

भारतीय तत्त्वज्ञान

वैचारिक आणि सामाजिक संघर्ष

एस. जी. सरदेसाई



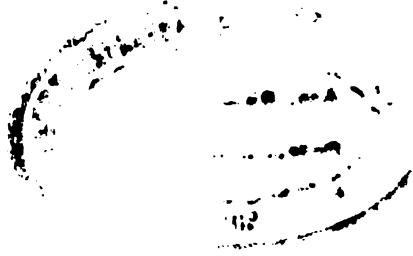
MR
181.4
Sa 72 B

MR
181.4
Sa 72 B

भारतीय तत्त्वज्ञान

वैचारिक आणि सामाजिक संघर्ष

एस. जी. सरदेसाई



लोकवाङ्मय गृह

भारतीय तत्त्वज्ञान : वैचारिक आणि सामाजिक संघर्ष / एस. जी. सरदेसाई
Bhartiya Tatwadnyan : Vaicharik Ani Samajik Sangharsh / S. G. Sardesai



Library

IIAS, Shimla

MR 181.4 Sa 72 B



00124301

म / ९२५

पहिली आवृत्ती : नोव्हेंबर १९७७

दुसरी आवृत्ती : मार्च १९७८

तिसरी आवृत्ती : १ ऑगस्ट १९८९

चौथी आवृत्ती (I) : जुलै २००२

पाचवी आवृत्ती (I) : जून २००६

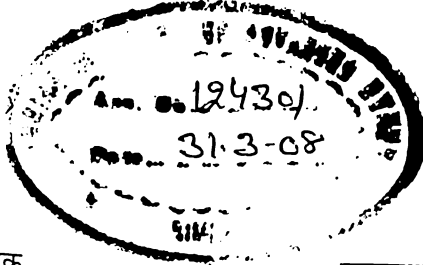
MR

181.4

Sa 72 B

किंमत : ७५ रुपये

ISBN 81-88284-08-4



मुद्रक/प्रकाशक
प्रकाश विश्वासराव
लोकवाङ्मय गृह
भूपेश गुप्ता भवन
८५, सयानी रोड, प्रभादेवी
मुंबई - ४०० ०२५

मुद्रणस्थळ
न्यू एज प्रिंटिंग प्रेस
भूपेश गुप्ता भवन
८५, सयानी रोड
प्रभादेवी
मुंबई - ४०० ०२५

The philosophers have only *interpreted* the world, in various ways; the point, however, is to *change* it.

Karl Marx
(Theses on Feuerbach)

"This (materialist - S.G.S.) conception of history does not explain practice from the idea but explains the formation of ideas from materials practice; and accordingly, it comes to the conclusion that all forms and products of consciousness cannot be dissolved by mental criticism, by resolution into 'self-consciousness',but only by the practical overthrow of the actual social relations which gave rise to this idealist humbug; that not criticism but revolution is the driving force of history, also of religion, of philosophy, and all other types of theory."

Karl Marx and Frederick Engels
(The German Ideology)

"Labour... is the prime basic condition for all human existence, and this to such an extent that, in a sense, we have to say that labour created man himself."

Frederick Engels
(Part Played by Labour in Transition
from Ape to Man.)

अनुक्रम

तिसऱ्या आवृत्तीची प्रस्तावना	सात
पहिल्या आवृत्तीची प्रस्तावना	नऊ
१. भारतीय तत्त्वज्ञान	१
२. तत्त्वज्ञान म्हणजे काय?	६
३. वेदान्त : काही प्रारंभिक माहिती	१०
४. ऋग्वेदकालीन समाजव्यवस्था आणि विचारसृष्टी	१४
५. उपनिषदांची सामाजिक पार्श्वभूमी आणि तात्त्विक भूमिका	२३
६. वेदान्ताची धार्मिक भूमिका, स्मृती आणि चातुर्वर्ण्य	३६
७. स्मृतिकारांपासून शंकराचार्यापर्यंत	४२
८. जडवाद : प्राथमिक स्पष्टीकरण	४८
९. जडवाद आणि चैतन्यवाद : मतभेदाचे प्रश्न आणि परस्परविरोधी युक्तिवाद	५३
१०. भारतीय जडवादांच्या प्रेरणा आणि त्यांची कमजोरी	७९
११. धार्मिक स्वातंत्र्याचा प्रश्न	९८

तिसऱ्या आवृत्तीची प्रस्तावना

या पुस्तकाच्या दुसऱ्या आवृत्तीला दहा वर्षे झाली. या काळात धर्माधतेला देशात फार व्यापक आणि उग्र स्वरूप आले आहे. ही घटना अकस्मितपणे झालेली नाही. एकीकडे जनजीवन फार कष्टमय आणि हालअपेष्टांचे झाले आहे. बेकारी, वाढत्या किमती यांना ऊत आला आहे. त्यांतून सामान्य जनतेचा प्रक्षोभ आणि चळवळी वाढल्या आहेत. या नव्या जागृतीवर देशातील प्रस्थापित हितसंबंधीयांनी चौफेर हल्ला सुरू केला आहे.

हा हल्ला हिंसात्मक तर आहेच. शासनयंत्रणेचा भरपूर उपयोग त्यासाठी केला जातो. लाठीमार, गोळीबार यांचे सत्र सर्वत्र चालू आहे. पण त्याचबरोबर हा हल्ला राजकीय आणि वैचारिक स्वरूपाचाही आहे.

विचार ही समाजजीवनातील एक अत्यंत प्रभावी शक्ती आहे. पुरोगामी आणि क्रांतिकारी विचारांनी कष्टकरी समाजाची एकजूट भक्कम होते, क्रांतिकारी चळवळीचे मार्गदर्शन होते. प्रतिगामी विचारधारांनी चळवळीची दिशाभूल होते, जनतेत फूट पडते, ज्यांनी बंधुभावाने एकवटून अन्याय आणि शोषण यांच्याविरुद्ध लढले पाहिजे; त्यांच्यातच तंटेबखेडे निर्माण होतात.

अशा रीतीने जनतेची दिशाभूल करून तिच्यात फूट पाडण्याची जी अनेक वैचारिक साधने आहेत, त्यातील धर्माधता हे एक अत्यंत महत्त्वाचे साधन आहे.

आज हिंदू, इस्लाम, शीख, ख्रिश्चन या सर्व धर्मांचा दुरुपयोग याच हेतूने प्रचंड प्रमाणावर केला जात आहे.

हिंदू धर्माभिमानाच्या नावाखाली गूढवाद, देवभोळेपणा, दैववाद, तर्कशुद्ध वैज्ञानिक दृष्टीला विरोध यांना चालना दिली जात आहे. इतकेच नव्हे, तर जातिभेद आणि जातीयवाद यांना खतपाणी घातले जात आहे.

