व मानसिक संस्कृतीची चिरंतन मूल्ये, नवभारत, वर्ष ३ रे, अंक १, ऑक्टोबर १९४९, लेखसंग्रहामध्ये समाविष्ट, उपरोक्त, पृ. ६९ ते ७३.
१४. दि. के. बेडेकर - महाराष्ट्रातील मार्क्सवादी तत्त्वमीमांसा, नवभारत, वर्ष ५ वे, अंक ४ था, जानेवारी १९५२, तत्त्वज्ञान विशेषांक, ५७ ते ६४.
१५. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची मुलाखत, नवभारत, वर्ष ३४, अंक ५-६, फेब्रुवारी-मार्च १९८१, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी विशेषांक, पृ. २२.
१६. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी-आपले आजारी राजकारण, नवभारत, वर्ष १, अंक ९, जून १९४८, पृ. ५७.
१७. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी - संकटग्रस्त प्रजासमाजवादी पक्ष, नवभारत, वर्ष ८ वे, अंक १०, जुलै १९५५, पृ. ५० ते ५४.
१८. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी - भारतातील हिंदुत्ववादी पक्ष, नवभारत, वर्ष ९ वे, अंक १, ऑक्टोबर १९५५, पृ. ४७ ते ५३.
१९. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी - भारतातील सत्ताधारी काँग्रेस पक्ष, नवभारत, वर्ष ९ वे, अंक ३, डिसेंबर १९५५, पृ. २१ ते ४९
२०. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी - भारतीय राष्ट्रीयत्व, नवभारत, वर्ष ६ वे, अंक ९, जून १९५३, पृ. १ ते १०
२१. शब्दरंजन, दिवाळी विशेषांक, उपरोक्त
२२. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी - वैदिक संस्कृतीचा विकास, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई, आवृत्ती दुसरी, १९७२, पृ. ४९७ ते ४९९
२३. आचार्य शं. द. जावडेकर, आधुनिक भारत काँटिनेन्टल प्रकाशन, पुणे ३०, पुनर्मुद्रण १९९४, पृ. ५३७, ५३८ व ६००.
२४. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी - वैदिक संस्कृतीचा विकास, उपरोक्त, पृ. ४७९-८०
२५. तर्कतीर्थ लक्ष्मी जोशी - 'माझ्या शब्दांत मी', पाक्षिक रुद्रवाणी, १५ जानेवारी १९७२, पृ. ८-९.
२६. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची मुलाखत, नवभारत, फेब्रुवारी-मार्च १९८१, पृ. २१.
२७. प्रस्तुत लेख लिहिताना श्रीमती अरुंधती खंडकर यांनी त्यांच्या संग्रहातील तर्कतीर्थांचे काही लेख आधारासाठी दिले याबद्दल त्यांचे आभार. तर्कतीर्थांच्या जीवनातील राजकीय घटनांचा कालनिर्णय करण्यासाठी प्रामुख्याने त्यांनी लिहिलेल्या 'तर्कतीर्थ, एक प्रज्ञाप्रवाह' या ग्रंथाचा वापर केला आहे.

(तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी: व्यक्तित्व, कार्य व विचार, संपा. वसंत पळशीकर, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई, २६ फेब्रुवारी, १९९६, पृ. १४६ ते १६४)



तर्कतीर्थांचा वैचारिक प्रवास - मनीषा टिकेकर

गांधीवादानंतरचा तर्कतीर्थांचा वैचारिक प्रवास 'मार्क्सिझम अण्ड बीर्यॉण्ड' या प्रकरणात चितारलेला आहे.

स्वातंत्र्योत्तर काळात महाराष्ट्राचे वैचारिक नेतृत्व करणारे तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या वैचारिक भूमिकेचा, त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वातील 'कार्यकर्ता' या पैलूचा पुनर्परिचय करून देणारा चरित्रग्रंथ विसाव्या शतकातील भारतात घडत असलेले मोठे बदल आणि शास्त्रीजींची वैचारिक जडणघडण हे परस्पर पूरक कसे होते हे सांगते.

मोठ्या शक्तींची एकाहून अधिक चरित्रे का लिहिली जातात, असा प्रश्न काही वेळा पडू शकतो. असा प्रश्न पडण्याचे कारण म्हणजे चरित्रलेखनाबद्दलचा मर्यादित दृष्टिकोन, एखाद्या चरित्रनायकाच्या आयुष्यातील घटनाक्रम जरी तोच राहिला तरी त्या आयुष्यावर विचारांवर अधिक प्रकाश टाकणारी साधने काही काळानंतर उपलब्ध होऊ शकतात, काही वेळेस कालांतराने चरित्रनायकाचा खासगी पत्रव्यवहार उपलब्ध होतो आणि तोवर माहिती नसलेला त्याच्या जीवनाबद्दलचा नवीन तपशील मिळतो व त्या व्यक्तीच्या मनोव्यापाराबद्दल, विचारसरणीबाबत नवा उलगडा होतो. तर काही वेळेस त्या व्यक्तीच्या विचारांची विद्यमान समाजाला आठवण व नव्याने ओळख करून देणे आवश्यक ठरते.

आज साठीच्या घरात असलेले मराठी वाचक त्यांच्या शालेय व महाविद्यालयीन जीवनात तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या नावाशी परिचित झाले असणारच. त्यांच्या 'हिंदुधर्माची समीक्षा', 'जडवाद अर्थात अनीश्वरवाद' आणि 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' ग्रंथांनी आणि इतर लिखाणाने तर्कतीर्थांना हिंदू धर्माशास्त्राचे गाढे विद्वान आणि प्रकांड पंडित म्हणून प्रसिद्धी मिळवून दिली होतीच. मग प्रश्न असा पडतो की, तर्कतीर्थांची विद्वत्ता, त्यांचे कार्य महाराष्ट्राबाहेर कितपत पोहोचले? त्यांना अखिल भारतीय मान्यता मिळाली का? प्रश्नाचे उत्तर उघडच आहे. पण लक्ष्मणशास्त्री होते क्रियाशील विद्वान, धर्मकोश आणि विश्वकोश यांच्या निर्मितीची मुहूर्तमेढ रोवून त्या कार्याला चालना देणे, 'नवभारत'सारख्या वैचारिक मासिकाची स्थापना करणे हे तर त्यांनी केलेच; परंतु विसाव्या शतकाच्या भारताच्या जडणघडणीच्या राजकीय आणि सामाजिक

चळवळीत त्यांचे मोलाचे योगदान राहिले. शास्त्रीजी अक्षरशः विसावे शतक जगले (१९०१-१९९४). भारतात होणाऱ्या परिवर्तनात ते मनापासून सामील झाले आणि समाजाचे वैचारिक नेतृत्वही त्यांनी केले.

लक्ष्मणशास्त्रींचे सर्व लिखाण मराठी आणि संस्कृत भाषेत. त्यांच्या कन्या डॉ. अरुंधती खंडकर यांनी लिहिलेली शास्त्रीजींची तिन्ही चरित्रे मराठीतच. शास्त्रीजींवर लिहिलेले बहुतेक लेखही मराठीत. जरी त्यांच्या वर उल्लेखलेल्या तिन्ही ग्रंथांचे इंग्रजीत अनुवाद झाले असले, तरी ते इतर भाषकांपर्यंत कितपत पोहोचले, हा मुद्दा उरतोच. जर्मन विद्वान मॅथ्यू लेदर्ले लिखित 'फिलॉसॉफिकल ट्रेण्डस इन मॉडर्न महाराष्ट्र' (१९७६) या प्रसिद्ध ग्रंथातही तर्कतीर्थांचा उल्लेख अगदी ओझरताच येतो, याचे नवल वाटते. म्हणूनच प्रस्तुतच्या पुस्तकाचे महत्त्व मोठे आहे. विशेष म्हणजे, हे पुस्तक इंग्रजीत असल्याने आणि ऑक्सफर्ड युनिव्हर्सिटी प्रेसने प्रकाशित केल्याने तर्कतीर्थांचा धर्मशास्त्रांच्या बाबतीतला विवेकवादी दृष्टिकोन, विचारसरणी आणि विश्लेषण देशात आणि देशाबाहेरही जाईल. हे पुस्तक रूढार्थाने चरित्र नाही, तर ही आहे त्यांच्या बौद्धिक-वैचारिक जडणघडणीची कहाणी आणि ही कहाणी गुंफली आहे भारताच्या बदलत्या पार्श्वभूमीवर. पुस्तकाला राजमोहन गांधी यांची लहानशी प्रस्तावना लाभली आहे आणि त्यात शास्त्रीजींच्या बौद्धिक व्यक्तिमत्त्वावर दोन-तीन ठिकाणी मार्मिक भाष्यही केले आहे.

या पुस्तकातून रेखाटलेला शास्त्रीजींचा वैचारिक प्रवास परिवर्तनवाद, गांधीवाद, मार्क्सवाद ते रॉयवाद म्हणजेच मूलगामी किंवा नवमानवतावाद (रॅडिकल ह्युमॅनिझम) असा आहे. यातून शास्त्रीजींच्या व्यक्तिमत्त्वाचा एक मुख्य पैलू प्रकर्षाने पुढे येतो. तो म्हणजे वेद आणि हिंदू धर्मशास्त्रविषयक त्यांची विद्वत्ता आणि आधुनिक विचारांचे अनोखे मिश्रण हिंदू धर्मशास्त्रीय ग्रंथातील प्रगतिशील उत्क्रांतीवाद समजून घेण्यासाठी आणि त्याचे स्पष्टीकरण करण्यासाठी इतिहास लेखन पद्धतीचा वापर करून शास्त्रीजींनी परिवर्तनवादाची मांडणी केली, असे लेखकद्वयींचे म्हणणे आहे. म्हणजेच परिवर्तनवादात केवळ घटनांच्या सणावळीप्रमाणे अभ्यास अभिप्रेत नसतो, तर समाज, संस्कृती, विचार यातील उत्क्रांतीवादी बदलांमुळे कालांतराने धार्मिकता, ईश्वर आणि विश्वासबंधीच्या कल्पनात्मक बदल घडतो त्याचा प्रामुख्याने विचार केला जातो. अशा परिवर्तनवादाच्या संकल्पनेवर ठाम विश्वास असल्यामुळेच त्यांनी हिंदू धर्माच्या मौलिक ग्रंथांच्या स्थितीवादी स्पष्टीकरणांना आव्हान दिले आणि पर्यायाने परंपरावादी कर्मठ हिंदू विद्वानांचा रोषही अनेक वेळा पत्करला. तर्कतीर्थांचा पिंड सुधारणावादी होता. ब्रिटिश राजवटीपासून भारताला मुक्ती मिळावी ही त्यांची उत्कट इच्छा तर होतीच, पण लेखकांनी नमूद केल्याप्रमाणे, त्याहीपेक्षा भारतीयांची त्यांच्याच 'आत्मविनाशी' भूतकाळापासून सुटका करण्याची आणि जातिव्यवस्थेपासून मुक्ती मिळवून देण्याची ओढ जास्त होती. शास्त्रीजींनी सार्वत्रिक शिक्षण आणि व्यक्तिस्वातंत्र्याचा हिरिरीने पुरस्कार केला, जेणेकरून स्वतंत्र आणि सशक्त नवभारताच्या उभारणीत समाजाचे मोठे योगदान राहावे.

याच ऊर्मीतून लक्ष्मणशास्त्री गांधीविचार आणि चळवळीकडे ओढले गेले. गांधीजींचे अस्पृश्यतानिवारणाचे कार्य शास्त्रीजींना सर्वाधिक भावले. या कार्यासाठी भारतभर प्रवास करताना उच्चवर्णीय हिंदू कार्यकर्त्यांचा दुटप्पी भाव शास्त्रीजींनी बरोबर हेरला. या काळात ते

धर्मशास्त्रीय ग्रंथांतून अस्पृश्यतानिवारण मोहिमेला आधार काढून देत आणि गांधीजींना आश्वस्त करत म्हणूनच शास्त्रीजींवर लवकरच पाखंडी असा शिक्का बसला. गांधीजींचे चिरंजीव देवदास आणि सी. राजगोपालाचारी (राजाजी) यांची कन्या लक्ष्मी यांनी परस्परांशी विवाह करायचे ठरवले आणि गांधीजी चिंतेत पडले. परंपरावाद्यांच्या दृष्टीने हा प्रतिलोम विवाह होता आणि म्हणूनच धर्मशास्त्राप्रमाणे अमान्य. राजगोपालाचारी अख्यंगार ब्राह्मण, तर गांधीजी वैश्य वर्णाचे. गांधीजींनी तर्कतीर्थांना सल्ला विचारला. त्यावर शास्त्रीजींचा युक्तिवाद प्रभावी होता. त्यांच्या मते, शंकराचार्यांच्या काळापासून वर्णव्यवस्थेत सतत उत्क्रांती होत आली आहे आणि व्यावहारिक विचार करता गांधीजी व राजाजी यांचे वर्णव्यवस्थेतील स्थान एकच आहे. दोघेही पेशाने वकील आहेत. दोघांनी देशाच्या स्वातंत्र्यलढ्याला वाहून घेतले आहे, दोघांनी सारखीच मूल्ये जोपासली आहेत. असे असताना गांधीजी आणि राजाजी यांना भिन्नवर्णीय कसे मानता येईल? पुढे शास्त्रीजींनी त्या विवाहाचे पौरोहित्यही केले. कालांतराने गांधीजींचे आणि शास्त्रीजींचे मार्ग वेगळे झाले, तरी शास्त्रीजींनी कायमच गांधीजीविषयी आदर जोपासला.

गांधीवादानंतरचा तर्कतीर्थांचा वैचारिक प्रवास 'मार्क्सिझम अॅण्ड बीयॉण्ड' या प्रकरणात चितारलेला आहे. युरोपीय तत्त्वज्ञान, इतर

विषयांविषयीचे साहित्य आणि मार्क्सवाद समजून घेण्यासाठी तर्कतीर्थांनी उत्तम इंग्रजी शिकून घेतले. मानवेंद्रनाथ रॉय यांचेही मार्क्सवादावरील लिखाण वाचले. या दोघांची प्रथम भेट झाली १९३७ साली आणि ते वैचारिक सहप्रवासी झाले. भारतातील सामाजिक राजकीय परिस्थिती समजून घेण्यासाठी मार्क्सवाद पुरेसा नाही, असे दोघांचे मत बनले. रॉय यांनी स्थापन केलेल्या रॅडिकल डेमोक्रेटिक पार्टीचे १९४८ मध्ये विसर्जन होईपर्यंत ते क्रियाशील सदस्य राहिले. तसेच रॉय यांच्या नवमानवतावादाचे खंदे पुरस्कर्ते राहिले. रॉय यांनी 'भारतीय प्रबोधनाचे सर्वोत्कृष्ट प्रतिनिधी' अशा शब्दांत शास्त्रीजींचा गौरव केला होता. रॉय आणि शास्त्रीजी या दोघांनी या काळात निकटचे वैचारिक साहचर्य अनुभवले आणि जडवादावर (मटेरियलिझम) अनुक्रमे इंग्रजी आणि मराठीतून लिखाणही केले. १९४४ मध्ये रॉय आणि प्रस्तुत केलेल्या स्वतंत्र भारताच्या राज्यघटनेचा मसुदा 'कॉन्स्टिट्यूशन ऑफ फ्री इंडिया : अ ड्राफ्ट' यातही शास्त्रीजींचा सहभाग होता. भारताच्या स्वातंत्र्यानंतर शास्त्रीजींनी काँग्रेसमध्ये पुनर्प्रवेश केला.

महाराष्ट्रात शास्त्रीजींच्या रॉयवादी मार्गांनी जाणारा मोठा शिष्यवर्ग तयार झाला. त्यात होते यशवंतराव चव्हाण, जी. डी. पारेख, न्या. तारकुंडे, शिवनारायण रे, व्ही. बी. कर्णिक आदी अनेक या मंडळींना हिस्टॉरिकल डिटर्मिनिझमच्या (सर्व गोष्टी पूर्वी ठरल्याप्रमाणेच घडणार) सिद्धांतात स्वारस्य होते. रॉय यांच्या पक्षाचे १९४८ साली विसर्जन झाल्यानंतर पक्षाच्या सदस्यांपैकी बहुतेक जण आपापल्या व्यवसायांकडे परत गेले. मात्र, रॉयिस्ट मंडळींचे लहान लहान गट अस्तित्वात राहिले. भारतभर रॅशनॅलिस्ट असोसिएशन्स स्थापन झाली. पंजाबमध्ये तर्कशील सोसायटीची स्थापना झाली. आजही 'रॅडिकल ह्युमॅनिस्ट' हे मासिक दिल्लीहून नियमित प्रसिद्ध होते. पण देशातली एक बौद्धिक चळवळ म्हणून नवमानवतावाद अत्यंत क्षीण झाला आहे.

तर्कतीर्थ नॅशनॅलिस्ट विचारवंत होते. म्हणजेच तर्कवाद, बुद्धिवाद हा त्यांच्या विचारांचा

पाया होता. याहीपेक्षा नॅशनॅलिझमला अधिक योग्य शब्द म्हणजे 'विवेकवाद'! पारंपरिक धर्मशास्त्रविषयक विचार 'शाश्वत सत्य' या संकल्पनेवर आधारित होते. तर शास्त्रीजींचे विचार 'वैश्विक नीतितत्त्वांच्या' आधारावर उभे होते. म्हणूनच त्यांनी केलेले हिंदू धर्मशास्त्रीय ग्रंथांचे विश्लेषण अभिनव आणि सर्जनशील होते. त्यांनी हे कार्य करताना बुद्ध्याच्या धर्मसूत्रांचा, तसेच बौद्ध विद्वान नागार्जुन आणि धर्मकीर्ती यांच्या लिखाणांचाही अभ्यास केला होता. रा. ग. जाधव यांनी त्यांच्या 'शास्त्रीजी' या १९९४ सालच्या पुस्तकात म्हटल्याप्रमाणे, शास्त्रीजींच्या अभ्यासामागे होती. 'पश्चिमी ज्ञानविज्ञानाच्या मुळाशी असलेल्या तात्विक अधिष्ठानाची व वस्तुनिष्ठ मीमांसेची नेमकी अभिज्ञता'!

शास्त्रीजींची कन्या अरुंधती आणि नातू अशोक खंडकर यांनी लिहिलेले प्रस्तुतचे पुस्तक त्यांच्या वैचारिक भूमिकेविषयी, त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या 'कार्यकर्ता' या पलूविषयी पुनर्परिचय करून देते. त्याच वेळी त्या काळातील भारतात घडत असलेले मोठे बदल आणि शास्त्रीजींची वैचारिक जडणघडण हे परस्परपूरक कसे होते, हेही सांगते. पुस्तकाची मांडणी आणि भाषा दोन्ही चांगल्या दर्जाची आहेत. फक्त किंमत कमी असती, तर ते अधिक लोकांपर्यंत पोहोचले असते. तर्कतीर्थांचे विचार लोकांपर्यंत पोहोचण्याची भारतात आज तरी तीव्र निकड आहे.

आजच्या भारतातले सार्वजनिक जीवन सामाजिक, सांस्कृतिक, राजकीय झपाट्याने विवेकशून्यतेकडे चालले आहे. याचा प्रत्यय पदोपदी येतो. राजकीय आणि सामाजिक नेत्यांची सततची असाध्य म्हणता येतील अशी वक्तव्ये, लहानसहान गोष्टींचा थेट राष्ट्रवादाशी संबंध जोडणे, वेगवेगळ्या समाजगटांनी पदोपदी धार्मिक सांस्कृतिक जाणिवे व भावना दुखावल्या गेल्याचा कांगावा रणे, इतिहासाचा, संस्कृतीचा अवाजवी उदोउदो करणे, नको त्या परंपरांचे पुनरुज्जीवीकरण घडवून आणणे, विविध समाजघटकांमध्ये अकारण तेढ वाढणे, राजकारणात सतत लोकानुनयाचा मार्ग चोखाळणे, न्यायपालिकेचे निर्णय बिनदिक्कत धाब्यावर बसवणे, समाजातील असहिष्णुता, वाढती झुंडशाही; या सर्वांची यादी कितीही लांबवता येईल. भारतीयांनी जणू तर्क, बुद्धिप्रामाण्य आणि विवेक या सर्वांना जाणूनबुजून बाजूला सारले आहे. आणि हे केवळ आपल्याच देशात घडतेय असे नाही, तर जगभरच्या अनेक देशांत अशी परिस्थिती आहे. अशा वेळी विवेकवादी विचारांची समाजाला आठवण करून देणे महत्त्वाचे ठरते आहे. विवेकवाद हा वैयक्तिक आणि समाजमनावर बिंबविण्याचा विषय आहे. सद्य परिस्थितीत हे कोण आणि कसे करणार, हा मात्र गहन प्रश्न आहे.

(* स्विमिंग अपस्ट्रीप: लक्ष्मणशास्त्री जोशी अँड इन्होल्ड्यूसन ऑफ मॉडर्न इंडिया,
लेखक - अरुंधती खंडकर, अशोक खंडकर, प्रकाशक- ऑक्सफर्ड युनिव्हर्सिटी प्रेस,
पृष्ठे - १९३+२३, किंमत- ११९रुपये)
पूर्व प्रसिद्धी - दैनिक लोकसत्ता, मुंबई.



तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा ज्ञानव्यवहार :

समकालीन प्रस्तुतता

- प्रा. डॉ. श्रीनिवास हेमाडे

प्रस्तावना आणि कृतज्ञता

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या रौप्य स्मृतिवर्षानिमित्त आयोजित करण्यात आलेल्या ह्या राष्ट्रीय चर्चासत्राचे संयोजक किसन वीर महाविद्यालय, वाई आणि प्रागतिक इतिहास संस्था, महाराष्ट्र यांनी मला बीजभाषकपद देऊन जो गौरव केल्याबद्दल मी प्रारंभी मनःपूर्वक कृतज्ञता व्यक्त करतो.

ह्या महाविद्यालयाची मातृसंस्था प्राज्ञपाठशाळा, महाविद्यालयाची पालक जनता शिक्षण संस्था, संस्थेचे अध्यक्ष आणि तर्कतीर्थांचे सहकारी, त्यांच्या जीवनक्रमाचे साक्षीदार माननीय भाऊ - प्रतापराव भोसले, सचिव- डॉ. जयवंत चौधरी, संस्थेचे सहकारी- पदाधिकारी, प्राचार्य डॉ. पैलवान, उद्याचे प्रमुख पाहुणे व तर्कतीर्थांचे सहकारी मित्र आ. ह. साळुंखे आणि प्रागतिक इतिहास संस्थेचे अध्यक्ष डॉ. नारायण भोसले, सचिव-डॉ. जगदीश सोनवणे, मार्गदर्शक प्रा. दत्तात्रय वाघचवरे आणि इतिहास संस्थेचे सहकारी पदाधिकारी, उद्घाटक महाराष्ट्रातील विचारवंत आणि साहित्य आणि संस्कृती मंडळाचे अध्यक्ष डॉ. सदानंद मोरे समन्वयक रवींद्र घोडराज आणि आपण सर्व तत्त्वचिंतन प्रेमीसंशोधक व जिज्ञासूच्या प्रतिही मनःपूर्वक कृतज्ञता व्यक्त करतो.

हा गौरव व्यक्तीशः माझा नसून माझ्याकडून व्यक्त झालेले अभ्यासपूर्वक व्यावसायिक अध्यापन तसेच चिंतन, लेखन चर्चा इत्यादीद्वारे तत्त्वज्ञानाची जी सेवा घडत गेली तिचा हा गौरव आहे, असे मी मानतो. अशा तऱ्हेचा गौरव अशा तऱ्हेच्या सामाजिक सेवेला बळ देतो, उल्हसित करतो, प्रेरणा देवून दिशादर्शक ठरतो, असे मला वाटते.

विद्यापीठे व महाविद्यालये यांचे हेतूच मूलतः ज्ञाननिर्मिती, ज्ञानाचे व्यवस्थापन, ज्ञानवितरण आणि ज्ञानप्रसार करून भरड मानवी समाजातील प्रत्येक व्यक्तीघटकाचे उदात्त मानव्यात रूपांतर करणे, समाजात विशाल व्यापक मानवतावाद जोपासणे हेच असते. कला, वाणिज्य आणि

विज्ञान ह्या भारतीय शिक्षणव्यवस्थेने स्वीकारलेल्या चौकटीत का होईना, पण ढोबळमानाने केलेल्या वर्गीकरणात मोडणाऱ्या प्रत्येक ज्ञानशाखेद्वारे हे कार्य केले जाते. ह्या वर्गीकरणामुळे आंतरज्ञानशाखीय देवाणघेवाणीला शृंखलाबद्ध करून स्थितीशील झालेल्या ज्ञानव्यवस्थेला आता 'लिबरल आर्ट्स' - मुक्तकला शिक्षणाद्वारे मोकळा अवकाश लाभतो आहे.

जगाचे स्वयंमेव अस्तित्व, जग जाणू पाहणारा ज्ञाता आणि ह्या जात्याला जगाची आणि स्वतःची होणारी जाणीव हे तीन घटक कोणत्याही ज्ञानाचा गाभा म्हटला पाहिजे हे अतिशय व्यापक कार्य मात्र केवळ विद्यापीठ महाविद्यालयीन वर्गीय चौकटीत होणे कठीण होते म्हणून तो सीमित अवकाश ओलांडून ज्ञानाचा अवकाश व्यापक करावा लागतो, ते कार्य करण्याचे नैतिक उत्तरदायित्व प्रागतिक इतिहास संस्थेसारख्या संस्थांवर येते. किंबहुना ज्ञाननिर्मिती व वितरण व्यवस्थेचा विचार करता मानवी ज्ञानाची निर्मिती मूलतः अरण्ये, गिरीशिखरे, वस्तीबाह्य 'वर्गविहीन' स्थानीच झाली आणि कालक्रमात ती 'वर्गबंदिस्त' झाली, असे आढळेल. आता, पुन्हा हा ज्ञाननिर्मिती व्यवहार ह्या मूळ स्वरूपाकडे येत आहे, अशी स्थिती झाली आहे, असे दिसते.

तेव्हा किसान वीर महाविद्यालय आणि प्रागतिक इतिहास संस्था यांच्या संयुक्त नेतृत्वाने भारतीय प्रबोधनातील एका महत्त्वाचे आधुनिक प्रबोधनकार असलेल्या तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या ज्ञानव्यवहाराचा हा धांडोळा घेतला जाणे हाच प्रागतिक ज्ञानव्यवहार आहे आणि त्याबद्दल मी त्यांचे मनःपूर्वक अभिनंदन करतो.

इथे प्रारंभीच मी माझ्या दोन मर्यादा स्पष्ट करतो.

पहिली अशी की, मी व्यवसायाने तत्त्वज्ञानाचा अध्यापक आहे. व्यावसायिक (Profession) या संज्ञाचा मूळ अर्थ लक्षात घेतला तर मी व्यवसायाने तत्त्वज्ञानाचा प्राध्यापक आहे. ज्याने काही कौशल्ये प्राप्त केली आहेत, याचा वापर कसा करावा याचे ज्ञान त्यास आहे आणि या कौशल्ये व ज्ञानाचा वापर निव्वळ 'सार्वजनिक हित' या उद्दिष्टासाठी जो करतो; ही कौशल्ये व ज्ञान यांच्या आधारे तो काहीएक उपजीविकेचे काम करित असतो, हे काम करताना जो एका निश्चित निष्कर्षाप्रत येऊ शकतो. त्यास 'व्यावसायिक' म्हटले जाते. हे काम सर्वसामान्य माणूस करू शकत नाही. कारण ही कौशल्ये आणि त्यासाठी आवश्यक असलेले ज्ञान सर्वसामान्यांकडे नसतात. व्यावसायिक जे काही काम करतो, त्याबद्दल त्याला मोबदला मिळतो.

हे वर्णन मला लागू पडते, ज्या महाविद्यालयात मी काम करतो तेथील माझ्या पदाचे सरकारी नाव "तत्त्वज्ञानाचा सहयोगी प्राध्यापक" (Associate Professor of Philosophy) असे आहे. ते भारदस्त आहे. या समग्र बिरुदावलीतून जे काही व्यक्त होते तसे, ही बिरुदावली धारण करणाऱ्या संबंधित प्राध्यापकाने असावे, अशी काही उच्च दर्जाची अपेक्षा त्याच्या नामकरणविधीकर्त्याला असणार, पण त्यानुसार माझे वर्णन करता येईल अशी स्थिती नाही. विद्वान अभ्यासमंडळाने शिकवण्याचा अभ्याक्रम म्हणून जे काही साहित्य निवडलेले असते

ते सारे 'व्यवसाय' म्हणून 'तत्त्वज्ञान' हा नावाने शिकविणे आणि त्यात होता होईल तितके अद्ययावत राहणे, हे काम मी करित असल्याने मी तत्त्वज्ञानाचा व्यावसायिक आहे, एवढेच. अशा व्यक्तीला 'व्यावसायिक तत्त्ववेत्ता' (Professional Philosopher) असेही अन्य भारदस्त नाव पाश्चात्य चर्चाविश्वात दिले जाते.

दुसरे असे की, मी ज्या ठिकाणच्या महाविद्यालयात शिकवितो, ते 'ग्रामीण' या प्रकारात मोडणारे असून ते विद्वान लोकांसाठी प्रसिद्ध असलेल्या पुणे विद्यापीठाच्या (आता सावित्रीबाई फुले पुणे विद्यापीठ) कक्षेत येते. ग्रामीण युवतीने शहरात आल्यावर आधुनिक दिसण्यासाठी नवा वेश धारण करावा पण भाषा, विचार, अभिव्यक्ती इत्यादींचा मूळ बाज राखून वागल्यानंतर ती जशी सामोरी येईल, तसे हे निमशहर आहे. साहजिकच विद्यार्थीवर्गही त्याच धर्तीवरचा आहे. हा वर्ग त्याच्या सर्व मर्यादांच्या जाणिवेमह अतिशय प्रामाणिक आहे. मी माझे आणि विद्यार्थीवर्गाचे केलेले हे वर्णन माझ्या सहकाऱ्यांनाही चपखल लागू होते. या सर्व जाणिवे गृहीत धरून माझे प्रतिपादन समजून घेतले गेले तर माझ्या अनेक मर्यादा अधोरेखित होतील.

ज्ञानात्मक अर्थाने पाहता कोणत्याही व्यक्तीचे जीवन व तिचा जीवनविषयक दृष्टिकोन समजून घ्यावयाचा असेल तर त्या व्यक्तीचा आचार, विचार आणि अनुभव समजून घेतला पाहिजे, असे मला वाटते.

येथे मी माझी दुसरी मर्यादा स्पष्ट करतो. तिचे स्वरूप असे की तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी ह्यांच्या आचार, विचार आणि अनुभवाचे जे व्यापक क्षेत्र आहे, त्यात माझा कोठेही सहभाग नाही. त्यांच्या चिंतनाचा आणि सामाजिक व राजकीय जीवनाचा जो व्यापक पसारा आहे, त्याचा मी सखोलपणे जाणता नाही आणि मी त्यांचा अभ्यासकही नाही. तर्कतीर्थांचे सारे विचार समजून घेण्यासाठी जी भाषेची बैठक गरजेची आहे, म्हणजे संस्कृतचे प्रभुत्व सोडाच पण किंचितही ज्ञान मला नाही. थोडक्यात, तर्कतीर्थांच्या चिंतनाचे बीज रोवण्याचा मला ज्ञानात्मक अधिकार नाही.

मात्र थोडा विचार केला तर असे मला जाणवले की, तर्कतीर्थांचे जीवन आणि त्यांचा सारा ज्ञानव्यवहार, म्हणजे त्यांचे चिंतन, वाचन आणि लेखन हे सारे सामान्य, सुशिक्षित वाचकवर्गासाठी आहे. त्या वाचकवर्गाला तर्कतीर्थांविषयी एक उच्च कोटीचा आदरभाव असतो, तो व्यक्त करण्याची धडपड असते. पण त्यांच्या विचारविश्वाची नेमकी, अचूक माहिती असतेच असे नाही. मात्र कुतूहल-जिज्ञासा मात्र असतेच असते आणि ती आहे, हे ह्या प्रस्तुत चर्चासत्राने सिद्ध केले आहे. जसे की 'धर्म म्हणजे नेमके काय?' हा प्रश्नसदैव कुतूहलाचा असतो आणि त्याचे समाधानकारक स्पष्टीकरण तर्कतीर्थांच्या लेखनात सापडू शकते असा विश्वास ह्या वाचकांना वाटतो. कारण, त्यांचे सारे लेखन सामान्य माणसाला प्राचीन भारतीय परंपरेचा यथार्थ उमगणे आणि त्यासाठी आधुनिक ज्ञानसाधने कशी उपयोजनात आणता येतील, ह्याचे दिशादर्शन देणे ह्या हेतूंनी प्रेरित आहे. शिवाय महात्मा गांधीजींच्या सहवासात आल्यानंतर तर्कतीर्थांशी गांधीजींच्या ज्या चर्चा झाल्या त्या चिंतनातून स्वातंत्र्य चळवळीला काहीएक योगदान लाभले. त्याचा उपयोग साऱ्या भारतीय जनतेला झाला.

त्यांचे लेखन वाचताना तर्कतीर्थ जणूकाही आपल्यासोबत आहेत आणि ते समजून देत आहेत-संवाद साधत आहेत, असा प्रत्यय येतो, ते चर्चा करत असलेल्या प्रश्नाचे, मुद्द्याचे रहस्य आता गवसत आहे, असे वाटू लागते. क्वचित ते तांत्रिकदृष्ट्या अनाकलनीय वाटूही शकते, पण वाचनाची व ते समजून घेण्याची वाचकाला सवय झाली की तेही सहज होऊन जाते. त्यांच्या लेखनात एक भावनिक तटस्थता आहे जी ज्ञानसाधनेला नितांत अनिवार्य असते. कोणाबद्दलही राग नाही की अनुराग नाही, चर्चाविषयाचा अर्थ गवसणे आणि तो व्यवहार्य कसा होईल, ह्याकडे लक्ष देणे, असे ह्या तटस्थेचे स्वरूप सांगता येऊ शकते. आणि हे विवेचन सरळ, चोख, प्रसन्न व आधुनिक साहित्यशैलीत असते. महत्त्वाचे कालोचित कारण असे की तर्कतीर्थ जरी आंतरराष्ट्रीय दर्जाचे व मौलिक संशोधन करणारे मोठे पंडित असले तरी त्यांचे सारे लेखन मराठीत केलेले आहे, जी महाराष्ट्रीय आणि बृहन्महाराष्ट्रीय मराठी भाषक जनतेची समृद्ध उपलब्धी आहे. थोडक्यात, तर्कतीर्थांची तत्त्वज्ञानात्मक कृतिशीलता सामान्यजनांकरिता होती.

आणि ज्या वाचकांसाठी हे त्यांचे चिंतन आहे, त्या सुशिक्षित सामान्य वाचकात माझा समावेश होतो. या बळावर मी माझे मत व्यक्त करीत आहे.

मी येथे बीजभाषणरूपी मत मांडत असल्याने तर्कतीर्थांच्या साऱ्या विचारविश्वाचे स्वरूप मांडणे अपेक्षित नाही. आधीच स्पष्ट केल्याप्रमाणे मी अभ्यासकही नसल्याने हा शोधनिबंध नाही. त्यामुळे महाराष्ट्राच्या आणि त्यायोगे एकूण राष्ट्राच्याच सांस्कृतिक नवजीवन (रेनेसांस), धर्मसुधारणा (रेफॉर्मेशन) आणि वैचारिक व वैज्ञानिक मोहीम (इनलायटमेंट) अशा तीन टप्प्यातील भारतीय प्रबोधनपटावरील तर्कतीर्थांचे स्थानमहात्म्य आणि कालोचितता व समकालीनता केवळ अधोरेखित करत आहे. ही माझी मर्यादा आहे. तर्कतीर्थांचे महत्त्व समजून घेण्यासाठी त्यांचा जीवित काळ आणि कार्यकाल ही चौकट आखून घेणे आवश्यक आहे. पण त्यांचे कार्य सूचक व प्रागतिक आहे, पुढील कार्याची पार्श्वभूमी आहे आणि ते कार्य समाजातील सुजाण व सुशिक्षित वाचक व अभ्यासकांचे आहे, हेही नमूद करणे आवश्यक आहे. (ही निरीक्षणे थोड्या फार फरकाने कॉम्रेड शरद पाटील यांच्या संदर्भातही करता येतील, असा मला विश्वास वाटतो)

आधी स्पष्ट केल्याप्रमाणे मी तत्त्वज्ञानाचा विद्यार्थी असल्याने तर्कतीर्थांची तत्त्वज्ञानाची संकल्पना आणि धर्माची तत्त्वज्ञानात्मक संकल्पना येथे स्पष्ट करू इच्छितो. ह्या संकल्पना त्यांनी एकत्रिपणे सुव्यस्थितपणे मांडल्या आहेत, असे नाही. तथापि, विद्यर्थभावाने त्या मांडण्याचा प्रयत्न करतो. कारण ती बीजे आहेत आणि त्यांचाच त्यांच्या जीवनाकारात वृक्ष झालेला अनुभवास येतो. त्याची फलश्रुती म्हणूनच त्यांना 'भारताचे सर्वोत्कृष्ट प्रबोधनकार' म्हटले गेले आहे. ते पाहाता समाजपरिवर्तनासाठी आवश्यक असलेल्या ज्ञानात्मक आवाहनांचे बीजरूपत नव्या पिढीपुढे सुतोवाच करू इच्छितो.

तर्कतीर्थांची विचारविश्वाची मांडणी झाल्यानंतर मी काही आवाहने करू इच्छितो. त्यांच्या विचारांचे इंग्लिश आणि इतर भाषांमध्ये अनुवाद करणे आणि त्यांच्या विचारांची आधुनिक तत्त्वज्ञानात्मक मांडणी करणे.

प्रबोधनकार तर्कतीर्थ (Philosopher of Religion)

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचे वर्णन किती विधेयकांनी करावे, तितके कमीच आहे. महाराष्ट्रातील एक थोर विचारवंत, संस्कृत पंडित, नैयायिक, भारतीय धर्मसुधारक व प्रबोधनकार, रॉय यांच्या नवमानवतावादाचे आधुनिक भाष्यकार, समाज शिक्षक, शिक्षणतज्ज्ञ, स्वातंत्र्यसैनिक, मराठी विश्वकोशाचे जनक-निर्माते आणि प्रमुख संपादक, खुद्द रॉय यांनीच त्यांचा बहुमान “विसाव्या शतकातील प्रबोधनाचे सर्वोत्कृष्ट प्रतिनिधी” अशा शब्दात केला आहे. तर महात्मा गांधीजींनी त्यांना "a man of great learning and spotless character" असे संबोधले आहे.

तर्कतीर्थ हे धर्म, इतिहास, भारतीय तत्त्वज्ञान, भारतीय संस्कृती, बौद्ध जैन, शीख, इस्लाम, ख्रिस्ती असे अनेक धर्मांचे अभ्यासक व समीक्षक होते. राज्यशास्त्र, समाजशास्त्र, अर्थशास्त्र अशा विविध ज्ञानक्षेत्रातील लेखन आणि चिंतन अतिशय मौलिक आहे, हे निःसंदिग्ध आणि सुस्पष्ट आहे. ज्ञानकारण, समाजकारण, राजकारण अशा तीन चळवळीत त्यांचा मुख्य ठसा आपणास जाणवतो. अनेक विषयांतील त्यांची श्रेष्ठता निर्विवाद आहे. त्यांनी महाराष्ट्रातील ज्ञानव्यवहारतेला वळण देण्याचे महत्त्वपूर्ण काम केले आहे; तसेच परंपरेला फटकून नवी ‘विवेकवादी आधुनिक म्हणता येईल अशी ज्ञानमीमांसा’ रूढ करून त्यांनी महाराष्ट्राला आधुनिक रूप देण्यात महत्त्वाची भूमिका बजावलेली आहे. त्यांचा प्रभाव सर्वदूर देशात जाणवतो आहे.

तर्कतीर्थ हे भारतीय प्रबोधनाचे प्रतिनिधी कसे ठरतात, याची सविस्तर माहिती मी. पुं. रेगे यांनी शब्दबद्ध केलेल्या “भारतीय प्रबोधनाचे प्रतीक : तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी” या प्रदीर्घ निबंधात मिळते. त्याची काही ठळक वैशिष्ट्ये नमूद करणे इष्ट ठरेल.

तर्कतीर्थांच्या काळात जे प्रबोधन युग भारतात अवतरले होते तेव्हा नव्या विकसित स्वरूपात आलेले होते. मे. पुं. रेगे वर्णन करतात, “व्यक्तीची स्वायत्तता, व्यक्तीची धार्मिक-आर्थिक-राजकीय दास्यातून मुक्तता, व्यक्तीची समानता, मानवतावाद आणि धार्मिक सहिष्णुता, ज्ञानाची महती, वैज्ञानिक शोध आणि त्यांचे उपयोग, विज्ञाननिष्ठ विचारपद्धती, माणसाच्या आणि निसर्गाच्या सौंदर्याची साक्ष, ऐहिक हिताचे उद्दिष्ट, राष्ट्रराज्याची आणि लोकशाहीची उभारणी” असे त्या प्रबोधनाचे स्वरूप होते. पण त्याचबरोबर प्रबोधनसंकल्पनेत काही विघातक घटकही होते. ते म्हणजे प्रबल झालेली आर्थिक प्रेरणा, दुर्बल झालेल्या नैतिक जाणिवा, स्पर्धेत मागे पडलेल्यांचा तिरस्कार आणि सामाजिक जबाबदारीचा विसर. ह्या घटकांचा प्रभाव केवळ युरोपात नव्हता, पण भारतीय समाजात तो आधीच वेगवेगळ्या स्वरूपात होता. त्याला पारंपरिक वर्ण-जाती व लिंगभेदाची मूळ जोड होती. त्या पार्श्वभूमीवर भारतीय प्रबोधनाची प्रचंड मोठी जबाबदारी येथील धुरिणांवर होती.

एकोणिसाव्या शतकाच्या प्रारंभी तर्कतीर्थांचे गुरू केवलानंद सरस्वती ह्यांनी उभ्या केलेल्या पाठशाळेपुढे तीन हेतू होते. एकत्र भारताच्या स्वतःच्या शास्त्रीय व दार्शनिक परंपरेचे रक्षण व संवर्धन करणे, पश्चिमी परंपरेने निर्माण केलेली भौतिक व सामाजिक शास्त्रे आणि मूल्ये

आत्मसात करणे आणि स्वतःच्या जाणीवपूर्वक प्रस्थापित केलेल्या अस्मितेच्या अधिष्ठानावर नवीन ज्ञानाच्या आणि मूल्यांच्या साह्याने भारतीय समाजात सामाजिक परिवर्तने घडवून आणणे. त्यासाठी त्यांनी स्वातंत्र्यचळवळीला जोडून घेतले होते. त्या अनुषंगाने पाठशाळेने आपली रचना बदलून घेतली होती. परंपरेतील यथार्थ आहे ते राखून ठेवणे आणि परिवर्तनीय समाजानुसार त्यात बदल करत राहाणे. पाठशाळेची ही भूमिका क्रांतिकारक होती. पाठशाळेने म्हणजे स्वामी केवलानंद ह्यांनी पारंपरिक आणि आधुनिक ज्ञानाचा समावेश होईल, असे अभ्यासक्रम रचले आणि आपला विद्यार्थी नवा 'आधुनिक विद्यार्थी' असेल असे पाहिले. त्यावेळी राजकीय पटलावर नवेच राष्ट्र निर्माण करायचे होते पण त्यात सक्रिय सहभाग देण्यावर पाठशाळेच्या कार्य आणि भूमिकेनुसार मर्यादा होती. पाठशाळा क्रांतिकारक पुरवू शकत नव्हती; पण विद्या आणि विचारांच्या क्षेत्रात कार्यरत होती. ह्या ज्ञानप्रक्रियेतून ज्या प्रकारचे विद्वान निर्माण झाले त्याचे एकमेव उत्तम उदाहरण म्हणून 'तर्कतीर्थ' होते, असे रेगे स्पष्ट करतात.

ज्याला आपण आजही परिष्कृत विवेकवाद किंवा बुद्धिवाद म्हणू शकू असा विवेकवाद आणि राष्ट्रीय वृत्ती हा स्वामी केवलानंद यांनी रचलेल्या शिक्षणाचा भाग होता. हे तीन हेतू त्याचाच आविष्कार होते. एका व्यापक अर्थाने आजच्या आधुनिक परिभाषेत मांडायचे झाल्यास मी असे म्हणेन की पाठशालेचा अभ्यासक्रम लिबरल आर्ट्स' स्वरूपाचा होता. ह्या मुशीत तर्कतीर्थाचे 'तर्कज्ञत्व' घडले. म्हणजे, लक्ष्मणशास्त्री जोशी हे 'तर्कतीर्थ' किंवा 'शास्त्रीजी' पदाला कसे प्राप्त झाले?

ह्याचे संक्षिप्त उत्तर असे की, पाठशाळा ज्या वैचारिकतेत उभी राहिली त्या वैचारिकतेची आध्यात्मिक आणि तार्किक अशी दोन अंगे आहेत आणि त्याच्या शिक्षणातून ते 'तर्कतीर्थ' होऊ शकले.

आध्यात्मिक अंग मुख्यत्वे करून उच्च नैतिक मूल्यांनी संपृक्त झालेले होते. सत्य, अहिंसा, ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह, क्षमा, शांती, मैत्री, भूतदया, करुणा इत्यादी आध्यात्मिक मूल्ये येथील वैदिक, बौद्ध व जैन अशा तीनही स्रोतांनी श्रमण मार्गाने रुजलेली होती. तथापि, ह्या आध्यात्मिक मूल्यांच्या सामाजिक अभिसरणाला कर्मकांडे, अर्थवाद ह्यांनी ग्रासलेले होते. त्यातून सामान्य माणसाची सुटका करणे आवश्यक होते. ते आव्हानच होते (आणि आजही आहेच, असे आपण म्हणू शकतो).

तार्किक अंग न्यायशास्त्र किंवा तर्कशास्त्र म्हणून विकसित झालेले होते. ज्याला नव्यन्याय म्हणतात ते त्याचे प्रगल्भ रूप होते. ते मुख्यतः भाषा आणि वास्तव ह्यांच्यातील तर्कशुद्ध संबंधाचे शास्त्र होते. ते कठोर होते. दैनंदिन व्यवहार आणि वैचारिक व्यवहार भाषेतून होतो. त्यात वैचारिक व्यवहार अतिशय अवघड असल्याने तो काटेकोरपणे होणे ही ज्ञानात्मक गरज असते. विधानाची नेमकी अचूक रचना, त्याचा निश्चित अर्थ, त्यावरील इतरांचे आक्षेप व त्यांचे तार्किक निराकरण, युक्तिवादाची सारी उपकरणे समोर ठेवणे, गृहीततत्त्वे, पुरावे, सिद्धी इत्यादींची शिस्त खूपच परिश्रम करवून घेणारी होती. न्यायशास्त्र ही वैचारिक पद्धती होती, म्हणजे आहे. ती आत्मसात करणारी व्यक्ती म्हणजे शास्त्री कितीही कठीण शास्त्रग्रंथ असला तरीही स्वतः वाचून तो

समजून घेण्याची, विधानांचे खंडन-मंडन करणारे युक्तिवादांचे परीक्षण करण्याचे बौद्धिक सामर्थ्य अंगी बाणवणे आणि अतिशय समर्थपणे शास्त्रार्थ करणे, ह्यासाठी अनिवार्य असलेल्या ज्ञान ज्याने मुखोद्गत केले आहे, अशी व्यक्ती म्हणजे 'शास्त्री'. ह्या शास्त्रात पारंगत झाल्यानेच लक्ष्मण जोशी २२व्या वर्षी 'शास्त्री' आणि 'तर्कतीर्थ' पदाला पात्र ठरले. ह्या ज्ञानाचा उपयोग, आपले सारे ज्ञानकौशल्य तर्कतीर्थांनी सामाजिक परिवर्तनासाठी उपयोजित केले. केवळ न्यायशास्त्रच नव्हे तर तर संबंध भारतीय दर्शन परंपराच त्यांनी मुखोद्गत केली होती. त्यामुळेच त्यांना त्यातील चिरंतन आणि जाणीव विकसित करता आली. आणि कालबाह्य आहे ते समाजजीवनातून वगळण्याचा त्यांनी आग्रह धरला. काही ठिकाणी ते स्वतःला 'मीमांसक' म्हणवून घेतात. पण तिथे त्याचा अर्थ 'चिकित्सक, परीक्षक' असा कर्मकांडी असा नसतो. त्यामुळेच "अद्वैत धर्म असला तरी अस्पृश्यता टिकून आहे, ह्याचा अर्थ अद्वैतात काहीतरी चूक आहे" असे म्हणू शकले. ही त्यांची शास्त्रीय दृष्टी आहे. जुन्याची चिकित्सा नव्या अर्थाने जुन्या साधनांनी करून तिची यथार्थता दाखवून देणे, ही आधुनिक वैज्ञानिक, म्हणजे नवी शास्त्रीय दृष्टी होती. अशा प्रकारे परंपरेचे अधिकारी व्यक्ती असणारे आणि स्वातंत्र्ययुद्धाला व सामाजिक परिवर्तनाला कारणीभूत ठरणारे त्या कालखंडात शास्त्रीजी एकमेव होते, म्हणूनच त्यांना 'भारतीय प्रबोधनाचे सर्वोत्कृष्ट प्रतिनिधी' म्हटले आहे.

तीन वाद

ह्या सुरुवातीच्या काळात तर्कतीर्थांनी आपल्या प्रज्ञेची चमक काही वादविवादात दाखवली. म्हणजे त्यांना जे परंपरेचे शिक्षण मिळाले होते आणि त्यांची स्वतःची जी विधायक दृष्टी विकसित झाली होती त्याचे प्रात्यक्षिक करण्याची वेळ आली होती. असे तीन वाद झाले होते.

पहिला वाद वार्डमध्येच १९२३ साली ब्राह्मण परिषदेचा, दुसरा धुळ्यातील सोनगीर येथे, तिसरा १९३२ चा गांधीजींच्या अस्पृश्यतानिवारण जाहीरनाम्यासंबंधी येरवड्यात झाला.

वार्ड मधील वाद ब्राह्मणांच्या पोटजातीच्या एकीकरणाचा होता. त्यावेळी पोटजातीभेदामुळे विवाहसंबंध होत नसत आणि द्वेष होता. त्यावेळी अर्थवाद सांगून तर्कतीर्थांनी तो मिटवला. सोनगीर येथील वाद वेद अपौरुषेय आहेत म्हणून त्यात माणसाला बदल करता येत नाहीत, ह्या विषयावर होता. तर्कतीर्थांनी वेद पौरुषेय म्हणजे थोर माणसांनीच केलेले आहेत, म्हणून बदल शक्य आहे असे सांगितले. त्यावर अनंतकृष्णशास्त्री यांनी शंकराचार्यांचा दाखला देऊन वेद स्वयंप्रमाण आहेत असे सांगितले. त्यावर तर्कतीर्थांनी 'शंकराचार्यसुद्धा माणूसच आहेत, म्हणून त्यांची वाक्ये ही माणसाचीच मानली पाहिजेत, असा युक्तिवाद केला. तिसरा वाद १९३२ चा गांधीजींच्या अस्पृश्यतानिवारण जाहीरनाम्यासंबंधी येरवड्यात झाला. त्यावेळी 'हिंदूंच्या मंदिरात अस्पृश्यांचा प्रवेश शास्त्रसंमत आहे की नाही' असा विषय होता आणि तो शास्त्रसंमत आहे असे गांधीजींना मांडायचे होते, ते काम तर्कतीर्थांनी शास्त्राच्याच आधारे सिद्ध केले. अस्पृश्य शब्दाच्या धर्मशास्त्राच्या व्याखेचा जो अर्थ तर्कतीर्थांनी लावून दाखवला त्यामुळे विद्यमान काळात कोणीही अस्पृश्य ठरत नव्हता.

तर्कतीर्थांची तत्त्वज्ञानाची संकल्पना

तर्कतीर्थांची तत्त्वज्ञानाची संकल्पना आणि तात्त्विक पद्धती त्यांनी एकत्रितपणे कुठेही मांडलेली नाही. जी काही प्रथम आढळते तीही खूप जुनी जवळपास १९२८ सालची मांडणी आहे. तिच्यात अर्थातच नंतर बदल होत गेले. त्यांचे तत्त्वज्ञानच बदलत गेले. शेवटी ते भाई मानवेन्द्रनाथ रॉयप्रणीत 'नवमानवतावाद' ह्या स्वरूपात स्थिर झाले. इथे अधोरेखित हे करणे अनिवार्य आहे की तर्कतीर्थांची तत्त्वज्ञानाची संकल्पना अगदी उगमापासूनच सुधारणावादी होती. प्रबोधनाचे बीज त्यांच्या मनात अगदी तरुणपणीच रुजलेले होते. त्यांचे तत्त्वज्ञान शब्दप्रामाण्य नाकारते आणि अनुभवजन्य ज्ञान स्वीकारते. हा त्यांचा बुद्धिवाद आहे. त्यांची तत्त्वज्ञानाची संकल्पना दोन रीतीची आहे, असे म्हणता येत. पहिली परिवर्तित वेदान्त आणि विश्वाकडे पाहण्याची कोणत्याही स्वरूपाची दृष्टी.

परिवर्तित वेदान्त शास्त्रीजींच्या सुरुवातीच्या काळात आढळतो. विशेषतः "आनंदमीमांसा" हा १९२८ साली प्रकाशित झालेला निबंध म्हणजे त्यांच्या तात्त्विक विचारांचे उगमस्थान आहे. ते म्हणतात, "आनंदमीमांसा हा निबंध म्हणजे माझे अगदी पहिले लेखन होय." या पहिल्या लेखनाला प्रा. शि. स. अंतरकर यांनी 'गंगोत्री' म्हटले आहे. इथे तर्कतीर्थ दोन प्रकारचा वेदान्त मांडतात. 'तत्त्वज्ञान' शब्दासाठी 'वेदान्त' हा शब्द पर्याय म्हणून उपयोगात आणतात. तत्त्वज्ञान दोन प्रकारचे. प्रवर्तक वेदान्त आणि निवर्तक वेदान्त.

(१) समाजाच्या सर्व प्रयत्नांना सार्थ ठरवून त्यांना योग्य दिशा दाखवून उत्तेजन देणारा आणि सर्व प्रयत्न सर्व मानवसमाजाला हितपरिणामी कसे होतील ह्याचे ध्येयविवेचनद्वारा स्पष्टीकरण करणारे तत्त्वज्ञान 'प्रवर्तक वेदान्त'. (२) समाजाच्या सर्व प्रयत्नांना आणि जीवनपोषक व वर्धकक्रियांना व्यर्थ ठरविणारा निवर्तक वेदान्त.

'आनंदमीमांसा' हा निबंध ह्या दोन्हीत फरक करणे आणि 'प्रवर्तक वेदान्त' पुरस्कृत करणे ह्यासाठी लिहिला गेला आहे. स्वामी विवेकानंदांनी त्यांचा 'व्यावहारिक वेदान्त' मांडून झालेला आहे आणि तर्कतीर्थ त्यापुढे जावून त्यांची संकल्पना मांडत आहेत, हे इथे लक्षात घेणे आवश्यक आहे. त्यांच्या मते, 'प्रवर्तक वेदान्त' चे उगमस्थान उपनिषत्पूर्व वाङ्मयात आणि संस्कृतीत असून त्याचा सिद्धान्त आहे. त्या सिद्धान्ताच्या मीमांसेला ते 'आनंदमीमांसा' म्हणतात.

इथे शास्त्रीजी सात्त्विक सुखवाद आणि ऐहिक दुःखवाद असाही फरक करतात. त्यांच्या मते, सच्चिदानंद रूपात मांडला गेलेला तो सात्त्विक सुखवाद आहे आणि सांख्य, योग, बौद्ध जैन यांनी आणि संतांनी ऐहिक दुःखवाद मांडला. सात्त्विक सुखवाद उपनिषत्पूर्व आहे तर ऐहिक दुःखवाद उपनिषदोत्तर आहे. त्यांच्या मते, दुःखवाद मांडून दर्शनांनी आणि संतांनी जीवन निराशामय केले, नरदेहाचे विडंबन केले. पण त्यामुळे मनुष्य विरागी होण्याऐवजी अगतिक, निराश, कर्तृत्वहीन, नाउमेद होण्याची शक्यता आहे. दुःखवादामुळे भारतीय समाजाचे अतोनात नुकसान झाले आहे. अशा दुःखात वेढल्या गेलेल्या समाजापुढे व्यथारहित अमृतमय स्वर्गाचे चित्र उभे करण्यात आले,

पण ते भ्रामक आहे. ह्या चित्राचे मिथ्यात्व निश्चित झाल्याशिवाय दास्यरहित समाजसंस्थेतील निरामय, कलामय, ज्ञानयुक्त उल्हसित दीर्घजीवनाच्या सत्यविश्वाकडे नेणारा मार्ग लाभणार नाही. हा मार्ग आनंद मार्गाने जातो. तर्कतीर्थ वेदान्तही श्रद्धेने, शब्दप्रमाण्याने न स्वीकारता बुद्धीच्या आधारे स्वीकारतात. वेदान्ताला ते सुखमय बनवू पाहातात. त्यांच्या ज्ञानाची, तत्त्वज्ञानाची संकल्पना प्रत्यक्षवादी आहे असे म्हणता येते.

अन्यत्र रेगे यांना दिलेल्या मुलाखतीत शास्त्रीजींनी वेगळा विचार मांडला. ही मुलाखत फेब्रुवारी १९८३ सालची आहे. ते म्हणतात, “कोणतेही तत्त्वज्ञान एका मर्यादिपर्यंतच बरोबर असते”, हे जैनांचे मत आणि “जे कोणतेही तत्त्वज्ञान आहे ते तुम्ही लक्षात घ्या, पण नंतर त्यातून बाहेर पडा” हे नागार्जुनाचे मत मला आवडते. पण त्या मतात ते बदल करतात, ते म्हणतात की, “नागार्जुन सर्व दृष्टींमधून जावे पण त्या सोडून द्याव्या असे म्हणतो. मी तसे म्हणत नाही. विचार, विशेषतः सामाजिक विचार जवळ ठेवावे; पण अनुभवाने पुढे जावे. म्हणजे कार्यक्रम आखावे, ते अमलात आणताना येणाऱ्या अनुभवाच्या आधारे पुढे जावे. पण हे करताना एक तात्त्विक अलिप्तता आवश्यक असते. ती असल्याशिवाय आपल्या देशाच्या किंवा जगाच्या पुढे असलेले प्रश्न सोडविण्याचा मार्ग सापडणार नाही. माणसाने फंडामेंटलिस्ट बनता कामा नये. हिंदू किंवा इस्लामी किंवा मार्क्सवादी फंडामेंटलिस्ट हे जगाला दुःखात, शून्यात लोटणारे आहेत.” जो विचार आहे त्याच्यामधून जावे, ते जवळ ठेवावे, पण त्यात अडकू नये. केवळ अमूर्त सत्ताशास्त्रच नव्हे तर सामाजिक शास्त्रे सुद्धा एका मर्यादिपर्यंत बरोबर असतात, कारण त्यांना निर्गम विज्ञानासारखे निश्चित स्वरूप लाभूच शकत नाही. नंतर ते एके ठिकाणी ते म्हणतात की, ज्ञान उपयुक्त आहे म्हणून त्याला साधनमूल्य आहे आणि ज्ञान आनंददायी आहे म्हणून त्याला नैतिक मूल्य आहे. पण ज्ञानाला स्वायत्त मूल्य नाही, जे असे मानतात ते अजूनही प्लेटोच्या मोहिनीतून सुटलेले नसतात. त्यांच्या मते, “विवेकी मनुष्य अमुक एक तत्त्वज्ञान स्वीकारीत असला तरच विरागी होतो असे नाही. पण त्याला तत्त्वज्ञान आसवे लागते. वैराग्यासाठी संबंध विश्वाकडे पाहण्याची दृष्टी असावी लागते, पण ती अमुकच दृष्टी असली पाहिजे, असे नसते. हे माझे आजचे तत्त्वज्ञान आहे.”

शास्त्रीजींच्या ह्या तत्त्वज्ञानाचे मूळ वेदान्ती आचार्य सुरेश्वराचार्य यांच्या एका कारिकेचा प्रभाव असावा, ती अशी-

“यया यया भवेत् पुंसां व्युत्पत्तिः प्रत्यगात्मनि / सा सैव प्रक्रिया ज्ञेया साध्वी सा चानवस्थिता” म्हणजे जी जी विचारसरणी जे अंतिम तत्त्व (प्रत्यगात्मन्) आहे त्याचा बोध करण्याला उपयुक्त ठरेल ती चांगली आहे. पण अशी कोणतीही एकच निश्चित विचारसरणी नाही, अशा अनेक चांगल्या विचारसरणी असू शकतील आणि त्यांच्यात परस्परविरोध असू शकेल.

ही कारिका शास्त्रीजी त्यांचे स्वामी केवलानंद यांनी अगदी प्रथम, शिक्षणाच्या सुरुवातीलाच शिकवली होती.

धर्मसंकल्पना

तर्कतीर्थांची धर्मसंकल्पना तीन अवस्थांमधून विकसित होत गेली. ती क्रमाक्रमाने जास्तीत जास्त आधुनिक होत गेली असे दाखवून देता येते. पहिल्या अवस्थेत ही संकल्पना हिंदुधर्मशास्त्राच्या चौकटीत आहे. पण हा प्राचीन धर्म परिवर्तनशील आहे, असे स्पष्ट करून आणि सिद्ध करून समाजसुधारणेला ते पाठिंबा देतात इथे ते धर्मसुधारक (Reformist) आहेत. दुसरी अवस्था त्यांच्या मार्क्सवादाच्या आणि एकूणच पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाच्या चिंतनातून आली आहे. धर्म हा अलौकिक, ईश्वरकृत, धर्मग्रंथप्रणित इत्यादी नाही तर राज्य, संपत्ती, कायदा इत्यादी सामाजिक संस्थांप्रमाणेच मानवनिर्मित सामाजिक संस्था आहे. सत्ताधिकारी शोषक वर्गाने धर्माचा वापर शोषणासाठी अतिशय निर्घृणपणे केला आहे, अशी मांडणी ते करतात. विज्ञान, वैज्ञानिक दृष्टी, स्वातंत्र्य, समता, बंधुता ही मूल्ये समाजात व्यक्तिगत व सामाजिक पातळीवर रुजतील, ती दैनंदिन जीवनाचा भाग बनतील तसे धर्म ही संस्था विसर्जित होईल, असे प्रतिपादन करतात. त्यानंतर त्यांनी दुर्कहाईम, वेबर, फ्राइड, इत्यादींच्या तत्त्वज्ञानाचा आधार घेऊन श्रद्धेला महत्त्व देतात. तरीही ते धर्मवचने, धर्माज्ञा मात्र दिव्य नाहीत, हे आग्रही मत मांडतात (भावे, नवभारत फेब्रुवारी २०१४). भागवतधर्माचीही समीक्षा करतात. त्यांच्या मते, वैदिक धर्माचा हा विकास आहे. पण संत हे समाजसुधारक होते, चमत्कार करणारे नव्हते, हे स्पष्ट करतात. त्यांनी एके ठिकाणी के. ल. दसरी यांना 'संत' मानले आहे, यावरून त्यांची संतसंकल्पनेची सामाजिकता दिसून येते. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : भारतीय जॉन स्कॉटस एरिजेना, यांची इथे मी तुलना करण्याचा मोह आवरू शकत नाही. तर्कतीर्थ आणि पाश्चात्य तत्त्वज्ञानातील जॉन स्कॉटस एरिजेना यांची तुलना होऊ शकते. एरिजेनाचे आयुष्य आणि तत्त्वज्ञान तर्कतीर्थांच्या जीवनचरित्राशी अगदीच जुळणारे आहे. माझ्या मते, पाश्चात्य-युरोपीय तत्त्वज्ञानात जे महत्त्व जॉन स्कॉटस एरिजेनाला आहे तेच महत्त्व भारतीय प्रबोधनात तर्कतीर्थांना आहे. ते तर्कतीर्थ भारतीय प्रबोधनाचे 'जॉन स्कॉटस एरिजेना' आहेत, असेच मी म्हणतो.

एरियूजेना, जोहॅनीझ स्कॉटस हा (अंदाजे ८१० ते ८७७, Eriugena, Johannes Scotus). आयरिश तत्त्ववेत्ता, ख्रिस्ती धर्मशास्त्रवेत्ता, निष्कलंकमानव स्वरूपवादी (मूळ पापाने मानवी स्वरूपाला कलंक लागत नाही, असा विचार मांडणारी ख्रिस्ती धर्मशास्त्रीय भूमिका), नवप्लेटोवादी, ग्रीक भाषाकोविद आणि कवी होता. "खरे सांगायचे तर नवव्या शतकात तत्त्वज्ञानास प्रारंभ झाला तो फक्त जॉन स्कॉटस एरिजेनापासूनच..!" अशी महती हेगेल त्याच्या एका व्याख्यानात करतो.

प्लेटोचा, नवप्लेटोवादाचा आणि त्याअनुषंगाने एकूणच ग्रीक तत्त्वज्ञानाचा पाश्चात्य जगाला आणि युरोपला परिचय करून देणारा आणि हा परिचय करून देताना तत्त्वचिंतनाची 'सुव्यवस्थात्मक रचना' करणारा आणि 'तत्त्वज्ञानाची पद्धती' रचणारा ॲरिस्टॉटलनंतरचा एरिजेना हाच पहिला तत्त्ववेत्ता आहे. त्याने करून दिलेला ग्रीक तत्त्वज्ञानाचा परिचय हाच

पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाचा पाया ठरला. आज ज्याला 'मुक्त कलाशिक्षण' म्हटले जाते, त्या 'लिबरल आर्ट्स' चाही एरिजेना हाच एकमेव जनक आहे.

बसरा येथील "अरांबचा पहिला तत्त्ववेत्ता" असा बहुमान लाभलेला अॅरिस्टॉटलचा पहिला अरबी भाषांतरकार आणि नवप्लेटोवादी अरबी तत्त्ववेत्ता अल् किंदी (८००-८७०) आणि आदि शंकराचार्य (इ. स. ७८८-८२०) यांना एरिजेना समकालीन होता. एरिजेनाचे तत्त्वज्ञान रामानुजाचार्यांच्या (इ. स. १०५६-११३७) विशिष्टाद्वैतवादाशी नाते सांगते. एरिजेनाने मांडलेल्या ईश्वराची संकल्पना आणि त्याने केलेले विश्वनिर्मितीपूर्व स्थितीचे वर्णन ऋग्वेदातील नासदीयसूक्तातील वर्णनाशी जुळते. एरिजेनाचे तत्त्वज्ञान : ख्रिश्चन नवप्लेटोवाद 'एरिजेनाचे तत्त्वज्ञान म्हणजे एक सुसंगत, पद्धतशीर, बांधीव तार्किक स्वरूपाचा ख्रिश्चन नवप्लेटोवाद' निर्माण करणारा व्यापक सिद्धांत' असे म्हणता येईल. त्याच्या समग्र तत्त्वचिंतनात त्याने येशू ख्रिस्ताचे तत्त्वज्ञान आणि प्लेटोचा सिद्धांत यांची अतिशय तार्किक व उच्च गुंफण केली. अतिशय उच्च दर्जाचे अस्सल स्वतःचे विश्वशास्त्र रचले. ग्रीक भाषातज्ञतेमुळे त्याला प्लेटो, प्लॉटीनम, प्रोक्लम पॉर्फेरी आणि इतर नवप्लेटोवाद्यांचे लेखन थेट ग्रीकमध्ये सहज वाचता आले. त्याचा विश्वरचनासिद्धांत आणि त्याचे ईश्वरविषयक व मानवजातीविषयक तत्त्वज्ञान त्याच्या काळातील तत्त्ववेत्त्यांपेक्षा कितीतरी शतके पुढे होते. त्याच्या मते, खरे तत्त्वज्ञान 'यथार्थ विवेकशक्ती' (Vera Ratio) च असते.

विचारस्वातंत्र्याचा पुरस्कार

फ्रान्सचा चार्ल्स द बाल्ड राजाच्या आज्ञेनुसार तो फ्रान्समध्ये गेला. त्यावेळी एरिजेनाला दोन मोठ्या वादांना तोंड द्यावे लागले. त्यातील एक वाद अतिशय प्रसिद्ध आहे. तो 'युखॅरिस्ट' नावाने परिचित असलेल्या ख्रिस्ती धार्मिक विधीबद्दल आहे. युखॅरिस्ट शब्दाचा मूळ अर्थ 'पवित्र युती' असा होतो. बायबलच्या जुन्या करारानुसार युखॅरिस्ट म्हणजे प्रभुभोजन किंवा 'येशूचे अंतिम भोजन'.

येशूने शिक्षा भोगण्यापूर्वी शिष्यांना भाकरी आणि वाईन दिली आणि संदेश दिला की, "ही भाकरी म्हणजे माझे शरीर आहे आणि वाईन म्हणजे माझे रक्त."

ही भाकरी गव्हाचे पीठ, पांढऱ्या द्राक्षाचा रस, शुद्ध पाणी, यीस्ट आणि मीठ यांनी बनवली गेली, असा समज आहे. या संदेशाद्वारे प्रभू येशूने त्याच्या पुनरागमनाचे संकेत दिले, अशी ख्रिस्ती धर्माची श्रद्धा आहे. ही घटना खरेच घडली आहे किंवा नाही, ह्याविषयी वाद आहेत.

घटनेच्या संदर्भात त्यावेळी 'पूर्वनियततत्त्ववाद आणि विचारस्वातंत्र्य' असा मोठा वाद झाला. त्याच्या मते, ह्या कथेकडे रूपकात्मक दृष्टीने पाहिले पाहिजे आणि आधीच काहीतरी ठरवले गेले आहे, असा पूर्वनियतवाद स्वीकारण्यापेक्षा मानवी विचारस्वातंत्र्याला प्राधान्य दिले पाहिजे.

बुद्धी व साक्षात्कार हे सत्याकडे जाण्याचे दोन मार्ग आहेत, त्यांच्यात संघर्ष होत नाही; पण समजा यदाकदाचित त्यांच्यात संघर्ष झालाच तर बुद्धीला प्राधान्य द्यावे, असे प्रतिपादन त्याने केले. धर्मपेक्षा तत्त्वज्ञानाला उच्च स्थान असून तत्त्वज्ञानाचा अधिकार अंतिम मानावा, असा निर्णय त्याने दिला.

तर्कतीर्थ : समकालीनांपुढील आव्हान : मूल्याधिष्ठित जाणीव

तर्कतीर्थाची आजची समकालीन प्रस्तुतता कोणत्या स्वरूपाची आहे? हा प्रश्न आता उपस्थित केला पाहिजे. कारण, सांस्कृतिक नवजीवन (रेनेसांस), धर्मसुधारणा (रेफॉर्मेशन) आणि वैचारिक व वैज्ञानिक मोहीम (इनलायटमेंट) हे तीनही टप्पे भारतीय प्रबोधनपटावर एकत्रितपणे आले असावे आणि विद्यमान एकविसाव्या शतकात ते प्रकर्षाने जाणवत आहे, असेही मला जाणवते आहे. त्यामुळे तर्कतीर्थाचे ज्ञानात्मक कार्य अधिकच समकालीन होत आहे.

आज कोणत्याही विचारविश्वात त्यांच्या कामगिरी चर्चा होत नाही, हे महाराष्ट्राच्या वैचारिक आरोग्याचे लक्षण नाही. तथापि त्यांच्या हिंदुधर्ममीमांसा, इतिहास, तत्त्वज्ञान इत्यादींचा आता संदर्भच नाही. विद्यापीठीय चर्चाक्षेत्रात तर नाहीच नाही; पण चळवळ, नियतकालिके, वृत्तपत्रे, माध्यमे, समाजमाध्यमे इत्यादीतील चर्चाविश्वात ते दुर्लक्षिले जात आहेत. त्यांच्या अस्तित्वाचा अभाव जाणवतो आहे. त्यांचे योगदान अज्ञात आहे. महाराष्ट्रात त्यांचे स्थान अव्वल आहे. त्यांच्यामुळे आजही प्रस्तुत असलेले अनेक प्रश्न त्याकाळात सुटले, हे लक्षात घेणे आवश्यक आहे. मुख्य म्हणजे गांधीजींना अस्पृश्यतानिवारणासाठी जी परंपरेतील धर्मशास्त्रीय आधार होता, तो मिळाला. नवमानवतावादाच्या बावीस सूत्रांना तार्किक वैधता आणि आकारिक सुयोग्यता मिळाली, धर्मशास्त्रीय चिकित्सेला वस्तुनिष्ठता लाभली, इत्यादी.

तर्कतीर्थांचे नैतिक ज्ञानकारण, त्यावर आधारलेले त्यांचे चांगलं राजकारण ह्याचा उपयोग करून पुरोगामी चळवळीने ते ज्ञानाचे सकारात्मक राजकारण करणे आवश्यक आहे. ते त्यांनी नाही केले तर त्याचे परिणाम सामान्य जनतेला भोगावे लागतील. बुद्ध, महावीर, चार्वाक, ते आंबेडकर, फुले, शरद पाटील, वि.रा. शिंदे, शरद जोशी, रेगे, शंकरराव देव, बेडेकर, ग्रामची, पेरियार, मार्क्स, लेनिन, माओ, अमर्त्य सेन, अभिजित बनर्जी हे सारे दार्शनिक किंवा समग्र भारतीय दर्शन लोकायतसह सारेच सामाजिक प्रश्नात भूमिका घेतात. दुःखाच्या उगमाकडे ते वळले. दुःख हेच ज्ञानाचे, तत्त्वज्ञानाचे कारण आहे. दुःखनिर्मितीत मानवी आहे. निसर्गाचा त्यात सहभाग नाही. दुःख मानवी प्रगतीला हनिकारक आहे. डावे-उजवे सर्वांनीच हे लक्षात घेणे आवश्यक आहे. कारण उजव्यांकडे ईश्वर, कर्म, कर्मफल असते, त्यावर ते दुःखाची जबाबदारी टाकून देतात आणि त्यांच्या शोषण व्यवस्थेला बाहेर ठेवतात. तत्त्ववेत्ते सामाजिक प्रश्नाला भिडत असतात. आजच्या तत्त्ववेत्त्यांनी तसे भिडले पाहिजे. गोर्की “संस्कृतीच्या मिरासदारांनो, तुम्ही कोणाच्या बाजूचे आहात?” असा प्रश्न विचारतो, त्याचा अर्थ लक्षात घेणे गरजेचे आहे.

ज्ञान सामूहिक करण्यात दार्शनिक नेतृत्व करतात. ते जर सार्वजनिक झाले नाही तर त्याचे निकष समजू शकत नाहीत. ज्ञान ही वस्तूच मूलतः लोकांसाठी असते. पण ज्ञानाचे गटबाजीकरण होणे ही भांडवलशाही बनते, ते बंदिस्तकडे झुकते, भारतात त्याला वर्ण-जाती-लिंगभेदाचे स्वरूप मिळते. परा-अपरा विद्या हा भेद शोषणाचा तात्त्विक पाया बनला, त्याचा शोध घेणे गरजेचे आहे.

प्राचीन काळापासून जनसामान्यामध्ये पुराणे आणि दर्शने प्रभावी ठरली. त्यांच्यात सुव्यस्थित फरक करणे, ती अलग करणे हे काम झाले नाही. सतत त्यांच्यात सरमिसळ होत राहिली. परिणामी, पुराणातील संकल्पना कोणती आणि दर्शनातील संकल्पना कोणती हे नेमके न कळल्यामुळे दर्शनेच पुराणे म्हणून पुढे आली. त्यात युग कल्पना ठाशीव झाली.

जन्म, पुनर्जन्म, आत्मा, कर्मसिद्धान्त, पापपुण्य, स्वर्ग-नरक या संकल्पना सामान्य लोकांच्या जीवनाचा भाग बनल्या. गांधीपर्यंत अनेकांनी वेदान्त, गीता, इत्यादी संतवचने प्रमाण मानल्याने या साऱ्या संकल्पना म्हणजे 'समकालीन'त्वाला मोठी बाधा ठरली आहे, हे लक्षात घेणे आवश्यक आहे. कारण भारतीय माणूस एकाच कालखंडात वेगवेगळे जीवन जगत असतो.

तर्कतीर्थ शोषणाच्या ह्या साऱ्या भूमिकांना तात्त्विक पातळीवर विरोध करतात, म्हणून ते प्रागतिक-पुरोगामी ठरतात आणि म्हणून ते आधुनिक आणि समकालीन ठरतात. अपवाद त्यांची मंडल आयोगाबाबतची भूमिका. त्यांच्या मानवतावादी भूमिकेला छेद देणारी वाटते, हा अपवाद का करावासा वाटतो, त्यावर विचार होणे आवश्यक आहे.

ज्ञान संघर्ष हाच युद्ध. ज्ञान ही ब्राह्मणी केवळ परंपरा नाही, विद्रोही परंपरा आहेच पण त्या पत्तीकडे जाऊन नवी लोकशाहीप्रधान इहवादी ज्ञान परंपरा मांडली पाहिजे. तर्कतीर्थ त्यांच्या लेखात एका म्हणतात, "युद्धसाहित्याची निर्मिती जशी देशाला गरजेची आहे तशी साहित्याचाही युद्धसाहित्यात अंतर्भाव होतो. वैचारिक प्रेरणा आणि भावनात्मक इच्छाशक्तीची प्रबोधने साहित्यानेच शक्य होतात. सत्यावर प्रकाश टाकणे हेच विचाराचे मुख्य कार्य असते. 'दलित साहित्य हे युगांतरसूचक घटना' (नवभारत मी १९८१) ह्या लेखात ते म्हणतात की, "दलित साहित्य सर्वांचेच आहे. कारण दलित साहित्यवर्ग वरिष्ठांनाही नैतिक सत्याचा प्रकाश देण्याचे कार्य करू शकते. ते त्यांना मिळणे नितांत आवश्यक आहे, कारण मानवी उच्च जीवनमूल्ये नष्ट होतात तेव्हा वरिष्ठ वर्गही भ्रष्ट जीवनाचा भागीदार होतो." हिंदीतील ज्येष्ठ कवी गजानन माधव मुक्तिबोध यांचीही अशीच भूमिका आहे.

आज महाराष्ट्राची ज्ञानमीमांसा काय आहे? हा प्रश्न उपस्थित केला पाहिजे. ज्ञान हा संघर्ष आहे, हे प्राचीन काळापासून होत आलेले युद्ध आहे.

ज्ञान कशासाठी? याचे उत्तर 'सर्वकष प्रबोधनासाठी!' असे असले पाहिजे. भारतात अद्यापि प्रबोधनाची प्रक्रिया पूर्ण झाली नसल्याने प्रबोधनाकडे नेणारे नवे ज्ञानशास्त्र रचले गेले पाहिजे. ज्ञान व माहिती यात नेमका विवेक करून ज्ञानाचे प्रेम विकसित करणाऱ्या शिक्षणक्षेत्राची रचना करणे गरजेचे आहे.

ज्ञान म्हणजे काय? हा प्रश्न प्राचीन भारतीय आणि प्राचीन ग्रीक तत्त्ववेत्त्यांनी उपस्थित केला आणि विविध सिद्धांत मांडले. 'ज्ञान' या संकल्पनेचा अभ्यास का करावयाचा? नाही केला तर काय बिघडते? त्यासाठी 'ज्ञान' या संकल्पनेची तपासणी करणे गरजेचे ठरते.

सामाजिक अर्थाने पाहता, आपण जे काही करत असतो, त्याचे समर्थन कशाच्या आधारे करतो आणि मानवी अनुभव व दृश्य जग याबाबतची सत्ये शोधताना आपण कोणते निकष पुरावे म्हणून स्वीकारले पाहिजे, यांचा शोध घेणे आवश्यक असते, तो ज्ञानशास्त्रात घेतला जातो. सामाजिकदृष्ट्या 'ज्ञान होणे' याचेच ज्ञान होणे, हे सुसह्य जगण्यासाठी गरजेचे असते.

ज्ञान म्हणजे काय? हा प्रश्न उपस्थित केला गेला तो प्रथम ग्रीक तत्त्ववेत्ता प्लेटो याने. त्याचे उत्तर सामाजिक नव्हते. सामाजिक व राजकीय आशय लाभला तो आधुनिक प्रबोधन काळात. पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाचे सर्वात महत्त्वाचे कार्य म्हणजे माणसाच्या विवेकशक्तीच्या स्वातंत्र्याची घोषणा आणि त्या शक्तीस दिलेले साक्षात उत्तेजन.

आता, विवेकशक्तीचे स्वातंत्र्य म्हणजे नेमके काय? इमान्युएल कांट (१७२४-१८०४) हा गेल्या सहस्रकातील सर्वश्रेष्ठ तत्त्वज्ञ त्याच्या "व्हाट इज एनलायटनमेंट" (प्रबोधन म्हणजे काय?) या निबंधात म्हणतो की, माणूस विविध दबावांमुळे आपल्या आकलन सामर्थ्याचा उपयोग करण्याची पात्रता आणि धैर्य गमावून बसतो. पण प्रबोधन हा माणसाच्या विवेकशक्तीचा उद्भव आहे. म्हणूनच कांटच्या मते, "स्वतःची विवेकबुद्धी वापरण्याचे धैर्य निर्माण करा!" हीच प्रबोधनाची घोषणा बनते. ही भूमिका मूलतः सॉक्रेटिसने, त्यानंतर होरास (इ.स.पू. ६५-०८) या रोमन कवी तत्त्ववेत्त्याने मांडली. त्याने "ज्ञान मिळविण्याचे धैर्य निर्माण करा" अशी घोषणा केली. तिचा पुनरुच्चार करून कांटने तिला प्रबोधनाचे सूत्र हा दर्जा दिला.

विसाव्या शतकात पारंपरिक ज्ञानशास्त्राच्या रचनेवर स्त्रीवाद्यांनी आक्षेप घेतला आणि नव्या स्त्रीवादी ज्ञानशास्त्राची संकल्पना पुढे आली. नंतर अर्नेस्ट सोसा (१९४०) या विद्यमान अमेरिकन तत्त्ववेत्ता आणि आघाडीच्या ज्ञानशास्त्रज्ञाने 'सद्गुण दृष्टिकोनवादी ज्ञानशास्त्र' मांडले. यानुसार बौद्धिक सद्गुणांचे ज्ञान हेच खरे ज्ञान, उदाहरणार्थ कुतूहल, नम्रता, सेवाभाव, मनाचा खुलेपणा, रास्त असण्याचा मनाचा कल, बौद्धिक खंबीरता आणि धैर्य, या मांडणीचा पुढे विकास केला तो लिंगा झागजेवस्की (१९४६) आणि लॉरेन कोड (१९३७) या अमेरिकन स्त्रीवादी ज्ञानशास्त्रज्ञ विदुषीनी.

पण भारतात ज्ञानाकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन कसा होता? भारतीय ज्ञानशास्त्र विस्मयकारकरीत्या अत्यंत समृद्ध आहे. पण ते वर्ण जाती लिंगभेदात अडकले. भारतात ज्ञानासाठी ज्ञान ही मांडणी कधीही झाली नाही. अपरा-परा विद्या हा भेद स्पष्ट होता. 'मोक्षासाठी सारे काही' म्हणत मोक्ष हाच ज्ञानाचा एकमेव उद्देश बनला. ज्ञान आणि मोक्ष दोन्ही खासगी बनले. ज्ञान हा सामाजिक व्यवहार बनला नाही. ज्ञानबंदी हाच मुख्य व्यवहार होता. साहजिकच समाजाला शहाणे करण्याचे कारण उरत नाही.

परिणामी एक, आज भारतात ज्ञानाला महत्त्वच नसल्याने प्रत्यक्ष जगण्यात ज्ञानी माणसाचे महत्त्व शून्य आहे. 'शिक्षक दिन' ऐवजी 'मास्तर-डे' बैलपोळा सारखा साजरा होतो. दोन, भारतीय शिक्षणव्यवस्था आणि शिक्षणसंस्था ज्ञान देण्याऐवजी माहिती देणारी 'पोपटनिर्माण मॉल्स' बनली. तीन, शुद्ध तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात ज्या व्यक्ती किंवा विचारधारा ज्ञान देण्याचा प्रयत्न करतात त्यांना येनेकेन प्रकारेण शरणागती पत्करायला लावून त्यांच्या मानगुटीवर परतत्त्वाचे भूत बसविले जाते. न्याय-सांख्य, योग- वैशेषिक यांच्याबाबतीत असे दिसते. चार, माहिती आणि ज्ञान यातील फरकाचेच ज्ञान नसल्याने समाजात ज्ञानाबद्दलची आसक्ती वाढू शकत नाही. पाच, ज्ञान व ज्ञानी माणसाला मूल्यच नसल्याने भारतीय प्रबोधन अपुरे राहिले आहे. आणखी बरेच काही....

दुसरेकडे समाज शहाणा व्हावा, ही संत ज्ञानेश्वर ते गाडगे महाराज, तुकडोजी महाराज यांची परंपरा ही सामाजिक व राजकीय ज्ञानातून लाभणाऱ्या शहाणपणाची गोष्ट आहे. पण संतांचेही लोक ऐकत नाहीत, हे सिद्ध झाले आहे. म्हणूनच ज्ञानाला मूल्य देणारे नवे इहवादी ज्ञानशास्त्र रचणे आणि त्यावर शिक्षणव्यवस्था अमलात आणणे हा नवप्रबोधनाचा अर्जेडा असला पाहिजे. तुकोबांच्या "बुडती हे जण न देखावे डोळा" हा अनंत कारुण्य भाव हे त्याचे अधिष्ठान असावे.

तीर्थकरण

हे सारे काम करत असताना एक धोका टाळला पाहिजे. 'तर्कतीर्थ' हा शब्द घ्या. या शब्दात एक वेगळा तर्क असू शकतो. त्यातील तर्कज्ञान हे समीकरण योग्यच आहे. तर्क हा पद्धतीशास्त्र बनतो. पण आता तीर्थ पाहू. कशाचेही तीर्थकरण होणे ही मत्केदारी होईल, तीर्थक्षेत्र झाले की ज्ञान बंदिस्त होईल, तोच धोका टाळला पाहिजे. भारतीय तत्त्वज्ञान मध्ये तीर्थ ही गोठलेली आहे. तीर्थ झाले, एखादे तत्त्वज्ञान निर्माण झाले की त्याचे तीर्थकरण होते. विविध दिवस, जयंत्या-मयंत्या, डे शिक्षक दिन, संविधान दिन, फुले दिन, साडी डे, मदर डे हे डेज न राहात नियमित दैनंदिन जीवनाचा भाग बनले पाहिजेत. त्यांचे तीर्थकरण करणे म्हणजे पुन्हा उजवीकडे जाणे ठरेल.

या चर्चासत्राच्या निमित्ताने तर्कतीर्थांचे विचार पुढे येत आहे, पण हे केवळ चर्चासत्रापुरते न राहाता पुढे जावे. विद्यमान समकालात तर्कतीर्थांचे काम पुढे येणे आवश्यक होते, ही भावना महत्त्वाची आहे. हे काम संस्थेच्या अग्रक्रमावर येणे हे शुभ लक्षण समजतो. जनतेला हे का समजून घ्यावेसे वाटते, हा जनतेचा मुद्दा आहे.

या आणि अशा साऱ्या संकल्पना नीटपणे समजावून घ्यावयाच्या असतील तर समाजात काहीएक निश्चित तात्त्विक दृष्टिकोन निर्माण होणे, हीच ज्ञानशास्त्रीय गरज असते. आल्फ्रेड नॉर्थ व्हाईटहेड (१८६१- १९४७) हा ब्रिटिश तत्त्ववेत्ता म्हणतो, "समाजातील सार्वजनिक शिक्षण व्यवस्था जोपर्यंत जनतेत तात्त्विक दृष्टिकोन निर्माण करू शकत नाही तोपर्यंत अस्सल लोकशाही समाज निर्माण होऊ शकत नाही. तत्त्वज्ञान म्हणजे निव्वळ उदात्त भावनांचा एकगट्टा कल्लोळ नसतो. कोणत्याही भावनिक प्रक्षोभात चांगले काही होण्यापेक्षा नुकसानच अधिक होते. तत्त्वज्ञान

असे कधीही नसते. तत्त्वज्ञान हे नेहमी मानवी प्रतिभेचे एकाचवेळी समीक्षात्मक आणि परिशीलन करणारे, आशयघन व सामान्य स्वरूपाचे - सर्वांना उपयोगात आणता येईल असे साधन असते. तत्त्वज्ञानात वस्तुस्थिती, सिद्धान्त, पर्याय आणि आदर्श यांना एकाच - पारड्यात समान रीतीने तोलले जाते. शक्यता आणि त्यांची वस्तुस्थितीशी केलेली तुलना यांचे ते निरपेक्ष सर्वेक्षण असते.” (“ॲडव्हेंचर्स ऑफ आयडीयाज” १९३३)

विद्यमान भारतीय शिक्षणव्यवस्था असा तात्त्विक दृष्टिकोन विद्यार्थ्यांमध्ये विकसित करते की, निर्घृण आणि विकृत आर्थिक दृष्टिकोन निर्माण करते, हा प्रश्न उपस्थित केला पाहिजे. कारण "अज्ञान नव्हे. तर अज्ञानाचे अज्ञान हाच ज्ञानाचा मृत्यू असतो", असे व्हाईटहेड म्हणतो. तर्कतीर्थांच्या ज्ञानव्यवहाराकडे ह्याच दृष्टिकोनातून पहिले पाहिजे. त्यासाठी तर्कतीर्थांच्या समग्र साहित्याचे एकत्रीकरण करून त्याची सुव्यवस्थित रचना करणे आवश्यक आहे. अतिशय अफाट चिंतनाचा प्रत्यय त्यांच्या लेखनातून येतो. मानवी कर्तृत्वाच्या जवळपास प्रत्येक क्षेत्रावर त्यांचे लेखन व चिंतन आढळून येते.

तर्कतीर्थांचे तत्त्वज्ञान : संकल्पना, प्रश्न आणि ज्ञानशाखा

पाश्चात्य-युरोपीय तत्त्वज्ञानाच्या विकसन प्रक्रियेत पाच संकल्पना आणि त्यांना जोडले गेलेले पाच प्रश्न निर्माण झाले. त्या अनुषंगाने पाच ज्ञानशाखा तत्त्वज्ञानात विकसित झाल्या. ज्ञान, अस्तित्व, तर्क, सौंदर्य, आणि नीती या तत्त्वज्ञानात पाच मूलभूत संकल्पना मानल्या जातात. त्यांच्या आधारे पाच प्रश्न उपस्थित होतात. ज्ञान म्हणजे काय? (ज्ञानशास्त्र) अस्तित्व म्हणजे काय? (अस्तित्वशास्त्र), तर्क म्हणजे काय? (तर्कशास्त्र), सौंदर्य म्हणजे काय? (सौंदर्यशास्त्र) आणि नीती म्हणजे काय? (नीतिशास्त्र). त्यांचा अभ्यास करणाऱ्या अनुक्रमे ज्ञानशास्त्र, अस्तित्वशास्त्र (सत्ताशास्त्र), तर्कशास्त्र, सौंदर्यशास्त्र आणि नीतिशास्त्र या तत्त्वज्ञानाच्या शाखा निर्माण होतात. ही विभागणी पाश्चात्य अर्थाने केलेली आहे. ती भारतीय परिप्रेक्ष्यातून करता येते. प्रमाणमीमांसा (ज्ञानशास्त्र), प्रमेयमीमांसा (अस्तित्वशास्त्र), अनुमानकमीमांसा (तर्कशास्त्र), नीतिमीमांसा (नीतिशास्त्र) आणि सौंदर्य मीमांसा (सौंदर्यशास्त्र).

तर्कतीर्थांच्या ज्ञानव्यवहाराकडे ह्या पाच दृष्टिकोनातून पाहाता येईल, असे मला वाटते. त्या दिशेने प्रयत्न करणे हवे.

एक आवाहन :

“तर्कतीर्थ जरी आंतरराष्ट्रीय दर्जाचे व मौलिक संशोधन करणारे मोठे पंडित असले तरी त्यांचे सारे लेखन मराठीत केलेले आहे, जी मराठी भाषक जनतेची समृद्ध उपलब्धी आहे.” असे मी नमूद केले आहे, इथे एक आवाहन आहे आणि ते समजून घेणे गरजेचे आहे.

ह्या आवाहनाचे स्वरूप असे की, शास्त्रीजींचे हे विचार महाराष्ट्राबाहेर राष्ट्रपातळीवर आणि आंतरराष्ट्रीय पातळीवर घेवून जाणे. म्हणजेच अमेरिका-युरोपात, चीनसह संपूर्ण जगातच शास्त्रीजींचे विचार पोहोचायचे असतील तर ते आंतरराष्ट्रीय ज्ञानभाषेत प्रवाहित झाले पाहिजेत. म्हणजे प्रामुख्याने इंग्लिश भाषेत शास्त्रीजींचे विचार आणणे आवश्यक आहे. इथे इंग्लिश ज्ञानभाषा आहे की नाही, ह्या वादात न शिरता तात्पुरता हा मुद्दा मान्य करून पुढे जाणे गरजेचे आहे. उदाहरणार्थ, गोवर्धन पारिख यांनी केलेले ‘हिंदुधर्माची समीक्षा’ चे ‘ए क्रिटिक ऑफ हिंदुइझम’ हे इंग्रजी भाषांतर अनुवादकापुढे आहे. नुकतेच तर्कतीर्थांच्या कन्या अरुंधती खंडकर यांनीही काही भाषांतरे करवून घेतली आहेत.

हे सारे शुभलक्षण अधोरेखित करून तर्कतीर्थ अभ्यासक आणि तर्कतीर्थ प्रेमीजन यांच्यासमोर हे आवाहन आहे, याची नोंद घेणे आवश्यक आहे. हे आवाहन अमलात आणणे हे आपले कर्तव्य आहे. किंबहुना ती आपली एमान्युएल कान्टच्या नैतिक परिभाषेत ती ‘Good Will’ संकल्पशक्ती आहे, असे म्हणता येईल. शास्त्रीजी “विचार व साहित्य” ह्या लेखात ‘स्वप्न’ आणि ‘संकल्पशक्ती’ चे ह्यातील फरक स्पष्ट करतात. इच्छा प्रवृत्तीच्या दिशेने जाणे आणि ती पूर्ण साकार होणे हा संकल्प असतो. असा संकल्प येथे आवश्यक आहे.

येथेही एक महत्त्वाची बाब नमूद करणे आवश्यक आहे. ती म्हणजे खुद्द तर्कतीर्थांनी पाश्चात्य विचारांचा परिचय मराठीतून करून घेतला आहे. कृष्ण शास्त्री चिपळूणकर, लोकहितवादी, न्या. रानडे, टिळक-आगरकरांसारख्या विचारवंतांनी ज्या अनेक इंग्लिश ग्रंथांची भाषांतरे मराठीत केली. त्यांचे वाचन तर्कतीर्थांनी करून पाश्चात्य तत्त्वज्ञान अवगत केले. इंग्लिशवर प्रभुत्व मिळवल्यानंतर त्यांचा आवाका अधिक विस्तारला. इंग्लिश त्यांना विनोबांनी शिकवले.