यासाठी भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या परंपरेचाही उपयोग केला जातो. त्या परंपरेला विकृत स्वरूप दिले जाते. या परंपरेत ज्या विचारधारा पुरोगामी आणि जनताभिमुख होत्या त्यांची बदनामी केली जाते आणि ज्या परंपरा जनताविरोधी आणि प्रतिगामी

होत्या, त्यांचा उदो उदो केला जातो.

या सर्व प्रश्नांवर थोडक्यात आणि सोप्या रीतीने प्रकाश टाकणे हा या पुस्तकाचा उद्देश आहे. सामान्य वाचकांच्या आणि जन-आंदोलनात काम करणाऱ्या कार्यकर्त्यांच्या हातात एक वैचारिक शस्त्र देण्याचा हा प्रयत्न आहे. देशातील आजच्या परिस्थितीत त्याची फार गरज आहे.

गेल्या दहा वर्षांतील माझ्या अभ्यासानंतर या पुस्तकात मी जी मते मांडली आहेत, त्यांतील एकाच प्रश्नाबाबत अंशतः दुरुस्ती करण्याची गरज मला भासते. इतर बाबतीत काही फरक करण्याची गरज नाही. तो प्रश्न हा की, जमातीय समाज (Tribal Society) आणि वर्गजातिविशिष्ट समाज यांतील संक्रमण जेवढे या पुस्तकात दाखविले आहे तेवढे आपल्या प्राचीन आणि मध्ययुगीन इतिहासात झाले नाही. जमातीय जीवनातील बरेच अवशेष नंतरच्या वर्गजातिनिष्ठ समाजात चालू राहिले. या प्रश्नात येथे विस्ताराने जाण्याची गरज नाही, म्हणून मी त्याची फक्त नोंद करून ठेवीत आहे.

मध्यंतरीच्या काळात या पुस्तकाचे हिंदी, गुजराथी, कानडी आणि ओरिया भाषेतील अनुवाद प्रसिद्ध झाले आहेत. वाचकांनी त्याचेही स्वागत केले आहे. विशेषतः चळवळीतील कार्यकर्त्यांना ही नवी मराठी आवृत्तीही तशीच उपयुक्त ठरेल, अशी मी आशा करतो.

आपल्या प्राचीन आणि मध्ययुगीन इतिहासात पुरोगामी आणि प्रतिगामी शक्तींत जो संघर्ष झाला, तो केवळ तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रापुरता मर्यादित नव्हता. या पुस्तकात मुख्यतः तेवढाच विषय हाताळला आहे. पण तो संघर्ष सामाजिक, आर्थिक, राजकीय, धार्मिक आणि वैज्ञानिक क्षेत्रांतही झाला. त्याचे विवरण मी *Progress and Conservation in Ancient India* या इंग्रजी पुस्तकात केले आहे. त्या पुस्तकाचे भाषांतरही इतर काही भाषांत होत आहे. मराठी भाषांतर काँ. वसंतराव तुळपुळे यांनी केले आहे. दुर्दैवाने ते आता हयात नाहीत. असते तर त्यांनीच मुद्रणासाठी त्याच्यावर अखेरच हात फिरविला असता. ते करण्याचे आमचे प्रयत्न चालू आहेत.

तळेगाव

१ जुलै १९८८

श्री. ग. सरदेसाई

आठ

पहिल्या आवृत्तीची प्रस्तावना

तत्त्वज्ञान आणि समाजजीवन यात निकटचा संबंध असतो. निरनिराळे सामाजिक हितसंबंध तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातील मतभेदात प्रतिबिंबित होतात. आणि तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातील निरनिराळे पंथ विवक्षित हितसंबंधांना पोषक असतात; विवक्षित सामाजिक हितसंबंधांचा पाठपुरावा करतात. रोजच्या जीवनात हा संबंध फारसा दिसून येत नाही. परंतु राजकीय, आर्थिक किंवा धार्मिक आंदोलनांना जेव्हा व्यापक आणि उग्र स्वरूप येते; सामाजिक संघर्ष जेव्हा अतिशय तीव्र होतो, तेव्हा हे सत्य ठळकपणे उठून दिसते. हा अनुभव इतर देशांप्रमाणे आपल्या देशालाही लागू आहे.

कधी कधी एकच तत्त्वज्ञान, किंवा त्या तत्त्वज्ञानाची निरनिराळी अंगे इतिहासात निरनिराळ्या उद्दिष्टांसाठी वापरली जातात. चांगल्या आणि वाईट अशा दोन्ही हेतूंनी वापरली जातात.

आपल्याकडे वेदान्ताचा तसा अनुभव आहे. या घटनेचे ऐतिहासिक विवेचन या पुस्तिकेत केलेले आहे. परंतु राष्ट्रीय स्वातंत्र्याच्या प्राप्तीनंतर अध्यात्मवाद आणि गूढवाद यांचा उपयोग पद्धतशीरपणे पुरोगामी आणि समाजवादी चळवळीविरुद्ध करण्यात येत आहे हे कोणाही समंजस माणसाला दिसून येण्यासारखे आहे.

एकीकडे वेदान्त आणि भारतीय अस्मिता यांचे कडबोळे करून हिंदू जातीयवादाला प्रोत्साहन देण्यात येत आहे. दुसरीकडे महेश योगी, आचार्य रजनीश, बालयोगी, हरे कृष्ण पंथ यांच्यासारखे गीतेचे आणि अध्यात्मवादाचे तथाकथित उपासक सामान्य जनतेत अंधश्रद्धा आणि पलायनवादाला ऊत आणण्याचा प्रयत्न करीत आहेत. अशा प्रचाराला आणि चळवळींना देशातील आणि देशाबाहेरील धनाढ्य वर्ग खतपाणी घालीत आहेत हे आता कोणापासून लपलेले नाही. ही घटना कामगार चळवळीला फारच घातक आहे.

या पार्श्वभूमीवर भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासात वेदान्त आणि भौतिकवादी तत्त्ववेत्त्यांत जो वैचारिक आणि सामाजिक संघर्ष झाला त्याचा तथ्यांश सर्वसाधारण

लोकांना समजण्याची गरज आहे.

या प्रकारचे आणखी एक उदाहरण देता येईल.

अलीकडे राजकीय जीवनात भ्रष्टाचार, लाचलुचपत, वैयक्तिक महत्त्वाकांक्षा, सत्तालोलुपता फार वाढली आहे. या अप्रवृत्तींची झळ सत्ता आणि मत्ताधारीवर्गाना लागत नाही. त्यांचे मोल सामान्य लोकांना द्यावे लागते.

पण परिस्थितीतून मार्ग दिसला नाही की अनेक लोक कोठल्या तरी 'साधू'च्या कच्छपी लागतात, किंवा आज एका राजकीय नेतृत्वाच्या आणि उद्या दुसऱ्या नेतृत्वाच्या मागे लागतात. देशाला प्रामाणिक आणि कर्तृत्ववान नेतृत्व मिळावे, ही त्यांची इच्छा असते. पण वेळोवेळी अपेक्षाभंग होतो आणि म्हणून पुनश्च 'आदर्श' नेतृत्वाचा शोध सुरू होतो.