अनुवादाचे तत्त्वज्ञान

अनुवाद ही ज्ञानशास्त्रीय कृती आहे आणि अनुवादाद्वारे अप्रमाद्य ज्ञानप्राप्ती हा तिचा नीतिशास्त्रीय परिप्रेक्ष्य आहे. नुकतेच, केवळ आठ महिन्यांपूर्वी ज्यांचे निधन झाले त्या स्टॅनले लुई कॉवेल (जन्म: ०१ सप्टेंबर १९२६, मृत्यू: १९ जून २०१८) या हार्वर्ड विद्यापीठातील अमेरिकन तत्त्ववेत्त्याच्या मते अनुवाद ही मूलतः तात्त्विक स्वरूपाची भाषिक कृती आहे. तत्त्वज्ञानाचे आणि व्यावहारिक जीवनाचे ते अतिशय महत्त्वाचे अंग आहे. अनुवाद ही पूर्णपणे मानवी कृती आहे आणि मानवीकरणाचे ते साधन आहे.

तत्त्वज्ञान अनुवादावर कोणत्या मर्यादेपर्यंत अवलंबून आहे? अनुवादाचा तत्त्वज्ञानावर काय परिणाम होतो? तत्त्वज्ञानात्मक पाठ्यपुस्तकांचा अनुवाद करण्याची पद्धती कोणती? अनुवाद स्वभावतःच तात्त्विक असते काय? खुद्द तत्त्वज्ञानाचेच वर्णन “एक प्रकारचा अनुवाद” असे करता येईल काय? मग ते कशाचा अनुवाद म्हणावे लागेल? त्याचा आशय कोणता? असे प्रश्न न्यू कॅसल विद्यापीठ युनाटेड किंग्डम येथील संशोधक-प्राध्यापिका आणि Translation and Philosophy या नियतकालिकाच्या संपादिका लिसा फोरेन यांनी उपस्थित केले आहेत.

भारतीय अनुवाद संस्कृती

वेदांपासून पुराणांपर्यंतच्या सर्व वैदिक धर्मग्रंथांची भाषा संस्कृत होती. वैदिक धर्माविरुद्ध उदयास आलेल्या बौद्ध व जैन धर्मांनी अनुक्रमे पाली व अर्धमागधी लोकभाषेचा स्वीकार केला. नंतर पहिल्या शतकापासून बौद्ध धर्मातील महायान पंथाने संस्कृतचा स्वीकार केला. नंतर संस्कृतमध्ये अनेक बौद्ध ग्रंथ लिहिले गेले. अश्वघोषाने बुद्धचरित्र हे महाकाव्य संस्कृतमध्ये लिहिले. त्रिपिटकांचे संस्कृतमध्ये भाषांतर करण्यात आले. जैनांनीही धर्मग्रंथांसाठी संस्कृतचा उपयोग केला. आज सारे भारतीय तत्त्वज्ञान संस्कृतमध्ये अनुवादित करण्यात आले.

जैन विचार आणि जैन धर्म, बौद्ध विचार आणि बौद्ध धर्म भारताबाहेर- नेपाळ, श्रीलंका, चीन, जपान, म्यानमार, तिबेट आणि इतर आशियन देशांत केवळ प्राची अनुवादामुळे पसरला. अंतर्गत स्वरूपाची भारतीय अनुवाद परंपरा मुख्यतः भाष्य आणि टीका ह्या स्वरूपाची आहे. गीतेचा सभाष्य मराठी अनुवाद करून 'मराठीतील पहिले अनुवादक' हा मान संत-तत्त्ववेत्ते ज्ञानेश्वर यांच्याकडे जातो. त्यानंतर अनेक संतांनी आणि औरंगजेबाचा भाऊ दारा शुकोह याने उपनिषदांची भाषांतरे केली. ती युरोपात जर्मन, फ्रेंच इत्यादी भाषांमध्ये पोहोचली. त्यानंतरचा टप्पा म्हणजे भारतीय संस्कृती अभ्यासण्यासाठी युरोपीय पंडितांनी विशेषतः याकोबी, कीथ, मॅक्समुल्लर अशा अनेक दिग्गज जर्मन पंडितांनी अनेक संस्कृत ग्रंथांची जर्मनमध्ये भाषांतरे केली. पाणिनींच्या व्याकरणाचेही इंग्रजी, जर्मन व फ्रेंचमध्ये भाषांतरे झाली. ब्रिटिश आमदनीत वॉरन हेस्टिंग्जपासून संस्कृत ग्रंथांची इंग्रजीत भाषांतरे सुरू झाली. ब्रिटिश शासनाने १९ व्या शतकात केलेल्या अनुवादपात्र भारतीय ग्रंथांच्या सूचीनुसार सुमारे दहा हजार संस्कृत ग्रंथांची हस्तलिखिते आढळून आली.

मराठीतील अनुवाद परंपरा

भारतीय तत्त्वज्ञान आणि ग्रीक पाश्चात्य तत्त्वज्ञान मराठीत आले ते अनुवादातून. संस्कृत, पाली, अर्धमागधी आणि इंग्लिशमधून मराठी तत्त्वज्ञानाचे विचारविश्व समृद्ध केले. डी. डी. कोसंबी यांनी पालीतून आणि भा. ग. केतकर, ग. वा. जोशी, दि. य. देशपांडे, मे. पुं. रेगे, शि. स. अंतरकर, प्रदीप गोखले, मीना केळकर अशा या तज्ञांनी इंग्लिशमधून मराठीत तत्त्वज्ञान आणले. मराठी तत्त्वज्ञान महाकोशात अनेक मराठी भाषांतरे मोठ्या कष्टपूर्वक आणावी लागली. संस्कृतची परंपरा सर्व प्रोफेसर सुरेंद्र बारलिंगे, मो. प्र. मराठे, श्री. मा. भावे, सदानंद मोरे, प्रदीप गोखले, शुभदा जोशी, मंगला चिंचोरे, लता छत्रे अशी विद्यमान दिसते. मे. पुं. रेगे उदाहरणार्थ निवृत्तीनंतर संस्कृत शिकले. पुढे हा प्रवाह खुंटीत झालेला आणि खुंटीवर टांगलेला आढळतो. प्रोफेसर बोकील हे फ्रेंच जाणते होते. पण जर्मनचे जाणते अध्यापक आढळले नाहीत आणि आजही आढळत नाहीत.

इस्लामचे तत्त्वज्ञान आणि ख्रिस्ती तत्त्वज्ञानही भारतात अनुवादानेच अवतरले. मराठी पुरते बोलायचे या अनुवादाची इस्लामी तत्त्वज्ञानात अब्दुल जब्बार कुरेशी, कुतुबुद्दीन हुसेन मनियार,

मुबारक हुसेन मनियार, सय्यद इफ्तिकार अहमद, फक्रुद्दीन बेन्नूर, शेषराव मोरे इत्यादी दिग्गजांची आणि ख्रिस्ती तत्त्वज्ञान फादर स्टीफन ते फादर दिब्रेटो पर्यंत ही परंपरा आहे. हे सारे मान्यवर तत्त्वज्ञानाचे अध्यापक अथवा विद्यार्थी नाहीत.

अनुवाद आणि अध्ययनासाठी आवश्यक भाषा

या सर्व आदरणीय अनुवादकर्त्यांचे आपण मनापासून अतिशय आभार मानलेच पाहिजेत. पण त्यांच्या उत्तरदायकत्वाची जबाबदारीही घेतली पाहिजे या 'जबाबदारी' चे स्वरूप काय? तर विविध सांस्कृतिक देवाणघेवाण होताना किमान काही भाषांचे ज्ञान हवेच असते. अनुवाद करणे, या सांस्कृतिक देवाणघेवाणीच्या भाषिक कृतीतून व्यंजित होणारा एक महत्त्वाचा अर्थ म्हणजे अनुवादकर्त्याला मूळ लक्ष्य भाषा आणि उद्दिष्ट भाषा या दोन्हीवर प्रभुत्व असणे आवश्यक आहे. तात्त्विक परिभाषेत वस्तुभाषा आणि अधिभाषा म्हणतो त्या भाषांचे ज्ञान हवेच आहे.

भारतीय तत्त्वज्ञानासाठी संस्कृत, अर्धमागधी, पाली यांचे ज्ञान आवश्यक आहे. ग्रीक-पाश्चात्य तत्त्वज्ञानासाठी ग्रीक, जर्मन, फ्रेंच, लॅटीन आणि इंग्लिश. उत्तराधुनिक तत्त्वज्ञानासाठी डॅनिश, डच, फिनिश, इटालियन, पोलिश, पोर्तुगीज, स्लोव्हाक, स्पॅनिश, स्वीडिश, टर्की यापैकी आवडीची भाषा शिकणे फायदेशीर ठरू शकते. ब्रिटिश आणि अमेरिकन-आपण वसाहत असल्याने आपली इंग्लिश ब्रिटिश आहे; पण अमेरिका ज्ञानमत्केदारीप्रधान असल्याने अमेरिकन इंग्लिशही अनिवार्य आहे. संस्कृत भाषेचे ज्ञान अवघड आहे, पण भारतीयांनी त्याकडे दुर्लक्ष केल्याने जे काही झाले त्याचे चित्रण करणारे महत्त्वाचे पुस्तक म्हणजे राजीव मल्होत्रा यांचे "The Battle for Sanskrit".

(किसन वीर महाविद्यालय, वाई आणि प्रागतिक इतिहास संस्था, महाराष्ट्र
आयोजित तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची
साहित्यसंपदा परंपरा आणि आधुनिकतेला जोडणारा ज्ञानव्यवहार,
चर्चासत्र, बीजभाषण, २७ जानेवारी, २०२०)



आधुनिक महाराष्ट्राच्या जडणघडणीतील तर्कतीर्थांची भूमिका - प्रा. डॉ. सदानंद मोरे

तर्कतीर्थांच्या आणि माझ्या वैयक्तिक संबंधाबद्दल सांगायचं झालं, तर त्यांची व्याख्याने मी माझ्या कॉलेजच्या काळामध्ये ऐकली होती. तसेच मी त्यांच्या लेखनाचे वाचन करित असे; पण नंतर काही योग आले. ते दोन योग मला अत्यंत महत्त्वाचे वाटतात. एक म्हणजे तर्कतीर्थांची मुलाखत घेण्याची संधी मला मिळाली. माझे मित्र प्रा. राजेंद्र व्होरा, डॉ. सुहास पळशीकर आणि मी अशी तीन मंडळी एकत्र आलो. आम्ही एका दिवाळी अंकासाठी तर्कतीर्थांची मुलाखत वाईला जाऊन घेतली. दुसरा योग जुळून आला. मी माझ्या पदव्युत्तर संशोधन प्रकल्पासाठी (पोस्ट डॉक्टरल रिसर्च प्रोजेक्ट) प्रबंध तयार केला होता त्याचं शीर्षक कृष्णावरती आधारित होते. 'कृष्ण : द मॅन अँड मिशन' हे त्याचे शीर्षक होते. यूजीसीच्या एका फेलोशिपसाठी मी काम करित होतो. तेव्हा मी कॉलेजमध्ये नोकरीला होतो. त्यावेळी आमचे मित्र यशवंतराव गडाख यांनी तर्कतीर्थांना महाविद्यालयाच्या स्नेहसंमेलनाचे प्रमुख पाहुणे म्हणून बोलावले होते. त्यावेळी त्यांनी तर्कतीर्थांना भेटण्यासाठी येता मला तो प्रबंध घेऊन यायला सांगितले होते. त्यानुसार मी माझा प्रबंध घेऊन गेलो. मी तो प्रबंध यशवंतराव गडाख आणि तर्कतीर्थांना दाखविला. तर्कतीर्थांनी तो त्यांच्या पद्धतीने पंधरा-वीस पंचवीस मिनिटे चाळला आणि अर्थातच त्यांना आवडला. त्यानंतर त्यांनी 'कृष्ण' या विषयावर खूप चांगली चर्चा आमच्याशी केली. असा एक वैयक्तिक प्रकारचा संबंध तर्कतीर्थांशी आला होता. या योगायोगाचा मला फार आदर वाटतो. कारण, मी आमच्या काळातल्या एका मोठ्या माणसाला प्रत्यक्ष भेटत होतो. त्या वेळी त्यांच्याशी विचारविनिमय केला होता. ही माझ्या आयुष्यातील महत्त्वाची घटना मी मानतो. तर्कतीर्थांच्या संदर्भात आणखी काही गोष्टी मी पुढे सांगणारच आहे.

अलीकडच्या काळात महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळाच्या वेबसाईटवर मी माझे दोन व्हिडिओ प्रकाशित केले आहेत. दोन्ही व्हिडिओ तर्कतीर्थांबद्दलचे आहेत. साहित्य संस्कृती मंडळाचे ते पहिले अध्यक्ष होते. अध्यक्ष या नात्याने त्यांनी केलेल्या कार्याच्या संदर्भातील एक

व्हिडिओ आहे. दुसरा व्हिडिओ, १९५४ च्या दिल्ली येथे भरलेल्या अखिल भारतीय मराठी साहित्य संमेलनाच्या अध्यक्षपदावरून त्यांनी केलेल्या भाषणात त्यांनी मराठी संस्कृतीची जी मांडणी केली होती, त्यासंबंधित आहे. महाराष्ट्र साहित्य आणि संस्कृतीसंबंधातील तर्कतीर्थांचे कार्य असे सूत्र पकडून मी त्यांच्याबद्दल आज तुमच्यासमोर बोलतो आहे.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्याबद्दल अनेक पद्धतीने सांगता येईल. म्हणजे विषय प्रवेश करताना असे म्हणता येईल की, कोणत्याही भवनात प्रवेश करताना एका दरवाजातून आपणास जावे लागते. त्याचप्रमाणे कोणत्याही विषयाबाबत असते. कधी कधी एखादा विषय इतका समृद्ध असतो की, त्या विषयाकडे जाण्याचे अनेक मार्ग असतात. एक रूपक घेऊन हे सांगता येईल. एखादी इमारत असते. ती छोटी असेल, तर तिला कमी दरवाजे असतात. इमारत मोठी असेल, तर तिला अनेक दरवाजे असतात. मोठ्या विषयांचेही तसे आहे. अनेक मार्गांनी त्या विषयाकडे जाता येते, तसेच तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी हा विषय व्यापक आहे. विषयाची व्याप्ती मोठी आहे. त्यात प्रवेश करण्याचे अनेक मार्ग असू शकतात. तर्कतीर्थांच्या विषयासंबंधी संवाद साधताना मी कुठल्या दरवाजाने प्रवेश करावा, याबद्दल मला थोडा संभ्रम होता; पण नंतर माझ्या लक्षात आलं की, आपण तर्कतीर्थांच्या विषयाकडे वेगळ्या प्रकारे जाऊ शकतो.

स्वातंत्र्य चळवळ

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी म्हणजे वाईच्या प्राज्ञपाठशाळेमध्ये तयार झालेले स्वामी केवलानंद ऊर्फ नारायणशास्त्री मराठे यांचे शिष्य म्हणता येईल. मराठे यांचे अनेक शिष्य होते, तसेच मोठे झालेले अनेक लोक तिथे होते. विनोबा भावे आणि तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी हे तिथे सहाध्यायी होते. पहिल्यांदा विनोबा गांधीजींकडे गेले होते. तिथल्या त्यांच्या आश्रमात त्यांनी स्वराज्याची शपथ घेतली होती. नंतर ते आपले अध्ययन अधिक चांगले व्हावे, यासाठी वाईच्या प्राज्ञपाठशाळेत आले. तर्कतीर्थांना तिथे विनोबांसह इतर अनेक मोठ्या लोकांचा सहवास लाभला होता. उदाहरणार्थ महादेवशास्त्री दिवेकर. मी तुम्हाला सांगू इच्छितो की, प्रा. वि. गो. विजापूरकर यांचे समर्थ विद्यालय हे राष्ट्रीय शिक्षण देणारे केंद्र. कोल्हापूरमध्ये होते. तिथे त्यांचे संस्थानाशी व ब्रिटिशांची काही मतभेद झाले. तिथून त्यांचे विद्यालय मिरज येथे स्थलांतरित झाले. तिथेही ब्रिटिशांनी त्यांच्या विद्यालयावर टाच आणली. नंतर त्यांनी आपले समर्थ विद्यालय तळेगाव येथे स्थलांतरित केले. तिथेही ब्रिटिशांची वक्रदृष्टी समर्थ विद्यालयावर पडली आणि ते त्यांना बंद करावे लागले. तेथील विद्यार्थी व शिक्षक क्रांतिकारी कार्य करीत होते. ब्रिटिशविरोधी क्रांतिकार्यास तिथे चालना व बळ मिळते म्हणून ब्रिटिश सरकारने ते विद्यालय मोडले. त्यातील काही मंडळी म्हणजे विद्यार्थी व शिक्षक वाईला प्राज्ञपाठशाळेत येऊन सामिल झाली. म्हणजे वाई हे पहिल्यापासून अशाप्रकारे राष्ट्रवादी स्वातंत्र्य चळवळीतील लोकांचे केंद्र बनले होते. अशा राष्ट्रवादी, स्वातंत्र्यप्रेमी विचारांचा समूह तिथे होता असे म्हणता येईल.

स्वामी केवलानंद सरस्वतींचे प्राज्ञपाठशाळेत जे शिष्य होते, त्यांच्यामध्ये तर्कतीर्थही

होते. सुरुवातीच्या काळात महादेवशास्त्री दिवेकर यांना विशेष महत्त्व होते. पुढे महादेवशास्त्री दिवेकर हे 'किलोस्कर' मासिकातून बुवाबाजीविरुद्ध लिहायला लागले. म्हणजे ज्याला आपण अलीकडच्या काळात अंधश्रद्धा निर्मूलन मोहीम म्हणतो, त्या चळवळीस तेव्हा आजच्या सारखे संस्थात्मक स्वरूप आले नव्हते. त्या चळवळीचा एक उद्देश म्हणजे बुवाबाजीला विरोध करणं, अंधश्रद्धा लक्षात आणून देणे, त्यांच्यातील फसवाफसवी उघड करणं, अशा प्रकारचे अंधश्रद्धाविरोधी उपक्रम 'किलोस्कर' मासिकाने फार पूर्वी चालविले होते. त्या मासिकामध्ये तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशीही लिहायचे. तर्कतीर्थ विद्वान होते. अर्थात् तर्कतीर्थ आणि दिवेकर शास्त्री हे गुरुबंधू होते. दिवेकर शास्त्री तर्कतीर्थ यांना कौटिल्य बुद्धीचे चाणक्य म्हणायचे. अर्थात् तर्कतीर्थ त्यांचा हा जो शेरा होता, तो ते कॉम्प्लिमेंट म्हणून घेत. दिवेकर यांना असं वाटत होतं की, तर्कतीर्थांनी लोकांना एकत्र करावे; पण तेव्हाची तर्कतीर्थांची प्रतिक्रिया महत्त्वाची होती. ती काय होती, तिथून आपण सुरुवात करू.

सत्ता आणि परमार्थ

तर्कतीर्थ म्हणत की, 'राजकारणात 'सत्ता' आणि परमार्थात 'सत्य' ही मुख्य साधने असतात. साध्यानुसार सर्व कार्यकारणभाव ओळखणे, हेच राजकारणाचे आणि परमार्थाचे यशस्वी साधन होय. तुम्ही परमार्थ करा किंवा राजकारण करा, तुम्हाला बुद्धी लागते. म्हणजे बुद्धी हे जे कार्य आहे, त्या कार्यासाठी कुठली साधने आपल्याला उपयोगी पडतील ते शोधून काढले पाहिजे.' १९५२ च्या दरम्यानची ही गोष्ट आहे. राजकारणात अजून त्यांचा विजय झाला नव्हता. १९५२ चे त्यांचं हे वाक्य फार महत्त्वाचा आहे. 'राजकारणात अजून माझा विजय झाला नाही.' हे ते जेव्हा म्हणतात ना तेव्हा ते राजकारणात कुठेतर दिसत होते, हे स्पष्ट होते. आपणाला कदाचित कल्पना असेल की, ते महात्मा गांधीजींच्या स्वातंत्र्य चळवळीमध्ये सक्रिय होते. सत्याग्रह करून तुरुंगात गेले होते. त्याच्यानंतर ते मार्क्सवादी विचारांच्या जवळ गेले होते. तिथे परत त्यांच्यावर एम. एन. रॉय यांचा प्रभाव पडला. ते रॉयवादी विचाराचे बनले. एम. एन. रॉय यांचा 'रेडिकल डेमॉक्रॅटिक पार्टी' हा पक्ष होता. आता झालं असं की, स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर महाराष्ट्राच्या, भारताच्या राजकारणात ज्या काही घडामोडी घडल्या त्या घडामोडींमध्ये काही मंडळी राजकारणात सक्रिय असली तरी काही मंडळी राजकापणापूसन बाजूला गेली होती. उदा. अच्युतराव पटवर्धन, शंकरराव देव, जयप्रकाश नारायण यांनी राजकारणाचा त्याग केला. ते वेगवेगळ्या क्षेत्रांमध्ये गेले. खरंतर शंकराव देव काय, जयप्रकाश नारायण काय किंवा इतर मंडळी काय, ही मंडळी वेगवेगळ्या क्षेत्रांत गेली. अच्युतराव पटवर्धन जे. कृष्णमूर्तीकडे गेले. जयप्रकाश नारायण विनोबांच्याकडे गेले. तसं एम. एन. रॉय यांनीसुद्धा राजकारण थांबविलं. त्यांनी आपला रेडिकल डेमॉक्रॅटिक पक्ष बरखास्त केला. लोकशाहीचे प्रबोधन करावं, एक संघटना म्हणून काम करावं, अशाप्रकारे त्यांचं ध्येयधोरण होतं. हळूहळू तो पक्ष मोडीत निघाला. शेवटी पक्ष म्हटल्यानंतर बहुतेक लोक पक्षाकडे सत्तेसाठी येतात. प्रबोधन वगैरेसाठी पक्ष कशाला लागतो;

पण तर्कतीर्थाचा राजकारणाशी संबंध होता. हे मला मुद्दाम आपल्याला याठिकाणी सांगायचे आहे. पक्ष हा एक महत्त्वाचा मुद्दा आहे. मग अशा परिस्थितीमध्ये त्यांना परमार्थामधून नक्की काय अपेक्षित आहे, हे मला या ठिकाणी सांगता येत नाही. राजकारणाच्या बाबतीत म्हणायचं झालं, तर मी तुम्हाला सांगेन की, यशवंतराव चव्हाण साहेबांनी तर्कतीर्थांना दोन पर्याय दिले होते. एक पूर्णपणे राजकीय होता आणि दुसरा परमार्थाचा. परमार्थ म्हणजे प्रत्यक्ष देव, आत्मा, भावना नव्हे. ते सर्व विस्ताराने समजून घ्यायला आपल्याकडे तेवढा वेळ नाही. यशवंतराव चव्हाण साहेबांनी संस्था उभी करण्याचा पर्याय दिला होता. १९६० मध्ये महाराष्ट्राची स्थापना झाली. त्यावेळी यशवंतराव चव्हाणांना वेगळ्या प्रकारचा महाराष्ट्र घडवायचा होता. तो घडविण्यासाठी वेगवेगळ्या प्रकारच्या संस्था त्यांना पाहिजे होत्या. कारण, संयुक्त महाराष्ट्राची निर्मिती भाषिक आधारावर झाली होती. भाषावार प्रांतरचना हे सूत्र १९२० पासून स्वीकारले गेले होते. भाषावार प्रांतरचना हे सूत्र अगोदर लोकमान्य टिळक व महात्मा गांधींनी स्वीकारलेलं होतं. लोकांच्या आशा पल्लवित झाल्या होत्या. पुढे स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर त्या तत्त्वांची अंमलबजावणी करावी, असा आग्रह खूप लोकांचा होता. ब्रिटिशांनी प्रांताची रचना केली. त्यांनी त्यांच्या सोयीसाठी प्रांत रचले होते. त्यांच्या प्रशासनासाठी त्यांना कुठल्याही भाषेचा किंवा इथल्या लोकांच्या सोयीशी काही देणं-घेणं नव्हतं. त्यामुळे सहाजिकच लोकांना वाटलं की, आता भाषावार प्रांत रचना होणार आणि मराठी बोलणाऱ्या लोकांचे राज्य म्हणजे महाराष्ट्र हे निर्माण होणार.

त्यावेळेला महाराष्ट्र हे स्वतंत्र राज्य नसून तो मुंबई प्रांत होता. तो प्रांत मोठा होता. अनेक राज्यांची भाषावार प्रांतरचनेची मागणी यायला लागली होती. काँग्रेसचाही अर्थातच त्याला पाठिंबा होता. संयुक्त महाराष्ट्राच्या संदर्भात मोठी चळवळ निर्माण झाली. इथे त्याचा तपशील द्यायचं काही कारण नाही; पण सांगायचा मुद्दा या ठिकाणी असा आहे की त्या चळवळीमुळे यशवंतराव चव्हाणांकडे द्विभाषिक मुंबई राज्याचे सन १९५६ मध्ये मुख्यमंत्रिपद आलं. त्यावेळी संयुक्त महाराष्ट्र चळवळ सुरू झाली. ती चळवळ हाताळणं सोपं नव्हतं. यशवंतराव चव्हाणांनी आपल्या बुद्धीकौशल्याने व चातुर्याने ती चळवळ हाताळली. या सगळ्या गोष्टी आपल्याला माहित आहेत; पण आता १९६० मध्ये खरोखर महाराष्ट्र राज्याची स्थापना झाली, जे राज्य मराठी भाषिक म्हणून स्थापन झाले, ते म्हणजे आजचा महाराष्ट्र होय. भाषेच्या प्रश्नामुळे हे राज्य निर्माण झाले आहे. साहजिकच, ते त्या भाषेचं राज्य झालं पाहिजे, असं यशवंतराव चव्हाणांना वाटणं स्वाभाविक होतं. एके ठिकाणी त्यांनी असं म्हटलेलं आहे की, 'ज्यावेळी राष्ट्र, राज्याची मी कल्पना करतो, त्यावेळी माझ्या डोळ्यांसमोर कोणती कल्पना येते ? ती म्हणजे मराठी माणूस सिंहासनावर बसलेला नसून, मराठी भाषा सिंहासनावर बसलेली आहे.' महाराष्ट्र मराठी भाषेचे राज्य झाले पाहिजे, अशी यशवंतराव चव्हाण यांची भूमिका होती. पण मराठी भाषेचे राज्य म्हणजे मराठी भाषा बोलणाऱ्या लोकांचे राज्य होय. त्यासाठी मराठी भाषा बोलणाऱ्यांचा विचार आपण करायला हवा, तसेच त्यांना आधुनिक केले पाहिजे, समृद्ध केले पाहिजे, अधिक

सुसंस्कृत केले पाहिजे, आधुनिक काळातल्या जगाला तोंड देण्यासाठी महाराष्ट्र राज्य सक्षम झाले पाहिजे, त्यांची भाषा सक्षम झाली पाहिजे, अशा प्रकारची कल्पना यशवंतराव चव्हाण साहेबांची होती. मग त्यासाठी संस्था निर्माण केल्या पाहिजेत.

तर्कतीर्थानीपण त्यांच्या भाषणात, लेखनात, मुलाखतीत सांगितले आहे की, हा जो मराठी समाज आहे, त्याला ज्ञान मिळाले पाहिजे. त्यांना विज्ञानाचा परिचय झाला पाहिजे. तंत्रज्ञान त्यांच्यापर्यंत पोहोचले पाहिजे. औद्योगिक समाज निर्माण झाला पाहिजे, म्हणजे संस्कृती आणि समृद्धी या दोन्ही गोष्टी महाराष्ट्रात नांदल्या पाहिजे. अशा प्रकारचा महाराष्ट्र निर्माण झाला पाहिजे. त्यासाठी संस्था निर्माण करायच्या होत्या. त्यातील दोन संस्था महत्त्वाच्या होत्या. एक म्हणजे महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ आणि दुसरी विश्वकोश मंडळ. १९६० मध्ये महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ अस्तित्वात आले. आणि त्या मंडळाच्या विभाजनानंतर १९८० मध्ये महाराष्ट्र राज्य विश्वकोश निर्मिती मंडळाची स्थापना झाली. या संस्थांची जबाबदारी कोण पेलणार, हा महत्त्वाचा मुद्दा होता. निश्चितपणे संस्थांच्या स्थापनेच्या आधीपासून तर्कतीर्थ आणि यशवंतराव चव्हाणांचे संबंध चांगले होते. एक काळ असा होता की, ज्या काळामध्ये यशवंतराव चव्हाण एम. एन. रॉय यांच्या विचारधारेने प्रेरित झाले होते, महाराष्ट्राच्या या गटातील एक तरुण नेते म्हणून यशवंतराव ओळखले जात होते. याच प्रवाहात तर्कतीर्थसुद्धा होते. यामध्ये इतरही मंडळी होती. त्यात कर्णिक बंधू (द्रा. भ. कर्णिक आणि व. भ. कर्णिक) असतील, ह. रा. महाजनी असतील, इत्यादी. अशा खूप विद्वान मंडळींचा महाराष्ट्रातील एक समूह त्यावेळी होता.

ही सर्व बुद्धिवादी आणि मानवतावादी मंडळी होती. नंतर एम. एन. रॉय यांनी मार्क्सवादाचा त्याग करून नवमानवतावादाचा वेगळा विचार मांडला. वरील मंडळीही या विचारांची होती. त्यांचा आणि यशवंतराव चव्हाणांचा अतिशय जवळचा संबंध होता. ते एकमेकांची पात्रता ओळखून होते. मुख्य म्हणजे संयुक्त महाराष्ट्राच्या चळवळीमध्ये महाराष्ट्रातील जो बुद्धिवादी वर्ग यशवंतराव चव्हाणांच्या विरोधात होता, त्यांनी महाराष्ट्र स्वतंत्र झाल्यानंतर काँग्रेससह यशवंतराव चव्हाणांचं समर्थन करायचं काम औपचारिक व अनौपचारिक पद्धतीने केले. अशा लोकांमध्ये तर्कतीर्थ यांचा समावेश होता. हे सगळ्यांना माहित आहे. तर अशा परिस्थितीमध्ये हे काम कोण करू शकेल? एवढी विद्वत्ता कोणामध्ये आहे? तर ती अर्थात् तर्कतीर्थांमध्ये होती. हे यशवंतरावांना माहित होतं. तर्कतीर्थ यशवंतरावांबरोबर अनेक दिवस राजकारणामध्ये सक्रिय होते. त्यामुळे त्यांची राजकीय महत्त्वाकांक्षा असेल, तर तिच्या आड आपण येता कामा नये, एवढे ओळखण्याची प्रगल्भता यशवंतरावांकडे होती. म्हणून यशवंतरावांनी त्यांना विचारणा केली की, 'तुम्हाला राज्यसभेवर पाठवू की नवीन तयार करित असलेल्या महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाचे तुम्हाला अध्यक्षपद देऊ? यापैकी तुमची निवड सांगा.' त्यांच्याकडे दोन पर्याय होते. त्यातील एक होता सत्तेचा म्हणजेच राजकारणाचा. सत्ता ही कुठल्या ना कुठल्या

प्रकारची असते. तो माणूस पुढे मंत्री होऊ शकतो. दुसरा पर्याय महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाचा होता. हा परमार्थाचा म्हणजेच सत्याचा पर्याय होता. हा मुद्दा समजून घ्या. १९५२ मध्ये तर्कतीर्थ म्हणाले होते की, 'राजकारणात मला अजून यश मिळालेले नाही आणि परमार्थाचे क्षितीज मला अंधुकसं दिसतंय.' तर तेव्हा 'परमार्थ' शब्दाचा अर्थ काय अभिप्रेत होता, मला माहीत नाही. १९६० मध्ये राजकारणात त्यांना यश मिळत असताना त्यांनी ती संधी नाकारली. त्यांनी परमार्थाच्या क्षितिजाकडे झेप घेतली. हा मला महत्त्वाचा मुद्दा म्हणून तुमच्या लक्षात आणून द्यायचा आहे. म्हणजे मी या अर्थाने विषय प्रवेश केला आहे.

नंतर जेव्हा ते अध्यक्ष होते, तेव्हा त्यांनी महाराष्ट्राचे सांस्कृतिक आणि बौद्धिक नेतृत्व केले. मला असं वाटतं की, तो परमार्थ होता; पण त्यामध्ये तर्कतीर्थांना सत्याची सत्ता दिसते, हे लक्षात घ्या. तर्कतीर्थांचा त्या काळातला स्वतःचा एक रुबाव असायचा. सामान्यपणे लोकांची ओढ सत्ता केंद्राकडे असते. पहिल्यांदा लोक सत्तेला मानतात. सत्ता तुम्हाला वंचित करू शकते. मात्र, सत्याला निश्चितपणे समाजामध्ये कायमस्वरूपी किंमत असते. प्रत्यक्षात जी कामं करावी लागतात, ज्यांच्यामार्फत करावी लागतात,

ते लोक अशाप्रकारे परमार्थाची निवड करतात. हा मार्ग तर्कतीर्थांनी निवडला. या ठिकाणी मला हे सांगायचे आहे. हा मार्ग निवडल्यानंतर त्यांनी ते काम इमानेइतबारे केले. म्हणजेच आता खरं तर मंडळाच्या कामाबद्दल मी तुम्हाला काही वेगळे सांगायला पाहिजे अशातला भाग नाही. सगळ्या महाराष्ट्राला हे माहीत आहे की, साहित्य संस्कृती मंडळाने चांगले प्रकल्प हाती घेतले आहेत. प्रकल्पांचा आणि प्रकाशनाचा विचार केला, तर त्याच्यामध्ये खूप चांगले चांगले ग्रंथ प्रकाशित झाले आहेत. वेगवेगळ्या विषयांवरती अत्याधुनिक पुस्तके प्रकाशित झाली आहेत. पुस्तकांचे अनुवाद झाले आहेत. महाराष्ट्र संस्कृती मंडळाने कितीतरी काम केले आहे. मी असं म्हणणार नाही की, ज्या उद्देशाने यशवंतराव चव्हाणांनी हे मंडळ स्थापन केले, त्यातली सगळी उद्दिष्टे त्यांना अपेक्षित होती ती साध्य झाली. हे काम इतकं सोपं नसतं. ही अत्यंत अवघड गोष्ट आहे. त्यापाठीमागची अनेक कारणे असू शकतात. त्याची चर्चा करायचं हे व्यासपीठ नाही; पण सांगायचा मुद्दा असा की, यशवंतराव चव्हाण यांनी त्यांच्यावर जो विश्वास टाकला होता, तो तर्कतीर्थांनी सार्थ ठरविला, असं आपण निश्चितपणे म्हणू शकतो.

सामाजिक सुधारणांचे प्रवाह

आता पुढच्या मुद्द्याकडे येतो. तर्कतीर्थांची स्वतःची म्हणून एक जडणघडण झाली होती. ती या मंडळाच्या अध्यक्षपदापर्यंत येते. महाराष्ट्राच्या जडणघडणीमध्ये त्यांचे योगदान मोलाचे आहे. ही गोष्ट आपल्याला इथे पहावयाची आहे. त्याआधी मला त्यांच्या स्वतःच्या जडणघडणीबाबत चार गोष्टी सांगायच्या आहेत. मी असं तुम्हाला म्हणालो की, वाईमध्ये प्राज्ञपाठशाळा होती. नारायणशास्त्री मराठे हे स्वामी प्रज्ञानंद सरस्वती यांचे शिष्य होते. त्यांना परंपरा नावाच्या गोष्टीमध्ये स्वारस्य होते. आपणाला एका गोष्टीची कल्पना आहे की, कर्म याचा

अर्थ वैदिक परंपरेमध्ये जो समाजाची धारणा करतो, तो धारक नाही. म्हणजेच धर्म हे एक साधन आहे. एकप्रकारे समाजाची धारणा धर्माच्या माध्यमातून होत नसेल, तर आपणाला त्या धर्मात परिवर्तन केले पाहिजे, इतका हा सरळ मुद्दा आहे. जो समाजाची धारणा करतो तो धर्म होय. एका विशिष्ट काळामध्ये त्या समाजाकडून धर्माची धारणा होत नसेल, तर त्या धर्माच्या स्वरूपात आपल्याला काहीतरी फेरफार करावे लागतात. काळानुरूप अशी फेरफार करण्याची प्रक्रिया भारतामध्ये झाली होती. कारणे काही का असेनात. परकीय आक्रमणांना दोष देत ती पुढे आली. आपण हा विषय इथेच सोडून देऊ; पण हे नक्की आहे की, आपणाला सरळसरळ म्हणता येईल की, त्यावेळी काहीतरी गडबड झाली होती, हे खरे. त्या काळामध्ये आपल्याकडे ब्रिटिशांचे राज्य आले, पाश्चात्यांचे राज्य आले. पाश्चात्यांचे राज्य आल्यानंतर त्यांनी या देशामध्ये वेगळी संस्कृती आणली. वेगळ्या प्रकारचे ज्ञान, राज्यपद्धती, संस्था आणल्या. आता यापुढे आपण कसा टिकाव धरायचा? आपला टिकाव धरण्याचे साधन म्हणजे धर्म आहे. आपल्याला धर्माच्या पातळीवर काहीतरी करायला पाहिजे, असं काही लोकांना वाटायला लागलं. आपणाला कल्पना आहे की, १९ व्या शतकामध्ये धर्मसुधारणेच्या चळवळी झाल्या. त्या सगळ्या धार्मिक चळवळी होत्या. परमहंस सभा, प्रार्थना समाज, ज्योतिराव फुले यांचा सत्यशोधक समाज, ह्या सर्व सामाजिक आणि धार्मिक सुधारणेच्या चळवळी होत्या. त्यांना हे जाणवलं होतं की, आपल्या धर्मात काहीतरी बदल केला पाहिजे. धर्मावर ज्यांचं वर्चस्व आहे, ते यासाठी तयार नसतील, तर आपण वेगळा मार्ग स्वीकारला पाहिजे, या विचाराने त्यांनी वेगळा मार्ग निवडला. तोच हा धर्मसुधारणेचा मार्ग आणि मुद्दा होता.

स्वामी केवलानंद सरस्वती हे परंपरेने धर्माचे आणि वेदशास्त्राचे अभ्यासक होते, तसेच ते संस्कृतचे गाढे पंडित होते. आपण धर्मात काहीतरी बदल करायला पाहिजे, परिवर्तन करायला पाहिजे, ही त्यांची मुख्य प्रेरणा होती. म्हणून त्या धर्माच्या अंतर्गत पुरोगामी अशा तरुण मंडळींचा एक गट उदयास आला. राष्ट्रवादी स्वातंत्र्य चळवळीशी संबंध असलेल्या मंडळींची प्राज्ञपाठशाळा ही एक प्रेरणा होती. प्राज्ञपाठशाळेमध्ये सकाळी सावरकरांचं गीत म्हटलं जायचं. तो हिंदू धर्माच्या अंतर्गत सुधारणा करण्याचा मार्ग होता. परंतु, तो सुधारणेचा मार्ग त्या काळातल्या सनातनी मंडळींना मान्य नव्हता. हा एक मुद्दा आपण समजून घेतला पाहिजे. म्हणजे त्या मंडळींचे प्रतिनिधित्व करणारे अनेक लोक होते. खरंतर तर तर्कतीर्थांनी या गोष्टीकडे वारंवार लक्ष वेधले आहे. उदा. वामन आबाजी मोडक हे प्रार्थना समाजाचे होते. त्यांच्या धर्मपर व्याख्यानांचे पुस्तक प्रकाशित झाले. त्याला तर्कतीर्थांची प्रस्तावना आहे. त्या प्रस्तावनेत त्यांनी स्वच्छपणे सांगितले आहे की, 'चिपळूणकरांनी या मंडळींचे समर्थन केले. त्यांची पाठराखण केली, त्यामुळे या मंडळींचं बळ वाढलं.' असे काही परंपरेतले लोक होते. काही आधुनिक अभ्यासक असूनसुद्धा ते परंपरेची पाठराखण करायचे आणि परंपरेतील एकाही गोष्टीमध्ये बदल होता कामा नये असे म्हणायचे. यात ऐहिताग्नी शंकरराव राजवाडे आणि गो. म. जोशी होते.

अशा लोकांचा एक वर्ग होताच, जो परंपरेने अभ्यासक होता. शिवाय ज्यांना आधुनिकतेचा स्पर्श झालेला नव्हता. तरीही ते आधुनिक ज्ञान- विज्ञानाचा पुरस्कार करायचा नाही. आपलं सनातन आहे ते सांगायचं, असं ते म्हणत होते.

दुसरा एक वर्ग स्वामी केवलानंद सरस्वती यांनी काढलेल्या प्राज्ञपाठशाळेच्या पंडितांचा होता. त्यांना अशा प्रकारचे परिवर्तन मान्य होते. म्हणूनच पुढच्या काळामध्ये या संस्थेमधून 'तत्त्वनिष्ठ परिवर्तनवादी परिषद' नावाची गोष्ट निष्पन्न झाली. धर्मांमध्ये कशाप्रकारे धर्मपरिवर्तन करू शकतो, याचाही संस्था विचार करित असे. संस्थात्मक पातळीवर खरंतर हे काम शंकराचार्यांचं होतं. लक्षात घ्या, वाईला जो प्रयत्न प्राज्ञपाठशाळेच्या धर्मनिर्णय मंडळाने घेतला, तो वैयक्तिक पातळीवर करण्यासाठी एक गादी होती, पीठ होतं. ती शंकराचार्यांची गादी अथवा पीठ होतं; पण शंकराचार्य या भानगडीत कधी पडत नव्हते. अशा परिस्थितीमध्ये संस्थात्मक स्वरूप देऊन काही करता येईल का, म्हणून त्या मंडळींनी प्रयत्न केले. तुम्हाला सांगतो, या मंडळींचा सगळ्यात परमोच्च आविष्कार जर कुठला असेल, तर तो म्हणजे नागपूरचे डॉ. के. ल. तथा भाऊजी दसरी. त्यांनी जे वेगळ्या पद्धतीने काम केले, ते मोलाचे आहे. असेच डॉ. पां. वा. काणे होते. त्यांनी 'धर्मशास्त्राचा इतिहास' पाच खंडांमध्ये लिहिला. तो त्यांनी धर्मपरिवर्तनशील हे तत्त्व गृहीत धरून लिहिला होता. डॉ. दसरी यांचे समग्र वाङ्मय संपादित करून प्रकाशित करण्याचा महत्त्वाकांक्षी प्रकल्प महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाने त्यावेळी हाती घेऊन तडीस नेला होता. तर सनातन आणि परिवर्तनवादी यांच्यामध्ये त्याकाळी धर्मविषयक दृष्टिकोनाचा संघर्ष होता. या संघर्षाचे केंद्र त्याकाळी वाई हे होते. सनातन दृष्टीने धर्माचे समर्थन करणारे भाऊशास्त्री लेले वाईत होते आणि परिवर्तनवादी दृष्टीने धर्मसुधारणांचे समर्थन करणारे स्वामी केवलानंद सरस्वतीही वाईतच होते. काशिनाथ वामन ऊर्फ भाऊशास्त्री लेले हे स्वतःस लोकमान्य टिळकांचे अनुयायी म्हणवून घेत असत. त्यांनी 'मोदवृत्त' हे संस्कृत साप्ताहिक चालविले होते. ते सनातन धर्मसमर्थक होते. त्यांनी शाहू महाराजांच्या वेदोक्त प्रकरणास सनातनी भूमिकेतून विरोध केला होता. हा झाला जुना इतिहास.

मी त्या तपशीलात जात नाही. सनातन्यांच्या विरोधात उभे राहणे ही त्याकाळी सोपी गोष्ट नव्हती. आज आपण वाईस दक्षिण काशीचा मान देतो. पूर्वी तो पैठणला होता. पुढे पैठणला निजामशाही आली, त्यामुळे पैठणचे काशीपण संपुष्टात आले. त्यामुळे वाईचे महत्त्व वाढले आणि ती दक्षिण काशी गणली गेली. त्याचा दुसरा अर्थ असा की, तिथे सनातनी पंडित होते आणि सुधारक पंडितही होते. सुधारक धर्मपंडित म्हणून स्वामी केवलानंद सरस्वती यांनी सनातन धर्मास विरोध केला.

ज्या माध्यमातून त्यांनी विरोध केला आणि पुढे त्याच धर्माच्या अंतर्गत म्हणजे परंपरेच्या चौकटीत न राहता पाश्चात्य विद्याग्रहण करून तो आधिक कसा चांगला करता येईल, हे पुढच्या लोकांनी पाहिलं. मग त्यांच्यामध्ये डॉ. भाऊजी ऊर्फ के. ल. दसरी असतील, तर्कतीर्थ असतील.

तेथे सत्यशोधक चळवळ उभी राहिली; पण हे इतिहासासंबंधित आहे. तर अशाप्रकारे तर्कतीर्थ घडले आहेत. इथेच परत महत्त्वाचा मुद्दा आहे की, येथे तयार झालेला हा एक विद्यार्थी पुढे महात्मा गांधींचा उत्तराधिकारी म्हणून कार्य करित राहतो. आपण ही गोष्ट कमी महत्त्वाची मानू नये. इथे विनोबांचं फार मोठं कार्य आहे. ते काही शास्त्राचे पंडित नव्हते. तर्कतीर्थांना विनोबांचा सहवास लाभला. तर्कतीर्थांसंबंधीची मी एक आठवण तुम्हाला सांगतो. आम्ही एकदा राज्यशास्त्रावरील परिषदेत बोलत होतो. त्यात राज्यशास्त्रातील संस्थांवर चर्चा सुरू होती. तीत राज्यासाठी दंडाची किती आवश्यकता आहे, हिंसेची किती आवश्यकता आहे, या विषयांचा समावेश होता. त्यावेळी तर्कतीर्थांनी महाभारतातील दाखला देऊन स्पष्ट केले होते की, हे 'विष्णूपूर्वा'सह 'शांतीपूर्वा' मध्येही सांगितले गेले आहे. विनोबांच्या ग्रामस्वराज्य कल्पनेतील अहिंसेच्या आधारावर कशाप्रकारे राज्य चालवावं, कुठल्या संस्था निर्माण कराव्या लागतील, अशाप्रकारचं प्रतिपादन तर्कतीर्थांनी चर्चेत केलं आणि सगळ्यांना त्यावेळी ते पटलं होतं. असे ते विनोबा या प्राज्ञपाठशाळेतूनच पुढे आले होते. त्यातून तुम्हाला प्राज्ञपाठशाळेचे महत्त्व लक्षात येईल. पुढे याच वाईमधून पुढचं कार्य वेगळ्या पद्धतीनं तर्कतीर्थांनी चालू ठेवलं. हा तो सगळा इतिहास आहे; पण महत्त्वाचा मुद्दा असा आहे की, याच्यातून तर्कतीर्थ तयार झाले आणि मग ते गांधीजींच्या मार्गाकडे ओढले गेले. नंतर ते मार्क्सवादकडे वळले. त्या काळात त्यांचे लिखाण चालू होतं. खूप मोठ्या प्रमाणावर त्यांनी लिखाण केलं, म्हणजे विश्वकोशातील संपादन वगैरे या गोष्टी वेगळ्या आहेत. परंतु, वैदिक संस्कृतीचा विकास त्यांनी लिहिला आहे, हे महत्त्वाचे आहे.

महाराष्ट्राची सेवा

तर्कतीर्थांनी 'हिंदुधर्माची समीक्षा' हा ग्रंथ लिहिला होता. त्यावर मार्क्सवादाचा म्हणजे भौतिकवादाचा जास्त प्रभाव होता. पुढे 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' लिहिताना हा प्रभाव कमी झाला. भौतिक किंवा परिस्थितीचा प्रभाव असतो, तसा तो त्यावर वैचारिक घटकांचाही प्रभाव असतो. त्याला तुम्ही दुर्लक्ष करू शकत नाही. अशाप्रकारे तर्कतीर्थांची भूमिका या ठिकाणी आली. सांगायचा मुद्दा असा की, पाश्चात्य परंपरा आणि भारतीय परंपरा ह्या सगळ्यांचे समतोल ज्ञान त्यांच्याकडे होते. १९५४ मध्ये दिल्लीमध्ये त्यांनी साहित्य संमेलनाच्या अध्यक्षपदावरून भाषण केले. त्यांनी जे भाषण केले, त्याच्यात त्यांचे पूर्णपणे म्हणणे दिसून येते. संस्कृतीचे महत्त्व काय आहे, हा त्यांच्या विचारांचा मुख्य मुद्दा आहे. आपण आता कुठल्या टप्प्यावर आहोत, आपली विशेषतः महाराष्ट्राची संस्कृती कशी पुढे गेली, म्हणजे या संस्कृतीमध्ये दक्षिण व उत्तर यांचा समन्वय कसा आहे, हे त्यांनी सांगितलं. त्यांचा संत साहित्याचा उत्तम अभ्यास होता, तसाच तो संत ज्ञानेश्वर आणि संत तुकाराम महाराज यांचाही होता. आधुनिक काळामध्ये विशेष करून महाराष्ट्रामध्ये झालेल्या परिवर्तनाचा त्यांनी जो इतिहास सांगितला आहे, त्यात महाराष्ट्रामध्ये विकासाची काही वैचारिक सूत्रे दिसून येतात.

तीर्कतीर्थांना महात्मा फुले यांच्या कार्याची महती पटली होती. महात्मा फुले यांनी वैचारिक बेड्या तोडल्या होत्या. त्याचा प्रभाव प्राज्ञ पाठशाळेतील विचार व कार्यपद्धतीवर होता. प्राज्ञ पाठशाळेत पारंपरिक शास्त्रांचे जे अध्ययन चाले, त्यातून बाहेर पडून फुले विचार, प्रार्थना समाज विचार अशा अंगाने चिंतन करू लागले. यासंदर्भातील 'ज्योती-निबंध' हे त्यांचे फार महत्त्वाचे योगदान आहे. या निबंधामध्ये त्यांनी महात्मा फुले यांच्या कार्याकडे महाराष्ट्राचे लक्ष वेधले; पण त्याच्यापेक्षा त्यांनी त्याकाळी 'बहुजन समाजाचा इतिहास' लिहिण्याचा संकल्प सोडला होता. तो मागे पडला, ही गोष्ट वेगळी. हा प्रकल्प का मागे पडला, तो अजून चर्चेचा वेगळा विषय आहे. त्याकडे जायचं आपल्याला काही कारण नाही. प्रतिगामी पंडित म्हटल्यानंतर एक प्रमाण काय असतं की, साधारणपणे तो त्याची परंपरा सोडायला तयार नसतो. परंतु, इथे मात्र आपल्याला तर्कतीर्थांमध्ये पुरोगामी पंडित मिळतो. यासंदर्भातील काही उदाहरणे दिसतात. एक, ते महात्मा गांधींच्या मुलांचे आंतरजातीय लग्न करायला पुढे येतात. तिथे एकत्रित पौरोहित्य करतात. दोन, गांधीजी येरवडा तुरुंगात असताना अस्पृश्यता निर्मूलनासंदर्भातील धर्मसमर्थनाचे मुद्दे शोधून काढायचे काम करित असताना ते गांधीजींना मदत करतात. तीन, सोमनाथाच्या मंदिराचा जीर्णोद्धार करण्याची कल्पना पुढे येते. तिथेही परंपरेची बेडी तोडून परिवर्तन आत्मसात करायचं म्हणून तिथे तर्कतीर्थ मंदिराच्या कलशारोहण व प्राणप्रतिष्ठेचे पौरोहित्य करतात. साहजिकच अशा चतुरस्र व्यक्तिमत्त्वाच्या हातून महाराष्ट्राचे वैचारिक विश्व उभारण्याचे काम व्हावे, असे यशवंतराव चव्हाणांना वाटत असावे. मला असे वाटते की, यशवंतराव चव्हाण तेवढे संवेदनशील नक्कीच होते. यासंदर्भात कोणाचे दुमत व्हायचे काहीच कारण नाही. अशाप्रकारे तर्कतीर्थांवर जी जबाबदारी सोपविण्यात आली, ती त्यांनी पार पाडली. मी असं म्हणणे की, त्यांनी राजकारणाचा त्याग केला आणि परमार्थाचा अंगीकार केला. त्याच पद्धतीने त्यांनी महाराष्ट्राची सेवा केली. याबद्दल महाराष्ट्र तर्कतीर्थांचा सदैव ऋणी राहिल.

(तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, ऑनलाईन व्याख्यानमालेतील भाषण,
मंगळवार, दि. २७ जानेवारी, २०२२)



तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : पुरोगामी प्रबोधक व वैचारिक प्रवासाची फलश्रुती - किशोर बेडकीहाळ

थोर विचारवंत तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी महाराष्ट्राच्या विसाव्या शतकातील पहिल्या पूर्वाधापासून ते विसाव्या शतकाच्या अस्तापर्यंत आधुनिक महाराष्ट्राच्या जडणघडणीमध्ये त्यांनी प्रचंड योगदान दिलं. इथल्या विचारवंतांना अभ्यासक्रिय दिशा दिली आणि कामाचा डोंगर विश्वकोशाच्या आधारे उभा केला. २०१९ साली त्यांना जाऊन २५ वर्षे झाली. १९९४ ला ते गेले. या २५ वर्षांच्या काळात तर्कतीर्थांच्या काही लेखांच्या पुनर्प्रकाशनाशिवाय त्यांच्याविषयी काही घडलं नाही. ते गेल्यानंतर प्रसिद्ध झालेले काही लेख सोडले तर या २५ वर्षांत त्या अर्थानं तर्कतीर्थांच्या वाङ्मयाची चिकित्सा म्हणा किंवा त्यांच्या ग्रंथांची चर्चा म्हणा असं काहीच बौद्धिक विश्वामध्ये घडलं नाही. याचा एक अर्थ असा की, आपण आपल्याला घडवलेल्या माणसांना किती पटकन विसरतो किंवा तसं नसेल समजा तर मग आपली बौद्धिक आस्था कमी झाली आहे असं तरी म्हणावं लागेल. वास्तव हे असं आहे हे खरं आहे. मध्यंतरी वाईला एक चर्चासत्र झाले, २०२० च्या काळात. त्या चर्चासत्रात तर्कतीर्थांच्या लेखनाची एक सर्वांगीण चिकित्सा करण्याचा विविध अंगांनी प्रयत्न झाला. विविध अंगांनी प्रयत्न झाला असं म्हणायचं कारण की ज्या प्रकारचे वैचारिक दृष्टिकोन ८० - ९० यापूर्वी वैचारिक चर्चेमध्ये नव्हते असे अभ्यासातील नवे प्रवाह घेऊन तर्कतीर्थांच्या लेखनाची चिकित्सा करण्याचा प्रयत्न झाला. उदाहरणार्थ, त्यांच्या काही पुस्तकाचं स्त्रीवादाच्या आधारे कसं वाचन करता येतं. त्यांच्या सगळ्या भूमिकांचं आपल्याकडे आता प्रसिद्ध असणाऱ्या ज्या इतिहास मीमांसा आहेत त्या अब्राह्मणी इतिहास मीमांसेतून शास्त्रीर्जांच्या लेखनाकडे पाहिलं तर काय दिसतं? असे जे नव नवे ज्ञान शाखांचे प्रवाह आहेत त्यांच्यामधून त्यांच्या चिकित्सेचा एक चांगला प्रयत्न वाईमध्ये दोनएक वर्षांपूर्वी झाला (२०२०). तो सोडला तर मला वाटतं की मराठी विश्वामध्ये तर्कतीर्थांच्या मृत्यूनंतरही त्यांची चिकित्सा फारशी झाली नाही, ही वस्तुस्थिती शिल्लक उरतेच.

शास्त्रीजींचा वैचारिक वक्र खूप प्रचंड होता. जवळजवळ एक शतक शास्त्रीजींनी पाहिलं. अलीकडे अभ्यासक असं म्हणतात की एकोणिसावे शतक हे फार प्रदीर्घ शतक होतं. म्हणजे १८०१ ते १९१७ असं १९ वे शतक सामान्यतः अभ्यासकांमध्ये धरलं जातं. विशेषतः पुरोगामी अभ्यासकांमध्ये विसावे शतक फार छोटे शतक आहे. त्यामानाने १९१७ ते १९९० आणि एकविसावे शतक हे भारतासाठी १९१७ नंतर सुरू होतं. ते २०१९ ला संपेल. ही विभागणी त्या कारणाने केलेली आहे शतकांची. याच्यामध्ये गृहीत हे आहे की एकोणिसाव्या शतकामध्ये समाजवादाचा, राष्ट्रवादाचा, व्यक्तिस्वातंत्र्याचा विचार, लोकशाहीचा विचार जोरकसपणे चर्चेमध्ये आला. त्याच्या आधारे काही राष्ट्राची जडण-घडण झाली. भारत हे राष्ट्र उभे राहिले. विसाव्या शतकात सोव्हिएत रशियात १९१७ साली झालेल्या क्रांतीमुळे साधारणतः तिसऱ्या जगातल्या देशांना एक मोठा दिलासा विश्वात मिळाला की अशा तऱ्हेची न्यायावर आधारलेली समाजरचना क्रांतीच्या मार्गाने निर्माण होऊ शकते. म्हणून जगभराच्या श्रमिकांचे एक आशास्थान म्हणून सोव्हिएत रशियाकडे आपल्याला बोट दाखवलं गेलं. १९९१ साली सोव्हिएत रशियाचे विघटन झालं. क्रांती फसली, असं म्हणण्यापेक्षा क्रांती संपली. आणि रशियात असणारी जेवढी संघराज्ये होती ती सगळी स्वतंत्र राष्ट्र म्हणून उदयाला आली. तिथे हे शतक संपतं. म्हणजे अभ्यासकांच्या दृष्टीने विसावे शतक १९१७ ते १९९० असं जर धरलं, तर तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी बरोबर या काळामध्ये एक शतक जगले असे आपल्याला म्हणावे लागेल. त्यांचा जन्म १९०१ चा. १९१४ साली ते वाईच्या प्राज्ञ पाठशाळेत दाखल झाले ते विद्यार्थी म्हणून. तो सगळा जाणवा येण्याचा, घट्ट होण्याचा काळ. १९१७ पासून जर मानला तर १९१७ च्या सोव्हिएत क्रांतीपासून ते सोव्हिएत क्रांतीचा पाडाव होईपर्यंत १९९० पर्यंत तर्कतीर्थांच्या जाणिवेतून समाज पाहण्याचं शतक ज्याला म्हणता येईल असं शतक आहे. त्यांनी सोव्हिएत क्रांती वार्ताकनातून पाहिली असणार. दोन महायुद्धे झाली, स्वातंत्र्यविषयक अनेक परिषदा झाल्या, काही परिषदांमध्ये तेही उपस्थित होते. स्वातंत्र्य मिळालं. स्वातंत्र्यासाठी चाललेल्या इतर चळवळी पाहायला मिळाल्या. फॅसिझमचा उदय व अस्त पाहायला मिळाला. त्यानंतरच शीत युद्ध पाहायला मिळालं. सोव्हिएत रशियाचे विघटनही त्यांना पाहायला मिळालं. एवढे सगळे भरणेच शतक पहात असताना तर्कतीर्थांच्या एकूण विचारविश्वात अनेक प्रकारच्या घडामोडींचा आपल्याला एक मोठा पट दिसतो. परंपरेकडून आधुनिक होण्याच्या प्रक्रियेकडे जाणाऱ्या कालखंडाचे ते साक्षीदारही होते व प्रतिनिधी होते. या कालखंडात त्यांच्या विचारांची दिशा पुरोगामी राहिली. अभ्यासक, कृतिशील राजकीय कार्यकर्ते, विचारवंत व तत्त्वचिंतक ही सारी त्यांची रूपे होती. साहित्य संस्कृती मंडळ, विश्वकोश निर्मिती मंडळ या संस्थांचे दीर्घकाळ नेतृत्व करून त्यांनी मराठी विचार विश्वाचे नेतृत्व केले.

एक थोर तत्त्वचिंतक, एक धर्मशास्त्राचा अभ्यासक पंडित या अंगाने आपल्याला त्यांची माहिती आहे. आणि ती खोटी आहे अशातला भाग नाही. पण त्याच्या पलीकडे तर्कतीर्थांची

विविध रूप या कालखंडात दिसतात. एका बाजूला धर्मशास्त्राचा अभ्यासक, दुसऱ्या बाजूला समाजसुधारणांचा प्रयत्न करणारा समाजसुधारक, तिसऱ्या बाजूला महान विचारांनी भरलेला एक कार्यकर्ता असेही एक रूप आहे, चौथ्या बाजूला रॅडिकल डेमोक्रेटिक पक्षाचा क्रियाशील कार्यकर्ता आणि मार्क्सवादाच्या पलीकडे जाण्याची भूमिका घेतलेला विचारवंत असंही एक रूप पाहायला मिळतं. नंतरच्या काळात काँग्रेस पक्षाशी संबंधित राहून काँग्रेस पक्षाला मार्गदर्शन करत आपली ज्ञानसाधना आणि लेखन चालू ठेवणारा असेही एक रूप आहे. आपण आता विचार करणार आहोत तर पुरोगामी प्रबोधक या भूमिकेचा.

प्रबोधकांची भूमिका काय असते तर त्याला प्रचलित समाज व्यवस्थेमधील या ज्या ज्या त्रुटी जाणवत आहेत आणि ज्या मूल्यांचा आधार घेऊन समाजरचना उभी राहिली पाहिजे असं त्याला वाटतं त्या मूल्यांचा सतत प्रचार करत राहणे, ती मूल्य लोकांसमोर मांडत राहणे त्यांची तर्कशुद्ध मांडणी करणे आणि ती लोकांना पाठवत राहणे. मग त्यासाठी व्याख्याने असतील, लेखन असेल, मासिक काढणं असेल जिची वैचारिक साधन ज्याला आपण म्हणू जी उपलब्ध आहेत त्याचा काहीतरी वापर करावा अशी अपेक्षा असते. तर्कतीर्थांनी ती साधन व्यवस्थित हाताळलेली दिसतात. विश्वकोशातील नोंदी असतील, साहित्य संस्कृती मंडळाच्या द्वारे प्रकाशित झालेली पुस्तके असतील, साहित्य संस्कृती मंडळ आणि जी निर्माण केलेली भाषांतरित पुस्तके असतील, नवेनवे उपक्रम असतील, साहित्यिक चर्चा असतील हे सर्व या साधनांचा एक भाग म्हणता येईल. त्यांनी स्वतः विश्वकोशात केलेले लेखन, स्वातंत्र्यपूर्व काळात आणि नंतर केलेले लेखन, दिलेली व्याख्याने, त्याची झालेली पुस्तक ही सगळी त्यांची प्रबोधनाची साधने आहेत असं मला वाटतं. या आधारे भक्कमपणे ते एक भूमिका समाजसुधारणेची, प्रबोधनाची आपल्या समाजात मांडत राहिले असं आपल्याला म्हणता येईल.

शास्त्रीजींच्या सामाजिकतेची सुरुवात प्राज्ञपाठशाळेत गेल्यानंतर झाली. पण १९२१ च्या दरम्यान आपल्याला असं दिसतं की तर्कतीर्थ सामाजिक विचार विश्वामध्ये एक सामाजिक प्रवाहाचे प्रतिनिधित्व करताना दिसतात. १९२१ ला एक पार्श्वभूमी आहे. वाईच्या प्राज्ञ पाठशाळेत ते स्वामी केवलानंद सरस्वती यांचे शिष्य होते, विद्यार्थी होते. केवलानंदांनी १९२१ च्या आसपास एका धर्मनिर्णय मंडळाची स्थापना केली. (भारताच्या प्रबोधनाची सुरुवात सुद्धा धर्मचिकित्सेची पासूनच झालेली आहे). महाराष्ट्रातील प्रबोधनावर जरी नजर टाकली आपण, फुले, आगरकर, रानडे आणि आंबेडकर घेतले तर चित्र हेच दिसतं की धर्म हा इथल्या प्राधान्याने प्रबोधनाच्या चिकित्सेचा विषय एकोणिसाव्या व विसाव्या शतकातही झालेला आहे. ही चिकित्सा कशासाठी तर हिंदू धर्मांमध्ये कालोचित बदल व्हायला हवेत अशी एक केवलानंदांची भूमिका होती. केवलानंद काही मार्क्सवादी, समाजवादी किंवा आजच्या भाषेत विद्रोही या गटातील नव्हते. ते पारंपरिक धर्मशास्त्र शिकलेले तरी त्यांना असं वाटत होतं की कालोचित बदल व्हायला पाहिजेत.

प्रबोधन म्हटलं की या बदलाच्या मागची वैचारिक भूमिका कोणती हा एक प्रश्न उपस्थित होतो. कुठल्या भूमिकेतून हे काम होतं? शास्त्रीजींच्या प्रबोधन विचार विश्वाचा धांडोळा घेतला तर त्यांच्यामध्ये आपल्याला साधारणतः १९३२ पूर्वीचे शास्त्रीजी आणि १९३२ नंतरचे तर्कतीर्थ आणि साधारणतः १९४८ नंतरचे शास्त्रीजी असा फरक करावा लागेल. १९३०-३२ पूर्वीचे जे शास्त्रीजी आहेत ते त्यांनी स्वतःच असं म्हटलं आहे की या कालखंडात मी भौतिकवादी झालेलो नव्हतो, पण समाजसुधारक होतो. म्हणजे सुधारणांचा विचार मी केला, पण मी काही भौतिकवादाच्या दृष्टीतून त्याचा विचार केला नाही. १९३२ नंतर धुळ्याच्या जेलमध्ये असताना किंवा विनोबांबरोबर असताना आचार्य जावडेकर वगैरे अशा काही मंडळी बरोबर मार्क्सवादांचं अध्ययन करण्याची संधी त्यांना मिळाली. येथे मार्क्सच्या विचारांचा परिणाम त्यांच्या मनावर झाला. इथून पुढे ते भौतिकवादी झाले असं म्हणता येईल आणि मार्क्सची जी समाजपरिवर्तनाची कल्पना आहे किंवा समाजाकडे बघण्याची जी वर्गीय दृष्टी आहे त्या वर्गीय दृष्टीचा त्यांनी स्वीकारही त्या काळात केलेला दिसतो. १९३७ साली ते मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्या सहवासात आले. ती त्यांची पहिली भेट. रॉय त्या काळात मार्क्सवादाच्या विचाराने भारलेले आणि क्रांतिकारक घडामोडींमध्ये आंतरराष्ट्रीय पातळीवर त्यांच्या हालचाली व धडपड चालू होती. भारतात आल्याबरोबर त्यांना अटक झाली कारण त्या वेळेला ते कम्युनिस्ट होते आणि नंतरच्या काळामध्ये शास्त्रीजींची आणि त्यांची ओळख झाल्यानंतर त्यांच्यामध्ये शास्त्रीजींच्याबद्दल त्यांना एक कुतूहल निर्माण झालं. ते असे म्हणायचे की तर्कतीर्थ हे पूर्व आणि पश्चिमेचं संगम असणार एक आगळवेगळं व्यक्तिमत्त्व आहे. पूर्व आणि पश्चिम या दोन्ही तत्त्वज्ञानाचा त्यांनी खोलवर जाऊन अभ्यास केलेला आहे. त्यांचं कुतूहल शेवटपर्यंत कायम राहिल.

पुढे तर्कतीर्थांच्या आयुष्याचा एक वैचारिक टप्पा असा दाखवता येतो की मार्क्सवादापासून दूर जायला लागले. १९४८ साली त्यांनी रॅडिकल डेमोक्रेटिक पार्टीचे जे शेवटचं अधिवेशन झालं त्याला (जो पक्ष रॉय यांनी काढलेला होता) आणि त्यांच्यामध्ये मार्क्सपासून फारकत घेऊन मार्क्सच्या पलीकडे जाऊन विचार केला पाहिजे अशी भूमिका रॉय यांनी मांडली होती ती तर्कतीर्थांना ही मान्य होती. ती भूमिका त्यांनी घेतली. १९४८ साली जे शेवटचे अधिवेशन कलकत्याला झालं त्याचे अध्यक्ष तर्कतीर्थ होते. कलकत्ता अधिवेशनात त्यांनी ही भूमिका स्पष्टपणे मांडली आहे. म्हणजे एकोणिसाव्या किंवा विसाव्या शतकात समाजवाद आम्हाला का हवा होता, मार्क्सवाद का हवा होता तर व्यक्तीला आम्हाला समाजाच्या बंधनातून मुक्त करायचं होतं. आता आम्हाला मार्क्सवाद, समाजवादाच्या पलीकडे का जायचं आहे तर आता आम्ही व्यक्ती पूर्णपणे स्वायत्त करू इच्छितो. व्यक्तीवर कुठल्याही विचारप्रणालीचा दडपण असता कामा नये. या अर्थानं एक मुक्त, सर्जनशील आणि स्वायत्त अशा व्यक्तीची संकल्पना त्यांच्या वाङ्मय शेवटच्या कालखंडात दिसते. नवमानवतावादाचं साहित्य निर्माण झालं त्याचाही त्यांच्यावर काही काळ प्रभाव पडला. शास्त्रीजींची वैचारिकता जी आहे ती भौतिकवादी

नसण्यापासून भौतिकतावादी असण्यापर्यंत, भौतिकवादाकडून जडवादाकडे जाण्यापर्यंत, जडवादापलीकडे जाऊन नागार्जुनापर्यंत पोहोचल्यामध्ये आणि मार्क्सवाद याच्यापलीकडे जाऊन रॅडिकल ह्यूमनिटी म्हणजे मूलगामी मानवतावादी होण्यामध्ये, असे त्यांच्या वैचारिक प्रवासाचे टप्पे आपल्याला दाखवता येतात. हे एवढ्यासाठी लक्षात घ्यायला हवं की त्यांचं जे समाजसुधारणेचे काम आहे हिंदू धर्मातील सुधारणांचे ते साधारणतः १९३० पूर्वीचं काम आहे. त्यामुळे स्वाभाविकपणे त्यांच्यावर मार्क्सवादाचा, जडवादाचा पगडा नाही आणि धर्मसुधारणेची भूमिका घेत असल्यामुळे आस्तिक-नास्तिक या वादामध्ये ते फारसे दिसत नाहीत. जडवादावर त्यांचे पुस्तक त्यांनी १९४१ साली तीन व्याख्याने दिली होती त्यातून तयार झालं. त्या पुस्तकाचा खूप परिणाम महाराष्ट्रातील अभ्यासकांवर झाला. ते पुस्तक वादविवेचन मालेने प्रसिद्ध केलं. (नरहर कुरुंदकरांसारखा विचारवंत असं म्हणायचा की मी जडवादी झालो ते शास्त्रीजींच्या या पुस्तकाच्या वाचनानुळेच.)

तर्कतीर्थाकडे एक प्रबोधक म्हणून आपण ज्या वेळेला पाहतो त्यांच्या कालखंडात कोणत्या गोष्टी होऊन गेलेल्या होत्या पहा. १९३० पूर्वी बघितलं तर आपल्याकडे धर्मांमध्ये सुधारणेच्या अंगाने तीन प्रवाह निर्माण झालेले होते. एका बाजूला ब्राह्मो समाजाचा बंगालमधील प्रवाह होता जो आपल्या कडे प्रार्थना समाजाच्या रूपाने अवतरला. आर्य समाजाचा एक प्रभाव होता आणि फुलांच्या सत्यशोधक समाजाचा एक प्रभाव. म्हणजे हे तीन प्रवाह आपल्याला धर्मविषयक एक वेगळी भूमिका घेऊन उभं राहताना दिसतात. यातील फुल्यांची भूमिका जास्त क्रांतिकारक आणि मूलगामी, याउलट रानड्यांची, प्रार्थना समाजाची भूमिका समन्वयाच्या अंगाने जाणारी आणि परंपरा व नवा विचार यांचा समन्वय कुठे होईल हे शोधणारी. पण समाजाचे अधिष्ठान आधुनिकतेच्या अंगानेच आहे, विचारांचं अधिष्ठान, समाजाची रचना पण तरीही परंपरा आणि समन्वय हे झालं तर अधिक टिकाऊ स्वरूपाचे परिवर्तन होईल अशी रानड्यांची श्रद्धा होती. फुल्यांना मूलगामी परिवर्तन हवं होतं आणि म्हणून त्यांनी आधीची परंपरा पूर्णपणे नाकारली आणि नव्या एका परंपरेचा आरंभ करण्याचा प्रयत्न केला. आर्य समाज हा हिंदूंचा वेदान्त अपौरुषत्व मान्य करणारा पण जातीभेद अमान्य करत असणारा शूद्रातिशूद्र यातील भेद अमान्य करणारा, संमिश्र विवाह करणारा, शूद्रांचा मौजीबंधन करणारा असा मोठा एक प्रवाह हिंदू धर्मात सुरू झालेला. या तीन प्रवाहांपैकी फुले यांचा सत्यशोधक समाज आणि रानड्यांचा प्रार्थना समाज हे तुलनेने तर्कतीर्थांच्या काळात प्रार्थना समाज थोडा दिसतो, पण सत्यशोधक समाज हा सत्यशोधक चळवळ राजकारणाच्या प्रवाहात गेल्यामुळे ब्राह्मणेतर चळवळीत रुपांतरीत झालेला दिसतो. आर्य समाजाचे संघटन व कार्य एका बाजूला त्यांच्या पद्धतीने चालू होतं. आर्य समाजाच्या कडवेपणातून धारदार हिंदुत्व प्रवाहाची निर्मिती झाली. तो प्रवाह हिंदू अंतर्गत सर्वसमावेशक होता. त्याकाळी प्रश्न हिंदू धर्मातील सुधारणेचा जर असेल तर सुधारकांनी किंवा प्रबोधकांनी आपण हिंदू असणं नाकारावं की स्वीकारावं हा मूलभूत प्रश्न होता. त्यांचे

तर्कतीर्थानी दिलेले उत्तर असं आहे की तो धर्म नाकारायचं तुम्हाला काही कारण नाही. तुम्ही ज्या धर्मात जन्माला आलेले आहात तो धर्म तुमचा आहे आणि तुम्हाला सुधारणा करण्याचा पूर्ण अधिकार आहे. तेव्हा तुम्ही आहे तर हिंदू असल्यामुळे तुम्हाला हिंदू धर्मातील सुधारणा सुचवता येतात, स्वीकारता येतात आणि हिंदू न राहूनही तुम्हाला हे काम करता येऊ शकतं पण त्या काळाची चौकट लक्षात घेता, शास्त्रीजींच्या कालखंड लक्षात घेता ते हिंदू धर्माच्या चौकटीमध्ये शास्त्राचा सगळा विचार करताना दिसतात. त्यात त्यांची पोजिशन काय ? १९३० पूर्वी शास्त्रीजी भौतिकवादी नाहीत आणि केवलानंदही स्वाभाविकपणे भौतिकवादी नाही. मग त्यांच्या सुधारणांच्या विचारांचे अधिष्ठान काय? कशासाठी धर्मसुधारणा ? केवलानंदांचे उत्तर होतं तेच शास्त्रीजींचं एका अंगाने उत्तर तयार होतं. परंपरेच्या ओघामध्ये काळानुरूप जे बदल निर्माण होतात, पेच निर्माण होतात, त्या पेचांना उत्तरे त्या त्या कालखंडातल्या धुरिणांना शोधावी लागतात. ती उत्तरं शोधावी लागत असल्यामुळे नव्या प्रश्नांना भिडण्यासाठी जुन्या उत्तरांमध्ये काही बदल करावे लागतात. तेव्हा हा एका अर्थाने हा काळाचा महिमा आहे. काळाप्रमाणे बदलत जावं ही साधी सरळ भूमिका आहे. त्यात भौतिकवादी आहे नाही हा काही त्यांच्यासाठी महत्त्वाचा मुद्दा नव्हता. शास्त्रीजींच्या भूमिकेवर सुद्धा याचाच एका अर्थाने पगडा होता, पण तर्कतीर्थानी ही भूमिका निरनिराळ्या पद्धतीने त्यांच्या प्रबोधनाच्या कार्यात वापरलेली आपल्याला दिसते. उदाहरणार्थ, धर्मनिर्णय मंडळ १९२१ साली स्थापन झालं त्या मंडळापुढे हिंदू धर्मातील कोणत्या सुधारणांचे प्रश्न होते तर बाल विवाह, सजातीय-विजातीय विवाह यांना मान्यता, पोटजातींचे आपापसात होणारे विवाह त्याला मान्यता द्यायची की नाही ? स्त्रियांना असणारे अधिकार, हक्क, विविध जातींची असणारी सहभोजने, आंतरजातीय विवाह, विधवांचे पुनर्विवाह असे जे प्रश्न आहेत त्या काळात लोकांना भेडसावत होते त्या प्रश्नांबद्दल एक अनुकूल मत निर्माण करणं हे धर्मनिर्णय मंडळाने आपल्या समोरचे एक उद्दिष्ट ठरवलेलं त्याच्या कार्यातून दिसते. कारण या प्रश्नांमध्ये ही मंडळी भिडताना दिसतात. हे करायचं झालं तर त्यात मुख्य अडचण प्रचलित धर्मशास्त्र जे आहे ते पण त्याच्या आधारावर असणारी रूढी, पुराण जी काही आहेत याला पूर्णपणे अपौरुषेय मानणारा एक प्रवाह सनातन्यांमध्ये आपल्याला दिसतो. सगळं अपौरुषेय आहे आणि त्याच्यात काडीइतकाही बदल करण्याचा अधिकार आपल्याला नाही. त्यामुळे काळ कोणताही असो, तुम्ही ज्याच्या जातींमध्ये किंवा धर्मांमध्ये असाल त्या त्या धर्मांचे आणि जातीचे पालन तुम्हाला करावे लागेल. पुराण आणि रूढींना ओलांडून तुम्हाला पुढे जाता येणार नाही. अशा तऱ्हेचे बदल करायला आम्ही मान्यता देणार नाही असं सनातनी पंडितांचं त्या वेळी म्हणणं होतं. शास्त्रीजी किंवा केवलानंद काय सांगत होते की काळानुसार बदल करायला हवेत. त्या दृष्टीने चर्चा कोणाशी करायची हा एक प्रश्न आहे. त्या कालखंडातील धर्मशास्त्रे आणि लोकांच्या धर्मश्रद्धा व धर्मपालन लक्षात घेतलं तर थेट लोकांशी बोलणं हा काही मुद्दा नव्हता. बोलता येईल पण शिक्षणाचं प्रमाण, धर्मशास्त्र माहित असणाऱ्यांचे प्रमाण.

मग वादविवादाचा एक आखाडा हा सरळसरळ धर्मशास्त्रामध्ये बदल अजिबात होता कामा नये असे मानणारे आणि बदल व्हायला पाहिजेत असं मानणारे ज्याला आपण प्रागतिक म्हणू शकतो अशा दोन प्रवाहांमध्ये ही सगळा चर्चेचा आखाडा त्या काळात तयार झालेला दिसतो. व तिथून पुढे शास्त्रीजींच्या प्रबोधन कार्याला खऱ्या अर्थानं सुरुवात झाली.

१९२३ ला एक दोन दिवसांची एक परिषद शास्त्रीजी आणि महादेवशास्त्री दिवेकर या प्राज्ञपाठशाळेच्या विद्यार्थ्यांनी वाईमध्ये भरवलेली आपल्याला दिसते. महाराष्ट्रात त्या वेळी त्यांनी अशी नोंद दिलेली आहे की १७ ब्राह्मणांचे गट-उपगट कार्यरत होते. एका अर्थानं सनातनी प्रवाह जो होता वाईमधला, महाराष्ट्रातील त्याचं नेतृत्व वाईचे प्रसिद्ध काशीनाथशास्त्री लेले (हे गृहस्थ भाऊशास्त्री म्हणून प्रसिद्ध होते) यांच्याकडे होतं. त्यांचं म्हणणं असं होतं की शास्त्रांमध्ये वा पुराणांमध्ये एका अक्षराचा जरी बदल केला तर आमची भूमिका त्याला विरोधाची राहिल. आणि दुसरं म्हणजे त्यांचं असं मत होतं की परंपरेने वेदपठण चालत आलेलं आहे, पुराणं सांगितली जातात, प्रवचन होतात, रुढी एका पिढीकडून दुसऱ्या पिढीकडे जातात, स्मृतिग्रंथ सगळीकडे प्रसिद्ध झालेले असतात त्याच्या आधारावर जे काही लिहिलं गेलेलं आहे ते सगळं अपौरुषेय अशा स्वरूपात असल्यामुळे त्याच्यात बदल करणं अजिबात योग्य नाही. धर्मनिर्णय मंडळाच्या कामाचं अधिष्ठान झिडकारून टाकण्याची ही भूमिका होती. शास्त्रीजी आणि केवलानंद यांनी घेतलेल्या भूमिकेमध्ये त्यांनी युक्तिवाद असा केला. गंमत अशी आहे की हा युक्तिवाद करताना ते कुठल्याही इज्जतच्या आधारे करत नाहीत, ती त्यांची विचारप्रणाली नाही आहे. शास्त्रीजी काय सांगतात कालक्रमानुसार बदल केले गेले असतील ते तुम्हाला माहीत नाही हा एक भाग कारण वेदांच्या ऋचा, वेदांचे पठण हे पुढच्या पिढीपर्यंत पोचले कसे तर ते पिढ्यान्पिढ्या त्याचं पठण करून त्यांना ऐकवण्यात आलं आणि ऐकणाऱ्यांनी ते लिहून घेतलं, त्यांनी पुढे सांगत नेलं अशी एक प्रक्रिया त्यात दिसते. त्यामुळे वेद लिहिले गेले नाहीत, फक्त ऐकवले जातात अशी परिस्थिती नव्हती. शास्त्रीजींच्या काळात वेद लिहिले गेलेले वेदांचे ग्रंथ होते. याचा अर्थ शास्त्रीजींनी असा लावला आहे की वेद पठण आणि वेद ऐकवणं या पिढ्यांन पिढ्यांच्या गोष्टींमधून प्रत्येक पिढीत सांगणारी जी मंडळी असतात ती आपापल्या दृष्टिकोनातून त्यात भर घालत असतात. त्यामुळे वेदातील मूळ ऋचा कोणती याचा निर्णय करणं कठीण असते त्यामुळे त्या आधारे निष्कर्ष काढणं हे आणखी कठीण. तुम्हाला मूळ ऋचा ज्या काळात निर्माण झाली त्या काळाची चौकट व संदर्भ पहावा लागतो आणि असं किती काळ तुम्ही करणार? कारण निर्माण झालेलं धार्मिक वाङ्मय हे पिढ्यान्पिढ्या अशा पद्धतीने पुढे गेलेले असल्यामुळे ते जसेच्या तसे अशा स्वरूपात पुढे जाणं शक्य नाही. त्यामुळे त्या वेळचा संदर्भ आपल्याला माहिती नसतो आणि म्हणून आजच्या संदर्भात त्याच्याकडे पहावं लागते. त्यामुळे बदल हे यासाठी करावे लागतात की हे सांगितलं एकाने लिहिले दुसऱ्याने तर यांच्या चुका कुठे शोधायच्या ? त्यांनी चूकच केली नाही असं मानायचं, पण तसं म्हणता येत नाही म्हणून

त्या चुका दुरुस्त करण्यासाठी तुम्हाला प्रत्येक कालखंडामध्ये, बदलत्या काळामध्ये याच्यात दुरुस्त्या कराव्या लागतात. त्यात तुम्ही धर्माच्या चौकटीत आखू नका. येथे शास्त्रीजींची भूमिका आहे की जेव्हा सुधारणा आम्ही सुचवतो तेव्हा त्या सुधारणांमागे असणाऱ्या धर्म प्रेरणा तुम्ही लक्षात घ्या. धर्मवचनांचा अर्थ लावताना, धर्माची प्रेरणा काय आहे याच धर्तीवर आपल्याला गांधींच्या धर्मविचारांचा अभ्यास करू तेव्हा असं दिसतं की गांधींनी सुद्धा ही फारकत केलेली आहे. स्पिरिट ऑफ रिलिजन हे वेगळं आहे आणि टेक्स्ट ऑफ द रिलिजन वेगळं आहे. टेक्स्ट ऑफ रिलिजन हे माणसांकडून लिहिलेलं असल्यामुळे अपूर्ण आहे, सदोष आहे. ते काळानुसार बदलावे लागते, ते बदलण्याचे अधिष्ठान हे स्पिरिट ऑफ रिलिजनशी सुसंगत करावे लागते. म्हणजे धर्म प्रेरणेशी सुसंगत करण्यासाठी तुम्हाला बदल करावे लागतात. तसे बदल तुम्हाला धार्मिक चौकटीतही करता येतात. याच्यासाठी धर्म सोडण्याची भूमिका घेतली पाहिजे असं काही नाही असा त्यांचा दुसरा अर्थ. म्हणून 'रिलिजन अँड अ रिलिजन' आणि 'रिलिजन अँड ए कोड ऑफ कंडक्ट' अशी विभागणी करून शास्त्रीजींनी आपल्या धार्मिक प्रबोधनाच्या भूमिकेचा विचार केलेला आपल्याला दिसतो.

स्मृतीवर आधारित जे लिखाण आहे, पुराणं, परंपरेने चालत आलेले वेदपठण आहे. ते सतत बदलत गेले आहे. नुसते बदल झालेले नाहीत तर शतकानुशतकं धर्मग्रंथांचा लेखन भारतात चालत आलेलं आहे. महाभारताचं जरी उदाहरण घेतलं तरी आता जी भांडारकर प्रत महाभारताची अधिकृत म्हणून मानतो त्या प्रतीत आता भर पडलेली नाही. पण ती परत सिद्ध करण्यासाठी काय काय दिव्यं करावी लागली भांडारकर संस्थेला. कोणत्या कोणत्या शतकातील पोथ्या पाहाव्या लागल्या, कथा पाहाव्या लागल्या कारण महाभारताचं लेखन हे अनेक पिढ्या चालत आलेलं असलेलं लेखन आहे. अनेक ऋषी-मुनींनी त्यात योगदान दिलेली आहे. त्यामुळे त्या प्रत्येक ऋषी-मुनींनी त्याच्यामध्ये सहभाग घेताना आपला दृष्टिकोन काय आहे, आपलं म्हणणं काय आहे हे त्याच्यात ग्रंथीत केलेलं आहे. म्हणजे मूळ कथा जर व्हॅल्यूच्या अंगाने 'अनलोडेड' आहे असं मांडलं तर पुढे ती नेत असताना प्रत्येक माणसाने त्याच्यामध्ये जी भर घातली त्याच्यामुळे 'नारु इट इज लोडेड'. तुमच्यासमोर जे महाभारत आज दिसतं ते अशा अनेक बदलांमधून पुढे आलेलं महाभारत आहे. हे बदल कसे होतात याचे एक उदाहरण शास्त्रीजींनी चांगलं दिलं आहे. भृगू नावाचे जे ऋषी होते ते आणि भारद्वाज यांचा महाभारतातला एक संवाद त्यांनी दिला आहे. त्या समाजातील प्रश्न असा होता की ब्राह्मण कोणाला म्हणायचं? सगळी माणसं समान आहेत की नाही? त्या सगळ्या संवादात भारद्वाज सतत असे सांगतो की कालांतराने हे बदललं पाहिजे, हे सगळं बदलत आलेलं आहे त्याची स्पष्टीकरण देता येतात आणि त्याच्यामुळे अपौरुषेय असं काही राहणार नाही, आहे ते पौरुषेयच आहे. म्हणून भृगूच्या आणि भारद्वाज यांच्या संवादात त्यांचा निष्कर्ष भारद्वाजच्या अंगाने जाणारा आहे. बदल हे अपरिहार्य असतात. तिथे एका रंगाची चर्चा त्या दोघांत झालेली आहे म्हणजे माणसाच्या रंगावरून त्याचा वर्ण ठरवावा असा

त्यांच्या संवादातील एक मुद्दा होता. त्याच्यात भारद्वाज यांनी भृगूच्या हे लक्षात आणून दिलं की एकाच जातीमध्ये जन्माला आलेल्या लोकांचे रंग वेगवेगळे असू शकतात. मग एकाच जातीत असणाऱ्या दोन लोकांचे वर्ण वेगळे ठेवायचे का ? याचा अर्थ, हे जर दिसत असेल सगळ्यांना याचा अर्थ सगळ्या माणसांमध्ये काही ना काही साम्य असणार. त्याच्यामुळे ते एकच मानायला काय हरकत आहे? त्यांना कशासाठी वेगळ्या जातीचं व वर्णाचं लेबल लावायला हवं? अशा सगळ्या चर्चांचं उदाहरण त्यांनी त्यांच्यामध्ये दिलेलं आहे. त्यांच्या सागण्याचा मुद्दा असा होता की कोणत्याही धर्मशास्त्रामध्ये एका बाजूला साधारण धर्म आणि दुसऱ्या बाजूला आपद्धर्म अशी विभागणी असते.

आज दुर्दैवाने भारताच्या धर्मकारणात आपण धर्माचाच मूळ धर्म समजण्याची चूक आजच्या उन्मादी धर्मकारणांनी केलेली आहे. त्याचे परिणाम आपण सर्व जण दंगे आणि दंगलींच्या रूपाने भोगतो. पण आपद्धर्म हा बाहेर जाण्याचा एक मार्ग एखाद्या कसोटीच्या काळामध्ये नाइलाज म्हणून, जसं विश्वामित्राने कच्चा मांस खाल्लं वगैरे आपण सांगतो, हा धर्माचा भाग होता. साधारण धर्म वेगळाच आहे. म्हणून शास्त्रीजींचं म्हणणं असं की, साधारण धर्म जो आहे वे ऑफ लाइफ म्हणून लोक त्याच्याकडे पाहतात. धर्मांमध्ये कालांतराने पेच उपस्थित होतात उदा. व्यक्ती मेल्यानंतर पंधरा दिवस पूर्ण शास्त्रशुद्ध पद्धतीने त्याची क्रियाकर्म केली पाहिजेत. असं कारणे काही लोक आधी आहेत पण त्या कालखंडात माणसांना स्वास्थ्य होते, शेतीप्रधान समाज होता त्या काळात या गोष्टी शक्य होत्या. आज आयटीप्रधान असणाऱ्या समाजात इथे मार्केट हा असा घटक तुमच्या जीवनावर प्रभाव गाजवणारा आहे. तिथं पंधरा दिवस देणे शक्य आहे का? जर शक्य नसेल तर दिवस ज्यांना करायचे त्यांना काहीतरी दुसरा पर्याय उपलब्ध करून द्यायला पाहिजे हा एकूण साधण्याचा मथितार्थ असू शकतो. कारण त्या वेळी विवाह पाहिले तर ते पाच-सहा दिवस चालणारे विवाह होते. त्यापुढच्या पेचामधला एक पेच असा आला होता की विवाहाचे दिवस कमी करता येतील का ? नंतर पोटजाती आहेत त्यांच्यातील जे विवाह आहेत ते कायद्याने मान्य केले पाहिजेत असं एक बिल मुंबई प्रांतिक असेंब्लीमध्ये त्या कालखंडामध्ये आलेलो होते. (आणि त्या बिलाला टिळकांनी विरोध केल्याचं आपल्याला माहिती आहे त्या वेळेला.) हा डिबेट त्या वेळी चाललेली होती. त्याच्यातून मार्ग काढायचा म्हणजे धर्मांमध्ये कोणत्या ठिकाणी कशा पद्धतीने हस्तक्षेप करायचा असा त्याचा एक अर्थ सरळ सरळ होतो. शास्त्रीजी आणि केवलानंदांची जी परंपरा आहे ती धार्मिक चौकट न सोडणारी, कालानुरूप होणाऱ्या बदलांचा स्वीकार करणारी अशा उत्क्रांत होत जाणाऱ्या पद्धतीवर त्यांचा विश्वास आहे म्हणून शास्त्रीजींच्या काळातील प्रबोधन आणि मध्ये एक संवाद आणि वाद- विवाद यांचं चित्र दिसतं. पूर्वी शास्त्रार्थाचे वाद-विवाद होत असत. न्यायमूर्ती रानडे व शंकराचार्यांमध्ये नऊ दिवस वादविवाद झाला होता विधवाविवाहाला धर्मशास्त्राचा पाठिंबा आहे की नाही यावर. तसेच अस्पृश्यतेच्या संदर्भात गांधींनी एक प्रयत्न करून पाहिला होता. शास्त्रार्थ करायचे आणि

त्याच्यामधून जो आपलं म्हणणं पटवून देईल समोरच्याला त्याप्रमाणे बदल करायचे अशी साधारणतः पद्धत आहे. म्हणून त्या काळामध्ये निर्णय करण्यासाठी निरनिराळे मुद्दे यायला हवेत आणि त्या मुद्द्यांमधून वाद-विवाद व्हायला पाहिजेत अशी ती भूमिका आहे. त्यामुळे विवाहाचे दिवस कमी करा, पोटजातीमधलं लग्न कायदेशीर माना, ती एकाच जातीतील लग्ने असं माना अशा प्रयत्नांचा एक घटक वादविवादात होता.