या व्यावहारिक अनुभवाच्या मागचे तात्त्विक आकलन काय असते? लोकांना त्याची जाणीव असो वा नसो, अवतारी पुरुषाचा शोध हेच ते आकलन असते. आदर्श अवतारी पुरुष आपल्या विचारांनी आणि कृतींनी जग बदलू शकतात आणि बदलतात, हे ते आकलन असते.

याच्याचबरोबर आपल्या देशातील लोकांची नीतीच भ्रष्ट झाली आहे, हे नैराश्याचे शब्द वेळोवेळी ऐकू येतात आणि 'मुळात माणूस बदलल्याशिवाय काही होणार नाही' ही 'उपाययोजना' सुचविण्यात येते.

म्हणजे, प्रभावी व्यक्तींच्या विचारांमुळे नवा समाज निर्माण होतो की नवसमाज निर्माण करण्याच्या सामुदायिक चळवळीतून आणि तसा समाज प्रस्थापित केल्याने नवा माणूस निर्माण होतो, हा प्रश्न आलाच.

या प्रश्नाचाही तत्त्वज्ञानाशी आणि तात्त्विक क्षेत्रातील संघर्षाशी जवळचा संबंध आहे.

या व तत्सम प्रश्नांच्या दृष्टीने भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासावर सोप्या भाषेत आणि थोडक्यात लिहिण्यासाठी आमच्या पक्षाच्या महाराष्ट्र शाखेने मला सांगितले. हे काम किती कठीण आहे याची मला जाणीव आहे. पण तो प्रयत्न करणे आवश्यक होते. त्यातून ही पुस्तिका जन्माला आली.

समाजातील आर्थिक आणि राजकीय संघर्ष आणि वैचारिक (ideological) क्षेत्रातील संघर्ष यांच्यातील संबंध उकलणे हे काम सोपे नाही. कारण हा संबंध फार गुंतागुंतीचा असतो; सरळ आणि ढोबळ नसतो. वर्गीय हितसंबंध आणि तत्त्वज्ञान यांना जोडणाऱ्या साखळीत अनेक सूक्ष्म दुवे असतात.

विशेषतः आपल्या देशात वर्गीय विकास आणि चातुर्वर्ण्य यांची जी गुंतागुंत झाली त्यामुळे तर हा प्रश्न अधिकच बिकट झालेला आहे. त्या मानाने प्लेटोचे

दहा

तत्त्वज्ञान आणि ग्रीक संस्कृतीतील गुलामगिरी यांतील संबंध सरळ आणि स्पष्ट होता. तेव्हा या विषयाला ठोकळेबाजीने मार्क्सवादाच्या चौकटीत न कोंबण्याची विशेष खबरदारी घ्यावी लागते.

विषय समजण्यास सोपा व्हावा यासाठी या पुस्तिकेत ऋग्वेदाच्या सुरुवातीचा काळ, मुख्य उपनिषदांचा काळ आणि गुप्तांच्या साम्राज्याचा काळ, त्या वेळच्या समाजव्यवस्थेचीही माहिती थोडक्यात दिली आहे. त्याचप्रमाणे एक चैतन्यवादी (idealist) तत्त्वज्ञान आणि हिंदुधर्मशास्त्राचे तत्त्वज्ञान (theology) या वेदान्तांच्या ज्या दोन वेगळ्या परंतु परस्परसंबंधित भूमिका आहेत त्यांचा परामर्श घेतला आहे.

एका लहानशा पुस्तिकेत अनेक प्रश्नांच्या विस्तारात जाणे शक्य होत नाही; तसेच मूळ संस्कृतातील संदर्भ व उतारेही फारसे देता येत नाहीत. परंतु तितक्या विस्तारात न जाण्याची आणखीही कारणे आहेत.

स्वातंत्र्योत्तर पिढीत संस्कृत भाषेचा थोडा तरी परिचय असलेल्या व्यक्ती आता जवळ जवळ नाहीतच. तेव्हा मूळचे उतारे दिल्याने पुस्तक अधिक बोजड आणि दुर्बोध झाले असते व फायदा काहीच झाला नसता. आणि जे वाचक या विषयाशी अधिक परिचित असतील त्यांना अशा उताऱ्यांची गरज भासणार नाही.

दुसरे म्हणजे, आपल्याकडील चैतन्यवादी आणि भौतिक दर्शनांची तात्त्विक आणि सामाजिक भूमिका मला रूपरेषेच्या स्वरूपात मांडावयाची आहे. ते करण्यासाठी निरनिराळ्या दर्शनांच्या किचकट बारकाव्यांत जाण्याची गरज नाही. किंबहुना अनावश्यक पसारा वाढविल्यास मुख्य मुद्दा बाजूला पडून विषयाला फाटे फुटण्याची शक्यता वाढते. या पुस्तिकेच्या मुख्य प्रबंधाच्या दृष्टीने ते अनिष्ट झाले असते.

तो प्रबंध सूत्ररूपाने येथे मांडलेला बरा. ऋत म्हणजे प्राथमिक साम्यवादी समाजाच्या आठवणी वैदिक वाङ्मयात भरपूर आहेत. त्या काळापासून ते शंकराचार्यापर्यंत भारतीय समाजात जी सामाजिक-आर्थिक स्थित्यंतरे होत गेली त्यांचे प्रतिबिंब या देशातील तत्त्वज्ञानविषयक संघर्षात पडलेले आहे.

या संघर्षात तार्किक व शास्त्रीयदृष्ट्या (scientific) आपल्याकडील भौतिकवादी दर्शने चैतन्यवादाच्या तुलनेत अधिक प्रगत होती. चैतन्यवाद अंधश्रद्धा आणि वेदप्रामाण्यावर अधिष्ठित होता, तर भौतिकवाद प्रत्यक्ष अनुभव आणि त्यावर आधारलेल्या अनुमानांवर आधारलेला होता. पहिला शास्त्रीय प्रगतीची अपेक्षा करणारा होता, तर दुसरा शास्त्रीय प्रयोगांना आणि शोधक बुद्धीला चालना देणारा होता.

पण एवढेच नव्हे. आपली भौतिकवादी दर्शने उघडपणे किंवा अनुषंगाने चातुर्वर्ण्यविरोधक होती. आणि या वस्तुस्थितीची स्पष्ट जाणीव वेदान्ताचे तत्त्ववेत्ते

आणि स्मृतिकार या दोषांनाही होती. तेव्हा चैतन्यवाद आणि जडवाद यांचा मुकाबला जसा वैचारिक होता तसाच सामाजिकही होता. आणि हा संबंध अविभाज्य होता.

हा या पुस्तिकेचा सारांश आहे.

या पुस्तिकेचा लेखक या विषयातील तज्ज्ञ नाही. तसे होण्यास बाकी सारे व्यवसाय सोडून केवळ या विषयाच्या अभ्यासात दहा-पंधरा वर्षे घालवावी लागतात.

परंतु लहानपणापासून लेखकाला या विषयाची आवड आहे. आमच्या घराण्यातील एका पिढीचे शिक्षण रियासतकार सरदेसाई यांनी केले. इंग्रजी, मराठी, संस्कृत या भाषा शिकविणे ही त्यांची एक कलाच होती. स्वतः विशेष दगदग न करता व विद्यार्थ्यांला शीण न देता ते या भाषांचा चांगलाच परिचय मुलांना करून देत असत.

वयाच्या सातव्या-आठव्या वर्षापासून उपनिषदातील अनेक वेचे, हितोपदेश, गीता आणि रघवंशातील श्लोक, मोरोपंत आणि वामन पंडितांचे काव्य वगैरे वाङ्मय आम्हाला शिकविले जात असे. अकराव्या-बाराव्या वर्षापासून टेनिसन, वर्डस्वर्थ, शेक्सपिअर यांचाही परिचय होई. त्यातील अनेक भाग यत्किंचित घोकंपट्टी केल्याशिवाय सहजगत्या मुखोद्गत होत. रोज दुपारी आणि रात्री जेवण सुरू होण्यापूर्वी खड्या आवाजात हा 'मंत्रघोष' होत असे.

“अग्निं ईळे पुरोहितम्”; “भद्रं कर्णेभिः श्रुणुयाम् देवाः”; “मयि मेधां मयि प्रजां मयि इंद्र इंद्रियं दधातु”; “वेदं अनूच्य आचार्यः अंतेवासिनं अनुशास्ति । सत्यं वद, धर्मं, चरं, स्वाध्यायात् मा प्रमदः.....मातृदेवो भव, पितृदेवो भव, आचार्यदेवो भव, अतिथिदेवो भव”; “केनेषितं पतति प्रेषितं मनः”; “संन्यासस्य महाबाहो तत्त्वं इच्छामि वेदितुम्” या वाक्यांनी सुरू होणारे व तसेच अनेक पाठ लेखकाच्या कानात अजून घुमत आहेत.

त्यानंतर कॉलेजात असताना (१९२३-२७) विवेकानंद, रामतीर्थ, बरटूंड रसेल वगैरे वाचण्याचे तर त्या काळातील अनेक विद्यार्थ्यांना वेडच होते.

१९२८-२९ साली मी विचाराने पूर्णतः मार्क्सवादी झालो व मीरत कटाचा खटला सुरू झाल्यानंतर तीन-चार महिन्यांत गिरणीकामगार युनियनच्या ऑफिसात यथाविधी दाखल झालो.

मार्क्सवादी झाल्यानंतर या विषयात एक नवीच गोडी निर्माण झाली. १९३० साली कायदेभंगाच्या चळवळीत मला अठरा महिन्यांची सजा झाली. तेव्हा येरवडा आणि नाशिकच्या तुरुंगांत 'गीतारहस्य', डॉ. राधाकृष्णन् यांचे हिंदू

बारा.

तत्त्वज्ञानावरील ग्रंथ, प्रो. आर. डी. रानडे यांचे ग्रंथ, 'मनुस्मृती', कौटिल्याचे 'अर्थशास्त्र' व असे आणखी बरेच वाङ्मय 'नव्या दृष्टीने' वाचून काढले.

तेव्हापासून या विषयासंबंधी थोडक्यात काही लिहावे असे वाटे. पण अनेक कारणामुळे ते शक्य झाले नाही.

पहिले म्हणजे, दैनंदिन राजकीय चळवळीतील काम. पण तेवढेच कारण नव्हते.

या देशात मार्क्सवादी दृष्टिकोनातून भारतीय इतिहासावर प्रकाश टाकण्याच्या कार्याला कॉ. डांगे यांनी सुरुवात केली. (खुद्द कार्ल मार्क्सचे या विषयावर बरेच लिखाण आहे याचा विसर पडता कामा नये.) १९४९ साली *India From Primitive Communism to slavery* हे त्यांचे बरेच गाजलेले पुस्तक प्रसिद्ध झाले. ते वादग्रस्त असले तरी या कार्याला त्याने चालना दिली ही गोष्ट महत्त्वाची आहे.

तरीही जवळ जवळ १९५५ पर्यंत याबाबत विशेष काम झाले नाही. प्रा. कोसंबी यांचे या विषयावरील लेख आणि पुस्तके बाहेर पडू लागली तेव्हापासून मात्र ही परंपरा फाकत गेली आणि आता आपला इतिहास आणि तत्त्वज्ञान या दोन्ही विषयांवर अनेक विद्वान प्राध्यापकांनी प्रचंड अभ्यास करून मार्क्सवादी दृष्टिकोनातून विस्तृत वाङ्मय प्रसिद्ध केले आहे.

यांत सोविएत आणि पूर्व जर्मनीतील इंडॉलॉजिस्ट प्राध्यापकांनीही बहुमोल भर टाकलेली आहे.

इतिहासाच्या बाबतीत प्रा. कोसंबी यांना जे श्रेय आहे ते तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात प्रा. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय यांना दिले पाहिजे. 'लोकायत' या त्यांच्या पहिल्या आणि अत्यंत प्रशंसनीय ग्रंथापासून त्यांचे या विषयावरील लिखाण सतत चालू आहे. त्यातही भारतातील भौतिकवादी दर्शनांच्या मूळ वाङ्मयाचा अभ्यास करून त्यांची विस्तृत माहिती इंग्रजी भाषेत उपलब्ध करण्याचे जे कार्य त्यांनी केले ते फारच बहुमोल आहे. एरवी ते ज्ञान सामान्य वाचकांना कधी झालेच नसते.

चार्वाकाला चार शिव्या हासडल्या की भारतीय जडवादाचे परीक्षण आटोपले ही आपल्या देशातील परंपरा होती. प्रा. देवीप्रसाद यांनी ती मोडून काढली. एवढेच नव्हे तर आपल्या भौतिकवादी दर्शनांना त्यांचे न्याय्य उच्चासन त्यांनी प्रदीर्घ परिश्रमाने मिळवून दिले.

वेळात वेळ काढून हे वाङ्मय हंसक्षीर न्यायाने मी वाचीत असतो. तेव्हा ही पुस्तिका लिहिण्यासाठी मी काही स्वतंत्र संशोधन केलेले आहे अशातला भाग

तेरा

नाही. “मणौ वज्रसमुत्कीर्णे सूत्रस्येवास्ति मे गतिः” हेच बहुतांशी खरे आहे.

तथापि सामाजिक विकास आणि तत्त्वज्ञान यांची सांगड घालण्याचा पद्धतशीर प्रयत्न या पुस्तिकेत केलेला आहे. तसेच दलितवर्गाच्या स्वातंत्र्याचा प्रश्न आपल्याकडे का उपस्थित करण्यात आला नाही. (गौतम बुद्धाने एका मर्यादित प्रमाणात तो केला) याचीही मी चर्चा केली आहे. तेव्हा माझ्या मतांची जबाबदारी माझ्यावर आहे. ती मी कोणावर ढकलू शकत नाही.