१९२३ नंतर आपल्याला असं दिसतं की अकोले, धुळे आणि सुरत या ठिकाणी ब्राह्मण परिषदा झालेल्या आहेत. या परिषदांना हजर कोण कोण आहेत? या परिषदा झाल्या म्हणजे नुसत्या या परिषदा झाल्या असं नाही. या परिषदांमध्ये वादविवाद झाले आणि याच्यात वल्लभपंतांचे त्या वेळचे आचार्य, शारदापीठाचे शंकराचार्य, अनंत कृष्णशास्त्री यासारखे कलकत्यातील धर्माचा विद्वान, काशीहून आलेले राजेश्वरशास्त्री द्रविड आणि त्यांची जी परंपरा आहे, ही सगळी मंडळी त्या वादविवादामध्ये हजर असत आणि त्यांची एक पद्धत होती कशा पद्धतीने वाद-विवाद करायचा त्याचा समयबंध नावाचे 'अॅग्रीमेंट' असायचे. ते दोन्ही पक्षांना मान्य केले की मग पूर्वपक्ष, उत्तरपक्ष या स्वरूपात वाद-विवाद चालू होताना दिसतात. तर्कतीर्थ यांचं म्हणणं असं होतं की या सगळ्या परिषदांमध्ये सगळी सनातनी मंडळी येत असत आणि सुधारणांच्या बाजूने कोण असत तर तर्कतीर्थ, केवलानंद सरस्वती, पाठकशास्त्री आणि काही वेळेला तर्कतीर्थ, रघुनाथशास्त्री कोकजे, दप्परी, पां. वा. काणे इ. या वादविवादात सनातन्यांची बाजू जुनीच होती, पण ते नव्या नव्या युक्तिवादाद्वारा आपला मुद्दा सतत मांडायचे. उदा. शास्त्रीजींनी असा एक प्रश्न उपस्थित केला होता की उपनिषद असं सांगतात की सर्व माणसं एकच आहेत. शास्त्रीजी पुढे जाऊन असं म्हणाले की सर्व माणसं एक आहेत म्हणजे ते ब्राह्मण आहेत. सगळ्या माणसांना ब्राह्मण म्हणायचे की नाही हा धर्मशास्त्रातील वादविवादाचा प्रश्न आला. शास्त्रीजींचा याचा आधार काय होता? एक आधार सांगितला. भृगू आणि भारद्वाज यांच्या संवादाचा तिथे शंकराचार्यांचा दाखला काय होता की ज्या गोष्टी अपौरुषेय आहेत त्यांची चर्चाच नाही 'तर्को अप्रतिष्ठानम्' असं शंकराचार्यांचं वचन आहे. एका टप्प्यानंतर तर्काचा उपयोग करायचा नाही. मग कशाचा उपयोग करायचा? जे अपौरुषेय आहे त्याला मान्यता द्यायची त्याच्यात बदल करायचा नाही. आणि शंकराचार्यांचा मुद्दा हा या सगळ्या चर्चांमध्ये शेवटचा म्हणून सनातन्यांकडून वापरला जायचा. शंकराचार्यांच्या शब्दाला जे पावित्र्य आहे, जी मान्यता आहे ती कुठेही बाधित होता कामा नये अशी भूमिका सनातनी मंडळी त्या वेळी मांडत असत. एका चर्चेमध्ये अशाच पद्धतीची चर्चा सुरू झाल्यावर शास्त्रीजींनी पहिल्यांदा असं मांडलं की शास्त्रांच्या रचना या दीर्घकाळ चालू असणाऱ्या रचना आहेत. कोणाही एका व्यक्तीने संपूर्ण धर्मशास्त्र लिहिलेलं नाही. अनेक शतकं धर्मशास्त्राचे काम चालत आले आहे. अनेक विद्वान पंडित, शास्त्री हे सगळे त्याच्यात सहभागी होते आणि आपापली भर घालत असताना त्यांनी त्यांचे दृष्टिकोन त्याच्यामध्ये आणलेले होते. म्हणून तुम्हाला सत्याच्या शोधासाठी तीन गोष्टींची गरज लागणार

आहे. शास्त्रींचे शब्द असे होते की 'राईट व्हिजन', 'राईट नॉलेज' आणि 'राईट कण्डक्ट' हे तुम्हाला हवं असेल तर तुम्हाला चिकित्सा करूनच निर्णय घ्यावा लागेल. चिकित्सेचा आधार बदललेले कालमान नवे प्रश्न हाच असेल. सर्व माणसे ब्राह्मण आहे. त्यांनी ब्राह्मणांच्या प्रकारचे उदाहरण घेतलेले आहे. चार प्रकारचे ब्राह्मण आपण विचारार्थ घेऊ- सारस्वत, मैथिली, उत्कल ब्राह्मण, कोकणस्थ ब्राह्मण. ब्राह्मणांचे आणखी प्रकार आहे तो भाग वेगळा. पण हे विचारासाठी घेतले. शास्त्रीजींचं म्हणणं काय होतं की यातील जे सारस्वत आहेत ते सरस्वती नदीच्या काठी राहणाऱ्या लोकांना सारस्वत म्हणतात. मिथिली नगरीच्या आसपास राहणारे म्हणून मैथिली, कोकण परिसरात राहणारे ते कोकणस्थ, उत्कल देशांमध्ये राहणारे ते उत्कल. पण ते ब्राह्मणच आहेत. त्यामुळे सगळे ब्राह्मण आहेत. दुसऱ्या बाजूने वर्ण आणि कर्म याची फारकत शास्त्रीजींनी सुचवली आहे. वर्ण आणि कर्म का वेगळे आहेत? तर शास्त्रीजींचे म्हणणं असं आहे की कर्माने वर्ण ठरतो. त्यांच्या सुधारणेमधला जो सगळा वाद-विवाद आहे तो याच्यावर जोडलेला आहे. तो गांधीशी केलेल्या अस्पृश्यता संदर्भात असो, राजगोपालाचारी आणि गांधी यांच्या मुलाच्या विवाहाच्या निमित्ताने केलेला विचार असो, इथे मुद्दा हा कर्म आणि वर्ण यांच्या फारकतीशी जोडलेला आहे. जेव्हा एका चर्चेत हे मांडल्यानंतर शास्त्रीजी असे म्हणाले की शंकराचार्यांचा मुद्दा जरी शेवटचा काढलेला असला तरी शंकराचार्य हे तुमच्या-आमच्यासारखेच मर्त्य गृहस्थ होते. शास्त्रीजींच्या एवढ्या एका विधानाने ती सभा प्रचंड तापली. शंकराचार्यांना मर्त्य मानव म्हणणारा हा कोण ? अशा तऱ्हेचा एक पेच त्या सभेत निर्माण झाला. सभा उधळली जाणार की काय ? सनातनी मंडळी बाहेर पडण्याच्या मूडमध्ये होती, पण केवलांनांदांनी तिथे मध्यस्थी केली आणि असं सांगितलं तुम्ही तुमचं म्हणणं मांडा. लक्ष्मणशास्त्रींनी पूर्वपक्ष मांडला आहे. उत्तर पक्ष मांडण्याची तुम्हाला संधी आहे. पण ते काही त्या मंडळींना नीटपणे जमलं नाही. या सगळ्यांमध्ये जुने धर्मशास्त्री पंडित जुन्याच अपौरुषेय युक्तिवादावर म्हणणे मांडत होते तिथे शास्त्रीजींनी परिवर्तनवादाची नवी भूमिका या धर्मसुधारणांच्या चर्चेमध्ये त्यांच्या कालखंडात प्रविष्ट केली असं आपल्याला म्हणता येईल. शास्त्रीबुवा त्या अर्थानं परिवर्तनवादी आहेत

परिवर्तनवादाची पद्धत काय होती? जुन्या धर्मशास्त्र पद्धतीने पाहणारे लोक घटनांची क्रमवारी पाहतात, त्या घटना अतिपवित्र मानतात, परिवर्तन पद्धतीत असा विचार केला जात नाही. ते घटना मानतात पण ती क्रमवारी पाहतीलच असं नाही. त्याऐवजी काय पाहिले जाईल? विविध कालखंडामध्ये होत असणाऱ्या बदलांचा अभ्यास हा त्यात प्रामुख्याने केला जातो. त्या प्रत्येक कालखंडामध्ये देवाची संकल्पना, विश्वाची संकल्पना, संस्कृतीची संकल्पना आणि विचार आणि व्यवहार यांच्यातील बदल पाहिले जातात. म्हणजे प्रत्येक कालखंडात कदाचित देवाची संकल्पना बदलत चाललेली आहे. का बदलती आहे, का बदलावी लागली हे जर पाहायचं असेल तर त्या काळातील बदलांचा अभ्यास करावा लागतो. म्हणून परिवर्तनवाद जो तर्कतीर्थांनी मांडला तो यासाठीच मांडला की सर्व शास्त्र विविध काळामध्ये व विविध भागांमधून

लिहिली गेली आहेत. आपल्या धर्मशास्त्राचे वैशिष्ट्य हे की भारताच्या निरनिराळ्या भागांत निरनिराळ्या स्मृती कार्यान्वित होत्या. मनुस्मृती, भृगुश्रुती, दायभाग, मिताक्षरा इ. या सगळ्या ज्या स्मृती आहेत या निरनिराळ्या भागात पसरलेल्या होत्या आणि त्यांना अनुयायी होते. त्या पद्धतीने प्रत्यक्ष जगण्याचा व्यवहार करणारे सामाजिक गट अस्तित्वात होते. हे प्रादेशिक व वैविध्यातून या सगळ्या आचार-विचार, आहार-विहार यांच्या संकल्पना तुम्हाला वेगवेगळ्या दिसतात. तसंच वैविध्य तुम्हाला त्या धर्मशास्त्राच्या चर्चांमध्ये दिसतं. म्हणून शास्त्रीजींनी असं उदाहरण दिलं एका परिषदेत की मुलीच्या लग्नाचं नेमकं वय किती? मनुस्मृती एक वय सांगते, दुसरी दुसरे वय सांगते, आणखी एक तिसरं वय सांगते, कोणी दोन सांगतं, कोणी चार सांगतं, कोणी आठ सांगतं. एखाद्या स्मृतीत असं दिसतं की मुलगी वयात आल्याशिवाय तिचं लग्न करू नये. वयात येण्याचं वय कोणतं असाही प्रश्न उपस्थित झाला. मग कोणतं वय मुलीचं लग्नासाठी प्रमाण मानावं असा प्रश्न शास्त्रीजींनी उपस्थित केला.

त्या सगळ्या चौकटीत बघितलं तर शास्त्रीजींच्या मताप्रमाणे आठव्या वर्षी मुलीचं लग्न करावं, पण त्यावर ते स्थिर राहिले अशातला भाग नाही. स्वातंत्र्योत्तर काळात ही भूमिका घेताच आली नसती आणि त्यांनी घेतलेलीही नाही. पण धर्मशास्त्राच्या चौकटीमध्ये धर्मशास्त्रांचा अन्वयार्थ लावायचा, तुमचीच वादविवादाची पद्धत वापरायची पूर्व पक्ष - उत्तर पक्ष आणि वैविध्य काय आहे याचे युक्तिवाद करणं हे एका अर्थाने बुद्धीची एक प्रचंड चमक आणि बौद्धिक विलास त्या काळात शास्त्रीजींना करता आला हे त्यांचं बौद्धिक कर्तृत्व मान्य केलं पाहिजे. म्हणजे रणांगण तुमचं, शास्त्र तुमचं, संवादाची पद्धत तुमची पण अन्वयार्थ काढण्याचं स्वातंत्र्य आमच्याकडे असलं पाहिजे. हा अन्वयार्थ काढण्याचे जे स्वातंत्र्य आहे हे खरं तर भारतातल्या सगळ्या धर्मस्वातंत्र्याचा आधार आहे हे आपल्याला लक्षात घेतलं पाहिजे. पुढे गांधीजींशी झालेल्या चर्चांमध्ये या गोष्टी पाहता येतात. म्हणून बदलांचा अभ्यास परिवर्तनवादी माणूस करतो आणि धर्मवचन यामागील प्रेरणा आणि संदर्भही तो पाहतो. जसं आज आपल्याला माहित आहे की राज्यघटनेचा अन्वयार्थ लावताना सुप्रीम कोर्ट सुद्धा घटनेमागचं मूळ प्रयोजन काय होतं, स्पिरिट काय होतं, हे पाहण्यासाठी घटना समितीतील सगळ्या चर्चेचे खंड हे आधाराला घेते. कारण तिथे जी भाषणे झालेली आहेत प्रत्येक कलमावर त्याच्यामधून घटनेचं 'स्पिरिट' काय आहे, त्या कलमा मागचं प्रयोजन काय आहे आणि त्या प्रयोजनाच्या संदर्भात आलेली घटनादुरुस्ती योग्य आहे की नाही हे आजही पाहिलं जातं. एका अर्थानं तीच पद्धत शास्त्रीजींनी आरंभापासून वापरली आहे. म्हणून धर्माची प्रेरणा, प्रयोजन आणि धर्माचा व्यवहार याच्यामध्ये आपल्याला फरक करता यायला हवा, असं त्यांचं दुसऱ्या बाजूला म्हणणं आहे.

अशा परिषदा करत करत तर्कतीर्थांनी एक सात दिवसांची अखिल भारतीय ब्राह्मण परिषद भरवली बनारसला. त्या परिषदेला ते गेले होते आणि सातशे ब्राह्मण पंडित त्या सभेला आले होते. बहुतांश सगळे अव्वल सनातनी ज्याला म्हणता येईल असे होते. सर्व धर्मवाङ्मय अपौरुषेय

आहे. कोणताही बदल आम्ही स्वीकारणार नाही अशा तऱ्हेची भूमिका घेणारे सगळे लोक. त्या परिषदेमध्ये रिफॉर्मची भूमिका मांडणारे चौघेच जण होते - तर्कतीर्थ, धर्मरहस्यकार के. एल. दसरी, पाठकशास्त्री. ही परिषद सुरू होण्यापूर्वी या विषयावर वादविवाद चर्चा घडायच्या. त्याच्यासाठी त्या काळात समयबंध नावाची एक पद्धत अवलंबण्यात यायची आणि त्या समयबंधाचा मसुदा दोन्ही पक्षांनी एकमेकांना द्यायचा आणि त्याच्यावर एकमत झाले तर तो वाद-विवाद पुढे जाणार. हे समयबंध काही ठिकाणी जमले नाहीत. सनातन्यांनी त्याच्यात मुद्दाम खोडे घातले आणि काही ठिकाणी वेगळ्या भूमिका घेतल्या. त्यामुळे नाशिकच्या परिषदेत समयबंधामध्ये दुरुस्ती सुचवल्यामुळे तर्कतीर्थांबरोबर जे तीन सहकारी होते त्या तीनही सहकाऱ्यांना सभेतून हद्दपार केलं. शास्त्रीबुवा एकटे किल्ला लढले. त्यांना केवढे प्रयास पडले असतील याची कल्पना करता येईल. धर्मशास्त्राचं सगळं अवगाहन करून त्यांना सगळं मांडावे लागले. तिथे त्यांनी हे प्रश्न उपस्थित केले होते. सर्व ब्राह्मण आहेत असं का नाही म्हणू, कर्माचा आणि वर्णाचा संबंध काय असा प्रश्न शास्त्रीजींनी प्रबोधक या नात्याने विचारलेला दिसतो. भौतिकवादी नसतानाही धर्मसुधारणा कशा प्रकारे करता येईल हे जे आव्हान होते ते शास्त्रीजींनी या पद्धतीने पेलले असं आपल्याला म्हणता येईल.

शास्त्रीजींच्या कार्याचा दुसरा भाग आहे शास्त्रार्थ तो अस्पृश्यतेच्या शास्त्रार्थाच्या संदर्भात आहे. गांधी येरवड्याच्या तुरुंगात असताना उपवास करत असताना अस्पृश्यतेला धर्मशास्त्राचा पाठिंबा आहे का त्यांना तपासायचं होतं. त्यासाठी त्यांनी वाईला केवलानंदकडे निरोप पाठवला. केवलानंद, लक्ष्मणशास्त्री जोशी, दसरी, पाठकशास्त्री, भगवानदास ही मंडळी येरवड्यात जमली. तिथे आधी सनातनी गोटातली मंडळी भेटली. त्यांनी गांधींना ताकीद दिली की तुम्ही कोणाच्यातरी नादाला लागून धर्मशास्त्रात बदल कराल आणि अस्पृश्यतेच्या संदर्भातील भूमिका मांडाल तर हे आम्ही खपवून घेणार नाही. ते आम्हाला मान्य होणार नाही. ही मंडळी गेल्यानंतर यांनी त्या धर्मपंडितांशी चर्चा करायची अशी गांधींची कल्पना. याच्यातून काय निर्णय येतो तो बघायचा. तेथेही समयबंधाचा प्रश्न आला आणि समयबंध करण्यासाठी जो मसुदा दिला त्याच्यात त्यांनी एका ओळीचा बदल केला. अस्पृश्यतेला मान्यता आहे की नाही असं म्हणत असताना कुठले अस्पृश्य असा या शास्त्रीजी व इतर मंडळींच्या मनात प्रश्न होता. म्हणून त्यांनी एक वाक्य त्याच्यात असं घातलं की 'आज' ज्यांना अस्पृश्य म्हणतात त्या जाती'. 'आज' हा शब्द आहे तो त्या सनातन्यांना खटकला आणि त्यांनी समयबंध उधळून लावला. ते चर्चेतून निघून गेले. मग गांधींशी चर्चा करत असताना तर्कतीर्थांनी शास्त्राच्या आधारे दाखवून दिले की आज अस्पृश्य हा वर्गच नाही. शास्त्रीजींचं म्हणणं असं की ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र हे चार वर्ण ती वर्णव्यवस्था. पंचम वर्ण जो आहे त्याच्या पुढचा तो अस्पृश्यांचा तो चांडाळांचा आहे. पण चांडाळ कोणाला म्हणायचं? धर्मशास्त्रात तर प्रतिलोम विवाहातून जी संतती निर्माण होते ती चांडाळ. पण प्रतिलोम विवाह कोणाचे? तर उच्च वर्णातील स्त्री व शूद्र वर्णातील पुरुष

यांच्या संबंधातून निर्माण होईल तिला दर्जा चांडाळ आहे ती आता होतच नाही. त्यामुळे तो वर्ग अस्तित्वात नाही. तुम्ही ज्याला महार - मांग, ढोर, चांभार म्हणता त्यांना नेमून दिलेली कामं आहेत. त्यामुळे ती क्षुद्र वर्णाचा भागच आहेत. त्यामुळे महार-मांग, ढोर, चांभार हे जे आहेत ते अस्पृश्य नाहीत. त्यामुळे या सगळ्यांना वर्ण व्यवस्थेनुसार सगळे अधिकार प्राप्त होतात असं शास्त्रीजींनी आपलं म्हणणं मांडलं आणि हे सिद्ध केल्यानंतर सुद्धा काहींच्या मनात थोड्या शंका होत्या. त्यांनी असं म्हटलं की ते अस्वच्छ राहतात. अस्वच्छ व्यवसाय करतात. त्याला शास्त्रीजींनी असं उत्तर दिलं की व्यवसाय समाजाची गरज आहे. भंगीकाम असेल, झाडूकाम असेल या गोष्टी जर केल्या नाहीत तर समाजाचं आरोग्य नीट राहणार नाही. कुणी तरी हे व्यवसाय केल्याशिवाय भूमिका सगळ्यांना पटली. त्यावर सह्या झाल्या. त्याचा एक मसुदा तयार करण्यात आला. धर्मशास्त्राचा आधार अस्पृश्यतेला नाही अशी भूमिका घ्यायला गांधी मोकळे झाले. गांधी असं म्हणाले की उद्या धर्मशास्त्र जरी अनुकूल आहे अस्पृश्यतेला असं सांगितलं आणि सिद्ध केलं तर मी धर्मशास्त्र ओलांडूनही पुढे जायला तयार आहे. त्यां तर्कतीर्थांचा प्रबोधक म्हणून असणारा सगळा खटाटोप आहे स्वातंत्र्यपूर्व काळातला. हिंदू धर्माच्या चौकटीत राहून कालोचित पद्धतीने बदलासाठी वापरलेली पद्धती जुनीच आहे, त्या काळातीलच आहे आणि युक्तिवाद करताना धर्मशास्त्राचा अन्वयार्थ कसा लावायचा याचं विपुल स्वातंत्र्य शास्त्रीजींनी घेतलं आहे. राजगोपालचारी व गांधी यांच्या मुलांचा विवाह करायचा प्रस्ताव गांधींकडे आला, तो गांधींचे सेक्रेटरी महादेवभाई देसाईंनी यांच्यामार्फत. गांधींचा मुलगा आणि राजगोपालाचारी यांची मुलगी असा तो विवाह होणार होता. दोघांनी एकमेकांना पसंती दिलेली होती पण विवाह व्हावा की बौद्धिक होऊ नये यासाठी गांधींनी सुद्धा मान्यता द्यायला तीन वर्षे घेतली. त्यांना त्याचे परिणाम तपासायचे होते होणारे आणि काशीच्या पंडितांनी त्यांना सांगितले होते की हा प्रतिलोम विवाह आहे. याच्यातून निर्माण होणारी संतती चांडाळ असणार त्यामुळे यात पडू नका. धर्मशास्त्राचा अवमान करता कामा नये. या सगळ्या गोंधळात गांधी असताना शेवटचा भाग म्हणून त्यांनी तर्कतीर्थांचा सल्ला घेतला. तर्कतीर्थ असे म्हणाले की यात काहीच अडचण नाही.

या बाबतीत तर्कतीर्थ यांचा युक्तिवाद असा होता-

The social system based on the consideration of varna has been undergoing a continual evolution over many centuries since that time of Shankaracharya. Both Rajgopalchari and you are well educated. In fact, both of you are lawyers by training and have cultivated similar values with respect to religion and social development. Both of you also hold similar political views with an unwavering commitment to the freedom of our nation. By all consideration, you practically belong to the same varna. I therefore donot consider this marriage as a pratiloma vivah. It is a marriage

between families of similar varnas in perfect accordance with the Shastras (Swimming Upstreams : Laxman Shastri Joshi and The Evolution of Modern India by Arundhati and Ashok C. Khandakar, Oxford Publication 2019 - page 74)

तर्कतीर्थांच्या या सल्ल्यानंतर हा विवाह १६ जून १९२३ साली झाला. हे लग्न लावायला काशीचे पंडित तयार नव्हते म्हणून या लग्नाचं पौरोहित्य शास्त्रीजींनी केलं. त्यानंतर प्रश्न आला सोरटी सोमनाथ मंदिराच्या संदर्भातला. हा प्रश्न स्वातंत्र्यानंतर आला. सोरटी सोमनाथ मंदिराचा जीर्णोद्धार करायचा होता सरदार पटेलाना. (शासनाच्या सहभागविना हा व्हावा ही गांधी, नेहरूंची भूमिका होती) या वेळेस शास्त्रीजी रॉयवादाच्याही पलीकडे जाऊन एका स्वायत्त व्यक्तीच्या भूमिकेच्या दृष्टीने समाजाचा विचार करत होते. मार्क्सची विचारपद्धती त्यांना पटली होती तरी संकल्पनांची स्वायत्तता त्यांनी मान्य केली होती. म्हणूनच मार्क्सवाद सगळ्याच्या सगळा पटलेला नव्हता. म्हणजे त्यांची जी त्या वेळची बौद्धिक अवस्था आहे ती स्वातंत्र्यपूर्व काळातील बौद्धिक अवस्थेपेक्षा वेगळी अवस्था आहे. तिथे प्रश्न असा निर्माण झाला की १९५० साली मृत्यूच्या अगोदर १९४८ पासूनच के. एम. मुन्शी आणि सरदार पटेल यांच्या मनात या मंदिराचं पुनर्निर्माण व्हावं. तो राष्ट्रीय अस्मितेचा भाग आहे. पण या मंदिराचं पुनर्निर्माण करावं, मूर्तीची मोडतोड झालेली आहे तिथे तिची प्रतिष्ठापना केली पाहिजे. याच्यासाठी एक बिगर शासकीय ट्रस्ट निर्माण झाला होता. त्या मार्फत पैसे मिळवण्याचे ही काम चालू होते. मंदिर पुनर्निर्माणाला गांधीजींचा ही विरोध नव्हता. गांधींनी त्यांना एवढेच सांगितले की शासनाकडून एक नवा पैशाचा निधी तुम्ही घ्यायचा नाही, कारण हे धर्माचं काम आहे त्याचा शासनाशी काही संबंध नाही. पण हे जे नवं मंदिर होईल ते सर्वांना खुले असणार. पूर्वास्पृश्यांना खुलं असणार होतं आणि इतर धर्मीय लोकांना सुद्धा. हे जाहीर झाल्याबरोबर या मंदिराला गुजरातमधील सनातन्यांकडून विरोधाला सुरुवात झाली. सगळं ठरल्यानंतर त्या संबंध प्रतिष्ठापनेचं पौरोहित्य कोणी करायचं हा प्रश्न उपस्थित झाला. सर्व मंदिर तुम्ही इतर धर्मियांना, पूर्वास्पृश्यांना, म्लेच्छांना, चांडाळांना, शूद्रांना खुलं करणार त्यामुळे या मंदिराची पायाभरणी किंवा प्रतिष्ठापना आम्ही करणार नाही. मग त्या कामासाठी पुन्हा तर्कतीर्थांची आठवण झाली. १९५१ साली या मंदिराच्या पुनर्निर्माणाचा कार्यक्रम तर्कतीर्थ व केवलानंद यांच्या पौरोहित्याखाली पाच दिवसांचा समारंभ पार पडला. त्या पाच दिवसांच्या सगळ्या विधींचा परिणाम म्हणून शास्त्रीजींना प्रचंड पैसा दक्षिणेच्या रूपाने देऊ केला. त्यांनी त्यातला एकही पैसा घेतला नाही. एक रुपया मानधन घेतले आणि बाकीचे पैसे संस्कृत महाविद्यालय उभारण्यासाठी त्यांनी परत केले.

सोमनाथचा प्रश्न एका बाजूने सुटला, पण दुसऱ्या बाजूला मी मघाशी म्हणालो शास्त्रीजींची त्या वेळी बौद्धिक अवस्था कुठल्याही वादाशी संबंधित नव्हती अशातला भाग नाही, मार्क्सवाद, रॉयवाद यांच्या पलीकडे. त्यांचे रॉयवादी पक्षातील सहकारी होते गोवर्धनदास पारिख आणि

इतर त्यांनी शास्त्रीजींना प्रश्न विचारायला सुरुवात केली की, तुमचा 'सेक्युलॅरिझम / जडवाद' कुठे गेला? तुम्ही या मंदिराच्या जीर्णोद्धाराच्या कार्यक्रमाला कसे गेलात? ते असं म्हणाले की, ज्या देवळाचा जीर्णोद्धार झाला ते देऊळ सगळ्या जाती-धर्मासाठी खुलं होणार आहे ही गोष्ट मुळात सेक्युलर आहे. आपल्या सेक्युलर राज्यघटनेच्या नियमानुसार अशा मंदिरांचा जीर्णोद्धार करणं गैर नाही. खरा युक्तिवाद असा होता की या प्रकारच्या गोष्टीमुळे जर दबल्या गेलेल्या समाजावरची काही दडपणं दूर होऊन त्यांना इतरांच्यात मिसळण्याची संधी मिळत असेल तर त्यासाठी आपद्धर्म म्हणून या कामात पडण्यात काहीच हरकत नाही. तसं होणार असेल तर ते काम करावं नाहीतर करू नये. याचा अर्थ असा की प्रॅगमॅटिक किती राहायचं, वैचारिक जडत्व किती बाळगायचं याचा एक विवेक शास्त्रीजींच्या एक प्रबोधक या रूपांमध्ये आपल्याला त्यानिमित्ताने दिसतो. त्याची त्याची मांडणी पण अशीच दिसते की जर दलिताना आणि इतरांना मंदिरप्रवेश मिळणार असेल तर हे करायला काहीच हरकत नाही. कारण धर्मशास्त्राचा अर्थ आपण या पद्धतीने लावण्याची समाजाला सवय लावायला हवी.

हा जो पेच आहे शास्त्रीजींच्या पुढे निर्माण झालेला हा पेच स्वातंत्र्योत्तर काळात सत्तरीच्या दशकात सुद्धा परिवर्तनवादी चळवळी पुढे निर्माण झालेला होता. मंदिरप्रवेशाची आंदोलनं करावी की करू नयेत? 'एक गाव एक पाणवठा, एक गाव मसणवटा' ही आंदोलनं जशी झाली सत्तरीच्या दशकामध्ये तशी मंदिरप्रवेशाची पण आंदोलनं झाली. कशाला मंदिरात त्यांना जायला लावायचं, पुन्हा जुन्या परंपरेत अडकायला लावायचं असं मानणारा एक प्रवाह होता. पण तिथे दलितांची इच्छा-आकांक्षा, त्यांचा हक्क याचा संबंध जर लक्षात घेतला तर त्यांच्यासाठी मंदिरप्रवेश हा त्यांना जर सन्मान वाटत असेल तर त्या सन्मानासाठी तुम्ही त्यात सहभागी व्हायला पाहिजे अशी भूमिका समाज परिवर्तनाच्या चळवळीमध्ये सुद्धा घेतली गेलेली आहे. महिलांनी शनिशिंगणापूर मंदिरात जावं? त्या वेळीही काही लोक असं म्हणाले की त्या व्रतांमध्ये पुन्हा कशाला महिलांना अडकवता? तिथे भूमिका त्या व्रतात अडकायचं की नाही हा प्रश्न त्या महिलेचा असतो मुळात तिचा सन्मान काय तर तिला जर वाटत असेल तर ते करण्याचा तिचा घटनात्मक अधिकार आहे. तो जर कोणी नाकारत असेल त्यासाठी तुम्ही सत्याग्रह करणार की नाही करणार असा तो प्रश्न आहे. तो शास्त्रीजींच्या काळात होता तो आपल्याही काळामध्ये आलेला आहे.

त्यामुळे शास्त्रीजींच्या प्रबोधनाच्या भूमिकेबद्दल विशेषतः स्वातंत्र्यपूर्व काळातल्या भूमिकेमध्ये दोन गोष्टी ठळकपणे दिसतात. एक कर्म आणि वर्ण याची सांगड तोडत आहेत ती पुढे गांधींच्याही कार्यकाळात दिसते. वर्ण व्यवस्थेतील उच्च-नीचता नष्ट करण्याचा प्रयत्न करत होते. त्याचं एक बीज पाहायला मिळते. कर्म आणि वर्णाचा संबंध लावला पाहिजे असं नाही. दुसरं तुम्ही विशिष्ट विचारप्रणाली घेऊनच सुधारणा करता येते असं नाही. काळाच्या ओघात निर्माण होणारे प्रश्न आणि त्यांना उत्तरं शोधताना जे बदल होतील ते बदलही तुम्हाला स्वीकारता

यायला पाहिजेत. कारण त्याचं असं म्हणणं की धर्म हा समाजात राहणारा घटक आहे. तो नाहीसा होणारा घटक नाही. जोपर्यंत धर्म आहे, धार्मिक माणसं आहेत तोपर्यंत या विषयीचे प्रश्न उपस्थित होणार. त्या प्रश्नांना सुद्धा याच प्रकारे आपल्याला तोंड दिले पाहिजे. त्यामुळे हे सगळं जे प्रबोधन आहे त्यात त्यांनी हिंदू धर्माचे रणांगण सोडलं नाही. त्याच्यासाठी त्यांना धर्मांतर करावं असंही वाटलं नाही. जडवाद स्वीकारून ज्या वेळेला ते एका अर्थानं पूर्णपणे नास्तिक झालेले होते, तेव्हा त्यांच्या घरामध्ये असणारे देव यांची पूजाअर्चा कोण करणार? आपण तर करणार नाही म्हणताना त्यांनी आणि त्यांच्या पत्नीने ठरवून एके दिवशी त्या सर्व देवांना कृष्णेच्या पाण्यामध्ये यथासांग विधी करून कृष्णेत सोडून दिलं. इथपर्यंत त्यांनी धारिष्ट केलेलं आहे. असा माणूस त्या वेळी जडवादी असणारा, नंतर ते म्हणाले, “मी आता जडवादी राहिलो नाही. नंतरच्या काळात त्यांच्यात वैचारिकतेचा टप्पा हा नागार्जुनाकडे जाणारा आहे. पण त्याच्या पत्नीकडे काय आहे हे आपल्याला माहित नाही. त्यामुळे असं म्हणता येतं आपल्याला की तुम्ही आस्तिक असा, पुरोगामी असा, सेक्युलर असा, धर्माच्या संबंधांमध्ये तुम्हाला भूमिका घेताना तारतम्य बाळगायला पाहिजे. अनुचित काय आहे हेही पाहता यायला पाहिजे. आणि समाजाची गरज काय आहे हेही पाहता यायला पाहिजे. या सगळ्याची सांगड शास्त्रीजींच्या पुरोगामी प्रबोधक भूमिकेत दिसते. म्हणून त्यांना पुरोगामी प्रबोधक असं म्हणता येतं.”

वैचारिक प्रवास व फलश्रुती

भौतिक दृष्टिकोण त्यांचा जवळपास स्वीकारायचा कालखंड हा १९३० पर्यंत दिसत नाही. त्यांच्या स्वतः रेग्यांनी ज्या मुलाखती घेतल्या त्यात म्हटलं आहे की जेलमध्ये गेल्यानंतर त्यांचं मार्क्सवादाचं वाचन सुरू झालं. भुस्कुटे वगैरे मंडळी तिथे होती आणि त्यातून काही ग्रंथ त्यांच्या हाती लागले. मॅनिफेस्टो असेल किंवा अन्य काही. पण या सगळ्यांमुळे नवा दृष्टिकोन आणि नवा विचार त्यांच्या डोक्यात शिरलेला आपल्याला दिसतो आणि भौतिकवादाकडे ते वळलेले दिसतात. या भौतिकवादाशी जोडलं जात असताना त्यांना मार्क्सवादाची जाणीव झाल्यानंतर की मार्क्सवादाचा विचार आल्यानंतर त्यांच्यापुढे दोन-तीन पर्याय उपलब्ध होते. त्यांना असा प्रश्न विचारला होता की पूर्व आणि पश्चिमेच्या विचारपद्धतीमध्ये तुम्हाला फरक काय दिसतो? त्या वेळी त्यातून पर्याय पुढे आलेले दिसतात. एक तर पश्चिमेकडे ज्ञान-विज्ञानाचं अनुसंधान नवीन सिद्धांताशी लगेचच जोडलं जातं. मागचं सगळं सिद्धांतन त्या प्रकाशात पटकन पाहिलं जातं आणि ते टाकाऊ ठरत असेल तर ते लोक टाकाऊ ठरवून मोकळे होतात. दुसऱ्या बाजूला पूर्व पारंपरिक निकष बाजूला सारायचे आणि नवीन विज्ञान आणि ज्ञानाच्या संदर्भातले सिद्धांत फक्त चालू ठेवायचं अशी पर्यायाची परंपरा त्यांनी सांगितली होती. आणि तिसरा भाग असा होता की परंपरेला विरोध तर करायचा, पण परंपरा पूर्ण टाकायची नाही आणि त्या चौकटीमध्ये नव्या गोष्टींकडे नव्या दृष्टीने बघायचं आणि शेवटचा पर्याय त्यांना उपलब्ध होता त्याच्यामध्ये परंपरेशी जुळवून घेणं आणि तिला आधुनिकतेला सन्मुख करणं म्हणजे पुन्हा रानड्यांच्या संबंधातला मुद्दा

येतो तर तो त्यांना जास्त भावलेला आहे असं मला वाटतं. आणि पुढे त्यांनी असंही म्हटलं आहे की एका ठिकाणी की भारतीयांना हा पर्याय जास्त भावतो. परंपरा न सोडता तिच्याशी संवाद करणं आणि आधुनिकतेकडे तिला वळवणं या मार्गानं जाणं भारतीयांना जास्त महत्त्वाचं वाटतं असं म्हणून त्यांनी स्वतःलाही या क्षेत्रांमध्ये बसवलं आहे. मग या सगळ्या समाजपरिवर्तनाचा काहीतरी उद्देश असला पाहिजे तर तो कोणता तर त्यांनी असं म्हटलं की मला प्रबोधनाचं मध्यवर्ती सूत्र सापडलं ते सगळ्या मानवजातीची एकता या प्रकाराचं ते सूत्र आहे आणि ते साध्य करण्यासाठी मग मार्क्सवाद आणि भौतिकवाद या विचारप्रणालीचा एक हत्यार आपल्याला उपलब्ध झालं असं दिसतं.

त्याचवेळेला त्यांना असं दिसलं की युरोपातील आक्रमक राष्ट्रवाद युरोपात निर्माण होणारा, भारतातील आक्रमक हिंदुत्ववाद आणि आक्रमक इस्लाम या सगळ्यांच्या मर्यादा आणि धोके हे जाणवल्यामुळे त्यांना या उद्देशाकडे जाणं अवघड आहे याची जाणीव झाली, पण जावं लागणार हे तर नक्की आहे आणि तिकडे जायचं असेल तर हळूहळू तुम्हाला परंपरा आणि आधुनिकतेचा जो प्रवास आहे तो टप्प्याटप्प्याने करावा लागेल, ही एक मध्यममार्गी इव्होल्यूशनरी भूमिका घ्यावी लागली.

१९८३ साली शास्त्रीजींनी 'भारत राष्ट्राच्या उभारणीची प्रक्रिया' या विषयांवर दोन व्याख्याने मुंबईत दिली. त्यातही भारतीय राष्ट्रवाद हा युरोपियन राष्ट्रवादापेक्षा कसा वेगळा आहे हे त्यांनी दाखवून दिले आहे. स्वातंत्र्य चळवळीतून व संविधानातून निष्पन्न झालेल्या राष्ट्रवादाची त्यांनी भलावण केली आहे, हे लक्षात ठेवायला हवे. एका मुलाखतीत त्यांनी असं म्हटलं आहे की मी अध्यात्मवादीही नाही, भौतिकवादीही नाही त्याच्या पलीकडे मी गेलो आहे. पलीकडे जाण्याचा संदर्भ त्यांनी नागार्जुनाचा दिलेला बुद्धाचा, पण मला तो धूसर वाटतो कारण त्याच्या पलीकडे काय आहे हा प्रश्न पुन्हा अपुराच राहतो. शास्त्रीबुवांच्या लेखनातही तो तसा अपुराच राहिला आहे असं मला वाटतं. दुसरं त्यांनी त्या प्रश्नाला उत्तर देताना असं म्हणत होते की वैराग्यदृष्टी स्वीकारायची असेल तर अमुकच विचार कशाला हवा. विवेकवादावर आधारलेली कोणतीही विचारप्रणाली घेऊन तुम्हाला वैराग्याकडे जाता येतं आणि नास्तिक माणसालाही मोक्ष धर्माचा अधिकार असू शकतो. म्हणजे मोक्षाच्या कल्पनेबद्दल सुद्धा काय म्हणायचं, मोक्ष म्हणजे नेमकं काय तिथे कुठेतरी अपुरेपण जाणवलं. विठ्ठल रामजी शिंद्यांनी मोक्षाबद्दल स्वच्छ भूमिका घेतलेली होती की मनाची प्रसन्न अवस्था ज्या ज्या कारणाने ज्या ज्या गोष्टीतून होते अशा सगळ्या गोष्टी मोक्षात समाविष्ट करतो. तसे मला यात दिसत नाही. हे परंपरेचा अभ्यासक असणाऱ्या माणसाला मोक्ष म्हणजे काय ? कर्मबंधन, संसारबंधन यातून सुटका हवी असेल तर वैराग्याकडे तुम्हाला वळावं लागतं. मग वैराग्याकडे न वळता सुद्धा त्यातून सुटका करता येते का की वैराग्याकडे वळला की मग जी बंधनं तुमच्यावर माणूस म्हणून आलेली आहेत. त्याचा तुम्ही त्याग करणार का? केला पाहिजे का ? त्याची आवश्यकता काय? हे जे सगळे प्रश्न उपस्थित

होतात याला कुठेही त्यांच्या जडवादाच्या विवेचनामध्ये फारसं उत्तर आहे असं मला वाटत नाही.

मार्क्सचा प्रभाव पडला असं आपण म्हणतो आणि त्यांनीही म्हटलेलं आहे भौतिकवादाचा. पण तिथेसुद्धा ज्याला आपण हातचं राखून म्हणतो तशी मला त्यांची पोझिशन दिसते. हातचं राखणं याचा अर्थ ते असं म्हणतात की भौतिकवाद स्वीकारताना त्याची मीमांसा ब्रॉडली पटली. मला म्हणजे मी मीमांसेची पद्धत म्हणून पण सगळ्याच गोष्टी जशाच्या तशा मला मार्क्सवादातील स्वीकारता आल्या नाहीत आणि येत नाहीत. कारण, संकल्पना आणि विचारांचा व्यवहार या ज्या गोष्टी रॉयच्या संदर्भात आल्यानंतर आणि आधीपासून जे दिसतंय त्यामध्ये ते असं म्हणाले की त्यांची स्वायत्तता मी नाकारू शकत नव्हतो. त्यामुळे प्राचीन ग्रीसमधली कला असेल किंवा आदिम अवस्थेतील माणसांच्या कला असतील, संगीत असेल याचा कुठेच भौतिकवादाच्या दृष्टीने उलगाडा आपल्याला करता येत नाही किंवा न्यूटनच्या संशोधनाचा उलगाडासुद्धा भौतिकवादाच्या चौकटीत बसत नाही. कुठे तरी त्यांच्या डोक्यामध्ये मार्क्सची जी विचारमीमांसा आहे त्याच्याबद्दल काही शंका त्यांनी उपस्थित केलेल्या आहेत. त्यामुळे ते मार्क्स हा सापेक्ष पद्धतीने मूल्यांचा विचार करतो आणि मूल्यांचा काही भाग शाश्वत असतो असं शास्त्रीबुवा मानतात. सगळीच मूल्यं सापेक्ष पद्धतीने आपल्याला पाहता येत नाहीत. अशा प्रकारची एक मीमांसा त्यांनी त्यात फार मांडलेली आहे. मार्क्सवाद नाकारण्याचे एक भारतीय संदर्भातील कारण त्यांनी एक असं दिलं होतं की भारतात कामगारवर्गाची संख्याच पुरेशी नाही तर तो प्रश्न इथे प्रस्तुत असूच शकणार नाही. त्या दृष्टीने कदाचित माओच्या शेतकरी संबंधीची सहानुभूती मला त्यांच्या मार्क्सवादांमध्ये जास्त दिसते.

तुम्ही रॉयकडे का वळलात असा प्रश्न जेव्हा त्यांना केला तेव्हा त्यांनी त्यांची ध्येयनिष्ठा, भक्कम बौद्धिक मांडणी वगैरे सांगितलं, पण दुसऱ्या बाजूला रॉयच्या विचारामधून भौतिकवादाची एक घट्ट बांधणी त्यांना जाणवली. त्याचं आकर्षण त्यांना जास्त आहे असं त्यांच्यामध्ये दिसतं. रॉय याचं हे आकर्षण का जास्त तर रॉयमध्ये आणि मी मघाशी म्हणालो तसं शास्त्रीबुवांच्या डोक्यात असणारा जो मुद्दा होता की संकल्पना आणि विचार यांची कार्यकारी असण्याची जी गोष्ट आहे ही स्वायत्त आहे. त्याला या चौकटीमध्ये बांधता येत नाही. या प्रकारच्या भूमिकेत असल्यामुळे रॉय आणि त्यांचं एका अंगाने तिथे एकरूपता झालेली दिसते. तसं बघितलं तर ते पुढे मार्क्सवादाच्याही पलीकडे गेले आहेत. बियाँड मार्क्सिझम हा जो भाग आहे. रॉयच्या ह्यांच्यामध्ये तो शास्त्रीबुवांनी स्वीकारलेला आहे. एका अर्थाने मार्क्सचा प्रभाव काही अंशी दाखवूनसुद्धा बियाँड मार्क्सिझम जायला हवं, जाता येतं आणि हे करताना मग दुसऱ्या महायुद्धाच्यावेळी आपल्याला असे दिसत की पूर्णपणे रॉयवादी पोझिशन त्यांनी स्वीकारलेली आहे. म्हणजे काँग्रेसने राजीनामे द्यावेत की देऊ नयेत, युद्दाला मदत करू नये. फॅसिझम विरुद्ध लोकशाही असं हे युद्ध आहे. याचं सगळं विश्लेषण जे शास्त्रीजींनी केलं आहे. त्यांच्यामध्ये ते असं म्हणतात की युद्ध ही कितीही वार्ईट गोष्ट असली तरीसुद्धा काहीवेळेला ती अपरिहार्य ठरते आणि लोकशाहीचा विजय व्हायचा असेल तर

तो युद्धानेच होणार असल्याने फॅसिझमचा पराभव होणं अत्यावश्यक आहे, ही भूमिका रॉय यांची होती तशी त्यांचीही होती. त्याच्यानंतर ते त्या पक्षाकडे वळलेले आपल्याला दिसतात. १९३७ साली रॉय त्यांना पहिल्यादा भेटले त्यानंतर क्रमाक्रमाने १९४८ पर्यंत जवळपास पक्ष विसर्जित होईपर्यंत त्या पक्षाचे त्यांनी पूर्णपणे काम केलेले आहे. हा त्यांच्या प्रवासातला महत्त्वाचा भाग आहे असं मला वाटतं.

मार्क्सचा विचार हा २०० वर्षांपूर्वीच्या युरोपीय समाजाला लागू पडणारा आहे. तो भारतीय किंवा आशियाई समाजांना लागू पडत नाही अशी एक सेंट्रल पोजिशन तर्कतीर्थानी त्याचं शेवटचं जे अध्यक्षीय भाषण झालं कलकत्याला त्यात घेतलेला आहे आणि तिथे एक वेगळा बदल त्यांच्या भूमिकेमध्ये झालेला आपल्याला दिसतो. म्हणजे मार्क्सचा भौतिकवाद मान्य केला तरी त्याच्यामध्ये समूह नावाची गोष्ट आहे, समुदाय आहे, त्याचं महत्त्व आहे आणि व्यक्तीपेक्षा काहीवेळेला ते समुदाय आणि त्यातून घडणाऱ्या गोष्टी याला महत्त्व त्या विचारांमध्ये आहे. मग तो समाजवादाचा असेल, मार्क्सवादाचा असेल, साम्यवादाचा असेल. शास्त्रीबुवांनी १९४८ च्या भाषणामध्ये पहिल्यांदा असं केलंय की आम्हाला आता मार्क्सवादाच्या पलीकडे जायचं आहे आणि पलीकडे जाताना पहिला जर भाग समाजाबद्दलचं जे म्हणणं आहे, मार्क्सवादी, समाजवादी यांच्या विहजनमधून त्यातून व्यक्ती मुक्त करायची आहे. एका अर्थानं लिब्रेशन हा शब्द त्यांच्या विचारात आहे. प्रबोधन काळामध्ये व्यक्ती आणि तिच्यावर असणारी बंधनं धर्मापासून मुक्त करण्याची भूमिका होती. व्यक्ती ही मुक्त होईल धर्मापासून आणि मुक्तपणे व्यवहार करेल. उदारमतवादामध्ये ती मुक्तता, करार स्वातंत्र्य, खाजगी मालकी यांच्याशी मानण्यात आली असली आणि समाजवादामध्ये पुन्हा समूह आणि याचं महत्त्व आहे म्हणून ते असं म्हणतात की आम्हाला जसं त्या काळातील धर्मापासून मुक्त होऊन व्यक्ती, व्यक्ती झाली. तसं आता सुद्धा आम्हाला ही व्यक्ती समूहापासून मुक्त करायची आहे. म्हणून शब्द जे त्यांचे असे होते की विहजन ऑफ सोसायटी लिबरेटेड फ्रॉम कलेक्टिव्ह ओव्हर इंडिव्हिज्युअल. म्हणजे समुदायाच्या ऐवजी आता व्यक्ती स्वायत्त असेल. समाजवादाचं युग आहे, साम्यवाद आक्रमक आहे. युरोपमध्ये शीतयुद्धाच्या या काळामध्ये आणि साम्राज्याचा लय झालेला आहे. अशावेळेला मार्क्सवादाच्या मूलभूत भूमिकेला छेद देणारं विधान म्हणजे भाषणच त्यांनी केलेलं आहे. व्यक्ती आम्हाला मुक्त करून तिची स्वायत्तता प्रस्थापित करायची आहे. या अंगाने त्यांनी आपली संबंध राजकीय मांडणी केली. राजकीयदृष्ट्या ते कोठे स्थिर झाले, तर नवमानवतावादाच्याही थोडं पुढे जाऊन सुद्धा त्यांचे रॉयशी मतभेद झालेले आहेत हे ज्ञात आहे. व्यक्ती पूर्ण होणं, स्वतंत्र होणं आणि तिच्याच हातात राज्यकारभाराची सूत्रं असणं, मग पक्षपद्धती वगैरे हा सगळा भाग त्यांच्या विवेचनात आहे. तिथे मग व्यक्तीचं सार्वभौमत्व, व्यक्तीची स्वायत्तता, व्यक्ती हीच सगळ्या गोष्टींचं मानदंड, व्यक्तीच्या स्वातंत्र्याचा विस्तार असणारी रचना आणि सतत विस्तार करणारी रचना हीच प्रगती या प्रकारची भूमिका राजकीय क्षेत्रात त्यांनी घेतलेली आहे आणि ती जवळपास पुढे कायम राहिलेली आहे.

नंतरच्या एका लेखामध्ये लोकशाहीची मीमांसा त्यांनी वेगळी मांडणी आहे. त्याच्यात ते असं म्हणतात. पहिल्या भूमिकेतील काही भाग त्यांनी ठेवला की पक्ष हे शक्यतो नकोत आणि पक्षामधून जे होतं ते पक्षाचे बॉसेस निर्माण होतात, केंद्रीकृत यंत्रणा निर्माण होते, सामान्य कार्यकर्ता आणि पक्षश्रेष्ठी यांच्यात नेहमीच अंतर पडतं. पुन्हा नागरिकांना राज्यकारभारात या लोकशाहीमध्ये काही वाव मिळत नाही. या प्रकारची एक भूमिका त्यांनी नंतरच्या काळातही मांडलेली आहे. त्यासाठी मग कोणत्या प्रकारचं मॉडेल स्वीकारावं हे पुन्हा तिथे संदिग्ध राहिलेलं आहे. म्हणजे जे. पी. नी लोकसमित्या आणि त्यांचा आग्रह धरण्याचा काळ हा १९७४ ते ८० च्या दरम्यानचा आहे आणि त्या काळामध्ये शास्त्रीबुवा व्यवस्थित सक्रिय आणि विचार करण्याच्या पूर्ण क्षमतेचा अवस्थेत होते. पण याची दखल त्यांच्या लेखनात कुठे काही दिसत नाही. लोकसमित्यांचं काय करता येईल किंवा आपण ज्याला व्यक्तीच्या हातामध्ये राज्ययंत्रणा द्यायची म्हणतो ती राज्ययंत्रणा नियंत्रणात कोणत्या पद्धतीने देता येईल याचं काही विश्लेषण आणि विचार त्यांच्या विवेचनात आढळत नाही.

भारताच्या प्राचीन ग्रामसंस्थांमध्ये जसं टागोरांनी म्हटलं होतं एके काळी की लोकांच्या हातात सगळा कारभार होता. म्हणजे शाळा असेल, शिक्षण असेल, व्यवस्था असेल आणि हे सगळं राज्याच्या ताब्यामध्ये गेलं. ब्रिटिश आल्यानंतर वसाहतवादाच्या काळामध्ये आणि राज्य आणि लोक असं अंतर निर्माण झालं आणि एक टागोरांची मांडणी या संदर्भात होती. त्याचीपण दखल याच्यात घेतली नाही. स्वदेशी समाजाचे निबंध वगैरे आहेत टागोरांचं ते शास्त्रीबुवांना मार्क्सवाद स्वीकारल्यानंतरच्या काळामध्ये उपलब्ध झालेले असणार. अनेक गोष्टी त्या काळात उपलब्ध होत्या, पण त्यांच्याकडून त्या पाहिल्या गेल्या नाहीत की काय अशी शंका यावी. अशीच शंका टागोरांच्या बाबतीत आपल्याला घेता येते.

चिकित्सा त्यांनी केली आहे परंपरेची आणि त्याच्यात धर्मसुधारणेचं आंदोलन, जातीसंस्था, जातिसंस्थेचा निमित्ताने निर्माण झालेले प्रश्न या सगळ्या गोष्टी त्यांनी आणलेल्या आहेत. एरवी ऋजू वाटणारे शास्त्रीजी चिकित्सेच्या बाबतीत परखड आणि थोडेसे आक्रमक (आक्रमकतेला मर्यादा आहेत.) पण ते आक्रमक केव्हा होतात, तर ब्राह्मणेतर चळवळीची मीमांसा करताना. 'ज्योती - निबंधा'मध्ये त्यांची जी भूमिका आलेली आहे ती फुल्यांना सपोर्ट करण्याचीच. फुल्यांची भूमिकाच ते योग्य ठरतात कालांतराने, पण ब्राह्मणेतर चळवळीचा मृत्यू किंवा ती कशामुळे लयाला गेली त्याच्यात एक कारण त्यांनी असे दिलं आहे की जातिनिष्ठा, सत्ताकांक्षा आणि सरकारी पदं या गोष्टींनी ब्राह्मणेतर चळवळीचे पुढारी सगळे बहकलेले होते आणि त्यांना काँग्रेस पक्षाने, राष्ट्रीय चळवळीने त्या वेळच्या, गिळलेलं आहे आणि दुसरं विधान त्यांनी असं केलं की राष्ट्रीय चळवळीने ब्राह्मणेतर पुढारी सगळे गिळले.

भांडवलदार आणि जमीनदार यांना संरक्षण देणारी ही राष्ट्रीय चळवळ असल्यामुळे या चळवळीने खोटा भ्रम निर्माण केला. याचा एक संदर्भ फुल्यांनी १८८५ ला ज्या पद्धतीने एक

विवेचन केलं होतं की काँग्रेसचा आणि सामान्य शेतकरी पूर्वी क्षुद्र माणसाचा या अर्थानं काही संबंध नाही. ते कदाचित त्यांच्या डोळ्यांसमोर आहे आणि तेच विधान जवळपास ज्योती निबंध १९३५-३६ च्या दरम्यानचे आहेत त्यात ते करतात. यामुळे राष्ट्रीय चळवळ म्हणजे सत्तासंक्रमणाची चळवळ आहे आणि ब्राह्मणेतर हे त्याच्यामध्ये सामील झाल्यामुळे त्या चळवळीचा नाश झालेला आहे आणि ब्राह्मणेतरांना आपल्या अनुयायांमध्ये मानवी हक्क, मानवी समता, स्त्री-पुरुष स्वातंत्र्य, समता यातील कुठलाही मुद्दा खोलवर पोहोचवता आला नाही अशी त्यांची तक्रार आहे. आता या तक्रारीशी सहमत व्हायला काहीच हरकत नाही. पण इथे दुर्लक्ष शास्त्रीजींचे झाले. त्यामुळे ब्राह्मण- ब्राह्मणेतर चळवळ आणि ब्राह्मणेतर हा शब्द वापरत असताना काळामधला एक संदर्भ कलियुगाचा आहे. त्यामुळे ब्राह्मण सोडून उरलेले सगळे शूद्रातिशूद्र आहेत म्हणून ते ब्राह्मणेतर या पद्धतीने पाहिले गेले जरी असले तरी ब्राह्मणेतरांमध्ये असणारे हे वर्गीय अंतर्विरोध आहेत, उतरंड त्याच्याकडे शास्त्रीजींचे दुर्लक्ष झालेले आहे असे मला स्वतःला वाटतं. काँग्रेसमध्ये ही मंडळी गेली नसती तर काय झालं असतं ?

ब्राह्मणेतर पक्ष अस्तित्वात आलेला होता. १९१९ साली मॉन्टेग्यू चेम्सफर्डच्या सुधारणांनी ब्राह्मणेतरांना राखीव जागा मिळालेल्या होत्या, त्या जागेवर मराठ्यांनी निवडणूक लढवावी. वि. रा. शिंदेंनाही आग्रह झालेला होता की राखीव जागेवर तुम्ही उभे राहा. शिंदे म्हणाले की, मी राखीव जागेवर उभा राहणार नाही कारण मराठ्यांना राखीव जागा देऊ नयेत ही माझी भूमिका आहे. त्यामुळे मी मराठा नसलेला मराठा आहे असं म्हणून ते खुल्या जागेवरून निवडणुकीला उभे राहिले आणि पराभव त्यांच्या पदरात पडला. पण ब्राह्मणेतरांना राखीव जागा मिळालेल्या असल्यामुळे शिंदे काही म्हणाले काय किंवा राष्ट्रीय चळवळीत ही मंडळी गेली नसती तरी ब्राह्मणेतर पक्षाचं राजकारण सुरू झालेलं होतंच. या राजकारणाची मर्यादा केव्हा दिसली असती ज्या वेळेला १९३५ च्या पुढे ४६च्या त्या काळामध्ये काँग्रेस हाच पक्ष म्हणजे काँग्रेसची चळवळ त्या काळातील हीच सत्ताधारी होणार होती हे सगळ्यांना माहिती होतं. म्हणून केशवराव जेधे यांना वि. रा. शिंदे सतत हे आग्रह करत आहेत. तर्कतीर्थ म्हणाले तसं काँग्रेस ही केवळ शेतकरी माणसांची चळवळ नाही ती शेतकरी कामकऱ्यांची चळवळ होऊ शकत नाही हे जरी खरं असलं, तरी काँग्रेसमध्ये ते पोटेशियल असल्यामुळे शेतकरी समाजाने काँग्रेसमध्ये जाऊन काँग्रेसचा ताबा आपल्याकडे घ्यायला पाहिजे ही शिंद्यांची पोजिशन होती आणि त्या सल्ल्यानुसार जेधे आणि ही मंडळी राष्ट्रीय चळवळीत गेलेली आहेत. म्हणजे एका अंगाने ही रणनीती आहे. सरसकट या पुढाऱ्यांना गिळलं असं म्हणणं हे मला थोडं अतिरंजीत वाटतं. त्या विश्लेषणाशी मी त्या अर्थानं मी सहमत नाही आहे. पुढे ब्राह्मणेतर चळवळीतील प्रबोधनाचं पर्व बंद पडलं. सत्तेत एकदा गेल्यानंतर हे होणार. हे त्यांचंच बंद पडलं असं नाही तर स्वातंत्र्योत्तर काळात समाज प्रबोधनाकडे सगळ्याच राजकीय पक्षांनी दुर्लक्ष केलेलं आहे ही गोष्ट नाकारता येत नाही.

त्यामुळे सत्ताकारण समोर दिसत असताना आणि ब्राह्मणेतरांच्या अंतर्गत वर्गीय आणि

समाजाच्या जातीच्यासुद्धा दरी स्पष्ट असताना ब्राह्मणेतर हा एकसंध असा गट आहे आणि तो समतेचा राजकारण करेल, हे गृहीत धरायचं, त्याही काळामध्ये काही कारण नव्हतं. त्यातल्या वरिष्ठांना काँग्रेसमध्ये जाणं सोयीचं असल्यामुळे, जाणं आवश्यक असल्यामुळे ते आज ना उद्या घडणार होतं. त्यामुळे राष्ट्रीय चळवळीच्या काळात जे घडलं ते निदान राष्ट्रीय चळवळीचा विस्तार आणि व्याप हा निदान शेतकरी समाजापर्यंत आणि खालच्या समाजापर्यंत गेलेला तरी दिसतो. म्हणजे या चळवळीच्यामध्ये त्यांच्या जाण्याने काही घडलं नाही असं काही म्हणता येत नाही. एका अर्थानं राष्ट्रसभेचे एकरी विश्लेषण त्यांच्या लेखनात दिसतं. हे करताना त्यांच्यावरचा मार्क्सचा प्रभाव थोडाफार शिल्लक आहे असं मला वाटतं कारण १९३७ ला रॉय भेटले आणि त्याच्यानंतर मार्क्सवादाबद्दलचं त्यांचे वेगळे म्हणणं चालू झालेलं आहे.

दुसरं एक त्याचं गृहीत त्यांच्यामध्ये असा आहे की राष्ट्रीय चळवळ ही चालू समाजरचनेला कायम ठेवण्याच्या भावनेवर चालू होती हे विधानसुद्धा मला अतिव्याप्त वाटतं. कारण, . तर्कतीर्थांनी स्वतः गांधीजींना अस्पृश्यतेच्या निर्मूलनाच्या संदर्भामध्ये काय सल्ला दिला हे सर्व जण जाणतात. पण त्यांची एकंदर भूमिका जी आहे संबंध ती लक्षात घेता आणि त्यांनी गांधींचा काळ सक्रियदृष्ट्या पाहिलेला आहे गांधींबरोबर राहून. गांधीजींनी जेव्हा काँग्रेसचा ताबा घेतला तेव्हा त्याच्यानंतर काही महाराष्ट्रातील द्वंद्वं होती त्याचं थोडंसं विरेचन का होईना गांधींच्या नेतृत्वाच्या खाली झालेलं आहे. म्हणजे जहाल-मवाळ असेल, सामाजिक की राजकीय असेल या प्रकारचे अंतर्विरोध गांधींच्या नेतृत्वाखालच्या राजकारणामध्ये बाजूला पडलेले दिसतात. सामाजिक प्रश्न हा राजकारणाच्या पटलावर येणे ही गांधीयुगात सुरुवात झालेली गोष्ट आहे. स्वतः वि. रा. शिंद्यांनी १९१८ ला अस्पृश्यतेचाबद्दलचा ठराव मांडला आणि काँग्रेसच्या पटलावर तो ठराव पहिल्यांदा आला. ही गोष्ट खरी आहे की काँग्रेसने हे सगळं स्वीकारले असलं तरी प्रत्यक्ष काँग्रेसचे कार्यकर्ते बाबासाहेब म्हणाले तसं त्या कार्यकर्त्यांची सगळी घडण, त्यांचं समाजातील स्थान, त्यांच्या समाजामध्ये त्यांना असणारी किंमत यामुळे याचा वेग अतिशय मंदच राहणार होता याबद्दल काही वाद आहे असं मला वाटत नाही. पण राष्ट्रवादाचं जे प्रतिमान तर्कतीर्थांच्या काळात गांधींच्या नेतृत्वाखाली जे प्रचलित होतं ज्याचा उल्लेख की मघाशी झाला ते प्रतिमान काही काँग्रेसपेक्षा वेगळे नव्हतं आणि काँग्रेसचं प्रतिमान हे साम्राज्यवादाला विरोध, तत्त्वतः शोषणाला विरोध, त्याचबरोबर व्यक्तीचे मूलभूत हक्क, स्वातंत्र्य म्हणजे आपण १९१९ नंतरच्या सुधारणांच्या हप्त्याकडे वळलो, १९२८ नेहरू रिपोर्ट, १९३१ कराची काँग्रेसचा, १९३५चा गव्हर्नमेंट ऑफ इंडियाचा कायदा इथपर्यंत आपण जर पाहिलं तर जवळपास आता जी राष्ट्रवादाची भूमिका मांडतो. भारतीय राष्ट्रवादाची म्हणून तीच भूमिका राष्ट्रीय चळवळीने त्या काळात घेतली होती. आणि ती भावनेवर आधारलेली होती असं मला वाटत नाही. ती जाणीवपूर्वक घेतलेली होती आणि ती एकोणिसाव्या शतकापासून घेतली गेलेली आहे. उदाहरणार्थ भारतीय कोण ? असा जर प्रश्न या काळात केला गेला असता आता पाकिस्तान व बांगला देश वेगळे

झालेले आहेत ही गोष्ट वेगळी. पण त्या काळात भारतीय कोण असा प्रश्न केला गेला असता तर त्याचे उत्तर राष्ट्रसभेने काय ठरवलं होतं तर भारताच्या सर्व हद्दीत राहणारे सगळे भारतीय आहेत. भारतीय नावाची एक आयडेंटिटी धर्म, जातीच्या व भाषेच्या पलीकडे जाऊन उभी केली होती. प्रांत आणि भाषेच्याही वर जाऊन उभी केली होती. त्याच्यामुळे आम्ही भारतीय असल्यानंतर हिंदू असेल, बंगाली असेल, महाराष्ट्रीय असेल या प्रकारच्या दुय्यम आयडेंटिटी खाली आणि प्रधान आयडेंटिटी म्हणून भारतीयत्वाची ठेवली होती. चालू समाजरचना जशीच्या तशीच चालू ठेवायची हा जर राष्ट्रीय चळवळीचा उद्देश असता तर त्या चळवळीतून पुढे संविधान निर्माण झालेलं आहे, हे विसरता येत नाही. संविधानाच्या वेळेला सुद्धा संविधान करायला जेव्हा लोक बसले त्या वेळेला लोकशाही की हुकूमशाही याच चर्चाच झालेली नाही. संसदीय लोकशाही की अध्यक्षीय लोकशाही येथून चर्चेला सुरुवात झाली. म्हणजे भारतीय राष्ट्रबांधणीची दिशा, भारतीय राष्ट्रवादाची दिशा एकाच वेळेला भारतीयत्व सेक्युलर असणं आणि भारतीय राष्ट्र लोकशाहीच्या पायावर उभं करणं या दोन्ही गोष्टी अभिन्नपणे त्याच्याशी जोडल्या गेलेल्या आहेत. हे जर अभिन्नपणे जोडलं गेलं असेल, तशा पद्धतीने राष्ट्रीय चळवळ चालत असेल तर आहे ती समाजरचना तशीच ठेवून याच्यामध्ये काँग्रेसमधल्या काही गटांचा, वरिष्ठांचा हितसंबंध असू शकतो पण उद्दिष्ट म्हणून, भूमिका म्हणून ज्या संविधानामध्ये तिचं रूपांतरण झालं त्याला भावनेच्या आधारे ही गोष्ट चाललेली आहे हे म्हणता येईल की नाही याबद्दल मला शंका आहे. शास्त्रीजींशी तिथे आपण सहमत होऊ शकत नाही.

त्यांनी जी मूलगामी लोकशाहीची कल्पना मांडलेली आहे त्या कल्पनेचा तपशील आणि विस्तार त्यांनी पुढे कुठे केलेला नाही. उलट माझी आठवण थोडीशी पुसट आहे. एस. एम. जोशींना ६० वर्षे झाली. एक गौरव ग्रंथ निघाला होता. त्यात संसदीय लोकशाहीमध्ये सत्याग्रहाला स्थान नाही अशा आशयाचं त्यांचं विवेचन मला पुसटसं आठवतं. साल १९६४-६५ च्या दरम्यानचं आहे. म्हणजे नंतर सुद्धा लोकशाहीचा मॉडेल त्यांच्यासमोर आहे ते संविधानावर बेतलेलं मॉडेल आहे. मग आता मूलगामी लोकशाही जर म्हणायचं असेल तर मूलगामी आणि लोकशाहीचा विस्तार कसा करायचा, नागरिकांना राज्यंत्रणेत हक्क मिळतील याचा रचना काय करायच्या याबद्दल त्यांच्या विवेचनात याबाबत त्यांच्या विवेचनात पूर्णतः संदिग्धता आपल्याला दिसते.

शास्त्रीबुवांच्या संबंध वैचारिक, राजकीय प्रवासामध्ये पंडित असणं, आधुनिक विचारवंत असणं, राजकीय कार्यकर्ता असणं, राजकीय कार्यकर्तेपण संपल्यानंतर प्रबोधनकार म्हणून उरलेला आयुष्य जगणं हे चार टप्पे आपल्याला सरळ सरळ दिसतात. कुठल्याही सामाजिक काम करणाऱ्यांना रोष हा पत्करावा लागतो. तसाच शास्त्रीजींना पत्करावा लागला. धर्मसुधारणांच्या वादविवादामध्ये सनातनी लोक त्यांच्यावर रुष्ट झालेले होते. १९४६ साली त्यांनी रॅडिकल डेमोक्रेटिक निवडणुकीत विठ्ठलराव जगताप वाईचे गृहस्थ होते. ते रॉयवादी होते आणि ते निवडणुकीला उभे होते आणि त्यांचा प्रचार स्वतः शास्त्रीजी करायला पाचवड

जवळील आनेवाडी गावात आल्यावर तिथे काँग्रेसच्या कार्यकर्त्यांनी त्यांच्या सभेवर हल्ला केला. शास्त्रीजींना जबरदस्त मारहाण झाली. हाही एक त्यांना सहन करावा लागलेला भाग आहे. मंडल आयोगाचा उल्लेख त्यांच्या कन्येने जे चरित्र लिहिलेले आहे त्यात मंडल आयोगाबद्दल त्यांचे मतभेद नोंदले होते. त्याही वेळेला पुरोगाम्यांची नाराजी त्यांना पत्करावी लागली होती. 'रिडल्स'च्या वेळेला सुद्धा त्यांची जी मुलाखत लोकसत्ताने छापलेली होती. त्याच्यात त्यांचा आंबेडकरांवर ही आक्षेप असा होता की आंबेडकरांनी मूळ संस्कृत ग्रंथ वाचले नसल्यामुळे 'रिडल्स' मधले त्यांचे जे आक्षेप आहेत ते त्या त्या ग्रंथात कुठे व कसे आहेत आणि त्यांचं निराकरण करणं कसं करता येतं हे आंबेडकरांकडून झालेलं नाही. त्याच्याबद्दलची नाराजी त्या काळात प्रकट झाली आणि पुन्हा अरुण कांबळेंनी जेव्हा 'रामायणातील संस्कृती- संघर्ष' नावाचं एक पुस्तक लिहिलं आणि शास्त्रीजींशी वादविवाद त्या वेळेला केलेला आहे.

शास्त्रीजींचं प्रबोधक भूमिकेचं मूल्यांकन करायचं झालं तर काय सांगता येईल? तर मला असं दिसतं की परिवर्तनाच्या चळवळीला पूरक असणारे धर्मशास्त्राचे संदर्भ पुरवणे हा एक मोठा त्यांच्या अस्तित्वाचा लाभ, मार्गदर्शन सामाजिक चळवळींना झालेलं आहे. त्यामुळे परंपरेची चिकित्सा एखादी पद्धत, प्रथा कशी धर्मशास्त्रात आली हे समजावून घ्यायचं असेल कार्यकर्त्यांना तर त्यांच्या शिबिरांचा उपयोग झालेला आहे. अनेकदा पूर्वी विषमता निर्मूलनाची शिबिरं सुरू झाली. बाबा आढावांच्या प्रेरणेतून त्याच्यामधे सुद्धा काही शिबिरांमध्ये शास्त्रज्ञांचं मार्गदर्शन प्रबोधनाच्या इथल्या या चळवळीला उपयोगी पडलेलं दिसतं.

शास्त्रीजींची विचारपद्धती बघायची झाली तर ती कुठेही द्विध्रुवकेंद्री किंवा बायनरीज ज्याला म्हणतो आपण या पद्धतीनं शास्त्रीजी विचार करत नाहीत. हिंदू शब्द आपण वापरला समजा तर हिंदू या शब्दाची अधिक चिकित्सा आणि वैदिक आहे का वैदिकेतर आहे, या पद्धतीची चिकित्सा शास्त्रीजी करत नाहीत. ती त्यांची पद्धत नाही. खरंतर धर्मशास्त्राच्या सगळ्या त्यांच्या अध्ययनामध्ये पूर्वपक्ष आणि उत्तरपक्ष या पद्धतीच्या मांडणीमधून आणि खंडन-मंडनातून ते गेलेले आहेत. पण पुढच्या लेखनामध्ये काही या पद्धतीची मांडणी आढळत नाही. दुसरं म्हणजे त्यांचं महत्त्वाचं लेखन हे १९७० सालच्या आतील आहे. १९७० सालानंतर फारसं मूलभूत असं लेखन विश्वकोशातील, धर्मकोशातील नोंदी वगळता फारसं आपल्याला दिसत नाही. त्यांनी मार्क्सवादावर आक्षेप घेताना असं म्हटलं होतं की नवीन येणारं विज्ञान सामाजिक शास्त्र आणि विशेषतः निसर्गविज्ञान याच्या संबंधांमध्ये माणसाविषयाचं जे आकलन आहे ते आपण अद्ययावत करून घ्यायला पाहिजे. आणि ते मार्क्सच्या विचारात कसं दिसत नाही मग डार्विनचं आणि त्याच्याबद्दलचं काही म्हणणे त्यांनी मांडलेलं होतं. पण तीच गोष्ट त्यांच्याकडून सत्तरीच्या कालखंडानंतर घडली नाही. विशेषतः मानववंशशास्त्र, ह्यूमन बायोलॉजी असेल अशा अनेक गोष्टी आलेल्या नव्या संशोधनाचा भाग आहे तो काही त्यांच्या लेखनातून आला नाही. स्वातंत्र्योत्तर काळात सामाजिक विषमतेच्या संघर्षात कुठेही त्यांची सक्रिय उपस्थिती दिसत

नाही. जसं पंढरपूरला यज्ञ झाला होता तेव्हा काहींनी त्यांना विनंती केली होती. गं. बा. सरदार वगैरे त्यात होते किंवा आणीबाणीत आमच्याशी संवाद करित असताना त्यांना तुमच्यासारख्यांनी पुढाकार घेतला आणीबाणीत सत्याग्रहाला, तर त्यांना एक नैतिक बळ मिळेल असे विचारल्यावर त्यालाही त्यांनी काही पॉझिटिव्ह उत्तर दिलं नाही. त्यांनी त्यांचं म्हणणं फक्त सांगितलं ते असं की भारतातील एका प्रचंड मोठ्या वर्गाला आज भाकरीची गरज आहे आणि तो ब्रेड आणि बटरसाठी इंदिराजींच्या मागे आहे तेव्हा तुम्ही कितीही प्रयत्न केला तरी तो लढाईमध्ये तुमच्या बाजूने असणार नाही. हे सांगण्याचा मथितार्थ सत्याग्रहाचा उपयोग होणार नाही किंवा दुसरा भाग असा असेल की हे जे काही आणीबाणीचं संकट आहे हे कमी कालावधीची असू शकेल. हे आज आहे उद्या नसेल अशा पद्धतीचे उत्तर आम्हाला त्यांच्याकडून मिळालं.

दुसरं मला दिसतं की मार्क्सिझम असेल, सोशलिझम असेल, रॉयिझम असेल, गांधीवाद असेल या सगळ्या विचारधारा त्यांनी खूप तपशिलाने अभ्यासल्या होत्या. धर्मशास्त्र अभ्यासलेलं होतं परंतु तत्त्वज्ञ होण्याची क्षमता असूनही एका नव्या दर्शनाची निर्मिती काही लोक त्यांच्याकडून होऊ शकली नाही. त्यांच्याच काळामध्ये जावडेकरांनी एक प्रयत्न केला मार्क्सवाद आणि गांधीवादाच्या समन्वयाचा. त्यांच्याच कालखंडात शरद पाटलांनी मार्क्सवाद-फुले-आंबेडकरवादाचं नव दर्शन मांडण्याचा प्रयत्न केला. अशा कुठल्याही दर्शनाची निर्मिती त्यांच्याकडून झालेली नाही. आता वैशिष्ट्य काय राहतं तर परंपरेचा खूप अभ्यास करून, परंपरेवर चिकित्सा करून ते परंपरावादी झाले नाहीत, मार्क्सचा प्रभाव पडूनही मार्क्सवादी झाले नाही, गांधींचा बौद्धिक आणि नैतिक प्रभाव माझ्यावर आजही आहे असे म्हणून ते गांधीवादी झाले नाहीत. रॉय यांचा प्रभाव पडूनही ते पूर्ण रॉयवादी झाले नाहीत. ही प्रतिमा राहिली महाराष्ट्रामध्ये पण रॉय यांच्याशीही त्यांचे मतभेद झाले होते. परंतु या सगळ्यांमध्ये त्यांनी आपलं बौद्धिक स्वातंत्र्य व्यक्ती म्हणून अबाधित राखल्याचं दिसतं.

दुसरं म्हणजे महाराष्ट्रात शास्त्रीजींची चिकित्सा झालेली नाही. याचं एक कारण महाराष्ट्राच्या भौतिक परंपरेमध्ये आहे असं माझं मत आहे. हे कदाचित खोटं असेल, चुकीचं असेल पण मला गेल्या ३०-४० वर्षांच्या अनुभवावरून असं दिसतं की ज्यांचा बौद्धिक विश्वामध्ये दरारा आहे त्यांची चिकित्सा करायची नाही असा काही नियम आहे की काय कोणास ठाऊक. शास्त्रीबुवांची झाली नाही, मे. पुं. रेग्यांची झाली नाही, कुरुंदकरांची आता आता होऊ लागलीय. ही दरारा असणारी मंडळी आहेत त्या अर्थानं पण यात यांची चिकित्सा झाली नाही. शास्त्रीबुवांच्या काळात किमान- पक्षी के. एल. दप्परी असतील, भगवानदास असतील, आनंद शंकर ध्रुव असतील, पां. वा. काणे असतील; सिद्धेश्वरशास्त्री चित्राव असतील, तर्कतीर्थ रघुनाथशास्त्री कोकजे असतील अशी संस्कृतमध्ये मुरलेली आणि धर्मशास्त्र कोळून प्यायलेली मंडळी त्यांच्याबरोबर असल्यामुळे त्यांच्या त्यांच्यामध्येच चिकित्सा व संवाद झालेले आहेत. नंतरच्या काळात एका बाजूने विद्यापीठीय क्षेत्रात स्पेशलायझेशनचे युग आलं. त्यामुळे मराठी विचारविश्व समग्रतेपासून

एका अंगाने बाजूला गेलं. छोटे विषय घेणं, त्याचा तपशील मांडणं, त्याचे अभ्यास मांडणे याच्यामध्ये आपण जास्त गुंतलो आणि सामान्यतः संस्कृत विषय दुर्लक्षित राहिल्यामुळे संस्कृत आणि पाली या भाषांमध्ये तज्ज्ञता मिळवून सबंध परंपरेचं पुनर्मूल्यांकन करण्याचं आव्हान देणारं असंही कुणी फार्स निर्माण झाल्याने झालं नाही. ते होण्यासाठी आपल्याला शरद पाटील आणि आ. ह. साळुंखे यांची वाट पाहावी लागली इतकी मधल्या काळात गॅप आहे. गॅप आहे म्हणजे लोक नसतील असं नाही. माझा मुद्दा हा की जी गॅप आहे ती चळवळीशी जोडलेल्या अशा प्रकारच्या विद्वानांची. आणि म्हणून मग त्यांची चिकित्साच झाली नाही आणि चिकित्सा न झाल्यामुळे त्यातले काय ग्राह्य काय नाही याचीपण चिकित्सा झालेली नाही.

पूर्व आणि पश्चिमेच्या वैचारिक विश्वाचं सूक्ष्म (व प्रचंड व्यासंगी) आकलन, अफाट बौद्धिक कुवत व मान्यता असूनही शास्त्रीजी दार्शनिक होऊ शकले नाहीत. नवदर्शन त्यांनी उभं केलं नाही. ते महाराष्ट्राच्या दृष्टीने पंडितच राहिले.

संदर्भित पुस्तके

१. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी - लेखसंग्रह (खंड - एक) श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे, १९८२
२. भारत : राष्ट्राच्या उभारणीची प्रक्रिया - तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी केशव गोरे स्मारक ट्रस्टतर्फे झालेली दोन व्याख्याने १-२ फेब्रुवारी १९८३
३. Swimming Upstream: Lakshman Shastri Joshi and The Evolution of Modern India - Arundhati C. Khandkar, Ashok C. Khandkar, Oxford Publication, 2019 ४ मे. पुं. रेगे - तर्कतीर्थांची दीर्घ मुलाखत.

(तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, ऑनलाईन व्याख्यानमालेतील भाषण,
शुक्रवार, दि. २८ जानेवारी, २०२२)



रॉयवाद आणि तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी - कुलगुरू डॉ. जनार्दन वाघमारे

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा वैचारिक प्रवास निरनिराळ्या टप्प्यांतून झालेला आहे. लॉर्ड फ्रान्सिस बेकनने स्वतःविषयी म्हटले होते, "I have taken all knowledge to my province." तेच तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनाही लागू होते. "He had taken all knowledge to his province". सगळ्याच ज्ञान प्रांतांमध्ये शास्त्रीजींचा संचार होता. त्यांचा वैचारिक प्रवास हा ज्ञानाच्या विविध प्रांतातून झाला. वयाच्या तेराव्या वर्षापासून तो सुरू होतो आणि जीवनाच्या शेवटच्या श्वासापर्यंत तो चालू राहतो. वयाच्या तेराव्या वर्षी वाईच्या प्राज्ञपाठशाळेतून तो सुरू झाला आणि पुन्हा तो तिथेच येऊन थांबला. प्राज्ञपाठशाळा हे धर्मपीठ होते. हिंदू धर्मशास्त्रांचा तेथे पारंपरिक पद्धतीने अभ्यास केला जात होता. वेद-वेदंगत पारंगत होऊनच तेथील विद्यार्थी बाहेर पडत असत. सगळ्या प्रश्नांची उत्तरे धर्मशास्त्रात व धर्मपरंपरेत शोधण्याचा प्रयत्न तेथे होत असे. वाई ही दक्षिणेतील काशी. तेथे धर्मचिकित्सेला देखील भरपूर वाव होता. समाजसुधारणेच्या वाटा फुटतात त्या धर्मचिकित्सेतूनच. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा पिंडच स्वतंत्र बुद्धीने विचार करणाऱ्या अभ्यासकाचा होता. निरनिराळ्या विचारसरणीचे वारे प्राज्ञपाठशाळेच्या प्रांगणात येत होते आणि ते येऊ दिले जात होते. बाहेरच्या विचारांना प्राज्ञपाठशाळेने दारे खिडक्या बंद केल्या नव्हत्या. परंपरा व नवतेचा संगम प्राज्ञपाठशाळेत झाला होता. परंपरेला तिलांजली न देता नवतेचा स्वीकार तेथे होत होता. केवलानंद हे असे ज्ञानसाधक होते. प्राज्ञपाठशाळा त्यांनीच सुरू केली होती. ते प्रधानाचार्य होते. प्राज्ञपाठशाळेचा भर होता भारतीय विद्येचे संवर्धन करण्यावर. भारतीय राष्ट्राचे पुनरुत्थान करायचे असेल तर भारतीय विद्या जतन करायलाच हवी, या ध्येयवादाने प्राज्ञपाठशाळा चालवली जात होती.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी हे प्राज्ञपाठशाळेत शिकत असताना विनोबा भावे यांनीही या पाठशाळेत प्रवेश घेतला. विनोबाजींचे शिक्षणही पारंपरिक पद्धतीनेच झाले. त्यांना इंग्रजी भाषा चांगल्या प्रकारे येत होती. विनोबाजी हे खऱ्या अर्थाने भाषाविद होते. अनेक भाषा त्यांना

येत होत्या. त्यांनी तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशींना प्राज्ञपाठशाळेत इंग्रजी भाषा शिकवली. या भाषेचा त्यांना खूप फायदा झाला. पारंपरिक पद्धतीबरोबर त्यांचे अनौपचारिक पद्धतीने आधुनिक शिक्षणही सुरू झाले. प्राज्ञपाठशाळेत त्यांना अनेक विषयांवरची पुस्तके वाचावयास मिळाली. प्राज्ञपाठशाळेत संस्कृत भाषेत पौर्वात्य धर्म व तत्त्वज्ञानावरची जशी पुस्तके होती तशी इंग्रजी भाषेत पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञानावरचीही अनेक पुस्तके होती. प्राज्ञपाठशाळेच्या समृद्ध अशा ग्रंथालयाचा तर्कतीर्थांना खूपच फायदा झाला. केवळ धर्मशास्त्रांचाच त्यांनी अभ्यास केला असता तर ते "One- Dimensional Scholar" ठरले असते. एक- आयामी पंडित ते नव्हते. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी हे बहुआयामी पंडित होते. चिकित्सक वृत्ती ही त्यांना लाभलेली देणगी होती.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्याप्रमाणे विनोबाजींचे शिक्षणही पारंपरिक पद्धतीनेच झाले. त्यांनीही आधुनिक विद्या अनौपचारिक पद्धतीने प्राप्त केली. परकीय भाषा देखील त्यांना चांगल्या अवगत होत्या. धर्मशास्त्रांचा त्यांनी सखोल अभ्यास केला होता. ते गांधीजींच्या सहवासात आले आणि गांधीजींच्या मार्गदर्शनाखालीच त्यांनी आयुष्यभर काम केले. गांधीजींचा आध्यात्मिक चेहरा हीच त्यांची ओळख होती. त्यांनी आपला मार्ग बदलला नाही. गांधीवादाचे ते भाष्यकार होते. विनोबाजी हे एकाच दिशेत आणि एकाच मार्गावर शेवटपर्यंत चालत राहिले. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा प्रवास मात्र वेगवेगळ्या दिशेत व वेगवेगळ्या मार्गांवरून झाला.

तर्कतीर्थांनी भारतीय विद्या व पाश्चिमात्य विद्या या दोन्ही विद्या प्राप्त केल्या. त्यात त्यांना कसलेही 'दैवत' किंवा 'द्वंद्व' आढळले नाही. त्यांनी पौर्वात्य तत्त्वज्ञानाचा जसा खोलात जाऊन अभ्यास केला तसा पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञानाचा देखील केला. खऱ्या चिकित्सक अभ्यासकाला कुठलाही विषय वर्ज्य नसतो. जगातील चिदादी तसेच जडवादी तत्त्वज्ञानाचा त्यांनी चिकित्सक बुद्धीने अभ्यास केला. इतकेच नव्हे, तर सगळ्या आधुनिक विचारसरणींचा (Ideologies) त्यांनी खोलात जाऊन अभ्यास केला. मग त्या डाव्या विचारसरणी असतील वा उजव्या. पौर्वात्य ज्ञानपरंपरा आणि पाश्चिमात्य ज्ञानपरंपरा या दोन्ही परंपरांमध्ये त्यांनी भेद केला नाही हे विशेष. अशा चिकित्सक अभ्यासामुळेच त्या त्या विचारसरणींमधले गुणदोष आपल्याला कळत असतात. व्यक्तीच्या व्यक्तिमत्त्वाला गतिशीलता प्राप्त होते ती चिकित्सक अशा सर्वांगीण अभ्यासामुळे. तर्कतीर्थांचे व्यक्तित्व बहुआयामी तर होतेच, पण ते गतिशील (Dynamic) देखील होते. वैचारिक निष्ठा हा तर्कतीर्थांचा गुणविशेष होता. डोळसपणानेच त्यांनी अनेक विषयांचा अभ्यास केला. म्हणूनच मी 'Knowledge was his province' असे त्यांच्या बाबतीत म्हटले आहे. विविध क्षेत्रात त्यांनी जो रस घेतला त्याचे कारण हेच आहे. धर्मकारण, समाजकारण, राजकारण, साहित्यकारण अशा निरनिराळ्या उपक्रमांमध्ये ते सहभागी झाले. भौतिक शास्त्रांच्या अभ्यासामुळे त्यांचे विचार आधुनिक व अद्ययावत होते. त्यांची दृष्टी वैज्ञानिक होती. सगळा

महाराष्ट्र त्यांच्याकडे एक थिंक टँक म्हणून पाहात होता. प्रासंगिक काय किंवा अप्रासंगिक काय, कालबाह्य काय किंवा कालसुसंगत काय याचे त्यांना भान होते. आणि म्हणून अंधश्रद्धेला त्यांनी आपल्या जवळ फटकू दिले नाही. कर्मकांडापासून ते दूर राहिले.

तर्कतीर्थांच्या वैचारिक प्रवासाला प्राज्ञपाठशाळेतूनच सुरुवात झाली. त्यांच्या वैचारिक प्रवासातला पहिला टप्पा इथून सुरू होतो. येथे त्यांनी धर्मशास्त्राचा (Theology) आणि धर्मग्रंथांचा (Religious Scriptures) सखोल अभ्यास केला. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी हे धर्म व धर्मशास्त्रांचे भाष्यकार (Interpreter) म्हणून पुढे आले. धर्मसुधारकाची आणि पर्यायाने समाजसुधारकाची भूमिका त्यांनी घेतली. जातिभेद आणि अस्पृश्यता अशा कुप्रथांना धर्मशास्त्राचा व हिंदू धर्मशास्त्रांचा आधार आहे का याचा त्यांनी शोध घेतला. हिंदू धर्माची ग्लानी कशी दूर करता येईल या संबंधी ते आपले विचार मांडू लागले. सामाजिक अभिसरण किती आवश्यक आहे याचे प्रतिपादन ते करू लागले. देशात घडणारी स्थित्यंतरे, निरनिराळ्या सामाजिक चळवळी आणि मुख्यतः स्वातंत्र्य आंदोलन यांच्या संदर्भात वैचारिक पौरात्य तत्त्वज्ञानाचा जसा खोलात जाऊन अभ्यास केला तसा पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञानाचा देखील केला. खऱ्या चिकित्सक अभ्यासकाला कुठलाही विषय वर्ज्य नसतो. जगातील चिद्धादी तसेच जडवादी तत्त्वज्ञानाचा त्यांनी चिकित्सक बुद्धीने अभ्यास केला. इतकेच नव्हे, तर सगळ्या आधुनिक विचारसरणींचा (Ideologies) त्यांनी खोलात जाऊन अभ्यास केला. मग त्या डाव्या विचारसरणी असतील वा उजव्या. पौरात्य ज्ञानपरंपरा आणि पाश्चिमात्य ज्ञानपरंपरा या दोन्ही परंपरांमध्ये त्यांनी भेद केला नाही हे विशेष. अशा चिकित्सक अभ्यासामुळेच त्या त्या विचारसरणींमधले गुणदोष आपल्याला कळत असतात. व्यक्तीच्या व्यक्तिमत्त्वाला गतिशीलता प्राप्त होते ती चिकित्सक अशा सर्वांगीण अभ्यासामुळे. तर्कतीर्थांचे व्यक्तित्व बहुआयामी तर होतेच, पण ते गतिशील (Dynamic) देखील होते. वैचारिक निष्ठा हा तर्कतीर्थांचा गुणविशेष होता. डोळसपणानेच त्यांनी अनेक विषयांचा अभ्यास केला. म्हणूनच मी Knowledge was his province असे त्यांच्या बाबतीत म्हटले आहे. विविध क्षेत्रात त्यांनी जो रस घेतला त्याचे कारण हेच आहे. धर्मकारण, समाजकारण, राजकारण, साहित्यकारण अशा निरनिराळ्या उपक्रमांमध्ये ते सहभागी झाले. भौतिक शास्त्रांच्या अभ्यासामुळे त्यांचे विचार आधुनिक व अद्ययावत होते. त्यांची दृष्टी वैज्ञानिक होती. सगळा महाराष्ट्र त्यांच्याकडे एक 'थिंक टँक' म्हणून पाहात होता. प्रासंगिक काय किंवा अप्रासंगिक काय, कालबाह्य काय किंवा कालसुसंगत काय याचे त्यांना भान होते. आणि म्हणून अंधश्रद्धेला त्यांनी आपल्या जवळ फटकू दिले नाही. कर्मकांडापासून ते दूर राहिले.

तर्कतीर्थांच्या वैचारिक प्रवासाला प्राज्ञपाठशाळेतूनच सुरुवात झाली. त्यांच्या वैचारिक प्रवासातला पहिला टप्पा इथून सुरू होतो. येथे त्यांनी धर्मशास्त्राचा (Theology) आणि धर्मग्रंथांचा (Religious Scriptures) सखोल अभ्यास केला. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी हे धर्म व धर्मशास्त्रांचे भाष्यकार (Interpreter) म्हणून पुढे आले. धर्मसुधारकाची आणि

पर्यायाने समाजसुधारकाची भूमिका त्यांनी घेतली. जातिभेद आणि अस्पृश्यता अशा कुप्रथांना धर्मशास्त्राचा व हिंदू धर्मशास्त्रांचा आधार आहे का याचा त्यांनी शोध घेतला. हिंदू धर्माची ग्लानी कशी दूर करता येईल या संबंधी ते आपले विचार मांडू लागले. सामाजिक अभिसरण किती आवश्यक आहे याचे प्रतिपादन ते करू लागले. देशात घडणारी स्थित्यंतरे, निरनिराळ्या सामाजिक चळवळी आणि मुख्यतः स्वातंत्र्य आंदोलन यांच्या संदर्भात वैचारिक भूमिका घेणे आवश्यक होते. खुद्द महाराष्ट्रात सत्यशोधक चळवळीला झंझावाताचे स्वरूप प्राप्त झाले होते. ब्राह्मण - ब्राह्मणेतर संघर्ष शिगेला पोचला होता. मनात कसलेही पूर्वग्रह येऊ न देता अगदी वस्तुनिष्ठपणे ते या घटनांकडे पाहता होते. सत्यशोधक चळवळीकडे त्यांनी वस्तुनिष्ठपणे पहिले. १९४७ साली त्यांचे 'जोति - निबंध' हे पुस्तक प्रकाशित झाले. नॅशनल बुक ट्रस्ट इंडियासाठी त्यांनी १९९२ साली 'जोतिचरित्र' हे पुस्तक लिहिले. 'महात्मा फुले समग्र वाङ्मय' च्या प्रथम आवृत्तीची प्रस्तावना त्यांनी लिहिली होती. महात्मा फुल्यांना त्यांनी 'नरव्याघ्र' म्हटले आहे. महात्मा फुल्यांचा त्यांनी फार मोठा गौरव केला आहे. महात्मा फुल्यांचा लढा हा मानवमुक्तीचा लढा होता. फुल्यांच्या लिखाणातही तर्कतीर्थांना मानवतावाद आढळला. सत्यशोधकांच्या लढ्याकडे अशा व्यापक दृष्टीनेच त्यांनी पाहिले विशेष.

स्वातंत्र्य आंदोलन निरनिराळी वळणे घेत पुढे सरकत होते. टिळकांच्या निधनानंतर देशाचे नेतृत्व गांधीजींकडे आले होते. अत्यंत अभिनव पद्धतीने स्वातंत्र्य आंदोलनाला गांधीजींनी नवी दिशा व गती दिली. सत्य आणि अहिंसेच्या शास्त्राने ते लढत होते. राजकारणाला त्यांनी आध्यात्मिक मूल्यांचे अधिष्ठान दिले होते. बहिष्कार, असहकार, स्वदेशी आणि राष्ट्रीय शिक्षण यांनी स्वातंत्र्य आंदोलनाला व्यापक असा पाया दिला होता. त्यांच्या सत्याग्रह शास्त्राची चर्चा सगळ्या देशात सुरू झाली होती. स्वातंत्र्य लढ्याला क्लासेसचे नव्हे तर मासेसचेही समर्थन मिळाले होते. महिलाही या लढ्यात उतरल्या होत्या. देशात एक अभूतपूर्व असे वातावरण निर्माण झाले होते. स्वातंत्र्य युद्धाची परिभाषाच महात्मा गांधीजींच्या नेतृत्वाने बदलली होती. त्यांनी जगाला नवीन राजकीय तत्त्वज्ञान दिले. पूर्वी राजकारणामध्ये साधन साध्याचा फारसा विचार केला जात नव्हता. महात्मा गांधीजींनी तो प्रकर्षाने केला. 'End justifies the means' या तत्त्वाचे पालन राजकारणामध्ये देखील केले पाहिजे असा महात्मा गांधीजींचा आग्रह होता. साधन शुचिता सर्वच क्षेत्रात आवश्यक आणि अनिवार्य आहे. तत्त्वहीन राजकारणाला गांधीजी सामाजिक पाप समजत होते. महात्मा गांधीजींचा भर सत्य आणि अहिंसेवर होता. सत्याग्रह हे त्यांचे शास्त्र होते. असहकार आणि कायदेभंग या मार्गांचा अवलंब त्यांनी स्वातंत्र्य आंदोलनात केला. त्याकडे तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी आकर्षिले गेले होते. त्यात त्यांनीही भाग घेतला. सातारा जिल्ह्यात त्यांनी जनजागृतीचे काम हिरिरीने केले. इतकेच नव्हे, तर प्राज्ञपाठशाळेतील मुलेही स्वातंत्र्यलढ्यात सहभागी झाली होती. तर्कतीर्थांनी या चळवळीत स्वतःला झोकून दिले होते. आपली विद्वत्ता व वक्तृत्व त्यांनी पणाला लावले होते. सत्याग्रह हा महात्मा गांधी विचाराचा गाभा होता. सत्याग्रह म्हणजे कृतीत उरलेले सत्य.