कामगार चळवळीने, समाजवादी चळवळीने शास्त्रशुद्ध भौतिकवादाच्या दृष्टिकोनातून चैतन्यवादी विचारसरणीचा मुकाबला केला पाहिजे ही मार्क्स आणि लेनिन यांची शिकवणूक आहे. तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातील वादविवाद आणि मतभेद समजावून घेणे कठीण असेल, त्यासाठी परिश्रम करावे लागले तरी सध्याचे जग बदलू इच्छिणाऱ्या तरुण पिढीने या विषयाचा अभ्यास करणे आवश्यक आहे. त्या कार्याला या पुस्तिकेचा अंशतः उपयोग होईल अशी अपेक्षा आहे.

१ मे १९७७

मुंबई

श्री. ग. सरदेसाई

भारतीय तत्त्वज्ञान

भारतीय तत्त्वज्ञान म्हणजे वेदान्त आणि वेदान्त म्हणजे भारतीय तत्त्वज्ञान असे समीकरण वेदान्ताच्या बहुतेक सर्व पुरस्कर्त्यांतर्फे करण्यात येते. जनमनावरही या मताची खोल पकड आहे. आणि ही गोष्ट खरी आहे की, ऐतिहासिकदृष्ट्या वेदान्त हे या देशातील सर्वात व्यापक आणि प्रस्थापित तत्त्वज्ञान आहे. असे का व्हावे या प्रश्नाचा विचार आपण पुढे (प्रकरण ६) करू.

परंतु सर्वात व्यापक आणि प्रस्थापित तत्त्वज्ञान म्हणजे एकमेव तत्त्वज्ञान नव्हे. आपल्या इतिहासात वेदविरोधी, चैतन्यवादविरोधी अनेक तत्त्ववेत्ते आणि पंथ होऊन गेले. इतकेच नव्हे तर फार प्रभावी तत्त्ववेत्ते आणि पंथ होऊन गेले, फार आदरणीय आणि बुद्धिमान तत्त्ववेत्ते होऊन गेले. हे सत्य आजचे वेदान्ताचे अभिमानी मानण्यास तयार नसले तरी ज्यांनी स्वतः ते तत्त्वज्ञान घडविले त्या ऐतिहासिक पुरुषांनी ते नाकारले नाही.

अगदी उपनिषदांपासून ते शंकराचार्यापर्यंत (किंबहुना इसवी सनाच्या चौदाव्या-पंधराव्या शतकापर्यंत) वेदान्तवाद्यांना भौतिकवाद्यांविरुद्ध सतत आणि अतिशय तीव्र वैचारिक झगडा करावा लागला. यात हारजीत कोणाची झाली हे पुढे येईलच. परंतु जडवाद्यांचे चारित्र्यहनन करून किंवा जडवाद म्हणजे 'ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत्' अशा प्रकारची ग्राम्य चिखलफेक करून वेदान्ताच्या प्रमुख प्रवक्त्यांनी जडवादाचे तोंड बंद करण्याचा प्रयत्न केला नाही. गीतेत तर "सिद्धानां कपिलो मुनिः" असे श्रीकृष्णाने स्वतःला म्हणवून घेतले आहे.

किंबहुना वेदान्त आणि भारतीय तत्त्वज्ञान यांचे समीकरण एकोणिसाव्या आणि विसाव्या शतकात जेवढे झाले तेवढे त्यापूर्वी कधीही झालेले नव्हते. ही वस्तुस्थिती आज जरी बहुतेक लोकांना पटण्यास कठीण वाटली तरी खरी आहे.

या समीकरणाची कारणे वरपांगी परस्परविरोधी वाटतात, पण विचार केल्यास त्यांची सत्यता पटते. निरनिराळे हितसंबंध निरनिराळ्या कारणांसाठी एकाच गोष्टीला कसे प्राधान्य देतात याचे हे एक 'मासलेवाईक उदाहरण' आहे.

हिंदुस्थानातील लोक आणि भारतीय संस्कृती हे इहलौकिक कर्तृत्वाच्या बाबतीत उदासीन आहेत, अतएव स्वराज्याला नालायक आहेत, हे ब्रिटिश राज्यकर्त्यांना 'सिद्ध' करावयाचे होते. म्हणून त्यांच्या प्रचारकांनी वेदान्तातून उद्भवणारी पारलौकिकता, संसारविन्मुखता, वैराग्य, नियतिवाद, कर्माचे तत्त्वज्ञान. दैववाद या गोष्टींवर बोट ठेवले. 'ठेविले अनंते तैसेचि रहावे', 'आलीया भोगासी असावे सादर, देवावरी भार ठेवुनिया', 'मना त्वांचि रे पूर्वसंचित केले, तयासारिखे भोगणे प्राप्त झाले', 'प्रकृतिस्त्वां नियोक्ष्यति' अशा प्रकारचा उपदेश आपल्या पारमार्थिक वाङ्मयात ओतप्रोत भरलेला आहे. हिंदुस्थानात जी लूटमार करायची त्यासाठी इंग्रजांना 'तात्विक समर्थन' हवे होते ना? 'ध्या, हे तुमच्याच तत्त्वज्ञानात आहे,' इति मेकॉले, एल्फिन्स्टन, किपलिंग आणि कंपनी.

परंतु एकोणिसाव्या शतकात ज्याप्रमाणे पाश्चिमात्य राष्ट्रांची साम्राज्ये जगभर पसरत गेली त्याप्रमाणे बेसुमार नफेबाजीच्या मागे लागणारी त्या देशातील भांडवलशाहीही वाढत गेली. स्वार्थासाठी मानव्याच्या प्रत्येक नैतिक मूल्याची पायमल्ली करावयाची हे वातावरण युरोपात पसरले.

यामुळे तेथील अनेक विचारवंत चिंताग्रस्त झाले, त्यांना या वातावरणाचा उबग आला. त्यातून बाहेर पडण्याचा मार्ग ते शोधू लागले. कार्ल मार्क्ससारखे शास्त्रीय समाजवादी क्रांतीचे जन्मदाते पुढे आले. त्याचबरोबर अनेक उदारमतवादी आणि मानवतावादी विचारवंतांनी चिनी आणि भारतीय कैवल्यवादी तत्त्वज्ञानाची कास पकडली. सुप्रसिद्ध मॅक्समूलर (त्याने स्वतःचे नाव बदलून मोक्षमूल हे नाव घेतले!) आणि तसेच काही विचारवंत वेदान्ताकडे वळले. स्वार्थ आणि ऐंद्रिय सुखोपभोगाच्या मागे लागलेल्या युरोपियन संस्कृतींवर त्यांच्या मते वेदान्त हाच तोडगा होता. त्यांच्या मनावर वेदान्तातील उदात्तता, निष्काम वृत्ती, अपरिग्रह, त्याग, स्थितप्रज्ञता, चित्तशुद्धी, मानसिक शांती इत्यादी गुणांचा खोल ठसा उमटला. ब्रिटिश राज्यकर्त्यांच्या मते वेदान्तामुळे हिंदुस्थान निष्प्रभ आणि नालायक बनला होता. मॅक्समूलर इत्यादींच्या दृष्टीने 'जडवादी पाश्चात्य संस्कृतीवर' वेदान्त हेच रामबाण औषध होते.