दक्षिण आफ्रिकेतून महात्मा गांधीजी १९१५ साली भारतात परतले. तेथील वंशवादी सत्तेच्या विरुद्ध ते सत्याग्रहाच्या शस्त्रानेच लढले होते. गोपाळ कृष्ण गोखल्यांच्या सूचनेनुसार आधी त्यांनी संपूर्ण भारत पाहून घेतला. ग्रामीण भारतातल्या समस्यांचा त्यांनी प्रथम अभ्यास केला. दारिद्र्य आणि अज्ञान यांच्या दलदलीत देश अडकला होता. खरा भारत हा खेड्यापाड्यांतच आहे ही वस्तुस्थिती त्यांच्या लक्षात आली. ग्रामीण जनतेच्या हातात त्यांनी चरखा दिला, कारण चरखा हे रोजगाराचे साधन होते. चरखा हा स्वातंत्र्याचे प्रतीक बनला. खरा भारत हा खेड्यापाड्यांतच असल्यामुळे त्यांच्या सुधारणेवर त्यांनी भर दिला. शिक्षणामध्ये श्रमप्रतिष्ठेला त्यांनी महत्त्वाचे स्थान दिले. अस्पृश्यता हा हिंदू समाजावरचा कलंक आहे. म्हणून त्यांनी अस्पृश्यता निर्मूलनाचा प्रश्न राष्ट्रीय पातळीवर आणला. अस्पृश्यतेला धर्माचा आधार आहे अशी धारणा असणारे बहुसंख्य लोक देशात होते. अस्पृश्यतेला शास्त्राचा आधार नाही असे म्हणणारे काही संस्कृत पंडितही देशात होते. अशा पंडितांमध्ये तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची गणना होत होती. त्यामुळे महात्मा गांधीजींशी त्यांची जवळीक निर्माण झाली. महात्मा गांधीजींनी त्यांचा यासंदर्भात सल्ला घेतला.

१९३३ साली तर्कतीर्थांनी महात्मा गांधीजींची भेट घेतली. त्यांचे नाव महात्मा गांधीजींच्या कानावर आधीच गेले होते. तर्कतीर्थांना महात्मा गांधीजींनी सांगितले की धर्मशास्त्राची अस्पृश्यतेला मान्यता नाही, समर्थन नाही. महात्मा गांधीजी म्हणत असत, 'माझी श्रद्धा आहे की, ईश्वराला देखील अस्पृश्यता पटणार नाही.' महात्मा गांधीजींनी अस्पृश्यता निर्मूलनाच्या कार्याला निर्धाराने हात घातला होता. १९३३ या वर्षीच महात्मा गांधीजींचे पुत्र देवदास व चक्रवर्ती राजगोपालचारी यांची कन्या लक्ष्मी यांचा आंतरजातीय विवाह झाला. या विवाहाचे पौरोहित्य तर्कतीर्थांनी केले होते. नंतर सोमनाथ मंदिराचेही त्यांनी पौरोहित्य केले. चातुर्वर्ण्य आता कालबाह्य झालेले आहे. ते प्रासंगिक नाही आणि म्हणून हा विवाह होण्यास काहीच आडकाठी नाही, हे तर्कतीर्थांनी महात्मा गांधीजींना सांगितले. तर्कतीर्थ महात्मा गांधीजींच्या आदरास पात्र ठरले होते. त्यांच्या बाबतीत गांधीजी म्हणाले, "He is a man of great learning and spotless character."

महात्मा गांधी विचारांचा प्रभाव केवळ स्वातंत्र्य चळवळीवरच पडला नव्हता, तर इतर सर्व क्षेत्रांवर देखील पडला होता. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री ही महात्मा गांधीजींच्या प्रभावाखाली आले होते. अर्थात, गांधीवाद त्यांनी स्वीकारला होता. महात्मा गांधीजींनी भारतीय राजकारणाला अध्यात्मिक मूल्यांचे अधिष्ठान दिले होते. त्यातून सत्याग्रह क्रांतिशास्त्राचा विकास झाला. जगाच्या इतिहासात पहिल्यांदाच अशी गोष्ट घडली. तर्कतीर्थांना गांधीवादाने आकर्षित केले होते. पण त्यांनी तो भाबडेपणाने स्वीकारला नव्हता. बुद्धीला न पटणाऱ्या गोष्टी महात्मा गांधीजी कधी कधी बोलत असत. १५ जानेवारी १९३४ रोजी बिहारमध्ये मोठा भूकंप झाला. उच्चवर्णीय हिंदूंच्या पापामुळे हा भूकंप झाला असे महात्मा गांधीजींना वाटले. हिंदूंनी अस्पृश्यता

पाळल्यामुळेच हे घडले असे ते म्हणाले. तर्कतीर्थाबरोबर अनेकांना हे उद्गार धक्का देणारे होते. महात्मा गांधीजींची ही अंधश्रद्धा होती. महात्मा गांधीजींच्या विषयीचे आकर्षण त्यामुळे कमी झाले. त्यानंतरही तर्कतीर्थ महात्मा गांधीजींकडे अधून मधून जात असत.

याच काळात देशात गांधीवादाबरोबर मार्क्सवाद, समाजवाद, रॉयवाद आदी वाद लोकांच्या चर्चेचे व अभ्यासाचे विषय झालेले होते. कम्युनिझम हा सगळ्या जगात घोंगावत होता. नव्हे, तो लोकांच्या मानगुटीवर बसला होता. राष्ट्रराष्ट्राच्या सीमा ओलांडून तो कामगार विश्वात जाऊन पोचला होता. जगातील कामगारांना त्याने एक फार मोठे स्वप्न दिले होते. कामगार सत्तेवर येणार, भांडवलशाही कोसळणार, त्याची जागा समाजवाद घेणार आणि शेवटी राज्य संस्थाच नष्ट होणार असे संशोधनाच्या माध्यमातून कार्ल मार्क्सने भाकीत केले होते. त्याने 'Communist Manifesto' घोषित केला होता. इतकेच नव्हे, तर रशियामध्ये कम्युनिस्ट क्रांती होऊन कामगारांच्या हातात राज्य सत्ता आली होती तेथे कामगारांची एकाधिकारशाही (Dictatorship of Proletariat) प्रस्थापित झाली होती. खाजगी मालकी ही संकल्पनाच पुसून टाकण्यात आली होती. आर्थिक विकासासाठी घोडदौड सुरू झाली होती. मार्क्सने चितारलेले स्वप्न वास्तवात आले होते. आणि असा बदल सगळ्या जगातच होणार होता. 'Workers of the world, unite' ही हाक कम्युनिस्ट जाहीरनाम्याने दिली होती.

खरेतर मार्क्सवाद हा जगातील विचारवंतांच्या आकर्षणाचा, कुतुहलाचा, अभ्यासाचा व चिंतनाचा विषय झाला होता. प्रत्यक्ष रशियात जाऊन पंडित जवाहरलाल नेहरूंनी 'याचि देही याचि डोळा' हे स्वप्न वास्तवात उतरलेले पाहिले होते. बट्रांड रसेल सारखा जागतिक कीर्तीचा तत्त्वज्ञ देखील मार्क्सवादी विचारांच्या प्रभावाखाली आला होता. मार्क्सवादी विचार भारतात १९३० नंतर लोकांच्या चर्चेचा व आकर्षणाचा विषय ठरला. अनेकांना त्याने झपाटले होते. १९२५ साली कम्युनिस्ट पक्षाची स्थापना भारतात झाली. पुरोगामी विचारवंतांनी त्याचे सहर्ष स्वागत केले. एम. एन. रॉय यांच्यासारख्या राष्ट्रवादी तरुणांनी आंतरराष्ट्रीय कम्युनिस्ट चळवळीमध्ये उडी घेतली. त्यामध्ये तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशीही होते. मार्क्सचे तत्त्वज्ञान हे जग बदलणारे तत्त्वज्ञान होते. अनेक वर्षांच्या अथक प्रयत्नानंतर इंग्लंडमधल्या कामगारांच्या चळवळीमध्ये सहभागी झाल्यानंतर हे तत्त्वज्ञान मार्क्सने जगाला दिले. त्याने भौतिकवादाचे शिखर गाठले होते. जगातील विषमता संपून समता निर्माण करणारे कंकण हाती बांधणारे ते जडवादी तत्त्वज्ञ होते. मार्क्सने इतिहासावर जे भाष्य केले आहे ते भौतिकवादी तत्त्वज्ञानाचे समर्थन करणारे आहे. आजपर्यंतच्या तत्त्वज्ञानांच्या संदर्भात ते म्हणतात, 'The philosophers have only interpreted the world in various ways; the point, however, is to change it.' जगाला जग बदलणारे तत्त्वज्ञान देण्याचा दावा त्यांनी केला आहे. मार्क्सने सांगितलेले तत्त्वज्ञान जगभरातील कम्युनिस्टांनी शस्त्र म्हणून वापरावयाचे ठरविले.

कार्ल मार्क्सने जीवनाकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन बदलून टाकला. माणसामाणसांमध्ये, समाजासमाजांमध्ये भेद केले जातात ते मालमत्तेच्या (Property) आधारावर मालमत्तेची विभागणीच विषम आहे. ह्या विषम विभागणीमुळेच समाजात वर्ग निर्माण होतात आणि त्यातून वर्गासंघर्ष पेटतो. आणि म्हणून मालमत्तेची 'मालकी'च नाहीशी केली पाहिजे. मालमत्तेचे वर्णन कोणी चोरी असे केले तर कोणी पवित्र वस्तू असे केले आहे. खरे तर मालमत्ता निर्माण होते ती श्रमिकांच्या अतिरिक्त श्रमातून. पण ज्याच्या श्रमावर संपत्ती निर्माण केली जाते त्याच्या घरातच खाण्याची तदात असते. आणि जो श्रम करीत नाही तो मालक बनतो. श्रमिकांच्या शोषणावर भांडवलशाही वाढते. मार्क्सने अतिरिक्त श्रमातून भांडवलशाही कशी वाढत जाते याचा सिद्धांतच मांडला आहे. समाजात विषमता निर्माण होते ती मालमत्तेच्या विषम वाटणीमुळे. आणि म्हणून मालमत्तेवरची मालकी संपवली पाहिजे, असा क्रांतिकारी विचार त्याने मांडला. या विचारावर त्याने कम्युनिझमची व्यूहरचना केली. कार्ल मार्क्सने म्हटले आहे, 'The theory of the Communists may be summed up in the single sentence: abolition of private property.'

या विचाराने श्रमिकांच्या मनात हर्ष उत्पन्न केला आणि भांडवलदारांच्या मनात भयकंप. त्यातून एक प्रकारचे पिशाच निर्माण झाले. साम्यवादाच्या पिशाचाने जग झपाटून टाकले. कार्ल मार्क्सच्या शब्दात सांगायचे झाले तर-- Spectre is haunting Europe- The spectre of Communism. केवळ युरोपलाच नव्हे तर संबंध जगालाच साम्यवादाने झपाटून टाकले.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशींच्या वैचारिक जीवनातला मार्क्सवाद हा तिसरा टप्पा आहे. साम्यवादी विचारसरणीने त्यांचेही लक्ष वेधून घेतले. मूलभूत परिवर्तनाचा 'रोडमॅप' या विचारसरणीने दिला. हे भौतिकवादी तत्त्वज्ञानही त्यांना 'अपील' करणारे ठरले. चिद्वादी तत्त्वज्ञान हा त्यांच्या वैचारिक प्रवासाचा आरंभबिंदू होता. ते जडवादी तत्त्वज्ञानापर्यंत आले. या तत्त्वज्ञानाने त्यांचे विचारविश्व बदलले. गांधींचा विचार त्यांनी पूर्णपणे सोडला असे नाही. पण ते मार्क्सवादाकडे झुकले. कारण मार्क्सवाद हा समतेवर आधारलेला होता. माणसाचे भौतिक जीवन हेच खरे जीवन आहे. त्याच्याच सुखाचा व समृद्धीचा विचार करणे आवश्यक आहे. लोकांचे सामाजिक व आर्थिक प्रश्न अतिशय महत्त्वाचे असतात. ते प्राधान्याने सोडवणे आवश्यक आहे. स्वातंत्र्याला केवळ राजकीय अर्थच नसतो तर त्याला आर्थिक व सामाजिक अर्थही असतो. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी मार्क्सवादाकडे झुकले ते या कारणाने. खरेतर अनेक जण त्याकडे झुकले होते. तो विश्वव्यापी विचार ठरला होता. पंडित जवाहरलाल नेहरू, जयप्रकाश नारायण, एम. एन. रॉय ही मंडळी मार्क्सवादी अर्थात समाजवादी विचारांच्या प्रभावाखाली आली होती. मार्क्सवाद हा झपाटणारा व पछाडणारा विचार होता. तर्कतीर्थांनी 'दास कॅपिटल', आणि 'कम्युनिस्ट मॅनिफेस्टो' बारकाईने वाचले.

काँग्रेस पक्षामध्ये विविध विचारसरणीचे लोक होते. त्यात डाव्या विचारसरणीचे लोक होते तसेच उजव्या विचारसरणीचे लोकही होते. निरनिराळ्या धर्मश्रद्धा बाळगणारे लोकही तीत होते. स्वातंत्र्य चळवळीने त्यांना एकत्रित बांधले होते. निरनिराळे विचारगटही काँग्रेसमध्ये होते. जयप्रकाशांचा समाजवादी गट होता. एम. एन. रॉय यांच्यासारखे मार्क्सवादी लोकही तीत होते. एम. एन. रॉय यांचा मार्क्सवादी विचार उत्क्रांत होत चालला होता. मार्क्सवादातले गुणदोष त्यांच्या लक्षात आले होते. अतिशय मूलगामी विचार करणारा हा राजकीय विचारवंत होता. त्यामुळे एम. एन. रॉयचे सहप्रवासी होण्यात तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांना बौद्धिक आनंद प्राप्त झाला होता. त्यांच्याकडे ते आकर्षिले गेले होते. मार्क्सवादी विचार त्यांनी स्वीकारला होता. मात्र कम्युनिस्ट पक्षात त्यांनी प्रवेश केला नव्हता. मार्क्सप्रणीत ऐतिहासिक भौतिकवादाचे आकर्षण मात्र त्यांच्या मनात निर्माण झाले होते. जगाला जग बदलणारे तत्त्वज्ञान दिले होते. त्याने जगातील विचारवंतांमध्ये एक प्रकारचे कुतूहल निर्माण केले होते. त्याने त्यांच्या बुद्धी आणि भावनेला आवाहन दिले होते. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी त्याच्या खोलात जाऊन अभ्यास केला. मार्क्सचे हे तत्त्वज्ञान त्यांना स्वीकारार्ह वाटले होते. मानवी समस्येवर ते आधारलेले होते आणि त्यात मानवतेची हाकही होती. साम्यवादाला जगात आमूलाग्र बदल घडवून आणावयाचा होता. त्याच्या आधारावरच रशियन क्रांती झाली होती. ती क्रांती डोळे दिपवणारी होती. मार्क्सने मानवमुक्तीचा लढा पुकारला होता.

साम्यवादाचे एक महत्त्वाचे सूत्र म्हणजे, 'प्रत्येकाकडून त्याच्या क्षमतेप्रमाणे आणि प्रत्येकाला त्याच्या गरजेप्रमाणे' या सूत्रात लेनिनला बदल करावा लागला. तो एका शब्दाचा बदल होता. 'प्रत्येकाकडून त्याच्या क्षमतेप्रमाणे आणि प्रत्येकाला त्याच्या कामाप्रमाणे.' मार्क्सचे सूत्र आदर्शवादावर आधारलेले आहे. लेनिनचे सूत्र यथार्थवादावर आधारलेले आहे. हा बदल आवश्यक होता. कट्टर साम्यवादी हे मार्क्सवादाकडे पोथीवादी दृष्टिकोनातून पाहतात. तर्कतीर्थांना हा पोथीवाद मान्य नव्हता. निखळ बुद्धिवादाच्या दृष्टिकोनातून त्यांनी त्याकडे पाहिले मार्क्सवादाला त्यांनी रामबाण औषध (Panacea) कधी मानले नाही. मार्क्सचे बौद्धिक सामर्थ्य त्यांना मोहविणारे होते.

तीसऱ्या दशकामध्ये भारतात निरनिराळी राजकीय तत्त्वज्ञाने उदयाला आली होती. त्या सर्वांचा तर्कतीर्थांनी चिकित्सक बुद्धीने अभ्यास केला. मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाचा सखोल प्रभाव त्यांच्या मनावर पडला होता. 'हिंदुधर्माची समीक्षा' हा त्यांचा ग्रंथ वाचताना देखील तो जाणवतो.

भारतातील मार्क्सवादी पुढाऱ्यांमध्ये एम. एन. रॉय यांचे व्यक्तिमत्त्व अगदी प्रथगात्म होते. ते एक अभिजात राजकीय तत्त्वज्ञ होते. ते केवळ विचारवंत नव्हते. ते कृतिशील कार्यकर्ते देखील होते. He was a man of thought and action. त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाभोवती एक तेजोवलय निर्माण झाले होते. पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाचा त्यांचा अभ्यास असाधारण स्वरूपाचा होता. ते मार्क्सवादी म्हणून ओळखले जात होते. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी हे त्यांच्या विचारांचे

अनुयायी बनले. रॉयवाद हा तर्कतीर्थांच्या वैचारिक प्रवासातला शेवटचा टप्पा मानला जातो. एम. एन. रॉय यांचे ते केवळ सहप्रवासीच नव्हते तर त्यांचे निकटवर्तीय सहकारी व मित्र होते.

एम. एन. रॉय यांचा वैचारिक प्रवास आधी समजून घेतला पाहिजे. त्यांनी नवमानवतावादी तत्त्वज्ञान निर्माण करण्यापूर्वी केलेला त्यांचा वैचारिक प्रवास आधी समजून घेण्याची आवश्यकता आहे. तो प्रवास मुख्यतः तीन टप्प्यातून झालेला आहे. एक प्रखर राष्ट्रवादी म्हणून त्यांचा प्रवास सुरू झाला. सुरुवातीपासून शेवटपर्यंत तो अतिशय धाडसी प्रवास होता. ते जितके प्रखर राष्ट्रवादी होते तितकेच प्रखर साम्यवादीही होते. त्यांचा वैचारिक प्रवास संपला तो एक मूलगामी मानवतावादी (Radical Humanist) म्हणून. मूलगामी मानवतावादाचे (Radical Humanism) तत्त्वज्ञान त्यांनी निर्माण केले. रॉयवाद म्हणजे मूलगामी मानवतावाद.

पश्चिम बंगालमधील एका खेड्यात एका ब्राह्मण कुटुंबात २१ मार्च १८८७ रोजी एम. एन. रॉय यांचा जन्म झाला होता. त्यांचे मूळ नाव नरेंद्रनाथ भट्टाचार्य होते. वयाच्या चौदाव्या वर्षापासून एक क्रांतिकारी म्हणून भूमिगत चळवळीमध्ये भाग घ्यायला त्यांनी सुरुवात केली होती. निरनिराळी नावे त्यांना धारण करावी लागली. मानवेंद्र नाथ हे धारण केलेले एक नाव. या नावानेच नंतर ते ओळखले गेले. जतीन मुखर्जी यांच्या नेतृत्वाखाली त्यांनी व त्यांच्या समविचारी सहकाऱ्यांनी ब्रिटिश सत्ता उलथून टाकण्याची सशस्त्र योजना बनवली होती. त्यासाठी शस्त्रे जमविण्याचे काम त्यांनी हाती घेतले. त्यासाठी रॉय हे जावा व जपानला गेले. जपानहून चीन आणि पुन्हा चीनहून जपानला गेले. १९१६ मध्ये ते सॅनफ्रान्सिस्कोला गेले. अमेरिकेतही त्यांनी आपले क्रांतिकारी कार्य चालूच ठेवले. पहिल्या महायुद्धाचा तो काळ होता. अमेरिकेतून ते मेक्सिकोला गेले. त्यांच्या अशा अवस्थेतही राजकीय तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास चालूच होता. समाजवादावरची बरीच पुस्तके त्यांनी वाचली होती. मेक्सिकन समाजवादी पार्टीचे ते सदस्य बनले. थोड्याच काळात ते या संघटनेचे सचिव बनले. त्या संघटनेचा विकास त्यांनी केला. ते मेक्सिकन समाजवादी पार्टीचे सरचिटणीस बनले. मेक्सिकन समाजवादी पार्टीचे रूपांतर त्यांनी मेक्सिकन कम्युनिस्ट पार्टीत केले. त्यामुळे ते जागतिक साम्यवादी चळवळीच्या संपर्कात आले. १९२० मध्ये मॉस्को येथे झालेल्या दुसऱ्या आंतरराष्ट्रीय कम्युनिस्ट परिषदेत भाग घेण्याची संधी त्यांना मिळाली. परिषद भरण्यापूर्वीच ते मॉस्कोला पोचले. त्यांनी भारत, चीन आणि इतर वसाहतवादाखालील देशांमध्ये कम्युनिस्ट पक्षाचे कार्य कसे वाढवता येईल या विषयावर लेनिनशी चर्चा केली. दोघांमध्ये काही मतभेदाचे मुद्दे आढळून आले. त्या संबंधी दोघांनीही आपले प्रबंध परिषदेत मांडले. परिषदेमध्ये दोघांचेही विचार मान्य करण्यात आले.

एम. एन. रॉय 'कम्युनिस्ट इंटरनॅशनल' च्या शीर्षस्थानी पोहोचले होते. भारतात साम्यवादी चळवळ विकसित करण्याचे काम त्यांच्यावर सोपविण्यात आले होते. भारतीय कम्युनिस्ट पक्षाच्या संस्थापकांपैकी ते एक प्रमुख नेते होते.

लेनिननंतर कम्युनिस्ट इंटरनॅशनलची सूत्रे स्टॅलिनच्या हातात गेली. पक्षात स्वतंत्रपणे विचार करणारी माणसे स्टॅलिनला आवडत नव्हती. अशा लोकांना त्याने कम्युनिस्ट इंटरनॅशनलपासून दूर ठेवले. एम. एन. रॉय यांच्यासारखा स्वतंत्र बुद्धीने काम करणारा माणूस स्टॅलिनला आवडणे शक्यच नव्हते. १९२९ मध्ये त्याने एम. एन. रॉयला अलगद बाजूला सारले.

एम. एन. रॉय भारतात परतले. १९२४ मध्ये घडलेल्या कानपूर कटातले ते एक संशयित गुन्हेगार होते. भारतात परतल्यानंतर त्यांना पकडण्यात आले. १२ वर्षे कारावासाची शिक्षा त्यांना ठोठावण्यात आली. त्यातील ६ वर्षे कमी करण्यात आली. १९३६ मध्ये त्यांची सुटका झाली. कारागृहाबाहेर आल्यानंतर लोकांना त्यांनी काँग्रेसमध्ये प्रवेश करण्याचा सल्ला दिला. काँग्रेस संघटनेची बांधणी ग्रामीण भागापासून सुरू केली पाहिजे असे त्यांचे मत होते. त्या दिशेने त्यांनी कार्य सुरू केले. काँग्रेसमध्ये त्यांचा अनुयायांचा गटच तयार झाला. दुसरे महायुद्ध संपण्यापूर्वीच ते काँग्रेसमधून बाहेर पडले.

दुसरे महायुद्ध हे फॅसिझमच्या विरुद्ध आहे आणि म्हणून इंग्रजांना भारतीयांनी मदत केली पाहिजे अशी भूमिका त्यांनी घेतली. गांधीजींची

भूमिका असहकाराची होती. पहिल्या महायुद्धामध्ये भारतीयांनी इंग्रजांना साथ दिली होती. पण त्यांनी दिलेली अभिवचने पाळली नव्हती. आणि म्हणून महात्मा गांधीजींनी त्यांना साथ द्यावयाची नाही असा निर्णय घेतला. या युद्धात जर्मनीविरुद्ध लढणारी राष्ट्रे हरली तर सगळ्या जगावरच फॅसिझमचे संकट कोसळेल असे एम. एन. रॉयला वाटत होते. फॅसिझमला पराजित केले तरच जग सुरक्षित राहील असे त्यांना वाटत होते.

पण भारतीय नेत्यांचा विचार आणि एम. एन. रॉय यांचा विचार जुळला नाही म्हणून त्यांनी आपल्या अनुयायांसमवेत काँग्रेस पक्ष सोडला. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी हे यांचे अगदी जवळचे सहकारी होते. म्हणून तेही काँग्रेसमधून बाहेर पडले. एम. एन. रॉय यांनी काँग्रेस सोडल्यानंतर त्यांनी आपला स्वतंत्र राजकीय पक्ष स्थापन केला. डिसेंबर १९४० मध्ये त्यांची Radical Democratic Party अस्तित्वात आली. त्यांची Radical Democratic Party ही Radical Humanism (नवमानवतावाद) या विचारधारेवर उभी होती. त्यांचे 'नवमानवतावाद' हे तत्त्वज्ञान समाज आणि संस्कृतीच्या स्पंदनांना स्पर्श करणारे होते. केवळ राज्याचीच रचना त्यांना नवमानवतावादावर निर्माण करावयाची नव्हती, तर सगळा समाज आणि संस्कृतीच या तत्त्वज्ञानावर उभी करावयाची होती. साम्यवादातून त्यांना साम्यवादाच्या पलीकडे जावयाचे होते. 'नवमानवतावाद' हेच त्यांचे गंतव्य (Destination) होते. "Communism and Beyond" या पुस्तकात त्यांनी याविषयी चर्चा केली आहे.

एम. एन. रॉय यांनी नवमानवतावादाचे जे तत्त्वज्ञान विकसित केले आहे ते समजून घेण्यासाठी 'New Humanism - Manifesto', 'New Orientation आणि Communism and Beyond' ही तीन पुस्तके वाचली पाहिजेत. नवमानवतावाद हा भौतिकवादाचा पुरस्कार

करतो यात शंका नाही. मार्क्सवादाप्रमाणे रॉयवाद देखील भौतिकवादावर आधारलेला आहे. भौतिकवादावरचे त्यांचे विचार समजून घेण्यासाठी त्यांचे Materialism हे पुस्तक वाचले पाहिजे. त्याच्या विकास प्रक्रियेमध्ये तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचाही सहभाग होता. एम. एन. रॉयच्या Radical Democratic Party च्या स्थापनेतही ते सहभागी होते. या पार्टीचा कार्यक्रम निश्चित करण्यामध्येही त्यांनी मोलाचा वाटा उचलला होता.

दुसऱ्या महायुद्धात फॅसिस्ट शक्तींचा पराभव झाला. युद्धोत्तर भारताच्या पुनर्निर्माणाच्या कामाला ते लागले. त्यांनी दोन महत्त्वाचे दस्तऐवज तयार केले: "Draft Constitution of Free India" आणि "People Plan for Economic Development" भारताचे संविधान कसे असावे याविषयीचा हा दस्तऐवज आहे. भारताच्या आर्थिक आणि राजकीय प्रश्नांचा खोलात जाऊन त्यांनी अभ्यास केला होता. त्यांचा विशेष भर शेती विकासावर आणि लघुउद्योगांवर होता. त्यांचा दुसरा दस्तऐवज "People's Plan for Economic Development" हा आहे. त्यांनी लोकांच्या प्राथमिक गरजांवर भर दिला आहे. भारताच्या विकासाचे मॉडेल काय असावे हे त्यामध्ये आहे. अन्न, वस्त्र, निवारा, शिक्षण आणि आरोग्य या पाच गोष्टींना त्यांनी सर्वोच्च प्राधान्य दिले होते.

रॉय यांना अभिप्रेत असलेला भारत हा लोकशाहीच्या मूलभूत तत्त्वांवर आधारलेला होता. 'ग्रासरूट्स डेमोक्रेसी' हा स्वतंत्र भारताचा पाया असेल. त्यांनी स्वतंत्र भारताचे प्रारूप त्यांच्या "Draft Constitution of Free India" मध्ये स्पष्ट केले आहे. लोकसमित्यांचे देशात जाळे निर्माण करण्याची योजना त्यांनी मांडली होती. सत्ता ही लोकांपर्यंत गेली पाहिजे. लोक सहभागाशिवाय लोकशाही मजबूत होणार नाही. 'आधी कळस मग पाया' अशी त्यांची लोकशाहीची रचना नव्हती. 'आधी पाया मग कळस' या तत्त्वानुसार लोकशाहीचा विकास झाला पाहिजे.

दुसऱ्या महायुद्धानंतर मार्क्सवादापासून ते दूर गेले. व्यक्तिस्वातंत्र्याला फारसा वाव देत नाही, हे त्यांच्या लक्षात आले. खरेतर व्यक्ती व्यक्तींना मिळून समाज बनतो. व्यक्तीचे सामर्थ्य व्यक्तिस्वातंत्र्याशिवाय कसे वाढेल ? कम्युनिस्ट पक्षाने याकडे दुर्लक्ष केलेले होते. जर्मनीमध्ये नाझीवादाने क्रौर्याची सीमा गाठली होती तशी साम्यवादाने रशियामध्ये गाठली होती. मार्क्सने इतिहासाचा अर्थ केवळ जडवादी तत्त्वावरच लावला. इतिहासामागे केवळ आर्थिक घटकच असतो असे कार्ल मार्क्सचे म्हणणे होते. मानवी घटकाकडे त्याने पूर्ण दुर्लक्ष केले. मानवी घटकाकडे दुर्लक्ष म्हणजे मानवतेकडे दुर्लक्ष. जे काही बदल होतात ते आर्थिक शक्तींमुळे. माणसाला त्यात कसलेही स्थान नाही असा त्याचा अर्थ होतो. मानवाला वगळून मानवी समाज कसा अस्तित्वात येईल? तत्त्वज्ञानातून मानवतावाद पुढे आला पाहिजे, या गोष्टीकडे मार्क्सवाद्यांनी दुर्लक्ष केल्याचे आढळते.

रॉयवादाचा केंद्र बिंदू मानवतावाद हाच आहे. त्यांचा 'रॅडिकल ह्युमनिझम' हा मानवी स्वातंत्र्याला सर्वाधिक महत्त्व देतो त्यांनी 'रॅडिकल डेमॉक्रॅटिक पार्टी' ही मूलभूत मानवतावादावर उभी केली. त्यांचा नवमानवतावादाचा जाहीरनामा हा बावीस तत्त्वांवर आधारलेला आहे. ती तत्त्वे निर्धारित करण्यामध्ये तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचाही महत्त्वाचा वाटा होता.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी हे रॅडिकल डेमॉक्रॅटिक पार्टीच्या महाराष्ट्र शाखेचे सरचिटणीस होते. या पक्षाचा जाहीरनामा तयार करण्यापासून त्याचा कार्यक्रम निश्चित करण्यापर्यंत, त्याची बांधणी करण्यापासून ते त्याच्या प्रचार-प्रसारापर्यंत त्यांचा सक्रिय सहभाग होता. नवमानवतावादाचे तत्त्वज्ञान जनसामान्यांपर्यंत पोहोचविण्यासाठी त्यांनी प्रबोधन चळवळही एम. एन. रॉय यांच्या मार्गदर्शनाखाली महाराष्ट्रात चालवली. नवमानवतावादाचे ते थिंक टँक होते. महाराष्ट्रातला बुद्धिवादी वर्ग त्याकडे आकर्षित झाला होता. यशवंतराव चव्हाण देखील एम. एन. रॉयच्या प्रभावाखाली आले होते. पण त्यांनी काँग्रेस पक्ष सोडला नाही. दुसऱ्या महायुद्धाच्या संदर्भात मतभेद झाल्यामुळे एम. एन. रॉय यांनी काँग्रेस पक्ष सोडला आणि स्वतःचा पक्ष स्थापन केला. पक्ष स्थापन करण्यापूर्वी त्यांनी नवमानवतावादाची चळवळ देशात आरंभली होती. कम्युनिस्ट चळवळीपासून ते दूर गेले होते.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी मात्र एम. एन. रॉय यांच्यासोबत शेवटपर्यंत होते. एम. एन. रॉय यांच्या निर्णय प्रक्रियेत ते शेवटपर्यंत सहभागी होते. गोवर्धन पारीख, इंदुमती पारीख, अ. भि. शाह, व्ही. बी. कर्णिक, द. भि. कर्णिक, व्ही. एम. तारकुंडे या बुद्धिवाद्यांनी एम. एन. रॉय यांच्या नवमानवतावादाचा प्रचार-प्रसार महाराष्ट्रात अगदी हिरिरीने केला. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी हे आघाडीवर होते. रॉय यांनी काँग्रेस पक्ष सोडला तेव्हा त्यांच्याबरोबर तर्कतीर्थांनी देखील तो सोडला.

'रॅडिकल ह्युमनिझम' हा एम. एन. रॉय यांच्या २२ प्रबंधांवर अर्थात तत्त्वांवर आधारलेला आहे. त्या तत्त्वांमध्ये नवमानवतावादाचा सार आहे. हे प्रबंध अर्थात तत्त्वे म्हणजेच रॅडिकल डेमॉक्रॅटिक पक्षाचा जाहीरनामा. प्रश्नांच्या मुळापर्यंत जाण्याची दृष्टी एम. एन. रॉय यांना लाभली होती. ते खऱ्या अर्थाने प्रबोधन पुरुष होते. युरोपियन प्रबोधनाचा त्यांच्यावर सखोल प्रभाव पडलेला होता. युरोपियन प्रबोधनाने माणूस हा केंद्रस्थानी ठेवला होता. त्या प्रबोधनातूनच 'सेक्युलॅरिझम' ची संकल्पना पुढे आली होती. त्याने भौतिकवादी तत्त्वज्ञान निर्माण केले. भौतिकवादी तत्त्वज्ञानच हे जग बदलू शकते, ही रॉय यांची धारणा होती.

युरोपियन प्रबोधन हे ईश्वराविरुद्ध माणसाचे बंड होते. It was man's revolt against God. त्यानेच आधुनिक युग निर्माण केले. हे प्रबोधन जीवनाच्या सर्व अंगांना स्पर्श करणारे होते. नवसंस्कृतीला त्याने जन्म दिला. मानवजातीचे व मानवतेचे मूळ म्हणजे माणूस. Man is the measure of all things, असे लिओनार्दो दा विन्सी म्हणतो. माणूस हेच विश्वाचे मोजमाप हा महत्त्वाचा विचार प्रबोधन चळवळीतून पुढे आला. तो धागा पकडूनच नवमानवतावादाचे

वस्त्र एम. एन. रॉय यांनी विणले आहे. 'रॅडिकल ह्युमॅनिझम' या सामाजिक तत्त्वज्ञानाच्या प्रचार-प्रसारासाठी त्यांनी भारतात प्रबोधन चळवळ सुरू केली. महाराष्ट्रात या प्रबोधन चळवळीचे नेतृत्व तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी केले. आणि म्हणूनच एम. एन. रॉय यांनी तर्कतीर्थांना Man of India's Renaissance असे म्हटले आहे.

माणसाला निसर्गाने बुद्धी दिलेली आहे. म्हणूनच तो बुद्धिवादी (Rational) प्राणी आहे. बुद्धीच्या आधारावरच त्याला सदसद्विवेकबुद्धी (Conscience) प्राप्त झाली आहे. बुद्धी ही ज्ञानप्राप्तीचे साधन आहे. आणि ज्ञान ही शक्ती आहे, सत्ता आहे. इतिहासाच्या विकासात बुद्धीला मोठे व महत्त्वाचे स्थान आहे. मार्क्सने Man च्या ऐवजी Matter ला स्थान दिले. Knowledge is Power असे लॉर्ड फ्रान्सिस बेकन म्हणतो. बेकन हा प्रबोधन युगातला फार मोठा विचारवंत होता. मार्क्सने 'Matter is the measure of all things', 'Man is the root of mankind and humanity.'

एम. एन. रॉय यांनी निर्माण केलेले २२ प्रबंध अतिशय महत्त्वाचे आहेत. त्यात रॉयवाद अर्थात 'मूलगामी मानवतावाद' सामावलेला आहे. एम. एन. रॉय यांच्या नवमानवतावादात माणूस हाच केंद्रस्थानी आहे. आणि म्हणूनच समाजाचा विकास हा व्यक्तीच्या विकासापासून सुरू होतो. माणसा-माणसांच्या सहकारातूनच समाज बनतो. माणसा-माणसांतील परस्पर संबंध समाजरचनेसाठी आवश्यक असतात. त्यांच्यातील सहकार्यामुळेच समाज एकजिनसी बनतो. म्हणून माणूस हाच मानवतावादाचा पाया आहे. पहिल्याच सिद्धांतात म्हटले आहे. 'Man is the archetype of society, co-operative social relationships contribute to develop individual potentialities.' प्रत्येक व्यक्तीमधील क्षमतांचा विकास म्हणजे समाजाचा विकास. प्रत्येक व्यक्तीचे कल्याण म्हणजेच समाजाचे कल्याण.

माणसातील क्षमतांचा विकास करण्यासाठी त्याला स्वातंत्र्य हवे. स्वातंत्र्य ही माणसाची मूलभूत गरज आहे. स्वातंत्र्य आणि सत्याचा शोधातूनच मानवी प्रगती संभवते. एम. एन. रॉय यांनी आयुष्यभर स्वातंत्र्य आणि सत्याचा शोध घेतला. ज्ञानसाधनेत त्यांनी सगळे आयुष्य घालवले. खरे ज्ञान हेच सत्य असते सत्य हाच ज्ञानाचा आशय असतो अशी त्यांची धारणा होती. 'Truth is the content of knowledge.' रॉयवाद हा ज्ञान, सत्य आणि स्वातंत्र्य ह्या मूल्यांवर आधारलेला आहे. रॉय यांनी ही तत्त्वे नवमानवतावादातील ध्रुवतत्त्वे मानली होती. स्वातंत्र्य म्हणजे माणसावर लादलेली सर्व प्रकारची बंधने नाहीशी होणे. माणूस अद्याप बंधमुक्त झाला नाही. पॉमिथिअसप्रमाणे तो आयुष्यभर शिक्षा भोगित आला आहे.

बुद्धी हे माणसाला प्राप्त झालेले साधन आहे. त्याचे ते शस्त्रच आहे. इच्छाशक्ती ही त्याला प्राप्त झालेली देण आहे. बुद्धी आणि इच्छाशक्तीच्या जोरावरच तो प्रतिकूल परिस्थितीवर मात करतो. इतिहासामागे केवळ आर्थिक घटक नसतात. इतिहासाच्या प्रक्रियेमध्ये इतर घटक देखील आहेत हे मार्क्सने लक्षात घेतले नव्हते. त्यात मानवी घटकांना महत्त्वाचे स्थान असते.

राज्य हे समाजाचे राजकीय संघटन आहे. ते इतिहासाच्या एका विशिष्ट टप्प्यावर आपोआप संपेल असा 'युटोपिया' मार्क्सने मांडला होता. त्याचे हे भाकीत खोटे ठरले आहे.

एम. एन. रॉय यांचा भर मूलभूत लोकशाहीवर (Radical Democracy) होता. मार्क्सचा भर श्रमजीवी हुकूमशाहीवर (Proletariat Dictatorship) होता. रॉय यांना Proletariat Democracy अभिप्रेत होती. या दोन्ही संकल्पना परस्परविरोधी आहेत. दोन्हीमध्ये दोन ध्रुवांचे अंतर आहे. Communist Manifesto १८४८ साली प्रसिद्ध झाला होता. त्याने एक सुरेख चित्र रंगविले होते. दास कॅपिटलमध्ये केलेली मार्क्सची मांडणी अप्रतिम होती. मार्क्सने मानवमुक्तीचा लढा उभा केला होता. 'Man is the root of mankind' हे सूत्र समोर ठेवून त्याने मानवमुक्तीचा लढा घोषित केला होता. खरे तर ती कामगार क्रांतीची घोषणा होती.

एम. एन. रॉय यांनाही क्रांतीच अभिप्रेत होती. पण त्यांच्यासमोर केवळ 'आर्थिक माणूस' आणि 'आर्थिक समाज' यांचीच प्रतिमा नव्हती. "Beyond Communism" ह्या पुस्तकात त्यांनी 'नवमानव' आणि 'नवसमाज' यांची प्रतिमा उभी केली आहे. 'नवमानवतावाद' या पुस्तकात त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचे सारतत्त्व (Essence) आहे.

मूलभूत लोकशाहीत माणसाचे शोषण होणार नाही. न्याय, स्वातंत्र्य, समता व बंधुभावावर राज्याची पुनर्रचना केली जाईल. मूलभूत लोकशाही राज्याची निर्मिती केली जाईल. एम. एन. रॉय यांचा भर सरकारी अर्थव्यवस्थेवर होता. त्यांनी Co-operative Commonwealth ची संकल्पना मांडली आहे. असे लोकशाही राज्य निर्माण करण्याच्या कामात गावोगावच्या लोकसमित्या (People's Committees) सक्रियपणे सहभागी होतील यावर त्यांचा भर होता. सहकार हा भांडवलशाही व समाजवाद यावरचा उतारा आहे असे त्यांना वाटत होते. सहकारी अर्थव्यवस्था ही भांडवलशाही अर्थव्यवस्था व समाजवादी अर्थव्यवस्था यांना पर्याय देणारी अर्थव्यवस्था आहे त्यांनी सूचित केले. लोकांच्या सहभागाशिवाय लोकशाहीला आशय व अर्थ प्राप्त होऊ शकत नाही. लोकशाही म्हणजे खऱ्या अर्थाने लोकांचे शासन. लोकांच्या हातात सत्ता हवी. त्यासाठी सत्तेचे विकेंद्रीकरण आवश्यक ठरते.

नवमानवतावादाच्या मूलभूततेवर एम. एन. रॉय यांचा सर्वाधिक भर होता. रॅडिकल ह्यूमॅनिझमचा २२ वा अर्थात शेवटचा प्रबंध असा :

Radicalism starts from the dictum. That man is the measure of everything (Protagoras) or Man is the root of mankind (Marx), and advocates reconstruction of the world as a commonwealth and fraternity of free men, by the collective endeavour of spiritually emancipated moral men. (New Humanism- - Manifesto, P. 52)

मानवी समाजाची पुनर्रचना आध्यात्मिकदृष्ट्या बंधमुक्त नीतिमान माणसेच करू शकतात. नवमानवतावादावर आधारलेला समाज निर्माण करण्यासाठी आणि बंधुता

नीतिमान माणसे तयार करण्याची आवश्यकता आहे. त्यासाठी मूलभूत मानवी मूल्यांचे शिक्षण व प्रशिक्षण हवे.

एम. एन. रॉय हे मार्क्सवादातून मार्क्सवादाच्या पलीकडे गेले होते. त्यांनी मार्क्सवाद पूर्णपणे नाकारला नव्हता. उलट त्याला त्यांनी मानवी चेहरा व मानवी हृदय दिले. कम्युनिझमला त्यांनी नवदिशाभिमुखता (New Orientation) दिली. त्यासाठी निरंतर प्रबोधनाची आवश्यकता आहे असे प्रतिपादन केले. मार्क्सचा समाजवाद हा अंततः 'राज्य भांडवलशाही' निर्माण करतो. त्यामुळे भांडवलशाहीची केवळ जागा बदलते. खाजगी भांडवलदारांच्या हातून भांडवलशाही राज्याच्या अधिपत्याखाली येते एवढेच.

उत्पादन प्रक्रियेतून भांडवलशाही जाऊन त्या ठिकाणी समाजवाद येईल असा तर्क मार्क्सने मांडला होता. पण तसे घडले नाही. जागतिकीकरणाने खासगीकरणाचाच पुरस्कार केला आहे. आजची जागतिक बाजारपेठ ही भांडवलशाहीवरच आधारलेली आहे.

कम्युनिस्ट सोविएत रशिया आणि इतर कम्युनिस्ट राष्ट्रांमध्ये एम. एन. रॉय यांना मानवतावादावर आधारलेली सेक्युलर राष्ट्रे अभिप्रेत होती. सेक्युलॅरिझम हा मानवतावादाचा गाभा असतो. ते म्हणतात, Humanism is cosmopolitan. It does not run after the utopia of internationalism, which presupposed the existence of autonomous National States. The ideal of One World, or a World Government, is not compatible with the continuation of National States. The one makes of the other a pious desire or wishful thinking. - cosmopolitan commonwealth of free men and women is a possibility. It will be a spiritual community, not limited by the boundaries of National States-capitalist, fascist, communist or of any other kind-which will gradually disappear under the impact of cosmopolitan Humanism. That is the Radical Perspective of the future of mankind. (New Humanism -- Manifesto, P. 37)

'मानवतावाद' हा तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्याही चिंतनाचा विषय होता. एम. एन. रॉयचा नवमानवतावाद हा पूर्णपणे भौतिकवादावर उभा आहे. तर्कतीर्थांच्या मानवतावादाला धर्म आणि आध्यात्मवादाची किनार आहे. मानवतावाद हा एम. एन. रॉयच्या जडवादाचा गाभा आहे. तर्कतीर्थांनी तो नाकारला नाही. उलट तो स्वीकारला. त्यांचे जडवाद हे पुस्तक १९४१ साली प्रकाशित झाले. त्यांनी एम. एन. रॉय यांच्या सामाजिक व राजकीय तत्त्वज्ञानाच्या विकासात ते सहभागी झाले. मानवतावाद हा विश्वव्यापक (Cosmopolitan) असतो. राष्ट्र - राज्यांच्या त्याला सीमा नसतात. त्याच्या प्रभावाखाली भांडवलशाही, फॅसिस्टवाद, साम्यवाद इत्यादी संपुष्टात येतात.

रॉयवाद आणि गांधीवाद यांच्यामध्ये काही बाबतीत साम्य तर काही बाबतीत विरोध तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय : खंड - १८ / ५७२

आढळतो. वैयक्तिक स्वातंत्र्य, लोकशाही, सार्वत्रिक मताधिकार आणि सत्तेचे विकेंद्रीकरण याबाबतीत साम्य आढळते. पण गांधीवाद मोठ्या प्रमाणातल्या औद्योगिकीरणाला विरोध करतो. गांधीजी हे पाश्चात्य संस्कृती आणि सभ्यतेच्या विरोधी होते. ती भोगवादी आहे

म्हणून तिचा ते धिःकार करतात. महात्मा गांधीजींजवळ वैज्ञानिक दृष्टीचा अभाव होता. त्यांचे काही विचार कालबाह्य होते. त्यांची अहिंसा टोकाची होती. दारिद्र्याचे त्यांनी गौरवीकरण केले असा रॉयवाद्यांचा त्यांच्यावर आरोप होता. चरखा, खादीचा उपयोग, ब्रह्मचर्य आदी गोष्टी सामान्य माणसाच्या कक्षात येणे शक्य नाही असे त्यांचे म्हणणे होते. गांधीजींनी भांडवलशाहीचा फारसा विरोध केला नाही असाही त्यांचा आरोप होता. त्यांची विचारधारा कर्मठ होती (Puritanic Ideology). महात्मा गांधीजींनी ग्रामीण जीवन व्यवस्थेचे समर्थन केले ही गोष्ट बऱ्याच लोकांना आवडली नव्हती. 'खेड्याकडे चला' ही महात्मा गांधीजींची घोषणा होती. त्यात त्यांना 'मध्ययुगीनता' दिसली. बऱ्याच बाबतीत त्यांचे विचार अवैज्ञानिक होते. आणि असे असले तरी महात्मा गांधीजींचा सखोल प्रभाव सामान्य लोकांवर पडला होता. त्यांच्या नेतृत्वाखाली स्वातंत्र्य आंदोलनाला निर्णायक स्वरूप प्राप्त झाले होते. त्यांची जागा घेऊ शकेल असे नेतृत्व पुढे आलेले नव्हते. त्यांच्या नेतृत्वाचा प्रभाव तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशींवर ते काँग्रेसमधून बाहेर पडल्यानंतरही होता यात शंका नाही. महात्मा गांधीजींनी विकसित केलेले 'सत्याग्रही क्रांतीशास्त्र' नेत्रदीपक होते. गांधीवाद हा आध्यात्मिक मानवतावाद आहे, यात शंका नाही.

रॅडिकल डेमोक्रॅटिक पार्टीचे ध्येयधोरण विचारपूर्वक निर्धारित करण्यात आले होते. नवमानवतावादावर पार्टीची रचना करण्यात आली होती. मूलभूत लोकशाहीच्या तत्वांवर पार्टी उभी करण्यात आली होती. एका नवीन तत्त्वज्ञानाची निर्मिती त्यासाठी करण्यात आली. ते तत्त्वज्ञान एम. एन. रॉय यांनी निर्माण केलेल्या २२ प्रबंधांवर आधारलेले आहे. ती बावीस तत्त्वे निर्माण करण्याच्या प्रक्रियेमध्ये तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी प्रेरकाचे (Catalytic Agent) काम केले. रॅडिकल डेमोक्रॅटिक पार्टीची स्थापना १९४० मध्ये करण्यात आली. अनेक बैठका व परिषदांमध्ये पार्टीच्या ध्येयधोरणांवर चर्चा होत होती. या बावीस प्रबंधांमध्ये स्वातंत्र्य, बुद्धिवाद आणि नैतिकता या तत्वांची 'मूलभूतता' आढळेल. स्वातंत्र्याचा व सत्याचा शोध हेच मानवी प्रगती मागची प्रेरक शक्ती आहे.

ही बावीस तत्त्वे पार्टीचा जाहीरनामा म्हणून स्वीकारण्यात आली. पण पार्टीचे हे आदर्श ध्येय धोरण अंमलात आणणार कसे ? राजकीय पक्षाच्या माध्यमातूनच ते अंमलात आणले जाते. राजकारण हे आंधळेपणाने मुसंडी मारत पुढे जात असते. आदर्श ध्येय धोरण आणि पक्षीय राजकारण यात विसंगती आहे. ती घालवायची कशी? हा प्रश्न अनुत्तरित राहतो. राजकीय सत्ता लोकसमित्यांच्या माध्यमातून वापरली पाहिजे हा रॅडिकल डेमोक्रॅटिक पक्षाचा कटाक्ष होता. भारतासारख्या देशात बहुसंख्य लोक अशिक्षित आणि अज्ञानी आहेत. अशा अवस्थेत पक्षीय

राजकारण हे तत्त्वहीन बनण्याची शक्यता आहे. पक्षीय राजकारण खालच्या पातळीवर जाणार असेल तर हाती काय लागणार ? अशा राजकारणाला अर्थच राहणार नाही. म्हणून एम. एन. रॉय, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी व त्यांच्या सहकाऱ्यांनी रॅडिकल डेमोक्रेटिक पार्टीचे विसर्जन करण्याचा दुःखदायी निर्णय घेतला. डिसेंबर १९४८ मध्ये कलकत्ता येथे भरविलेल्या परिषदेमध्ये Radical Humanist Movement चालवण्याचा निर्णय घेण्यात आला. नंतर त्यांनी प्रबोधन चळवळ हाती घेतली. पक्ष विसर्जनाचा ठराव स्वतः तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनीच मांडला. त्याची कारणमीमांसा त्यांनाच विशद करावी लागली. या अखेरच्या अधिवेशनात त्यांनी नवमानवतावादाचे बावीस प्रबंधही सादर केले आणि त्यावर भाष्यही केले.

अशा प्रकारे रॅडिकल डेमोक्रेटिक पक्ष संपुष्टात आला. एम. एन. रॉयचे उजवे हात म्हणूनच नवमानवतावादी चळवळीत तर्कतीर्थ काम करीत होते. १९४८ सालीच ते सक्रिय राजकारणापासून निवृत्त झाले. एम. एन. रॉय यांना तत्त्वज्ञानाची जेवढी आवड होती तेवढीच तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनाही होती. Man is the measure of all things हे दोघांच्याही तत्त्वचिंतनाचे सार होते. मानवतावाद हेच त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचे गंतव्य होते. दोघेही प्रबोधन पुरुष होते. तर्कतीर्थांना रॉय यांनी भारतीय प्रबोधनाची सर्वोत्कृष्ट निर्मिती मानले होते. 'He was the best product of Indian Renaissance.'

३० जानेवारी १९४८ रोजी महात्मा गांधीजींची हत्या झाली. संबंध देश हळहळला. महाराष्ट्रात ब्राह्मणांची घरे जाळण्यात आली. माणुसकीला काळिमा फासणारी ही घटना होती. महाराष्ट्रातील विचारी लोकांना अस्वस्थ करणारी ती घटना होती. शांतता पसरविण्याचे काम तर्कतीर्थांनी आपल्या परीने केले.

स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर रॉयवादी पक्ष केवळ दीड वर्षांमध्ये राजकारणातून बाहेर पडला. पुढे सहा वर्षांनी रॉय यांचे निधन झाले. ते The Radical Humanist हे साप्ताहिक चालवीत होते.

पक्षविसर्जनानंतर सर्व कार्यकर्ते आपापल्या व्यवसायाकडे वळले. तर्कतीर्थांनी प्राज्ञपाठशाळा सोडली नव्हती. त्यांनी 'धर्मकोश' (संस्कृत) संपादनाचे कार्य हाती घेतले. त्यांनी संपादित केलेल्या धर्म कोशाचे २० खंड प्रकाशित झाले आहेत. धर्मशास्त्राचा अभ्यास हा त्यांच्या श्रद्धेचा विषय होता. त्यांचा 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' हा ग्रंथ १९५१ साली प्रसिद्ध झाला. वाचन-चिंतन - लेखनाला त्यांनी सातत्याने वाहून घेतले. यशवंतराव चव्हाणांच्या आग्रहास्तव पुन्हा त्यांनी १९५० मध्ये काँग्रेस पक्षात प्रवेश केला. काँग्रेस पक्षाच्या प्रचार-प्रसारासाठी त्यांनी वेळ दिल्याचे दिसते.

संयुक्त महाराष्ट्राच्या निर्मितीनंतर यशवंतराव चव्हाणांनी तर्कतीर्थांना 'महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळा' चे अध्यक्षपद स्वीकारण्याचा आग्रह केला. विश्वकोश निर्मितीचे कामही त्यांच्यावर सोपविले. साहित्य-संस्कृती मंडळाचे अध्यक्षपद तर्कतीर्थांनी स्वीकारले.

विश्वकोशाचे संपादन म्हणूनही त्यांनी काम केले. 'नवभारत' या मासिकाचे ते संपादकही होते. त्यांच्या समाजप्रबोधन कार्यात खंड पडला नाही.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा वैचारिक प्रवास चक्राकार पद्धतीने (Cyclical) झालेला होता. तो जिथून सुरू झाला तिथेच तो परतला. प्राज्ञपाठशाळेत त्यांनी धर्मशास्त्राचा अभ्यास केला. शास्त्रांचा आधार घेऊनच समाजसुधारणेच्या कामासाठी त्यांनी आपली प्रज्ञा वापरली. वेद- वेदांगांच्या अभ्यासाबरोबर आधुनिक पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञानाचा देखील त्यांनी अभ्यास केला. गांधीवाद, मार्क्सवाद आणि रॉयवाद अशा क्रमाने त्यांचा वैचारिक प्रवास झाला. स्वातंत्र्यानंतर पुन्हा त्यांनी प्राज्ञपाठशाळेत धर्मकोशाच्या कामाला वाहून घेतले. एम. एन. रॉय यांचा वैचारिक प्रवास हा एकरेषीय पद्धतीने (Linear) झालेला आहे. राष्ट्रवाद, मार्क्सवाद आणि शेवटी नवमानवतावाद असे टप्पे त्यांच्या प्रवासात एकामागून एक अशा पद्धतीने आले. सक्रिय राजकारणाचा त्याग केल्यानंतर त्यांनी नवमानवतावादाचे प्रबोधन कार्य सुरू केले. तेथून ते परतले नाहीत.

आपल्या वैचारिक प्रवासात तर्कतीर्थांचा गोतावळा वाढत गेला होता. त्या गोतावळ्यात शास्त्री पंडित होते, गांधीवादी होते आणि नवमानवतावादी रॅडिकल्स होते. विज्ञान, मानवी मूल्ये आणि बुद्धिवादी यांचा सुरेख संगम त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वात झाला होता. परमार्थ त्यांनी सोडला नाही. लोकव्यवहाराला त्यांनी तिलांजली दिली नाही. मानवतावादी तत्त्वांचा शोध ते शेवटपर्यंत घेतच राहिले. त्यांची शोधयात्रा निरंतरपणे चालूच होती. मे. पुं. रेगे यांनी 'तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : शतकाचा वाटसरू' या लेखात तर्कतीर्थांविषयी म्हटले आहे, अस्तित्वाच्या आणि ज्ञानाच्या समस्यांत जेव्हा ते शिरत, तेव्हा ते केवलाद्वैताचा स्वीकार करीत, असे मला वाटते. ते परत परंपरेकडे आले होते. व्यवहार बदलला होता. पण पारमार्थिक सत्य अढळ राहिले होते.

एम. एन. रॉय मात्र जडवादी तत्त्वज्ञानाशी शेवटपर्यंत एकनिष्ठ राहिले. माणसाचे भौतिक जीवन हेच खरे जीवन असते त्यावर त्यांची सखोल श्रद्धा होती. ते निरिश्चरवादी होते. मानवी जीवन सुखी व समृद्ध करावे यासाठीच त्यांची धडपड होती.

तर्कतीर्थांची बुद्धी चिकित्सक होती. ते विवेकवादी होते. आपल्या बौद्धिक प्रवासात त्यांना जे चांगले आढळले त्यांचा त्यांनी स्वीकार केला.

तत्त्वज्ञान मग ते चिद्वादी असो की जडवादी, त्यात तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी मानवतावाद शोधला. गांधीवादातही मानवतावाद होता, मार्क्सवादातही तो होता आणि रॉयवादातही तो होता. चार्वाकाच्या भौतिकवादी व निरिश्चरवादी दर्शनाची उपयुक्तता त्यांना जाणवली होती. त्याविषयी ते म्हणतात, चार्वाक - दर्शनाचे विचारशुद्धीच्या दृष्टीने अत्यंत महत्त्व आहे. निर्मूलन कल्पनांचा मिथ्या आग्रह नष्ट करण्यास अशा तऱ्हेची तत्त्वसरणी मदत करीत असते. नव्या उभारणीला व प्रगतीला वैचारिक विध्वंसन किंवा विध्वंसक टीकासुद्धा आवश्यक असते (वैदिक संस्कृतीचा विकास, पृ. १८७).

मानवमुक्तीचा ज्यांनी ज्यांनी विचार मांडला आहे त्याकडे तर्कतीर्थ आकर्षित झाले होते. मानवमुक्तीकडे आणि मानवतावादाकडे घेऊन जाणारी क्रांती त्यांना हवी होती. त्यांनी म्हटले आहे, क्रांतिकार्य ही एक आध्यात्मिक साधना आहे, परंतु या क्रांतियुगातील क्रांतिकारक माणसे सत्ता काबीज केल्यावर ही आध्यात्मिक साधना विसरतात. सत्तेच्या व संपत्तीच्या मोहिनीला वश होतात. कारण अध्यात्मयोग हे क्रांतिवादाचे अधिष्ठान आहे हे त्यांना माहित नाही. महात्मा गांधींशिवाय, एम. एन. रॉय शिवाय किंवा योगी अरविंद घोषांशिवाय आध्यात्मिक योगाचे तत्त्वज्ञान क्रांतिवादास कळलेले नाही; आकलन झालेले नाही. त्याचे आकलन व त्याचा दूरगामी गंभीर अर्थ महात्मा गांधी, एम. एन. रॉय व अरविंद घोष यांनाच कळला आहे (वैदिक संस्कृतीचा विकास, पृ. ४९८).

तर्कतीर्थांना आकर्षण होते ते आध्यात्मिक क्रांतीचे. म्हणूनच गांधीवादाकडे वळले आणि नंतर रॉयवाद स्वीकारला. राजकारण हे सत्ताकारण असते. मानवमुक्ती व सत्ताकारण यांचा 'डायलेमा' कायम आहे. तो अद्याप सुटलेला नाही. तर्कतीर्थांनी यासंदर्भात अवलोकितेश्वर या बोधिसत्वाच्या प्रतिज्ञेचा उल्लेख केला आहे. जोपर्यंत जग दुःखात आहे तोपर्यंत मी मुक्त होऊ इच्छित नाही, असे अवलोकितेश्वर बोधिसत्व म्हणतात. गांधीजींचीही तीच प्रतिज्ञा होती, एम. एन. रॉय यांचीही तीच प्रतिज्ञा होती आणि तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचीही तीच प्रतिज्ञा होती असे मला वाटते.

इतकेच नव्हे, तर या क्रांतिकारक तत्त्वज्ञानाचा सार (Essence) त्यांनी आत्मसात केला होता. आत्मसात केलेली तत्त्वे माणसाच्या जीवनाचे अविभाज्य भाग बनत असतात. शास्त्रीजी एक थोर प्रज्ञावंत होते. खऱ्या अर्थाने ते तर्कतीर्थ होते.

(तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, ऑनलाईन व्याख्यानमालेतील भाषण,
रविवार, दि. ३० जानेवारी, २०२२)



तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : व्यक्ती आणि विचार - डॉ. सुनीलकुमार लवटे

'तर्कतीर्थ लक्ष्मण शास्त्री जोशी: व्यक्ती आणि विचार' या विषयावर विचार करताना आपण लक्षात घेतले पाहिजे की, तर्कतीर्थ बहुआयामी व्यक्ती होते. त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या पैलूंचा विचार करताना प्रश्न पडतो की ते काय नव्हते ? संस्कृत पंडित, प्रभावी वक्ते, कुशल संघटक, राष्ट्रप्रेमी क्रांतिकारी, प्रतिबद्ध सत्याग्रही, अस्पृश्यता निर्मूलक सर्व विचारधारांचे समन्वयी चिंतक, सक्रिय राजकारणी, ज्ञानसाधक कोशकर्ते, पुरोगामी प्रबोधक, साहित्यिक, संपादक, भाषांतर का प्राच्यविद्या विशारद असे अनेक पैलू त्यांच्या कार्यातून आपण समोर येतात. वेदान्त, साहित्य , भाषा, वक्तृत्व, कोशरचना असा चौफेर संस्थात्मक परीघ विस्तारत ते आपले समन्वय प्रागतिक चरित्र सर्व साधन, माध्यमांतून साध्यलक्ष्यी सिद्ध करतात. त्यांचा मनुष्यसंग्रह सर्व थरातील आंतरराष्ट्रीय, राष्ट्रीय, राज्यस्तरावर आपल्या विचक्षण प्रतिभेची व विलक्षण प्रज्ञेची मोहर उठवूनही सर्वसाधारण माणूस म्हणून पाय जमिनीवरच ठेवणारा हा ज्ञानयोगी प्रज्ञावंत. तो आंतरराष्ट्रीय परिषदेत जितक्या तन्मयतेने सहभागी होतो, तितका पानाच्या टपरीच्या उद्धाटनातही. मुलाच्या लग्नमांडवात अक्षता पडत असताना वाचन, लेखनात मग्न असलेले शास्त्री समाजमनानी अनुभवले आहे. 'रंगुनि रंगात साऱ्या, रंग माझ वेगळा, गुंतुनि गुंत्यात साऱ्या पाय माझा मोकळा' गुणगुणत स्वतःच्याच निर्माण केलेल्या जगात निर्मोही, निःसंग राहू शकणारे तर्कतीर्थ हे अजब रसायन होते, तसेच कोणत्याही रंग, रेषा, परिघाबाहेरच त्यांचं व्यक्तिमत्त्व!

संस्कृत पंडित

तर्कतीर्थांना त्यांच्या वडिलांनी वाईच्या प्राज्ञपाठशाळेत धाडलं ते मुलांनी वेदाध्ययन करून आपला पारंपारिक वडिलोपार्जित जोशपणाचा (पूजा, मुहूर्त काढणे, यज्ञादि कर्म, ज्योतिपद) व्यवसाय करावा म्हणून. पण सन १९१४ ते १९१७ या काळात प्राज्ञपाठशाळेत आपले गुरू नारायणशास्त्री मराठे उर्फ ब्रह्मीभूत स्वामी केवलानंद सरस्वती यांच्याकडून

व्याकरण, न्यायमीमांसा, वेदांत, व्युत्पत्ती शिकले. विवेकवाद आणि बुद्धिवादाचं बाळकडू त्यांना इथंच मिळालं. संस्कृतच्या उच्च शिक्षणासाठी ते काशीला गेले. तेथील राजेश्वरशास्त्री द्रविड, पर्वतीयशास्त्री, महानैयायिक वामाचरण भट्टाचार्य यांच्याकडून न्याय, वेदान्त, शाब्दबोध (व्युत्पत्ती) शिकले व त्यांनी तर्कतीर्थ पदवी संपादायची म्हणून काशीत काही प्राथमिक कसोट्या पूर्ण करून कलकत्याच्या शासकीय संस्कृत महाविद्यालयातून सन १९२३ मध्ये 'तर्कतीर्थ' पदवी ग्रहण केली.

परत वाईस प्राज्ञपाठशाळेत येऊन अध्यापक झाले. त्यांनी प्राज्ञपाठशाळेत न्याय, वेदान्त आणि अलंकारशास्त्राचे अध्यापन केले. समान्तरपणे ते आपले गुरू केवलानंद सरस्वती यांच्या मार्गदर्शनाखाली विविध धर्मसभामध्ये सहभागी होऊन वादविवादात भाग घेऊ लागले. वाई, कुकुरमुंडे, काशी येथील धर्मपरिषदात वादविवाद करून वेदांचे शब्दप्रामाण्य नाकारले. वेद अपौरुषेय नसून मनुष्यनिर्मित आहे. शंकराचार्य ही मनुष्यच होत. धर्म माणसानेच निर्माण केला असल्याने मनुष्य त्यात सुधारणा करू शकतो असे आग्रही प्रतिपादन केले. पण सनातनी धर्मपंडित बदलास तयार होत नाही, हे पाहून यांनी धर्मग्रंथ संपादन, धर्ममीमांसेचे कार्य करायचे ठरवून धर्मसुधारणाविषयक लेखन, 'मीमांसाकोश' आणि 'धर्मकोश' संपादन करून स्वतःस गुंतवून घेतले. स्वामी केवलानंद सरस्वतींच्या मार्गदर्शनाखाली 'धर्मकाश' (खंड १ ते १९) चे संपादन तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी केले. त्यात व्यवहारकांड, उपनिषत्कांड, संस्कारकांड, राजनीतीकांड, वर्णाश्रमकांड यांचा समावेश असून 'व्यवहार कांड'मधील 'मंत्रोपनिषद' ही संस्कृत, इंग्रजीतील प्रस्तावना म्हणजे यांच्या अभिजत पांडित्याचे वैभव होय.

स्वातंत्र्य चळवळीचे प्रबोधक

'राजकीय पारतंत्र्यातून देश मुक्त झाला, तरच समाजाची सर्वांगीण प्रगती होऊ शकते' अशाप्रकारची विचारसरणी तर्कतीर्थ स्वामी केवलानंद सरस्वती यांच्याकडून शिकले.' प्राज्ञपाठशाळेत तळेगावच्या समर्थ विद्यालयाचे जे विद्यार्थी व शिक्षक ती शाळा ब्रिटिशांनी बंदी आणल्याने दाखल झाले होते, ते राष्ट्रवादी विचारसरणीचे क्रांतिकारक होते. यांच्या सहवास संपर्कातून स्वातंत्र्य चळवळीविषयी तर्कतीर्थांच्या मनात जाणीव जागृती झाली. मिठाच्या दांडी सत्याग्रह व महात्मा गांधी अटकेतून जी जनजागृती झाली होती, त्या पार्श्वभूमीवर सन १९३२ च्या कायदेभंग चळवळीने जोर पकडला व त्यात हजारो नागरिक सहभागी झाले. या सर्व वातावरणाने प्रभावित होऊन तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी वाई, सातारा, कराड ही ठिकाणी व्याख्यानांचा सपाटा लावला. त्यात कराड येथील कृष्णातीरावर आठवडाभर सलग दिलेल्या व्याख्यानांनी लोकक्षोभ व लोकजागृतीचे कार्य केले. त्यात यशवंतराव चव्हाण यांच्यासारखा तरुण कार्यकर्ताही प्रभावित झाला होता, यांनी आपल्या आत्मचरित्रात लिहून ठेवले आहे की, 'तर्कतीर्थांच्या भाषणांचा वैचारिक प्रभाव सामान्य माणसावर आणि विशेषतः तरुणांवर जास्त पडला. तर्कतीर्थांच्या भाषणाची शैलीच वेगळी होती. याला देशभक्तीची धार होती विचारांची एक पकड होती.'

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय : खंड - १८ / ५७८

यापुढे जाऊन तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी संगमनेर येथे कार्यकर्ता प्रबोधन शिबिर योजले. ते शिबिर ब्रिटिशांनी बंद पाडल्यावर बागलाण, नामपूर येथे अशी शिबिरे योजली. साराबंदी चळवळ संघटित केली. बागलाणच्या जंगल सत्याग्रहाचे वर्णन ब्रिटिश व इतिहासकार, संशोधकांनी 'मिनी बार्डोली सत्याग्रह' केले आहे. हजारोंच्या संख्येने कोळी, आदिवासी सहभागी झालेल्या या सप्ताग्रहात १७, १८ व १९ ऑक्टोबर, १९३० रोजी चढत्या क्रमाने सत्याग्रही वाढले व आक्रमक झाल्याने झालेल्या गोळीबारानंतर तर्कतीर्थ दोन दिवस फरार होते; पण फंदफितुरीने त्यांना अटक होऊन ५० रुपये दंड व सहा महिन्यांचा कारावास ठोठावून धुळ्याच्या तुरुंगात रवानगी करण्यात आली. जानेवारी, १९३१ मध्ये सुटका होताच. ते पुन्हा सत्याग्रहात सक्रिय झाले. परत फेब्रुवारी-मार्च, १९३२ मध्ये अटक व कारावास परत धुळे कारागृहात सहा महिने भोगावा लागला. नोव्हेंबर १९३२ मध्ये सुटका होताच महात्मा गांधींनी त्यांना पाचारण केले.

अस्पृश्यता निवारण व हरिजन मंदिर प्रवेशाचे सल्लागार

राखीव मतदारसंघासंबंधी महात्मा गांधी आणि डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्यातील मतभेदाचे पर्यवसान म्हणून महात्मा गांधींनी सुरू केलेल्या आमरण उपोषणात डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी घेतलेल्या समंजस भूमिकेमुळे महात्मा गांधींनी 'पुणे करार' नंतर आपले उपोषण संपवले हे खरे. पण त्यामुळे महात्मा गांधींच्या मनात अस्पृश्यतानिवारणाचा प्रश्न प्रखर बनला. त्यांनी सनातनी व पुरोगामी धर्मपंडितांशी चर्चा करून अस्पृश्यता, धर्म, चातुर्वर्ण्य व्यवस्था, मंदिर प्रवेश इ.संबंधीचे धर्मग्रंथांतील वास्तव जाणून घेतले. याकामी त्यांना स्वामी केवलानंद सरस्वती, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, बाबू भगवानदास, आनंदशंकर ध्रुव, इंदिरारमण शास्त्री, डॉ. केशव लक्ष्मण दफ्तरी, पी. एच. पुरंदरे प्रभृतींचे साहाय्य लाभले. महात्मा गांधींनी उपरोक्त धर्मपंडितांच्या स्वाक्षरीने सहमतीचे एक पत्रक आपल्या 'दि सर्व्हंटस् ऑफ अनटचेबलस् सोसायटी' मार्फत प्रकाशित इंग्रजी साप्ताहिक 'हरिजन'च्या पहिल्या अंकात स्पष्ट केले की "Thus it is necessary that rights common to the four varnas, e.g. of entry into temples, education institutions, of use of public wells, ghats, tanks, rivers and should equally accrue to the untouchables so called; and it is wrong to deprive them of such common rights. This is provable from texts, the fundamental principles and the spirit of the Dharma Shastra."³ त्याच अंकात या प्रयत्नांतून मंदिर प्रवेश, विहीरमुक्तीची यादी, आहे ती महात्मा गांधींच्या विनंतीवरून डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी 'हरिजन' साठी पाठवलेली शुभेच्छेऐवजीची भूमिका विशद करणारी चिंतनीय होती आणि त्यावरच महात्मा गांधींचं भाष्य वाचकांना अंतर्मुख करणार होतं.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी आपल्या जीवनात या जाणिवेनंतर कधी अस्पृश्यता पाळली नाही. यांच्या स्वयंपाकघरातही हरिजनांना प्रवेश असायचा. प्राज्ञ पाठशाळेने चालविलेल्या एकला वसतिगृहात हरिजन विद्यार्थ्यांना प्रवेश असे. प्राज्ञपाठशाळेत हरिजन

विद्यार्थी वेदाध्ययन करीत. आपलं सनातन पण पूर्ण विसर्जित करायचे ठरवून एक दिवशी आपल्या देवहारातील सारे देव, टाक इ.कृष्णार्पण केले व ते पूर्णजडवादी झाले. सुरटी सोमनाथ जीर्णोद्धारच्या प्राणप्रतिष्ठा महोत्सवात तर्कतीर्थांनी केलेले पौरोहित्य याच विचाराचा भाग होय.

आंतरजातीय विवाह समर्थक

या घटने पाठोपाठच महात्मा गांधीपुढे आपल्या शेवटच्या मुलाचा-देवदासच्या विवाहाचा यक्षप्रश्न उभा राहिला. त्याचे चक्रवर्ती राजगोपालाचारी यांची कन्या लक्ष्मीशी प्रेम होते व दोघे विवाहास अडून बसले होते. उभयतांच्या घरांचा विरोध असूनही इलाज नव्हता. निर्णयाला येण्यापूर्वी महात्मा गांधी अशा प्रतिलोम विवाहाच (भिन्न जातीय, वर्णीय वा आंतरजातीय) शास्त्राधार जाणून घेऊ इच्छित होते. शास्त्रीजींनी समजावले की, “जातिनिष्ठ वर्णव्यवस्था मानणारा मी नाही, म्हणून हा समानवर्णीय विवाह आहे असे मी मानतो. हा विवाह होऊ शकतो. दोन घरात जर समान संस्कृती असेल, समान आचार असतील, तर विवाह टिकतात. आणि तुमच्या दोन कुटुंबांची परिस्थिती अशी आहे. जातिव्यवस्था काल्पनिक आहे. वर्णव्यवस्था कर्ममूलक आहे असा सिद्धांत महाभारतात दोन-तीन ठिकाणी सांगितला आहे.”^४ महात्मा गांधी व चक्रवर्ती राजगोपालाचारी यांना हा विचार पटला व त्यांनी विवाहास संमती देऊन तर्कतीर्थांनाच विवाहाचे पौरोहित्य करण्याची विनंती केली व त्यांनी ती सहर्ष स्वीकारली, विवाह, १६ जून, १९३३ ला संपन्न झाला. वधु-वरांना गुजराती व हिंदीत उपदेश करत केलेल्या भाषणात महात्मा गांधींनी तर्कतीर्थांची प्रशंसा "A man of great learning and spotless character!" अशा सार्थ शब्दांत केली.

रॉयवादी तर्कतीर्थ

धुळ्याच्या तुरुंगवास काळात द्वा. भ. कर्णिक, यांच्यासारखे रॉयवादी, मार्क्सवाद अभ्यासक तर्कतीर्थांसोबत होते. त्यांच्यामुळे तर्कतीर्थ मार्क्सवाद अभ्यासू लागले. तत्पूर्वी ते क्रांतिकारी गटांच्या सशस्त्र क्रांतीत सक्रिय होते. अशांना शस्त्र पुरविण्याचे कार्य शास्त्रीजींनी केले होते. पण याला क्रियाशील गती आली ती मानवेंद्रनाथ रॉय सन १९३७ मध्ये, तुरुंगातून आल्यावर ते काँग्रेसमध्ये सक्रिय झाल्यावरच त्यावर्षी काँग्रेसचे अधिवेशन फैजपूरला झालं. यात मानवेंद्रनाथ रॉय यांनी जे भाषण केलं ते वक्तृत्वाचा आदर्श नमुना होता. त्यात यांनी ब्रिटिश राजवटीशी समांतर सत्ताकेंद्र (State Within a State) कल्पना मांडली. ती समाजवादी विचारसरणीच्या जयप्रकाश नारायण यांच्यासारख्यांसह अनेकांना पटली, तरी जवाहरलाल नेहरू, राजेंद्र प्रसाद, वल्लभभाई पटेल, महात्मा गांधी यांच्या गळी उतरली नाही व आपणात ‘बुनियादी फरक’ (Fundamental Difference) असल्याचं सांगत मानवेंद्रनाथ रॉय यांना बाहेरचा रस्ता दाखवला. आपल्या विचारांगी सहमत व्यक्तींना (Like Minded People) घेऊन मानवेंद्रनाथ रॉय यांनी सन १९४० मध्ये ‘रॅडिकल डेमॉक्रॅटिक पार्टी’ पक्षाची स्थापना केली. सात तर्कतीर्थ

लक्ष्मणशास्त्री जोशी सक्रिय असल्याने त्यांना महाराष्ट्राचे सरचिटणीस बनवण्यात आले. सन १९४० ते १९४८ असे सलग ८ वर्षे प्रयत्न करूनही भारतभर या पक्षास मूठभर बुद्धिजीवींशिवाय व्यापक जनमत लाभले नाही. परिणामी, हा पक्ष बरखास्त करून राॅयवादी मंडळींनी भारतीय जनमानस हे क्रांतिपूरक नसल्याची जाणीव होऊन 'नवमानवतावादी' नावाचे नवे तत्त्वज्ञान अंगीकारले.

या काळात तर्कतीर्थांनी स्वकीयांकडून भरपूर उपेक्षा सहन केली. अनेकवेळा मानहानी, मारहाणीचे प्रसंग आले; पण तत्त्वनिष्ठा, विवेक व बुद्धिप्रामाण्य शिरोधार्य मानत पचवलं. या पक्षाच्या सन १९४८ च्या विसर्जन अधिवेशनाचे तर्कतीर्थ अध्यक्ष होते. त्यांची अध्यक्षीय^६ व समारोपीय^७ भाषणे उपलब्ध आहेत. रॅडिकल डेमॉक्रॅटिक पार्टीमार्फत मुंबईतून लढलेले निवडणुकीच्या अनुभवावर आधारित लेखही^८ तर्कतीर्थांनी लिहिलेले आहेत. या साऱ्याचे वाचन करताना तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी या पक्षाशी किती एकरूप झाले होते, त्यामागची राष्ट्रप्रेमाची भावना काय होती, ते कोणत्या प्रकारचा समाज निर्माण करण्याचं स्वप्न बाळगून होते हे स्पष्ट होतं. निवडणूक प्रचारातील तर्कतीर्थांची भाषा स्वातंत्र्य चळवळीतील भाषणांसारखीच प्रभावी असत. त्याचं उदाहरण अमरावतीच्या प्रचारभाषणाच्या प्रभावातून स्पष्ट होतं. तर्कतीर्थांचं भाषण ऐकून, तेथील एका स्थानिक संपादकांनी कबूल करत म्हटलं होतं की, "If lectures like these were delivered from the Radical platform, in a few days congress influence will be severely weakened in Amravti,"^९ राॅयवादाचे विसर्जन झाल्यानंतरच तर्कतीर्थांचं राजकीय जीवन हे नवमानवतावादी २२ सूत्रांशी सुसंगतच राहिलं. कारण ती २२ सूत्रे (Thisis) म्हणजे विश्वात्मक पातळीवरचं मूल्याधारित मानवतावाद निर्माण करण्याचं कंकणच होतं.

संयुक्त महाराष्ट्र लढा आणि तर्कतीर्थ

रॅडिकल डेमॉक्रॅटिक पार्टीच्या विधिवत विसर्जनानंतर १९१९ ते १९३९ या दोन दशकातील काँग्रेस पक्ष व त्यापक्षातील आपले जुने सहकारी यांच्या आग्रहावरून तर्कतीर्थ पुनश्च काँग्रेसी झाले; पण यावेळी त्यांनी नेता न राहाता समर्थक पाठीराख्याची भूमिका घेण्याचा दृढसंकल्प केला नि तो आयुष्याच्या अंतापर्यंत जपला, यशवंतराव चव्हाण, किसनवीर यांच्या पाठीशी ते ठाम उभे राहिले, राॅयवादी पक्षातील अनुभवांची द्विरुक्ती, पुनरावृत्ती होत राहिली तरी ते उगमगले नाहीत. काँग्रेसने स्वातंत्र्यानंतर भाषावार प्रांतरचनेचे धोरण अंगीकारले नि त्यानुसार विशाल महाराष्ट्राचे विभाजन करून सन १९५६ मध्ये द्विभाषिक महाराष्ट्राची निर्मिती केली नि त्याच्या मुख्यमंत्री पदाचा बहुमान यशवंतराव चव्हाण यांना बहाल केला. द्विभाषिक महाराष्ट्र निर्मितीस विरोध करत मराठीचे स्वतंत्र राज्य स्थापन करावे. या मागणीसाठी संयुक्त महाराष्ट्र समितीची स्थापना झाली. त्याचे नेतृत्व सेनापती बापट, आचार्य प्र.के. अत्रे, साथी एस. एम. जोशी प्रभृति करत राहिले आणि त्याला व्यापक जनाधार लाभले.

१ ऑगस्ट, १९५६ रोजी कोल्हापुरात काँग्रेसने सभा योजली होती. वक्ते तर्कतीर्थ होते. कोल्हापूर हा संयुक्त महाराष्ट्र समितीचा बालेकिल्ला म्हणून ओळखला जायचा. तत्कालीन लॉ कॉलेजमध्ये सभा भरली. तर्कतीर्थ भाषणास उभे राहाताच त्यांना अवमानजनक प्रसंगाला तोंड द्यावे लागले. पोलिसांनी समिती कार्यकर्त्यांना अटक केली. सभा झाली पण केस सुरू राहिली. प्रजा परिषदेचे नेते भाई माधवरावजी बागल संयुक्त महाराष्ट्र समिती समर्थक होते. तर्कतीर्थ नि भाई माधवराव बागल यांच्यात मैत्रीपूर्ण मतभेद होते. तत्कालीन महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक जीवनाचा तो विधायक संस्कार होता. झाल्याप्रश्नी तर्कतीर्थांनी साप्ताहिक मौज, मुंबईच्या अंकात भाई माधवराव बागल यांना अनावृत्त पत्र लिहिले.^{१०} भाई माधवराव बागल यांनी मतभेद स्वीकारूनही पत्रास दिलेल्या उत्तराचा समारोप हृद्य होता. यात म्हटलं होतं की, "एवढीच इच्छा होती की, मी आणि तर्कतीर्थ हातात हात घालून संयुक्त महाराष्ट्राचा प्रचार करावा, सारे रान उठवावे आणि सत्तेच्या जबड्यातून महाराष्ट्राला बाहेर काढावे! पण तो सहकार्याचा हात तुटला! आता थोट्या हातानेच मी लढणार! पण सत्तेच्या, संपत्तीच्या किंवा मोहाच्या आहारी नाही जाणार- मित्राच्या भिडेस नाही बळी पडणार!"^{११} या घटनेचा उत्तरार्ध म्हणजे या मैत्रीची परिसीमाच म्हणायला हवी. तर्कतीर्थांचा अवमान करणाऱ्यांना शिक्षा द्यावी अशी मोरारजी देसाई यांची इच्छा. पण पुंडलिकजी कातगडे तर्कतीर्थांना भेटतात नि अवमान करणाऱ्या कार्यकर्त्यांना शिक्षा होऊ नये अशी विनंती करतात. विशेष म्हणजे तर्कतीर्थ ती विनंती मानतात. खटल्यात ते आरोपींना ओळखत नाही म्हणून जबाब देतात नि आरोपी निर्दोष मुक्त होतात.^{१२} निर्दोष सुटलेल्यांपैकी एक काँ. गोविंद पानसरे होते. तेव्हा ते तरुण कार्यकर्ते होते.

साहित्य आणि संस्कृती मंडळ संस्थापक

स्वतंत्र महाराष्ट्र राज्याची १ मे, १९६० रोजी झालेली स्थापना म्हणजे मराठीचा गौरव आणि विजयच! स्वतंत्र महाराष्ट्राचे मुख्यमंत्री म्हणून नामदार यशवंतराव चव्हाण सूत्रे हाती घेतात. मराठी भाषा संचालनालय निर्मिती पाठोपाठ १९ नोव्हेंबर, १९६० रोजी मराठीस ज्ञानभाषा बनवण्यासाठी म्हणून महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाची निर्मिती करतात नि त्याच्या अध्यक्षपदी तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची नियुक्ती करतात. तर्कतीर्थ शेकडो पुस्तकांची मराठी भाषांतरे, अभिजात साहित्याचे प्रकाशन, मराठी विश्वकोश निर्मितीचा संकल्प इ. द्वारे आपली निवड सार्थ ठरवितात. राज्याच्या सिंहासनावर मराठी विराजमान करण्याचे, मुख्यमंत्री यशवंतराव चव्हाण यांचे स्वप्न साकार करतात. मंडळामार्फत प्रकाशित ग्रंथांना तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी कधी त्रोटक, तर कधी विस्तृत पण बऱ्याचदा साचेबंद प्रस्तावना 'निवेदन' शीर्षकांतर्गत लिहिल्या आहेत. या प्रस्तावना म्हणजे तर्कतीर्थांचा साहित्य आणि संस्कृती मंडळाच्या कार्य, उद्देश, स्वरूप, वैविध्य इत्यादी विषयीचे विस्तृत वा सूचक विवेचनच असायचे.

अशीच एक मार्मिक प्रस्तावना श्री.चं.न. डफाल लिखित 'देशांक- निर्देशांक' (१९६४)

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय : खंड - १८ / ५८२

शीर्षक ग्रंथास लिहिली आहे. त्यात ते म्हणतात की, “मराठी भाषेला विद्यापीठाच्या भाषेचा दर्जा येण्याकरिता विज्ञान, तत्त्वज्ञान, सामाजिक शास्त्रे आणि तंत्रविज्ञान या विषयांवरील ग्रंथांची रचना मोठ्या प्रमाणात होण्याची आवश्यकता आहे. वरील विषयांवर केवळ परिभाषा कोश अथवा पाठ्यपुस्तके प्रकाशित करून अशा प्रकारचा दर्जा मराठी भाषेला प्राप्त होणार नाही. सर्वसामान्य सुशिक्षितांपासून तो प्रज्ञावंत पंडितांपर्यंत मान्य होतील, अशा ग्रंथांची रचना व्हावयास पाहिजे. मराठी भाषेत किंवा अन्य भारतीय भाषांमध्ये विज्ञान, सामाजिक शास्त्रे व तंत्र-विज्ञान या विषयांचे प्रतिपादन करावयास उपयुक्त अंशा परिभाषासूची किंवा परिभाषा कोश तयार होत आहेत, परिभाषा किंवा शब्द यांचा प्रतिपादनाच्या ओघात समर्पकपणे वारंवार प्रतिष्ठित लेखांत व ग्रंथांत उपयोग केल्यानेच अर्थ व्यक्त करण्याची त्यात शक्ती येते. अशा तऱ्हेने उपयोगांत न आलेले शब्द केवळ कोशांत पडून राहिल्याने अर्थशून्य राहतात म्हणून, मराठीला आधुनिक ज्ञान-विज्ञानाची भाषा बनविण्याकरिता शासन, विद्यापीठे, प्रकाशन संस्था व त्या त्या विषयांचे कुशल लेखक यांनी ग्रंथरचना करणे आवश्यक आहे.”

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी या मंडळामार्फत मराठी विश्वकोश निर्मितीचा संकल्प सन १९६२ मध्ये केला आणि सन १९६५ मध्ये ‘मराठी विश्वकोश परिचय ग्रंथ’ आणि सन १९७३ मध्ये ‘परिभाषा संग्रह’ प्रकाशित करून एका अर्थाने मराठी विश्वकोशाचा रचनाकल्पच समोर मूर्त केला. ‘मराठा इतिहास साधने’, ‘आंतरभारती’ मालेत ‘भारतीय भाषांचा - परिचय आणि इतिहास’, ‘पदनाम कोश’, यांची तर निर्मिती केलीच, पण कला, क्रीडा, संगीत, वैद्यक, विधि, स्थापत्य, अभियांत्रिकी, आहार, आरोग्यविज्ञान, जीवन, साहित्य, भाषा असं कोणतंच क्षेत्र उपेक्षित ठेवलं नाही. मानवी संस्कृतीच्या सर्वांगाना स्पर्श करणारे सर्वग्राही ग्रंथ निर्माण करून तर्कतीर्थांनी मराठी भाषेस ज्ञानभाषा तर बनवलेच; पण एकंदर ग्रंथव्यवहारातून महाराष्ट्र समाजाचे रूपांतर सुसंस्कृत व प्रगल्भ अशा ज्ञानसमाजात केले. तर्कतीर्थांचे हे योगदान महाराष्ट्र राज्याचा सांस्कृतिक पाया मजबूत करणारे जसे आहे, तसेच ते या राज्याची सामाजिक, आर्थिक, तांत्रिक, भाषिक, साहित्यिक अंगाने प्रगती दिशा ठरवणारेही सिद्ध झाले आहे.

मराठी विश्वकोश निर्माते

महाराष्ट्र शासनाने महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाचा वाढता व्याप आणि मराठी विश्वकोश निर्मितीस गती देण्याच्या उद्देशाने १ डिसेंबर, १९८० ला महाराष्ट्र राज्य मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळाची स्वतंत्र स्थापना करून त्या मंडळाचे अध्यक्ष व मराठी विश्वकोशाचे संपादक म्हणून तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची नियुक्ती केली. तर्कतीर्थांनी या विश्वकोशाचा जो रचनाकल्प तयार केला होता त्याबरहुकूम आज सदर कोश पूर्ण झाला असून, त्याचे २० खंड प्रकाशित झाले आहे. मराठी विश्वकोश हा सर्वविषय संग्राहक ज्ञानकोश असून तो भारतीय भाषांतील श्रेष्ठ ज्ञानकोश मानला जातो. तर्कतीर्थांनी या २० खंडांमध्ये १५९ नोंदी लिहिल्या असून, ह्या नोंद लेखनाचा आदर्श होत. मराठी विश्वकोश नोंद रचना ही आधुनिक संगणकशास्त्राच्या

सोयीची असून त्याचे अंकीय संस्करण (Digitisation) उपलब्ध असून ते विकिपीडीयाशी स्पर्धा करणारे ठरले आहे. या मराठी विश्वकोशाचे सर्व भारतीय भाषांमध्ये भाषांतर झाले, तर भारतीय भाषा ज्ञानभाषा म्हणून समृद्ध होतील. किमानपक्षी या मराठी विश्वकोशाचे हिंदी व इंग्रजी भाषांतर झाले तरी तर्कतीर्थांनी मराठीस ज्ञानभाषा म्हणून किती समृद्ध करून ठेवले आहे याची प्रचिती देशास व जगास आल्याशिवाय राहाणार नाही. तीच गोष्ट महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाने निर्मिलेल्या सर्व ग्रंथांचे (भाषांतरित ग्रंथ वगळून) हिंदी आणि इंग्रजीत भाषांतर केल्याचाही मराठीचा डंका देशभर नि जागतिक होण्यास मोलाचे साहाय्य होईल. या दृष्टीने दोन्ही मंडळांनी धोरणात्मक निर्णय घेऊन त्याची अंमलबजावणी युद्धपातळीवर अग्रक्रमाने करावी, असे मी नम्र आवाहन करू इच्छितो. महाराजा सयाजीराव गायकवाड साधननिर्मिती समितीने असे धोरण अंगीकारून अंमलात आणले आहे, हे मी या व्यासपीठावरून मुद्दाम लक्षात आणून देऊ इच्छितो. तर्कतीर्थांच्या कार्यास वैश्विक व शाश्वत बनवण्याचा तोच एकमेव उपाय आहे. महाराष्ट्र समाज तेव्हाच खऱ्या अर्थाने विश्वसमाज स्पर्धक बनेल असे मला वाटते.

भारतीय राज्यघटनेचे संस्कृत भाषांतरकार

भारतीय घटना परिषदने तयार केलेला राज्यघटनेचा मसुदा भारतीय संसदेने मंजूर केल्यानंतर स्वतंत्र भारताचे रूपांतर भारतीय प्रजासत्ताकात झाले. भारतीय राज्यघटनेच्या ८व्या परिशिष्टान्वये ज्या १४ भाषांना सन १९५० मध्ये राज्यभाषा म्हणून मान्यता देण्यात आली होती, त्या सर्व भाषांमध्ये भारतीय राज्यघटनेचे भाषांतर करणे घटनात्मक तरतुदीनुसार अनिवार्य होते. अन्य सर्व भाषांसाठी भाषांतरकार उपलब्ध झाले. संस्कृत भाषा त्याला अपवाद ठरली. डॉ. राजेंद्र प्रसाद घटना प्रदत्त प्रमुख होते. त्यांना ही अडचण लक्षात येताच त्यांनी तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचे नाव सुचविले. तर्कतीर्थांनी भाषांतर समितीचे निमंत्रक म्हणून कामगिरी बजावली. अधिकांश (तीन चतुर्थांश) घटनेचे भाषांतर तर्कतीर्थांनी केले. काही भाग मंगलदेवशास्त्रींनी भाषांतरित केला. भाषांतर समितीत भारतरत्न पां. वा. काणे, डॉ. सुनीतिकुमार चतर्जी, डॉ. बाबूराम सक्सेना, डॉ. रघुवीर यांच्यासारखे नवरत्न होते. समितीने सतत २२ दिवस भाषांतराचे कलमवार वाचन करून भाषांतरित मसुदा मान्य केला. पुढे मुद्रणाचा प्रश्न उभारला. त्याची जबाबदारीही तर्कतीर्थांनी स्वतःच्या खांद्यावर घेतली. खिळे जुळवणी, मुद्रितशोधन इ. कार्य प्राज्ञ प्रेस, वाईतच झाले. 'हाती घ्याल ते तडीस न्या' चा दंडक संस्कार म्हणून तर्कतीर्थांनी आपले गुरू स्वामी केवलानंद सरस्वतींकडून घेतला होता. 'घेतला वसा टाकू नये' हे मान्य करत संस्कृत राज्यघटना 'भारतस्य संविधानम्' शीर्षक सन १९५२ मध्ये प्रकाशित झाली. सुमारे ३०० पृष्ठांचा हा दस्तऐवज भारत सरकारने अवघ्या दोन रुपयात भारतीय जनतेस उपलब्ध करून दिला होता.

संस्कृत हस्तलिखितांची द्विखंडीय सूची संपादन, ती प्रकाशित करून १३०० पृष्ठांचा असाच दुर्मीळ खजिना तर्कतीर्थांनी उपलब्ध करून मोठे उपकार केले आहे. सुमारे १३००० पोथ्यांची ही

सूची प्राचीन संस्कृत हस्तलिखितांची सर्वकष माहिती देते. त्यात पोथी शीर्षक, लेखक, काळ, स्थिती, माध्यम, ओळी, शब्द संस्था इ.माहिती वाचकास मिळते. त्या माहितीचे अवलोकन करत असताना परत एकदा तर्कतीर्थांच्या ज्ञानसाधकाचे दर्शन होते नि आपसूक ओठ पुटपुटू लागतात, 'दिव्यत्वाची जेथ प्रचिती, तेथे कर माझे जुळती'.