आपल्याकडे हिंदुस्थानात आणखी एक वेगळी परिस्थिती होती. हां हां म्हणता पन्नास-पाऊणशे वर्षांत इंग्रजांनी सारा देश पादाक्रांत केला. एकामागून एक आपली राज्ये पडली. स्वातंत्र्याचा अस्त होऊन पारतंत्र्य आले. रणशूर सेनानी, मोठमोठे राजधुरीण आणि विचारवंत सारे दिड्मूढ झाले. राष्ट्राच्या स्वाभिमानाला आणि आत्मविश्वासाला जबरदस्त धक्का बसला. देशात नैराश्याचे आणि न्यूनगंडाचे वातावरण पसरले.

या परिस्थितीत ज्या करारी आणि विचारवंत व्यक्तींच्या मनात स्वराज्याची ऊर्मी प्रथम निर्माण झाली त्यांच्यापुढे भारतीय जनतेचा स्वाभिमान आणि आत्मविश्वास पुन्हा जागृत करणे हे सर्वप्रथम कार्य होते. यासाठीही वेदान्ताचे एक अंग (aspect) हाताशी धरणे शक्य होते आणि तेच लोकमान्य टिळक, विवेकानंद, दहशतवादी क्रांतीवर विश्वास असण्याच्या काळात अरविंद घोष, महात्मा गांधी व इतर अनेक राष्ट्रीय नेत्यांनी केले.

“शरीर नाशवंत आहे, पण आत्मा अमर आहे. म्हणून उपासतापास, क्लेश, हालअपेष्टा, तरुंगवास, लाठ्या आणि संगिनी यांची पर्वा करू नका; निर्भय होऊन निश्चयाने स्वराज्यासाठी लढण्यास पुढे व्हा,” हा संदेश या नेत्यांनी भारतीय जनतेला दिला. हातांत गीता घेऊन, “नैनं छिंदंति शस्त्राणि, नैनं दहति पावकः” या श्लोकाचा उद्धोष करीत आपले अनेक क्रांतिकारक तरुण हसतमुखाने फासावर चढले.

त्याचबरोबर, भौतिकशास्त्रात आणि साधनांत अधिक प्रगत आणि प्रबळ असल्यामुळे इंग्रजांनी भारत देश जिंकला असला तरी जड जगाकडे तुच्छतेने पाहणारी आपली पुरातन आणि आध्यात्मिक संस्कृतीच मूलतः अधिक उच्च आहे, तेव्हा आपण मागासलेले आणि इंग्रज पुढारलेले ही न्यूनगंडाची भावना टाका, अखेर आपणच विजयी होणार, हा स्वाभिमान या नेत्यांनी जनतेला दिला.

याला पुनरुज्जीवनाचे (revivalism) तत्त्वज्ञान म्हणतात. त्या काळात या मताने फार मोठे कार्य केले.

ज्याने त्याने आपली वर्णाश्रमधर्मविहित कर्मे निष्कामबुद्धीने करावीत हा कर्मयोगाचा अर्थ उपनिषदे आणि गीता यांत आहे. कारण त्यांच्या मते तो मोक्षप्राप्तीचा मार्ग होता. परंतु आधुनिक काळातील देशभक्तीसाठी सतत निष्कामबुद्धीने कार्यरत असावे हा अर्थ लोकमान्यांनी त्यातून काढला. तत्त्वतः (theoretically) यासाठी लोकमान्यांना बरीच ओढाताण करावी लागली, परंतु प्राप्त परिस्थितीत राष्ट्रीय जागृतीला तो अर्थ पोषक असल्यामुळे लोकांनाही तो पटला.

गीतेवर अहिंसा लादणे ही तर मोठी जबरदस्तीच आहे. परंतु महात्मा गांधींच्या मते अहिंसेचे पालन म्हणजे ‘हरी, हरी’ म्हणत स्वस्थ घरी बसणे, हे नव्हते, तर शांतिमय मार्गांनी परकीय सत्तेचा मुकाबला करणे हे होते. त्या दृष्टीने त्यांनी आणि लोकमान्यांनी लावलेल्या अर्थात विरोध नव्हता. साहजिकच लोकांना तेही रुचले आणि पटले.

टिळक, गांधी यांना मुख्य ओढ स्वराज्याची होती, तर दयानंद सरस्वती, ब्राह्मो

समाज इत्यादींना जातिभेदाने छिन्नविच्छिन्न आणि जख्खड झालेल्या आपल्या समाजाच्या सुधारणेची ओढ होती. चातुर्वर्ण्यातून क्रमशः अनेक आनुवंशिक जातिभेद निर्माण होणे अपरिहार्य होते ही गोष्ट खरी; तरी उपनिषद कालापर्यंत ती परिस्थिती आलेली नव्हती हे खरे आहे. म्हणून समाजसुधारणेसाठीही आर्यसमाज, ब्राह्मोसमाज वगैरेंनी वेदान्ताचीच कास धरली.

एकोणिसाव्या आणि विसाव्या शतकात वेदान्त आणि भारतीय तत्त्वज्ञान यांचे जे समीकरण झाले ते अशा निरनिराळ्या आणि विसंबद्ध कारणांमुळे झाले. परंतु ते समीकरण हे ऐतिहासिक सत्य नाही.

येथे असा प्रश्न विचारण्यात येईल की, कोणत्याही एका विशिष्ट तत्त्वज्ञानात तार्किकदृष्ट्या (logical) सुसंबद्धता असते. आणि वेदान्तातही तशी ती आहे. मग भिन्नच नव्हे तर परस्परविरोधी अशा राजकीय आणि सामाजिक उद्दिष्टांसाठी वेदान्ताचा उपयोग कसा होऊ शकला?

याचे उत्तर हे की इतिहासाच्या ज्या काळात ज्या समाजधारणेसाठी एक तत्त्वज्ञान घडविण्यात येते त्या काळात तात्त्विक, तार्किक आणि सामाजिक (theoretical, logical and social) या तीनही दृष्टींनी त्यात सुसंबद्धता असते. किंवा जी विसंगती असते ती अजून बीजरूपात असते.

परंतु कालांतराने ऐतिहासिक परिस्थिती बदलल्यावर जे अनेक नवे सामाजिक हितसंबंध निर्माण होतात ते आपआपल्या हितासाठी त्या तत्त्वज्ञानाच्या निरनिराळ्या अंगांचा उपयोग करू शकतात आणि करतात. परस्परविरोधी हेतूंनीही हे होऊ शकते.

वेदान्त हा या अनुभवाला अपवाद नाही.

मध्ययुगीन युरोपमध्ये बायबलमधील काही उताऱ्यांचा जयघोष करीत शेतकऱ्यांचे प्रचंड उठाव झाले आणि त्याच बायबलमधील दुसरे उतारे घेऊन जमीनदार आणि अमीर-उमरावांनी रोमन कॅथॉलिक चर्चच्या पाठिंब्याने ते चिरडून काढले. आजच्या प्रगत काळातही रोमन कॅथॉलिक आणि प्रोटेस्टंट या दोन्ही चर्चचे प्रमुख अमेरिकन युद्धखोरीला पाठिंबा देत आहेत; तर दोन्ही चर्चमधील शेकडो पाद्री बायबलवर हात ठेवून त्या युद्धखोरीच्या विरुद्ध दंड थोपटून उभे राहत आहेत.

फ्रेंच राज्यक्रांतीच्या लोकशाहीवादी तत्त्वज्ञानाची तीन ब्रीदवाक्ये होती; स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुत्व. ती आज साम्यवादाने उत्स्फूर्त झालेला कामगारवर्ग आपल्या पताकांवर कोरीत आहे. पण त्या तत्त्वज्ञानाचा अर्थ मत्केदार भांडवलदारांची संसदीय लोकशाही असा लावून साम्राज्यशाहीचे पुरस्कर्ते कामगारवर्गावर आणि पुरोगामी लोकशाहीवर हल्ला चढवीत आहेत.

तेव्हा एकाच तत्त्वज्ञानाच्या काही बाजूंवर भर देऊन आणि इतर बाजूंना गौण लेखून त्यातून निरनिराळे अर्थ काढणे, विशेषतः ते तत्त्वज्ञान जितके पुरातन होत जाते तितके अधिक भिन्न अर्थ काढणे, हे अशक्य तर नाहीच, पण व्यवहार्य आहे. समाजातील निरनिराळ्या विभागांचे व वर्गांचे हितसंबंध वेगवेगळे असतात, काही वर्गांचे तर तीव्रतेने परस्परविरोधी असतात, त्यामुळे हे होते.

कित्येकांना—विशेषतः बुद्धिजीवी सुशिक्षितांना—असे वाटते की, एखादा विषय तार्किक सुसंगतीने मांडला की त्यातून एकच अर्थ निघतो आणि निघू शकतो. तर्काला प्रत्यक्ष जीवनाच्या धकाधकीपासून वेगळे केले म्हणजे असे होते. खरे पाहिल्यास सुशिक्षित मध्यमवर्गही स्वतःला पोषक असाच अर्थ काढतो, पण त्याला आपले वाटत असते की, आपण म्हणजेच समाज, आपण म्हणजेच राष्ट्र. बुद्धिजीवी वर्गांचे हे एक वैशिष्ट्य आहे.

तात्पर्य हे की, वेदान्त म्हणजे भारतीय तत्त्वज्ञान हा समज प्रथम आपल्या डोक्यातून साफ काढून टाकला पाहिजे. आपल्या तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासात चैतन्यवाद आणि जडवाद हे दोन्ही विचारप्रवाह होते, इतकेच नव्हे तर दुसराही जबरदस्त होता.



तत्त्वज्ञान म्हणजे काय?

विश्वाची प्राथमिक अवस्था चैतन्यरूप की जडरूप? निर्गुण, की सगुण? चैतन्यातून जडाचा उगम की जडातून चैतन्याचा? सत्य आणि आभास यांचा निकष काय? खऱ्या ज्ञानाचे साधन कोणचे? भौतिक परिस्थिती ही विचारांची आणि सामाजिक परिवर्तनाची जननी की विचार ही माणसाची मूलभूत प्रेरक शक्ती? हे प्रश्न हा तत्त्वज्ञानाचा मूलभूत विषय आहे.

जे तत्त्ववेत्ते चैतन्याला प्राधान्य देतात, चैतन्यातून जड वास्तवता निर्माण झाली असे मानतात, ते चैतन्यवादी. जे जडाला प्राधान्य देतात, जडातून चैतन्य निर्माण झाले असे मानतात, भौतिक परिस्थितीतून विचार निर्माण होतात असे मानतात, ते जडवादी.

तत्त्वज्ञानाच्या जागतिक इतिहासातील हे दोन मुख्य आणि स्पष्ट तट आहेत. तत्त्वज्ञानांतील या दोन भिन्न प्रवाहांना इंग्रजीत आयडियालिझम आणि मटिरियालिझम (idealism and materialism) अशी रूढ आणि सर्वमान्य नावे आहेत. भारतीय भाषांत तितकी रुळलेली नावे नाहीत. तेव्हा पहिल्या प्रवाहाला चैतन्यवाद, कल्पनावाद किंवा कैवल्यवाद म्हणण्यास हरकत नाही. दुसऱ्या प्रवाहाला जडवाद किंवा भौतिकवाद म्हणण्यास हरकत नाही.

परंतु नाव कोणतेही दिले तरी दोन तटांतील भेद स्पष्ट आहे आणि त्याबाबत गल्लत होता कामा नये.^१

चैतन्यवादाची मूलभूत भूमिका ही आहे की, निसर्गाचे अंतिम सत्य हे निर्गुण, निराकार, अव्यक्त आणि दिक्कालातीत आहे.

काही चैतन्यवादी जड जग हे केवळ एक आभास आहे, माया आहे, असं मानतात. काही प्रत्यक्ष वास्तवतेचे अस्तित्व संपूर्णतया नाकारीत नाहीत. व्यवहारापुरते अंशतः मान्य करतात. परंतु त्यांच्याही मते इंद्रियगोचर वास्तवतेचा उद्भव हा निर्गुण अशा कैवल्यातून झालेला आहे. जड वास्तवता ही मूलभूत नाही.

चैतन्यवाद्यांचे हेही मत आहे की, विश्वाचे अंतिम सत्य हे इंद्रियगोचर नाही.

मानवाच्या ज्ञानेंद्रियांना त्याचे आकलन होणे शक्य नाही. काही चैतन्यवाद्यांच्या मते ते अज्ञेयच आहे, तर काहींच्या मते अतींद्रिय अशा एका गूढ अंतदृष्टीने मानवाला त्याचे आकलन होऊ शकते. आपल्याकडे अशा आकलनाला साक्षात्कार किंवा तद्रूपता म्हणतात.

भौतिकवादाच्या मते निसर्ग म्हणजे जड वास्तवता हीच प्राथमिक, अनादी आणि अनंत आहे. गती, परिवर्तन, बदल हा तिचा मूलभूत गुण आहे. रंग, रूप, आकार, वजन, तापमान, आकर्षण आणि प्रत्याकर्षण असे तिचे आणखी अनेक गुण आहेत. जडाच्या विकासाच्या एका विशिष्ट अवस्थेत जीव, चैतन्य, भावना, बुद्धी, मन, विचारशक्ती अशा प्रकारचे गुणही जडात निर्माण होतात. अत्यंत प्राथमिक अवस्थेतील जीवजंतू निर्माण होण्यापूर्वी अनादी कालापासून अचेतन विश्व अस्तित्वात होते याचा अवाढव्य पुरावा आंधळाही नाकारू शकत नाही. म्हणून निसर्गाचे अस्तित्व प्राथमिक आणि स्वतंत्र आहे, ते आपल्या जाणिवेवर किंवा चैतन्यावर अवलंबून नाही हे उघड आहे.