या नि अशा अनेक पैलूमधून तर्कतीर्थ व्यक्ती म्हणून ज्या सामर्थ्याने समोर येतात, तितकाच त्या मागचा विचारही आपणासाठी प्रेरक स्फूर्ती म्हणून, ऊर्जा नि ऊर्मी म्हणून पुढे येतो अन् लक्षात येतं तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांना देश केवळ स्वतंत्र करायचा नव्हता तर तो स्वप्रज्ञ स्वराज्य बनवायचा होता. तर्कतीर्थांनी या कार्याशिवाय जो मनुष्यसंग्रह केला होता तो केवळ अचंबित करणारा ठरतो. तीच गोष्ट त्यांच्या संस्थात्मक उभारणीचीही. आपणास केवळ प्राज्ञपाठशाळा मंडळच माहित आहे. पण त्याशिवाय धर्मसुधारणा मंडळ, धर्मकोश मंडळ, महाराष्ट्र साहित्य परिषद, मुंबई मराठी ग्रंथ संग्रहालय, डॉ. भांडारकर प्राच्यविद्या संस्था, ब्राह्म समाज प्रार्थना समाज, सत्यशोधक समाज, सेंटर फॉर द स्टडी ऑफ सोशल चेंज, स्त्री हितकारिणी, हिंदी विश्वकोश, भारतीय संस्कृतीसंसद, रेनासान्स इन्स्टिट्यूट, इंटरनॅशनल काँग्रेस ऑफ ओरिएंटलिस्ट अशा कितीतरी संस्थांच्या उभारणी आणि विकासातील तर्कतीर्थांचे योगदान लक्षात घेतले की, जाणवते, हा माणूस एका जन्मात सात जन्मकार्य करण्यासाठीच बहुधा जन्मला होता. डॉ. मानवेंद्रनाथ रॉय, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर, स्वातंत्र्यवीर वि.दा सावरकर, डॉ. राजेंद्र प्रसाद, महात्मा गांधी, यशवंतराव चाव्हाण यांच्याशी तर्कतीर्थांचे असलेले संबंध परस्परांना समृद्ध करणारे होते. साहित्य अकादमी महत्तर सदस्यत्व (फेलोशिप), मुंबई विद्यापीठाची एल्.एल्.डी, पद्मभूषण, पद्मविभूषण, राष्ट्रीय संस्कृत पंडित, राष्ट्रभूषण, छत्रपती शाहू पुरस्कार, सातारा भूषण सारख्या सन्मानांनी गौरवित तर्कतीर्थांची प्रज्ञा प्रतिभा सातासमुद्रापार ब्रह्मदेश, रशिया, अमेरिका, फ्रान्सपर्यंत जाऊन पोहोचली होती. त्यांनी मराठी व संस्कृत भाषेत दोन डझन ग्रंथांची केलेली निर्मिती हिंदी, इंग्रजीत भाषांतरित झाली. महाराष्ट्राचं असं अपवाद वृत्तपत्र वा नियतकालिक असे ज्यात तर्कतीर्थांनी लेखन केलं नाही. संशोधन, संपादन, समीक्षा प्रस्तावना, पत्रलेखन, मुलाखती, भाषणे, नोंदी, प्रवासवर्णन अशा सर्व क्षेत्रांत त्यांनी आपलं सारस्वत सिद्ध केलं. सर्व विचार, पक्ष अंगीकारूनही तर्कतीर्थ व्यक्ती व विचार म्हणून स्वप्रज्ञ व स्वतंत्रच राहिले. आयुष्याच्या अंतिम पर्वात गांधीवादी होते, ज्यात वैश्विक करुणा होती नि श्रेष्ठ मानवी मूल्यांबद्दल अढळ निष्ठाही!

संदर्भ :

१. माझी तीन प्रेरणास्थाने - तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, दीपावली (दिवाळी अंक), १९९६, पृ. ११९ व १९६
२. कृष्णाकाठ- यशवंतराव चव्हाण, रोहन प्रकाशन, पुणे (जन आवृत्ती) सन २०१२ पृ. ६५,
३. Harijan Weekly - Ed.R.V. Sastry, Aryabhushan Press, Pune, Saturday, 11th February, 1933, pg - 3,6

४. अध्ययन आणि वैचारिक वाटचाल (मुलाखत)-तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी नवभारत, फेब्रुवारी-मार्च, १९८१, पृ.१६. (तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी सहस्रचंद्र दर्शन विशेषांक)
5. The Collected Works of Mahatma Gandhi, Vol - 61, Page - 167.
6. Towards Freedom - Laxmanshastri Joshi. Independent India, Bombay. (weekly), Vol-XIII, NO-2, 16 January, 1949, Page-19,20 and 24
7. From Party T2 A Movement - Laxmanshastri Joshi Vol-XIII, NO-1, 9th January, 1949, Page-7, 11
8. Some Experiences of The Bombay Election, Pandit Laxmanshastri Joshi Tarkteert -Independent India, Delhi (weekly) Vol-X, NO-13, Page - 149, 154.
9. -----ibid-----page-149.
१०. माधवराव बागल यांस अनावृत्त पत्र- - तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, साप्ताहिक मौज, मुंबई, १६ सप्टेंबर, १९५६ पृ.
११. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांना उत्तर-माधवराव बागल, साप्ताहिक मौज, मुंबई, २३ सप्टेंबर, १९५६, पृ.
१२. तर्कतीर्थांच्या सहवासात - माधव गडकरी, 'साहित्यातील हिरे आणि मोती', उत्कर्ष प्रकाशन, पुणे. प्रका.१ मे, १९८४, पृ.१२.

(तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी ऑनलाईन व्याख्यानमाला,
शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूर, सोमवार दि. १ फेब्रुवारी, २०२२ चे व्याख्यान)



प्राज्ञपाठशाळा, 'नवभारत' आणि तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी - प्रतिभा मिस्री (पोरे)

या शीर्षकातील तीन एकत्र पदे, ही स्वयंअर्थाने, प्रत्येक पद हे महाराष्ट्रातील एका पर्वचे नाव आहे. महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक इतिहासातील हे पर्व एक महत्त्वाचे पान आहे, या तीनही गोष्टींशी आपल्या आयुष्याचा कालखंड कुठे तरी जोडलेला असणे ही माझ्यासाठी खूप खोल समाधानाची बाब आहे. या तीनही पर्वावर स्वतंत्रपणे लिहिणारे तज्ज्ञ येथे आहेत याचे मला भान आहे. माझी भूमिका येथे माझ्या जडणघडणीत या साऱ्यांचा जो एक सामायिक परिणाम झाला त्याचा शोध घेणे ही आहे. एका अर्थाने ते प्रातिनिधिक चिंतन ठरावे या सर्वांनी ज्या बौद्धिक संस्कृतीचा वारसा आम्हाला दिला त्याचे आणि जो कालखंड त्यांनी आपल्या कामगिरींनी प्रकाशित केला त्याचेही, ही भूमिका माझी आहे.

हा कालखंड आहे १९७१ ते १९८० या दशकाचा. मी मराठी विश्वकोशात १९७१-७८ या कालखंडात संपादकीय सहायक म्हणून काम करत होते. महाविद्यालयीन शिक्षण पूर्ण करून मी तेथे रुजू झाले होते. विश्वकोशाच्या इतिहासातही हा काळ खूप फलदायी झाला. पहिल्या खंडाचे मुद्रितशोधन पूर्ण करण्यासाठी मौज प्रेसला मी व एक सहकारी महिनाभर होतो. दीर्घ काळानंतर पहिला खंड प्रसिद्ध झाला. नंतर शासकीय मुद्रणालय वाई येथे आले व पुढील खंडांच्या छपाईला वेग चढला. सहा खंड या काळात प्रसिद्ध झाले. पुढील तीन खंडांच्या मुद्रित प्रती तयार झाल्या व त्यापुढील खंडांचे संपादन काम जवळजवळ पूर्ण झाले. इतके हे काम वेग घेत गेले. मी होते त्या वेळी रा. ग. जाधव मानव्यविद्या कक्षाचे प्रमुख संपादक होते व विज्ञान विभागाचे होते श्री. भदे. ज्यांना मी संपादकीय सहायक म्हणून मदत करत होते ते भा. ग. सुर्वे यांच्याकडे पाच विषय होते : तत्त्वज्ञान ज्यामध्ये भारतीय व पाश्चात्य दोन्हीही, धर्म ज्यामध्ये सर्व धर्मांच्या बाबतच्या नोंदी, मराठी सोडून इतर सर्व भारतीय भाषा व साहित्य, मानसशास्त्र आणि भाषाशास्त्र (लिंग्विस्टिक्स) व लिपी. धर्म विषयांतर्गत हिंदू धर्मातील सर्व प्रमुख बाबींवर तर्कतीर्थ लिहीत व पारंपरिक बाबींवर 'धर्मकोशा'तील रंगनाथशास्त्री जोशी, श्री. केळकरशास्त्री इत्यादी

शास्त्रीमंडळी लिहीत. पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाच्या नोंदी मुख्यत्वे प्रा. मे. पुं. रेगे लिहीत. त्यामुळे या सर्वांशी कामानिमित्ताने संपर्क येत होता. विशेषतः मी मा. शास्त्रीजींची लेखनिक म्हणून खूप काम केले ते सत्तरीपुढे होते त्यामुळे तोंडी मजकूर सांगत. त्यांचा माझ्यावर विशेष लोभ होता. संदर्भाची पुस्तके काढणे, संदर्भ तपासणे, मजकूर नीट वाचून टाईप प्रत तपासून त्यांना वाचावयास देणे इ. सर्व काही केले. त्यांच्या घरीही प्रवेश होता. त्यांच्या काही दौऱ्यांतही बरोबर होते. त्यांच्यासमवेत किती तरी बैठकांमध्ये नोंद ठेवण्यासाठी असे. व्यक्तिशः मी सामाजिक चळवळींमध्येही आघाडीवर होतेच. अचानक काही राजकीय हस्तक्षेपाने माझ्या प्रमोशनवरच्या जागेवर बाहेरील व्यक्ती आली. माझ्यामागे क्रम असलेले तिघे (रिझर्वेशन उमेदवार) होते. मी राजीनामा दिला. (डिसें. १९७८) शास्त्रीजी व्यथित झाले. तुम्हाला पूर्वानुसारी प्रमोशन मिळवून देतो म्हणाले. पण मी म्हणाले, मग तुम्ही जे मला दिले आहेत त्या संस्कारांचाच हा पराभव होईल. माझ्या राजीनाम्याने त्यांना दुःख झाले.

या लेखात मी या कालखंडाचा दोन भागांमध्ये विचार करणार आहे. पहिला भाग आहे : नवभारत, प्राज्ञपाठशाळा यांचा ज्ञानवारसा आणि दुसरा भाग आहे मराठी विश्वकोश आणि तर्कतीर्थ यांचा ज्ञानवारसा.

पहिला भाग : केवलानंदांचा ज्ञानवारसा

१. वाईतील सांस्कृतिक वातावरण आणि केवलानंद

वैदिक अध्ययनासाठी प्राज्ञपाठशाळा जरी प्रसिद्ध होती, तरी महाराष्ट्राच्या बौद्धिक प्रबोधनातील तिचा वाटा सिंहाचा आहे. स्वातंत्र्य चळवळीत व नंतरही तेथील विद्वान महाराष्ट्रभर दौरे करत प्रबोधन करत. केवलानंद सभागृह, वाई प्राज्ञपाठशाळा इमारत, येथे दुतर्फा लावलेल्या शास्त्री, विद्वान मंडळींच्या फोटोंवरून नजर फिरवली तरी या विद्वत्तेचे दर्शन चकित करते. अनेक धार्मिक महत्त्वाच्या बाबींवर केवलानंदांचा सल्ला घेतला जाई. सोरटी सोमनाथ प्रतिष्ठापना व तेथील सर्व जातींचा मंदिर प्रवेश हे एक उदाहरण. अस्पृश्यता विरोधी आंदोलनात महात्मा गांधींनी अस्पृश्यतेला धार्मिक आधार नाही, असा निश्चित सल्ला केवलानंद स्वामी यांच्याकडून मिळवला होता. केवलानंद स्वतः विद्वान व धर्मशास्त्र पंडित होते, अनेक पुस्तके त्यांनी लिहिली आहेत. केवलानंद सरस्वती व त्यांची प्राज्ञपाठशाळा यांमुळे वाईतील सांस्कृतिक वातावरण, हे सुरुवातीपासूनच प्रगल्भ, बौद्धिक व पुरोगामी राहिले. उदा., विठ्ठल रामजी शिंदे यांचे काम पुढे नेणारे रा. ना. चव्हाण हेही वाईचे, तसेच गांधीजींचे सामाजिक काम पुढे नेणारे विनोबा भावे हेही वाईचेच. दोघेही तर्कतीर्थांचे समकालीन व मित्रही. वाईची शतकोत्तर वाटचाल करणारी 'वसंत व्याख्यानमाला' ही एक उदाहरण आहे या वारश्याचे.

२. धर्मकोशाचे काम

धर्मकोशाचे काम आजही चालू आहेच. पहिला माळ्यावरील शास्त्री मंडळी, दुतर्फा असलेली ग्रंथांनी भरलेली समृद्ध कपाटे, तेथील शांत पवित्र वातावरण, समोरच ओळीने

लावलेले धर्मकोश खंड, तळघरातील नीट जतन केलेल्या हजारो प्राचीन पोथ्या या सगळ्यांचा माझ्या मनावर नकळत संस्कार होत गेला. पुढे 'धर्म' विषयांतर्गत प्रसंगपरत्वे तेथे जाता आले. विशेषतः रंगनाथशास्त्री जोशी यांचे व्याकरणावरील व संस्कृतवरील प्रभुत्व अजूनही लक्षात आहे. केळकरशास्त्री यांची उत्साही मूर्ती लक्षात आहे. आठवते ती कर्नाटक विदुषी डॉ. सरोजिनी महिषी यांची 'धर्मकोशा ला भेट व त्यांची प्रशंसा. धर्मकोश ही भारतीय ज्ञानजतन परंपरेची एक उत्तुंग अशी ठेव आहे. धर्मकोशाचे ज्ञानमूल्य आणि संदर्भमूल्य वादातीत आहे. एक कालातीत परंपरा येथे जतन झाली आहे. पुढील सहस्रकेही या संदर्भकोशांचे ऋणी राहतील, यात शंकाच नाही. शास्त्रीजींसमवेतच्या काही चर्चा, भेटी अजून आठवणीत आहेत. एक जैन तत्त्वज्ञ व साधू शास्त्रीजींशी पूर्ण संस्कृतमध्ये विविध विषयांवर चर्चा करत होते ते आठवते. एक जर्मन विद्वान अभ्यासासाठी तेथे राहिले होते, त्यांच्याही चर्चा आठवतात. शास्त्री मंडळींच्या चर्चा आठवतात. प्राज्ञपाठशाळांमंडळ, तेथील धर्मकोश व शास्त्रीजी या सर्वांचा फार सकारात्मक संस्कार माझ्यावर झाला. खऱ्या धर्माचे, खऱ्या ज्ञानाधिष्ठित धर्मसंस्कृतीचे, खऱ्या व्यापक वैश्विक धर्मजाणिवेचे हे संस्कार होते व त्यांनी मला फार उन्नत संस्कृती दिली, हे नक्की. या वाटेवर अजूनही हा प्रकाश तेजस्वीपणे मार्गदर्शन करतो आहे.

३. प्राज्ञपाठशाळा मंडळ

अनेक वैचारिक प्रकाशनेही प्राज्ञपाठशाळा मंडळाने प्रसिद्ध केली आहेत. त्यांची यादी वाचक नियमित नवभारतमध्ये वाचतातच पुरोगामी व संपन्न संदर्भाची ही प्रकाशने स्वयंमूल्य संदर्भ आहेत. शास्त्रीजींचे वैदिक संस्कृतीचा विकास हे एक उदाहरण. आजही यांच्या आवृत्त्या निघतात, हे खूप आश्वासक आहे. पण प्राज्ञपाठशाळेचे ग्रंथसंग्रहालय फार अमूल्य आहे. त्यामधील पाणिनीच्या व्याकरणाचे ऐतिहासिक मूल्य ओळखून आमच्या 'इंडियन नॅशनल ट्रस्ट फॉर आर्ट अँड कल्चरल हेरिटेज' वाई-पाचगणी चॅप्टरतर्फे, त्याचे शास्त्रशुद्ध 'जतनीकरण'चे (कॉन्झर्वेशन) कामही केले. दिल्ली तज्ज्ञांची भेट या ग्रंथालयाला आयोजित करून तेथे जतनीकरण कसे करावे, याबाबत एक कार्यसत्रही घेतले यात प्रमुख वाटा शिके उद्योग समूहाचे अध्वर्यू वाईकर जगन्नाथ जाधव यांचा मोलाचा वाटा होता. या ग्रंथसंग्रहाचे जतन होणे फार आवश्यक आहे. विशेषतः दुर्मिळ प्राचीन पोथ्यांचे हे ग्रंथालय दानशूर व्यक्तीच्या प्रतिक्षेत आहे.

४. नवभारत

डॉ. सरोजा भाटे, अध्यक्ष, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ यांनी नवभारतवर व त्यामधील ज्ञानसंदर्भावर उत्तम लिहिले आहे. एक-एक अंक संदर्भमूल्य असलेला आहे. ही एक दीर्घ परंपरा आहे. मला अजून आठवतात ते काँग्रेस पक्ष (तत्कालीन राजकीय पक्ष) याच्यावर त्यांनी काढलेले दोन ऐतिहासिक दस्तावेज असलेले खंड एका महत्त्वाच्या भारतीय इतिहासाच्या एका पर्वाच्या साक्षीदार असलेल्या या पक्षावर असे संपूर्ण मूलभूत चर्चा करणारे असे अंक भारतात अन्यत्र कुठे निघाले असतील असे मासिकांच्या इतिहासात मला वाटत नाही. अशी खूप उदाहरणे

आहेत. तत्त्वज्ञ, तज्ज्ञ व अभ्यासक यांना एकत्र करणारे हे त्रैमासिक महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक सारस्वताचा एक गौरवास्पद आलेख दाखवते. ते आजही उत्तम चालू आहे याचा आनंद आहे. पण त्यांतील संदर्भमूल्ये असणाऱ्या लेखांची स्वतंत्र ग्रंथरूपाने नोंद व्हावी व ते जतन व्हावेत असे वाटते. दानशूर व्यक्तींची यासाठीही प्रतीक्षा प्राज्ञपाठशाळा मंडळ करत असेलच.

५. प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, नवभारत आणि विश्वकोश

'धर्मकोशाच्या 'वरच्या मजल्यावरच मराठी विश्वकोश कार्यालय प्राज्ञपाठशाळामंडळाच्या इमारतीत आहे. तळमजल्यावर 'कला-विषयक' काम (फोटो, चित्रे, प्लेट्स इ.) विज्ञान विभाग होता व मराठी विश्वकोश ऑफिस आणि दुसऱ्या मजल्यावर मानव्यविद्या, तर्कतीर्थ यांचे कार्यालय. विश्वकोशाची ४०,००० संदर्भपुस्तके असलेली व सर्व उत्तम नियतकालिके, उपलब्ध असलेली उत्तम ग्रंथालयही तेथेच आहे. विज्ञान विषयांतर्गत ६५ वर विषय व मानव्यविद्या अंतर्गत तेवढेच, असे एकूण एकशे चाळीस विषयाचे संपादन तेथे होई. त्यासाठी भारतभरातून अतिथी संपादक येत. याचा फायदा नवभारत, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ व वसंत व्याख्यानमालेला होई. मंडळ या अतिथी संपादकांच्या निवासाची भोजनाची व्यवस्था ठेवी. हे विद्वान नवभारतमध्ये लिहीतही असत. प्राज्ञपाठशाळामंडळाच्या 'सरस्वत्युत्सवा'ची बौद्धिक मेजवानी हाही एक समृद्ध अनुभव असे आम्हा सर्वांना वाटे. 'केवलानंद सभागृह' तेव्हा या उत्सवात श्रोत्यांनी भरलेले असे. अनेक दुर्मीळ नेते ऐकले आहेत. बॅ. नाथ पै यांचे भाषण अजूनही लक्षात आहे.

दुसरा भाग: विश्वकोश व तर्कतीर्थ यांचा वारसा

१. विश्वकोशातील प्रगल्भ बौद्धिक वातावरण

शास्त्रीजी व प्रा. मे. पुं. रेगे यांचा या बौद्धिक वातावरणनिर्मितीत फार मोठा वाटा आहे. हे दोघे आम्हा तरुणांचे स्फूर्तिस्थान होते. रेगे यांनी तरुणांसाठी शिबिरे घेतली होती. छान चर्चा होत. अभ्यागतांचे, विचारवंतांचे आदान-प्रदान होई, त्यांचा साक्षात परिणाम होई. दुराग्रह, दुराभिमान यांना थारा नसे कारण इतके तज्ज्ञ तेथे वावरत अतिथी म्हणून, की भाग्यच आमचे त्यांना जवळून ऐकता-पाहता आले. प्रत्येक टेबलवर पुस्तकांचे, संदर्भांचे अक्षरशः ढीग असत. ग्रंथांच्या जगातले ते एक मुक्त व्यासपीठ होते! त्याबरोबरच लेखन संक्षेप, लिखाणातील अचूकता, नेमके संदर्भ आणि नेमक्या शब्दांमध्ये अभिव्यक्ती करणे हे सर्व शिकता आले. प्रत्येक नोंदीला शब्दमर्यादा असे व ती पाळली जाई. चित्रे, फोटो, रेखाटने इत्यादीही अचूक असावे लागे, संदर्भाची नेमकी व नीट नोंद हवी, हेही पाहिले जाई. अतिथी अभ्यागत तज्ज्ञांच्या लेखांचे संपादन होई. आंतरराष्ट्रीय सहकार्य मिळवले जाई. मला आठवते त्या काळात सोव्हिएत युनियनने काही खास संदर्भ केवळ या विश्वकोशातील विज्ञान विभागाला उपलब्ध करून दिले होते. माझा साहित्य विषय होता, मला भारतीय भाषा-साहित्य यांचा परिचय झाला व मनाच्या जाणिवा अधिक व्यापक व विकसित झाल्या. मला खात्री आहे, विद्यार्थ्यांवरही विश्वकोश खंड असाच परिणाम करतील. भारतातील एकमेव असा हा विज्ञान व मानव्यविद्या यांचा संगम साधणारा ब्रिटिश एन्स्लायकोपीडिआसारखा महाकोश आहे.

२. विश्वकोश आणि राजकारण

शास्त्रीजी आणि यशवंतराव चव्हाण यांचे मैत्र सर्वांना परिचित आहे. महाराष्ट्र निर्मितीचे स्वप्न प्रत्यक्षात आणून ते वास्तवात उतरवणारे हे नेतृत्व साहित्य-साधनेने परिपोष केलेले प्रगल्भ, सुजाण, समंजस व शांत स्वरूपाचे होते. त्यांना ऐकणे हा फार आनंददायक अनुभव असे. त्यांच्या नेतृत्वाखाली वाई येथे 'मराठी विश्वकोशा'ची मुहूर्तमेढ रोवली गेली व त्यांचा पूर्ण सहकार्याचा वरदहस्त या कार्यालयाला मिळाला. महाराष्ट्रातील सर्व लहान- थोर राजकीय नेते शास्त्रीजींना भेटायला येत. तसेच किसन वीर अनेकदा तिथे असत. असा महाराष्ट्राच्या राजकीय समृद्धीचा हा काळ होता. 'मराठी विश्वकोशा'च्या प्रांगणात कोणताही राजकीय हस्तक्षेप शास्त्रीजी असेपर्यंत कधीही झाला नाही. एका भेटीत भला आठवते यशवंतराव तर्कतीर्थाना म्हणाले होते, "बरे झाले तुम्ही या खिंडीत (प्राज्ञपाठशाळा गल्ली, ती अरुंद आहे.) राहता, राजकारणात पडून आम्हाला खिंडीत पकडले नाहीत! यशवंतरावांचाही माझ्यावर प्रभाव आहे."

३. कार्यालयीन काम करणाऱ्यांचाही विकास

या वातावरणात काम करणारे आम्हीही विकसित होत होतो. माझ्या कविता सत्यकथा, हंस, संदर्भ, अनुष्टुभ इ. मध्ये प्रसिद्ध झाल्या. समाज प्रबोधन पत्रिकेत (तेव्हा भा. शं. भणगे संपादक होते.) लिहायला सुरुवात केली होती. एस. डी. इनामदार, अनिल रघुनाथ कुलकर्णी कथाकार म्हणून नावारूपाला येत होते. डॉ. सु. र. देशपांडे यांचे पुरातत्त्वविद्येवरील लिखाण गाजत होते. (पुढे या सर्वांची पुस्तकेही आली.) चंद्रहास जोशी लिहीत होते. रा. ग. जाधव यांची पुस्तके बाहेर येत होती. असे अनेक जण आम्ही विकसित होत होतो. व्यक्तिशः त्यावेळी मी मार्क्सवादाकडे आकर्षित झाले होते, आणीबाणीत एक शिबिर केले ते शास्त्रीजींनी मला सांभाळायला सांगितले होते, कारण मी सरकारी नोकरीत होते! मला आठवते एकदा लेखन चालू असताना या काळात एक महत्त्वाचा फोन आला. तो शास्त्रीजींना 'पद्म' सन्मान देण्याबाबत होता, पण शास्त्रीजींनी स्पष्ट सांगितले होते, 'माझ्या व्यक्तिस्वातंत्र्यावर कोणताही संक्षेप येता कामा नये. विशेषतः अभिव्यक्ती व लेखनस्वातंत्र्यावर!' अगणित चर्चा व बैठका होत कामांच्या संदर्भात आणि शास्त्रीजींचे मार्गदर्शन अचूक असे. एक उदाहरण, तसे साधे बारा ज्योतीर्लिंगाच्या नोंदीला फोटो शिवलिंगाचे का मंदिर वास्तूचे त्यावर एका क्षणात त्यांनी सांगितले, मंदिर वास्तूचे द्या, त्या परिसराचा तीर्थक्षेत्राचा संदर्भ हवा!

४. प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, धर्मकोश, नवभारत, विश्वकोश आणि शास्त्रीजी

या लेखाचे शीर्षक असे एकत्र करण्याचे कारण असे की, या सर्वांना म्हणजे धर्मचिंतन, समाजकारण, साहित्यकारण आणि ज्ञानसंगोपन या सर्वांचा एकच ठिकाणी संगम असे हे असाधारण काम या परिसरात झाले. तज्ज्ञ आणि सामान्य माणूस व विद्यार्थी यांना एकत्र आणले गेले. स्वतः शास्त्रीजी कोणत्याही सभेला बोलावयाला नाही म्हणत नसत. लहान-थोर साहित्यिक त्यांना भेटत. लहानमोठ्या पुस्तकांना ते अभिप्राय लिहून देत. प्रचंड जनसंपर्क हे

त्यांचे वैशिष्ट्य होतेच, त्याच वेळी ज्ञानक्षेत्रांमधील तज्ज्ञांमध्येही एक आदरपूर्वक दबदबा होता त्यांचा. राजकारणातील सर्व पक्षांची लहान-थोर मंडळी त्यांना भेटल्याशिवाय वाईतून क्वचितच जात. तसेच प्रा. मे. पुं. रेगे, तरुण कार्यकर्ते, लेखक यांच्या कायम वेढ्यात रमलेले रेगे आठवतात. दोघेही रसिक व उत्तम विनोदबुद्धी लाभलेले. रेगांनी 'न्यायशास्त्रा'चा अभ्यास शास्त्रीजींसमवेत केला.

त्यामुळे प्राज्ञपाठशाळा मंडळ हे महाराष्ट्राच्या प्राज्ञसंस्कृतीने गाठलेले एक शिखर आहे, त्याच्या दर्शनाने ज्ञानोपासनेला आपल्या वारीची धन्यता झाली असे वाटेल.

५. माझ्यावरील शास्त्रीजींचा प्रभाव

माझ्या राजीनाम्याने मी जरी बाहेर पडले तरी मनात खंत नाही, इतके काही मला तेथे मिळाले आहे. धर्माबाबतची डोळस चिकित्सक वृत्ती, त्यामधील नीर-क्षीर विवेक, तत्त्वज्ञानाची मूलभूत बैठक पक्की होणे आणि वैश्विक तत्त्वज्ञानाची तोंडओळख ही काही महत्त्वाची. एका प्रसंगाने येथे शेवट करते. 'संत ज्ञानेश्वर' या विषयावर लेखन चालू होते. वेळ संध्याकाळची असावी. संत नामदेवांच्या ज्ञानदेव समाधीचा, मजकूर चालू होता. आम्ही शांत व एकाग्र झालो होतो आणि अचानक शास्त्रीजी थांबले. संत निवृत्तिनाथांसारखेच तेही सद्गदीत झाले होते. डोळ्यांतून पाणी वाहत होते. माझीही तीच गत होती. मी लेखन थांबवून बाहेर पडले.

- ज्ञान, ज्ञानी आणि ज्ञानेश्वर यांचा तो भावोत्कट ज्ञानसंगम होता!

(नवभारत, ऑक्टोबर-नोव्हेंबर-डिसेंबर, २०२२, पृ. ४४ ते ४८)



Reinterpreting Tradition for Social Well-being :
Tarkateertha Laxmanshastri Joshi
- Prof. Dr. Saroja Bhate



Tarkateertha Laxmanshastri Joshi is one of the shining stars of the galaxy of those great thinkers who initiated socio-religious reforms in India before and after the dawn of Independence. He was a multifaceted personality, a teacher, a writer, a socio-political activist, an intellectual and an architect of two giant encyclopaedias.

Laxmanshastri was born in a small village called Pimpalner on 27th January 1901 in an orthodox Hindu family. After his primary education he came to Wai for learning traditional lores and joined the Pathashala. He studied with his Guru fundamental texts of different philosophical systems such as Vedanta and Nyaya. His personality was moulded by his Guru who him self was charged with the spirit of nationalism and the spirit of enquiry. Laxmanshastri completed his study of the basic texts within four years and, took his lessons in English under the tutelage of Vinoba Bhave who joined Pranna Pathasala in 1918 for some time to study with Narayanashastri. With the introduction of English he developed a great linking for the language and its literature. Since it was not possible to pursue study of English in the Pathasala, he secretly ran away to Baroda to join Vinoba who introduced him to great authors like Gibbon and Mill. When however, Laxmanshastri realized that Vinoba wanted him to join Gandhiji in Vardha to complete his study of Navyavyaya and earned the title 'Tarkateertha' of the Government Sanskrit College Calcutta at the age of 21. After his return to Wai he

joined his Guru in his teaching activity. In 1929 he got an assignment in Kaivalyadhama, Lonawala, but returned to Wai after six months. Since then Wai remained his Karmabhoomi, where he died on 27th May 1994, at the age of 93.

Shastriji enjoyed a long span of activity fruitful life and contributed to the intellectual development of Maharashtra in different ways. His achievements can be divided into two categories, namely, as a socio-political activist and as a writer and thinker.

Shastriji as a socio-political activist :

Shastriji's Guru, who later became a sannyasin and was called Kavalananda Swami, was his main inspiration in leading social reforms. Swamiji himself initiated activities like nursing ill students and spinning yarn on carkha. He was willing to teach Vedas to asprsyas. He used to organize dharmasabhas, assemblies to discuss religious issues. There Shastriji was being trained for future assemblies and debates. He was gifted with sharp intellect and an ability for critical reasoning. He soon became aware of the Hindu social customs which were harmful to the society. He decided to raise his voice against such customs and wherever he found an opportunity he became vocal on such issues.

Shastriji's first encounter with the orthodox pandits took place as early as in 1923 in Songir. In the meeting he emphatically stated that the Vedas were pauruseya 'composed by human beings' contrary to the traditional belief that they were apauruseya 'not composed by humans, but divine'. When the orthodox pandits in the assembly argued that Sankaracarya, the great Hindu spiritual leader, also describes them as apauruseya, Shastriji counterargued that since sankaracarya was a human being, his opinion could not be accepted as final. The orthodox pandits were furious and expressed their resentment. Again in 1928 in one of the meetings of the All India Brahmin's Conference in Benaras he presented his essay expressing his views on child-marriage, intercast marriage and untouchability. Nearly 700 Brahmins were present. He reiterated his views against untouchability and child-marriage for which he was again severely criticised.

Impressed by Gandhiji's work he undertook lecture tours to propagate Gandhiji's views. During his lecture tours sometimes he had to go underground to avoid arrest. On one occasion he hanged his shirt and shawl on a tree in a jungle to misguide the police who were tracking him. In 1932 he joined Gandhiji's movement of civil disobedience and was jailed for 9 months in Dhule. After his return from the jail to Wai he received a message. From Gandhiji asking him to provide evidence from religious texts in support of his mission of removal of untouchability. Shastriji had several meetings with Gandhiji in Yerawada jail. In 1933 Gandhiji called a meeting of experts in Hindu religion to discuss the issue of untouchability. Shastriji argued as follows:

Though there are many statements about asprasya in the Smrti texts, they are not applicable to the asprasyas in today's society. According to Smrti texts a Candala 'a person born of a wedlock between a sudra and a Brahmin woman' is regarded asprasya. Since it not possible to identify those who are regarded asprasyas as Candalas in the Smrti sense of the word, the question of untouchability does not arise.

It was argued that the asprasyas were untouchables, because they were filthy, they live in dirt, Shastriji replied that they should be taught cleanliness. He even pointed out that they were doing great service to the society by carrying away the dirt. Finally, he also pointed out that observance of untouchability does not fit in the norms of high moral behaviour which high caste persons are supposed to follow and that they fell in their morals if they observed it.

Needless to say that his arguments were not acceptable to the pandits except a few.

Around the same time Shastriji came in contact with Karmaveer Shinde. When Karmaveer organized asprasya conference in Wai, Shastriji arranged lunch for all the participants in the premises of Pathasala. Residents of Wai publicly protested this action. But he was not deterred. He started a hostel in Wai where Dalits were allowed to stay. Shastriji also admitted a Dalit student in the Pathasala and gave him a place to stay in his house. During

his continuous marsh against evil and harmful customs he championed for the cause of open entry for all through the doors of temples He intensely put forth this issue in a debate held in Shivaji Mandir in Pune 1934, but in vain.

Another noteworthy event in his career as a social activist is his role as a priest. In 1933 he performed marriage ritual for the intercaste marriage between Vaisya Devidas, Gandhiji's son and Brahmin Lakshmi, the daughter of Rajagopalachari, since orthodox priests refused to do so. One can clearly notice deep faith in the tradition which lay at the core of his personality. It was precisely because of this deep faith that he wanted to rid the tradition of the antisocial customs. While on the one hand he courageously faced criticism, at times even kicks and bricks, from the society in his attempts to eradicate harmful customs, on the other, he equally courageously stressed the virtues in the tradition. When he came, for instance, face to face with Dr. Ambedkar, whose art of burning Manusmṛti had become the top of the town, he told Ambedkar, "there are some passages in Manusmṛti which can never be burnt away".

Shastriji found yet another platform for his socio-religious reforms in the form of Dharmanirnaya Mandal, which started with Swamiji's initiative in 1934. His lecture tours continued as a part of the propaganda of the objectives of this Mandal.

Revival of Somnatha Temple of Gujarat, in 1951 is a distinct event in Shastriji's career as a socio-religious reformer. When it was decided to rebuild the shattered temple of Somnatha and to open the new Somnatha temple for all including asprsyas orthodox priests refused to perform the installation ceremony. Shastriji along with Swamiji and other priests went there on the invitation and performed the ritual with full details as prescribed in the religious texts.

This historical event kindled the spirit of freedom beyond caste and creed and spread the message of equality.

Apart from the socio-religious reforms Shastriji took part in active politics. He came in contact with Lokamanya Tilak and perused his Geetarahasya. He said about the book that agreed with Tilak's Karmayoga,

because it was based on humanism and not on Hinduism. He started working for Congress party sometime around 1920. He undertook lecture tours in support of Gandhiji's salt-satyagraha. He also was canvassing for congress party during 1937 elections of Mumbai region. During this period he met the great revolutionary Marxist M. N. Roy. Roy had joined hands with congress party. Impressed by Roy's rational approach Shastriji joined his party and started participating in the activities of the party. In Mr, Roy's company his comprehension of Marxism became deeper and his rationalist outlook became sharper. This outlook is reflected in his later writings. He was, for sometime, General Secretary of the Maharashtra branch of Radical party. He was so strongly influenced by the radical ideology that in one of his articles in the daily Sangram published in Mumbai, he described Gandhiji's Quit India movement srotavyo mantavyo nididhyasitavyah. Moreover, his training in traditional debates involving purvapaksa and uttarapaksa culminated in a disciplined style of exposition. His exhaustive treatment of the subject under discussion is evinced by his references to events like French revolution and world war. Though he appears to be changing his stance through his writings, it is because of his constant efforts to get updated. He in his view indicates his progressive thinking. His biographer, Mrs. Arundhati Khandkar therefore rightly calls him prajñapravaha 'stream of intellect'.

What follows is a brief account of some of his writings :

1. Anandamlamsa is Shastriji's first book written by him at the age of 27 and published in 1928. It contains elucidation of the principle of bliss in Upanisads. He divides Upanisadic thoughts into two currents: philosophy of renunciation and philosophy of action. According to him anandatattva upheld by Upanisads can be traced back to the Vedic outlook on life and that it is more beneficial for the wellbeing of the society. The message he wants to convey in this book is that the orthodox Hindu religion aims at happiness as the goal and not renunciation based on the realisation that the world is full of sorrow.

2. Suddhisarvasvam is a long essay in Sanskrit writer, by Shastriji in 1929

to put together his views on social issues like untouchability. It contains the justification of his revolutionary views with the help of traditional textual references.

3. *Jadavada arthat aneesvaravada* is a book published in 1942 which contains an elaborate exposition of materialism and atheism. As a hardcore rationalist he refutes the existence of both, atman and god. He adduces references even from a work like *Sankarabhasya* to prove non-existence of the soul. His summing up of all kinds of theism into seven groups and their refutation shows his logical acumen. He concludes by showing how great thinkers of the past such as Kanada, Kapila and Buddha are justified in denying the existence of soul. Prof. M. P. Rege calls this book a model of "ideological writing".

4. *Jyotinibandha* is a brief sketch of the contribution of Mahatma Jotiba Phule to the upliftment of the downtrodden in the society. Shastriji rightly traces the rise of Jotiba Phule in Maharashtra to the degeneration of human values, to the caste-hierarchy and to the extreme arrogance and hypocrisy of the Brahmin class. He praises Jotiba for his spiritual writings based on perfect logic. At the same time he points out fallacies in some of Jotiba's statements caused by his lack of reading of the relevant material. This essay paved way for future biographies of Jotiba.

5. *Hindudharmachi Samiksa* published in 1943 this review of Hindu religion is a collection of his lectures on various aspects of Hinduism. As Shastriji himself points out in the preface, this review is based on Marxist approach.

Shastriji is very critical of the narrow minded approach reflected in some religious thoughts, which caste-hierarchy and varna system are the glaring examples. According to Rege, Shastriji proceeds in this book with paternalist approach on the road to harmony and elevation of humanity.

6. *Vaidik Sanskritca Vikasa-* Published in 1951 this book also is a collection of the lectures Shastriji gave in Pune. Here his interest has shifted from religion to culture. He has addressed various aspects of Vedic culture with a broader outlook. He has made it clear in the preface that this survey has

adhyatmika basis. Distinct characteristics of Vedic culture are encapsulated in a precise manner. The book is a quintessence of his reflections on the Vedic tradition.

7. Adhunika Marathi sahityaci Samiksa ani Rasasiddhanta- Shastriji's interest in Marathi literature prompted him to write this book which was published in 1972. Shastriji attended a few Marathi literature conferences and also was the President of 37th All India Marathi Sahitya Sammelan held in Delhi in 1954. The present book is an excellent survey of the history of literary criticism in India from Bharata's Natyasastra onwards. His exposition of the Rasasiddhanta and other aspects of Indian literary criticism exhibit his command over Indian aesthetics. He rightly warns in the conclusion that one has to be careful in applying canons of Indian literary criticism to the Marathi literature.

8. Dharmakosa - Dharmakosa, the encyclopaedia of Hinduism is one of the - seminal contributions of Shastriji. This ambitious project was designed by Kevalananda Swami at Prajna Pathasala way back in 1925. He also prepared the ground-plan of the project with 11 volumes based on 11 major topics such as Vyavahara 'law', Rajaniti 'polity' and Samskara 'ceremonies enriching personality'. It is designed as a compendium of chronologically arranged statements of sages and thinkers culled out from the religious texts, about 250 in numbers, from Vedas down to the 18th century Nibandhas 'Digests'. The kosa is thus the documentation and preservation of traditional Indian wisdom embodied in Hindu religious texts. Shastriji took over as the first editor in the year 1937 and continued upto 1988. During this period 17 parts of four volumes were published. Dharmakosa is a living testimony of Shastriji's deep erudition efficiency in systematically arranging the vast material.

9. Visvakosa (Editor) - After the Maharashtra state came into existence in 1960, Maharashtra Rajya Sahitya Sanskriti Mandal was established with Shastriji as its President. He undertook the responsibility of editing the Marathi Visvakosa. It was a laborious and intricate task. Shastriji already had a good experience of editing Dharmakosa at Wai. With his versatile

scholarship he accompanied the task successfully and even wrote more than a hundred entries on various topics ranging from ancient Indian literature to western thinkers like Marx and Frezer. First five volumes were published in 1977. He actively contributed to this monumental project till 1980. Later he continued to be its chief editor till the end of his life.

10. Sarvadharmasamiksa was published in 1988.

Among his miscellaneous writings are a large number of articles published in the monthly magazine Navabharata published by Prajna Pathashala Mandala and in other magazines as well as books. An exact estimation of his writings is not possible since many more articles written by him are unpublished.

The wide range of topics covered in his writings, the depth of the subject matter, the impressive and elegant style and the classical Marathi vocabulary have been appreciated by those who read his books and articles.

Shastriji has thus left on indelible stamp of his contribution both, to Marathi writing and socio-religious reforms, on the history of Maharashtra at the dawn of Independence. Roy once said about him, "He represents the best elements in Indian renaissance". Gandhiji described him as "a man of great learning and spotless character". Impressed by his profound erudition M. P. Rege says, "sarvajnah sa hi laksmanah". Shastriji believed that the wellbeing of the humanity is the ultimate aim of all knowledge. An ardent karmayogin he was of the opinion that action is the real text of all knowledge.

Shastriji's personality is a pleasant blend of sraddha 'faith' and cikitsa 'reason'. His way of thinking represents the essence of Gandhian philosophy, Marxism and the philosophy of Upanisads. M. P. Rege calls his philosophy sambhramavada 'scepticism' or ajneyavada 'agnosticism'. According to another scholar, S. S. Antarkar however he was a neohumanist. Shastriji was of the view that discarding the tradition because of some harmful customs being a part of it would be like throwing the baby with the bathwater. Indeed, throughout his life he upheld the great values endorsed by the Hindu religious and spiritual texts. He was a hardcore traditional Pandit with a progressive outlook.

Shastriji was an ideal of a self-taught scholar. He was endowed with an amazing grasping power with critical reasoning.

He lived a simple life and had an extra-ordinary ability to handle more than one academic as well as social programme at a time. No wonder if M. P. Rege calls him "a miracle in the intellectual world".

- (1. Indira Gandhi National Center for the Arts (Ministry of Culture, Govt. of India) National Mission for Manuscripts Virtual Tattvabodha Lecture delivered on Monday 7th February, 2022, 2-45 to 3.45 pr.**
- 2. Reg.Link : <https://us02web.zoom.us/j/87102974902?pwd=Y3lzcjZXY3dqc2VvTnNneDlCYWNUQT09>**
- 3. Facebook Live : <https://www.facebook.com/namami.mss.9>**



शास्त्रीजींचे संस्कृती, साहित्य व ललित कलाविषयक विचार - एस. डी. इनामदार

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी हे थोर विचारवंत, संस्कृत पंडित, तत्त्वज्ञ, उत्तम वक्ते, महान ग्रंथकार, तसेच मराठी विश्वकोश, धर्मकोश ह्या कोश प्रकल्पांचे संस्थापक-प्रमुख संपादक अशा विविध नात्यांनी अवघ्या महाराष्ट्राला सुपरिचित आहेत. आंतरराष्ट्रीय कीर्तीचे राजनीतिज्ञ आणि नवमानवतावादाचे प्रवर्तक मानवेंद्रनाथ रॉय यांनी 'भारतीय प्रबोधनाचे सर्वोत्कृष्ट प्रतिनिधी' (द बेस्ट प्रॉडक्ट ऑफ इंडियन रेनेसान्स) अशा शब्दांत शास्त्रीजींचा गौरव केला आहे. एम. एन रॉय यांनीच त्यांना 'शास्त्रीजी' म्हणून संबोधण्यास सुरुवात केली आणि मग ते सर्वांचेच 'शास्त्रीजी' झाले. आजही ते ह्याच नावाने सर्वसामान्यांमध्ये परिचित व लोकप्रिय आहेत.

शास्त्रीजींचे 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' (१९५९), 'आधुनिक मराठी साहित्याची समीक्षा व रससिद्धांत' (१९७३), 'आनंदमीमांसा' (१९३८) या ग्रंथांच्या आधारे; तसेच त्यांनी साहित्य-कला-संस्कृतीविषयक दिलेल्या काही महत्त्वपूर्ण व्याख्यानांचे आधारे त्यांचे ह्या विषयांच्या संदर्भातील काही विचार येथे संकलित केले आहेत.

सांस्कृतिक तत्त्वविचार हा शास्त्रीजींच्या साहित्य विचाराचा गाभा आहे. साहित्याचे सांस्कृतिक तत्त्वज्ञान असे त्याचे स्वरूप आहे. संस्कृत साहित्यविचार आणि पश्चिमी साहित्यमीमांसा यांच्या अपूर्व मेळातून त्यांची समीक्षा उद्भवली असली, तरी आपले वेगळेपण व स्वातंत्र्य शास्त्रीजींच्या कला-साहित्य मीमांसेने कसोशीने जपले आहे.

शास्त्रीजींनी 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' या ग्रंथात प्राचीन भारतीय कला व संस्कृती यांविषयी 'भरतमुनींचे नाट्यशास्त्र' व 'विष्णुधर्मोत्तर' पुराण या प्राचीन ग्रंथांचे संदर्भ व दाखले देऊन अत्यंत मार्मिक व उद्बोधक विवेचन केले आहे. त्याचा सारांश असा : भरताने केलेली सौंदर्यशास्त्र व काव्यतत्त्वांची मीमांसा महत्त्वाची आहे. भरताच्या नाट्यशास्त्रात इसवी सनपूर्व सांस्कृतिक जीवनाचे सुंदर चित्रण आढळते. भारतीय कलेचे व काव्याचे रससिद्धांत व ध्वनिसिद्धांत नाट्यशास्त्रात असल्याचे प्रतिपादन शास्त्रीजींनी केले. जगन्नाथ पंडिताच्या 'रसगंगाधरा'तही

त्यांचे भाष्य असून रसप्रधान व ध्वनिप्रधानसहित अशा काव्याच्या रमणीयतेची उत्पत्ती येते. भरताचा रससिद्धांत श्राव्यकाव्याबरोबरच गद्यपद्यात्मक काव्य, वाद्य, नृत्य, गायन वगैरे सर्व जे आस्वाद्य त्यांना लागू पडणारा आहे. चित्रात व नृत्यालाही नवरसात्मकता असते. सर्वच ललित कलांना व्यापणारा असा सिद्धांत भरताने मांडून निर्विवाद असे सौंदर्यशास्त्र निर्मिले, असे भाष्य शास्त्रीजींनी केले. पुढे विष्णुधर्मोत्तर पुराणात त्रैलोक्यानुकृती, भाव आणि रस ही कलासौंदर्याची तत्त्वे त्याच परिभाषेत सांगितली गेली आहेत. शास्त्रीजींनी चित्र, नृत्य, वादन कला, गायन या सर्वांतच एक समान सूत्र असल्याचे दाखवले. 'गीतशास्त्राचे विधान ज्याला कळते तोच सर्व कला यथाविधी जाणतो' असे विधान शास्त्रीजींनी केले आहे. कोणत्याही ललितकलेचा भाव आधी त्या कलाकाराच्या हृदयात असतो. तो अंतर्भाव जेव्हा बाह्यरूपात उतरतो तेव्हा कधी चित्रकाराच्या कुंचल्याने केलेल्या कृतीत वा नृत्यांगनेच्या अविर्भावात वा एखाद्या शब्दब्रह्माला आत्मसात करणाऱ्या साहित्यिकाच्या निर्मितीत प्रकट होतो. कधी शिल्पकला व स्थापत्याच्या उत्तम नमुन्यात तो दिसतो. शास्त्रीजींनी अशा अंतर्भावाचा उल्लेख 'सर्जनशील सत्त्वगुण' म्हणून केला आहे. तो अंतर्भाव 'नवनिर्मितिक्षम प्रज्ञा' असते. ललितकला प्रतिभेने निसर्गाचे रूपांतरण (ट्रान्सफॉर्मेशन ऑफ नेचर) होत जाते व भारतीय ललितकलेचे ते कार्य असल्याचे आनंदकुमार स्वामींनी म्हटल्याचे शास्त्रीजींनी निदर्शनास आणले. कलाकृतीने रसाचा परिपोष होतो व नित्याच्या अनुभवातील घटनांना नवा अर्थ प्राप्त होतो. भरत, जगन्नाथ पंडित, अभिनव गुप्त वगैरे कलामीमांसकांचे सौंदर्यसिद्धांत शास्त्रीजींनी विवरण, स्पष्टीकरण व चिकित्सा करून प्रतिपादन केले. त्यांच्या आधारावर नाट्य, नृत्य, शिल्प, स्थापत्य, काव्य इत्यादी कलांच्या आस्वाद तत्त्वांचे वेधक रीतीने स्पष्टीकरण त्यांनी 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' या ग्रंथात केले आहे. शास्त्रीजींची सर्व ज्ञानक्षेत्रांना व्यापून उरणारी विद्वत्कता, व्युत्पन्नता व प्रगाढ पांडित्य यांच्या बरोबरीनेच ते अभिजात कलारसिक व जाणकार कलामीमांसक असल्याचा प्रत्यय वरील विवेचनातून येतो.

सांस्कृतिक तत्त्वविचार हा शास्त्रीजींच्या साहित्यविचाराचा गाभा आहे. साहित्याचे सांस्कृतिक तत्त्वज्ञान असे त्याचे स्वरूप आहे. संस्कृत साहित्यविचार आणि पश्चिमी साहित्यमीमांसा यांच्या अपूर्व मेळातून ही समीक्षा उद्भवली आहे. त्यातून आपले वेगळेपणही या समीक्षेने कसोशीने जपले आहे.

शास्त्रीजी हे विसाव्या शतकातील साहित्याच्या सांस्कृतिक तत्त्वज्ञानाचे एक थोर शिल्पकार आहेत. शास्त्रीजी मराठीतील तत्त्वज्ञ समीक्षकांच्या परंपरेत मोडतात. संस्कृत साहित्यशास्त्र, पश्चिमी साहित्यविचार व मराठी समीक्षा यांचाही निवडक व्यासंग शास्त्रीजींच्या सांस्कृतिक तत्त्वज्ञानाच्या मुळाशी आहे. या तत्त्वज्ञानाचे केंद्र संस्कृती हे आहे. संस्कृती हे साध्य आणि साहित्य व त्याचे तत्त्वज्ञान ही त्या साध्याची साधने, अशा प्रकारचा विवेक त्या तत्त्वज्ञानात केंद्रीभूत आहे.

विश्वाच्या अर्थाची किंवा अभिप्रायाची सुंदर रचना म्हणजेच साहित्य व कला होय. साहित्य ही संस्कृती रचणारी एक महान शक्ती होय. साहित्य हे संस्कृतीच्या पार्श्वभूमीवर जन्मते. संस्कृती म्हणजे मानवी जीवनाचे विकासशील असे सर्वांगीण रूप होय. साहित्य किंवा ललित कला मानवी संस्कृतीचाच अविष्कार असतो. कला व साहित्य हा जीवनाचा अर्थ असतो. ते जीवनाचे अंग व कार्य असते. ते जीवनाहून निराळे नसते. जीवनाप्रमाणेच कला व साहित्य प्रवाही, परिवर्तनशील व इतिहासबद्ध असते. संस्कृतीच्या मीमांसेची आणि कलेच्या मीमांसेची मौलिक गृहीत कृत्ये वा तत्त्वे एकच आहेत. स्वतंत्र सर्जनशीलता हे मानवी संस्कृतीचे व कला-साहित्याचे पहिले गृहीत कृत्य होय. स्वतःला व भोवतालच्या विश्वाला बदलण्याची आंतरिक गरज सर्जनशीलता निर्मिते. मानवनिर्मित मूल्यांचा संग्रह व सातत्य टिकवण्याची पद्धती म्हणजे परंपरा हे दुसरे गृहीतक. परंपरा अधिक टिकाऊ करण्याचे कार्य कलेने व साहित्याने चांगले होते. जे क्षणिक आहे त्याला स्थिरत्व आणणे हे कलेचे वैशिष्ट्य कार्य आहे. भूतकाळातील अनेक संस्कृती नष्ट झाल्या असल्या, तरी त्यातील कलावशेष अद्याप अवाशिष्ट आहेत; कलेचे नमुने टिकून आहेत.

संस्कृतीच्या मुळाशी असलेली सर्जनशक्ती व कला-साहित्यनिर्मितीच्या मुळाशी असलेली सर्जनशक्ती यांचे सामान्यरूप व बीज एकच आहे. तसेच कला व साहित्य हे संस्कृतीचे उत्कर्षास पावलेले आविष्करण आहे. संस्कृतीचा वा विविध विद्यांचा विस्तार यांच्या पार्श्वभूमीवरच अभिजात कला व साहित्य निर्माण होण्याची शक्यता सिद्ध होते. अनुभवाची संपत्ती हेच माणसाचे आत्मगत ऐश्वर्य होय. म्हणून कसल्याही प्रकारचा चांगला-वाईट, समग्र व उत्कट अनुभव साहित्यातून किंवा कलेतून मिळतो, तरी साहित्य व कला सुंदरच ठरते. संस्कृतीचे ज्ञान म्हणजेच मनुष्याचे ज्ञान होय. जर्मन तत्त्वज्ञ हेगेलने 'निसर्गातील सर्वांत सुंदर आकार म्हणजे मानव होय'- असे विधान केले आहे. हे मत सत्य मानल्यास साहित्याच्या व कलेच्या सौंदर्याची उपपत्ती लागते.

शास्त्रीजी दिल्ली येथे १९५४ साली भरलेल्या मराठी साहित्य संमेलनाचे अध्यक्ष होते. अध्यक्षीय भाषणात त्यांनी संस्कृती व साहित्य यांतील संबंध स्पष्ट केले. संस्कृती ही मानवाची निर्मिती त्यात देशकालपरत्वे घडत असलेली वैशिष्ट्ये संवादीपणे अंतर्भूत होतात. अशा वैशिष्ट्यांसह विश्वशांतीच्या एकात्मतेची शक्तीही तेथे वसत असते. समाजाच्या अनुभवांचे आविष्करण त्या त्या संस्कृतीत भिन्न तऱ्हेने घडते. आत्मविकासाची प्रेरणाही त्यात दिसून येते. प्रादेशिक वैचित्र्यात ही स्वातंत्र्याची गमके त्या ठिकाणी आढळतात. तद्वत संघर्षाची स्थळेही असतात. नव्या जागतिक परिस्थितीत संघर्ष टाळण्यासाठी विशेष प्रयत्न करावे लागतात. मानवसंहाराच्या संकटाची शक्यता ध्यानात घेऊन प्रादेशिक संस्कृतीला विश्वसंस्कृतीशी संवादी बनवण्याची गरज असल्याचे सांगून साहित्य, कला, धर्म, तत्त्वज्ञान या सर्वांतून संस्कृती झिरपत असते. साहित्य संस्कृतीतून जन्म घेते व ते संस्कृतीला आकार देण्याचेही काम करते. संस्कृतीच्या

पुनर्रचनेचे काम त्याला करता येते. 'विश्वाचा अर्थ जीवपिंडात भरलेला असतो', अशातून मानवी मनाची घडण होत जाते.

'विश्वाच्या अर्थाची व अभिप्रायाची सुंदर रचना म्हणजे साहित्य व कला होय'- या आपल्या विधानाच्या पुष्टीदाखल शास्त्रीजींनी जॉन ड्युई या अमेरिकन तत्त्वज्ञ व शिक्षणतज्ज्ञ विचारवंताचा दाखला दिला. त्याच्या मते, सौंदर्यानुभूती हा एक आविष्कार होय. तो संस्कृतीच्या चारित्र्याचे किंवा इतिहासाचे सुंदर प्रदर्शन किंवा नोंदलेले प्रमाणपत्र असतो. असा अविष्कार संस्कृतीच्या विकासाचे संवर्धन करणारे साधन बनतो आणि तो संस्कृतीच्या गुणांचे समर्थन करणारा अखेरचा निर्णय असतो. संस्कृतीत मूल्यांचे जतन परंपरेच्या रूपाने केले जाते. परंतु विश्व म्हणजे 'अनिरुद्ध' असा जीवनाचा प्रवाह असतो. साहित्य, कला निर्माण होतात त्या एका विशिष्ट काळी जीवनाच्या प्रवाहात टिकून राहणारे जेवढे ते 'अभिजात' म्हणता येईल. अभिजात साहित्यात समग्र अर्थपूर्ण जीवनाची समीक्षा असते.

सौंदर्यसमीक्षेची मीमांसा करताना शास्त्रीजींनी हेगेलच्या सिद्धांताचा निष्कर्ष सांगून भारतीय साहित्य समीक्षकांचे सिद्धांत मांडले. साहित्यकारास वा कलाकारास पूर्वीच्या व समकालीन साहित्यकलेची माहिती असावी लागते. म्हणजेच लेखक-कलावंताने व्यासंगी, जाणकार अभ्यासक असले पाहिजे, तरच त्याची निर्मिती 'अभिजात' पातळीवर पोहोचेल, अशी अपेक्षा त्यांनी व्यक्त केली आहे.

शास्त्रीजींनी मराठी साहित्याची समीक्षा आणि रससिद्धांत यांची मांडणी केली. मराठी साहित्याच्या मूल्यमापनाचे दंडक वा निकष सांगितले. त्यातील काही संस्कृत साहित्यमीमांसेतून तर काही पाश्चिमी साहित्यसमीक्षेच्या विचारप्रणालींतून निष्पन्न झाले होते. ह्या सर्वांचा विस्तृत ऊहापोह शास्त्रीजींनी त्यांच्या 'आधुनिक मराठी साहित्याची समीक्षा व रससिद्धांत' या पुस्तकातून केला आहे. 'समीक्षा म्हणजे चिंतन'; म्हणजे रसास्वाद नव्हे. रसास्वादानंतरची पायरी म्हणजे चिंतन. रसिक वाचक रसास्वादाबरोबर समीक्षक होण्याने साहित्याला तात्विक अधिष्ठान प्राप्त होऊ शकते. आशय, आविष्कार, आकृतिबंध, रसिकांवरील प्रभाव व जीवनावर उपकारक वा अपकारक होणारा परिणाम या सर्व गमकांवर साहित्य व कलेचे सौंदर्य समर्थित करता येते. पश्चिमी समीक्षेतील तत्त्वे काही प्रमाणात वेगळ्याच रूपाने पुढे येतात. ती पुढीलप्रमाणे – अनुकृती, अभिरूची, आकृतिबंध, आदर्श कथानकाचा घाट, मनःपरिणाम, सर्जनशीलता, जिवंतपणा, अनुभूति-विश्व, तालबद्धता, रेखासौंदर्य, महाभव्य साक्षात्कारित्व, जीवनभाष्य, सामाजिक निष्ठा (म्हणजे इथॉस) व चित्तद्रुती (पॅथॉस), तंत्र, व्यक्तिरेखन, जीवनदर्शन इत्यादी. यातील काही गमके साहित्याऐवजी संगीत, नृत्य वर्गैरेना अधिक लागू पडतात. साहित्य, रसास्वाद, मीमांसा व तत्त्वबंधणी हा एक ऐतिहासिक क्रम आहे.

'वाङ्मयकृतीचे सौंदर्य म्हणजे जाणीवपूर्ण भावनेच वा भावनात्मक अनुभवाच सौंदर्य होय. स्थायिभाव जेव्हा वाङ्मयकृतीचा लक्ष्य लक्ष्य बनतो तेव्हा तो कलाकाराच्या किंवा कवीच्या

मनात वा आत्म्यात प्रथम उद्भवतो'. रसिकाने जाणीवपूर्वक स्थायिभावात्मक, जशी स्वतःची मनोवृत्ती घडवल्यास ते ज्ञानाचे सौंदर्य होते. वाङ्मयाच्या सौंदर्यात अनुभवाचे व ज्ञानाचे सौंदर्य प्रतीत झाले पाहिजे.

शास्त्रीजींच्या साहित्यसमीक्षेची सुरुवात वा. म. जोशी यांच्या 'रागिणी' या कादंबरीच्या (१९१५) समीक्षेपासून झाली, असे त्यांनी नमूद केले आहे. पुढे त्यांनी असेही म्हटले आहे, की 'कोणतीही साहित्यकृती किंवा कलाकृतीही मी वाचली किंवा पाहिली, तर ती वाचताना किंवा पाहतानाच माझी समीक्षाही तयार होत असते. अधिक साफसफाई त्यानंतर केली जाते?'

शास्त्रीजींची समीक्षा ही तात्काळस्फूर्त, झटपट किंवा सकृतदर्शनी समीक्षा (इन्स्टंट क्रिटिसिझम) होती आणि हे त्यांचे वैशिष्ट्य होते. याचे कारण शास्त्रीजींची विदग्ध वाङ्मयीन अभिरूची आणि त्या अभिरूचीला विलक्षण संपन्नता देणारा त्यांचा चतुरस्त्र विद्याव्यासंग हे होय. त्यांच्या साहित्यसमीक्षेची काही उदाहरणे देता येतील. वि. स. खांडेकर यांचे ललित साहित्य (कथा, कादंबऱ्या, लघुनिबंध) आणि 'जीवनासाठी कला' या तत्त्वप्रणालीचे समर्थन करणारी त्यांची समीक्षा ह्या समग्र साहित्याला अनुलक्षून शास्त्रीजींनी खांडेकरांनी आपल्या साहित्यातून 'दारिद्र्याचे नीतिशास्त्र' (द एथिक्स ऑफ पॉव्हर्टी) मांडले, असा अभिप्राय दिला. तो अत्यंत मार्मिक व अन्वर्थक असाच आहे. वि. वा. शिरडवाडकरांच्या (कविश्रेष्ठ कुसुमाग्रजांच्या) 'नटसम्राट' नाटकाविषयी, हे नाटक शेक्सपिअरच्या 'किंग लियर' या शोकात्मिकेच्या नमुन्यावर रचले आहे, असा अभिप्राय व्यक्त करून शास्त्रीजींनी आपली झटपट समीक्षा पूर्ण केली. जी. ए. कुलकर्णी यांच्या 'विदूषक' या दीर्घकथेविषयी त्यांचा अभिप्राय असा, 'या कथेतील कटकारस्तानांपेक्षाही जटिल व विस्मयजनक दरबारी कपटकारस्थानांच्या गोष्टी मला माहित आहेत. अशा गोष्टींतून आवडण्यासारखे काय असते?' असा प्रश्न उपस्थित करून शास्त्रीजींनी आपली कथेविषयीची नाराजी व्यक्त केली.

कला-साहित्य समीक्षेकडे शास्त्रीजी आवर्जून असे कधीच वळले नाहीत. तथापि, सभा संमेलनातील व्याख्याने व खाजगी संभाषणे यातून त्यांनी वेळोवेळी आपली मते व अभिप्राय व्यक्त केले आहेत.

शास्त्रीजींना ललित साहित्याची आवड होती, अभिरूचीही होती. तथापि, त्यांची रसिकता ही एक प्रकारची विदग्ध रसिकता होती. त्यामुळे ललित साहित्यकृतींचे वाचन ते निवडपूर्वक करीत. लोकप्रियता हा ललित साहित्याप्रमाणेच इतर कलांचाही निकष असू शकत नाही, असे त्यांचे मत होते. अभिजात संस्कृत साहित्य यांचे चोखंदळ वाचन व व्यासंगही त्यांनी केला होता. संस्कृतमधील व्यास, वाल्मिकी, कालिदास, भवभूती इत्यादिकांचे साहित्य त्यांनी ऐन उमेदीतच वाचले होते.

शास्त्रीजींचे आत्मीय व आवडते वाङ्मयक्षेत्र वैचारिक साहित्याचे होते. मुळातील नैसर्गिक प्रवृत्ती आणि तिला विकसित करणारे संस्कार, ही कारणे त्या आवडीमागे होती. वयाच्या

पंधराव्या वर्षापासूनच त्यांनी विष्णुशास्त्री चिपळूणकर, लोकमान्य टिळक, आगरकर, राजवाडे इत्यादींचे व्यासंगपूर्ण वैचारिक लेखन त्यांनी काळजीपूर्वक वाचले. स्वतःचा बौद्धिक विकास करण्याचा प्रकट हेतू त्यामागे होते. त्याचप्रमाणे मिल, स्पेन्सर, सिज्विक इत्यादी पश्चिमी विचारवंतांचे अनुवादित ग्रंथही त्यांनी वाचले. या साधनेला वैदिक वाङ्मय, प्राचीन दर्शने व इतर साहित्याच्या पद्धतशीर अभ्यासाची जोड होती. या व्यासंगातील काही श्रेष्ठ पश्चिमी विचारवंतांच्या प्रभावाचा शास्त्रीजींनी निर्देश केला आहे. कार्ल मार्क्स, हर्बर्ट स्पेन्सर, व्हाइटहेड, रसेल, मॅक्स वेबर, मॅरिनॉस्की, फ्रॉइड, काविरर इत्यादी तत्त्वज्ञ, विचारवंतांचा समावेश त्या श्रेष्ठ पश्चिमी प्रभावक्षेत्रात आहे. तथापि, त्यांपैकी कुणाचेही अनुकरण शास्त्रीजींनी केले नाही, हे सर्व प्रभाव व संस्कार आत्मसात करून त्यांनी स्वतःची स्वतंत्र, वेगळी वैचारिक वाट चोखाळली.

साहित्यसमीक्षक ही भूमिका शास्त्रीजींच्या एकूण व्यक्तिमत्त्वातील अनुषंगिक भूमिका होती. प्रवृत्तीने व प्रशिक्षणाने ते मुख्यतः तत्त्वज्ञ मीमांसक होते. त्यांचा साहित्यविचार म्हणूनच अंतःप्रेरित नसून बाह्यप्रेरित होता, असे सामान्यपणे म्हणता येईल. सभासंमेलने, परिसंवाद, स्मृतिदिन, चर्चासत्रे, समाजातील वादग्रस्त साहित्यविषयक वा अतिमान्य झालेल्या साहित्यकृती अशा प्रसंगोपात्त, तसेच खाजगी संवाद-संभाषणांतून त्यांनी आपले कला-साहित्यविषयक विचार प्रकट केले आहेत.

शास्त्रीजींच्या तात्काळस्फूर्त व झटपट समीक्षावृत्तीतून त्यांचे ललित कलाविषयक विचार प्रसंगोपात्त प्रकट झाले आहेत. त्यांची काही उदाहरणे देता येतील.

शास्त्रीजींनी पं. कुमार गंधर्वांचे गायन ऐकले; तेव्हा त्या गायनातून त्यांना आध्यात्मिक अनुभूती जाणवली. कुमार गंधर्वांनी संगीतसाधनेतून मोक्षाचा अनुभव घेतला व त्या संगीतातून दिव्यत्वाचा अनुभव घेताना श्रोत्यांनाही त्यांनी आपल्या अनुभवात भागीदार होण्याची संधी दिली. कुमार गंधर्वांनी पारंपारिक रागांवर प्रयोगशीलतेचे नवे संस्कार केले व अनोख्या रागांची बांधणी करून पश्चिमी संगीताच्या आव्हानावर त्यांनी मार्ग शोधले. हे सूक्ष्म निरीक्षण व मार्मिक भाष्य शास्त्रीजींच्या संगीतातील जाणकारीचा व रसिकतेचा प्रत्यय देणारे आहे.

विश्वकोश कार्यालयातील संपादकीय बैठकींच्या चर्चा-संभाषणांतून शास्त्रीजींचे चित्र-शिल्पादी-कलाविषयी काही विचार प्रसंगविशेषी व्यक्त होत असत. त्याची एक-दोन उदाहरणे पुढे देत आहे.

प्रख्यात ब्रिटिश शिल्पकार जेकब एपस्टाइनचे 'अॅडम' हे पाषाणशिल्प त्याच्या नग्नतेमुळे लंडनमध्ये वादग्रस्त ठरले. ट्रॅफल्गार चौकात ते मांडले होते; पण त्याच्याविरुद्ध जाहीर निषेध, निदर्शने, आंदोलने झाल्यामुळे ते तेथून हटवावे लागले. १९३९ मधील ही घटना आहे. अशा वादग्रस्त नग्न मूर्तिशिल्पाचे चित्र विश्वकोशात छपावे का, हा प्रश्न आम्हा संपादकांना पडला होता. पण शास्त्रीजींनी क्षणाचाही विचार न करता, ते छापून टाका, असा निर्णय दिला. शास्त्रीजी हे पुरोगामी विचारवंत होते. ते सनातनी, कर्मठ नव्हते, हे पुन्हा एकदा सिद्ध झाले. शास्त्रीजींनी या

प्रसंगी 'अॅडम' या शिल्पावर मार्मिक व उद्बोधक भाष्य केले. 'अॅडमचे पाय मातीत घट्ट रूतले असले, तरी त्याची दृष्टी वर आकाशाकडे खिळली आहे. भौतिक सुखोपभोगात मानव कितीही रममाण झाला, तरी आत्मिक उन्नतीची, आध्यात्मिक मुक्तीची स्वाभाविक ओढ त्याला त्यातून वर खेचक असते' - शास्त्रीजींचे हे भाष्य, कलामीमांसा फार अप्रतिम आहे. शास्त्रीजींनी हे शिल्प प्रत्यक्ष पाहिले होते. खुल्या ब्रिटिश समाजातही एकेकाळी हे शिल्प नग्नतेच्या, अश्लीलतेच्या कारणास्तव वादग्रस्त ठरून नाकारले गेले; ते शास्त्रीजींनी किती सहजगत्या स्वीकारून त्यावर भाष्य केले, ही गोष्ट लक्षणीय आहे. मराठी विश्वकोशाच्या दुसऱ्या खंडात, 'एप्स्टाइन, जेकब' या नोंदीसोबत - पृ. १०४२ वर हे चित्र छापले आहे. शास्त्रीजी युरोप-अमेरिकेच्या दौऱ्यावर जात; तेव्हा तेथील चित्रे-शिल्पे-वास्तू आवर्जून पाहात असत; कला-प्रदर्शनांना, कला-वीथींना (आर्ट गॅलरीज) भेटी देत असत. ही त्यांच्या अभिजात कला-रसिकतेची खूणच आहे.

शास्त्रीजींनी खजुराहोच्या कामाशिल्पांविषयीही मार्मिक टीकाटिप्पणी केली. ती शिल्पे शृंगारभावाची निदर्शक असून मंदिराच्या बाहेरच्या भिंतीवर आहेत. तेव्हा सर्व ऐहिक सुखोपभोग बाहेर पूर्णपणे उपभोगून कामभावनेचे विरेचन व्हावे व नंतर शुद्ध संन्यस्त, आध्यात्मिक वृत्तीने मंदिरात देवाच्या सान्निध्यात जावे, अशी या शिल्पामागची भूमिका असल्याचे भाष्य शास्त्रीजींनी केले आहे. 'नायक-नायिकाभेद' अशी नोंद विश्वकोशाच्या आठव्या खंडात आहे. नाट्य-काव्य-शिल्पादी कलाविष्कारांमध्ये स्त्री-पुरुषांतील शृंगारभावाची व त्यातील विविध विभ्रमांची भावावस्थांची चित्रणे आढळतात. अष्टनायिकांची ही वर्णने आहेत. या नोंदीसंबंधी संपादक मंडळाच्या बैठकीत शास्त्रीजींनी संस्कृत साहित्यातील शृंगाररस व अष्टनायिका यांचे सुरेख, रसाळ विवेचन केले. नायक-नायिका भेद ही भारतीय चित्रकलेतील एक पारंपरिक संकल्पना असून त्यात अष्टनायिका व त्यांचे शृंगार-विरहादी विविध भाव यांची चित्रणे येतात. शास्त्रीजींचे विवेचन या विषयावर नवा प्रकाश टाकणारे आहे.

शास्त्रीजींचे व प्रसिद्ध चित्रकार श्री. सुभाष अवचट यांचे घनिष्ठ स्नेहसंबंध होते. शास्त्रीजींची विद्वत्ता व वयातील अंतर त्यांच्या मैत्रीच्या कधी आड आले नाही. सुभाष अवचट यांच्याविषयी चित्रकार व कलावंत म्हणून शास्त्रीजींना आस्था व आपुलकी होती व त्यांच्याशी ते बरोबरीच्या, मैत्रीच्या नात्याने वागत असत. त्यांच्या पहिल्या भेटीचे वर्णन अवचटांनी आपल्या पुस्तकांतून केले आहे. पारंपरिक वेषातल्या शास्त्रीजींनी पिकासो, 'रेनेसान्स' (प्रबोधनकाळ), 'अॅब्सट्रॅक्ट' (अमूर्त) पाश्चात्य कला अशा विषयांवर गप्पा मारून अवचटांना आश्चर्यचकित केले. तेव्हा अवचट शास्त्रीजींना 'एक विद्वान विचारवंत, विश्वकोषाचे संपादक' म्हणून ओळखत नव्हते. त्यामुळे त्यांना धक्का बसला. शास्त्रीजींनी अवचटांना आमच्या नवभारत मासिकासाठी चित्रकलेवर लेख लिहाल काय? अशी विचारणाही केली होती. पुढे त्यांची घनिष्ठ मैत्रीही झाली. सुभाष अवचट यांनी आपल्या 'रफ स्केचेस', 'स्टुडिओ' या पुस्तकांतून शास्त्रीजींच्या सहवासातल्या आठवणी, सुरेख रंजक शैलीत लिहिल्या आहेत. अवचट शास्त्रीजींना भेटायला नेहमी वाईला

येत असत. प्राज्ञपाठशाळा मंडलाच्या वाड्यात शास्त्रीजींच्या निवासस्थान नजिक शेजारच्या माडीवरच्या एका खोलीत त्यांचा मुक्काम असे. शास्त्रीजींनी अवचटांना वाईतील अनेक जुने वाडे, वाड्यातील भित्तिचित्रे दाखवली. काही ठिकाणी मोरांची भित्तिचित्रे होती. या ठिकाणी केलेले विटांचे इन्ट्रिकेट काम, लाकडी खांब, तुळ्या खिडक्यांचे आकार, घडीव दगडांचे चौक, पाण्याच्या पायऱ्यांच्या रहाटाच्या विहिरी, घरातील प्रकाशयोजना, पडव्या, बैठकीच्या जागा, कोनाडे, देवघरे यांच्या रचना शास्त्रीजी अवचटांना दाखवत असत. वाईतील हे भव्य, प्रशस्त वाडे (उदा. सरदार रास्ते यांच्या पेशवाईतील वाडा), नदीकाठचे बांधीव दगडी घाट, त्यावर बांधलेली सुबक तटबंदी, कलात्मक हेमाडपंती शैलीतील विविध आकारांची, दगडी घडणीची-मांडणीची देवळे हे वाईचे वास्तुवैभव आहे. पारंपरिक वास्तुरचनेचे, वैविध्यपूर्ण आकार – प्रकारांचे अनेकविध उत्तम वास्तूचे नमुने वाईमध्ये पाहावयास मिळतात. ते शास्त्रीजींनी सुभाष अवचट यांना दाखवले. वाईच्या या वाड्यांची अवचटांनी मोठी पेंटिंग्ज केली. त्यांचे प्रदर्शन भरवले. 'टाइम्स ऑफ इंडिया'च्या कलेक्शन मध्ये संग्रही ती आहेत. ह्याचे वर्णन अवचट यांच्या 'रफ स्केचेस' पुस्तकातील 'शास्त्रीजींची वाई' या लेखात आहे. शास्त्रीजीही पुण्यातील सुभाष अवचट यांच्या घरी, स्टुडिओमध्ये जाऊन आले आहेत. अवचट व त्यांच्या मनमोकळ्या गप्पा होत. त्यांत अवचटांनी शास्त्रीजींना सत्य (ट्रुथ), श्रद्धा (फेथ) अशा काही संकल्पनांसंबंधी शंका विचारल्या व शास्त्रीजींनी अगदी मोकळेपणाने काही उदाहरण व दृष्टांत देऊन व चर्चा करून या संकल्पनांचे स्पष्टीकरण केले. हे अवचट यांनी आपल्या पुस्तकात नमूद केले आहे. वाईतील वाड्यांची अवचटांनी जी मोठी पेंटिंग्ज केली, त्या मागची प्रेरणा (मोटिव्हेशन) शास्त्रीजींची होती, हे अवचट कृतज्ञतेने मान्य करतात.

असे हे एक चित्रकार-कलावंत व एक थोर विद्वान संस्कृत पंडित आणि अभिजात कलारसिक यांच्यातील स्नेह-जिव्हाळ्याचे नाते विलोभनीय म्हणावे असेच आहे.

शास्त्रीजींनी साहित्य व सांस्कृतिक तत्त्वविचार यांच्यातील संबंधांच्या संदर्भात 'शब्दब्रह्माची कल्पना' संत ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाच्या आधारे उत्कृष्टपणे विशद केली आहे.

"भारतीय प्राचीन विद्यांच्या विस्ताराची गणेशाच्या रूपाने मूर्ती कल्पून तिचे वंदन मंगलाचरण म्हणून ज्ञानेश्वरांनी केले आहे. आत्म्यातच विद्या व कला यांची निर्मिती व स्थिती असते; म्हणून त्या गणेशदेवतेला 'आत्मरूप' या शब्दाने निर्दिष्ट केलेले आहे. ही सर्व बौद्धिक संस्कृती म्हणजे साक्षात शब्दब्रह्म होय" असे ज्ञानेश्वर महाराज म्हणतात. शब्दकार होणारे मानवी चैतन्य म्हणजेच शब्दब्रह्म होय. शब्दब्रह्माची कल्पना वस्तुतत्त्वाची दर्शक आहे. ग्रीक संस्कृतीतील 'लोगोस' (Logos) व शब्दब्रह्म यांत अर्थसाम्य आहे.

मानवी मन प्रतिभेच्या द्वारा जेव्हा स्वतंत्रपणे निर्मिती करण्याचा प्रयत्न करते, तेव्हाच कला निर्माण होते. शब्दाचा उपयोग करून प्रतिभा जेव्हा निर्मिती करते, तेव्हाच प्रतिभेचे कार्य पूर्णतेस पोचते. कारण शब्देतर माध्यमांचा उपयोग करीत असता प्रतिभेस बाह्य जगावर अधिक अवलंबून

राहावे लागते. म्हणून जर्मन तत्त्वज्ञ हेगेल आपल्या सौंदर्यमीमांसेत 'काव्य हा सर्व कलांतील उच्चतम प्रकार होय', असे सांगतो. तो म्हणतो की, 'ज्ञाता, ज्ञेय व माध्यम हे सर्व माणसातच समाविष्ट झालेले काव्यात दिसत असते. शब्द व अर्थ मनाचेच घटक बनलेले असतात. इतर कलांच्यामध्ये बाह्य आणि आंतर हा भेद राहतो. मूर्ती, मंदिर, चित्र आणि संगीत यांची माध्यमे म्हणजे पाषाण, मृत्तिका, रंग व वाद्य किंवा ध्वनी यांचे कलाकाराच्या बाहेरच अस्तित्व असते. काव्याचे माध्यम शब्द होय. शब्द हा सुद्धा विचाररूप बनलेला असतो व विचार हा आत्म्यातच असतो. असे हे विशिष्ट अद्वैत ध्यानात धरून शब्दब्रह्म ही संज्ञा वापरली आहे. माध्यम व अर्थ यांची एकरूपता साधणारी व वाङ्मयाच्या रूपाने प्रकट झालेली आत्मशक्ती, अशा सूचक अर्थाने 'शब्दब्रह्म' ज्ञानेश्वरांनी निर्दिष्ट केले आहे. शब्दब्रह्म हे मोठे स्फूर्तिदायक तत्त्व म्हणून भारतीय कवींनी मानले आहे.

शब्दब्रह्माची ही भारतीय संकल्पना अत्यंत मौलिक स्वरूपाची असून शास्त्रीजींच्या साहित्यविषयक तत्त्वज्ञानाचा तो एक अत्यंत प्रेरक व अर्थगर्भ घटक आहे. साहित्याच्या स्वतंत्रपणे संभवणाऱ्या सौंदर्यशास्त्राचा तो एक महत्त्वाचा विचारस्रोत आहे.

शास्त्रीजींनी वाङ्मयाच्या इतिहासाची एक समग्रदृष्टी आपल्या तत्संबंधीच्या विचारांतून स्पष्ट केली आहे. एका व्यापक सांस्कृतिक परिप्रेक्ष्यातून त्यांनी वाङ्मयेतिहासाची मांडणी केली असल्याने त्याला एक आगळेवेगळे महत्त्व आहे.

सांस्कृतिक जीवनाच्या इतिहासाची वाङ्मयेतिहास ही एक बाजू आहे. सांस्कृतिक जीवनातील जाणिवांचे उच्चतम रूप म्हणजे वाङ्मय किंवा कला होय. वाङ्मयात व कलेत समाजाची प्रज्ञा प्रकट होते. वाङ्मयेतिहास म्हणजे समाजाच्या प्रज्ञेचा इतिहास होय. वाङ्मयेतिहास काराने वाङ्मयाचा इतिहास लिहिताना तत्कालीन सामाजिक-सांस्कृतिक घटना-घडामोडींच्या व्यापक पार्श्वभूमीवर वाङ्मयीन इतिहास लिहिला पाहिजे. त्यात तत्कालीन सामाजिक-सांस्कृतिक स्थिती-गतीचे प्रतिबिंब उमटले पाहिजे, अशी अपेक्षा शास्त्रीजींच्या वरील विचारांतून व्यक्त होताना दिसते.

शास्त्रीजींच्या व्यापक विद्याव्यासंगाच्या विमुक्त व अप्रतिहत आविष्काराला आधुनिक गद्य हे अनुकूल साधन होते. शास्त्रीजींनी आधुनिक गद्याच्या अवताराचे उत्कटपणे स्वागत केले आहे. वैचारिक लेखनासाठी गद्य हेच माध्यम सर्वस्वी अनुकूल व समर्थ आविष्कार क्षमता असलेले साधन आहे. इथे पद्य वा काव्य अपुरे पडते. शास्त्रीजी म्हणतात, "पद्य हे विवेचनात अडखळते व कोलमडून पडते. विवेचनाची ताकद न सांभाळता आल्याने ते क्षीण व निस्तेजही बनते. बौद्धिक विचारांच्या उत्तुंग शिखरावर चढत असता ते दमते. तसे गद्याचे नाही. ते कोठेही अनिर्बंध विहार करू शकते."

शास्त्रीजींच्या ह्या गद्य महात्म्याला हेगेलच्या या विचारसरणीचा पुष्टीदाखल ऐतिहासिक आधार आहे. हेगेल म्हणतो की, गद्य हे पद्यापेक्षा उच्चतर अवस्थेस पोचलेले भाषेचे रूप होय. बौद्धिक संस्कृतीची सफल साधना गद्यामुळेच घडू शकते.

चतुरस्र ऐतिहासिक दृष्टी ही शास्त्रीजींच्या सर्वच विचार विनिमयातील मूलभूत बाब होती. त्यास साहित्यविचारही अपवाद नाही. 'आनंदमीमांसा' हा त्यांचा पहिला निबंध (१९२८) असून त्यात वेदकालीन समाजजीवनाचा, तत्त्वज्ञान व सामाजिक जीवनाचा परस्परांत गुंतलेला ऐतिहासिक संबंध स्पष्ट केला आहे. या पहिल्या निबंधाप्रमाणेच त्यांनी केलेल्या शेवटच्या लेखनापर्यंत तो ऐतिहासिक दृष्टिकोन टिकून राहिला. वैदिक संस्कृतिचा विकास (१९५१) या ग्रंथात त्यांनी वेदकालीन संस्कृती, इतिहास, पुराणे व रामायणाची संस्कृती, बौद्ध व जैन धर्मांचे कार्य या ऐतिहासिक पार्श्वभूमीवर आधुनिक भारतातील सांस्कृतिक आंदोलन या विषयांचा सखोल व ऐतिहासिक दृष्टीने घेतलेला परामर्श आहे. भारतीय वैदिक संस्कृती ही परिवर्तनक्षम असून तिच्यात आधुनिक विज्ञानदृष्टी व मानवतावाद यांच्या निकोप संवर्धनाचे तिच्यात आंतरिक सामर्थ्य आहे व म्हणून आधुनिक क्रांतियुग आणि मूलभूत अध्यात्मयोग यांची सांगड घातली पाहिजे, हा या ग्रंथाचा निष्कर्ष शास्त्रीजींच्या ऐतिहासिक दृष्टिकोनाचा द्योतक आहे. त्यांनी 'हिंदुधर्माची समीक्षा व सर्वधर्मसमीक्षा' (१९४१-१९८५) ग्रंथबद्ध केली. 'जडवाद' (१९४१), 'जोति-निबंध' (१९४७), 'राजवाडे लेखसंग्रह' (संपादित १९६४), 'लोकमान्य टिळक लेखसंग्रह' (सन १९६९) हे सर्व ग्रंथ शास्त्रीजींचा ऐतिहासिक दृष्टिकोन व त्यांचा आधुनिक विचारसरणीशी भाष्याद्वारे साधलेला समन्वय त्यांचे निदर्शक आहेत. शास्त्रीजींनी आधुनिक मराठी साहित्याची समीक्षा प्राचीन रससिद्धांताच्या आधारे केली, त्यांच्या ऐतिहासिक दृष्टिकोनाचे उत्तम उदाहरण आहे ('आधुनिक मराठी साहित्याची समीक्षा व रससिद्धांत', (१९७३).

शास्त्रीजींचे साहित्यविषयक सांस्कृतिक तत्त्वज्ञान मौलिक आहे व त्यांची परंपरा टिकून राहणे, अभ्यासकांनी ती पुढे नेणे अगत्याचे आहे. शास्त्रीजींनी शेकडो व्याख्यानांच्या रूपाने व ग्रंथलेखनाद्वारे केलेले विचारकार्य हा महाराष्ट्राचा एक बहुमोल असा ठेव आहे व तो पुढील पिढ्यांसाठी कायमचा जतन करून ठेवणे, हे आपणा सर्व सुशिक्षित विचारवंतांचे कर्तव्यच आहे.

संदर्भ :

१. खंडकर, अरुंधती, तर्कतीर्थ, एक प्रज्ञाप्रवाह, श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे, १९९५.
२. जाधव, रा. ग. शास्त्रीजी, प्रतिमा प्रकाशन, पुणे, १९९४.

(नवभारत, जानेवारी-फेब्रुवारी-मार्च २०२३, पृ. १२ ते १९)



तर्कतीर्थ विचार : विविध चर्चा / प्रतिक्रिया
ज्ञानदेवांची जातिकुळावेगळी वंशावळी (लेख)

‘ज्ञानदेवांची जातिकुळावेगळी वंशावळी’च्या निमित्ताने

- कुलगुरू डॉ. वि. भि. कोलते

सुप्रसिद्ध विचारवंत व धर्मशास्त्रज्ञ तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी ‘नवभारत’ मासिकाच्या ज्ञानेश्वर-विशेषांकात (नोव्हेंबर-डिसेंबर- १९७५) ‘ज्ञानदेवांची जातिकुळावेगळी वंशावळी’ या शीर्षकाखाली एक अतिशय विचार-परिप्लुत लेख लिहिला आहे. हा लेख लिहिताना त्यांनी प्रामुख्याने संत नामदेवांच्या ‘आदि’ अभंगांची चर्चा केलेली आहे. ही चर्चा उद्बोधक आहे, यात शंका नाही. पण काही बाबतीत तो अपूर्ण आहे असे मला वाटते. या अपूर्ण भागाकडे लक्ष वेधण्यासाठीच हा लहानसा लेख लिहीत आहे.

तर्कतीर्थांच्या लेखाचे दोन विभाग पाडता येतील. एक, नामदेवांच्या ‘आदि’ अभंगांच्या आधारे ज्ञानदेवांची जातिकुळावेगळी वंशावळी दाखवून त्यांच्या अवैदिकत्वावर प्रकाश टाकणे व दुसरा, या अभंगात नमूद केलेल्या आळंदीच्या व पैठणच्या पंडितांनी ज्ञानेश्वरादि भावंडांच्या शुद्धीकरणासंबंधी दिलेल्या निर्णयाची चर्चा करणे. या चर्चेचा मूलाधार असलेले ज्ञानेश्वरांच्या आदीचे प्रकरण (त्यातील विवेचन या भावंडांच्या जातिकुळीच्या श्रेष्ठत्वाला पोषक ठरणारे नसल्यामुळे) प्रक्षिप्त असले पाहिजे असे म्हणून काही विद्वान ते निकालात काढतात. यावर तर्कतीर्थांचे म्हणणे आहे की, “वारकरी पंथामध्ये आदीचे पठनपाठन हे संप्रदायाच्या दीक्षेप्रमाणे आवश्यक मानले जाते. हे चरित्र सत्य असो वा कल्पित असो, संत नामदेवांनी लिहिलेले असो अथवा मागाहून गाथेत प्रक्षिप्त केलेले असो, त्यातून निघणारा भावार्थ मात्र भागवतधर्माच्या मूळ विश्वव्यापी सामाजिक प्रेरणेशी अत्यंत सुसंगत आहे.” शिवाय, महत्त्वाची गोष्ट अशी की, निवृत्तिज्ञानेश्वरादिकांच्या पूर्वचरित्राचे आणि वंशाचे वर्णन करणारा तो एकमेव आधार आहे. त्यामुळे तो विचारात गत्यंतर नाही. या ‘आदि’ प्रकरणातून निघणारा निष्कर्ष शास्त्रीबुवा पुढील शब्दात मांडतात. “अत्यंत जरठ व संकुचित अशा श्रुतिस्मृतिप्रोक्त वर्णाश्रमधर्माला बाजूला सारणारा व सर्व मानवांना परमार्थाचा अधिकार उच्चनीचद भेदभाव न करता समर्पण करणारा जो महाराष्ट्रातील भागवतधर्म त्याचा महान उपदेशक ज्ञानदेव हा श्रुतिस्मृत्युक्त संस्कार न झालेला

आणि अशा संस्काराची गरज नसलेल्या एका मोठ्या अवैदिक परंपरेचा सिद्धपुरुष होता, असा या आदि अभंगातील चरित्रकथेचा निष्कर्ष आहे व हा निष्कर्ष सर्वमान्य होण्यासारखा आहे. धैत व स्मार्त धर्म किंवा वर्णाश्रमधर्म यांच्या मर्यादेच्या बाहेर गेल्याशिवाय भागवतधर्माची पताका उभारली जाऊन विजयी होऊ शकलो नाही, हे रहस्य या चरित्रकथेने सूचित होते.”

आपल्या लेखाच्या उत्तरार्धात तर्कतीर्थानी ‘आदि’च्या अभंगात नमूद केलेल्या आळंदी येथील ब्रह्मसभेने विडुलपंतांना सांगितलेल्या देहान्त प्रायश्चित्ताच्या निर्णयाची चर्चा केली आहे. यासंबंधात त्यांनी ‘ज्ञानेश्वरदर्शन’ भाग १, (पृ. २०-३९) या ग्रंथात म. म. श्रीधरशास्त्री पाठक यांनी लिहिलेल्या “श्री ज्ञानेश्वरांची पितृतः शुद्धि व धर्मशास्त्र या लेखाकडे अभ्यासकांचे लक्ष वेधले आहे.” श्री. पाठकशास्त्री यांच्या मते, ‘आदि अभंगातील आळंदीच्या ब्रह्मसभेचा हा देहान्त प्रायश्चित्ताचा निर्णयच अशास्त्रीय आहे, असे याज्ञवल्क्यस्मृतीवरील सुप्रसिद्ध मिताक्षर (निबंध, माधवाचार्याची पराशरस्मृतीवरील टीका, कमलाकरभट्टाचा निर्णयसिंधू, नागेशभट्टाचा ‘प्रायश्चित्तदुशेखर’ आणि काशिनायोपाध्याय यांचा ‘धर्मसिंधु’ या सर्वांचे विवेचन पाहता म्हणता येते. संन्यासातून गृहस्थाश्रमात परतणे म्हणजे प्रत्यावृत्ती ही पातित्यास कारण होत नाही; ते उपपातक नाही; महापातक नाही; आणि या उपपातकाचे प्रायश्चित्तही सहा महिने आचारावयाची ‘चांद्रायणादी’ व्रते होत... देहान्त प्रायश्चित्त हे केवळ महापातकासच धर्मशास्त्राने ठरविलेले आहे. देहान्त प्रायश्चित्ताचा एक अर्थ देह असेपर्यंत तपाचरण करणे असा आहे. देह असेपर्यंत पतिताने तप करीत राहायचे व आपल्या जातीतून आपण बहिष्कृत आहोत असे समजून वागायचे. महापातकांची प्रायश्चित्ताने शुद्धी झालो तरी सव्यवहार्यता म्हणजे स्वजातीत व्यवहार करण्यास पात्रता येत नाही, तसे हे पातक नाही; म्हणून म. म. पाठकशास्त्री यांच्या मते विडुलपंतांना सांगितलेले देहान्तप्रायश्चित्त हे धर्मशास्त्रविरुद्ध होय,” म. म. पाठकशास्त्री यांच्या विवेचनाचे असे सार सांगून तर्कतीर्थ म्हणतात की, “पाठकशास्त्री यांनी हा जो निष्कर्ष वरील धर्मशास्त्रग्रंथावरून काढला तो बरोबर आहे.” पण तर्कतीर्थांच्या मते, आळंदीच्या ब्रह्मसभेने आपला निर्णय ‘ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्या’च्या आधारे दिलेला असावा. अर्थात, तो निर्णय बरोबर आहे. कारण, ‘ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्यात संन्याशाला प्रत्यवरोहण म्हणजे संन्यासातून पुन्हा गृहस्थाश्रमात परतणे हे पतनकारक होय... म्हणजे प्रायश्चित्त घेतल्यानंतरही त्यावरचा बहिष्कार उठू शकत नाही.” मिताक्षरा आणि ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य या दोन्ही ग्रंथातील विवेचन लक्षात घेऊन तर्कतीर्थानी त्यांचा समन्वय पुढीलप्रमाणे केला आहे. ते म्हणतात: “संन्यासाश्रमातून गृहस्थाश्रमात परत फिरण्यासंबंधी महाराष्ट्रात व भारतात दोन विरुद्ध परंपरा प्राचीन काळी मान्यता पावलेल्या दिसतात. एक मध्यम मार्गी मिताक्षरादी धर्मनिबंधोक्त म्हणजे अल्प प्रायश्चित्तपूर्वक प्रत्यवरोहणास मान्यता देणारी व दुसरी आत्यंतिक क्षुरधारामार्गी शांकरभाष्योक्त; म्हणजे प्रत्यवरोहणास देहान्त प्रायश्चित्त सांगून अमान्यता सांगणारी.”