भौतिकवादाच्या मते ज्ञानेंद्रियांच्या साधनाने, प्रत्यक्ष अनुभव आणि व्यवहाराच्या साहाय्याने आणि अशा अनुभवांवर आधारलेल्या अनुमानांनी आणि तार्किक निष्कर्षांनी मानवाला वास्तवतेचे आकलन होते. ते कोणत्याही एका विशिष्ट क्षणी संपूर्ण असते किंवा होते असे नाही. परंतु ते सतत वाढत जाते. कारण भौतिक विकासाला जसा अंत नाही तसा त्यांच्या मानवी ज्ञानाच्या वाढीलाही अंत नाही.

जडवादाच्या मते चैतन्यवाद हा आत्मनिष्ठ आहे. कारण तो प्रत्यक्ष ऐंद्रिय अनुभवांवर आधारलेला नाही. त्याच्या पुराव्यासाठी अखेर इंद्रियातीत अशा एका गृहीत ज्ञानसाधनावर (instrument of knowledge) भिस्त ठेवावी लागते.^३ उलटपक्षी, जडवाद हा वस्तुनिष्ठ आहे. कारण तो प्रत्यक्ष अनुभवावर आणि तज्जन्य निष्कर्षांवर आधारलेला आहे. भौतिकवाद व्यवहारसिद्ध आहे. चैतन्यवाद नाही.

हाच प्रश्न निरनिराळ्या बाजूंनी मांडता येतो. उदाहरणार्थ, ज्ञानसाधनेसाठी चैतन्यवाद मूलतः अंतर्मुख होतो, तर भौतिकवाद बहिर्मुख होतो. चैतन्यवाद मूलतः चिंतनशील आहे, तर भौतिकवाद मूलतः प्रयोगशील आहे. चैतन्यवादाची नैसर्गिक प्रवृत्ती निवृत्तिप्रधान आहे, तर जडवादाची कृतिप्रधान आहे. चैतन्यवाद 'मी कोण?' या प्रश्नाचा कीस काढीत बसतो, तर जडवाद 'जग काय आहे?' याचा सतत शोध घेत असतो आणि त्यावरून 'मी कोण' या प्रश्नाचा उलगडा करतो.

चैतन्यवादाची कास धरली की जड जगाचे अस्तित्व संपूर्णपणे नाकारावे लागते; किंवा व्यावहारिकदृष्ट्या मान्य केले तर ते जग कोणीतरी, कधीतरी निर्माण केले

ही भूमिका घ्यावी लागते. आणि ही भूमिका घेतली की ईश्वर, परलोक, पुनर्जन्म मोक्ष इत्यादी कल्पना मागोमाग येतात. पूजाअर्चा, प्रार्थना, आराधना, त्यासाठी करावयाचे विधी याही गोष्टी क्रमप्राप्त होतात. थोडक्यात म्हणजे, पारंपरिक अर्थाने धर्म येतो. आणि या सर्वांबरोबर गूढवादही (mysticism) येतो.

भौतिकवादाच्या दृष्टीने निसर्गच अनादी आणि अनंत असल्यामुळे सृष्टीच्या निर्मितीचा प्रश्नच येत नाही. आणि पारलौकिकतेचा पुढील फाफटपसाराही येत नाही. तर्कशुद्धतेला गूढवादापुढे शरण जावे लागत नाही.

म्हणून इतिहासात सामान्यतः चैतन्यवाद, ईश्वरवाद आणि धर्म यांची संगत आपल्याला दिसून येते व जडवाद आणि निरीश्वरवाद हे जोडीने आढळतात.

तसेच चैतन्यवादाचे नीतिशास्त्र आत्मनिष्ठ असते, तर भौतिकवादाचे समाजनिष्ठ असते. चैतन्यवाद वैज्ञानिक प्रगतीच्या बाबतीत उदासीन असतो व धर्माच्या रूपात तिला खीळ घालतो. उलटपक्षी जडवाद वैज्ञानिक प्रगतीला प्रोत्साहन देतो.

कोणत्याही सर्वसाधारण विधानाप्रमाणे (generalisation) संक्षेपाने केलेले हे वर्णन ढोबळ आहे. तरीही ते आवश्यक आहे. कारण कोठल्याही विषयाचा अभ्यास करताना सुरुवातीला त्याचे मुख्य खुंट ठोकावे लागतात. प्रत्यक्षात काही अपवाद आणि अनेक गुंतागुंती येतात, त्यांचा विचार आपण पुढे अवश्य करू.

तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातील प्रत्येक प्रश्नावर सर्व चैतन्यवाद्यांचे एकच मत असते किंवा जडवाद्यांचे एकच मत असते असे बिलकूल नाही. चैतन्यवाद्यांत पंथोपपंथ आहेत आणि भौतिकवाद्यांतही आहेत. येथे आपण सध्या एवढे नमूद करित आहोत की दोनही प्रवाहांत दुय्यम प्रश्नांवर अंतर्गत मतभेद असले तरी दोहोंमध्ये एक मूलभूत भेद, एक लक्ष्मणरेषा आहे आणि तिच्यावर सारवासारव होऊ शकत नाही.

तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासात चैतन्यवादी आणि जडवादी तत्त्ववेत्ते प्रत्येक देशात होऊन गेले आहेत. तत्त्वज्ञानाच्या या दोन आणि परस्परविरोधी परंपरांतील संघर्ष गेली दोन-अडीच हजार वर्षे जगातील सर्व देशांत झालेला आहे, चालू आहे.

तेव्हा चैतन्यवादाचा मक्ता भारताकडे किंवा पौर्वात्य तत्त्ववेत्त्यांकडे आहे आणि जडवादाचा पाश्चिमात्य राष्ट्रांकडे आहे असा जो एक समज आहे त्याला इतिहासाचा काडीइतका आधार नाही.

प्लेटो, बर्कले, ह्यूम, हेगेल इत्यादी पाश्चिमात्य तत्त्ववेत्ते चैतन्यवादी होते. कांटची भूमिका अज्ञेयवादी होती. कपिल, बृहस्पती, चार्वाक (किंवा त्या नावाची गृहीत व्यक्ती), कणाद, जैमिनी, गौतम, कुमारिल भट्ट वगैरे अनेक प्रसिद्ध भारतीय तत्त्ववेत्ते तर्कनिष्ठ, निरीश्वरवादी, भौतिकवादी होते. प्राथमिक काळातील बौद्धांचा

दृष्टिकोन हा जडवादीचा होता