या दोन्ही दृष्टींनी ज्ञानदेवांच्या जातिकुळीचा विचार व्हावयास पाहिजे. तो विडुलपंतांच्या जीवनातील घटनांचा अनुक्रमाने विचार करण्याऐवजी व्युत्क्रमाने केल्यास अधिक बरे होईल

असे मला वाटते. आळंदी व पैठण या दोन्ही क्षेत्रातील ब्रह्मवंदांनी निवृत्तिज्ञानेश्वरादी भावंडांना उपनयनाचा अधिकार नाकारला, ही शेवटची घटना निश्चित आहे. त्याचमुळे तर्कतीर्थांनी म्हटले आहे की, ‘महाराष्ट्राच्या भागवतधर्माला तत्त्वज्ञानाचे विशाल अधिष्ठान देणारे ज्ञानदेव ह्यांना ब्राह्मणी संप्रदायाने द्विजत्वाच्या संस्कारास अपात्र म्हणजे शूद्र ठरविले; वैदिक धर्मशास्त्राप्रमाणे वास्तविकरीत्या ज्ञानदेव हे निवृत्ती, सोपान, मुक्ताबाईसह अतिशूद्रच ठरले; अर्थात, वारकरी संप्रदायाचा मूलाधार अतिशूद्र होय, हे ठरले, ‘‘हे शूद्रत्व किंवा अतिशूद्रत्व येण्यास मुख्य कारण या भावंडांच्या उपनयन संस्काराला ब्रह्मवंदांनी दिलेला नकार. तर्कतीर्थांनी वर्णन केलेल्या शांकरभाष्योक्त क्षुरधारामार्गी परंपरेने पाहता हा नकार सयुक्तिक दिसतो. कारण, विठ्ठलपंत आरूढपतित असल्यामुळे त्यांना देहांत प्रायश्चित्त या परंपरेच्या धर्मशास्त्राला धरूनच आहे. विशेष हे की, या परंपरेनुसार प्रायश्चित्त घेतल्यावरही त्यावरचा बहिष्कार उठू शकत नाही. म्हणजे विठ्ठलपंतांनी देहांत प्रायश्चित्त घेतल्यानंतरही त्यांच्यावरचा, म्हणजेच त्यांच्या वंशावरचाही बहिष्कार चालूच होता. अर्थात, निवृत्तिज्ञानदेवावरही हा बहिष्कार चालूच असल्यामुळे त्यांना उपनयनाचा आणि त्याद्वारे प्राप्त होणारा द्विजत्वाचा अधिकार नाकारला जाणे योग्य ठरते.

पण म. म. श्रीधरशास्त्री यांनी वर्णन केलेले पहिल्या परंपरेनुसार हा अधिकार नाकारला जाणे योग्य नव्हते. कारण, त्या परंपरेनुसार विठ्ठलपंतांचे आरूढपतितत्वाचे पातक हे महापातक नसून उपपातक होते व चांद्रायणादी व्रते काही काळ आचरून त्याची निष्कृति होणे या परंपरेच्या धर्मशास्त्रानुसार सहज शक्य होते आणि तरीही आळंदी येथील ब्रह्मवंदांनी त्यांना देहांत प्रायश्चित्त सांगितले. इतकेच नाही तर त्यांनी व पैठण येथील ब्राह्मणांनीही त्यांच्या संततीला म्हणजे निवृत्तिज्ञानदेवादिकांना उपनयनाचा अधिकार नाकारला. त्यांचा तो निर्णय धर्मशास्त्राच्या विरुद्ध होता म्हणून चुकीचा होता असे पाठकशास्त्री स्पष्ट म्हणतात. ते लिहितात, ‘‘ब्राह्मणांनी प्रायश्चित्त सांगितल्यावरून विठ्ठलपंतांनी ते न केल्यामुळे जो काही दोष त्यांच्या ठिकाणी राहिला असेल तेवढ्याने त्यांची संतती पतित ठरत नाही, तो संतति सजातीय-विवाहित ब्राह्मण संतति होती; व म्हणून उपनयनाची पूर्ण अधिकारी होती.’’ (ज्ञानेश्वरदर्शन भाग १, पृ. ३४). यातील ‘विठ्ठलपंतांनी ब्राह्मणांनी सांगितलेले प्रायश्चित्त केले नाही’ हे पाठकशास्त्र्यांचे विधान बरोबर नाही. विठ्ठलपंतांनी प्रायश्चित्त केले होते असे ‘आदि’ अभंगात स्पष्ट म्हटले आहे. ‘श्रीपाद म्हणती अवश्य करीन । देह हे दंडीन अनुतापे ॥ त्रिवेणी संगमी घालीन कवटी’ या शब्दात आळंदीच्या ब्राह्मणांनी दिलेले देहांत प्रायश्चित्त मान्य करून विठ्ठलपंत ‘गेला पूर्वीस्थिती वीतरागे ॥ द्वारा पुत्र गृह त्यजूनी निघाला’ आणि अशा रीतीने ‘झाला शुचिर्भुत गुरुकृपे’ (श्रीज्ञानेश्वरांची आदि. अभंग क्र. ९५७ श्रीनामदेवगाथा चित्रशाळा प्रत). अशा रीतीने विठ्ठलपंतांनी प्रायश्चित्त केल्यावर तर त्यांच्या संततीवरील बहिष्कार उठवून त्यांना उपनयनाचा अधिकार द्यायला पाहिजे होता, पण तसे घडले नाही हे खरे. तेव्हा श्रीधरशास्त्री पाठक म्हणतात त्याप्रमाणे आळंदी व पैठण येथील ब्रह्मवंदांचा हाही निर्णय चुकीचा होता, की या निर्णयाचे कारण दुसरे काही असावे ?

मला वाटते की या बाबतीत, विचाराला चालना देणारे असे काही उल्लेख 'आदि' अभंगात आहेत. त्यांच्याकडे अनेकांचे दुर्लक्ष झालेले दिसते किंवा ते उल्लेख समोर असूनही त्यातील मतिताऱ्यांचा नीट विचार झाला नसावा. याही बाबतीत आपण व्युत्क्रमपद्धतीनेच जाऊ या. आळंदी येथील ब्रह्मवृंदाने उपनयनाच्या अधिकारासाठी पैठणच्या ब्राह्मणांकडून पत्र आणण्यास सांगितले. त्याप्रमाणे निवृत्तिज्ञानदेवादी भावंडे पैठणला जाण्याला निघाली. आळंदीच्या ब्राह्मणांनी त्यांच्याबरोबर आपलेही पत्र दिले. ते घेऊन ही भावंडे पैठणला पोचली. तेथील ब्रह्मवृंदांसमोर त्यांनी आपले प्रकरण 'होते तैसे स्पष्ट निवेदीले' आणि आळंदीच्या ब्रह्मवृंदांचे पत्र सादर केले. तेव्हा-

पत्र वाचूनिया सकळां जाले श्रुत । संन्याशाचे पुत्र कळी आले ॥

नाही प्रायश्चित्त उभयता कुळभ्रष्ट। बोलियेले श्रेष्ठ पूर्वापार ॥ (९६१)

- पत्र वाचून त्यांच्या लक्षात आले की, ही संन्याशाची मुले तर आहेतच; पण ती 'उभयता कुलभ्रष्ट' आहेत. म्हणून त्यांना प्रायश्चित्त नाही. अर्थात, यांच्या बाबतीत उपनयनाच्या अधिकाराचा प्रश्नच निर्माण होत नाही.

'आदि' अभंगात निवृत्तिज्ञानेश्वरादिकांना 'उभयता कुळभ्रष्ट' म्हटले आहे, ते कोणत्या अर्थाने असावे ? श्रीधरशास्त्री पाठकांच्या समोर हे चरण होते. तो संपूर्ण अभंगच त्यांनी आपल्या लेखात उद्धृत केला आहे, पण याचा भावार्थ सांगताना 'उभयता कुलभ्रष्ट' या शब्दांचा विचार त्यांच्या अवधानातून सुटला. तो केल्यास आळंदीच्या व पैठणच्या ब्राह्मणांचा निर्णय चुकीचा होता की बरोबर होता या प्रश्नातील गुंता सोडविण्यास मदत होईल असे वाटते. 'उभयता कुलभ्रष्ट' या शब्दातील 'उभयता' म्हणजे विठ्ठलपंत व रखुमाई असतील काय? कुलभ्रष्ट हा शब्द तर उघड उघड निवृत्तिज्ञानेश्वरादि भावंडांसाठी वापरलेला दिसतो. तेव्हा ही भावंडे उभयकुलाकडून, म्हणजे पितृकुल व मातृकुल या दोन्ही कुलांकडून भ्रष्ट आहेत, असा याचा अर्थ असावा काय? किंवा, ही संन्याशाची मुले असल्यामुळे ती आता पितृकुलातून व मातृकुलातून 'भ्रष्ट' झाली आहेत, म्हणजे त्यांना आता पितृकुलही राहिले नाही, आणि मातृकुलही राहिले नाही, या दोहोंपासून ती वेगळी झाली आहेत. अर्थात, त्यांना आता कोणतेही कुळ राहिले नाही (आणि म्हणून प्रायश्चित्ताचा प्रश्नच उद्भवत नाही) असा त्याचा अर्थ असू शकेल? यापैकी कोणता अर्थ अभिप्रेत असेल याचा विचार धर्मशास्त्रज्ञांनी करावा. हे दोन शब्द 'आदि' अभंगातील आहेत, ते महत्त्वाचे आहेत आणि त्यातून निष्पन्न होणारा अर्थ विचारास घेणे अवश्य आहे, एवढे मात्र खरे.

पैठणच्या ब्राह्मणांनी या भावंडांना 'उभयता कुलभ्रष्ट' कशावरून म्हटले? अर्थात, त्यांच्यासमोर आळंदीच्या ब्राह्मणांचे पत्र होते, त्यावरून आळंदीच्या ब्राह्मणांना विठ्ठलपंत आणि रखुमाई यांचा सर्व वृत्तांत माहीत असेल व तोच त्यांनी पत्रात लिहून कळवला असावा. हा कुलवृत्तांत काय असेल? यावर प्रकाश पडेल असे 'आदि' अभंगात काही आहे काय ? मला वाटते की या संबंधात 'आदि' अभंगातील अभंगाचा काही उपयोग होईल काय ते पाहावे.

या अभंगाची पार्श्वभूमी अशी. आळंदीच्या ब्राह्मणांनी या भावंडांना पडला जाण्याला सांगितल्यानंतर ती निघाली. त्यांच्यात झालेला विचारविनिमय १५८ ते १६० या अभंगात आला आहे. निवृत्तीचे म्हणणे असे होते की, आपण 'नाही जाति कुळ वर्ण अधिकार! क्षेत्री वेश्य शूद्र द्विज नव्हे ॥ नव्हो देवगण यक्ष ना किन्नर । ऋषि निशाचर तेही नव्हे' ते आम्ही अविनाश अव्यक्त जुनाट। निजबोधे इष्ट स्वरूप माझे' त्यामुळे मला, अर्थात आपणाला प्रायश्चित्ताची गरजच नाही. हे सर्व बोलणे भावार्थाने घ्यायचे की वाच्यार्थाने? काही असले तरी 'जाति कुळावेगळी पडियेली निराळी ॥ माझी वंशावळी' हे जसे विठ्ठलपंतांनी म्हटले, तोच विचार 'नाही जाति कुळ वर्ण अधिकार' - या निवृत्तीच्या वचनात आहे, यात शंका नाही. निवृत्तीचे हे म्हणणे खरे असले तरी आपणाला प्रायश्चित्ताची गरज काय? हे त्याचे म्हणणे ज्ञानदेवाला मान्य नव्हते. 'स्वधर्म अधिकार जातिपरत्वे भेद । उचित ते शुद्ध ज्याचे तथा ॥ म्हणोनिया संती अवश्य आचरावे । जना दाखवावे वर्तानिया ॥ कुळीचा कुळधर्म अवश्य पाळावा । सर्वथा न करावा अनाचार ॥' म्हणून ब्रह्मवृंद सांगेल ते प्रायश्चित्त आपण केले पाहिजे. यानंतर सोपानदेव काय म्हणाले? ते पुढील अभंगात आले आहे. हा अभंग असा :

हेचि आम्हां श्रेष्ठ बोलिले परमनिष्ठ । असतां दुर्घट परि सेव्य ॥
 पांडवाचे कुळ शोधिता निर्मुळ । कुंडजार गोळ बुद्धिकासी ॥
 भक्ति हे तरती जाती न सरती । ऐसी आत्मस्थिती स्वसंवेद्य ॥
 दुर्वास वसिष्ठ अगस्ति गौतम । हे ऋषि उत्तम कुळीचे कैसे ॥

व्यास आणि वाल्मिकी कोण कुळ तयाचे । तैसेचि आमुचे सोपान म्हणे ! (१६०)

निवृत्तिनाथांच्या बोलण्यापेक्षा सोपानदेवांचे हे बोलणे स्पष्ट आहे. त्याचा विचार करणे इष्ट होईल. पांडव, दुर्वास, वसिष्ठ, अगस्ति, गौतम, व्यास आणि वाल्मिक यांच्या कुळाप्रमाणेच आमचे कुळ आहे. दुर्वास, वसिष्ठ इत्यादी ऋषी हे 'उत्तम कुळीचे कैसे?' असा प्रश्न विचारून सोपानदेव सुचवितात की ते (लौकिक दृष्टीने) हीन कुळातील होते. तसेच आम्ही हीन कुळातील आहोत, असे त्यांना सुचवायचे आहे काय? पांडवांचे कुळ सुचवितांना तर 'कुंड जार गोळ बुद्धिकासी' हे शब्द सोपानदेवांनी वापरलेले आहेत. त्यांचा अर्थ लक्षात घेतला पाहिजे. हा चरण 'कुंड जार गोळकासि बुद्धि' असा असावासे वाटते. कारण 'कुंड जार' या शब्दाच्या अनुषंगाने विचार केला असता त्यापुढील शब्द 'गोळक' असला पाहिजे असे दिसते. 'अमृते जारज कुण्डो मृत्ते भर्तरी गोलकः' म्हणजे स्त्रीला नवरा जिवंत असताना जारापासून झालेला मुलगा म्हणजे 'कुण्ड', आणि नवरा मेल्यानंतर विधवा स्त्रीला झालेला मुलगा तो 'गोलक - असा अर्थ अमरकोशात दिलेला आहे. (२-६-३६). मराठीत 'गोलक' म्हणजे अनौरस संतती असा सर्वसामान्य अर्थ आला असून 'गोलकाचे दोन प्रकार मानण्यात येतात. एक कुंडगोलक आणि दुसरा रंडगोलक. कुंडगोलक म्हणजे नवरा जिवंत असताना झालेली अनौरस संतती आणि रंडगोलक म्हणजे विधवेची अनौरस संतती. हे शब्द विशेषकरून ब्राह्मण स्त्रीच्या अनौरस संततीला उद्देशून वापरले

जातात. सोपानदेवांच्या या अभंगात पांडवांच्या कुंड (जार) गोळकत्वाचा उल्लेख केलेला आहे. दुर्वास वसिष्ठ इत्यादी ऋषींचे कुळ मुद्दाम शोधत बसण्याची आवश्यकता नाही. सर्व प्रकार वरील शब्दात सूचित झालेलाच आहे.

सोपानदेवांनी हा अभंग केवळ लाक्षणिक अर्थाने म्हटला असेल को वाच्यार्थाने? संत हे जातिकुळापलीकडे असतात, त्यांचे जातिकुळ पाहण्याची गरज नाही एवढ्याच भावार्थाने त्यांनी हे सर्व म्हटले असे मानावे तर 'व्यास आणि वाल्मिकी कोण कुळ तयाचे। तैसेचि आमचे सोपान म्हणे' असे त्यांनी अनेक उदाहरणे देऊन आपले कुळ असल्याचे स्पष्टपणे सांगितले आहे, तिकडे दुर्लक्ष करून कसे चालेल? त्यांनी या अभंगात आपली जी कुळकथा सांगितली आहे ती खरी असेल तर पुढे पैठणच्या ब्राह्मणांनी, आळंदीच्या ब्राह्मणांच्या पत्रातील वृत्तांत वाचून 'उभयता कुलभ्रष्ट' असे जे म्हटले त्याची संगती लावणे शक्य होईल. म. म. श्रीधरशास्त्री पाठक आणि तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी या दोन्ही धर्मशास्त्रपंडितांच्या लेखात 'आदि' अभंगातील ज्या काही गोष्टीकडे अनवधानाने का होईना, पण दुर्लक्ष झाले असावेसे मला वाटले त्या गोष्टीकडे अभ्यासकांचे लक्ष वेधावे एवढाच या लेखाचा हेतू आहे.

(नवभारत, फेब्रुवारी, १९७६, पृ. १५ ते २१)

○○○

ज्ञानदेवचरित्रासंबंधी उत्पन्न झालेले काही प्रश्न - डॉ. वसंत स. जोशी

‘नवभारत’ मासिकाच्या संपादन कार्याच्या निमित्ताने तर्कतीर्थ श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्याशी वारंवार चर्चा करण्याची संधी मला मिळते. या ज्ञानेश्वर जन्म सप्तशताब्दीच्या निमित्ताने त्यांच्याशी पुष्कळच विचारविनिमय मी करू शकलो व त्या चर्चेत ज्या अनेक प्रश्नांचा उलगडा झाला, तो असा :

डॉ. वि. भि. कोलते यांनी ‘नवभारत’च्या गेल्या (फेब्रुवारी १९७६) अंकात ‘ज्ञानदेवांची जातिकुळावेगळी वंशावळीच्या निमित्ताने’ या शीर्षकाखाली जो प्रश्न उपस्थित करून उलगडा करण्याचा प्रयत्न केला. त्या प्रश्नाचीही चर्चा अगोदरच झाली होती, हे लक्षात आले. संत नामदेवाच्या ‘आदि’ मधील “उभयता कुळभ्रष्ट” याचे स्पष्टीकरण संन्याशाचे पुत्र या घटनेनेच मिळते. संन्यासातून परतलेला गृहस्थ हा आरूढपतित ठरतो. तो या जन्मी मृत्यूपर्यंत व्यवहारतः शुद्ध होत नाही, म्हणून बहिष्कृतच राहातो. अशा व्यक्तीशी संन्यासाच्या योगाने पूर्ण संबंधविच्छेद झालेली पत्नी ही पत्नी राहात नाही. त्यामुळे तिने गृहस्थधर्माप्रमाणे शरीरसंबंध केल्यास तोही पतितच ठरते, अशा रीतीने हे संन्याशाचे पुत्र दोन्ही बाजूंनी म्हणजे उभयतः कुळभ्रष्ट ठरतात. असा अर्थ केल्यास तो ‘आदि’तील एकंदरीत हकिगतीशी सुसंगत ठरतो.

श्री. ब. स. येरकुंटवार यांनी आपल्या ‘श्री ज्ञानदेवांचे अभिनवदर्शन’ या अलीकडे प्रसिद्ध केलेल्या पुस्तकात तर्कतीर्थ श्री. जोशी यांनी ‘आदि’ अभंगांच्या अनुसाराने लिहिलेल्या ‘नवभारता’च्या ‘ज्ञानेश्वर विशेषांका’तील लेखातील विधानावर संतापून हल्ला केला आहे. त्यात श्री. येरकुंटवार यांनी एक प्रश्न उपस्थित केला आहे. तो असा, की ‘ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य’ हा धर्मशास्त्र ग्रंथ आहे काय? हा असा प्रश्न उपस्थितच का व्हावा? ‘प्रस्थानत्रयी’ हे वैदिक हिंदूंचे मोक्षधर्मविषयक धर्मशास्त्रही आहे. उपनिषदे आणि भगवद्गीता या दोन प्रस्थानांमध्ये आध्यात्मिक तत्त्वज्ञान मोक्षपुरुषार्थाकरिता उपदेशिलेले आहे आणि त्या मोक्षपुरुषार्थाची साधना म्हणजे मोक्षधर्मही उपदेशिला आहे. ब्रह्मसूत्रे या दोन प्रस्थानांचीच मीमांसा म्हणजे उत्तरमीमांसा

होय. त्यात आध्यात्मिक तत्त्वज्ञानाबरोबरच साक्षात्काराकरिता मोक्षधर्माचीही चर्चा केली आहे. संन्यास हा मोक्षधर्म आहे, याबद्दल सर्व वैदिक धर्मशास्त्राचे ऐकमत्य आहे.

त्यामुळे ब्रह्मसूत्रे व त्यावरील शांकरभाष्य हे धर्मशास्त्र आहे की नाही अशी शंकाच उपस्थित होऊ शकत नाही.

प्रा. म. रा. जोशी हे एक सुप्रसिद्ध संतसाहित्याचे संशोधक आहेत. त्यांनी 'आदि' अभंगातील संन्यासाचा त्रिदंडी संन्यास असा अर्थ कदम 'आदि' मधील विठ्ठलपंतांवरील बहिष्काराचा मुद्दा विसंगत ठरविला आहे. त्रिदंडी संन्यासातून प्रत्ययरोहण हे पातित्यास कारण होत नाही, असे ते सूचित करतात; परंतु त्रिदंडी संन्यासातून गृहस्थाश्रमात परतण्याचा अपवाद कोठेही धर्मशास्त्रात सांगितला नाही. अर्जुनाने सुभद्राहरणाच्या वेळी त्रिदंडी संन्यास घेतला असे जे कथाकार सांगतात, त्यात तो त्रिदंडी संन्यास हे अर्जुनाचे नाटक होते, तो खरा संन्यास नव्हता, हे कथाकारही सांगण्यास विसरत नाहीत; प्रा. म. रा. जोशींनी का विसरावे? त्रिदंडग्रहण किंवा एकदंडग्रहण हे संन्यासविधीच्यावेळी करावयाचे असते. तीन दंड एकत्र बांधून हातात देण्याचा हा विधी आहे. त्याचा लाक्षणिक अर्थ वाचा, देह आणि मन यांचा संयम म्हणजे त्रिदंड असा केला आहे. काही स्मृतीमध्ये शिखा, यज्ञोपवीत यांचे विसर्जन न केले तरी चालते असा विकल्प सांगितला आहे; परंतु एकदा संन्यास घेतल्यानंतर मग तो कोणताही असो, त्यातून म्हणजे संन्यासाश्रमातून परतणे हे पातकच म्हणून सांगितले आहे. काही स्मृतींच्यामध्ये हे महापाप नाही; ते उपपातक आहे; हे खरे की, उपपातक ही संज्ञा असे सूचित करते की ते दुय्यम पातक असल्यामुळे त्यामुळे पतितत्व हा दोष उत्पन्न होत नाही; परंतु संज्ञेपेक्षा प्रत्यक्ष विधिनिषेध वाक्ये म्हणजे श्रुतिप्रमाण हे बलवान आहे. सर्वात बलवान आहे. येथे श्रुती शब्द वेद याअर्थी वापरला नसून पूर्वमीमांसेतील श्रुति, लिंग, वाक्य, प्रकरण, समाख्या अशी जी क्रमाने स्थान, प्रमाणे सांगितली आहेत, त्यातील हा पारिभाषिक शब्द आहे. विधिनिषेध बोधक प्रत्यक्ष श्रवणात येणारा शब्द असा येथे श्रुति शब्दाचा अर्थ आहे व हे पुढील सर्व प्रमाणांपेक्षा सर्वात वरिष्ठ प्रमाण आहे. उपपातक ही समाख्या आहे, म्हणजे सर्वात कनिष्ठ प्रमाण आहे. ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्यात त्या संबंधाचे पातित्य बोधक स्मृतिवाक्य दिले आहे -

आरूढो नैष्ठिकं धर्मं यस्तु प्रच्यवते पुनः ।

प्रायश्चित्तं न पश्यामि येन शुध्येत् से आत्महा ॥ - (ब्रह्मसूत्र ३-४-४३.)

हे स्मृतिवाक्य असल्यामुळे शांकरभाष्यात धर्मशास्त्र म्हणजे स्मृति येते की नाही हा प्रश्नच गैरलागू ठरतो.

(नवभारत, मार्च, १९७६, पृ. ८७ व ८८)



‘सुटलेली कोडी’ (मुलाखत)

‘सुटलेली कोडी’ : एक प्रतिक्रिया

- रा. ना चव्हाण

तर्कतीर्थांची ‘सुटलेली कोडी’ या शीर्षकाखालील मुलाखत नवभारताच्या मे-जून ८८ च्या अंकात प्रसिद्ध झाली आहे. ती लक्षपूर्वक वाचली. सर्वच विचार प्रबोधक आहेत. या मुलाखतीत हिंदुधर्माचे उच्चतम व उत्कट स्वरूप मांडले आहे. डॉ. आंबेडकरांच्या ‘रिडल्स इन हिंदुइझम्’ या इंग्रजी पुस्तकावर मुलाखतीत ऊहापोह केला आहे. त्यासंबंधीच्या एक-दोन प्रतिक्रिया लोकसत्तेत पुढे येऊन गेल्या. मूळ मुलाखत ‘नवभारत’ मासिकात प्रसिद्ध झाली, तीदेखील वाचली. मला येथे माननीय मे. पुं. रेगे यांनी जो शेवटचा प्रश्न विचारला व त्यावर जे तर्कतीर्थांनी उत्तर दिले, त्या उत्तरातील विधानावर प्रतिक्रिया व्यक्त करावयाची आहे. “ब्राह्मणांनी ह्यातील काही कोडी मुद्दाम आपल्या स्वार्थासाठी, लोकांना आपल्या अंकित करून ठेवण्यासाठी रचलेली आहेत असे अनेक मानतात. उदा. जोतिराव फुल्यांनी असे मांडले आहे.” शास्त्रीजींच्या उत्तरात अवतरणातील वरील प्रश्नाविषयी नेमके प्रश्नानुसार उत्तर नाही. “ब्राह्मणांनी काही कोडी... अंकित करून ठेवण्यासाठी रचली” हा जो प्रश्नाचा प्रमुख भाग आहे, त्याला कोडी मुद्दाम रचली किंवा मुळीच रचली नाहीत, या संभाव्य दोन बाजूंपैकी कोणत्याच बाजूला धरून ठाम उत्तर दिले गेले नाही. उत्तरात जो खुलासा आहे, तो पुरोहितवर्गाबद्दलचा आहे. जोतिरावांच्या काळात ब्राह्मणसमाजात पुरोहितांची संख्या हल्लीपेक्षा फार मोठी होती. उत्तर पेशवाईत ब्राह्मणांच्या हातात मराठी राज्याची सत्ता गेली व याच्या जोरावर त्यांचे सर्व क्षेत्रांत वर्चस्व वाढले. स्वतः जोतिराव भिक्षुक ब्राह्मण व गृहस्थी ब्राह्मण असा फरक करून लिहीत नाहीत. सावकारशाही-इनामदारशाही व नोकरशाही याही प्रांतात ब्राह्मणांचे वर्चस्व होते व इतरांची पिळवणूक चाले. असे वर्चस्वाचे व्यापक स्वरूप फुल्यांनी मांडले आहे. त्यांच्या काळात विशेषतः ब्राह्मणी पुरोहितांचे वर्चस्व जास्तीत जास्तपणे होते. तरी देवऋषी अंगात आणणारे वगैरे अब्राह्मण देवाधर्माच्या भांडवलावर लोकांना ठकवितात व त्यांना कायद्याने शिक्षा करावी असे त्यांनी एका अखंडात म्हटले. औषधपाणी न देता देवऋषी अंगात आणणारे वगैरे तत्समांच्या नादाला

लागून रोगी मरतात. हल्ली असले प्रकार खेड्यापाड्यांत चालतात. बाबा व बुवा लोकांना व स्त्रियांना ठकविणारे अब्राह्मण पुष्कळ आहेत, गुरव व जंगम हे अब्राह्मण पुरोहित आहेत. त्यांचेही महत्त्व व जरूरी बहुजन समाज मानितो. तर्कतीर्थांनी ब्राह्मण पुरोहितसंबंधाने उत्तरात फक्त विवेचन केले आहे; कारण फुले-आंबेडकरांच्या विरोधाचा विषय 'ब्राह्मण पुरोहित' म्हणजे ब्राह्मण पुरोहित एवढाच मर्यादित अर्थ घेतला. अब्राह्मण पुरोहित जे मी वर उल्लेखिले आहेत त्यांचीदेखील बहुलोकसमाजाला गरज असते. मात्र ब्राह्मण पुरोहित, गुरव व जंगम इत्यादींना त्यांच्याबरोबरीचे समजत नाहीत. जातिसंस्थेत व समाजरचनेत गुरव - जंगम यांचे ब्राह्मणाएवढे वरिष्ठ स्थान मानिले जात नाही. जंगम व गुरव हे पुरोहित ब्राह्मण किंवा एकूण ब्राह्मणांच्या एवढे स्वतःला श्रेष्ठ समजत नाहीत. म्हणून त्यांच्याविरुद्ध प्रतिक्रिया (बंडे) उठल्या नाहीत. ब्राह्मणांनी धर्मग्रंथाधारे त्यांचे वर्चस्व लादण्याचा प्रयत्न केला. म्हणूनच गौतमबुद्ध, महावीर, साधुसंत, ब्राह्मोसमाज- प्रार्थनासमाज यांनी ब्राह्मणांना विरोध केला व आपले वर्चस्व नष्ट करू पाहणाऱ्या धर्म व समाजसुधारणेच्या ज्या ज्या चळवळी झाल्या त्यांना सर्वच ब्राह्मणांनी प्रतिविरोध केला. धर्मतिहासाचा बराच भाग या विधानाला साक्षी आहे. न्यायमूर्ती रानडे यांनी याच संदर्भाने भागवत धर्माला प्रॉटेस्टंट हिंदुधर्म म्हणून संबोधिले आहे. वर्चस्व नसते तर आजवरचा धर्मसुधारणेचा इतिहास घडला नसता.

कोणत्याही धर्माला पुरोहितवर्गाची गरज असते; फार काय वरील सर्व चळवळी होऊन गेल्या तरी ब्राह्मण पुरोहिताची गरज ब्राह्मणेतर सर्वच समाजांना असतेच व तो भट-जोशी यांना स्वतः होऊन बोलावितो. एवढेच नव्हे तर, कित्येक अब्राह्मण लोक ब्राह्मणांच्या पायाचे तीर्थ प्राशन करितात. वर्चस्वातून सोडविणारी सत्यशोधक रावभट चळवळ इतिहासजमा झाली. क्षात्रजगदगुरूपीठ संपले. धर्मसुधारणेच्या आजवरच्या चळवळींना दाद न देता पुरोहित संस्था लोकगरजेतून टिकली आहे.

ज्या व्यवस्थेत समाजात उच्चनीचपणा राहणार नाही, अशी समान समाजव्यवस्था असावी अशी म. फुले-आंबेडकर यांची महत्त्वाकांक्षा होती. मूर्तिपूजा, अवतारवाद, ग्रंथांचे ईश्वरप्रणित व सर्वांशी प्रमाणत्व या बाबी अद्देरणारा धर्म त्यांना गुलामगिरीच्या विमोचनार्थ हवा होता व त्यांनी तो देण्याचाही प्रयत्न केला. हा यशस्वी व्हावा तितका झाला नाही म्हणून डॉ. आंबेडकरांनी चर्चिलेली कोडी विशेषतः खेड्यापाड्यांतील जीवन अवलोकिल्यास ती पूर्णतः सुटली नाहीत.

शास्त्रीजी म्हणतात की, समाजाला, सर्वांना (पुरोहितांची) गरज होती... वर्तमानकाळातदेखील ही गरज आहेच. साक्षर व निरक्षर यांना दोघांनाही गरज अटळ आहे. ब्राह्मणांना खुद्द त्यांच्या स्वजातीतील ब्राह्मण पुरोहितांची गरज असतेच. म्हणून ही पुरोहित संस्था केवळ अब्राह्मण समाजाने टिकविली नाही तर ती ब्राह्मणांनीही टिकविली आहे. यजमान व पुरोहित असे संबंध व गरज ब्राह्मणांसह सर्व वर्गात होती व आहे. यजमान व भिक्षुक पुरोहित यांचा संबंध दोघांच्या सकाम साधनांमुळे टिकून राहिला आहे. आरोग्य, धनधान्य, संपत्ती, पुत्रपौत्र, दीर्घायुष्य प्राप्त व्हावे,

विघ्ने टळावीत, केलेले नवस सफल व्हावेत यासाठी सत्यनारायणादी पूजाअर्चा केल्या जातात. पुरोहिताला दक्षिणा दिली जाते व त्यांचा संसारही चालतो. अंतेष्टी, श्राद्धे, शांती, अभिषेक वगैरे कर्मकांड प्रधान कृत्यांत पुरोहित साह्यक म्हणून असतो. हा वर्ग सर्वच समाजाला दोहोपक्षी हवा आहे. याचा संबंध प्रासंगिक राहिला आहे. आता हा यजमानाला शूद्र-नीच समजत नाही. सोवळेओवळे वगैरे जुने प्रकार संपले; ब्राह्मणपुरोहित इतर लोकांत आता मिसळतात, जेवतात, खातात. पूर्वी ज्यामुळे हा बोचक ठरला होता, ती कारणे पुष्कळपणे संपली. राजकीय, आर्थिक व प्रातिनिधीक संस्थांमधील सत्ता ब्राह्मणोतरांकडे आता मोठ्या प्रमाणात गेली आहे. कायद्याने कुलकर्णीपणा किंवा दक्षिणेचा हक्क अमान्य केल्यामुळे व सावकारकी, इनामदारकी संपुष्टात आल्यामुळे सर्वच ब्राह्मणवर्ग आता विरोधाचा विषय राहिला नाही. पूर्वी पुरोहितांनी स्वतः इतरांवर 'लादले' किंवा लोकांनी त्यांना लादून घेतले, हा जो विवाद्य विषय व प्रश्न होता, तो वरील विवेचनाप्रमाणे हल्ली पूर्वीएवढा शिल्लक राहिलेला आहे, असा अनुभव आता येत नाही. मात्र ब्राह्मण गृहस्थीसमाज व ब्राह्मणोतर अफाट समाज भिक्षुक वर्गाला एरव्ही फारशी प्रतिष्ठा व उच्च स्थान व मान देत नाही. दोघांच्या गरजेपोटी तो येतो-जातो. भिक्षुकांच्या मुली करण्याचा प्रघात गृहस्थी ब्राह्मणातही नव्हता. आता थोडाफार फरक पडला आहे. असावा. "जोशी" हा बारा बलुत्यांपैकी होता. आता रोख दक्षिणा दिली घेतली जाते. हा एक व्यवसाय आहे. इतर धर्मातील पुरोहितवर्णी (आक्रमक) चळवळी करितात; तसा हिंदू पुरोहितांचा प्रांतच नव्हता व नाही. समाजव्यवस्था टिकविणे व बदलणे या विषयाशी त्यांचा संबंध नाही. हल्ली जो जातिभेद व जन्मजात जातिव्यवस्था आहे ती सर्वच एकूण समाजाने टिकविली आहे व जास्तीत जास्तपणे सर्वांनाच ती हवी आहे म्हणून दिली आहे. पुरोहितांचे संबंध जास्तीत जास्तपणे कुटुंबसंस्थेशी आहे.

मुलाखतीमधील विवेचन ज्यावेळी मागे पुरोहितांचे वर्चस्व होते, धर्मसत्ता राजाच्या राजकीय सत्तेवर प्रभाव गाजवीत होती, त्या गतकाळाचे जास्ती स्वरूप वाढविते. चालू वास्तव निसळे-वेगळे झाले आहे. मिश्रविवाह, प्रेमविवाह, फार काय विधवाविवाह लावण्यास मंगल कार्यालये व हिंदू ब्राह्मण-पुरोहित मिळू शकतो व समातील नवी गरज भागते. वर्गाप्रमाणे समाजरचना राहिली नाही. उदा. गौतम क्षत्रियांची गणना ब्राह्मणवर्णपेक्षा पहिल्या क्रमांकाची आहे, असा प्रश्न राहिला नाही. ब्रह्मक्षत्र तंटा फुले-आंबेडकरांच्या फार पूर्वीपासूनचा होता. "उच्चनीच व्यवस्था एका अर्थाने लादलेली नाही. एका अर्थाने लादलेली आहे." मुलाखतीतील हे वाक्य दोन्ही बाजूंचे मंडन करते. कारण एका कोणत्याही प्रश्नाला दोन बाजू असतात.

"शस्त्रास्त्रे नसलेल्या, थोडीशीच संपत्ती असलेल्या (अल्पसंख्य) ब्राह्मणवर्गाच्या अधिपत्याखाली हजारो वर्षे राहतो याची उत्पत्ती लागत नाही वा वाक्याने मुलाखत शेवटी संपते. हा प्रश्न जोतिरावांपुढेदेखील स्पष्ट अस्पष्टपणे होता असा पुरावा सांगणारी विधाने त्यांच्यात सापडू शकतील. उदा. अधिकार मदाने विद्या बंद केली। शुद्रानी मानिली बंदी सदा ॥

जोतिरावांत हे वाक्य आहे. पुरोहितांना सवलती, विशेष हक्क व धर्मनिर्णयाचे अधिकार होते. धर्मग्रंथाधारे निर्णय पुरोहित पंडित शंकराचार्य देत होते व त्यांचा कालानुरूप परिवर्तन करण्यास विरोध होता... धर्मनिर्णय मंडळाने (तत्त्वनिष्ठ परिवर्तनवादी परिषदेने) हे अधिकार स्वतःकडे घेतले व कालानुरूप नवे निर्णय केले. वर्चस्वच नसते तर असे करण्याची गरज ब्राह्मण विद्वान परिवर्तनवाद्यांना भासली नसती. वेदोक्त प्रकरणे अनेक झाली नसती. वेद सर्वांना खुले करण्याची गरज दयानंदांना वाटली नसती. संतांना, सर्वांनाच परमार्थ खुला करण्याची व प्राकृतात ग्रंथ करण्याची गरज का वाटली? त्यांनाही त्यांच्या काळात धर्ममार्तंडांनी छळले.

एवढे खरे की, बहुसंख्य लोकांवर असंख्य गुलामगिरी लादू शकतात. थोड्या इंग्रजांनी व मुसलमानांनी भारताला गुलाम केले. अल्पसंख्य युरोपीय लोक बहुसंख्य निग्रोंवर गुलामगिरी लादतात. भांडवलवाले संख्येने थोडे असतात तरी त्यांची भांडवलशाही सत्ता चालू शकते. पूर्वास्पृश्य संख्येने अल्पसंख्य होते व आहेत तरी अजूनही बहुलोकसमाज खेड्यापाड्यांतून पूर्वास्पृश्यांना बरोबरीचा समजत नाही.

पूर्वी संबंध समाज (तर्कतीर्थ सांगतात त्याप्रमाणे) पुरोहितवर्गापुढे दुबळा होता. दुसरे असे की, लोक कशाचा विचारच करित नाहीत, काहीही लादून घेतात, अशी स्थिती होती. (व कमीअधिक प्रमाणात आता व पुढेमागे होती) म्हणून फुले- आंबेडकर यांनी लोकांना गुलामगिरीची जाणीव करून दिली. पेशवाईत ब्राह्मण सरदार (सैन्य बाळगणारे) आले, राजे झाले. पटवर्धनांनी कोल्हापूरवर स्वाऱ्या केल्या. पेशवे व होळकरात लढाया झाल्या. सातारचे चतुरसिंग भोसले व वाईकर रास्ते यांची लढाई झाली इ. कौरवांच्या बाजूने ब्राह्मण शस्त्रधारी वीर रणांगणात लढले, परशुरामाने स्वाऱ्या केल्या. बहुतेकपणे प्रधानक्या व कारकुन्या या राजेशाही काळात ब्राह्मणांकडे होत्या. अर्थात, सत्तासंपत्तीदेखील थोडीफार त्यांच्याकडे होती. वर्चस्व लादण्यास व लादून घ्यावयास निरक्षरता प्रामुख्याने कारण होती. पूर्वी ब्राह्मणप्रधान समाजरचना असल्यामुळे त्यांच्या धर्मग्रंथांनी ब्राह्मणांचे महत्त्व व माहात्म्य वाढविले. ब्राह्मणांना दानधर्म केल्यामुळे येथे व परलोकी पुण्य प्राप्त होते अशा समजुती जोपासल्या व इतरांनी त्या शिरसावंद्य मानिल्या.

धर्मक्षेत्रांतून व पंढरपूर वगैरेंसारख्या यात्रांच्या ठिकाणी अद्याप पुरोहित व बडवे लोकांना एकपरी देवाधर्माच्या नावावर लुबाडतात. ब्राह्मण यात्रेकरूंनाही खर्चात ढकलतात. देवधर्माच्या नावावर 'छक्केपंजे' करू नये, घाम गाळून कुटुंबाला पोसावे, ऐतकब्बू कोणीच बनू नये. ही जोतिबांची एक मुख्य शिकवण होय. मुसलमान, ख्रिस्ती व हिंदू धर्मातील पुरोहितशाही विज्ञानात्मक दृष्टिकोन रोखते. पंचांगाधारे जोतिष सांगणे हाही पुरोहितांचा व्यवसाय असतो. गृहशांती वगैरे उपाय ते सुचवितात व ह्याला जनतारयत अनुमती देते. भय व विघ्नहरण हाही यजमानाचा हेतू असतो व तोच पुरोहितशाही टिकवितो, हे विधान खरे आहे.

विविध संस्कार व कर्मकांडे यातील व लग्नादि कार्यातील मंत्र प्रथमपुरुषी व एकवचनी जास्तीत जास्तपणे असतात. ज्याचे त्याने म्हणावयाचे असतात. अर्थाकडे पुरोहित व यजमान पाठ करितात. पुरोहित वर्ग प्रशिक्षित असावा असा एक विचार बाबासाहेबांनी मांडला होता. धार्मिक पुनरुज्जीवनाची लाट पुन्हा येत आहे व यामुळे पुरोहितांची गरज वाढत आहे. त्यांचे दर वाढत आहेत. फक्त ब्राह्मणांच्या या पुरोहितांच्या नावे खडे फोडत बसण्यात फायदा नाही. पुरोहितांच्या वर्चस्वासंबंधानेच फुले-आंबेडकर यांची विधाने तपासली जावीत. एवढेच नव्हे तर, कोणाचीही फेरविधाने तपासण्याची गरज असते. लोकसत्तेकडे मी प्रतिक्रिया पाठविली होती, पण ती आली नाही. नवभारताने प्रकाशित केली याबद्दल त्यांच्या संपादकांचा मी आभारी आहे.

(नवभारत, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई, ऑगस्ट १९८८)



तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी :

एक वदतो व्याघात

- प्रा. डॉ. अरुण कांबळे

मे-जून १९८८च्या 'नवभारत' मासिकाच्या अंकात तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची, मासिकाचे संपादक प्रा. मे. पुं. रेगे यांनी घेतलेली मुलाखत 'सुटलेली कोडी' या नावाने प्रसिद्ध करण्यात आलेली आहे. ही मुलाखत नंतर लोकसत्ता दैनिकाच्या रविवार आवृत्तीत पुनर्मुद्रित करण्यात आली होती (१४ ऑगस्ट १९८८)-

ही मुलाखत डॉ. आंबेडकर यांच्या 'रिडल्स इन हिंदुइझम' या पुस्तकाच्या संदर्भात घेण्यात आलेली होती. 'रिडल ऑफ राम अँड कृष्ण' या परिशिष्टाच्या निमित्ताने झालेल्या वादाची पार्श्वभूमी या मुलाखतीला लाभलेली आहे. त्यामुळे या मुलाखतीला विशेष महत्त्व प्राप्त झाले आहे.

या मुलाखतीच्या प्रास्ताविकात प्रा. मे. पुं. रेगे यांनी म्हटले आहे,

“आंबेडकरांनी केलेल्या ह्या समीक्षेला काही मर्यादा आहेत. त्यांची अध्ययनशीलता प्रख्यात आहे. पण त्यांना संस्कृत भाषा येत नव्हती. तेव्हा त्यांना भाषांतरावर भिस्त ठेवावी लागत असे. दुसरी आणि कदाचित अधिक महत्त्वाची असलेली गोष्ट अशी की इतर अनेक विषयांप्रमाणे भारतीय संस्कृतीचेही त्यांनी अध्ययन केलेले असले तरी संबंध आयुष्य एखाद्या व्यासंगात आणि चिंतनात पालवलेल्या त्या विषयात मुरलेल्या पंडिताला जसे त्याचे सूक्ष्म आणि खोल ज्ञान असते तसे आंबेडकरांना भारतीय संस्कृतीचे असणे शक्य नव्हते. उदा. रामकृष्ण गोपाळ भांडारकर किंवा पां. वा. काणे ह्यांचा जो अधिकार होता तो काही आंबेडकरांचा नव्हता.” प्रा. रेगे यांनी वरील उताऱ्यात, डॉ. आंबेडकरांना संस्कृत भाषा येत नव्हती... भारतीय संस्कृतीचे त्यांचे अध्ययन सूक्ष्म आणि खोल नव्हते. डॉ. आंबेडकर यांच्यापेक्षा रा. गो. भांडारकर आणि पां. वा. काणे यांचा भारतीय संस्कृतीसंबंधीच्या ज्ञानाचा अधिकार मोठा होता... असे अस्पष्टपणे दबकत दबकत सांगितले आहे.

‘आंबेडकरांची अध्ययनशीलता प्रख्यात आहे’ हे किंवा या परिच्छेदाअगोदर लिहिलेल्या मजकुरातील ‘आंबेडकरांचे हे पुस्तक हिंदू धर्माच्या समीक्षेच्या दृष्टीने वस्तुतः, डॉ.आंबेडकरांनी जर्मनी येथील बॉन विद्यापीठात शिकत असताना संस्कृतचे अध्ययन केले होते.. (लेखक) अत्यंत महत्त्वाचे असणार ह्यात शंका नाही... समाजसुधारक, धर्मसुधारक म्हणून त्यांनी ही समीक्षा हाती घेतली असणार’ अशी वाक्ये निसरडी आहेत. त्यांना जे म्हणावयाचे आहे ते, ते ठामपणे म्हणत नाहीत. वरील विवेचनावरून प्रा. रेगे यांना डॉ. आंबेडकर यांच्या अध्ययनशीलतेबद्दल (ती प्रख्यात असली तरी) संशय आहे. आंबेडकरांच्या हिंदू धर्माच्या समीक्षेच्या मुळाशी समाजसुधारक-धर्मसुधारक ही भूमिका होती किंवा काय याबद्दल संशय आहे असा वास येतो. प्रा. रेगे यांची जी ठाम निष्ठा या उताऱ्यात व्यक्त होते ती अशी की डॉ. आंबेडकर यांना भारतीय संस्कृतीचे खोल ज्ञान नव्हते. त्यांच्यापेक्षा भांडारकर, काणे ह्यांचा या विषयाचा अधिकार मोठा होता. आणखी काही गोष्टी त्यांनी ठामपणे सांगितल्या आहेत. त्या पुढील परिच्छेदात दिसतात. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्याशी बोलताना त्यांच्याबाबत ते म्हणतात, “आता, तुमची विद्वत्ता भांडारकर काणे ह्यांच्या पठडीतील आहे. वेद, इतिहास, पुराणे, दर्शने, धर्मशास्त्र ह्यांत तुम्ही मुरलेले आहात... तेव्हा, आंबेडकरांनी हिंदू धर्माच्या केलेल्या समीक्षेची समीक्षा करायला तुमच्यापेक्षा अधिक अधिकारी व योग्य व्यक्ती सुचणे कठीण आहे.”

याचा अर्थ असा की, भांडारकर काणे यांच्याप्रमाणेच त्यांच्या पठडीतील तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी हे डॉ. आंबेडकर यांनी केलेल्या हिंदू धर्माच्या समीक्षेची समीक्षा करायला सर्वाधिक योग्य व अधिकारी व्यक्ती आहेत अशी प्रा. रेगे यांची धारणा आहे. या क्षेत्रातील आंबेडकरांच्या अधिकाराबद्दल व ज्ञानाबद्दल संशय आणि शास्त्रीबुवा, काणे, भांडारकर यांच्या या क्षेत्रातील अधिकाराबद्दल व ज्ञानाबद्दल पक्की खात्रीही प्रा. रेगे यांची मुलाखतकार म्हणून असलेली भूमिका आहे. त्यामुळे वादचर्चेतील त्यांची बाजू स्पष्ट झाली आहे.

आता प्रत्यक्ष प्रश्नोतरांकडे वळू डॉ. आंबेडकरांना हिंदू धर्मात जी कोडी सापडली आहेत त्याच्यातील अनेक आज सुटलेली आहेत किंवा सुटण्याच्या मार्गावर आहेत असे शास्त्रीबुवांनी प्रतिपादित केले आहे. याचे उदाहरण देताना ते म्हणतात, “जातिसिद्ध म्हणजे जन्मसिद्ध चातुर्वर्ण्यावर आधारलेली समाजरचना हिंदू समाज आता मानीत नाही.”

शास्त्रीबुवा या पहिल्याच उत्तरात धडधडीत असत्य माहिती देत आहेत हे उघड आहे. जातिसिद्ध समाजरचना हिंदू समाजात आजही अस्तित्वात आहे, याची शेकडो उदाहरणे देता येतील. हिंदुंचे प्रमुख धर्मगुरू शंकराचार्य हे जातिव्यवस्था व अस्पृश्यतेचा उघड पुरस्कार करित आहेत. अस्पृश्यांना मंदिरप्रवेशास विरोध होत आहे. अस्पृश्यांवर, अस्पृश्य म्हणून भारतात दररोज अत्याचार होत आहेत, त्यांचे खून होत आहेत. अस्पृश्य स्त्रियांना नग्न केले जाते, त्यांची विटंबना केली जाते, त्यांच्यावर बलात्कार होतात, अस्पृश्यांचे डोळे काढले जातात. भारतातील सर्वच शुद्रातिशुद्रांच्या वाट्याला आलेले भारतातील हे दाहक वास्तव आहे. तरी शास्त्रीबुवा मात्र

म्हणतात, 'जातिसिद्ध समाजरचना हिंदू समाज आज मानीत नाही.' त्यांच्या या विधानात केवळ अतिशयोक्तीचा दोष नाही तर त्यांचे हे विधान तद्दन खोटे आहे..

जन्मसिद्ध समाजरचना हिंदू समाज आता मानीत नसेल तर राखीव जागा काढून टाकणे हेही ओघाने आलेच.

शास्त्रीबुवांनी याच उत्तरात दिलेली दुसरी धक्कादायक माहिती म्हणजे, 'आज जो हिंदू कायदा आहे त्याच्याप्रमाणे दोन जातींच्या व्यक्तींनी केलेला विवाह कायदेशीर म्हणून मान्य झाला आहे. वैवाहिक आणि कौटुंबिक संबंधाविषयीचे स्मृतींवर आधारलेले धर्मशास्त्र आज टाकून देण्यात आलेले आहे.'

वस्तुतः, दोन भिन्न जातीतील व्यक्तींनी केलेला विवाह कायदेशीररीत्या मान्य झाला तरी त्याला सामाजिक मान्यता आजही नाही ही सर्वांना ठाऊक असलेली उघड गोष्ट आहे. एखादी गोष्ट कायदेशीररीत्या मान्य झाली तरी ती समाजातील प्रत्यक्ष व्यवहारात मान्य असतेच असे नाही हे शास्त्रीबुवांना मी सांगण्याची गरज नसावी. आंतरजातीय विवाह व आंतरजातीय प्रेमप्रकरणे यांतून अनेक खून प्रकरणे जन्माला आली आहेत. अशा विवाहांचे प्रमाण आजही अत्यल्प आहे हे सर्वांना ठाऊक आहे. जुन्या स्मृतींवर आधारलेले धर्मशास्त्र जर टाकून देण्यात आले असते तर मराठवाडा विद्यापीठास डॉ. आंबेडकर यांचे नाव देण्यास विरोध झाला नसता आणि या प्रश्नाचे निमित्त करून मराठवाड्यातील दलितांच्या घरादारांची, संसाराची आणि जीवितांची होळी झाली नसती.

शास्त्रीबुवा केवळ कायदा पुढे करून समाजात अस्तित्वात असलेले 'कठोर वास्तव' नाकारित आहेत. 'आजच्या आपल्या राज्यघटनेप्रमाणे अस्पृश्यता रद्द करण्यात आली आहे' असे शास्त्रीबुवांनी म्हटले असले तरी प्रत्यक्ष वास्तवात अस्पृश्यता आहे हे नित्य प्रत्ययास येत नाही काय?

ज्या डॉ. रा.गो. भांडारकर व महामहोपाध्याय डॉ. पां. वा. काणे यांचे दाखले प्रा. रेगे यानी दिले आहेत व त्यांच्याच पठडीतील शास्त्रीबुवांना डॉ. आंबेडकरांनी केलेल्या हिंदू धर्माच्या समीक्षेची समीक्षा करण्याचा अधिकार स्वहस्ते बहाल केला आहे, त्या पठडीतील डॉ. पां. वा. काणे यांनी जातिव्यवस्थेबद्दल, अस्पृश्यतानिवारणाबद्दल कोणते उद्गार काढले आहेत हे पाहू, म्हणजे डॉ. काणे यांचा यातील क्षेत्रातील अधिकार ध्यानात येईल. ते म्हणतात, "वेदकाळीदेखील निव्वळ जन्मावरून ब्राह्मणांची थोर प्रशंसा केली जाई. ब्राह्मण हे दृश्य असणारे असतात, पृथ्वीवर असणारी सर्व संपत्ती ब्राह्मणांच्या मालकीची आहे. ब्राह्मण परमेश्वराच्या मुखापासून उत्पन्न झालेले असल्यामुळे ते जन्मतः सर्व काही गोष्टींना पात्र असतात. इत्यादी स्मृतिवचने आहेत ही प्रशंसा वचने ब्राह्मणांनी केवळ आपले महत्त्व वाढवण्याकरता आणि इतर वर्णांवर आपले वर्चस्व दृढ करण्याकरता घातली होती असे समजू नये. त्यांना अशा प्रकारचे महत्त्व हा त्यांच्या गुणांनीच प्राप्त झाले होते. विस्तृत अशा वाङ्मयाच ते जनिते आणि संस्कृतीचे संरक्षक होते. आपखुशीने ज्या

देणग्या मिळतील त्यांच्यावर अवलंबून राहून हा संरक्षणाचा भार ब्राह्मणांनी आपल्या अंगावर घ्यावा अशीच समाजाची अपेक्षा होती. त्यांच्यापैकी ज्यांनी हे ध्येय गाठण्याचा प्रयत्न केला त्यांची संख्याही अगदीच लहान नव्हती आणि या दुसऱ्या प्रकारच्या ब्राह्मणांच्या थोरपणामुळे सर्व ब्राह्मणवर्णांचे यश वाढले. शेकडो वर्षे समाज काही थोड्या शेलक्या पुढाऱ्यांच्या गटाची सत्ता आणि राज्य मानीत आला आहे. अशा रीतीने परंपरागत चालत आलेल्या धर्माला आणि सामाजिक प्रघातांना अनुसरून समाजावर सत्ता चालविणारे पुढारी बहुधा वंशपरंपरेने आलेले असतात.

स्मृतिकारांनी प्रतिपादन केलेली वर्णांची उपपत्ती श्रमविभागावर उभारलेली आहे. समाजातील निरनिराळ्या वर्णांच्या अधिकारापेक्षा आणि त्यांना खालील मेळाव्याच्या सवलतीपेक्षा त्यांनी करावयाच्या कर्तव्यावर अधिक जोर दिला होता. ब्राह्मणांना जरी अतिशय उच्च स्थान दिले असले तरी त्यांनी ऐहिक सत्तेची हाव न धरता इतर वर्णांच्या तुलनेने दारिद्र्यात राहावे आणि आपले ज्ञान इतर वर्णांना शिकवून जो थोडासा आणि अनिश्चित असा मोबदला मिळेल त्यावर आपला निर्वाह करावा असे ध्येयही त्यांच्यापुढे ठेविले होते.’ (धर्मशास्त्राचा इतिहास- म.म.डॉ. पां. वा.काणे, पृ.१२९, १३० (पूर्वार्ध), द्वितीय आवृत्ती.)

डॉ. काणे यांनी वरील विवेचनात जन्मजात ब्राह्मणवर्णांचे महत्त्व व गुणगौरव कसा केला आहे हे सांगण्याची इतःपर जरूरी नाही. वर्णगुरू ब्राह्मण हे पृथ्वीवरच्या सर्व संपत्तीचे मालक आहेत. ब्राह्मणांनी एखादी वस्तू कोणाकडून बळजबरीने घेतली. चोरली तरी ती त्यांचीच वस्तू समजावी, हे मनुस्मृतीतील नियम पाहिले म्हणजे ब्राह्मणांना मिळणारा ‘थोडासा मोबदला’ स्पष्ट होतो (मनुस्मृति १.१००, १०१). ब्राह्मणांनी ऐहिक सत्तेची हाव धरली नाही हे डॉ. काणे यांचे विधानही निखालस खोटे आणि सत्याचा अपलाप करणारे आहे. पुष्यमित्र शुंग या ब्राह्मण सेनापतीने बृहदद्रथ मौर्याचा सैनिकी संचलनाच्यावेळी वध करून सत्ता हस्तगत केल्याचे उदाहरण ब्राह्मणांची ऐहिक सत्तेची हावच स्पष्ट करणारे आहे. पेशवाईतील ब्राह्मण भोजने आणि रावबाजीच्या काळातील पिसाट कामांधता काय दर्शविते? ब्राह्मणांना मिळणाऱ्या थोड्याशा मोबदल्याचे हे वाल्मिकी रामायणातील उदाहरण पाहा:

‘वनवासास जातेवेळी राम व सीतेने ब्राह्मणांना पुढीलप्रमाणे दान केले. वसिष्ठांचा मुलगा सुयज्ञ यास दान : सुवर्णाची बाहुभूषणे, कुंडले, सोन्याच्या सरात ओवलेल्या रत्नमाला, कडी, आंगठ्या व इतर रत्नेही रामाने त्याचा सत्कार करून दिली. सुयज्ञाच्या बायकोस देणगी : हार, सोन्याची गळसरी, सीतेचा कमरपट्टा, तिची सर्व आभूषणे सीतेने सुयज्ञाच्या बायकोस दिली. नाना रत्नांनी सजवलेला व उत्तम आच्छादनांनी अस्तरलेला पलंग सीतेने त्या सुयज्ञाला दिला. हजार मोहरांसह आपला हत्तीही रामाने त्याला दिला. रामाने नंतर अगस्तीपुत्र व विश्वामित्राचे पुत्र यांना बोलावून त्यांनाही दान केले. प्रत्येकी सहस्र गाथी, सुवर्ण- रजत अर्थात सोन्याचे अलंकार व चांदीची भांडी वगैरे त्याचबरोबर अनेक रत्ने देऊन अगस्त्य व कौशिक यांना संतुष्ट

केले. रामचंद्राने यावेळी किमान दहा-वीस हजार गायी वाटल्या, हजारो मोहरा दिल्या. लाखो रुपयांचे जडजवाहीर ऋषींना दिले. मोठमोठे अलंकार ऋषीपत्नींना मिळाले. कोट्यवधी रुपयांचा दानधर्म रामाने केला (अयोध्याकांड, सर्ग ३२, श्लोक १३-१४). अश्वमेध यज्ञाच्या वेळी दशरथाने ब्राह्मणांना दहा लाख गायी, दहा कोटी सोन्याच्या मोहरा आणि त्याच्या चौपट चांदीच्या मुद्रा दिल्या (बालकाण्ड, सर्ग १४, श्लोक ५०).

“राज्याभिषेकाच्यावेळी सर्वात अगोदर ब्राह्मणांना १ लाख घोडे, तितक्याच दूध देणाऱ्या गायी आणि शंभर बैल दान म्हणून दिले. इतकेच नव्हे तर त्यांच्याबरोबर ३० कोटी सुवर्णमुद्रा आणि नाना प्रकारची बहुमूल्य आभूषणे आणि वस्त्रेसुद्धा ब्राह्मणांना वाटली (युद्धकांड, सर्ग १२८, श्लोक ७३-७४). एवढ्या प्रचंड देणग्या स्वीकारणारे ब्राह्मण हे प्रचंड धन, ऐश्वर्य असलेले लोक होते. त्यांना विरोध करणारा राजा ते टिकू देत नव्हता. शेवटी राजापेक्षा या भूदेवांचेच वर्चस्व त्या काळी अधिक होते असे दिसते” (‘रामायणातील संस्कृति संघर्ष’, १९८२, प्रा. अरुण कांबळे, पृ. ३१,३२).

ब्राह्मणांना किती ‘द्रारिद्रयात राहावे’ लागत होते आणि आपले ज्ञान (?) इतर वर्णांना शिकवून ‘जो थोडासा आणि अनिश्चित असा मोबदला’ मिळत होता त्याचे दर्शन वरील उताऱ्यावरून होईल, जन्मजात ब्राह्मण वर्णाचे डॉ. काणे यांनी केलेले कौतुक आणि गौरवयुक्त समर्थन त्यांचे ‘ब्राह्मण्य’ स्पष्ट करतेच पण ‘पठडी’ ही स्पष्ट करते. तर्कतीर्थ शास्त्रीबुवा हे याच पठडीतील विद्वान आहेत असे प्रा. रेगे. यांना म्हणावयाचे आहे काय?

शूद्र व अस्पृश्यांच्या प्रश्नाबद्दल डॉ. काणे यांनी जे उद्गार काढले आहेत ते त्यांची ‘पठडी’ आणि विद्वत्तेची जात अधिक स्पष्ट करणारे आहेत. डॉ. काणे म्हणतात, “ब्राह्मणांना असणाऱ्या सवलतीप्रमाणे शूद्रालाही अनेक सवलती होत्या आणि याउलट अनेक निर्बंध असत....

१) शूद्राला वेदाध्ययन करता येत नसे. तरीपण महाभारतासारखे इतिहास आणि पुराणे ब्राह्मण वक्त्याजवळून श्रवण करता येत असत’ (शान्तिपर्व, ३२८.४९, धर्मशाखाचा इतिहास, पृ. १३२).

डॉ. काणे, शूद्रांना दिलेल्या पुराणोक्तांच्या सवलतीमुळे इतके सद्गदित झालेले आहेत की ते मनुस्मृतीने सांगितलेली वेद वाचणाऱ्या शूद्राची जीभ कापून टाकावी व वेद ऐकले तर त्याच्या कानांत जळते शिसे ओतावे, ही भयंकर अमानुष शिक्षा विसरले आहेत.

अस्पृश्यांच्या पुढाऱ्याबद्दल डॉ. आंबेडकरांबद्दल डॉ. काणे यांनी असे उद्गार काढले आहेत, ‘अस्पृश्यांच्या पुढाऱ्यांनी भरमसाठ मागण्या केल्या तर निदान २० कोटी सवर्ण हिंदू त्यांना निकराचा विरोध करतील आणि अस्पृश्यतेच्या रूढीतील दोष दूर करण्याच्या कार्याला अडथळा येईल’ (उक्त. पृ. १३७).

डॉ. काणे यांनी, डॉ. आंबेडकरांनी सुरू केलेल्या दलितांच्या मानवी हक्क प्रस्थापनेच्या लढ्यात व न्याय्य मागण्यांना ‘भरमसाठ मागण्या’ असे म्हटले आहे व सवर्ण हिंदूंच्या निकराच्या विरोधाची भीती दाखवली आहे. यावरून या प्रश्नाकडे पाहण्याची त्यांची दृष्टी स्पष्ट होते. प्रा. रेगे यांनी सांगितलेली शास्त्रीबुवांची पठडी हीच आहे काय?

डॉ. काणे यांच्या विद्वत्तेची जात आणि त्यांचे भारतीय संस्कृतीचे सूक्ष्म आणि खोल ज्ञान वरील विवेचनातून स्पष्ट होते. प्रा. रेगे यांना अशाच तऱ्हेचे भारतीय संस्कृतीचे ज्ञानी पंडित हवे असल्यामुळे, डॉ. आंबेडकरासारखे रूढ पठडीबद्ध सनातनी शास्त्री, पंडितांना आव्हान देणारे व्यक्तिमत्त्व त्यांना अज्ञानी (?) वाटल्यास नवल कसले?

डॉ. आंबेडकरांना संस्कृत येत नव्हते ही वस्तुस्थिती आपण एखादे ब्रह्मज्ञान सांगत आहोत अशा थाटात प्रा. रेगे यांनी सांगितली आहे. यामध्ये त्यांनी काही विशेष गोष्ट सांगितली आहे असे नाही. आपल्या ‘हू वेअर द शुद्राज्’ (शूद्र पूर्वी कोण होते?) या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत डॉ. आंबेडकरांनीच हे स्पष्ट केले आहे. ते म्हणतात, ‘संस्कृत भाषेवर माझे प्रभुत्व नाही व म्हणून हिंदुस्थानचा धार्मिक इतिहास या विषयावर मला चकार शब्दही बोलता येणार नाही, या हेतूने जर ती सूचना (सूचना हिंदुस्थानच्या -राजकीय प्रश्नावर बोलण्याचा तुम्हास अधिकार आहे; परंतु धर्म आणि हिंदुस्थानचा धार्मिक इतिहास हे तुमचे विषय नव्हेत व त्यासंबंधी तुम्ही चकार शब्दही काढता कामा नये लेखक) टीकाकारांनी दिली असेल तर मी कबूल करतो की, मला संस्कृत भाषेची चांगली माहिती नाही. हा माझ्यात दोष आहे, परंतु या क्षेत्रात कार्य करण्यास मी या दोषामुळे सर्वस्वी अपात्र कसा ठरतो हे मला समजत नाही. इंग्रजी भाषेत ज्याचा अनुवाद झाला नाही किंवा त्या भाषेत ज्याच्यावर ग्रंथ लिहिले नाहीत असे संस्कृत वाङ्मय थोडेच असेल. संस्कृत भाषेचे मला ज्ञान नाही म्हणून मला प्रस्तुत विषयासारखा विषय हाताळण्यास अडचण पडलीच पाहिजे असे होत नाही. कारण मी असे छातीठोकपणे म्हणू शकतो की, मजसारखी साधारण बुद्धी ज्याला आहे अशा कोणाही माणसाने या विषयासंबंधी योग्य त्या वाङ्मयाचा, अर्थात इंग्रजी अनुवादातील वाङ्मयाचा १५ वर्षे जर अभ्यास केला असला तर त्याला या विषयासंबंधी लिहिण्याची बरीच योग्यता प्राप्त झाली आहे असे समजण्यास काही हरकत नाही’ (Who were the Shudras, प्रस्तावना).

डॉ. आंबेडकरांनी, आपले संस्कृत भाषेवर प्रभुत्व नाही ही वस्तुस्थिती मान्य केली आहे. परंतु इंग्रजीमध्ये संस्कृतमधील ग्रंथभांडाराचे भाषांतर झाल्याचेही स्पष्ट केले आहे. आपल्या बुद्धीचा उल्लेख त्यांनी विनयाने ‘साधारण बुद्धी’ असा केला आहे आणि ‘विद्या विनयेन शोभते’ या सुभाषिताचा सार्थ प्रत्यय आणून दिला आहे. एवढेच नव्हे तर कोणाही माणसाला १५ वर्षे त्याने इंग्रजीमधील भाषांतरित संस्कृत साहित्याचा अभ्यास केला तर त्या विषयावर लिहिण्याचा अधिकार प्राप्त होतो असे त्यांनी म्हटले आहे.

एका बाजूला, संस्कृत पंडितालाच भारतीय संस्कृतीबद्दल लिहिण्याचा अधिकार असतो ही दर्पोक्ती आणि दुसऱ्या बाजूला, कोणाही विद्वानाला १५ वर्षे इंग्रजीतील संस्कृत साहित्याचा अभ्यास केल्यानंतर या विषयावर लिहिण्याचा अधिकार प्राप्त होतो. ही डॉ. आंबेडकरांची उदारमतवादी विचारसरणी यांतील अंतर स्पष्ट आहे.

संस्कृत पंडितालाच भारतीय संस्कृतीबद्दल लिहिण्याचा जन्मसिद्ध अधिकार असतो ही विचारसरणी 'ब्राह्मणी' आहे. या कर्मठपणात ज्ञानसंबंधी अज्ञान तर आहेच पण 'संस्कृती' या संज्ञेबद्दलही तीव्र अज्ञान आहे.

ज्या संस्कृतीत संस्कृत शिकण्याचा अधिकार केवळ उच्चवर्णीयांनाच होता, इतरांना तो नव्हता नव्हे शिकण्याचे 'औद्धत्य' केले तर कठोर शिक्षा होत होती, त्या संस्कृतीत मुल्लेल्या पिंडातच अशी अहंमन्यता जन्माला येऊ शकते.

डॉ. आंबेडकर संस्कृत का शिकू शकले नाहीत याचे हृदयाला चटका लावणारे विवरण त्यांनी १३/४/१९४७च्या 'नवयुग' च्या आंबेडकर विशेषांकातील मुलाखतीत दिले आहे. ते म्हणतात :

“मी संस्कृत शिकावे अशी वडिलांची फार इच्छा होती. पण ही इच्छा सफल झाली नाही. त्याला एक कारण झाले ते असे, माझा थोरला भाऊ सातारा येथे असताना इंग्रजी चवथीत आला, तेव्हा त्यानेही संस्कृतचा अभ्यास करावा व चांगला विद्वान, व्हावे अशी त्यांची फार इच्छा होती. पण आमच्या संस्कृतच्या मास्तरांनी अस्पृश्यांच्या पोरानी मी संस्कृत शिकवणार नाही असा हट्ट धरल्यामुळे माझ्या भावाला अगदी निरुपाय म्हणून पर्शियन भाषा शिकणे भाग पडले. ते मास्तर वर्गात आमची हेटाळणी करीत. त्यामुळे मनावर एक प्रकारचा वाईट परिणाम होत असे. पुढे मीसुद्धा जेव्हा इंग्रजी चवथ्या इयत्तेत आलो तेव्हा आमच्या संस्कृत मास्तरांचा हट्ट मलाही भोवणार हे नक्की माहीत असल्यामुळे मला पर्शियन भाषेकडेच निरुपायाने धाव घेणे भाग पडले. मला संस्कृत भाषेचा अत्यंत अभिमान आहे व ती मला चांगली यावी अशी अजूनही माझी इच्छा आहे. आता स्वतःच्या मेहनतीने मी थोडेसे वाचू, समजू शकतो: नाही, असे नाही. पण त्या भाषेत पारंगत व्हावे अशी माझ्या अंतःकरणात तळमळ आहे... मी जरी पर्शियन भाषेचा चांगला अभ्यास केला असला व शंभरापैकी नव्वद पंच्याणव मार्क मिळत असले तरी, हे कबूल करायला हवे की, संस्कृत वाङ्मयापुढे पर्शियन वाङ्मय अगदी फिके आहे. संस्कृतचा अभिमान व संस्कृत भाषा आपल्याला चांगली अवगत असावी याविषयी माझ्या अंतःकरणात विलक्षण तळमळ असताही शिक्षकांच्या कोत्या वृत्तीमुळे मला संस्कृत भाषेला मुकावे लागले.”

आपल्याला संस्कृत भाषेवर पांडित्य का प्राप्त करता आले नाही याची डॉ. आंबेडकरांनी स्वतःच्या शब्दात दिलेला ही करुण आणि हृदयभेदक कहाणी सैतानाच्याही काळजाला पाझर फोडील अशी आहे. ब्राह्मणी वर्णवर्चस्वाच्या जोखडाखाली सापडलेल्या अस्पृश्यांना संस्कृतच्या अध्ययनाचा अधिकार नव्हता. उच्चवर्णीय शिक्षक त्यांना संस्कृत शिकवण्यास तयार नव्हते ही कटू वास्तविकता ठाऊक असतानाही अस्पृश्यांच्या जखमेवरची खपली काढून त्यांना रक्तबंबाळ करण्यासाठी 'डॉ. आंबेडकरांना संस्कृत येत नव्हते' अशी विधाने प्रा. रेगे यांना करावयाची आहेत काय?

‘डॉ. आंबेडकरांचे संस्कृतवर प्रभुत्व नसले तरी कोणत्याही विद्वानाला साजेल अशा रीतीने संस्कृत पंडितांचे सहकार्य घेऊन डॉ. आंबेडकर लेखन करित असत. याचे उदाहरण “Who were the Shudras”च्या प्रस्तावनेतच मिळेल. ते म्हणतात “इस्माईल युसूफ कॉलेज, अंधेरी, मुंबई येथील प्राध्यापक र.पं. कंगले यांचे मला आभार मानले पाहिजेत. त्यांनी मला परोपरीने सहाय्य केले. शिवाय या पुस्तकात जे संस्कृत श्लोक उद्धृत केले आहेत त्यांचे भाषांतर त्यांनी तपासून पाहिले आहे. मी. संस्कृतचा पंडित नसल्यामळे त्यांच्याकडून मला जे सहाय्य मिळाले त्यामुळे मला असे खात्रीलायक वाटू लागले आहे की संस्कृतमधील जी सामग्री या पुस्तकात वापरली आहे तिचा परामर्श घेताना मी अगदीच घसरून पडलो नाही, त्यांनी मला सहाय्य केले याचा अर्थ असा नव्हे की, याबाबतीत माझ्या टीकाकारांना जे दोष व ज्या चुका दाखविता येतील त्याबद्दल प्रो. कंगले हे जबाबदार आहेत.’

आपल्याला ज्या भाषेचे ज्ञान नाही त्या भाषेतील पंडितांचे साहाय्य घेऊन लेखन करण्याची डॉ. आंबेडकरांची पद्धती होती हे यावरून स्पष्ट होते. या आभार-प्रदर्शनातील विनय त्यांच्या बौद्धिक सामर्थ्याचे दर्शन घडवतो, त्याचबरोबर टीकाकारांच्या दोष-दिग्दर्शनाचा बुरखाही फाडतो. डॉ. आंबेडकरांना संस्कृत येत नव्हते म्हणून त्यांच्या विवेचनात उणिवा राहिल्या असे म्हणणे म्हणजे मार्क्सवादाचा अभ्यास करणाऱ्याला जर्मन भाषा आलीच पाहिजे. अन्यथा ‘दास कॅपिटल’चा अभ्यास त्याला नीट करता येणार नाही, त्याच्या अभ्यासाला मर्यादा पडतील, असे म्हणण्याप्रमाणे हास्यास्पद आहे.

हिंदू समाज-व्यवस्थेचा आणि संस्कृतीचा डॉ. आंबेडकरांनी आयुष्यभर विचार केला, त्यांच्या आयुष्यभरच्या चिंतनाचा तो महत्त्वपूर्ण भाग होता. असे असताही, इतर अनेक विषयांप्रमाणे भारतीय संस्कृतीचेही त्यांनी अध्ययन केलेले असले तरी संबंध आयुष्य एखाद्या विषयाच्या व्यासंगात आणि चिंतनात मुरलेल्या पंडिताला जसे त्यांचे सूक्ष्म आणि खोल ज्ञान असते तसे आंबेडकरांना भारतीय संस्कृतीचे असणे शक्य नव्हते या मल्लिनाथला काय म्हणावे?

‘डॉ. आंबेडकरांना संस्कृत येत नव्हते’, या विधानाचा साधार परामर्श घेतल्यानंतर आपण शास्त्रीबुवांच्या पुढील विवेचनाकडे वळू.

‘वेद अपौरुषेय आहेत, निर्दोष परिपूर्ण आहेत’ अशी श्रद्धा आणि निष्ठा असलेले कोट्यवधी हिंदू आहेत हे शास्त्रीबुवांना ठाऊक नाही काय? आर्यसमाजिस्ट आजही वेदप्रामाण्य मानतात आणि ‘ज्यांना वेदांचा अधिकार आहे ते हिंदू’ अशी हिंदूंची टिळकांनी दिलेली व्याख्या आजही पुढे करण्यात येते. याचे खरे कारण काय?

डॉ. आंबेडकर जेव्हा वेदांच्या साराबद्दल प्रश्न विचारतात आणि ऋग्वेदामध्ये तात्त्विकदृष्ट्या महत्त्वाचे असे काहीच नाही असे म्हणतात तेव्हा शास्त्रीबुवांनी अस्वस्थ होण्यासारखे काय आहे?

शास्त्रीजींनी स्वतःच याचे उत्तर ‘हिंदू धर्माची समीक्षा’ या ग्रंथात १९४० साली दिले आहे. आपल्या या ग्रंथात ते म्हणतात, “वेदातील कल्पनांनी हिंदू यापुढे अधिकर निकृष्ट बनतील.

कारण वेदातील सृष्टिविषयक व समाजजीवनविषयक विचार अगदी कोते व भ्रामक स्वरूपाचे आहेत. सृष्टी व समाज यांबद्दलच्या भ्रामक विचारांच्या स्वीकाराने मानव अधिक दुर्बलच बनेल. वेदात ऐहिक जीवनाला, प्रवृत्तिवाद्याला आणि भौतिक साधनांना फार महत्त्व आहे हे खरे, परंतु निसर्गशक्तीच्या ठायी अनेक देवता राहतात व त्यांच्या लहरीने सृष्टीतील घडामोडी होतात हे महान अज्ञान त्यात आहे, त्याचप्रमाणे त्यात देवतांच्या आराधनेचे शुष्क व व्यर्थ कर्मकांड किंवा यज्ञ आहेत. त्या सव्यापसव्याचा आज आपल्या संस्कृतीशी मुळीच मेळ बसणार नाही.. त्यातील देवचरित्रे आजच्या ज्ञानाशी व नैतिक कल्पनांशी अगदीच विसंगत आहेत. आजची विज्ञाने व सामजशास्त्रे यांच्याशी तुलना करता असे दिसेल की, तो वैदिक धर्म अडाणी समाजाचा होता” (पृ. १६४). “वैदिक आर्यांच्या समाजसंस्थेचा ब्राह्मण वरिष्ठत्व व शूद्रदास्य हा महत्त्वाचा भाग आहे” (पृ. १४३).

“वैदिक धर्म हा सर्व मानवांचा धर्म नाही, तो केवळ एकाच आर्यगटाचा धर्म होता व स्वतःच्या गटाचे वरिष्ठत्व राखण्याकरिताच (त्यांनी) उपयोग केला” (कंस लेखकाचा) (पृ. १४३).

“वेदिकेतर प्रजेला आधिपत्याखाली आणण्याकरिता धर्म-कल्पनांचा किंवा धर्म-संस्थेचा उपयोग वैदिक लोकांनी केला. वैदिक यज्ञाचा उपयोग याकामी फार झाला.

प्रजापतीने यथार्थच धन निर्माण केले आहे अशी कल्पना त्यांनी रूढ केली. यामुळे शूद्रधनाचा प्रसंगविशेषी अपहार करणे धार्म्य ठरविले... शूद्र प्रजेस वाटेल ती शिक्षा करण्याचा किंवा समाजातून हाकलून लावण्याचा अधिकार कोणत्याही वैदिक आर्यास होता

वैदिक लोकांच्या व्यतिरिक्त असलेली प्रजा रानटी व वैदिक लोकांपेक्षा मागासलेली होती म्हणून वैदिकांनी त्या प्रजेला अधम किंवा कनिष्ठ दर्जा दिला, या कल्पनेला ऐतिहासिक आधार मुळीच नाही. वैदिकेतर प्रजा कृषी, शिल्प इ. व्यवहारात कुशल होती. वैदिकेतर संस्कृतीची मोठमोठी राष्ट्रे हिंदुस्थानात होती. त्यांतील काही राष्ट्रे वैदिक टोळ्यांनी जिंकली. तेथील प्रजेला स्वाधिपत्याखाली आणून वैदिकांनी वर्ण, धर्म उत्पन्न केले. त्यांद्वारे धन, सत्ता, मान आणि पावित्र्य यांचा मक्ता त्यांनी घेण्याचा प्रयत्न केला. कृषी व शिल्पकर्म यांत प्रवीण असलेल्या बऱ्याच (तीन- चतुर्थांश) प्रजेवर शूद्रधर्म किंवा दास्यधर्म लादला” (उक्त, पृ. १३९).

ते पुढे म्हणतात, “वर्णधर्माचा प्रारंभ ऋग्वेदात सापडतो. दहाव्या मंडलातील चार वर्णांचा उल्लेख ऋग्वेदाच्या शेवटच्या काळातील आहे. ब्रह्म आणि क्षत्र यांचा उल्लेख बराच पूर्वीचा आहे... आर्यवर्ण व दासवर्ण किंवा कनिष्ठ (अधर) वर्ग म्हणजे शुद्ध होय. वैदिक वाङ्मयाचे समालोचन केल्यास असे दिसते की, वैदिक लोकांना समाजात जित दासांचा वर्ग निर्माण केला होता. जेते वैदिक आर्य हे त्यांचे स्वामी होते” (पृ. १३८).

याशिवाय त्यांनी असेही म्हटले आहे. “देवतांच्या आराधनेने म्हणजे यज्ञाने प्राप्ती करून घेणे हे यज्ञकर्माचे म्हणजे वैदिक धर्माचे मुख्य ध्येय होते. जादूटोणा हा धर्म (Magic) त्यांचाच होता. तो अथर्ववेदात मुख्यतः प्रतिपादिला आहे. यज्ञाचेही प्राथमिक रूप जादूटोण्यासारखे होते

असे काम्येष्टीवरून दिसते’ (पृ.१३४). अथर्ववेदातील शेकडो विधी म्हणजे जादूचे प्रयोग व जारणमारण उच्चाटनादी क्रिया बालिश व भ्रांतिकल्पित आहेत... वेदातील मुख्य प्रतिपाद्य धर्म यज्ञ होय. त्या यज्ञाच्या आधारभूत असलेल्या कल्पना म्हणजे केवळ भ्रांतीची भेंडोळीच होय. सृष्टिविषयक कार्यकारणभावाच्या तत्कालीन गाढ अज्ञानाचे हे वैदिक यज्ञ महान प्रतीकेच होत... हे यज्ञ व तज्जन्य फल यांचा कार्यकारणभाव सांगणारे वेद भ्रांतिमूलक आहेत असेच म्हटले पाहिजे. वेद जर मनुष्यकृत असतील तर ते भ्रांतिजन्य आहेत हे सिद्ध होण्यास मुळीच अडचण पडणार नाही, व त्यामुळे बराचसा वेदराशी भ्रांतिप्रमादाचा सागर आहे असे सहज ठरविता येईल.’

वैदिक वाङ्मयाचे व वैदिक संस्कृतीचे शास्त्रीबुवांनी जे विश्लेषण केले आहे ते पाहता त्यावर अधिक भाष्य करण्याची गरज आहे असे वाटत नाही. डॉ. आंबेडकरांनाही हेच म्हणायचे आहे. शास्त्रीबुवांनी आपलेच १९४० सालचे लेखन पुन्हा एकदा वाचून पाहवे म्हणजे डॉ. आंबेडकरांच्या व त्यांच्या विचारांतील (त्या काळची) समातरता त्यांच्या ध्यानात येईल.

डॉ. आंबेडकरांचा या लेखनामागचा उद्देश कोणता आहे? डॉ. आंबेडकर ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत म्हणतात :

“This book is an exposition to the beliefs propounded by what might be called Brahmanic theology. It is intended for the common mass of Hindus who need to be awakened to know in what quagmire the brahmins have placed them on to the road of rational thinking.

...The second purpose of this book is to draw attention of the Hindu masses to the devices of the Brahmins and to make them think for themselves how they have been deceived and misguided by the Brahmins.”

बकलचे उदाहरण उद्धृत करून डॉ. आंबेडकर म्हणतात, “It is evident that untill and doubt began, progress was impossible.” शेवटी ते म्हणतात,

“Now the Brahmins have left no room for doubt, for they have propounded a most mischievous dogma which the Brahmins have spread among the masses, is the dogma of the infallibility of the Vedas. If the Hindu intellect has ceased to grow and the Hinda civilization and culture has become a stagnant and stinking pool, this dogma must be destroyed root and branchd india is to progress.”

वेदांबाबत डॉ. आंबेडकरांनी स्पष्टच म्हटले आहे, “The Vedas are a worthless set of books- There is no reasons either to call them-sacred or infalliable. The Brahmins have invested it with sanctity and infaliability only because by a

later interpolation of what is called the Purusha Sukta, the Vedas have them the lords of the Earth Nobody has had the courage to ask why these worthless books which contain nothing but invocation to tribal Gods to destroy the enemies, loot their property and give it to their followers.’’

ब्राह्मणी संस्कृतीचे पितळ उपडे पाडत असल्यामुळे आपण एक मोठे धाडस करीत आहोत याची जाणीव बाबासाहेबांना होती. मात्र, हे केल्याशिवाय खऱ्या अर्थाने भारताला भवितव्य नाही याचीही जाणीव त्यांना होती म्हणूनच त्यांनी परिणामांची तमा बाळगली नाही. ते म्हणतात,

‘‘But the time has come when the Hindu mind must be freed from the hold which the silly ideas propagated by the brahmins have on them. Without this liberation. India has no future. I have undertaken this talk knowing full well what risk it involves I shall be happy if I succeed in stirring the masses.’’

डॉ. आंबेडकरांनी या प्रास्ताविकात आपल्या लेखनाचा उद्देश स्पष्ट केला आहे. सर्वसामान्य जनतेला धर्मदास्यातून शास्त्रदास्यातून ब्राह्मणदास्यातून मुक्त करणे आणि खऱ्या अर्थाने माणसाला मुक्त करून भविष्यातील समतावादी भारताची उभारणी करणे हा या लेखनामागील उद्देश आहे. बुद्धिवादाची कास धरल्याशिवाय व गतिहीनतेचा त्याग केल्याशिवाय प्रगती शक्य नाही असेही त्यांनी म्हटले आहे.

प्रत्येक गोष्टीबद्दल शंका घेतली पाहिजे, कोणतीही गोष्ट प्रमादातीत नाही, तसे मानणे म्हणजे बौद्धिक-मानसिक गुलामगिरी आहे, अशी बाबासाहेबांची धारणा होती आणि म्हणूनच त्यांची ही हिंदुत्वाची समीक्षा सद्हेतुमूलक आहे. या भूमिकेतूनच वेदांबद्दल ते लिहितात, ‘‘वेद म्हणजे निरर्थक पुस्तकांची बाडे आहेत. त्यांना पवित्र प्रमादात मानण्याचे काहीही कारण नाही. ब्राह्मणांना त्यात पावित्र्य व प्रमादातीत आढळते. कारण त्यांनी ऋग्वेदात नंतर घुसडलेल्या पुरुषसूक्तामुळे ते पृथ्वीचे अधिपती झाले. कोणामध्येही असे धैर्य नाही की, या निरर्थक व आशयशून्य पुस्तकांमध्ये आदिम-रानटी देवांच्या प्रार्थना, आपल्या शत्रूंना नष्ट करण्यासाठी व त्यांची मालमत्ता लटण्यासाठी केल्या आहेत. बाकी काही नाही.’’

डॉ. आंबेडकरांच्या या मताशी समांतर विधाने अनेक बुद्धिवादी प्रगतिवादी विद्वानांनी समाजसुधारकांनी केलेली आहेत.

शास्त्रीबुवांनी यानंतर जे मुख्य प्रतिपादन केले आहे ते असे,

‘‘गेल्या दोनशे वर्षांत हिंदू समाजाचे जे श्रेष्ठ धार्मिक, सामाजिक नेते आणि तत्त्वचिंतक होऊन गेले त्यांनी श्रुतिस्मृतिपुराणांत धर्माच्या पलीकडे जाऊन नव्या युगला अनुरूप अशी पावले टाकली आहेत हे आपल्या ध्यानात येईल त्यातून बरीचशी कोडी सुटली आहेत.’’

हिंदू समाजाच्या ज्या श्रेष्ठ सामाजिक, धार्मिक नेत्यांचा आणि तत्त्वचिंतकांचा उल्लेख

शास्त्रीजींनी येथे केला आहे त्यांच्याबद्दल ते स्वतःच 'हिंदुधर्माची समीक्षा' या त्यांच्या ग्रंथात काय म्हणतात हे पाहू.

त्यांनी 'आधुनिक भारतीय धर्ममीमांसकांचे गीतारहस्यकार लोकमान्य टिळक हे अग्रणी होत', असे म्हटले आहे. त्यानंतर स्वामी दयानंद, राजा राममोहन रॉय, विवेकानंद, रामतीर्थ, रानडे, डॉ. भांडारकरांचा उल्लेख करून त्यांच्या धर्मचर्चेला 'प्रगल्भ व सुंदर' असे म्हटले आहे. स्वामी दयानंदबद्दल ते म्हणतात, "स्वामी दयानंदांचे विचार हिंदू धर्माची जुजबी सुधारणा करण्यास अत्यंत उपयुक्त आहेत, पण त्यांत धर्मतत्त्वांची बुद्धिवादी व मूलगामी चिकित्सा नाही." पुढे म्हणतात, "विवेकानंद, रामतीर्थ, रानडे, भांडारकर इत्यादिकांचे विचार मननीय आहेत, पण ते त्यांच्या निरनिराळ्या व्याख्या विखुरलेले आहेत. त्यांची त्यांनी विषयवारीने मांडणी केली."

प्रा. राधाकृष्णन आज पाश्चात्य विद्यापीठात तत्त्वज्ञ म्हणून मान्य व प्रथितशय झाले आहेत. परंतु, 'History of Hindu Philosophy' हा ग्रंथ सोडल्यास त्यांचे ग्रंथ सैल व भोंगळ मांडणीचे आहेत. (शास्त्रीबुवांच्या बाबतीतही असेच म्हणावे लागते. त्यांच्या 'हिंदुधर्माची समीक्षा' या महत्त्वपूर्ण ग्रंथाची सर त्यांच्या बाकीच्या ग्रंथांना आलेली नाही.)

आपल्या विवेचनाच्या शेवटी त्यांनी टिळकांच्या विचारसरणीबद्दल असे लिहिले आहे, "लोकमान्य टिळकांच्या प्रतिपादनाचे सार असे आहे :

आत्मानात्म विवेकाने संपन्न अशी बुद्धी हेच धर्म-निर्णयाचे साधन होय. सर्वव्यापी एक आत्मा ओळखता येतो, तोच स्थितप्रज्ञ मनुष्यच आपल्या शुद्धबुद्धीने धर्मनिर्णय करण्यास समर्थ होतो."

टिळकांच्या विवेचनाचा परामर्श घेताना तर्कतीर्थांनी स्पष्टपणे म्हटले आहे, "टिळकांचे गीतारहस्य" हे गीतेच्या शब्दप्रामाण्यावरच आधारलेले आहे, बुद्धिवादावर नव्हे."

शास्त्रीबुवांनी अनेक तथाकथित हिंदू धर्मसुधारकांना तत्त्वचिंतकांना स्वतःच मोडीत काढले आहे.

ते म्हणतात, "विवेकानंद, रामतीर्थ, टिळक, गांधी, प्रो. राधाकृष्णन इ. लोक अध्यात्मवादी शिक्षित होत. त्यांनी जुन्या हिंदू धर्माला व धार्मिक तत्त्वज्ञानाला उजळ देण्याचा प्रयत्न केला. याची बुद्धिवादी सुधारकांत गणना करणे चुकीचे आहे. कारण हे लोक ईश्वर, साक्षात्कार, योगदृष्टी, विभूतिवाद, अवतारवाद इ. गोष्टींचे समर्थक आहेत" (पृ. १६२, १६३).

डॉ. आंबेडकरांच्या ज्या विधानावर त्यांनी सर्वात अधिक आक्षेप घेतला आहे ते विधान आहे- डॉ. आंबेडकर म्हणतात, " (हिंदू धर्म) हा Chaos आहे". शास्त्रीबुवांचे म्हणणे असे, "हा केऑस (गोंधळ) नाही, तर सर्वसंग्रह आहे."

शास्त्रीबुवांनी या संदर्भात स्वतःच जे विवेचन केले आहे ते पाहिले म्हणजे डॉ. आंबेडकर यांच्या विधानाला ते पुष्टी देतात, हे स्पष्ट होईल.

“हिंदू धर्म हा एक धर्म नाही, अनेक हीनोच्च धर्मांचा संग्रह आहे. त्यात शब्दप्रामाण्य नाही हे म्हणणे अजिबात खोटे आहे. त्यात प्रत्येक संप्रदायाचे स्वतंत्र शब्दप्रमाण आहे. हिंदू समाज एका विशिष्ट धर्मगुरू, विशिष्ट धर्मग्रंथास किंवा विशिष्ट धर्मपथास मानीत नाही म्हणून त्यास उदार म्हणावयाचे असल्यास असेही म्हणता येईल की, मानवजाती ही फार उदारमतवादी आहे. कारण ती कोणत्याही एकाच धर्मग्रंथाला व धर्मसंस्थापकाला मानीत नाही. शब्द व रूढीप्रमाण नाही, अशी कोणतीही बाब हिंदू धर्मात नाही. हिंदू धर्मात शब्दप्रामाण्य भरपूर आहे. धर्मग्रंथ, गुरुपरंपरा व रूढी यांचे प्रामाण्य हिंदू धर्माच्या प्रत्येक बाबीस आहे. लहान-मोठ्या गटांचे धर्मगुरू व धर्मग्रंथ पृथक पृथक आहेत. प्राचीनतम हीन-स्थितीतील अनेक नीच प्रकारच्या धार्मिक आचार-विचारांना व चालीरीतींना पावित्र्य दिल्यामुळे हिंदू धर्म हा एक अजबखाना किंवा पुराणवस्तुसंग्रहालयच बनला आहे.

हिंदू धर्म उदार नाही, कृपण आहे. हिंदू धर्माच्या जातिसंस्था व वर्णसंस्था या अनुदारतेच्या मूर्ती आहेत. उदारता असती, तर शूद्रदास्य, अस्पृश्यता जातींची जन्मसिद्ध उच्च-नीचता इ. हजारो वर्षे टिकून राहिलेले अनुदार व जुलमी कायदे हिंदू धर्माचे मुख्य भाग बनले नसते आणि वैदिक धर्माचे परिपालन करण्यास शूद्रादिकांना हरकत घेणारे व त्याकरिता देहान्त शिक्षा सांगणारे कायदे स्मृतीत सांगितले नसते. लहानमोठे अपधर्म हिंदू धर्मात टिकू शकले, याचे कारण उच्च धर्मकल्पनांना पूर्ण प्रभावी स्वरूप देणारी संघटित लोकशक्ती त्यात निर्माण झाली नाही. उदात्त धर्माच्या चैतन्याने भारलेले व उच्च-नीच सगळ्या प्रकारच्या संस्कृतींच्या पातळीत असलेल्या मानवजातीला श्रेयाचा एकमेव मार्ग दाखवून हीन प्रवृत्तीच्या व कल्पनांच्या बंधनातून मुक्त करणारे धर्मवीर हिंदू धर्माला पाहिजे तितके लाभले नाहीत किंवा जरी लाभले असले तरी विशिष्ट सामाजिक परिस्थितीमुळे ते यशस्वी झाले नाहीत.”

शास्त्रीबुवांनी केलेली हिंदू धर्माची ही चिकित्सा तलस्पर्शी आहे. डॉ. आंबेडकरांच्या यासंबंधीच्या विवेचनाचीच कास तर्कतीर्थांनी या पुस्तकांत धरली आहे हे स्पष्ट आहे. डॉ. आंबेडकरांच्या १९३६ साली प्रसिद्ध झालेल्या ‘Annihilation of Caste’ या पुस्तकातील विचारांच्या मूलबंधाशी हे विचार समांतर आहेत असेच म्हणावे लागेल.

डॉ. आंबेडकरांनी ‘Riddles in Hinduism’ या ग्रंथात हिंदू धर्माबद्दल ‘गोंधळ’ (Chaos) हा जो शब्द वापरला आहे, याचा प्रतिवाद शास्त्रीजींनी मुलाखतीत केला आहे. परंतु हाच शब्दप्रयोग त्यांनी आपल्या ‘हिंदुधर्माची समीक्षा’ या ग्रंथात पूर्वी योजिला आहे. ते म्हणतात,

“या संकीर्ण हिंदू धर्माला जगविण्याचे कार्य पुरोहित ब्राह्मणवर्गाने दीर्घकालपर्यंत केले. त्यामुळे ऐहिकप्रधान वस्तुवादी विचारसरणीस प्रगल्भता आली नाही व तशा विचारसरणीस पोषक समाजरचनाही अस्तित्वात आली नाही. हीन धर्मावर जगणारा पुरोहितवर्गच या धार्मिक गोंधळास (डॉ. आंबेडकरांनी योजिलेले शब्द religious chaos-लेखक) व जातिसंस्थेस जबाबदार आहे... हिंदू धर्माच्या अस्ताव्यस्त स्वरूपात तोच जबाबदार आहे.”

हिंदू धर्माच्या अस्ताव्यस्त स्वरूपाची व हिंदू धर्मात असलेल्या धार्मिक गोंधळाची (religious chaos) शास्त्रीबुवांनी केलेली ही मीमांसा शास्त्रपूत आहे असेच कोणीही बुद्धिवादी म्हणेल. शास्त्रीबुवांनी डॉ. आंबेडकरांच्या लेखनावर जे आक्षेप घेतले आहेत त्यांना त्यांच्याच लेखनाचा हा 'सोपपतिक उतारा' पुरेसा आहे. डॉ. आंबेडकरांनी आपल्या लेखनात असा प्रश्न उपस्थित केला आहे की हिंदू कोणास म्हणावे? प्रा. रेगे शास्त्रीजींना असा प्रश्न विचारतात, 'बाबासाहेबांचे म्हणणे असे आहे की, मुसलमान कुणाला म्हणावे, ख्रिस्ती कुणाला म्हणावे ह्यांची स्पष्ट उत्तरे आहेत.. हिंदू कुणाला म्हणावे ह्याचे स्पष्ट उत्तर नाही. उदा. हिंदू असण्यासाठी वेदाचे प्रामाण्य मानणे आवश्यक आहे का?'

प्रा. रेगे यांच्या या प्रश्नाला शास्त्रीबुवांनी बगल देऊन भोगळपणे असे म्हटले आहे, त्याचे असे आहे की श्रोतव्य आणि श्रुत त्यांच्यापलीकडे तो जातो. कोण? ज्याची सर्व आसक्ती संपलेली आहे असा निर्लेप बुद्धीचा माणूस श्रुतीच्या, वेदांच्या पलीकडे जातो असे हिंदू धर्मच सांगतो.

या उत्तरात डॉ. आंबेडकरांनी विचारलेल्या 'हिंदू कुणाला म्हणावे?' ह्या प्रश्नाचे स्पष्ट, उत्तर शास्त्रीबुवा देत नाहीत. ते का देत नाहीत? त्यांना ते ठाऊक नाही की सांगावयाचे नाही? डॉ. आंबेडकरांनी स्वतःच विचारलेल्या या प्रश्नाचे उत्तर त्यांनी पूर्वीच देऊन ठेवले आहे. ते म्हणतात, 'हिंदू म्हणजे त्याची जात. जातीशिवाय हिंदू केवळ अशक्य आहे. हिंदू धर्माचे अनन्यसाधारण वैशिष्ट्य म्हणजे जातिसंस्था. हिंदू नावची कोणतीच गोष्ट प्रत्यक्षात अस्तित्वात नाही. अस्तित्वात आहे ती जात. हिंदू वर्गातील प्रत्येक जात म्हणजे स्वतंत्र समाज, स्वतंत्र राष्ट्र आहे' (पाहा, 'जातिभेदनिर्मूलन' - डॉ. आंबेडकर).

शास्त्रीबुवांनी हिंदू धर्माच्या लक्षणांचा जो विचार 'हिंदू धर्माची समीक्षा' या ग्रंथात मांडला आहे, त्यात त्यांनी हेच स्पष्ट केले आहे. ते म्हणतात, 'हिंदू धर्माचे वैशिष्ट्य काय आहे? म्हणजे हिंदू धर्माचे लक्षण काय आहे, हा मोठा बिकट प्रश्न आहे. कारण हिंदू धर्म हा बहुरूपी आणि परस्परविरोधी प्रवृत्तीचे संमिश्रण होऊन बनलेला आहे... हिंदू धर्माचे लक्षण निश्चित करित असताना हा सामाजिक भागच प्रामुख्याने पुढे येतो. वर्णसंस्था, जातिसंस्था, विशिष्ट तऱ्हेचे विवाहादी संस्कार, देशजातिकुलधर्म, वारसाहक्काचे नियम व एकत्र कुटुंबपद्धती ही हिंदू धर्माची सामाजिक बाजू आहे. ही विशिष्ट समाजसंस्था म्हणजे वर्णाश्रम संस्था किंवा जातिसंस्था होय. गेल्या दोन हजार वर्षांतील हिंदू धर्माचे जातिधर्म हेच प्रमुख लक्षण बनले आहे. हिंदू मनुष्य विशिष्ट जातिधर्माचे पालन करित असला म्हणजे त्याला नीट हिंदू समजतात. हिंदूंच्या समाजसंस्थेचे जातिव्यवस्था हे महत्त्वाचे लक्षण आहे. ('हिंदूधर्माची समीक्षा' पृ. १०९, ११०, १११) हिंदू कोणास म्हणावे याचे उत्तर देत असताना शास्त्रीबुवांनी टिळकांची हिंदू धर्माची व्याख्या उद्धृत केली आहे. टिळक म्हणतात,

‘प्रामाण्य बुद्धिर्वेदेषु साधनानामनेकता ।
उपास्यानामनियमः एतद्धर्मस्य लक्षणम् ॥’

“प्रामाण्य बुद्धिर्वेदेषु या शब्दसमुच्चयाने असे सुचविले आहे की वेद हा सगळ्या हिंदूंचा प्रमाणग्रंथ आहे. ज्यांना वेदाधिकार नाही आणि ज्यांच्या चालीरीती वैदिक धर्मावर आधारलेल्या नाहीत असे शेकडो ७० लोक हिंदू समाजात आहेत. त्या लोकांचा वेद हा प्रमाणग्रंथ कसा होऊ शकेल? ज्या लोकांना वेदश्रवणाचाही अधिकार नाही, एवढेच नव्हे तर श्रवणाने महापातकाचे व नरकाचे धनी व्हावे लागते त्या लोकांची वेदांवर प्रामाण्यबुद्धी म्हणजे श्रद्धा आहे या म्हणण्यात काहीच अर्थ नाही...”

ते पुढे म्हणतात, ‘यावरून एवढेच सिद्ध होते की सगळ्या हिंदूंचा धर्म म्हणून एक विशिष्ट सर्वसाधारण धर्म नाही, हिंदूंचे धर्म अनेक आहेत, हिंदूंच्या धर्मात एकसूत्रीपणा नाही.’

शास्त्रीबुवांचे प्रतिपादन, डॉ. आंबेडकरांच्या प्रतिपादनाशीच समांतर आहे असे म्हणावे लागेल. ‘हिंदू कोणास म्हणावे?’ हे कोडे मात्र या सगळ्या विवेचनानंतरही तसेच शिल्लक राहते.

अलीकडे शास्त्रीबुवा गीताधर्माचा प्रकट पुरस्कार करतात. याही मुलाखतीत गीतेचा उल्लेख आला आहे. या संदर्भात त्यांनी स्वतःच जे उद्गार काढले आहेत ते अन्वर्थक आहेत. (अर्थात, ‘हिंदुधर्माची समीक्षा’ या ग्रंथात) ते म्हणतात, “गीतेतील प्रवृत्तिमार्गाने व अध्यात्म योगाने बऱ्याच शिक्षितांचे लक्ष खेचून घेतले आहे... गीतेतील तत्त्वज्ञान, गीता सांगते म्हणून प्रमाण आहे, की ते विचारांच्या कसोटीला उतरते म्हणून प्रमाण आहे? तसेच गीतेतील सर्व विचारांची परस्परसंगती नीट लागते काय? गीतेतील विचारात अनेक गुंतागुंतीचे विषय आहेत. पुनर्जन्म, निर्विकार गुणातीत आत्मा, परमेश्वर, कर्मविपाक हे गीतेचे मूलभूत सिद्धांत तर्कशास्त्राच्या नियमानुसार मानवबुद्धीने निश्चित करता येत नाहीत. गीतेवर ज्यांची श्रद्धा आहे, त्यांना ते सिद्धांत आपोआप मान्य आहेत किंवा ज्यांना तसा अलौकिक अनुभव येतो असे वाटते त्यांना ते मान्य आहेत. पण शब्दप्रमाणावर ज्यांची श्रद्धा नाही किंवा ज्यांच्यात ‘आपणास तसा अलौकिक अनुभव येतो’ असे म्हणण्याचे अलौकिक धाडस नाही त्यांना गीतेतील हे मूलभूत सिद्धांत कसे पटणार? गीतेत प्रवृत्तिवाद असो की निवृत्तिवाद असो त्याच्या मुळाशी पुनर्जन्मवाद, कर्मविपाक म्हणजे दैववाद, ईश्वरवाद इत्यादी महत्त्वाचे सिद्धांत आहेत. ज्यांना गीतामूलक नवा हिंदुधर्म स्थापावासा वाटतो त्यांनी गीतेचे स्वतः प्रामाण्य श्रद्धेने भरलेच पाहिजे. गीतेचे शब्दप्रामाण्य ज्यांस कबूल नाही, ज्यांस बुद्धिवादानेच चालावयाचे आहे व ज्यांस बुद्धिवादी धर्म पाहिजे आहे, त्यांना गीतेतील अनेक अध्यात्मविषयक व देवताविषयक प्रश्न बुद्धीने सिद्ध करण्यास मार्कंडेयाचे आयुष्यही पुरावयाचे नाही” (पृ. १६५).

आपल्या विवेचनाच्या शेवटी शास्त्रीजी म्हणतात, “दोन-अडीच हजार वर्षांपूर्वीची गीता आजच्या प्रश्नांपुढे काय करणार? समाजाचे गतिशास्त्र व सामाजिक शक्तींच्या आघात-प्रत्याघातांचे नियम शोधणारे शास्त्र आज पाहिजे आहे. गीतेतील वेदांती चर्चेने तेथे काही भागणार नाही.... याकामी सामाजिक शास्त्रेच उपयोगी पडतील, गीता नव्हे. दुसरा मुद्दा असा की, गीतेची मांडणी पौराणिक पद्धतीची आहे. त्यात स्वाभाविक तर्कशुद्धता व प्रमाणबद्धता नाही. ती

खटपट करून त्यातून काढावी लागते, त्यामुळे गीतेचे अनेक अर्थ होतात. अशा या गीतेचा या बुद्धिवादी विज्ञाननिष्ठ युगात काय उपयोग होणार?” (पृ. १६५-१६६)

शास्त्रीजींचे हे विवेचन बुद्धिवादी विज्ञाननिष्ठ स्वरूपाचे आहे असेच म्हणावे लागेल. डॉ. आंबेडकरांनी भगवद्गीतेवर जी टीका केली, आहे ती याच मर्यादामुळे डॉ. आंबेडकर भगवद्गीतेबद्दल म्हणतात, Bhagwatgeeta is a joint manifesto of Chaturvarna (भगवद्गीता हा चातुर्वर्ण्याचा संयुक्त जाहीरनामा आहे.) आपल्या एका भाषणात तर त्यांनी भगवद्गीतेला ‘एका गवळ्याच्या पोराचा पोवाडा’ असे म्हटले आहे.

आता प्रश्न हा आहे की १९४०च्या दरम्यान एवढी बुद्धिवादी, समाजशास्त्रीय, विज्ञाननिष्ठ भूमिका घेणारे शास्त्रीजी आज असे ‘गोंधळलेले’ का आहेत? - हा वयाचा (वृद्धापकाळाचा) प्रभाव म्हणावा का? त्यांची परागती का व्हावी? पुढे जाण्याऐवजी त्यांनी मागे का यावे? की सगळ्या उच्चवर्णीय विचारवंतांचा पराभव नेमका इथेच होतो?

डॉ. आंबेडकरांनी म्हणूनच त्यांच्या ‘द अनटचेबल्स’ या ग्रंथात म्हटले आहे, ‘ब्राह्मण व्हॉल्टेअर निर्माण करू शकत नाहीत.’

आजपर्यंतच्या उच्चवर्णीय सुधारकांच्या मर्यादा या अवतरणात स्पष्ट होतात. स्वतःच्या हितसंबंधाचे रक्षण त्याला अधिक महत्त्वाचे वाटते. त्याला धर्मपेक्षाही दक्षिणा-स्वार्थ महत्त्वाचा वाटतो. डॉ. आंबेडकर ‘Riddles in Hinduism’ या ग्रंथात म्हणतात, ‘Religion or no religion what Brahmin-wants-Dakshina’ ही दक्षिणाप्रधान ब्राह्मणी संस्कृती व्हॉल्टेअर निर्माण करू शकत नाही हेच खरे.

शास्त्रीजींनी व रेगे यांनी डॉ. आंबेडकरांच्या या लेखनावर एवढा कडाडून हल्ला करण्याचे कारण काय? याचे उत्तर या मुलाखतीत शेवटच्या प्रश्नोत्तरात मिळते.

प्रा. रेगे विचारतात, “ब्राह्मणांनी ह्यांतील काही कोडी मुद्दाम आपल्या स्वार्थासाठी, लोकांना आपल्या अंकित करून ठेवण्यासाठी रचलेली आहेत असे अनेक मानतात. उदा. जोतिराव फुल्यांनी असे मांडले आहे. ह्या आरोपात किती तथ्य आढळते?” (डॉ. आंबेडकर, फुले आणि त्यांची परंपरा ह्यांची ही भूमिका आहे.)

शास्त्रीबुवा उत्तरतात, “ब्राह्मण हे लोकांचे साधन आहे. म्हणजे असे की जी समाजव्यवस्था असते तिच्या वैधतेचे, लेजिटिमितीचे संरक्षण करणारा पुरोहितवर्ग ही सामाजिक गरज असते. जातिसंस्था आणि तिच्यात ब्राह्मणांना असलेले स्थान ही त्या समाजाचीच गरज होती. इथली उच्च-नीच अवस्था एका अर्थाने लादलेली नाही. एका अर्थाने लादलेली आहे. उच्च-नीच अवस्था नाही अशी समाजव्यवस्था कल्पिता येते, दाखविता येत नाही. जगाच्या इतिहासात अशी स्थिती निर्दिष्ट नाही, आजच्या जगात ती कुठे दिसत नाही.”

या उत्तरात शास्त्रीबुवा हे विसरतात की ते ब्राह्मण्याचे समर्थन करीत आहेत. ब्राह्मणांनी जातिसंस्थेच्या आणि उच्च-नीचतेच्या नावाखाली समाजात सर्वोच्च अधिकार भोगले. या

व्यवस्थेचा सगळ्यात अधिक फायदा या भूदेवांना मिळाला. ते या व्यवस्थेचे निर्माते आणि संरक्षक आहेत. राजालासुद्धा नमविण्याचे सामर्थ्य या ब्रह्मवृंदाजवळ होते आणि दुसरी सगळ्यांत महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे 'उच्च-नीच अवस्था नाही अशी समाजव्यवस्था कल्पिता येते, दाखविता येत नाही. जगाच्या इतिहासात अशी स्थिती निर्दिष्ट नाही' असे सांगून ते उच्च-नीचतेचे समर्थन करतात ती विषमतावाद्यांना बौद्धिक खाद्य पुरवितात.

'उच्च-नीचता नाही अशी समाजव्यवस्था अस्तित्वात नाही', असे म्हणत असताना ते हे विसरतात की पूर्णपणे समता प्रस्थापित करणे शक्य नाही याचे मान समतावाद्यांना आहे. विषमतेचे अंतर कमी करणे, दरी बुजवणे व सगळी माणसे जन्मतःच समान आहेत या तत्त्वाचा प्रसार करणे ही समतावाद्यांची उद्दिष्ट्ये आहेत. उच्च-नीच अवस्था नाही असा समाज अस्तित्वात नाही असे म्हणून शास्त्रीबुवा स्थितिशील समाजव्यवस्थेचे समर्थन करतात व जगाच्या अंतापर्यंत विषमता अस्तित्वात राहणारच असा आशावादही व्यक्त करतात.

ब्राह्मण्याचे व वर्णीय उच्च-नीचतेचे समर्थन करताना ते म्हणतात, "भारतातील ब्राह्मण पुरोहितवर्गाने स्वतःला एकंदर समाजावर लादलेले नाही. समाजाने त्याला लादून घेतले. समाजाला पाहिजे होता म्हणून पुरोहितवर्ग जो लादला गेला तो दमानावाचून, दंडावाचून, शारीरिक इजा न करता लादला गेला. ह्याचे कारण समाजाला, सर्वांना त्याची गरज होती."

शास्त्रीबुवांनी, पुरोहितवर्णवर्चस्व हे समाजानेच स्वतःवर लादून घेतले, हे सांगून श्रेष्ठवर्णीयांची केवढी सोय केली!

'धिग बलं क्षत्रिय बलं । ब्रह्म तेजो बलं बलम्' (बालकाण्ड, सर्ग ५६, श्लोक २३) असे रामायणात विश्वामित्राच्या तोंडून वदवून ब्राह्मणांनी आपला तपप्रभाव सिद्ध केला आहेच.

हेच समीकरण पुढे नेऊन असेही म्हणता येईल की भांडवलदारी टिकली. कारण सर्वहारावर्गाने त्यांचे आधिपत्य मान्य केले. त्यांनाच भांडवलदारांची गरज होती. समाजस्वास्थ्याच्या दृष्टीने हे आवश्यक होते.

शास्त्रीबुवांची ही विचारसरणी अतार्किक आहे, अनैतिहासिक आहे. ब्राह्मण हे वर्णव्यवस्थेचे निर्माते तर आहेतच पण संरक्षक आणि पोशिंदेही आहेत. ही संपूर्ण व्यवस्था त्यांच्या बाजूची आहे. सर्व विशेष सवलती (राखीव जागा) त्यांच्यासाठी आहेत.

शास्त्रीजींप्रमाणे इरावती कर्वे यांनीही, ब्राह्मणांनी जातिव्यवस्था निर्माण केलेली नाही हे सांगण्यातच आपले बौद्धिक सामर्थ्य खर्ची घातलेले आहे (पाहा, 'हिंदू समाज : एक अन्वयार्थ', इरावती कर्वे, पृ. १२).

शास्त्रीजी शेवटी म्हणतात, "पुरोहितवर्ग लादला गेला, तो दमानावाचून, दंडा वाचून, शारीरिक इजा न करता लादला गेला, कारण समाजाला त्याची गरज होती.

ब्राह्मणांनी आपले वर्णवर्चस्व टिकवण्यासाठी ज्या कठोर शिक्षा योजिल्या त्यांनी स्मृतींची पाने भरली आहेत. ब्राह्मणासमोर अशुभ शब्द उच्चारणाऱ्याची जीभ मुळापासून उपटली जात असे.

एखादा राज्यकर्ता ब्राह्मणास नको असला तर ब्राह्मण त्याचे राज्य उलथवीत, वेळप्रसंगी शस्त्र हाती घेऊन. परशुरामाने पृथ्वी निःक्षत्रिय कशी केली? वामनाने बळीला पातळात कसे लोटले? पुष्यमित्रशुंगाने बृहद्रथ मौर्यास सत्तेवरून खाली कसे वेधले? आणि मराठयांची सत्ता पेशव्यांनी कशी हडप केली? हे सुज्ञांना सांगण्याची नाही.

एकलव्याचा अंगठा आणि शंबुकाचा शिरच्छेद ही प्रातिनिधिक उदाहरणे काय सिद्ध करतात? शूद्र शंबुकाच्या शिरच्छेदानंतर रामावर आकाशातील देवांनी पुष्पवृष्टी केली व त्यानंतर दोन ब्राह्मण बालके जिवंत झाली ही कथा काय दर्शवते? शुद्राच्या हननानंतरच ब्राह्मण संस्कृती जिवंत राहू शकते हेच सत्य ना? पुराणकथा आणि वास्तवता याचा संबंध असा आहे.

आर्य आणि दस्यू यांच्या संघर्षाचे पडसाद ऋग्वेदात पाहावयास मिळतात. इंद्राला केलेल्या प्रार्थना दस्यूंची पुरे उद्ध्वस्त करण्याचे सामर्थ्य दे, त्याची बायकामुले पळवण्याच सामर्थ्य दे, शत्रूच्या स्त्रियांवर बलात्कार करण्याचे बळ दे, त्यांची संपत्ती सुटण्याचे बळ दे अशा आहेत. (सिंधू संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदू संस्कृती, प्र.रा. देशमुख, पृ. ७३ ते ९२).

यातील सौंदर्य आमच्या प्रत्ययाला येण्याऐवजी त्यातील क्रौर्य आणि रानटीपणाच आमच्या डोळ्यांत भरतो, हे शास्त्रीजींना का सांगावे लागावे?

डॉ. आंबेडकरांच्या लेखनातील ज्या चुका शास्त्रीबुवांनी दाखविल्या आहेत त्याच चुका त्याच्या अगोदर आणि त्यांच्यानंतर अनेक सनातनी विद्वानांनी दाखवल्या आहेत. वाचकांनी या संदर्भातील, 'सोबत' मध्ये आलेले प्रा. बाळ गांगल यांचे लेखन वाचावे. याच चुकांचा उल्लेख प्रा. शंकर वैद्य यांनी 'घोडचुका' असा माझ्या उपस्थितीत 'मॅजिस्टिक गप्पां'च्या समारोपाच्या भाषणात केला व 'नवभारत'च्या उपरोक्त अंकातच (मे-जून १९८८) म.अ. मेहेंदळे यांनाही बाबासाहेबांच्या या लेखनात 'किरकोळ चुकीची विधाने' आढळली आहेत.

या चुका (?) कोणत्या आहेत हे पाहू. शास्त्रीजी या चुकांबाबत बोलताना म्हणतात, "अयोध्या म्हणजे आधुनिक वाराणशी असे विधान आहे. अयोध्या वाराणशीहून वेगळी आहे" (सध्या तेथे रामजन्मभूमी बाबरी मशिद हा वाद आहे).

डॉ. आंबेडकरांनी अशा तऱ्हेचा उल्लेख 'The Riddle of Ram & Krishna' मध्ये केला आहे. Ayodhya the modern Benares (Page 323) असे त्यांनी म्हटले आहे. वस्तुतः हा पुरातत्त्वीय संशोधनाचा विषय आहे. अयोध्या नेमकी कोठे होती याबद्दल विद्वानांत वाद आहेत. आजची वाराणशी म्हणजे पूर्वीची अयोध्या या बाबासाहेबांच्या विधानाकडे त्या दृष्टीने पाहिले पाहिजे. शिवाय, साकेत, फैजाबाद या शहरांनाही अयोध्या मानण्याचा प्रघात आहे. अयोध्या नेमकी कोठे आहे. यासंबंधीचा पुरातत्त्वीय पुरावा आजही मिळू शकलेला नाही. शास्त्रीबुवांनी ज्या बाबरी मशिदीच्या वादाचा उल्लेख केला आहे, त्याबद्दल एवढे म्हणावे लागेल की रामाच्या जन्माचा कोणताही ऐतिहासिक या पुरातत्त्वीय पुरावा अस्तित्वात नाही. त्यामुळे यासंबंध निश्चित असे काहीच बोलता येत नाही. राम प्रत्यक्षात झाला की नाही याबद्दल विद्वानांत वाद आहेत

(यात शास्त्रीबुवाही सहभागी आहेत). डॉ. आंबेडकर आज हयात असते तर त्यांची यासंबंधीची निश्चित भूमिका ध्यानात आली असती.

(एक गोष्ट मात्र सांगावीशी वाटते की, बौद्धांच्या दशरथ जातकातील म्हणजे आदी रामकथेतील रामाचा पिता दशरथ हा वाराणशीचा राजा असतो)

शास्त्रीबुवांनी सांगितलेली दुसरी मोठी चूक म्हणजे 'रामाला बारा वर्षे वनवासात पाठविले असे ह्या पुस्तकात सांगितले आहे. बारा नव्हे, चौदा वर्षे', असे ते म्हणातात. शास्त्रीजी हे तैलबुद्धीचे विद्वान असल्याने बारीकसारीक चूकही त्यांना खपत नाही, हे यांच्या विद्वत्तेला साजेसेच आहे. परंतु शास्त्रीजींनी हे ध्यानात ठेवावयास हवे की, डॉ. आंबेडकरांच्या मृत्यूनंतर तीस वर्षांनी हे लेखन प्रसिद्ध होत आहे. शासनाकडून आम्हाला ते मिळाले तेच विस्कळीत स्वरूपात. त्यात त्रुटी आहेत, अपुरेपणा आहे. परंतु डॉ. आंबेडकरांचे सर्व लेखन प्रसिद्ध करावयाचे या भूमिकेतून हे लेखन प्रसिद्ध होत आहे.

वस्तुतः, हा त्यांच्या लेखनाचा कच्चा मसुदा आहे. कदाचित हेच लेखन पक्क्या स्वरूपात कालांतराने उपलब्ध होईलही. परंतु, आज हे लेखन आहे त्या स्वरूपात संपादक मंडळाने शासनाद्वारा प्रसिद्ध केले आहे (अशाच प्रकारे कार्ल मार्क्स याचे इतर अनेक विद्वानांचे कच्चे लेखन प्रकाशित झाले आहे.).

मूळ प्रश्न आहे तो, डॉ. आंबेडकरांच्या लेखनातील सैद्धान्तिक बाजूवर तत्त्वविवेचनावर हल्ला करावयाचा, त्यांच्या सिद्धांतांची समीक्षा करावयाची की, किरकोळ गोष्टींचा बाऊ करायचा? आमची विद्वान मंडळी याबाबतीत फारच पक्की आहेत. राम बारा वर्षे वनवासात गेला हे डॉ. आंबेडकरांचे विधान दशरथ जातकवर आधारित आहे. दशरथ जातकातील राम बारा वर्षे वनात जातो.

अशा गोष्टींनी किती महत्त्व द्यायचे (आणि पुन्हा कच्च्या लेखनाच्या संदर्भात ग्रंथकराच्या मृत्यूनंतर तीस वर्षांनी) हे तारतम्याने ठरविले पाहिजे.

डॉ. आंबेडकरांची भूमिका समाजशास्त्रज्ञाची, धर्मसुधारकाची, तत्त्वचिंतकाची आहे. त्यांच्या बुद्धिवादी, विज्ञाननिष्ठ विचारसरणीस, द्रष्टेपणास बाजूला सारून, विष्णुशास्त्री चिपळूणकर यांनी जशा म. जोतिबा फुले यांच्या लेखनातील व्याकरणाच्या चुका दाखवल्या तशा चुका दाखवणारे धाकट्या शास्त्रीबुवांच्या पातीतील विद्वान आजही अस्तित्वात आहेत. डॉ. आंबेडकरांच्या विचारांतील 'युगप्रवर्तकत्व' त्यांना दिसत नाही, त्यांचा द्रष्टेपणा त्यांच्या बुद्धीला स्पर्श करीत नाही. धुळीतून हिमशिखराकडे गेलेले आंबेडकरांचे गगनभेदी व्यक्तिमत्त्व त्यांना कःपदार्थ वाटते.

भारताच्या भवितव्याची अहर्निश चिंता करणारे घटनाकार आंबेडकर, समाजवादी विचारांची मुहूर्तमेढ रोवून राज्य समाजवादाचे दिग्दर्शन करणारे अर्थशास्त्रज्ञ आंबेडकर या तथाकथित विद्वानांच्या वर्णजन्य अहंतेचे वडसे वाढलेल्या डोळ्यांना दिसत नाहीत. स्वातंत्र्य, समता, बंधुत्व आणि न्याय या मूलभूत मानवी मूल्यांवर उभारलेल्या भारताचे स्वप्न डॉ. आंबेडकरांच्या

डोळ्यांत दिसत होते. म्हणून त्या स्वप्नाला शाप देणाऱ्या ब्राह्मण्यावर वर्णजन्य विषमतेवर ते कळिकाळाप्रमाणे तुटून पडतात व ढोंगाचा बुरखा फाडून त्याची आतडी बाहेर काढतात.

त्याच्या लेखनाची समीक्षा करताना म्हणूनच राम वाराणशीत जन्मला की अयोध्येत जन्मला, १२ वर्षे राहिला की चौदा वर्षे वनात राहिला, ऋष्यशृंग बरोबर की शृंगऋषी बरोबर, सीता राजवाड्यात राहिली की, अशोकवनात राहिली, ब्रह्मसूत्राचा निर्देशक्रमांक बरोबर की चूक अशा गोष्टींना गौणत्व प्राप्त होते आणि त्यांनी प्रतिपादिलेला सिद्धांत महत्त्वपूर्ण ठरतो. अशा सैद्धांतिक तात्त्विक चर्चा करण्याचे सामर्थ्य या गोंधळलेल्या घटापटाची शुष्क चर्चा करणाऱ्या सनातनी पठडीबद्ध पंडित मंडळीत नाही हेच या वादचर्चेने स्पष्ट झाले आहे. डॉ. आंबेडकरांना संस्कृत येत नव्हते हे उच्चरवाने सांगणारे विद्वान आपल्या वर्णश्रेष्ठत्वाची, जन्मजात विद्वत्तेची शेखी मिरवताना हेही सांगावयास विसरत नाहीत की, डॉ. आंबेडकरांना इंग्रजीही येत नव्हते. (तसा आरोप त्यांच्या Thoughts on Pakistan या ग्रंथाच्या प्रसिद्धीनंतर एका श्रेष्ठवर्णीय परीक्षणकाराने केला होता.) प्रकरण एवढ्यावरच संपत नाही. त्यांना मराठीही धड येत नव्हते हाही मुद्दा चर्चिला गेला. कारण त्यांचे उच्च शिक्षण मराठीतून झाले नव्हते. या विद्वानांची विद्वत्ता, डॉ. आंबेडकर हे मुळी विद्वानच नव्हते तर, ते चक्क अडाणी होते, हेच सांगण्याचा प्रयत्न हस्ते-परहस्ते करते यात विशेष ते काय? त्यांच्या वर्णगुरुत्वाला ते साजेसेच आहे. ज्या दुर्गाबाईंनी, आंबेडकरांच्या लेखनावर आपण रामायण लिहावयास बसलो आहोत अशा थाटात टीका केली त्या दुर्गाबाईंनी 'शंबूक कोळी होता' असा केलेला त्याचा चुकीचा (घोड) उल्लेख कोणाला खटकला नाही. कारण, त्या जन्मजात उच्चकुलोत्पन्न विदुषी आहेत आणि ज्या शास्त्रीजींनी आंबेडकरांच्या लेखनातील किरकोळ चुका दाखवून पुनः पुन्हा या लेखनात 'सर्वसाधारण लोकांच्या ध्यानात येणार नाहीत अशा चुका आहेत.' ही ध्वनिफीत लावली आहे त्या शास्त्रीबुवांना आपल्या 'शीख पंथाचा इतिहास' या पुस्तिकेतील अगणित घोडचुका दुरुस्त करण्याचे भान राहत नाही (तरी त्यांच्या विद्वत्तेला कोठेही बाधा येत नाही) (शीखांचा तर्कविसंगत इतिहास, अरविंद गोडबोले, महाराष्ट्र टाइम्स, ७ जुलै १९८५).

डॉ. आंबेडकरांच्या धर्मातराच्या घोषणेवर प्रतिक्रिया व्यक्त करताना शास्त्रीजी म्हणाले होते, 'आंबेडकरांचे अवतारकार्य संपले.' आज शास्त्रीजींचे हेच विधान त्यांच्याच बाबतीत उच्चारण्याची वेळ आली आहे.

पुनरुज्जीवनवादी शक्ती संपूर्ण भारतात आणि महाराष्ट्रात जोमाने उफाळून आल्या असताना शास्त्रीबुवांनी त्यांना उपयोगी पडतील, त्यांच्या गोटात समाविष्ट करता येतील असे विचार मांडावेत, यापरता त्यांच्यासारख्या विचारवंतांचा दुसरा पराभव कोणता ?

(आंबेडकर भारत, अंक पाचवा, ६ डिसेंबर, १९८८, नवभारत, मे १९८९

* 'चीवर', आशय पब्लिकेशन, शहापूर ठाणे; नोव्हेंबर, १९९५ पृ. १०४ ते १२६)



तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय :
एक सिंहावलोकन

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय : एक सिंहावलोकन

- प्राचार्य डॉ. सुनीलकुमार लवटे

‘मला आवडलेलं पुस्तक’ किंवा ‘मला आवडलेली पुस्तके’ हे संपादकांनी सुचवलेलं शीर्षक माझ्या मनात नि लेखनास मर्यादित करणारं वाटलं. लेखक स्वतंत्र असतो, असावा असं म्हटलं जातं. त्याआधारे मी आशयाच्या अंगांनी तोच पण एकवचनी, बहुवचनीच्या पत्तीकडे तो समग्र करून लिहायचं ठरवलं. ‘तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय’ मला आवडलं नि त्यावर लिहायला मला आवडेल असं वाटल्यावरून त्या विषयावर लिहायचं ठरवलं. नाही म्हटलं तरी मला अलीकडे समग्रतेचा छंद लागलेलाच आहे. मी गेली तीन वर्षे एक लेखक वाचतो आहे- तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी. महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळासाठी मी त्यांच्या समग्र साहित्याचं संपादन करून सुमारे १०,००० पृष्ठे भरतील इतकी सामग्री गोळा केली आहे. ती वाचली आहे. त्यांचे विषय, आशय, प्रकार इ. आधारे वर्गवारी करून संपादन केले आहे. त्यातून १८ खंड सिद्ध झाले आहेत. ते लवकरच मराठी वाचकांना वाचावयास मिळतील, अशी आशा आहे.

पूर्वी मी नाटकांचा अभ्यास करत असे. नाटकं वाचायचो, पाहायचो, शिकवायचो. नाटक, नाटककारांवर लेख, समीक्षा, पुस्तकं लिहीत असे. तेव्हा लक्षात आलेली गोष्ट अशी की, नाटकं सूर्यास्तापासून सूर्योदयापर्यंत चालायची. नाटकं दीर्घ असत. अनेकांकी तशी एकांकीही असत. तुम्ही तमाशा पाहिला असेल तर त्यात वग असायचा. तो उत्तरार्धात सुरू व्हायचा. वग म्हणजे मुख्य नाटक. त्या आधी गण, गवळण, संवाद, विनोद, सवाल जबाब असं काहीबाही सुरू राहायचं. ही पद्धत पाश्चात्य नाटकांमध्येही होती. मुख्य नाटकापूर्वीच लघु नाटक असायचं. त्याला ‘Curtain Raiser’ म्हणायचे. मोझार्टच्या ‘बी फ्लॉट’ मध्ये ‘बॅंशेस् सिम्फोलिया’ होतं. तसं हा लेख त्या समग्र साहित्याचा लघुलेख (Curtain Raiser) म्हणता येईल.

बहुआयामी व्यक्तिमत्त्व

तर्कतीर्थ कोणी साधु, स्वामी, गुरू, बाबा का? तर नाही. त्यांचं मूळ नाव लक्ष्मण बाळाजी जोशी. जन्म २७ जानेवारी १९०१ चा. पिंपळनेर (धुळे) येथे झालेला. संस्कृत अभ्यास करून मुलानं संस्कृत पंडित व्हावं म्हणून वडिलांनी त्यांना प्राज्ञपाठशाळा, वाई येथे शिक्षणासाठी ठेवलं. तिथे ते चार-पाच वर्षे नारायणशास्त्री मराठे यांच्याकडे न्याय, वेदांत, अलंकारशास्त्र इ. शिकले. पुढील अधिकच्या (उच्च) शिक्षणासाठी काशीला गेले. तिथलं न्याय, वेदांताचं अधिकचं प्रगत शिक्षण घेऊन कलकत्त्याच्या तत्कालीन शासकीय संस्कृत महाविद्यालयातून 'तर्कतीर्थ' (Essence of Logic) ही पदवी त्यांनी संपादली. नंतर परत येऊन ते प्राज्ञपाठशाळेत शिक्षक झाले. धर्मसभा, पंडित परिषदांमध्ये आपले गुरू नारायणशास्त्री मराठे यांच्यासह व त्यांच्या मार्गदर्शनाखाली सोनगिर, काशी इ. परिषदांमध्ये धर्मग्रंथाचे शब्दप्रामाण्य झुगारून देऊन शास्त्रार्थ लावत धर्मसुधारणा, शुद्धी, पोटजाती विवाह, प्रतिलोम विवाह, मंदिरात जातीधर्माचा विचार न करता सर्वांना मुक्त प्रवेशाचे समर्थन करत प्रसंगी शंकराचार्यांशीही वादविवाद, खंडनमंडन इत्यादी द्वारे व नंतरच्या काळात धर्मग्रंथ, वेदादी प्राच्यविद्याक्षेत्रात 'धर्मकोश', 'मीमांसाकोश', 'मराठी विश्वकोश' संपादनातून ६० हून अधिक खंडाची निर्मिती, संपादन, प्रकाशन कार्य केलेले क्रियाशील धर्म, समाजसुधारक, साहित्य, भाषा, संस्कृती, राजकारण, विज्ञान, व्यक्ती, वाद, विचार, तत्त्वज्ञान इत्यादींवर शेकडो भाषणे, मुलाखती, लेख, भाषांतरे, संपादन, सूचीकरण, कोशनिर्मिती कार्य, साहित्य अकादमी, राष्ट्रीय संस्कृत पंडित, पद्मविभूषण, पद्मभूषण, साहित्य अकादमी महदत्तर सदस्यत्व (फेलोशिप), डी.लिट्. (मुंबई विद्यापीठ) इत्यादीने सन्मानित.

त्यांनी भारतीय राज्यघटनेचे संस्कृत भाषांतर केले. शंभराहून अधिक ग्रंथांना प्रस्तावना लिहिल्या. अनेक ग्रंथांच्या समीक्षा लिहिल्या. अनेकविषयांवर प्रबंध रचले. चरित्रे लिहिली. मराठी ज्ञानभाषा व्हावी म्हणून अनेकांकडून मराठीत ज्ञान-विज्ञान शाखेतील मराठी भाषांतरे व मूलभूत ग्रंथ लिहून घेतले. मराठी भाषा सल्लागार म्हणून दीर्घकाळ कार्य केले. त्यांच्या ग्रंथांचे हिंदी, इंग्रजी भाषेत भाषांतरे झाली. त्यांच्यावर अनेकांनी समीक्षा ग्रंथ, चरित्रग्रंथ, संशोधन प्रबंध (अपवाद) लिहिले, प्रकाशित केले. त्यांनी शेकडो मुलाखती दिल्या. अनेक परिषद, परिसंवाद, चर्चासत्रे इत्यादींमधील भाषणे गाजली. त्यांनी अनेक विद्यापीठे, व्याख्यानमाला इ. मधून एकाच विषयाच्या अनेक अंगावर प्रकाश टाकणारे व्याख्यान शृंखला सादर केल्या. त्यांचे ग्रंथ झाले. अनेक साहित्य संमेलन इ. चे अध्यक्षपद, उद्घाटक, संयोजक, स्वागताध्यक्ष म्हणून कार्य केले.

मराठी विश्वकोशातील नोंदी

कोशकार तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी अनेक कोशांच्या निर्मिती, संपादन, प्रकाशनास हातभार लावला आहे. त्यात 'मराठी विश्वकोश' (२०+२ खंड), 'धर्मकोश' (२० खंड), 'मीमांसाकोश' (७ खंड), 'पदनाम कोश', 'भारतीय भाषा-साहित्य परिचय शब्दकोश' (मराठी-गुजराती, उर्दू, कानडी, बंगाली, इंग्रजी), 'वैज्ञानिक पारिभाषिक संज्ञा', 'आयुर्वेदीय शब्दकोश' इत्यादी कोशांचा अंतर्भाव आहे. या कोशांना त्यांच्या प्रस्तावना आहेत.

मराठी विश्वकोशात तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी दिलेले योगदान अमर आहे. मराठी ज्ञानभाषा व्हावी म्हणून केलेल्या अनेक प्रयत्नांपैकी हा एक स्वप्नप्रकल्प, तो आजमितीस अनेक संपादक, नोंद लेखक, कर्मचारी यांच्या सामूहिक व सातत्यपूर्ण धडपडी नि सहभागातून सिद्ध झालेला असला तरी त्यात सिंहाचा वाटा तर्कतीर्थ यांचाच. कोशनिर्मितीसाठी यंत्रणा लागते. ती त्यांनी शासनाच्या आर्थिक सहकार्याने उभारली. मोठे संदर्भ ग्रंथालय विकसित केले. प्रा. रा. ग. जाधव यांच्या शब्दात सांगायचे तर, 'एकूणच मराठी व्यासंगाचा व विद्वत्तेचा कस व शिस्त समाधानकारक नाही' असे तर्कतीर्थांचे मत होते. ती शिस्त लागावी व कस सुधारावा म्हणून लेखक व संपादकांसाठी आणि वाचकांना कोश कसा वाचावा याचे मार्गदर्शन व्हावे म्हणून मराठी विश्वकोश निर्मितीपूर्वी सन १९६५ मध्ये 'मराठी विश्वकोश परिचय ग्रंथ' संपादिला. त्यावर आलेल्या आक्षेप व टीकांना उत्तर देण्यासाठी पुस्तिका प्रकाशित केली. यातून या विषयासंबंधीची तर्कतीर्थांची आस्था व तळमळ स्पष्ट होते. या नोंदीचे शास्त्र व शैली त्यांनी मराठीत वस्तुपाठ म्हणून सादर केली.

मराठी विश्वकोशात तर्कतीर्थांनी १५९ नोंद लिहिल्या आहेत. त्यात विषय वैविध्य आहे. प्राचीन वाङ्मय, विविध व्यक्तिचरित्रे, साहित्यकृती, संस्कार, संस्कृती, ईश्वर, श्रद्धा, अंधश्रद्धा, प्राचीन शास्त्रे, विविध समाज, तत्त्वज्ञान, इतिहास, राज्यशास्त्र विषयांवरील तर्कतीर्थांच्या एकेक नोंदी प्रबंध मूल्य असलेल्याच दिसून येतात. ते असे प्रज्ञावंत की ते 'अब्रा का डब्रा' वर लिहितात आणि 'आदिभौतिक शक्तिवाद' वर पण. 'वेद' ते 'वेब' असा त्यांच्या प्रज्ञेचा पट विस्तृत आहे नि सखोलपण. या मराठी विश्वकोश रचनेचा त्यांनी तयार केलेला रचनाकल्प (Blue Print) संशोधनाचा विषय आहे, पण आपले विद्यापीठातील अधिविभाग अजून कथा-कादंबऱ्यांच्या मनोरंजनातच मशगुल आहेत त्याला काय म्हणावे ?

प्रबोधनाची भाषण सत्रे

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी चांद्यापासून बांद्यापर्यंत भाषणे देत महाराष्ट्र पिंजून काढला. प्रारंभीच्या काळात दिलेल्या भाषणामधून, वादविवादातून धर्म आणि समाजसुधारणा घडवून आणल्या (१९२३ ते १९३०). नंतर त्यांनी संगमनेर, अहमदनगर, कळवण, बागलाण, धुळे, नाशिक परिसरात महात्मा गांधींच्या कायदेभंग चळवळीतील आदिवासी, कोळींचे संघटन करून जंगल सत्याग्रह घडवून आणला. तो इतक्या मोठ्या संख्येने होता नि शिवाय प्रक्षोभक की ब्रिटिश कलेक्टर माइट यांस गोळीबाराचे फर्मान बजावणे भाग पाडले. ब्रिटिशांविरुद्ध असंतोष संघटित करत तर्कतीर्थांनी शेकडो पोलीस पाटलांचे राजीनामे सादर केले. स्वातंत्र्य चळवळीत कार्यकर्ते तयार करणारी शिबिरे योजली. त्यातून शेकडो कार्यकर्ते तयार होतात पाहून ब्रिटिशांनी शिबिरे मोडून काढली. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनादोनदा सहा-सहा महिन्यांची सक्तमजुरी व ५१ रुपये दंडाची शिक्षा झाली. धुळे तुरुंगात जमनालाल बजाज, आचार्य विनोबा भावे, गुलजारीलाल नंदा, सानेगुरुजी प्रभृती मान्यवर त्याचे सहबंदी होते.

महात्मा गांधींनी पुणे करारानंतर सुरू केलेल्या अस्पृश्यतानिवारण कार्याचे ते सल्लागार व सक्रिय कार्यकर्ते होते. स्वातंत्र्यपूर्व आणि स्वातंत्र्योत्तर काळात अनेक देशा-परदेशांतील आंतरराष्ट्रीय परिषदांत त्यांनी इंग्रजीतून भाषणे सादर केली. तीच गोष्ट राष्ट्रीय परिषद, समारंभ, व्याख्यानमालांची. तिथे संस्कृत, हिंदी, इंग्रजीतून दिलेली भाषणे प्रसिद्ध आहेत. अक्षरशः हजार-दोन हजार भाषणे त्यांनी दिली असावीत. पण दोनशे-अडीचशे भाषणांच्याच लिखित संहिता हाती येतात. त्यांची भाषणे झाली नाहीत अशी विद्यापीठे, व्याख्यानमाला, वाचनालये महाराष्ट्रात शोधून सापडावयाची नाहीत. भाषणे, व्यक्ती, विचार, धर्म, संस्कृती, राजकारण, समाजसुधारणा, तत्त्वज्ञान, विज्ञान, वेद-वेदान्तावर आहेत नि मानसशास्त्र, मानववंशशास्त्र, भौतिकशास्त्र, ज्योतिषशास्त्र इ. वर पण. भाषा, साहित्य, संगीत, चित्रकला, विज्ञान सर्वांत समरस होणारे तर्कतीर्थ महाराष्ट्राचे आधुनिक प्रबोधक होते. आकाशवाणी केंद्रातील भाषणे, मुलाखती ऐकणे म्हणजे पूर्वकाळाची पुन्हा जिवंत अनुभूती! तर्कतीर्थांची भाषणे ऐकून आपण स्वातंत्र्यलढ्यात अधिक सक्रिय झाल्याचे आपले पहिले मुख्यमंत्री यशवंतराव चव्हाण यांनी ‘कृष्णाकाठ’ मध्ये नमूद केले आहे.

बहुआयामी प्रस्तावना आणि समीक्षा

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबईचे महाराष्ट्र शासन नियुक्त संस्थापक अध्यक्ष. त्यांचा कार्यकाळ सन १९६० ते १९८० असा दोन दशकांचा. या कार्यकाळात त्यांनी आपल्या या मंडळामार्फत साहित्य, कला, विज्ञान, संगीत, खेळ, प्राच्य वाङ्मय, भारतीय भाषा, लिपी, पर्यावरण, इतिहास, धर्म, राज्यशास्त्र, बोली, अणुविज्ञान, तत्त्वज्ञान, विविध वाद, अभिजात साहित्य भाषांतरे, चरित्रे, कथा, कादंबऱ्या, लेखसंग्रह, पत्रसंग्रह निर्मिले. यांची संख्या १७० आहे. या सर्वांना तर्कतीर्थांनी प्रस्तावना लिहिल्या आहेत. पैकी काही साचेबंद तर काही मुक्त.

याशिवाय त्यांनी स्वतःच्या ग्रंथ नि कोशांना मराठी, संस्कृत, इंग्रजी प्रस्तावना लिहिल्या आहेत. अन्य लेखकांच्या ग्रंथांना लिहिलेल्या प्रस्तावनांची अधिकृत सूची उपलब्ध नाही. (खरं तर, तर्कतीर्थांच्या समग्र साहित्याची सूची द्यायला हवी होती!) तरी आपण पन्नास एक अशा संक्षिप्त नि विस्तृत प्रस्तावना मिळवू शकतो. ज्या २००-२५० प्रस्तावना हाती आल्या त्यापैकी निम्म्या आपण समग्र वाङ्मयात व्यवच्छेदक म्हणून संग्रहित केल्या आहेत. यातील सर्व प्रस्तावना अभ्यासपूर्ण, संदर्भसंपन्न असल्या तरी काही प्रस्तावना लेखनाचे प्रतिदर्श (Model) ठरतील अशा आहेत. काही ललित बंध शोभाव्यात अशाही आहेत. मानवेंद्रनाथ रॉय, प्रा. गोवर्धन पारीख, प्रा. सदाशिव आठवले, डॉ. के. ल. दफ्तरी, भारतरत्न डॉ. पां. वा. काणे, डॉ. रा. चिं. ढेरे, समग्र फुले वाङ्मय, प्रा. ग. ह. खरे, कॉ. शरद पाटील, मधु लिमये यांच्या ग्रंथ, भाषांतरांना लिहिलेल्या प्रस्तावना वाचनीय व संग्राह्य आहेत.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी विविध दैनिके, साप्ताहिके, मासिके, वार्षिके इ. तून अनेक ग्रंथ, पुस्तके, कोश, काव्यसंग्रह, कादंबऱ्या, लेखसंग्रह, गौरवग्रंथ इ. ची परीक्षणे व समीक्षा लिहिल्या आहेत. ही संख्या पुढे ५० या घरात असावी. उपलब्ध ३० ग्रंथांची परीक्षणे आपण या समग्र वाङ्मय प्रकल्पात समाविष्ट करू शकलो आहोत. ह. रा. महाजनी, डॉ. वा.वि. मिराशी, ह. कृ. मोहनी, डॉ. प्र.न. देशपांडे, यशवंतराव चव्हाण, प्रा. तारा भवाळकर, डॉ. म. श्री. खैर, भा. पं. बहिरट, ह.भ.प. सोनोपंत दांडेकर प्रभृती मान्यवरांच्या ग्रंथाचा अंतर्भाव आहे. यातून तर्कतीर्थ सव्यसाची, उभय विचारांचे मर्मज्ञ होते हे लक्षात येते.

हजरजबाबी मुलाखतींचा खजिना

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी शेकडो मुलाखती दिल्या असतील पण घेतल्या अपवाद. त्यांच्या विद्वत्ता नि प्रतिभेचा दरारा सर्वत्र पसरलेला असायचा. अनेक पत्रकार तर त्यांची मुलाखत घ्यायला टपलेलेच असायचे. प्रा. मे.पुं. रेगे, प्रा. रा.ग. जाधव, पु. ल. देशपांडे, डी. मुजुमदार (कलकत्ता), श्रीराम पुजारी, प्रा. म. द हातकणंगलेकर, सुधीर गाडगीळ, प्रा. सुधीर रसाळ, डॉ. सदानंद मोरे, डॉ. प्रदीप भोसले, डॉ. राजेंद्र व्होरा, अनंत दीक्षित, माधव गडकरी, सुभाष भेंडे, उमाकांत ठोंबरे, अनिल जोशी (यांच्या सर्वाधिक मुलाखती उपलब्ध!) ही त्यांची मुलाखत घेणाऱ्यांची नुसती नावे वाचली तरी तुम्हास मुलाखतींचा दर्जा समजून येईल.

तर्कतीर्थांनी रूढ अर्थाने समग्र असं आत्मचरित्र लिहिलं नाही. लिहिलं असतं तर 'माझी वेषांतरे व मतांतरे' असं नाव त्याला शोभून दिसलं असतं असं त्यांचं चित्र, चरित्र नि चारित्र्य होतं. तरी परंतु त्यांनी आत्मपर लेख, भाषणे, मुलाखती, पत्रे, प्रस्तावना, परीक्षणे मागे ठेवली आहेत. जागोजागी आत्मचरित्राचे तुकडे माझ्या हाती लागले आहेत. त्यातून नक्कीच एक अंतःसाक्ष्य (स्वतः कथन केलेले!) आत्मकथन संपादित करता येऊ शकेल.

ज्या मुलाखती उपलब्ध झाल्या आहेत त्या आत्मपर, विचारप्रवण, परात्मर, व्यक्ती व विचार वेधक, विविधांगी, विविध विषयांची चिकित्सा करणाऱ्या, राजकारण, समाजकारण, शिक्षण, साहित्य, संस्कृती, भाषा, ग्रंथ इ. वर भाष्य करणाऱ्या आहेत. त्या हजरजबाबीपणाचा उत्तम नमुना होत. महात्मा गांधी अस्पृश्यतानिवारण कार्यार्थ सनातनी नि पुरोगामी पंडितांशी चर्चासंवाद करीत होते. संवादक होते तर्कतीर्थ. सनातनी मंडळींना केवळ 'आज' शब्द वापरून निरुत्तर करणारे तर्कतीर्थ महात्मा गांधींनी पाहिले व ते कायमचे तर्कतीर्थांच्या प्रेमात पडले. महात्मा गांधींनी त्यांना आपला मुलगा देवदासच्या आंतरजातीय विवाहाचे पौरोहित्य सोपवले व पुढे फक्त आंतरजातीय-धर्मीय विवाहांना उपस्थित राहिले. डॉ. राजेंद्र प्रसाद आणि वल्लभभाई पटेल यांनी जीर्णोद्धार केलेल्या मंदिराची प्रतिष्ठापना शंकराचार्यांचा बहिष्कार असताना तर्कतीर्थांनी केली ती केवळ मंदिर सर्व जातीधर्मास खुले होणार म्हणून! हे त्यांचं पुरोगामीपण सर्व मुलाखतींमध्ये खोलवर मुरलेले दिसते.

अजेय संस्कृत पांडित्य

मूलतः संस्कृत पंडित असलेल्या लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी अनेक संस्कृत पंडित सभा, परिषदा, प्राच्यविद्या आंतरराष्ट्रीय संवादमंचावर आपल्या संस्कृत उच्चारण सामर्थ्याबरोबर प्रागतिक विचार नि तर्काने पंडित समाजात अचंबित करून सोडले होतेच. पण त्या प्रज्ञा नि प्रतिभेचे लिखित संहितांमध्ये प्रतिबिंब दाखवत त्यांनी आपल्या अजेय पांडित्याचा डंका नि डिंडीम विश्वात सर्वदूर पोहोचवला होता यात अतिशयोक्ती तसूभरही नाही.

शिवाय त्यांनी संस्कृतात केलेली प्रबंधरचना संशोधनाचाच भाग म्हणायला हवा. 'शुद्धिसर्वस्वम्', 'भारतीय धर्मेतिहासतत्त्वम्' याचा पुरावा त्यांनी संपादिलेल्या 'धर्मकोश' या संस्कृत कोशाच्या एका खंडास 'मंत्रब्राह्मणोपनिषत्' शीर्षक दीर्घ प्रस्तावना वेद, उपनिषदादि साहित्यावरील त्यांच्या प्रभुत्वाची निदर्शक होय. त्यांचे गुरू नारायणशास्त्री मराठे ऊर्फ स्वामी केवलानंद सरस्वतींचे संस्कृत चरित्र 'श्री केवलानंदयते चरित्रसारः' प्रासादिक संस्कृत शैलीचा दृष्टान्त (उदाहरण) आहे. भारतीय राज्यघटनेच्या पहिल्या मंजूर मसुद्याचे तर्कतीर्थ आणि मंगलदेव शास्त्रींनी मिळून केलेले भाषांतर तर्कतीर्थांच्या संस्कृत भाषेवरील हुकमतीचा हिकमती पुरावा ! तो त्यांच्या पुरोगामी विचार दृष्टीचे अपत्य होय.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या प्राज्ञपाठशाळा ग्रंथालयात २०,००० संस्कृत पोथ्यांचा संग्रह होता नि आहेही! यातील सुमारे १०,७५२ पोथ्यांची त्यांनी दोन खंडात केलेली विवरण सूची 'Discriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts' (Vol. I and II) मध्ये आपणास सुमारे ११,००० पोथ्यांची माहिती (क्रमांक, ग्रंथशीर्षक, लेखक, काळ, ओळी, ओळीतील शब्द संख्या) पोथीचे माध्यम (भूर्जपत्र, कापड, कषाद, चामडे, ताम्र इ.) चे विवरण वाचत असताना तत्कालीन पंडितांची ग्रंथनिष्ठा, कष्ट, समर्पण, समाधिस्थता लक्षात आल्यावाचून रहात नाही. संस्कृत भाषा, शब्द, संज्ञांना इंग्रजी साज चढवायचा नि ते संस्कृत समकालिक बनवायचे हा चमत्कार करावा केवळ नि केवळ तर्कतीर्थांनीच. 'भाषासु मुख्या अधुरा' च्या अर्थाची ज्यांना प्रचिती घ्यायची आहे त्यांनी एकदा तर्कतीर्थांचं संस्कृत मुळात ऐकावं, वाचावं !

(पूर्वप्रसिद्धी- अक्षरमुद्रा, दिवाळी अंक, उदगीर; २०२२, पृ. १४ ते १८)



समीक्षात्मक लेखांची संदर्भ सूची

(अ) प्रबंध समीक्षा

१) मराठी प्रबंध

आनंदमीमांसा (१९२८) : समीक्षा

१. आनंदमीमांसा : अभिप्राय - न. चि. केळकर
(दैनिक केसरी, सारसंग्रह, दि. २६ सप्टेंबर, १९२८)
२. आनंदमीमांसा : ग्रंथ समीक्षण - प्रा. देवदास दत्तात्रेय वाडेकर
(लोकशिक्षण, डिसेंबर, १९२८)
३. आनंदमीमांसा : एक समीक्षा - शि. स. अंतरकर
(‘तर्कतीर्थ लक्ष्मशास्त्री जोशी : व्यक्तित्व, कार्य व विचार’, पृ. ९३ ते १०१)

२) संस्कृत प्रबंध :

शुद्धिसर्वस्वम् (१९२८) : समीक्षा

४. शुद्धिसर्वस्वम् : पुस्तक परीक्षण (पूर्वार्ध) - सदाशिवशास्त्री भिडे
(साप्ताहिक केसरी, २२ जानेवार, १९२९)
५. शुद्धिसर्वस्वम् : पुस्तक परीक्षण (उत्तरार्ध) - सदाशिवशास्त्री भिडे
(साप्ताहिक केसरी, २९ जानेवारी, १९२९)

ब) भाषणसंग्रह समीक्षा

हिंदुधर्माची समीक्षा (१९४१)

६. हिंदुधर्माची समीक्षा - डॉ. के. ल. दत्तरी
(विद्वद्रत्न डॉ. के. ल. दत्तरी लेखसंग्रह, भाग-१, १९४३)

७. डॉ. के. दसरी समीक्षा - तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी (उत्तर)
(विद्वद्रत्न डॉ. के. ल. दसरी लेखसंग्रह, भाग-१, १९४३)
८. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या उत्तरास प्रत्युत्तर - डॉ. के. ल. दसरी
(विद्वद्रत्न डॉ. के. ल. दसरी लेखसंग्रह, भाग-१, १९४३)
९. हिंदुधर्माची समीक्षा : धर्म तत्त्वज्ञान - ना. गो. चाफेकर
(महाराष्ट्र साहित्य पत्रिका, जुलै १९४२)
१०. ना. गो. चाफेकर यांच्या समीक्षेस उत्तर - तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी
(महाराष्ट्र साहित्य पत्रिका, ऑक्टोबर, १९४२)
११. हिंदु धर्माची समीक्षा : परीक्षण (पूर्वार्ध) - गोविंद महादेव जोशी
(संपादक, समाज जीवन, भाद्रपद, शके १८६४)
१२. हिंदु धर्माची समीक्षा : परीक्षण (उत्तरार्ध) - गोविंद महादेव जोशी
(संपादक, समाज जीवन, अश्विन, शके १८६४)
१३. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचे काही सिद्धांत अर्थात
आधुनिकांची सिद्धांत मांडण्याची पद्धती - गोविंद महादेव जोशी
(‘समाज-जीवन’, अश्विन, शके १८६४, पृ. ९० ते ९२)
१४. विश्वधर्म अर्थात् तर्कतीर्थांचे प्रचंड तर्कट - गोविंद महादेव जोशी
(‘समाज-जीवन’, मार्गशीर्ष, शके १८६४, पृ. १०४ ते १०८)
१५. हिंदुधर्माची समीक्षा : परीक्षण - गो. रा. राजोपाध्ये
(समर्थ, नोव्हेंबर, १९४२)
१६. हिंदुधर्मसमीक्षेचे आलोचन (पूर्वार्ध) - वि. वि. दीक्षित
(वाङ्मय शोभा, मार्च, १९४३)
१७. हिंदुधर्मसमीक्षेचे आलोचन (उत्तरार्ध) - वि. वि. दीक्षित
(वाङ्मय शोभा, एप्रिल, १९४३)
१८. शास्त्रीजींची हिंदुधर्माची समीक्षा - मे. पुं. रेगे
(‘तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : व्यक्तित्व, कार्य व विचार’, पृ. १२७ ते १३७)

२) हिंदुधर्माची समीक्षा आणि सर्वधर्मसमीक्षा (१९८४)

19. Renaissance and Enligthenment - Sharad Patil

(Economic And Political Weekly, June, 1996, Pg. 1593-95)

२०. हिंदुधर्माची समीक्षा आणि सर्वधर्मसमीक्षा :
समर्थ ज्ञानमिमांसा - डॉ. यशवंत मनोहर
(दैनिक महाराष्ट्र टाइम्स, मुंबई, जानेवारी, २०१९)

३) ज्योतिनिबंध (१९४७) : समीक्षा

२१. ज्योतिनिबंध - मुकुंदराव पाटील, संपादक, साप्ताहिक 'दीनबंधू'
(साप्ताहिक दीनबंधू २८ नोव्हेंबर, १९४७, पृ. ५)
२२. 'तर्कतीर्थांची तर्कटे' : एक परामर्ष - रा. ना. चव्हाण
(साप्ताहिक राष्ट्रवीर, बेळगाव; २६ ऑगस्ट, १९७०)

४) वैदिक संस्कृतीचा विकास (१९५१) : समीक्षा

२३. तर्कतीर्थांचा नवा ग्रंथ : 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' : 'जिवंत प्रज्ञेच्या
स्फुरणाचे उत्कृष्ट प्रत्यंतर' - दुर्गा भागवत (साप्ताहिक मौज, १६ जानेवारी,
१९५२, पृ. ९ व १०)
२४. तर्कतीर्थकृत 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' - म. अ. मेहेंदळे
(दैनिक सकाळ, पुणे, १९७२)
२५. तर्कतीर्थ श्री लक्ष्मणशास्त्री जोशी : वैदिक संस्कृतीचा विकास - म. अ. मेहेंदळे
(तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : व्यक्तित्व, कार्य व विचार', पृ. १११ ते १२०)
२६. 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' : सुरेख शैलीतील उत्तम अनुवाद - डॉ. ग. ना. जोशी
(रविवार सकाळ, पुणे, दि. १६ जून, २००२, पृ. २)

५) आधुनिक मराठी साहित्याची समीक्षा आणि रससिद्धांत (१९७२) : समीक्षा

२७. आधुनिक मराठी साहित्याची समीक्षा आणि रससिद्धांत : नवीन आणि विवाद
- प्रा. नरहर कुरुंदकर (प्रतिष्ठान, मे १९७४, 'ओळख', साहित्य साधना प्रकाशन,
औरंगाबाद - १९७८)
२८. तर्कतीर्थ पंडित लक्ष्मणशास्त्री जोशीकृत 'आधुनिक मराठी साहित्याची समीक्षा
आणि रससिद्धांत' - वा. म. कुलकर्णी ('तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : व्यक्ती,
कार्य व विचार' - संपा. वसंत पळशीकर, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई, २६ फेब्रुवारी,
१९९६, पृ. १२१ ते १२६)

६) आद्य शंकराचार्य : जीवन आणि विचार (१९९७)

संपा. डॉ. अरुंधती खंडकर : समीक्षा
२९. आद्य शंकराचार्य : जीवन आणि विचार - तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासकांना
मौलिक मार्गदर्शन - डॉ. मु. श्री. कानडे (रविवार सकाळ, पुणे, दि. २७ जून,
१९९९, पृ. १०)

७) तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : विविध साहित्य संमेलनातील अध्यक्षीय भाषणे : टीका आणि टिप्पणी (१९५३-५४)

३०. मराठी वाङ्मय परिषद, बडोदे (१९५३) : अध्यक्षीय भाषण
- टीका आणि टिप्पणी - संपादक, सत्यकथा, मुंबई (सत्यकथा, जानेवारी, १९५४, टीका आणि टिप्पणी, पृ. ४ ते ६)

३१. मराठी वाङ्मय परिषद, बडोदे (१९५३) : अध्यक्षीय भाषण -
वाङ्मयविषयक सिद्धांत : काही शंका - प्रा. गं. भा. निरंतर
(अ.भा मराठी साहित्य संमेलन, दिल्ली, अध्यक्षीय भाषण समीक्षा)
(सह्याद्रि, ऑक्टोबर, १९५४, पृ.४८८ ते ४९१)

३२. ३७ वे अखिल भारतीय मराठी साहित्य संमेलन, दिल्ली (१९५४) :
तर्कतीर्थांचे अध्यक्षीय भाषण - पु. शि. रेगे ('छांदसी' मौज प्रकाशन, मुंबई;
तिसरी आवृत्ती - २०१२, पृ. ९० ते ९२)

८) लेखसंग्रह समीक्षा (१९५८-८२)

३३. राजवाडे लेखसंग्रह : 'हिंदुस्थानातील आर्य लोकांचा वर्ण' :
काव्यात्मक प्रतिक्रिया - विलास सारंग (सत्यकथा, जानेवारी, १९७४, पृ.१८)

३४. लोकमान्य टिळक लेखसंग्रह : आपला धर्म :
काव्यात्मक प्रतिक्रिया - विलास सारंग (सत्यकथा, जानेवारी, १९७४, पृ.१८)

९) तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी लेखसंग्रह (खंड -१) (१९८२) : समीक्षा

३५. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी लेखसंग्रह : तर्कतीर्थांची वैचारिक वाटचाल -
मे. पुं. रेगे (नवभारत, फेब्रुवारी, १९८३, पृ. २७ ते ३४)

३६. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा लेखसंग्रह - द्वा. भ. कर्णिक
(ललित, मार्च, १९८३, पृ. २१ ते २६)

३७. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी लेखसंग्रह : पुस्तक परीक्षण -
प्रा. डॉ. सदानंद मोरे (परामर्श, मे, १९८३, पृ. ७७ ते ८२)

३८. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी लेखसंग्रह (भाग १) : पुस्तक परिचय -
शंकर सारडा (साहित्य सूची दिवाळी अंक, १९८३, पृ. ५७ व ५८)

१०) शिखांचा पंथ व इतिहास

३९. शिखांचा तर्कविसंगत इतिहास -अरविंद गोडबोले....

दैनिक महाराष्ट्र टाइम्स, ७ जुलै, १९८५.

११) धर्मकोश (१९२५) आणि मीमांसाकोश (१९४९) : समीक्षा

४०. 'धर्मकोश' आणि 'मीमांसामोश' - श्री. मा. भावे ('प्राज्ञबोध', पृ. ४५ ते ५५)
४१. धर्मकोशाची ५१ वर्षे - ना. बा. मराठे
('प्राज्ञबोध', प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई, प्रका., २०१६, पृ. २२३ ते २३६)
४२. मन्त्रब्राह्मणोपनिषद् - म. अ. मेहेंदळे ('तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी: व्यक्तित्व, कार्य व विचार, पृ. १०२ ते ११०)

१२) मराठी विश्वकोश (१९६२) : समीक्षा

४३. मराठी विश्वकोशातील तर्कतीर्थांचे लेखन - प्रा. श्रीनिवास दीक्षित
('तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी: व्यक्तित्व, कार्य व विचार', पृ. १३८ ते १४५)
४४. तर्कतीर्थांचे मराठी विश्वकोशातील योगदान : प्रा. डॉ. राजा दीक्षित (तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी ऑनलाइन व्याख्यानमाला, शि. वि. कोल्हापूर, ३१ जानेवारी, २०२२)
४५. मराठी विश्वकोश : तर्कतीर्थकृत रचनाकल्प आणि विकास
- प्राचार्य डॉ. सुनीलकुमार लवटे (अप्रकाशित)
४६. मराठी विश्वकोशामधील तर्कतीर्थलिखित नोंदीची मीमांसा
- प्राचार्य डॉ. सुनीलकुमार लवटे (अप्रकाशित)

१३) तर्कतीर्थांचे धर्मचिंतन आणि धर्ममीमांसा : समीक्षा

४७. तर्कतीर्थांचे धर्मचिंतन : शोध आणि बोध - डॉ. शं. रा. तळघटी
('तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी जन्मशताब्दी विशेषांक', प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई, २७ जानेवारी २००१, पृ. ४४ ते ४८)
४८. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी प्रणीत जडवादधिष्ठित धर्मविचार
- शि. स. अंतरकर (तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी जन्मशताब्दी विशेषांक, पृ. ३७ ते ४३)
४९. तर्कतीर्थांनी केलेले धर्मचिंतन - श्री. मा. भावे
(नवभारत, फेब्रुवारी, २०१४, पृ. २४ ते ३१)
५०. तर्कतीर्थांचे धर्म व संस्कृतीचिंतन - श्री. मा. भावे (नवभारत, जून, २०१७, पृ. ३ ते ८)
५१. तर्कतीर्थांची धर्मविषयक धारणा - प्राचार्य डॉ. सुनीलकुमार लवटे
(पाक्षिक मुक्तसंवाद, मुंबई; १५ मार्च, २०२१)

५२. तर्कतीर्थकृत धर्मविषयक उकल - प्राचार्य डॉ. सुनीलकुमार लवटे
(पाक्षिक मुक्तसंवाद, मुंबई; १ एप्रिल, २०२१)
५३. तर्कतीर्थांची सर्वधर्मचिकित्सा : वैचारिक परिवर्तनाचे प्रतिबिंब
- प्राचार्य डॉ. सुनीलकुमार लवटे (पाक्षिक मुक्तसंवाद, मुंबई; १५ एप्रिल, २०२१)
५४. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची धर्ममीमांसा
- प्रा. डॉ. अशोक चौसाळकर (तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी ऑनलाईन
व्याख्यानमाला, शि.वि. कोल्हापूर/२९जाने.२०२२)

१४) तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : वैचारिक समीक्षा

५५. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा राजकीय विचार
- प्रा. म. बांदिवडेकर ('तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी: व्यक्तित्व, कार्य व
विचार', पृ. १४६ ते १६४)
५६. तर्कतीर्थांचा वैचारिक प्रवास - श्रीमती मनीषा टिकेकर
५७. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा ज्ञानव्यवहार : समकालीन प्रस्तुतता -
प्रा. डॉ. श्रीनिवास हेमाडे (किसन वीर महाविद्यालय, वाई आणि प्रागतिक
इतिहास संस्था, महाराष्ट्र आयोजित चर्चासत्र-बीजभाषण, २७ जानेवारी, २०२०)
५८. आधुनिक महाराष्ट्राच्या जडणघडणीतील तर्कतीर्थांची भूमिका
- प्रा. डॉ. सदानंद मोरे (तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, ऑनलाईन व्याख्यानमाला,
शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूर, दि. २७ जानेवारी, २०२२)
५९. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : पुरोगामी प्रबोधक व वैचारिक प्रवासाची
फलश्रुती - श्री. िकशोर बेडकिहाळ (तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी ऑनलाईन
व्याख्यानमाला, शि. वि. कोल्हापूर /२८ जाने. २०२२)
६०. रॉयवाद आणि तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी - कुलगुरु डॉ. जनार्दन वाघमारे
(तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी ऑनलाईन व्याख्यानमाला, शि. वि. कोल्हापूर,
३० जानेवारी २०२२)
६१. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : व्यक्ती आणि विचार -
प्राचार्य डॉ. सुनीलकुमार लवटे (तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी ऑनलाईन
व्याख्यानमाला, शि. वि. कोल्हापूर, १ फेब्रु. २०२२)
६२. प्राज्ञपाठशाळा, 'नवभारत' आणि तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी
- प्रतिभा मिस्री (पोरे) (नवभारत, ऑक्टोबर-नोव्हेंबर-डिसेंबर २०२२, पृ. ४४ ते ४८)

63. **Reinterpreting Tradition for Social Well-being** : Tarkteerth Laxmanshastri Joshi - Prof. Dr. Saroja Bhate (इंदिरा गांधी राष्ट्रीय कला केंद्र, नवी दिल्ली / राष्ट्रीय हस्तलिखित अभियान/तत्त्वबोध व्याख्यानमाला, ७ फेब्रुवारी, २०२२)

६४. शास्त्रीजींचे संस्कृती, साहित्य, ललितकलाविषयक विचार

- एस. डी. इनामदार (नवभारत, जानेवारी-फेब्रुवारी-मार्च, २०२३, पृ. १२ ते १९)

क) तर्कतीर्थविचार : विविध चर्चा/प्रतिक्रिया

१) ज्ञानदेवांची जातिकुळावेगळी वंशावळी (लेख) (१९७५)

६५. 'ज्ञानदेवांची जातिकुळावेगळी वंशावळी'च्या निमित्ताने

- कुलगुरु डॉ. वि. भि. कोलते (नवभारत, फेब्रुवारी, १९७६, पृ. १६ ते २१)

६६. ज्ञानदेव चरित्रासंबंधी उत्पन्न झालेले काही प्रश्न - डॉ. वसंत स. जोशी

(नवभारत, मार्च, १९७६, पृ. ८७, ८८)

२) 'सुटलेली कोडी' (मुलाखत) (१९८८)

६७. 'सुटलेली कोडी' : एक प्रतिक्रिया - रा. ना. चव्हाण

(‘अक्षरवेध’, नवभारत, ऑगस्ट, १९८८)

६८. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : एक वदतो व्याघात - प्रा. डॉ. अरुण कांबळे

(‘चीवर’, आशय पब्लिकेशन, शहापूर, ठाणे, नोव्हेंबर १९९५, पृ. १०४-१२६)

ड) तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय : एक सिंहावलोकन

६९. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय : एक सिंहावलोकन

(प्राचार्य डॉ. सुनीलकुमार लवटे, ‘तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी: सर्वकष आकलन’ अक्षरदालन, कोल्हापूर, २७ जानेवारी २०२३, पृ. १९८ ते २४३)

○○○

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय
परिचय पुस्तिका

मनोगत

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय प्रकल्पाची ही 'परिचय पुस्तिका! यामध्ये प्रकल्पनिर्मित १८ खंडांचा गोषवारा आहे. तो वाचून तुमच्यामध्ये ते मूळ संहिता खंड वाचण्याची जिज्ञासा नक्कीच निर्माण होईल. तर्कतीर्थांनी आपल्या जीवनात विपुल लेखन केलं. ते भाषण, लेख, मुलाखती, प्रस्तावना, पत्रे, परीक्षणे, सूची, भाषांतरे, चरित्रे, प्रबन्ध, सूची, कोशनोंदी, संपादने अशा विविध रूपात झाले आहे. प्रस्तुत लेखन वाचताना साहित्य विषयक आपली पूर्वसंकल्पन बदलून जाते. केवळ ललित म्हणजे साहित्य नव्हे. ललित साहित्य रंजक खरं! ते कल्पना नि यथार्थाचा मेळ असतं, पण वैचारिक साहित्य वाचकास अंतर्मुख करत प्रगल्भ करतं. ते वाचून विसरता येत नाही. त्यातील विचार आयुष्यभर आपला पाठलाग करतात. आपली जीवन दृष्टी, दिशा, दशा त्यामुळे बदलते. मानवी चरित्राचा कायाकल्प घडवून आणणारं हे खरं साहित्य! तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशींनी ते लिहून मानवी साहित्य, संस्कृती, धर्म, तत्त्वज्ञानाच्या सनातन स्वरूपास आधुनिक चेहरा व अर्थ दिला आणि त्यांना नवमानवतावादी बनवले.

- डॉ. सुनीलकुमार लवटे

- संपादक

अनुक्रमणिका

- : तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र व्यक्तिमत्त्व : एक दृष्टिक्षेप / ६७१
- : पार्श्वभूमी / ६७३
- : खंडनिहाय परिचय
- खंड-१ : मराठी विश्वकोश नोंदसंग्रह / ६७७
- खंड-२ : भाषणसंग्रह (व्यक्ती व विचार) / ६७८
- खंड-३ : भाषणग्रंथसंग्रह (धर्म) / ६७९
- खंड-४ : भाषणसंग्रह (साहित्य) / ६८०
- खंड-५ : भाषणग्रंथ (वैदिक संस्कृतीचा विकास) / ६८१
- खंड-६ : मुलाखतसंग्रह / ६८२
- खंड-७ : लेखसंग्रह (तात्त्विक व राजकीय) / ६८३
- खंड-८ : लेखसंग्रह (सांस्कृतिक) / ६८४
- खंड-९ : लेखसंग्रह (संकीर्ण) / ६८५
- खंड-१० : प्रस्तावनासंग्रह / ६८६
- खंड-११ : पुस्तक परीक्षण संग्रह / ६८८
- खंड-१२ : संस्कृत - मराठी प्रबंध व चरित्रसंग्रह / ६८९
- खंड-१३ : पत्रसंग्रह / ६९२
- खंड-१४ : संस्कृत हस्तलिखित ग्रंथांची विवरणात्मक सूची (भाग-१) / ६९३
- खंड-१५ : संस्कृत हस्तलिखित ग्रंथांची विवरणात्मक सूची (भाग-२) / ६९४
- खंड-१६ : भारत स्यसंविधानम् (भारतीय राज्यघटना :संस्कृत भाषांतर) / ६९५
- खंड-१७ : तर्कतीर्थ स्मृतीगौरव लेखसंग्रह / ६९६
- खंड-१८ : तर्कतीर्थ साहित्य समीक्षा लेखसंग्रह / ६९७
- : खंडनिहाय सांख्यिकी माहिती : एक दृष्टिक्षेप / ६९८
- : भविष्यकालीन योजना : सचित्र चरित्र लेखन / ६९९
- : समारोप / ७००
- : तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय अप्राप्त साहित्याची सूची/ ७०१

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र व्यक्तिमत्त्व :

एक दृष्टिक्षेप

‘तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय’ मधून दिसून येणारे तर्कतीर्थ सर्वथा भिन्न होत. त्यांनी मराठी विश्वकोशात लिहिलेल्या नोंदीची मीमांसा करताना लक्षात येतं की ते ‘सर्वज्ञ’ होते खरे! त्यांची सर्वच भाषणे नाही उपलब्ध होऊ शकली. पण जी हाती लागली, ती वाचताना तुमच्या लक्षात येईल की ते ‘महाराष्ट्र प्रबोधक’ होते. तर्कतीर्थांनी लिहिलेल्या दोनशे एक लेखांमधून ते सर्व सनातन संदर्भांना आधुनिकतेच्या परिप्रेक्षात पहात याची जाणीव होते. तर्कतीर्थ ‘स्वागतशील प्रस्तावनाकार’ आणि ‘चोखंदळ समीक्षक’ होते. मागेल त्यांना प्रस्तावना देत पण पुस्तक परीक्षणे लिहिलीत ती मात्र स्वविवेक कसोटीवरच! संस्कृत, मराठी, हिंदी, इंग्रजीत त्यांनी लिहिलं. संस्कृत व मराठीतील त्यांचे प्रबंध व चरित्रे म्हणजे निरंतर नव विचारांचा ध्यास! ‘आनंदमीमांसा’ ‘जडवाद’ ‘शुद्धिसर्वस्वम्’ ‘भारतीयधर्मतिहासतत्त्वम्’ ‘अस्पृश्यत्वमीमांसा’चं लेखन त्यांच्या मतांतरांचा आरसाच! ‘फुलेचरित्र’, ‘केवलानंद चरित्र’ म्हणजे एक समाज प्रेरक वंदना तर, दुसरी गुरुवंदना! तर्कतीर्थ मनुष्य वेल्हाळ व संवादास सतत आसूसलेले गृहस्थ! त्यांचा पत्र व्यवहार त्याचा ढळढळीत पुरावा. तर्कतीर्थांची ज्ञानसाधना किती कष्टप्रद होती, हे समजून घ्यायचं तर या प्रकल्पातील ‘संस्कृत हस्तलिखित ग्रंथांची विवरणात्मक सूची’ अभ्यासावी. तर्कतीर्थांचा संस्कृतवर अपराजेय अधिकार होता. त्यांनी संस्कृतमध्ये कशाचं भाषांतर करावं? तर साक्षात् ‘भारतीय राज्यघटने’ चं. ‘भारतीय संविधानम्’! ही होती तर्कतीर्थ नामक प्रज्ञा नि प्रतिभेची कमाल. त्यांच्या या संस्मरणीय व्यक्तिमत्त्वाचा

पार्श्वभूमी

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी (२७ जानेवारी, १९०१ ते २७ मे, १९९४) हे विसावें शतक जगलेलं बहुआयामी व्यक्तिमत्व. संस्कृत पंडित, स्वतंत्रता सेनानी, महात्मा गांधीप्रणीत अस्पृश्यता निर्मूलन चळवळीतील प्रमुख सल्लागार, रॉयवादी कार्यकर्ते, लेखक, वक्ते, 'धर्मकोश', 'मीमांसाकोश', 'मराठी विश्वकोश' इ. अनेक कोशांचे संपादक व निर्माते, महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ व महाराष्ट्र राज्य मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळ, मुंबईचे संस्थापक अध्यक्ष व अनेक दशके त्यात सक्रिय सहभाग (१९६० ते १९८०, १९८० ते १९९४), राष्ट्रीय संस्कृत पंडित(१९७३), साहित्य अकादमी वाङ्मय पुरस्कार (१९५५), साहित्य अकादमी महदत्तर सदस्यत्व (फेलोशिप)-१९८९, पद्मभूषण (१९७६), पद्मविभूषण (१९९२) मानद डॉक्टर ऑफ लॉ (LL.D), मुंबई विद्यापीठ (१९७५), राष्ट्रभूषण (१९८९) इत्यादीने सन्मानित व्यक्ती.

संस्कृत-मराठी साहित्यात 'आनंदमीमांसा'(१९२८), 'शुद्धिसर्वस्वम्', 'भारतीयधर्मोतिहास-तत्त्वम्' (१९३३), 'जडवाद अर्थात् अनीश्वरवाद'(१९८९), 'हिंदुधर्माची समीक्षा' (१९४१), 'ज्योति निबंध' (१९४७), 'वैदिक संस्कृतीचा विकास'(१९५१), 'भारतस्य संविधानम् (भारतीय राजघटनेचे संस्कृत भाषांतर) (१९५२), राजवाडे लेखसंग्रह (१९५९) आणि 'लोकमान्य टिळक लेखसंग्रह' (१९६९) चे संपादन (साहित्य अकादमी), Discriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts (Part I/II) (१९७०), 'आधुनिक मराठी साहित्याची समीक्षा आणि रस सिद्धांत' (१९७२), 'सर्वधर्मसमीक्षा' (१९८८), 'तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी लेखसंग्रह (१९८२), 'शिखांचा पंथ व इतिहास' (१९८४), 'ज्योतिचरित्र' (१९९२), 'आद्य शंकराचार्य-जीवन आणि विचार' (संपा. अरुंधती खंडकर) (१९९७), इ. प्रबंध, समीक्षण, भाषण, लेख संग्रहांची मौलिक ग्रंथ संपदा करणाऱ्या या विद्वानाची माझी ओळख जुजबी व्याख्यान श्रवण व स्फुट वाचन इतकीच. पण त्यांचे इतके लेखन, कार्य आहे याची मला माफकच माहिती होती. हिमनगावत! परंतु त्यांच्या विद्वत्तेच्या दरारा नि पसाऱ्यामुळे उगीच वाटले की यांचे समग्र वाङ्मय संपादन का झाले नाही?

म्हणून मी १० डिसेंबर, २०१८ ला महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाचे तत्कालीन अध्यक्ष बाबा भांड यांना 'तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय' संपादन करण्यासंबंधी विनंती पत्र लिहिले. माझे पत्र पोहोचण्याचा दरम्यान तत्कालीन मंडळ मुदत संपल्याने बरखास्त झाले. २६ डिसेंबर २०१८ ला नवे मंडळ डॉ. सदानंद मोरे यांच्या नेतृत्वाखाली अस्तित्वात आले. त्यात सदस्य म्हणून माझीही निवड झाली होती. नवनिर्वाचित मंडळाच्या दि. १४ जानेवारी, २०१९ च्या बैठकीत उपरोक्त पत्र विचारार्थ आले. प्रस्तावास तत्त्वतः मान्यता देण्यात

आली. पुढे हे कार्य मीच करावे असे मंडळाने सूचविले. तोवर तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची उपरोक्त माहिती व साहित्य संपदा मला माहित नव्हती, हे प्रारंभीच कबूल केले पाहिजे. अज्ञानाची लाज नसावी, तद्वतच ते दूर करण्याची मनीषा असावी हे खरे! मी विनंती मान्य करून कामाला लागेपर्यंत कोविद-१९ चा कहर जगभर झाला नि भारतात याची लागण होऊन दीर्घकाळ असंपर्क, संचारबंदी, सामाजिक दुराव्याचा गेला. त्यामुळे महाजालावर उपलब्ध माहितीचा स्रोत लक्षात घेता, हे काम कल्पनेच्या बाहेरचे, तद्वतच आवाक्याच्या बाहेरचे असल्याचे लक्षात आले. दरम्यानच्या काळात मंडळाचे सोपस्कार, लेखक वारसांची अनुमती इ. मुळे हे काम आपणास केल्याशिवाय गत्यंतर नसल्याची जाणीव झाली. सन २०१९ ते २०२३ असा गेल्या चार वर्षांचा काळ माझ्या व्यक्तिगत जीवनातील ते 'तर्कतीर्थ पर्व' ठरले.

मूळ प्रस्तावात १० खंड होतील असा अंदाज बांधण्यात आला होता. आज प्रकल्प प्रस्तुतीपर्यंत हा प्रकल्प १८ खंडांपर्यंत विस्तारित झाला. यास सर्वांचे सहकार्य लाभले. मी निमित्त मात्र 'हमाल' आहे, तो अनेक अर्थानी. संस्कृत, मराठी, हिंदी, इंग्रजी असा चतुर्दिक भाषाधिकार व व्यासंग माझा नाही. शिवाय हे समग्र वाङ्मय, प्रथमच माझ्या वाचनात आलेले. त्यामुळे अभ्यासुंनी मर्यादित अपेक्षेनेच या प्रकल्पाकडे पहावे, म्हणजे त्यांची निराशा होणार नाही व अपेक्षाभंगही !

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र साहित्य संपदा

साहित्य स्वरूपांचा विचार करता तर्कतीर्थ हे रुढ अर्थाने ललितेतर गद्य लेखक. त्यांच्या लेखनाची कक्षा मराठी, संस्कृत, हिंदी, इंग्रजी अशी चतुर्भाषिक आहे. पण मूलतः ते संस्कृत, मराठी लेखक. लेख, भाषणे, मुलाखती, नोंदलेख, प्रस्तावना, परीक्षणे, पत्रे, अशा विविध रूपात त्यांचे गद्य लेखन झाले आहे. शिवाय संपादन, भाषांतर कार्य आहेच. त्यांच्या साहित्यिक ग्रंथांची भाषांतरे मराठी, हिंदी, इंग्रजीत आहेत. तर्कतीर्थांचा लेखक म्हणून मूळ पिंड मीमांसक, तत्त्वज्ञ, प्रबंध लेखकाचा. 'अखंडित बोलीत जावे, समांतरे ते लिहावे' असा एकूण लेखन प्रपंच घडून आलेला दिसतो. त्यांच्या साहित्याची समीक्षा साहित्यसम्राट न. चिं. केळकरांपासून ते संत साहित्य अभ्यासक डॉ. सदानंद मोरे अशी सन १९२८ ते २०२२ म्हटली तरी सुमारे शतकभराची दिसते. त्या अर्थाने ते विसाव्या शतकाचे असले तरी वर्तमान वा समकालातही विचारणीय ठरतात. त्यांच्या जीवन, कार्य, विचारांची नोंद घेणारे संशोधन प्रबंध आहेत, तद्वतच गौरव लेख, अभिनंदन ग्रंथ, चरित्रे, साहित्य समीक्षा ग्रंथही! पण ते अपवाद.

'तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय प्रकल्प' सुरु केला, तेव्हा प्रकर्षाने लक्षात आलेली गोष्ट अशी की त्यांच्या साहित्यिक ग्रंथांची साधी यादीही मराठी सारस्वताने केली नाही. 'समग्र वाङ्मय सूची' ची कल्पना न हाती येणारा चंद्र होता. या प्रकल्पातील साहित्याचे संपादन, संकलन घडले ते सांगोवांगी संदर्भ सूत्रांच्या पाठपुराव्यातून व जीवघेण्या शोधातून! यात

कसलीही अतिशयोक्ती नाही. नाही म्हणायला विविध सूच्यांचा मूलभूत आधार लाभला. दाते ग्रंथ सूची, विविध नियतकालिके, वृत्तपत्रे सूची, अंतरजालावर उपलब्ध विविध ग्रंथालयांची ग्रंथ सूची, विविध संकेतस्थळे, दुवे आणि व्यक्ती / ग्रंथालय संपर्क, संबंध सहकार्य यामुळेच हे कार्य 'अशक्य ते शक्य करिता सायास' न्यायाने तडीस गेले. आकाशवाणी, दूरदर्शन, यूट्यूब, गुगल शिवाय विदेशातील राष्ट्रीय ग्रंथालये, पुराभिलेखागार, यांचे उदार सहकार्य लाभले. माझा मोबाईल हा माझा खरा वाटाड्या ठरला. तंत्रज्ञान न होते तर हा प्रकल्प इतक्या व्यापक स्वरूपात व अल्प काळात येऊच शकला नसता. अनेक व्यक्ती व संस्था चे सहकार्य केवळ शब्दातीत!

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय : खंडरचना आणि विभाजन

या प्रकल्पांतर्गत जे शोधकार्य केले गेले, त्यामध्ये उपलब्ध साहित्य हे मराठी विश्वकोश विविध खंडातील नोंदी (दीर्घ/लघु/मध्यम/संयुक्त लेख), विविध वृत्तपत्रे, व नियतकालिकांमधील प्रकाशित लेख, विविध विषयक मुलाखती, प्रस्तावना, परीक्षणे, पत्रव्यवहार, प्रबंध, चरित्रे, व्यक्तिलेख, भाषांतरित लेख, प्रवासवर्णनपर लेख, आत्मपर लेख, विविध विद्यापीठे, व्याख्यानमाला, इ. मधून विविध प्रसंगांवर दिलेली व्याख्याने, संपादने, भाषांतरे, कोशकार्य व त्यांचे लेखन, संपादन, संस्कृत भाषांतर (भारतीय संविधानम् - १९५२), अशा विविध रूपात हाती आले. शिवाय तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या साहित्य समीक्षेच्या रूपात इतरेजनांनी केलेले लेखन (लेख), त्यांच्या जीवन, कार्य, विचाराचा आढावा घेणारे स्मृती आणि गौरवपर लेख हाती आले आहेत. अशा सामग्रीचे वाचन करून विषयवार, प्रकारवार वर्गीकरण करून त्याआधारे खंड रचना करण्यात आली आहे.

प्रत्येक खंडात अध्यक्षीय मनोगत, संपादकीय, खंड अनुक्रमणिका, खंड प्रस्तावना, त्या त्या खंडाची संहिता सामग्री देण्यात आली आहे. संहिता सामग्रीच्या शेवटी संहिता सामग्रीची संदर्भ सूची पुरविण्यात आली आहे. प्रत्येक खंडाच्या शेवटी चार परिशिष्टे वाचक संदर्भ, जिज्ञासापूर्ती म्हणून जोडण्यात आली आहे. १) तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी परिचय, २) तर्कतीर्थ साहित्य संपदा सूची, ३) संपादक परिचय, ४) ऋणनिर्देश. काही इंग्रजी, संस्कृत प्रस्तावना, भाषणे, लेखांची मराठी भाषांतरे सर्वसामान्य वाचकांना विद्वतजड सामग्री समजावी या हेतूने अपवादाने देण्यात आली आहेत. त्या सर्व भाषांतरकारांचे मनःपूर्वक आभार! एकाच प्रकारच्या सामग्रीचे (लेख, भाषणे) यांचे विषयवार वर्गीकरण करून खंड रचना करण्यात आली असून त्यातही उप वर्गीकरणे करण्यात येऊन संहिता सामग्रीचे वाचकानुवर्ती सुलभीकरण व सुविधा इ. विचार करण्यात आला आहे. संहिता अभ्यासक, संशोधकांना सोयीची व्हावी म्हणून प्रस्तावनेत व संदर्भसूचीत विस्ताराने पूर्व संदर्भ, प्रसंग, स्थल, काल, विषय संबंधी अधिकची माहिती देण्याचा प्रयत्न करण्यात आला आहे. इथे विवेचन, वर्णनावर भर असून मीमांसात्मक भाष्यही आवर्जून जागोजागी करण्याचा प्रयत्न केला आहे.

खंडनिहाय विभाजन

खंड - १) मराठी विश्वकोश नोंदसंग्रह, खंड - २) : भाषणसंग्रह (व्यक्ती आणि विचार) खंड - ३) भाषणग्रंथसंग्रह (धर्म), खंड - ४) भाषणसंग्रह (साहित्य), खंड - ५) भाषणग्रंथ (वैदिक संस्कृतीचा विकास), खंड - ६) मुलाखत संग्रह, खंड - ७) लेखसंग्रह (तात्विक व राजकीय), खंड - ८) लेखसंग्रह (सांस्कृतिक), खंड - ९) लेखसंग्रह (संकीर्ण), खंड - १०) प्रस्तावना संग्रह, खंड - ११) पुस्तक परीक्षण संग्रह, खंड - १२) संस्कृत - मराठी प्रबंध व चरित्रसंग्रह, खंड - १३) पत्रसंग्रह, खंड - १४) संस्कृत हस्तलिखित ग्रंथांची विवरणात्मक सूची (भाग-१), खंड - १५) संस्कृत हस्तलिखित ग्रंथांची विवरणात्मक सूची (भाग २), खंड - १६) भारतस्य संविधानम् (भारतीय राज्यघटना संस्कृत भाषांतर), खंड - १७) तर्कतीर्थ : स्मृति - गौरव लेखसंग्रह, खंड - १८) तर्कतीर्थ : साहित्यसमीक्षात्मक लेखसंग्रह.

उपरोक्त सामग्री संकलन काळात तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या जीवन, कार्य, विचार संबंधी अनेक प्रकारचे संदर्भ स्रोत हाती येत आहेत. जसे की पत्रव्यवहार, वृत्ते, छायाचित्रे, पदव्या, विविध ग्रंथांतील विविध संदर्भ, मानपत्रे, ध्वनिमुद्रणे, दृक्-श्राव्य फिती इ. यांच्या आधारे तर्कतीर्थांचे कालानुक्रमिक जीवन, कार्य, विचार प्रतिबिंबित करणारे एक वस्तुनिष्ठ, साधार चरित्र लिहिण्याची कल्पना होती. परंतु समयाभावामुळे सध्या ते केवळ अशक्य! पण भविष्यकाळात ते लिहिण्याचा मानस आहे. असे सचित्र चरित्र उपलब्ध होऊ शकेल तर ते या समग्र वाङ्मय प्रकल्पाप्रमाणे त्यांचे पुनरुज्जीवन झाल्यास ते स्वागतार्ह ठरेल अशी आशा आहे. 'अधिकस्य अधिकं फलम्!' तूर्त इतकेच म्हणता येईल.



खंडनिहाय परिचय

खंड १) मराठी विश्वकोश नोंदसंग्रह

महाराष्ट्र राज्याची निर्मिती सन १९६० मध्ये झाल्यानंतर मराठी भाषा विकासाचे धोरण अंगिकारण्यात आले. त्यानुसार मराठी ज्ञानभाषा म्हणून समृद्ध करण्याच्या इराद्याने महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ स्थापन करण्यात आले. या मंडळाने सन १९६२ मध्ये मराठी विश्वकोश निर्मितीचा संकल्प सोडला होता. या मंडळाचे अध्यक्ष व मराठी विश्वकोशाचे प्रमुख संपादक म्हणून तर्कतीर्थ तीन दशकांहून अधिक काळ झटले. मूळ १७ खंडांचा हा प्रकल्प २० संहिता खंडांच्या रूपाने सन २०१९ मध्ये पूर्णत्वास गेला. हा मराठी विश्वकोश 'सर्वविषय संग्राहक' असल्याने या सर्व खंडांमधून तर्कतीर्थांनी १५९ नोंदी लिहिल्या. त्यांचा संग्रह या खंडात आहे. या खंडास ७० पृष्ठांची दीर्घ प्रस्तावना लिहिण्यात आली असून तीत मराठी विश्वकोश रचनेसंबंधी सविस्तर माहिती देण्यात आली आहे.

तर्कतीर्थलिखित नोंदी प्राचीन वाङ्मय, विविध वाद, व्यक्ती विशेष, साहित्य कृती परिचय, संस्कार आणि संस्कृती, ईश्वर, धर्म, श्रद्धा अंधश्रद्धा, प्राचीन शास्त्रे (मुहूर्त, ज्योतिष, योग इ.), विविध समाजविषयक विवरण (आर्य समाज, ब्राह्मो समाज, प्रार्थना समाज, महाराष्ट्र समाज, सत्यशोधक समाज इ.), विविध समाजविषयक विवरण (आर्यसमाज, ब्राह्मोसमाज, प्रार्थना समाज, महाराष्ट्र समाज, सत्यशोधक समाज इ.), इतिहास व राज्यशास्त्र (मानवेतिहास, युगे, विविध सत्ता इ.) अशा विविध ज्ञानविज्ञान, दर्शने यांना स्पर्शिणाऱ्या आहेत. त्या नोंदीचा रचनाकल्प पाहाता विश्वकोश नोंदीचा तो आदर्श वस्तुपाठ (Model) ठरावा. या नोंदींचे स्वरूप पाहाता त्या वस्तुनिष्ठ असून त्यांचे लेखन मौलिक आहे. या नोंदीमध्ये तर्कतीर्थांनी विविध संज्ञा, संकल्पनांचे केलेले परिभाषीकरण म्हणजे त्यांच्या स्वतंत्र प्रज्ञेची प्रचिती व परिणती होय. ससंदर्भ स्पर्शीकरण या नोंदीचा विशेष असून 'गागर में सागर' असे त्यांचे स्वरूप आहे. विश्वकोश नोंदी या तत्त्व, इतिहास, तुलनांचा मेळ असतो. तो तर्कतीर्थकृत नोंदींमध्ये आढळतो. या नोंदीमुळे मराठी ज्ञानभाषा करण्यात तर्कतीर्थांचे योगदान पुढे येते. प्रत्येक नोंदीच्या शेवटी संदर्भ आहेत. शिवाय मराठी विश्वकोशातील मूळ खंड क्रमांक, पृष्ठ देऊन त्यांचे संदर्भ मूल्य वृद्धिंगत केले आहे. हा खंड ८९२ पृष्ठांचा आहे.



खंड - २ : भाषणसंग्रह (व्यक्ती आणि विचार)

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी आपल्या हयातीत जी शेकडो भाषणे दिली, त्यापैकी व्यक्तीविषयक आणि वैचारिक अशा सुमारे ८० भाषणांचा या खंडात अंतर्भाव करण्यात आला आहे. व्यक्तीविषयक भाषणात महात्मा फुले, महात्मा गांधी, मानवेंद्रनाथ रॉय, येशू ख्रिस्त, स्वामी रामदास, साने गुरुजी, आचार्य प्र. के. अत्रे, काश्मिरी कवी राजनक रत्नाकर, कुमार गंधर्व, आद्य शंकराचार्य, रामानुजाचार्य यांचा समावेश आहे.

वैचारिक भाषणांचे वर्गीकरण १) स्वातंत्र्यपूर्वकालीन भाषणे आणि २) स्वातंत्र्योत्तर भाषणे अशा रूपात करून विचार विकासाचा आलेख त्यांतून मांडण्याचा प्रयत्न केला आहे. स्वातंत्र्यपूर्व कालखंडातील पाच भाषणांपैकी 'भारतीय तर्कशास्त्राची वाढ' आणि 'मानसशास्त्रातील आधुनिक दोन संप्रदाय' ही दोन भाषणे उल्लेखनीय होत. स्वातंत्र्योत्तर कालखंडातील ६० भाषणे उपलब्ध झाली आहेत. त्यात रॅडिकल डेमोक्रेटिक पार्टीच्या विसर्जन अधिवेशन (२६ ते ३० डिसेंबर, १९४८, कलकत्ता) मधील अध्यक्षीय आणि समारोप सत्रातील भाषण आहे. अध्यक्षीय भाषण इंग्रजीत आहे. त्याचे मराठी भाषांतर देण्यात आले आहे. अन्य भाषणे विज्ञान, लोकशाही, गीतारहस्य, गोवध बंदी, संपूर्ण राजकीय क्रांती, भारतीय संस्कृती, विश्वधर्म, उच्च शिक्षण, उच्च नैतिक मूल्ये, हुंडा बंदी, बुद्धिप्रमाण्यवादी चळवळ इ. विषयांसंबंधी आहेत.

प्रस्तावनेत प्रत्येक भाषणाचे संदर्भ आशय, मीमांसा स्वरूपात विचार करण्यात आला आहे. शेवटी सर्व भाषणांची संदर्भ सूची आहे. वक्ता म्हणून प्रस्तावनेत विचार करण्यात आला असून यात तर्कतीर्थांचे प्रबोधन कार्य अधोरेखित केले आहे. या भाषणांमधून वक्ते म्हणून तर्कतीर्थ पुरातनास पुरोगामी बनवण्याचा आटोकाट प्रयत्न करताना दिसतात. यांत आध्यात्म आणि विज्ञानाचा मिलाप दिसतो. ही भाषणे सृजन संवादी अशा अर्थानी की यांद्वारे तर्कतीर्थ समाजात परिवर्तन घडून आणू इच्छितात. यात तर्क, तत्त्वज्ञान, मानसशास्त्र, राज्यशास्त्र, इतिहास, पुराण सर्वांचा मेळ घालत ते श्रोत्यांना नवी आणि आधुनिक दृष्टी देतात. ते मूलतः ज्ञानार्थी होत. वक्तृत्व ही साधना, कला व कौशल्य होय. या खंडाची पृष्ठ संख्या ७०० च्या घरात आहे.



खंड ३ : भाषणग्रंथसंग्रह (धर्म)

‘धर्म’ विषयास केंद्र करून तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी विविध विद्यापीठे आणि संस्थांच्या प्रतिष्ठित व्याख्यानमालेत अनेक पुष्पे गुंफली. त्यांचे नंतर ग्रंथ सिद्ध झाले. अशांपैकी उल्लेखनीय ग्रंथ म्हणजे ‘हिंदुधर्माची समीक्षा’ (१९४१), ‘सर्वधर्मसमीक्षा’ (१९८४), आणि ‘शिखांचा पंथ व इतिहास’ (१९८४), या तीन ग्रंथांत ११ भाषणे आहेत. शिवाय ‘धर्म विरूद्ध समाज सुधारणा’ (१९३०) असे एक अधिक नि स्वतंत्र भाषण आहे. ‘धर्म’ विषय केंद्रित हा तिसरा खंड सुमारे साडे तीनशे पृष्ठांचा आहे. धर्मविषय काही लेख खंड क्र. ८ मध्ये आपणास वाचावयास मिळतील.

तर्कतीर्थ संस्कृत वाङ्मयाचे अभ्यासक होत. परंतु प्राचीन संस्कृत वाङ्मय प्रश्न निर्मित समस्यांच्या संदर्भात मांडण्याकडे त्यांचा कल आहे. धर्म ईश्वरप्रणीत नसून मानवप्रणीत आहे, यावर ते ठाम आहेतच. हिंदुधर्मविषयक वाङ्मय आणि त्यातील विचारांना शब्दप्रमाण मानण्याकडे पूर्वीच्या समीक्षकांचा कल आहे. तर्कतीर्थ व्यक्ती म्हणून बुद्धिप्रामाण्यवादी होत. धर्माची समीक्षा होऊच शकत नाही अशी री ओढणारा एक सनातन वर्ग आजही आहे. ‘हिंदुधर्माची समीक्षा’ ग्रंथाची मांडणी तर्कतीर्थांनी मार्क्सवादी दृष्टीने केली आहे. ‘सर्वधर्मसमीक्षा’ मध्ये ते धर्माचे तत्त्वज्ञान सांगत त्याची मानसशास्त्रीय व समाजशास्त्रीय बैठक विशद करतात. शिखांचा पंथ व इतिहास’ मध्ये ते धर्म आणि पंथ या दोघांमधील अंतर समजावत अनेक धर्म पंथ कसे आहेत ते सप्रमाण मांडतात.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या सामाजिक व साहित्यिक कार्याचा श्रीगणेशच मुळी धर्मसुधारणांच्या उद्देशाने झालेला दिसतो. त्यांनी आपल्या हयातीत ‘धर्मकोश’ चे २५ खंड सिद्ध करून धर्मसमन्वयाचे केलेले कार्य या खंडातील भाषणांच्या अनुरोधाने पाहिले की तर्कतीर्थांची धर्मसंकल्पना ईश्वराकडून मानवाकडे, अलौकिकाकडून लौकिकाकडे अग्रेसर होताना दिसते. धर्म मानव निर्मित असल्याने सत्याचा शोध हा अमूर्त न रहाता यथार्थ बनतो. धर्मविषयक पुरोगामी मांडणी हे या खंडाचे वैशिष्ट्य होय. सुमारे साडेतीनशे पृष्ठांचा हा खंड आहे.



खंड ४ : भाषणसंग्रह (साहित्य)

साहित्य म्हणजे ललित हे सूत्र तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी आपल्या साहित्य संचार नि व्यवहारातून बदललेले दिसते. साहित्य वैचारिकही असू शकते हे त्यांनी रूढ केले. त्यांच्या साहित्यविषयक भाषणांचा काळ पहाता सन १९४१ ते १९८९ असा तो पाच दशकांचा दिसतो. या भाषणसंग्रहातील भाषणे प्रामुख्याने विविध साहित्य संमेलनांचे उद्घाटक, स्वागताध्यक्ष आणि अध्यक्ष म्हणून केलेली दिसतात. अधिकतर साहित्य संमेलनांच्या अध्यक्षपदावरून केलेली आहेत. ती मुंबई उपनगर साहित्य संमेलन, गोमांतक साहित्य संमेलन अध्यक्षपदावरून प्रगट झाली आहेत. ही भाषणे साहित्य स्वरूप, परिभाषा, संकल्पना, सिद्धांत आदीचा वेध घेतातच, शिवाय साहित्याचा उद्देश, साहित्य आणि व्यक्तिस्वातंत्र्य, साहित्यकारांची भूमिका अशा विविध विषयांना स्पर्श करतात. अशा संहिता प्राप्त सुमारे २५ दीर्घ भाषणांचा हा खंड आहे. मराठी समीक्षेने याची नोंद केवळ त्यांच्या साहित्य विषयक भाषणांचा एक संग्रह 'साहित्याचे तर्कशास्त्र' (२०१२) प्रकाशित करून अपवादरूप घेतली आहे. तो संग्रह सीताराम रायकर, द. दि. पुंडे आणि पंडित टापरे या समीक्षक त्रयीने संपादिला आहे. तर्कतीर्थांची साहित्यिक भाषणे संकल्पना स्पष्टीकरणांवर भर देतात. स्वातंत्र्य, कला, ललित असे विषय ते घेतात. मांडणी सैद्धांतिक व तार्किक असते. साहित्यकार, साहित्यकृती, समकालातील साहित्य प्रवाह अशा विषयांवर ते भाष्य करायचे टाळतात. पण आणीबाणीत अभिव्यक्ती स्वातंत्र्याचे समर्थन करतात. या खंडातील शेवटचे भाषण सन १९८९ मध्ये तर्कतीर्थांना साहित्य अकादमीने 'महदत्तर सदस्यत्व' (फेलोशिप) प्रदान केली, ती स्वीकारतानाचे आहे. त्याचा विषय 'भारतीय साहित्य' असा व्यापक आहे. त्यात ते निरीक्षण नोंदवतात की भारतीय भाषांनी दुर्लक्ष केल्याने भारतीय साहित्य दिव्य तत्त्वज्ञान, अंतःप्रेरणा, प्रज्ञा, आनंदास पारखे झाले आहे. तर्कतीर्थ एकाच वेळी स्थानिक (Local) नि वैश्विक (Globe) असतात, हे यातून स्पष्ट होते. म्हणून 'पुरातन पंडित' म्हणून त्यांची बोळवण करता येत नाही. हा खंड सुमारे ४०० पृष्ठांचा आहे.



खंड ५ : भाषणग्रंथ (वैदिक संस्कृती विकास)

‘वैदिक संस्कृतीचा विकास’ (१९५१) या एकाच ग्रंथावर बेतलेला हा भाषणसंग्रह. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी के. श्रीमंत नारायणराव बाबासाहेब घोरपडे, इचलकरंजी यांच्या स्मारक व्याख्यानमालेत सन १९४९ ला दिलेली ही भाषणे. ती पुणे विद्यापीठाने योजली होती. ही भाषणे पुण्याच्या लक्ष्मीरोडवरील गोखले हॉलमध्ये संपन्न झाली होती. सन १९५१ ला या भाषणांचा संग्रह ग्रंथरूपात आला. साहित्य अकादमीने भारतीय भाषांतील श्रेष्ठ कृतींना पुरस्कार देण्यास सन १९५५ ला प्रारंभ केला. तेव्हा मराठीचे पहिले साहित्य अकादमी पारितोषिक या भाषणसंग्रहास लाभले.

वैदिक संस्कृतीचा विकास हा पर्यायाने भारताचा विकास होय. आत्मशक्ती शोधाच्या ध्यासाने व त्या शक्तीच्या उत्कर्षार्थ वैदिक संस्कृती सर्वव्यापक बनली. मानवी विकासाचे प्रतीक म्हणून या संस्कृतीकडे पहाता येते. या संस्कृती विकासाचा कालखंड सुमारे चार-पाच हजार वर्षांपूर्वीचा. इतक्या प्राचीन काळी पण ही संस्कृती आपल्या आध्यात्मिक व वैचारिक बळावर भौतिक जीवनावर विजय प्राप्त करू शकली होती, या संस्कृतीच्या सदर बलस्थानाकडे तर्कतीर्थानी यातील ६ व्याख्यानांद्वारे लक्ष वेधले आहे. ते लक्षणीय न रहाता अनेक समीक्षकांचे लक्ष्य ठरले. सर्वश्री डॉ. ग. ना. जोशी, दुर्गाबाई भागवत, मे. पुं. रेगे, म. अ. मेहेंदळे यांनी यावर विस्ताराने लिहिले असून सदर ग्रंथाची हिंदी, इंग्रजी भाषांतरे उपलब्ध आहेत.

वेद, उपनिषद इ. प्राचीन साहित्याधारे विकसित ही संस्कृती या मीमांसा ग्रंथाचा विषय आहे. यातून तर्कतीर्थ प्राचीन काळचे समाज जीवन चित्रित करतात. ते करताना तत्कालीन भाषा, साहित्य, लोकजीवन, परंपरा, रूढी, धर्म इ. लोकाचार अभ्यासकांपुढे साधार सादर करतात. ते करताना इतिहास, समाजशास्त्र, राज्यशास्त्र, पुराभिलेख विज्ञान, मानववंश शास्त्राचे जे दाखले देतात, त्यातून वैदिक संस्कृतीचा वाचकास सर्वांगीण बोध होतो. संस्कृती हा सर्वस्पर्शी व व्यापक विषय होय. काळ प्रतिबिंबित करण्याचे पुढे ठाकलेले आव्हान लेखक कसा पेलतो यावर विषय बोध अवलंबून असतो. तो या खंडांच्या ४३० पृष्ठ विस्तारातून इथे देण्याचा प्रयत्न केला आहे.



खंड ६ : मुलाखतसंग्रह

‘तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय प्रकल्प’ मधील सर्व खंडांना दीर्घ प्रस्तावना लिहिण्यात आल्या आहेत. त्यात साहित्य प्रकार निहाय स्वरूप विवेचन (व्याख्या, स्वरूप, वैशिष्ट्य, तत्त्वे, भाषा-शैली इ.) करण्यात आले आहे. तसेच इथेही ‘मुलाखत’ साहित्य प्रकाराचा ऊहापोह असून प्रस्तावनेत प्रत्येक मुलाखतीचे आशय, विषय आधारित विवेचन आहे. मुलाखत कुणी, कुठे, का घेतली, शिवाय ती कुठे प्रकाशित झाली ते स्पष्ट करण्यात आले आहे. पाऊणशेहून अधिक मुलाखती या संग्रहात आहेत. सन १९५३ ते १९९४ असा सुमारे चार दशकांच्या काळातील या मुलाखती होत. त्या अनेक मान्यवरांनी विविध प्रसंग, प्रश्न, विचार, वाद, घटना इ. अनुषंगाने घेतल्या आहेत. त्यातील उल्लेखनीय मान्यवर होत- अनंत विष्णु पाटणकर, रा. ग. जाधव, पु. ल. देशपांडे, मे. पुं. रेगे, श्रीराम पुजारी, प्रा. अरुण चव्हाण, दत्ता सावळे, प्रा. म. द. हातकणंगलेकर, डॉ. सदानंद मोरे, डॉ. राजेंद्र व्होरा, प्रदीप गोखले, सतीश कामत, अनिल जोशी, अरुण शेवते, माधव गडकरी, अनंत दीक्षित, डॉ. सुधीर रसाळ, इ. खंडात मुलाखतीचे स्वरूपाधारित वर्गीकरण करून त्या कालानुक्रमिक सादर केल्या आहेत. विचार विकासाचा आलेख लक्षात यावा, हा या मागचा हेतु आहे. या मुलाखती आत्मपर आहेत तशाच विचार, धर्म, संस्कृती, व्यक्ती, विषय (राजकारण, इतिहास, तत्त्वज्ञान इ.) केंद्रित आहेत.

समाज प्रेषिताच्या प्रवचनाची स्वैरभरारी यात आहे नि तात्त्विक खोलीही ! या मुलाखतींमधून तर्कतीर्थ व्यक्ती व दृष्टी म्हणून समजायला मदत होते, म्हणून त्या वाचायच्या. तर्कतीर्थांचे विचार, प्रतिक्रिया अनेकदा वादग्रस्त ठरल्या. बहिष्कार, निषेधइतकेच काय जिवंतपणी आपली प्रेतयात्रापण तर्कतीर्थांनी अनुभवली. (आगरकरांप्रमाणे) मंडल आयोगसंबंधी त्यांचे विचार त्यावेळी समाजाच्या पचनी पडले नाही, पण वर्तमान परिदृश्य न्याहाळता तर्कतीर्थ भविष्यलक्ष्यी विचारक होते हे लक्षात आल्यावाचून रहात नाही. आजची जातीय तेढ, धर्माधता इ. धोके त्यांनी ऐंशीच्या दशकात व्यक्त केले होते. मंदिर मस्जिद वाद (१९९२) वरचे त्यांचे भाष्य याचे आणखी एक उदाहरण होय. शंकराचार्यांचा विरोध असाच. मुलाखती या समकालावरचं विचारवंतांचं भाष्य असतं नि ते भविष्यलक्ष्यी चिंतन असतं याची प्रचिती देणाऱ्या या मुलाखती. हा खंड ६०० हून अधिक पृष्ठांचा आहे.



खंड ७ : लेखसंग्रह (तात्त्विक व राजकीय)

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्रीजोशी यांनी विविध वृत्तपत्रे व नियतकालिकांमधून विपुल लेख लिहिले. पण काळाच्या उदरात ती गडप झाल्याने दैनिक 'संग्राम', साप्ताहिक 'चित्रा', दैनिक 'प्रभात' (मुंबई), साप्ताहिक 'प्रमोद' सारख्या वृत्तपत्रांचे अंक अद्याप औषधालाही मिळून आले नाही. यातील काही लेखांच्या उपलब्ध झेरॉक्स प्रतीच काय त्या ती वृत्तपत्र असल्याचा पुरावा. काळाच्या उदरात गडप झालेले हे लेखन शोधत असताना वाटत रहाते की हा शोध तर्कतीर्थांच्या हयातीतच व्हायला हवा होता.

तरी ही २०० हून अधिक लेख आपल्या हाती लागले आहेत. त्यांचे तीन खंड आपण सादर करित आहोत. पैकी हा खंड तात्त्विक व राजकीय अशा ६५ लेखांचा व ६२८ पृष्ठांचा आहे. हे लेख आपणास बजावतात की, 'गत वारशावर जगण्याचा काळ सरला आहे'. 'महाराष्ट्र जीवन' (आंग्लपूर्व काळ), 'सत्यग्रह, समाजवाद आणि लोकशाही' सारखे तात्त्विक लेख वाचत असताना तर्कतीर्थांचा तत्त्वज्ञानाचा व्यासंग स्पष्ट होतो. भारतीय तत्त्वज्ञानाबरोबरीने पाश्चात्य तत्त्वज्ञान तर्कतीर्थांनी अभ्यासल्याचे स्पष्ट होते. राजकीय लेखांमध्ये गांधीवाद विरोधी लेख, मार्क्सवाद विवेचन लेख, राजकीय पक्षविषयक लेख, राजकीय नेत्यांच्या राजकारणाची मीमांसा करणारे लेख- असे केलेले राजकीय लेखांचे वर्गीकरण तर्कतीर्थांची राजकारणविषय जाण अधोरेखित करते. सुमारे ५० लेखांतून त्यांचे राजकीय निरीक्षण, आकलन, भाष्य मोठे मार्मिक असल्याचे जाणवते. या लेखांमधून तर्कतीर्थांच्या राजकीय प्रवासाचा (स्थित्यंतर!) आलेख समोर येतो. सन १९२० ते १९४० - गांधीवादी, १९४० ते १९५० रॉयवादी, १९५० ते १९९४ काँग्रेसी असा तो स्थूल प्रवास दिसतो. तर्कतीर्थांची वेषांतरे आणि मतांतरे हा स्वतंत्र संशोधनाचा विषय आहे खरा! 'पक्षी एका फांदीवर बसू शकत नाही' असे म्हणत तर्कतीर्थांनी केलेली आत्मसमीक्षा लक्षात घेतली की रहस्योद्घाटन होऊन जाते. आज तत्त्व आणि राजकारणाची झालेली फारकत यातील विविध पक्ष विषयक लेख वाचत असताना काळापूर्वीच तर्कतीर्थांनी ती अधोरेखित केली होती, हे लक्षात येते. यातील 'राजकीय पक्षपद्धतीची अधोगती' लेख या संदर्भात उल्लेखनीय आहे.



खंड ८ : लेखसंग्रह (सांस्कृतिक)

या सांस्कृतिक लेखसंग्रहात तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशीलिखित सामाजिक, धार्मिक, ऐतिहासिक, शैक्षणिक, साहित्यिक, आणि सांस्कृतिक विषय संबंधी ६७ लेख आहेत. त्यांचा काळ १९२७ ते १९९४ असा सुमारे सात दशकांचा आहे. यातील सामाजिक लेखांमध्ये भारतीय लोकसत्तेचा सामाजिक पाया, वंशश्रेष्ठता सिद्धांत, सत्यशोधक व ब्राह्मो समाज, भूदान आंदोलन, मध्यमवर्गीयांची मनःस्थिती आणि परिस्थिती, सत्याग्रह, साधनशुचिता, ब्राह्मणतर चळवळ, 'सनातन' व 'सुधारक' पुणे असे डझनभर लेख आहेत. यांतून भारतीय समाजास असलेले पाश्चात्य संस्कृतीचे आकर्षण आणि दुसरीकडे सनातन परंपरांचे आचरण यांचे दिग्दर्शन आहे. धार्मिक लेखांत धर्मशास्त्र संशोधनाच्या दिशेपासून ते पापपुण्य कल्पनांची निर्मिती असा दोन डझन लेखांचा ऐवज 'धर्म' विषयक तर्कतीर्थ आकर्षण व व्यासंग प्रतिबिंबित करतो तर दुसरीकडे धर्म व्यवहारास सुधारणांची जोड देत तो आधुनिक, कालसंगत बनवण्याचा प्रयत्न करताना दिसतो. ऐतिहासिक लेख हे सामाजिक, धार्मिक लेखांचा विचार करता अल्प आहेत. त्यात राजर्षी छत्रपती शाहू महाराज, स्वातंत्र्यवीर सावरकर यांच्या व्यक्ती, कार्य, विचारांचा धांडोळा घेण्यात आला आहे. शैक्षणिक व साहित्यिक लेखांतून समकालीन प्रश्न व स्थितीवर भाष्य आहे. उपरोक्त सर्व लेखांमधून समकालीन प्रश्न व स्थितीवर भाष्य आहे. उपरोक्त सर्व लेखांमधून तर्कतीर्थ स्वातंत्र्य, समता, बंधुता, समाजवाद, धर्मनिरपेक्षता, लोकशाही या आपल्या राज्यघटनेतील मूल्यविचारांचे समर्थन करत त्यांची समाजात रूजवण करण्याचा आग्रह धरतात. विज्ञाननिष्ठा, अहिंसा, सहिष्णुता, समन्वय, वृत्तांच्या अंगिकाराची शिकवण हे लेख देतात. वक्ता, लेखक म्हणून तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समाज प्रबोधकाची भूमिका बजावतात असेही लक्षात येते. समाज व संस्कृती तत्त्व निरंतर उच्चतर व्यापकतेकडे नेण्याची त्यांची धडपण अनुकरणीय ठरते. नवमानवतावादी विचारांची ही भूमिका आहे. ६०० हून अधिक पृष्ठांचा खंड एका अर्थाने विसाव्या शतकातील महाराष्ट्राचे सांस्कृतिक संचित होय. महात्मा गांधी, मानवेंद्रनाथ रॉय, स्वामी केवलानंद सरस्वती या विभूती त्यांची प्रेरणास्थाने होत. तर्कतीर्थ नेहमी भारतीय व पाश्चात्य दोहोंतील मानव हितवर्धक विचार, मूल्ये स्वीकारतात नि त्यांचा प्रचार, प्रसार आपल्या साहित्य नि वक्तृत्वातून करतात.



खंड १ : लेखसंग्रह (संकीर्ण)

प्रस्तुत समग्र वाङ्मय प्रकल्पातील हा बृहद खंड होय. संख्या नि स्वरूप अशा दोन्ही अंगांनी. या खंडास रूढ अर्थानी संकीर्ण म्हटले असले तरी तो बहुजिनसी, वैविध्यपूर्ण विषयांचा संग्रह झाला आहे. यात शोधनिबंध, विविध परिसंवादांतील तर्कतीर्थांचा मतसंग्रह आहे. शिवाय यात व्यक्तिलेख, आत्मपर लेख, प्रवासवर्णनपर लेख, वृत्तांत आहेत आणि भाषांतरित लेखही! सुमारे १०२ लेख यांत आहेत. पृष्ठ संख्या म्हणाल तर ती नऊशेच्या घरात जाते.

प्रबंध लेखन कौशल्यानेच तर्कतीर्थांचे साहित्य सृजन सुरू झाले. 'आनंदमीमांसा'(१९२८) आणि 'जडवाद अर्थात् अनीश्वरवाद'(१९४१) हे त्यांचं प्रारंभिक लेखन असून ते वैचारिक, सैद्धांतिक, तत्त्वज्ञान केंद्री आहे. यात दोन इंग्रजी शोधनिबंध आहेत. पैकी एक इंडियन इन्स्टिट्यूट ऑफ अॅडव्हान्स स्टडीज, शिमला येथे वाचण्यात आला होता (१९६९), तर दुसरा इंटरनॅशनल काँग्रेस ऑफ ओरिएंटलिस्ट, पॅरिस (फ्रान्स) इथे, सन १९७३ मध्ये सादर झाला होता. यांचा मराठी गोषवारा जनसामान्यांसाठी मुद्दाम पुरविला आहे. हेतु हा की विचार अधिकांप्रत पोहोचावेत. वेद व वेदकालीन साहित्यात वैश्विकतेचं मूळ बीज कसं सापडतं हे यातून सांगितलं गेलं आहे. हे शोधनिबंध महत् प्रयासाने मिळवले आहेत. स्वातंत्र्योत्तरकालीन दिवाळी अंकात संपादक 'परिसंवाद' प्रकाशित करित. एका विषयावर अनेक अंगांनी चर्चा करून 'वादे वादे जायते तत्त्वबोधः' चा हा वस्तुपाठ होता. सन १९८५ पर्यंतच्या दिवाळी अंकात असे परिसंवाद आहेत. ते राजकीय, सामाजिक, सांस्कृतिक, आर्थिक, शैक्षणिक विषयांना वाहिलेले असत. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी अशा सुमारे २० परिसंवादातून आपले मत व्यक्त केले आहे. त्यातून तर्कतीर्थांची वैचारिक बैठक व दिशा लक्षात येते.

तर्कतीर्थ गोष्टी वेल्हाळ गृहस्थ तसेच ते मनुष्य वेल्हाळही! मनुष्यसंग्रह हे त्यांच्या जीवनाचे पाथेय म्हणून सांगता येते. आपल्या प्रियजनांबद्दल सतत ते लिहित आले आहेत. ह्या व्यक्ती सर्व क्षेत्रांतील आहेत. राजकारण, समाजकारण, धर्मकारण, इतिहास, शिक्षण, साहित्य, चित्रकला, पत्रकारिता, योग, आध्यात्म इ. क्षेत्रातील सुमारे ५० मान्यवरांवर हे व्यक्तिलेख लिहिलेले आहेत. कार्ल मार्क्स, मानवेंद्रनाथ रॉय, पं. जवाहरलाल नेहरू, स्टॅलिन, आचार्य विनोबा, भाई माधवराव बागल, लोकमान्य टिळक, यशवंतराव चव्हाण, महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे, स्वातंत्र्यवीर सावरकर यांच्यापासून ते रा. ना. चव्हाण, बाबूराव धारवाडे यांच्यापर्यंतचे असामान्य, सामान्य एकाच पंक्तीत बसवण्याची आस्वादक उदारता संग्राहक वृत्ती निदर्शक खरीच! समाज, धर्मकारणात स्वामी केवलानंद सरस्वती, महर्षी कर्वे, लोकनायक अणे, महादेवशास्त्री दिवेकर भेटतात तर

खंड १० : प्रस्तावना संग्रह

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या मनुष्यसंग्रहक वृत्तीचे प्रतीक म्हणून त्यांनी लिहिलेल्या प्रस्तावनांकडे पहावे लागते. तर्कतीर्थांनी लिहिलेल्या प्रस्तावना दोन प्रकारच्या आहेत. १) गृहितकृत्य म्हणून लिहिलेल्या प्रस्तावना, २) कर्तव्यभावनेने लिहिलेल्या प्रस्तावना. तर्कतीर्थ लिखित प्रस्तावनांची अधिकृत सूची नाही. तरीही सुमारे पावणेतीनशे प्रस्तावना संग्रहित करण्यात या प्रकल्प संपादकांना यश आले. त्यामुळे प्रस्तुत प्रकल्पातील बृहदखंडांपैकी हा एक झाला आहे. या खंडात १२८ प्रस्तावना देण्यात आल्या असून तो १७८ पृष्ठांचा झाला आहे.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जो महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाचे सन १९६० ते १९८० अशा दोन दशकांच्या काळात अध्यक्ष म्हणून कार्यरत होते. या कार्यकाळात त्यांनी सुमारे पावणेदोनशे ग्रंथ प्रकाशित केल्याची अधिकृत सूची महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाकडून उपलब्ध झाली आहे. या सर्व ग्रंथांना अध्यक्ष या नात्याने प्रस्तावना लिहिल्या आहेत. त्या अधिकांश साचेबंद आहेत. म्हणून प्रातिनिधिक आणि व्यवच्छेदक ठरतील अशा ४० निवडक प्रस्तावना इथे देण्यात आल्या आहे. ही निवड प्राप्त सर्व पावणेदोनशे ग्रंथांच्या प्रस्तावना वाचून करण्यात आली आहे. या प्रस्तावनांपैकी काही औपचारिक तथा साचेबंद स्वरूपाच्या आहेत तर काही विशेषत्वाने लिहिलेल्या आहेत. महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाने प्रकाशित केलेले ग्रंथ साधारणपणे भाषांतरित, ललित कलाविषयक, क्रीडा ग्रंथ, इतिहास ग्रंथ, भाषा व बोली ग्रंथ, भारतीय भाषांतील साहित्यिक ग्रंथ, विज्ञान-तंत्रज्ञानविषयक ग्रंथ, तत्त्वज्ञान ग्रंथ आणि संकीर्ण ग्रंथ असे त्यांचे स्थूल वर्गीकरण होते. प्रत्येक संवर्गाच्या प्रस्तावनेचा ढाचा ठरलेला होता. पार्श्वभूमीत त्या संवर्गाय ग्रंथ परंपरेचा इतिहास, संवर्गस्वरूप विशद करून मग शेवटच्या परिच्छेदात ग्रंथ विशेषाचे वैशिष्ट्य प्रस्तावनेत नमूद असे. अशा सर्व संवर्गातील प्रातिनिधिक प्रस्तावनांना या खंडात स्थान देण्यात आले आहे.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी स्वलिखित ग्रंथांना व संपादित कोशांना विस्तृत प्रस्तावना लिहिल्या आहेत. त्या ते ग्रंथ ज्या खंडात आहेत, तिथे अंतर्भूत असल्याने इथे संग्रहित नाहीत. परंतु या खंडाच्या प्रस्तावनेत (‘प्रतिभेचे आश्चर्यकारक विभ्रम’) त्यांची समीक्षा, विवेचन करण्यात आली आहे. अशा सुमारे १२ ग्रंथांच्या प्रस्तावनांचा ऊहापोह इथे करण्यात आला आहे.

याशिवाय तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी अन्यांच्या ग्रंथांना लिहिलेल्या पाउणशे प्रस्तावना शोधकार्यात हाती आल्या. या प्रत्येक प्रस्तावनेचा बाज वेगळा आहे. असं सांगितलं जातं की भाषण करण्याची व प्रस्तावना लिहिण्याची केलेली विनंती त्यांनी अपवादानेही अव्हेरली नाही. हे त्यांच्या समाजशील व्यक्तिमत्त्वाचे अभिन्न वैशिष्ट्य होय. त्यामुळे सामान्यातील

सामान्यांच्या ग्रंथांच्या पंक्तीला इथे भारतरत्न डॉ. पां. वा. काणे, मानवेंद्रनाथ रॉय, वसंतराव कर्णिक, धर्मानंद कोसंबी, धनंजय कीर, डॉ. स. गं. मालशे, 'दीनमित्र' कार मुकुंदराव पाटील, इतिहासकार स. म. गर्गे, भाई माधवराव बागल, डॉ. के. ल. दसरी, डॉ. अर्जुन डांगळे, ग. वा. बेहेरे, कॉम्रेड शरद पाटील, लोकनायक माधव श्रीहरी तथा बापूजी अणे, मधु लिमये, लालचंद हिराचंद, जी. डी. बापू लाड प्रभृती मान्यवर बसलेले आढळतात.

प्रस्तावनाकार म्हणून तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी चिंतक नि विश्लेषक होत. त्यांच्या प्रस्तावनांच्या प्रारंभी ग्रंथसंबंधी पूर्वापीठिका आवर्जून असते. अधिकांश प्रस्तावना विद्वतजड, विस्तृत आहेत. त्या भाष्य, मीमांसा म्हणून प्रगटतात. 'धर्मकोशा'च्या आठ खंडांना दिलेल्या प्रस्तावना संस्कृत आहेत. पैकी 'व्यवहार खंडा'साठी लिहिलेली 'मंत्रब्राह्मणोपनिषद' शीर्षक प्रस्तावना बहुचर्चित ठरली, ती वेद साहित्यावरील त्यांच्या प्रभुत्वामुळे. संस्कृत व इंग्रजी या प्रस्तावनेचे मराठी भाषांतर देण्यात आले आहे. ग्रंथाचा विषय कोणताही असो, तर्कतीर्थ समान उत्साहाने खुलून प्रस्तावना लिहितात. अशा लेखनामागे कधी प्रशंसा, प्रोत्साहन असते तर कधी विश्लेषण, समीक्षा. ती अर्थातच आस्वादक रहात आली आहे.

प्रस्तावना लिहायला नाके मुरडण्याच्या वर्तमानकाळात हा लेखन खटाटोप तर्कतीर्थांना समाजधर्मी, समाजशील ठरतो. आत्मरततेच्या कोशात तर्कतीर्थ जगू शकले नाहीत. 'माझे कुटुंब, माझे जग' असे एकान्त (खरं तर एकाकी!) जीवन जगण्यात तर्कतीर्थांना स्वारस्य नव्हते म्हणून ते समाजानुर्ती, लोकानुवर्ती जीवन जगले. पण वैचारिक पातळीवर लोकानुनय त्यांना कधीच जमला नाही. या प्रस्तावनांमध्ये त्यांच्या या वृत्तीचं प्रतिबिंब प्रकर्षानं उमटले आहे. प्रस्तावनाकार म्हणून तर्कतीर्थ उदारमना गृहस्थ होते. सतत लोकसंग्रहात रमायचं ही त्यांची वृत्ती वक्तृत्व व प्रस्तावना लेखनात समशील राहिली आहे.

'राजवाडे लेखसंग्रह', 'लोकमान्य टिळक लेखसंग्रह', 'धर्मकोश', 'धर्मशास्त्राचा इतिहास', 'बुद्धी', 'प्रेरणा आणि क्रांती', 'महात्मा फुले समग्र वाङ्मय', 'सामाजिक करार', 'स्वातंत्र्योत्तर भारतीय स्त्री', 'आयुर्वेदीय महाकोश सेनापती बापट समग्र ग्रंथ', 'कब्बड्डी', 'इस्लाम संस्कृतीचे क्रांतीकार्य', 'महात्मा गांधी', 'नवमानवतावाद', 'सुशीलेचा देव', 'डॉ. भाऊ दाजी : व्यक्ती, काल आणि कर्तृत्व', 'पुरोहितवर्ग वर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास', 'विद्वद्रत्न डॉ. दसरी लेखसंग्रह', 'धर्मानंद कोसंबी यांचे चरित्र आणि आत्मचरित्र', 'वागीश्वरी', 'अक्षर-माधव', 'बायबलचे मराठी अवतार', 'प्राचीन भारतीय भौतिक विज्ञान', 'दासशूद्रांची गुलामगिरी', 'महाराष्ट्राची सत्त्वधारा', 'डॉ. आंबेडकर : एक चिंतन', 'इसेन्स ऑफ रॉयीझम', 'भारतीय साहित्यशास्त्रातील सौंदर्य कल्पना' या बहुचर्चित ग्रंथांना लाभलेल्या तर्कतीर्थांच्या प्रस्तावना, त्या ग्रंथांचे वैशिष्ट्य मानल्या गेल्या आहेत.



खंड ११ : पुस्तक परीक्षण संग्रह

प्रस्तुत प्रकल्पातील सर्वात छोटा खंड म्हणजे पुस्तक परीक्षणसंग्रह! तो अवघा तीनएकशे पृष्ठांचा आहे. त्यात सुमारे तीस ग्रंथांची परीक्षणे आहेत. शोधात इतकीच हाती आली. आद्यतन सूची नसणे हे त्याचे खरं कारण होय.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी अपवादाने पुस्तक परीक्षण वा समीक्षा लिहिल्या. त्या अत्यंत महत्त्वपूर्ण ग्रंथांच्या आहेत, याची नोंद घ्यायला हवी. ही पुस्तक परीक्षणे विविध वृत्तपत्रे आणि नियकालिकांमधून प्रकाशित झाली आहेत. 'लोकशिक्षण', 'समर्थ', 'नवभारत' सारखी मासिके नि 'सकाळ', 'केसरी' सारखी तत्कालीन दैनिकांनी त्यांना स्थान दिले. अधिकतर पुस्तक परीक्षे 'नवभारत' मासिकातून प्रसिद्ध झाली आहे. एखादे 'आकाशवाणी' करूनही.

ह. कृ. मोहनीकृत 'आमचा सनातन धर्म', चिं. ग. काशीकरांचा 'ऋग्वेदकालीन सांस्कृतिक इतिहास', डॉ. के. ल. दसरी कृत 'औपनिषदिक जीवनसौख्य', वा. वि. मिराशीलिखित 'भवभूति', 'बाळ गंगाधर टिळक' हा गोविंद तळवलकरांचा ग्रंथ, प्रा. नरहर कुरंदकरांचे 'मनुस्मृती : काही विचार', 'कृष्णाकाठ' हे यशवंतराव चव्हाण यांचे आत्मचरित्र, रा. चिं. ढेरे व प्रा. तारा भवाळकरांचे 'महामाया' सारखे महत्त्वपूर्ण ग्रंथ वाचून तर्कतीर्थांनी त्यांच्या परीक्षणातून आपले अभिमत व्यक्त केले आहे. ही सर्व परीक्षणे पहाता ती धर्म, भक्ती, साहित्य, संस्कृती, चरित्रे, आत्मचरित्रे, वैचारिक ग्रंथाची अधिक आहेत. दोन इंग्रजी परीक्षणेही यात आहे. प्रा. अ. भि. शहा व निस्सीम इझिकेल लिखित 'A New Look At Communism' आणि जयदयाल दालमिया कृत 'A Review of Beef in Ancient India' वरील परीक्षणे अनुक्रमे 'नवभारत' नि 'क्वेस्ट' मध्ये प्रकाशित झाली होती.

प्रस्तावनांप्रमाणे इथेही तर्कतीर्थ पूर्वपरंपरा विशद करून मग परीक्षण/विवेचन करतात. ही परीक्षणे गांभीर्याने लिहिली गेल्याने विस्तृत आहेत. लेखकास प्रोत्साहन देण्याचा हेतु या लेखनामागे दिसतो. परीक्षण शैली विवेचक, विश्लेषक असते. भाषा परिनिष्ठित रहाते. ही परीक्षणे वाचकास ग्रंथविषयक दृष्टी देतात, बलस्थानांकडे अंगुली निर्देश करतात. छित्रान्वेषण, टीका भाव अपवाद, तिथेही हेतु परिष्करणाचाच असतो.



खंड १२ : संस्कृत - मराठी प्रबंध व चरित्रसंग्रह

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी संस्कृत आणि मराठी भाषेत प्रबंध आणि चरित्रे लिहिली असून त्यांचा अंतर्भाव या खंड क्र. १२ मध्ये करण्यात आला आहे. संस्कृतमध्ये 'शुद्धिसर्वस्वम्' (१९२८) आणि 'अस्पृश्यत्वमीमांसा' (१९३४) हे दोन लघु निबंध लिहिले आहेत. तसेच संस्कृतात त्यांचे गुरु नारायणशास्त्री मराठे यांचे 'श्रीकेवलानंदयतेश्चरित्रसार' (१९५२) हे छोटेखानी चरित्र लिहिले असून ते प्रकाशित आहे. तर तिकडे मराठीत तर्कतीर्थांनी 'आनंदमीमांसा' (१९२८) आणि 'जडवाद अर्थात् अनीश्वरवाद' (१९४९) दोन विस्तृत असे मूलभूत प्रबंध लिहिले असून 'ज्योतिचरित्र' (१९९२) हे राष्ट्रीय पुस्तक न्यायासाठी (नॅशनल बुक ट्रस्ट, इंडिया) लिहिले आहे.

या सर्वांचा एकत्रित विचार या खंडात करण्यात आला आहे. भारतात धर्मातराची परंपरा परकीयांच्या आक्रमणाने सुरु झाली. मध्ययुगात इस्लामी शासकांनी सत्ता नि तलवारीच्या बळावर धर्मातरे घडवून आणली, तर आधुनिक युगात विशेषतः एकोणीसाव्या नि विसाव्या शतकात ते पोर्तुगीज, डच, फ्रेंच, इंग्रज, ब्रिटिश साम्राज्याच्या छत्रछायेत भारतात आले. त्यांनी विविध प्रलोभने दाखवत धर्मातरे केली. विसाव्या शतकाच्या पूर्वार्धात भारतात धर्मसुधारणा व समाजसुधारणा चळवळी समांतरपणे जोर पकडत गेल्या. त्यातून धर्मसमीक्षेचा प्रश्न जसा ऐरणीवर आला तसा धर्मातरित हिंदूंना पुन्हा हिंदुधर्मात घेण्याच्या विचारांना, प्रयत्नांना गती आली. यामध्ये मोठा अडथळा हा सनातनी, शब्दप्रामाण्यवादी धर्मपंडितांचा होता. प्राचीन वाङ्मयात पाप-पुण्य संकल्पनेच्या संदर्भात 'प्रायश्चित विधान' तरतूद आहे. ती 'रोगापेक्षा इलाज भयंकर' अशा स्वरूपाची होती. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्यासारखे सुधारणावादी पंडित होते. त्यांचे म्हणणे धर्मातरित हिंदू मूळ धर्मात येत असतील तर त्यांचे स्वागत तर करायला हवेच. शिवाय त्यात उदारमतवादी दृष्टिकोन हवा. प्रायश्चित विधानात सवलती, शिथिलता आणून ते कालसंगत व झेपणारे करायला हवे. स्वामी केवलानंद सरस्वती आणि तर्कतीर्थ यांनी या संदर्भात प्रयत्न करूनही अपेक्षित यश आले नाही. अशावेळी निराश न होता आपली 'शुद्धी' संबंधी (धर्मान्तर, प्रायश्चित इ.) पुरोगामी व प्रगतीशील भूमिका समाजापुढे मांडण्यासाठी व शुद्धी चळवळ विरोधकांच्या विशेषतः अनंत कृष्णशास्त्रीलिखित 'धर्मप्रदीपः' (१९३७) सारख्या पूर्वग्रंथांधारित प्राचीन दृष्टिकोन समर्थकांच्या मतपरिवर्तनार्थ व जनप्रबोधनार्थ केलेले हे लेखन होय.

तीच गोष्ट 'अस्पृश्यत्वमीमांसा' ची. महात्मा गांधी यांनी पुणे करारानंतर (१९३२) अस्पृश्यता निर्मूलनाचा विचार सुरू केला. तेव्हा ते येरवडा कारागृहात होते. महात्मा गांधी संस्कारानी सनातन हिंदू असल्याने व अस्पृश्यता निर्मूलन (डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्या आग्रही मतात) मानव्य तत्त्व लक्षात आल्यावरून काळाची गरज वाटल्यावरून त्यांना हे स्वीकारण्यासाठी धर्मग्रंथांमधील (प्राचीन वाङ्मय, वेद, उपनिषद, ब्राह्मणे, अरण्यके, पुराण इ.) आधार हवे होते. त्यासाठी त्यांनी सनातन व सुधारक अशा दोन्ही विचारधारेच्या धर्म पंडितांशी विचारविनिमय सुरू केला होता. सुधारकांच्या वतीने महामहोपाध्याय श्रीधर पाठक, चिंतामणराव वैद्य, विद्वद्रत्न, डॉ. के. ल. दसरी, स्वामी केवलानंद सरस्वती, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, डॉ. ध्रुव प्रभृती महात्मा गांधींशी चर्चा करीत. सनातनी प्रतिनिधी सतीश दासगुप्ता, पंडित राजेश्वरशास्त्री, पंडित धारूरकर शास्त्री, गो. म. जोशी प्रभृती महात्मा गांधींनी सनातनी ठेवण्याचे प्रयत्न सूक्तासूक्त सगळे उपाय करून करीत. शेवटी सुधारकांची मते स्वीकारून महात्मा गांधींनी साप्ताहिक 'हरिजन'च्या पहिल्या अंकात (११ फेब्रुवारी, १९३३) सुधारक धर्मपंडितांचे एक निवेदन प्रसृत केले होते. 'अस्पृश्यत्वमीमांसा' प्रबंधाची ही पार्श्वभूमी होय. भवानराव पंतप्रतिनिधी, औंध यांच्या कारकिर्दीच्या रौप्य महोत्सवाच्या निमित्ताने (१५ नोव्हेंबर, १९३४) जो गौरवग्रंथ प्रकाशित करण्यात आला होता. त्यात उपरोक्त संस्कृत लघुशोध प्रबंध प्रकाशित आहे. त्यातच भवानराव पंतप्रतिनिधींना रौप्य महोत्सवानिमित्त जे मानपत्र अर्पण करण्यात आले होते, ते संस्कृतमध्ये असून ते तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी लिहिले आहे. उपरोक्त दोन्ही प्रबंधांचे मराठी भाषांतर इथे देण्यात आले आहे.

याशिवाय 'श्री केवलानंदायतेश्चरित्रसारः' शीर्षकांनी तर्कतीर्थांनी आपल्या गुरु गौरवार्थ संक्षिप्त संस्कृत चरित्र लिहिले असून ते सन १९६० ला प्रकाशित 'श्री ब्रह्मीभूत केवलानंद सरस्वती स्मारक मंदिर का समारोह : पुण्यस्मरण पुस्तिका' मध्ये संग्रहित आहे. ते इथे देण्यात आले आहे.

संस्कृतप्रमाणेच तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी मराठीत प्रबंध व चरित्रलेखन केले आहे. तर्कतीर्थांच्या साहित्य सृजनाचा प्रारंभच मुळी 'आनंदमीमांसा' सारख्या प्रबंध लेखनाने झाला. भारतीय दर्शने दुःखवादाचे समर्थन करतात. मोक्षचर्चा त्यात असते. त्याला छेद देणारा विचार सुखवाद होय. सुखवादाने समाज जयुष्णू होतो. दुःखवादाने हिंदुस्थानची गेली दोन हजार वर्षे पिछेहाट झाली. परमार्थ, मोक्ष, दुःखाकडे नेतात. बौद्ध, जैन, संन्यास, संत, साधु इ. नी दुःखवादच जोपासला. आनंद रस मत्सररहित, स्पर्धारहित परंतु प्रयत्नशीलतेने हाती लागतो. तो समाज व्यक्तीस ज्ञानी, पुरुषार्थी बनवत समाजास आनंद निवास बनवतो. हे तर्कतीर्थांनी आपल्या या प्रबंधात मांडले आहे.

'जडवाद अर्थात् अनीश्वरवाद' (१९४१) चे तर्कतीर्थांचे लेखन वैदिक वाङ्मय, गांधीवादानंतरचे. सन १९३७ पासून ते मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्या संपर्कात आले. तत्पूर्वी १९३०

च्या कायदेभंग चळवळीत तुरुंगात असताना द्वा. भ. आणि वसंतराव कर्णिक यांच्यामुळे मार्क्सवाद अभ्यासला होता. मार्क्सवाद प्रभाव काळात एकीकडे त्यांनी 'हिंदुधर्माची समीक्षा' (१९४१) लिहिली तर त्या समीक्षेचा वैचारिक पक्ष मांडणारा 'जडवाद' (१९४१) लिहिला. हे लेखन अनीश्वरवाद मांडण्याच्या प्रेरणेतून झाले.

वरील प्रबंधांशिवाय तर्कतीर्थांनी दोन संक्षिप्त चरित्रे लिहिलीत. एक आपले गुरु स्वामी केवलानंद सरस्वती (१९५२) यांचे तर दुसरे महात्मा जोतिराव फुले यांचे 'ज्योतिचरित्र' (१९९२). दोन्ही चरित्रातून ते समाजशील, अनुकरणीय व्यक्तींचे चित्र, चरित्र व चारित्र्य समाजोपयोगी कसे आहे ते मांडतात. तर्कतीर्थांच्या लेखी हे उभय चरित्रपुरुष हे धर्म नि समाज सुधारक असल्याने त्यांच्या जीवनाचे आदर्श होते.

हा खंड तर्कतीर्थ समग्र साहित्य प्रकल्पातील मध्यम आकाराचा सुमारे ५५० पृष्ठांचा आहे. यातून तर्कतीर्थांचा वैचारिक दृष्टिकोन स्पष्ट होतो. ते पुरोहितशाही विरोधी होते. गुलामगिरी त्यांना मान्य नव्हती. ते विषमताविरोधी होते. स्त्री-शूद्रांना सन्मानाची व समतेची वागणूक मिळाली पाहिजे, याबद्दल ते प्रतिबद्ध होते. राष्ट्रवाद हा नव मानवतावादाद्वारे जोवर निर्माण होत नाही, तोवर राष्ट्र उभारणीस मजबूत पाया लाभत नाही, याविचारांचे ते होते. हा खंड म्हणजे तर्कतीर्थांच्या वैचारिक प्रतिबद्धतेचे प्रतिबिंब होय.



खंड १३ : पत्रसंग्रह

विसाव्या शतकात तार, टेलिफोन ही संपर्क साधने म्हणून विकसित होत होती. तरी परंतु या शतकाचे मुख्य संपर्क साधन पत्रव्यवहारच होते. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समाजशील संस्थापुरुष जसे होते, तसे जनसामान्यांशी त्यांचा व्यापक, नित्याचा पत्रव्यवहार होता. जो पत्रव्यवहार शोधातून हाती आला, तो वैविध्यपूर्ण आहे. त्यांना मिळालेली सन्मानपत्रे, मानपत्रे, गौरवपत्रे यात आहेत. विविध मान्यवरांनी तर्कतीर्थांना लिहिलेली स्वहस्ताक्षरातील पत्रे या खंडाचे वैशिष्ट्य होय. यात साहित्यसम्राट न. चिं. केळकर, महात्मा गांधी, शंकरराव देव, प्रा. मे. पुं. रेगे, साहित्यिक पु. ल. देशपांडे, संपादक द्वा. भ. कर्णिक, प्राचार्य देवदत्त दाभोळकर प्रभृती मान्यवरांचा समावेश आहे. तर्कतीर्थांचा संस्थात्मक पत्रव्यवहार व्यापक असला तरी इथे तो प्रातिनिधिक रूपातच अंतर्भूत केला आहे. या संस्थात प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, धर्मकोश मंडळ, महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, महाराष्ट्र राज्य मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळ, नवभारत मासिक, मुंबई मराठी ग्रंथसंग्रहालय, किसनवीर महाविद्यालय इ. संस्थांचा समावेश आहे. व्यक्तिगत पत्रव्यवहार व कौटुंबिक पत्रव्यवहारातील १८४ निवडक पत्रे आहेत.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा अधिकांश पत्रव्यवहार मराठीत असून टंकित आहे. त्यांना आलेली व त्यांनी लिहिलेली स्वहस्ताक्षरातील पत्रे अपवाद होत. त्यांचा मोठा पत्रव्यवहार त्यांची स्वीय सचिव राम कोल्हटकर सांभाळत. विशेषपत्रे स्वतः तर्कतीर्थ लिहित. साहित्यिक, समीक्षक, तत्त्वज्ञ इ. शी त्यांचा मोठा पत्रव्यवहार होता. काही अनावृत्त पत्रव्यवहार आहे. (भाई माधवराव बागल - तर्कतीर्थ) काही टीकाकारांना उत्तर म्हणून लिहिलेली पत्रे मुलाहिजा न ठेवला लिहिली गेली आहेत. परंतु ही अपवाद म्हणावी लागतील. मान. नामदार यशवंतराव चव्हाण, महात्मा गांधी, बाबा आमटे असा ह्य पत्रव्यवहारही आहे. पु. ल. ही यात आहेत. कौटुंबिक पत्रातून त्यांचे गृहस्थपण, पालकत्व स्पष्ट होते. एकंदर पत्रव्यवहार एका कृतिप्रवण माणसाचा रचनात्मक व्यवहार होय. त्यात विधायकता आहे. इतरेजनांना मान, सन्मान, साहाय्य देण्याची भावना आहे. खासगी पत्रे (प्रकाशित न करता येणारी!) अपवाद ही नाहीत. यातून त्यांचे पारदर्शी जीवन स्पष्ट होते. पत्रव्यवहारातून दिसून येणारे तर्कतीर्थ सुजन नि सृजन संवादी गृहस्थ होते.



खंड १४ : संस्कृत हस्तलिखित ग्रंथांची विवरणात्मक सूची (भाग १)

वाई गाव इतिहास प्रसिद्ध आहे. इथे वेदाध्ययनाची परंपरा आढळते. येथील रास्ते सरदार/घराणे पेशवाई उपकृत होते. त्यांनी वेदाध्ययन परंपरा असलेल्या घराण्यांना वर्षासने चालू केली. ती ब्रिटिशांनीही चालू ठेवली होती. या परिसरात संस्कृत हस्तलिखिते, पोथ्या, स्तोत्रे अशी विपुल सामग्री आहे असे लक्षात आल्यावरून नारायणशास्त्री मराठे यांनी 'धर्मकोश', 'मीमांसाकोश' च्या निमित्ताने विपुल हस्तलिखिते संग्रहित केली. नारायणशास्त्री मराठे तथा स्वामी केवलानंद सरस्वतींचे निधन सन १९५५ ला झाल्यानंतर तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्याकडे प्राज्ञपाठशाळा मंडळ धर्मकोश, मीमांसाकोशची धुरा आली. त्यांनी केंद्र सरकारच्या अनुदानातून आपल्या उपरोक्त संस्थांकडे जमा असलेल्या संस्कृत हस्तलिखित ग्रंथांची विवरण सूची (भाग १ आणि २) प्रकाशित केली. याचे संपादन तर्कतीर्थांनी केले. त्याचे प्रकाशन १ जून १९७० ला संपन्न झाले. या खंडात ५६७४ पोथ्यांचे विवरण असून तो सुमारे ४०० पृष्ठांचा आहे. या दोन्ही सूची खंडांतील प्रत्येक पोथींची माहिती (विवरण) १५ रकान्यांतून देण्यात आले आहे. त्यामुळे आपणास १) अनुक्रम, २) गाठोडे (रुमाल) क्रमांक, ३) हस्तलिखित ग्रंथाचे नाव, ४) ग्रंथकर्ता, ५) भाष्यकार/समीक्षकाचे नाव, ६) ग्रंथ माध्यम (चर्चा, भूर्जपत्र, कापड, कागद इ.), ७) ग्रंथलिपी (देवनागरी, चित्र, खरोष्ठी इ.), ८) ग्रंथपृष्ठ आकार (सें.मी.) (लांबी x रुंदी), ९) ग्रंथाची पृष्ठ संख्या, १०) प्रत्येक पृष्ठांवरील ओळी, ११) प्रत्येक ओळीतील अक्षरांची संख्या, १२) ग्रंथ स्वरूप (पूर्ण/अपूर्ण), १३) हस्तलिखितेची स्थिती (सुव्यवस्थित, जीर्ण इ.), १४) हस्तलिखित ग्रंथाचा काळ (शक संवत्), १५) अन्य माहिती मिळते.

या खंडात भाग - १ सूची आहे. यातील हस्तलिखिते वेद आणि वैदिक वाङ्मय विषयक आहेत. त्यात चार वेद (ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद व अथर्ववेद), उपनिषदे, वेदांग, शिक्षा, ज्योतिष, छंद, निरुक्त, निघंटु, श्रुतसूत्रे, श्रोत प्रयोग, गृह्यसूत्रे, धर्मसूत्रे, स्मृती, निबंध, प्रयोग, प्रकीर्णक, इतिहास, पुराण, इ. विषयक हस्तलिखित ग्रंथांची उपरोक्त पैलूंवरची विवरणे सांपडतात. साहित्य संशोधन साधन म्हणून या विवरण सूचीचे असाधारण महत्त्व आहे. हा खंड संस्कृत हस्तलिखित ग्रंथांचे विवरण इंग्रजीत पुरवितो. या सूचीचा वापर वैश्विक व्हावा या इराद्याने भारत सरकारने ही सूची इंग्रजीत करण्याविषयी सुचविले होते.



खंड १५ : संस्कृत हस्तलिखित ग्रंथांची विवरणात्मक सूची (भाग २)

या १५व्या खंडात विवरणात्मक सूचीचा दुसरा भाग अंतर्भूत आहे. यात ४५५० हस्तलिखित ग्रंथांचे विवरण आहे. सुमारे पावणे चारशे पृष्ठांचा हा खंड आहे.

या खंडात तत्त्वज्ञान, सारसंग्रह (Compendia), न्याय, नवन्याय, वैशेषिक, सांख्य, योग, पूर्वमीमांसा, वेदान्त, जैन, भक्ती, शास्त्र, स्तोत्रे (पौराणिक, नाम, तत्त्वज्ञानात्मक, तांत्रिक, मांत्रिक, काव्यात्मक, तंत्रमंत्रागम), शास्त्र, प्रयोग, काव्य, महाकाव्य, लघुकाव्य, रूपक, चंपू, कथा अख्यायिका (Legends), गोष्टी (Stories), सुभाषित संग्रह, संकलने (Anthologies), व्याकरण, कोशवाङ्मय, छंत्रशास्त्र, आयुर्वेद, ज्योतिष, गणित, ग्रहगणित, जातक-मुहूर्त, शकुन, इ. विषयांवर आधारित हस्तलिखित ग्रंथांचे विवरण आहे.

तत्त्वज्ञान, साहित्य, कला, शास्त्रे अशा चतुर्दिक विषयांवर आधारित हे हस्तलिखित ग्रंथ संशोधन, वाचनास उपलब्ध व्हावेत, त्यातून ज्ञान - विज्ञानाच्या कक्षा रुंदावाव्यात म्हणून हे दोन खंड तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय प्रकल्पात समाविष्ट केले आहेत. ही हस्तलिखिते प्राज्ञपाठशाळा, वाईच्या धर्मकोश ग्रंथालयात जिज्ञासूंना पहाता, अभ्यासता येतील. ही हस्तलिखिते सायनाचार्य, कात्यायन, पाणिनी, यास्क, बौद्धायन, आपस्तंभ, माधवाचार्य, व्यास, इ. ऋषी, मुनींची असून शके १७००-१८०० काळात लिहिली गेलेली आहेत.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी या विवरण सूचीचे संपादन करून आपले गुरु स्वामी केवलानंद सरस्वतींचे संकलित पाथेय समाजार्पण केले आहे. वर्तमान पिढीतील संशोधकांनी हा ज्ञानवारसा अभ्यासून त्यातील संचित समाजोपयोगी कसे ठरेल हे पाहिले पाहिजे. तसे झाले तर ती या समग्र वाङ्मय प्रकल्पाची फलश्रुती ठरेल. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी या दोन विवरण सूची खंडांचे संपादन प्रकाशनाच्या बरोबरीने 'मीमांसाकोश' आणि 'धर्मकोश' चे अनेक खंड संपादन प्राचीन वाङ्मय संशोधनार्थ उपलब्ध करून दिले आहेत.



खंड १६ : भारतीय संविधानम् (भारतीय राज्यघटना संस्कृत भाषांतर - १९५२)

भारत १५ ऑगस्ट, १९४७ ला स्वतंत्र झाल्यावर त्रिमंत्री योजनेनुसार घटना परिषद अस्तित्वात आली. घटना परिषदेने ९ डिसेंबर, १९४६ ते २६ नोव्हेंबर, १९४९ या कालावधीत भारतीय राज्यघटनेचा मसुदा तयार केला. तो २६ जानेवारी, १९५० ला भारतीय राज्यघटना म्हणून अंमलात आला. या राज्यघटनेतील तरतुदीनुसार सन १९५० ला स्वीकृत राज्यघटनेत भारतीय संघराज्यांच्या १४ भाषांत राजभाषा म्हणून मान्यता देण्यात आली होती. त्या सर्व १४ भाषांत भारतीय राज्यघटनेचे भाषांतर होणे हे घटनेतील तरतुदीनुसार बंधनकारक होते. अन्य १३ भाषांना भाषांतरकारांना मिळाले पण संस्कृत या स्वीकृत राज्यभाषेसाठी भाषांतरकार मिळाले. महात्मा गांधी व डॉ. राजेंद्र प्रसाद यांनी अस्पृश्यता निर्मूलन आणि सोमनाथ मंदिर जीर्णोद्धार व प्राणप्रतिष्ठा कार्यात तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा संस्कृतवरील अधिकार अनुभवला होता. डॉ. राजेंद्र प्रसाद यांनी सुचविल्यावरून लोकसभा सचिवालयाने संस्कृत भाषांतर समिती गठित केली. तिचे निमंत्रक तर्कतीर्थांना केले. अध्यक्ष भारतरत्न डॉ. पां. वा. काणे होते. इतर ९ सदस्य संस्कृत, भाषाविज्ञान, कायद्याचे तज्ज्ञ होते.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी मंगलदेव शास्त्री यांचे साहाय्य घेऊन भारतीय राज्यघटनेचे संस्कृत भाषांतर अल्पावधित पूर्ण केले. इतकेच नव्हे तर त्याची पहिली आवृत्ती १९५२ मध्ये प्राज्ञपाठशाळा मुद्रणालय, वाई येथे मुद्रित करून दिली.

यातील 'प्राक्कथन' नुसार भारतीय राज्यघटनेच्या संस्कृत भाषांतरात मुख्य प्रश्न विशिष्ट इंग्रजी शब्दांना प्रतिशब्द देण्याचा होता. काही संकल्पना संस्कृत काळात नसल्याने त्यांना संस्कृतमध्ये प्रतिशब्द नव्हते. समितीनी हिंदी भाषांतर प्रत प्रमाण मानून संस्कृत भाषांतर केले. काही नवे शब्द तयार केले व भाषांतर पूर्ण केले. प्रस्तुत भाषांतराचे बावीस दिवस सलग कलमवार वाचन करून समितीने ते मंजूर केले. लोकसभेने त्यास तत्त्वतः मान्यता दिली. संस्कृत हस्तलिखित विवरण सूची प्रमाणेच हे कार्य संस्कृत विकासात मोलाचे आहे. तर्कतीर्थांचा संस्कृत भाषेवरील अधिकार अनेक प्रसंगांनी सिद्ध झाला आहे.



खंड १७ : तर्कतीर्थ स्मृतिगौरव लेखसंग्रह

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी सन १९२३ नंतर सार्वजनिक जीवनात सक्रिय झाले. धर्म सुधारणा आंदोलन कार्य संबंधी प्रत्यक्ष सहभाग, वादविवाद, चर्चा, लेखन इ. च्या रूपाने सार्वजनिक कार्यकर्ते म्हणून उदयास आले. नंतरच्या काळात स्वातंत्र्य लढ्यातील संघटक, नेते, वक्ते, प्रबोधक झाले. त्यात अनेकदा तुरुंगवास घडला. नंतर ते महात्मा गांधीप्रणीत अस्पृश्यता निर्मूलन, आंतरजातीय/धर्मीय विवाह, हरिजनांना मंदिर प्रवेश इ. कार्यात सक्रिय होते. डॉ. मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्या संपर्कात आल्यावर सक्रिय रॉयवादी कार्यकर्ते झाले. सन १९४८ ला रॅडिकल डेमॉक्रॅटिक पार्टीच्या विसर्जनानंतर ते काँग्रेसवादी होऊन शेवटपर्यंत नामदार यशवंतराव चव्हाण यांचे समर्थक बनून राहिले. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे अनेक पैलू आहेत, तसेच त्यांचे जीवन, कार्य, विचार विविध क्षेत्र स्पर्शीय राहिले आहे. राजकारण, समाजकारण, साहित्य, प्रबोधन, संपादन, भाषांतर, कोश कार्य, पत्रकारिता असं विविधांगी असल्याने वेळोवेळी त्यांना जे सन्मान, बहुमान, पदव्या, मानपत्रे, गौरव समारंभ लाभले, त्या अनुषंगाने त्यांच्या चहात्या विविध क्षेत्रीय मान्यवरांनी गौरव लेख लिहिले. मृत्यूनंतर आठवणी, श्रद्धांजली लेख लिहिले. अशा सर्व स्मृतींना उजाळा देणाऱ्या नि गौरव करणाऱ्या तद्गतच श्रद्धांजली अर्पिणाऱ्या लेखांचा हा खंड. या संग्रहात उपरोक्त प्रकारचे सुमारे शंभर लेख आहेत. ६४० पृष्ठांचा हा खंड म्हणजे 'तर्कतीर्थ गौरवगाथा'च होय.

श्री. शं. नवरे, द्वा. भ. कर्णिक, प्रा. गोवर्धन पारीख, मे. पुं. रेगे, रवींद्र पिंणे, रा. ना. चव्हाण, यशवंतराव चव्हाण, भाई माधवराव बागल, रा. ग. जाधव, प्राचार्य शिवाजीराव भोसले, माधव गडकरी, प्राचार्य राम शेवाळकर, न्यायमूर्ती नरेंद्र चपळगावकर, डॉ. यु. म. पठाण, प्रा. य. दि. फडके, मधुकाका कुलकर्णी प्रभृती मान्यवरांशिवाय तर्कतीर्थांचे सहकारी, कुटुंबीय यांनी यात लेखन केले असून या विविध लेखांमधून तर्कतीर्थ व्यक्तिमत्व, कार्य, विचार, वृत्ती यांचा बहुअंगी धांडोळा घेणे शक्य झाले आहे. मूळ चरित्र या समग्र वाङ्मय प्रकल्पात देण्याची कल्पना होती. त्याची भरपाई या खंडानी झाली आहे. लेखक वा त्यांचे वारस यांनी सदरचे लेख प्रकाशनास अनुमती दिल्याने हा खंड शक्य झाला. तर्कतीर्थ व्यक्ती, माणूस, विद्वान, विचारवंत, गृहस्थ, पालक, मित्र, प्रबोधक, साहित्यिक, कोशकर्ते, संपादन, पदाधिकारी म्हणून समजणे यातून शक्य झाले आहे.



खंड १८ : तर्कतीर्थ साहित्यसमीक्षात्मक लेखसंग्रह

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी मराठी, संस्कृत, इंग्रजी, हिंदी अशा चार भाषांत लेखन केलेले दिसून येते. ते लेखन ललितेतर आहे. प्रबंध, लेख, भाषणे, मुलाखती, पत्रे, प्रवासवर्णन, आत्मपर, प्रस्तावना, परीक्षणे, नोंदी, वृत्तांत असं वैविध्यपूर्ण लेखन होय, तर्कतीर्थांनी मौलिक म्हणता येईल असे १७ ग्रंथ रचले. त्यांनी संपादिलेले अनेक खंडीय कोश म्हणजे त्यांच्या संपादकीय कौशल्यावरची मोहरच. मीमांसाकोश, धर्मकोश, मराठी विश्वकोश, पदनाम कोश इ. उल्लेखनीय ठरले. भारतीय राज्यघटनेचे संस्कृत भाषांतर म्हणजे त्यांच्या संस्कृत पंडित असण्याचा पुरावाच. शिवाय चरित्रे, लेखसंग्रह, गौरवग्रंथ संपादन आहेच. त्यांच्या साहित्याची इंग्रजी, हिंदी भाषांतरे आहेत. त्यांच्या कार्ये कर्तृत्वावर प्रकाश टाकणारे वीसहून अधिक ग्रंथ उपलब्ध आहेत. भाषणसंग्रह, लेखसंग्रह, प्रबंध, भाषांतर, कोशकार्य इत्यादीवर वेळोवेळी अनेक मान्यवर समीक्षकांनी लेख लिहून स्वागत, टीका, योगदान इ.द्वारे नोंद घेतली आहे. अशा सुमारे ६८ समीक्षात्मक लेखांचा संग्रह. तो या प्रकल्पातला १८ वा नि शेवटचा खंड होय. हा सुमारे ८०० पृष्ठांचा संग्रह आहे.

हे समीक्षात्मक लेख तर्कतीर्थकृत समग्र ग्रंथांवर जसे आधारित आहेत, तसेच त्यांच्या एकंदर कार्ये, कर्तृत्वाची, विचारांची समीक्षा म्हणूनही महत्त्वाचे ठरतात. हे समीक्षक मान्यवर असून त्यात साहित्य सम्राट न. चिं. केळकरांपासून ते वर्तमान काळातील संत साहित्य अभ्यासक, तत्त्वज्ञ, समीक्षक डॉ. सदानंद मोरे यांच्यापर्यंत ही समीक्षक परंपरा वर्धीष्णू होताना दिसते. यांत मे. पुं. रेगे, दुर्गा भागवत, डॉ. यशवंत मनोहर, प्रा. नरहर कुरुंदकर, डॉ. के. ल. दसरी, शंकर सारडा, डॉ. जनार्दन वाघमारे, श्री. मा. भावे, डॉ. राजा दीक्षित, किशोर बेडकिहाळ प्रभृती मान्यवरांचा अंतर्भाव आहे. शिवाय यात तर्कतीर्थांचे लेखन, विचार संबंधी जे वादविवाद, मतमतांतरे, प्रतिक्रिया आल्या त्यांचा ही अंतर्भाव करून हा समीक्षात्मक लेखसंग्रह सर्वकष बनविण्याचा प्रयत्न केला आहे. 'तर्कतीर्थ साहित्य समीक्षा संदर्भ ग्रंथ' म्हणून याचे मोल नि मूल्य असाधारण आहे. कारण अशा स्वरूपाचा हा पहिलाच ग्रंथ होय.



महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई
 तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय प्रकल्प
 (१९१९ ते २०२३)

खंडनिहाय सांख्यिकी माहिती : एक दृष्टिक्षेप
 संपादक : डॉ. सुनीलकुमार लवटे

खंड क्र.	खंड शीर्षक	घटक संख्या	पृष्ठ संख्या
१.	मराठी विश्वकोश नोंदसंग्रह	१५९	८१६
२.	भाषणसंग्रह (व्यक्ती आणि विचार)	८१	५५६
३.	भाषणग्रंथसंग्रह (धर्म)	११	३६८
४.	भाषणसंग्रह (साहित्य)	२४	३७२
५.	भाषणग्रंथ (वैदिक संस्कृतीचा विकास)	०६	३९६
६.	मुलाखतसंग्रह	७७	५१८
७.	लेखसंग्रह (तात्त्विक व राजकीय)	६५	५२८
८.	लेखसंग्रह (सांस्कृतिक)	६८	५४४
९.	लेखसंग्रह (संकीर्ण)	१०२	७४९
१०.	प्रस्तावनासंग्रह	१३१	९०२
११.	पुस्तक परीक्षण संग्रह	२८	१८२
१२.	संस्कृत-मराठी प्रबंध व चरित्रसंग्रह	०८	४९६
१३.	पत्रसंग्रह	१९	४३५
१४.	संस्कृत हस्तलिखित ग्रंथांची विवरणात्मक सूची (भा. १)	३३	३९०
१५.	संस्कृत हस्तलिखित ग्रंथांची विवरणात्मक सूची (भा. २)	६६	३५४
१६.	भारतीय संविधानम् (भारतीय राज्यघटना संस्कृत भाषांतर)	३९५	३४८
१७.	तर्कतीर्थ स्मृती-गौरव लेखसंग्रह	८९	६१६
१८.	तर्कतीर्थ साहित्यसमीक्षात्मक लेखसंग्रह	६९	७२८
	एकूण	१,४३१	९,२९८

○○○

भविष्यकालीन योजना : सचित्र चरित्र लेखन

‘तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय’ वाचकांच्या हाती सोपवत असताना, ‘तर्कतीर्थ : व्यक्तित्व कार्य आणि विचार’, ‘तर्कतीर्थ : एक प्रज्ञा प्रवाह’ सारखे ग्रंथ अभ्यासत असताना लक्षात आलेली गोष्ट अशी की मराठी साहित्यात तर्कतीर्थांच्या जीवनक्रमानुसार, वस्तुनिष्ठपणे लिहिलेले सचित्र चरित्र नाही. शिवाय या पुस्तिकेत अनुपलब्ध साहित्य सूची दिली आहे. त्या संदर्भाचा शोध घेऊन हा प्रकल्प खऱ्या अर्थाने समग्रतेकडे नेण्याचा विचार आहे.

एखादा व्यक्ती पूर्णतः आकळायचा तर चरित्रास पर्याय नाही. साहित्याचा सर्व प्रकारात चरित्राइतका वस्तुनिष्ठ साहित्यप्रकार दुसरा नाही. अ. स्कॉट बर्गने म्हटल्याप्रमाणे 'Biography is only as interesting as lives and times it illuminate.' चरित्र लेखनाने पिढ्यांचे उन्नयन होत असते, हे लक्षात घेता चरित्र लेखनास पर्याय उरत नाही. चरित्रे व्यक्तीच्या गत आयुष्याचे शिलालेख असतात. ती केवळ जन्म, मृत्युंची नोंद नसते, असते व्यक्तीच्या अभ्यासाची जिज्ञासास्थळे असतात. त्यातून व्यक्तीच्या सूक्ष्म घटना, कृती, विचारांचे विश्लेषण संभव होतं. म्हणून म्हटलं गेलंय की, 'Biographies are nothing but the clothes and buttons of the man.'



समारोप

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय प्रकल्पाचा हा १८ खंडांचा गोषवारा खरं म्हणजे या 'प्रकल्प परिचय पुस्तिका'च होऊन गेली आहे. या माहितीने वाचकांना तर्कतीर्थ, त्यांचे जीवन, कार्य, विचार काही एका मर्यादित उमजले असा मला विश्वास वाटतो. तर्कतीर्थ संपूर्ण आकळावयाचे असतील तर जिज्ञासुनी प्रकल्पातील १८च्या १८ खंड वाचण्यास पर्याय नाही. सन २०१८ मध्ये तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशीलिखित काही मजकूर वाचत असताना मनात येऊन गेले की यांचे समग्र साहित्य एकत्र प्रकाशित झाल्यास वाचक, अभ्यासक, संशोधकांची सोय होईल. म्हणून मी खरंतर महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाचे तत्कालीन अध्यक्ष मान. बाबा भांड यांना लिहिले होते. तेव्हा पुसटशी कल्पनाही मनाला शिवली नव्हती, की पुढे केव्हा तरी हे कार्य आपणासच करावे लागेल.

आज 'तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय प्रकल्प' १८ खंडांच्या रूपात नि सुमारे दहा हजार पृष्ठांच्या रूपात सादर करताना गेल्या पाच वर्षांतील क्षण नि क्षण सार्थकी लागल्याचे समाधान आहे. याचे श्रेय मंडळास आहे नि या शोध, संशोधन मोहिमेस वेळोवेळी हातभार लावणाऱ्या सर्वांना. सर्वांचे मनःपूर्वक आभार!

आज भारत स्वातंत्र्य, समता, बंधुता, धर्मनिरपेक्षता, लोकशाही आणि समाजवादसारख्या मूल्यांच्या अग्निपरीक्षेस तोंड देत आहे. अशा काळात उपरोक्त मूल्यांसाठी ज्यांनी आपले जीवन पणास लावले. अशा एका प्राच्यविद्या पंडिताचा हा साहित्य, विचार, तत्त्वज्ञानाचा खजिना मी वाचकांच्या हाती सोपवत आहे. ते केवळ शेक्सपीअरच्या एका ओळीतील विचारातल्या गहन अशा नि अपेक्षेने, "जगाचा इतिहास मला सांगत आला आहे की विश्व जेव्हा कडेलोटाच्या टोकावर तरलेले असते तेव्हा कोणी तरी तत्त्वज्ञ, विचारवंत, कलाकार, शास्त्रज्ञ, जन्म घेतो नि आपल्या विचार नि कृतीच्या तरफेने कडेलोट पावणारे विश्व नुसते थोपवून धरत नाही तर त्यास नवी दिशा नि दृष्टी देतो." ते सामर्थ्य तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या या समग्र साहित्यात मला दिसते व मी आशान्वित होतो.



तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय : अप्राप्त साहित्याची सूची

(तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय प्रकल्पान्तर्गत शोध घेत असताना अनेक महत्त्वपूर्ण संदर्भ हाती आले. पण त्या संदर्भांची संहिता अथवा मजकूर (लेख, भाषण, मुलाखत, पत्र, सदर, प्रस्तावना, परीक्षण इत्यादी) भरपूर शोध घेऊनही उपलब्ध होऊ शकला नाही. त्यामुळे या प्रकल्पाचे शीर्षक समग्र वाङ्मय असले तरी अप्राप्त संदर्भ लक्षात घेता ते अपूर्ण आहे. अशा अप्राप्त सामुग्रीची / संदर्भांची सूची या परिशिष्टात आहे. हेतू हा की मला ते संदर्भ उपलब्ध होऊ शकले नसले तरी नव संशोधकांनी या शोधाचे आव्हान स्वीकारल्यास, त्यांना ते प्राप्त होऊन वाचक, अभ्यासकांना उपलब्ध होऊ शकल्यास हा प्रकल्प खऱ्या अर्थाने समग्रतेने संपूर्ण होईल... सुफळ संपूर्णत्व त्यास प्राप्त होईल.

- संपादक)

१) ऋषितुल्य आधुनिक विचारक

- म. वि. गोखले (विशाखा, ऑगस्ट, १९८७)

२) तर्कतीर्थ मुलाखत

- मुलाखतकार - कुंदा पित्रे / लीना जोशी
(उत्तम कथा (दिवाळी), २००७, पृ. १५ ते १५३)

३) मॅजेस्टिक गप्पा (तर्कतीर्थ मुलाखत)

- मुलाखतकार - प्रा. अरविंद मंगरूळकर, प्रा. राम बापट, डॉ. अनिल अवचट, स. मा. गर्गे, मुलाखत दि. २८ जुलै, १९७८

४) संत वचनामृत प्रसादसूत्र

- संपा. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

- ५) **साप्ताहिक मौज, मुंबई**
- प्रकाशित लेख - १) फॅसिझमचे तत्त्वज्ञान, २) गीता व गीतारहस्य, ३) ऐहिक राज्याची इष्टनिष्ठता (२५ जानेवारी, १९५०), ४) भारतीय सौंदर्य समीक्षेच्या काही उपपत्ती
- ६) **ईश्वरानुभव व गुरु (उत्तरार्ध)**
- सुबोध पत्रिका, मुंबई प्रार्थना समाज मुखपत्र, मुंबई
- ७) **आर्य संस्कृतीची समाधी**
- धनुर्धारी (काळ अप्राप्त)
- ८) **तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी संपादित वृत्तपत्रे/ नियतकालिके**
- 'युगांतर', 'प्रमोद', 'चित्रा', 'कल्पना', 'प्रभात', 'नवयुग'
- ९) **रॉयवादी नियतकालिके**
- 1) The Radical Humanist, 2) Independent India, 3) Quest, 4) New Quest, 5) First Freedom
- १०) **यशवंतरावांच्या पावित्र्यामागे तर्कतीर्थ**
- न्यायमूर्ती वि. अ. नाईक, 'महाराष्ट्र मित्र', सातारा (१७ नोव्हेंबर, १९८१)
- ११) **अखिल भारतीय सत्यशोधक समाज अधिवेशन**
- उद्घाटक भाषण (तर्कतीर्थ), दि. २७ मे, १९५०
- १२) **यशवंत संस्कृती**
- संपादक विलास फुटाणे, तर्कतीर्थ लेख
- १३) **मुंबई मराठी साहित्य संमेलन (१९८१)**
- 'मराठी भाषेचे भवितव्य' (परिसंवाद), तर्कतीर्थ भाषण
- १४) **मनुस्मृती : काही विचार - प्रा. नरहर कुरुंदकर ग्रंथाधारित परिसंवाद**
- दि. १२ एप्रिल, १९८३, सायं. ६.३० वा., स्थळ - आचार्य अत्रे सभागृह, सुभाषनगर, पुणे. तर्कतीर्थ भाषण (संयोजक : साधना, लोकवाङ्मय, श्रीविद्या प्रकाशन, देशमुख आणि कंपनी, जनबोध प्रकाशन, महाराष्ट्र साहित्य परिषद पुणे)
- १५) **पुणे आकाशवाणी भाषण (संस्कृत)**
- उपनिषद वाचन और चर्चा, दि. २२ नोव्हेंबर, १९५९, रात्रौ - २१.३० वा.
- १६) **नागपूर आकाशवाणी भाषण (मराठी)**
- 'साहित्य आणि संस्कृती' (कार्यक्रम), भाषण - 'सत्यं शिवं सुंदरम्', दि. १२ जुलै, १९६०, रात्रौ २१.१५ वा.
- १७) **पुणे विद्यापीठ दीक्षांत समारंभ भाषणे**
- १) २६ ऑक्टोबर, १९७५, २) २२ मार्च, १९८६

- १८) **वसंत व्याख्यानमाला, वाई (भाषणे)**
 - १) कम्युनिस्ट राजवट (१५ मे, १९५२)
 २) राष्ट्रीयत्व (६ मे, १९५३)
 ३) चातुर्वर्ण्य व जाती (६ मे, १९६९)
 ४) ब्राह्मणेतर वादाचा अंत (१ मे, १९४६)
 ५) एक राष्ट्रीयत्व (काळ अप्राप्त)
- १९) **हेरॉल्ड लास्की (व्यक्तिलेख)**
 - विविधवृत्त, ३ ऑक्टोबर, १९५४
- २०) **वैचारिक चळवळीची गरज कां? (लेख)**
 - साप्ताहिक विवेक, ४ सप्टेंबर, १९४९
- २१) **साप्ताहिक चित्रा (१९३६ ते १९४६) (लेख)**
 - १) हुकूमशाहीचा काँग्रेसमधील दुसरा विजय
 २) सुभाषबाबूंचा बेगडी जहालपणा
 ३) हिंदी तत्त्वमानाची वाढ व अवनती
 ४) उत्तम संस्थानिकांचा कावा
 ५) जगात ईश्वर आहे का?
 ६) तीन स्फुटे
 ७) महात्मा गांधींची चुकलेली कारणमीमांसा
 ८) काँग्रेसला पुन्हा मंत्रीमंडळे बनवावीच लागतील
- २२) **दैनिक ज्ञानप्रकाश, पुणे (लेख)**
 - कुंथून केळी खाणारे टीकाकार (काळ अप्राप्त)
- २३) **दैनिक संग्राम**
 - संपा. द्वा. भ. कर्णिक, सहकारी संपादक - मा. पं. शिखरे, मुद्रक / प्रकाशक - हरिश्चंद्र वामन तिरोडकर, अत्रे प्रिंटिंग प्रेस, विठ्ठलभाई पटेल रोड, मुंबई - ४
 - रविवार पुरवणी (१९४२)
 - युरोपातील कीर्तीशाली थोर चित्रकार (लेखमाला)
 - लेख - मायकेल एंगेलो, गोया, राफेल, पॉलसेझाने, रेनॉयर इ.
 - अन्यलेख (काळ अप्राप्त)
 १) कै. प्रा. वामनराव जोशी : अमर संशयात्मा
 २) चलन वृद्धी की दारिद्र्य
- २४) **निकाय (मासिक), नागपूर (लेख)**
 - सप्टेंबर, ऑक्टोबर - १९७६, पृ. ५९

भाषणे

- २५) **संस्कृती आणि विज्ञानविकास**
- ज्ञानकोशकार केतकर स्मृतिदिन, १० एप्रिल, १९६७, स्थळ - कमला नेहरू उद्यान, पुणे
- २६) **धर्मशास्त्र व अस्पृश्यता निवारण**
- पतीतपावन मंदिर, रत्नागिरी, १९३१/ अध्यक्ष - स्वातंत्र्यवीर सावरकर (संदर्भ - मी पाहिलेले सावरकर, पृ. १०) संकलक - रा. स. भट, वीर गौरव समिती, पुणे - (१६ मे, १९९०)
- २७) **सनातन धर्म : सेवाभावी व विकसनशील हिंदुसमाज**
- २४ जानेवारी, १९३४, पतीत पावन मंदिर, रत्नागिरी, अध्यक्ष - स्वातंत्र्यवीर सावरकर (Satyashod.com) Sawarkar Facts.

Articles

- 28) **Indian Express** - (24 Dec. 1981)
- 29) **Indian Express** - (24 Sept. 1990)
- 30) **Quest** - (October, 1973)
- 31) **Radical Humanist** (May - 1951)
- 32) **Radical Humanist** (Aug. 1981)
- 33) **Illustrated Weekly** (18 Aug., 1990), 12 Aug., 1990 Platinum People.
- 34) **Quest - 66** (Nov./Dec. 1987) Page. 325-346, M.N.Roy's Quest for Truth and Freedom, Tarkteerth Laxmanshastri Joshi.
- 35) **Patriot** - (1st April, 1984) Page- 19-21, Some Aspects of Roy-Lenin Debate.
- ३६) **प्रमोद**
- १) सेनापती बापटांशी झालेला संवाद
 - २) ठिणग्या
 - ३) संस्थानी प्रजेचा लढा दडपून टाकणारे नीतिशास्त्र
 - ४) ठिणग्या
 - ५) क्रांतिकारकांचा जाहीरनामा
 - ६) पंतांचा लोकसत्ताविरुद्ध ठराव
 - ७) ठिणग्या
 - ८) ठिणग्या
 - ९) काँग्रेसचे भवितव्य

- १०) ठिणग्या
 ११) गांधी सुभाष पत्रव्यवहार
 १२) ठिणग्या
 १३) काँग्रेसच्या युद्धविरोधी ठरावाच खरा अर्थ
 १४) ठिणग्या
 १५) काँग्रेसच्या युद्धविरोधी ठरावाचा खरा अर्थ
 १६) ठिणग्या
 १७) संस्थानी चळवळीवर अहिंसेचा नांगर
 १८) ठिणग्या
 १९) संस्थानिक व फेडरेशन
 २०) ठिणग्या
 २१) अग्रगामी गट
 २२) ठिणग्या
 २३) अखिल भारतीय काँग्रेस जहाल परिषद
 २४) ठिणग्या
 २५) ठिणग्या
 २६) हुकुमशाहीचे शिस्तभंगाचे हत्यार
 २७) ठिणग्या
 २८) हिंदु धर्मातील मद्यपान व मद्यनिषेध
 २९) आमचे धन्यवाद
 ३०) हजार वर्षे उशिरा जन्मलेला भविष्यवादी
 ३१) ठिणग्या
 ३२) वर्धा येथील वर्किंग कमिटीचे खलबत
 ३३) ठिणग्या
 ३४) शस्त्रावाचून केलेला अत्याचार
 ३५) ठिणग्या
 ३६) गांधी व केळकर यांच्या राजकारणाचे साम्य
 ३७) ठिणग्या
 ३८) आणिबाणीची वेळ व ठिणग्या
 ३९) हिटलर व नाझीवाद या दोघांना हाणून पाडा व ठिणग्या



परिशिष्टे

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, कुरुकली, 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 गर्जेद्रगडकर, 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, दूरशिक्षण 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 'इंटरनेशनल 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. वाईमध्ये हरिजन विद्यार्थ्यांचे वसतिगृह, हातबनावटीचा कागद कारखाना, अद्ययावत मुद्रणालय इ. उपक्रम त्यांनी यशस्वीपणे अमलात आणले. वाईच्या 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). कुकुरमुंडे 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 : साहित्य संपदा व संदर्भ ग्रंथ सूची

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : साहित्य संपदा

१) आनंदमीमांसा

मराठी प्रबंध

प्रकाशक - प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई/पुस्तकमाला, पुष्प दवे

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) भारतीयधर्मोतिहासतत्त्वम्

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 - प्राज्ञशाळा मंडळ, वाई

द्वितीय आवृत्ती, १ मे १९४२ / मूल्य २ रुपये / पृष्ठे - १४०

६) ज्योति - निबंध

भाषण / प्रस्तावना - रा. ना. चव्हाण

मुद्रक व प्रकाशक - प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई

प्रथमावृत्ती - १९४७, मूल्य १२ आणे, पृष्ठे - ३५

७) वैदिक संस्कृतीचा विकास

भाषणसंग्रह

श्रीमंत नारायणराव बाबासाहेब घोरपडे, इचलकरंजी व्याख्यानमाला (१९४९)

पुणे विद्यापीठ, पुणे

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ ग्रंथमाला

प्रकाशक - प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, 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

(अठ्ठेचाळिसावा जन्मदिन सोहळा सत्कार समारंभ ग्रंथ)

मुद्रक - मौज प्रिंटिंग ब्युरो, खटाववाडी, मुंबई - ४

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

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय : खंड - १८ / ७२२

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) वैदिकसंस्कृते : विकास

तर्कतीर्थ : लक्ष्मणशास्त्री जोशी

संस्कृत अनुवाद - मंजूषा कुलकर्णी, साहित्य अकादमी, नवी दिल्ली, २०२४

३५) 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

३६) 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

३७) साहित्याचे तर्कशास्त्र

साहित्यिक भाषणांचा संग्रह

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

प्रकाशन - प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई.

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

संदर्भ 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. नवभारत मासिक / तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी विशेषांक
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 - प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, 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 (प्राज्ञपाठशाळा मंडळ शताब्दी ग्रंथ)**
 संपादक - श्री. मा. भावे
 प्रकाशक - प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, 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. उच्चशिक्षणार्थं 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. त्याप्रीत्यर्थं 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 कार्याशी 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, अनिस 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.



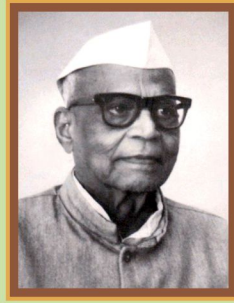
वाय १९०-१,१०५ पु.*-९.२०२४

शासकीय मुद्रणालय, कोल्हापूर

“शास्त्रीजींच्या वैचारिक प्रवासाचे टप्पे त्यांनी वेळोवेळी लिहिलेल्या निबंधांत प्रतिबिंबित झाले आहेत. हे लिखाण 'शुद्ध' वैचारिक स्वरूपाचे नाही; त्याला एक सामाजिक कार्य, समाजपरिवर्तनाच्या प्रक्रियेला गती आणि विशिष्ट दिशा देण्याचे उद्दिष्ट आहे. 'एन्सायक्लोपीडिस्ट' विचारवंतांनी केलेल्या लिखाणाप्रमाणे सामाजिक परिवर्तनाचे साधन असलेले असे हे लिखाण आहे. ते सामाजिक उद्दिष्टासाठी करण्यात आलेले असले तरी उथळ, प्रचारकी नाही. त्यात प्रकट झालेली व्यापक विद्वत्ता, चिंतनाचे गांभीर्य, उत्कटता आणि ऋजुता, युक्तिवादांतील नेमकेपणा आणि धार, आणि वक्तृत्व व तर्क यांचा मनोहर मिलाफ यांच्यामुळे हे निबंध केवळ प्रासंगिक राहत नाहीत, त्यांना अभिजात वैचारिक साहित्यात स्थान मिळते.”

– प्रा.मे. पुं. रेगे

(‘तर्कतीर्थांची वैचारिक वाटचाल’ –
तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी लेखसंग्रह’ मधून)



महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई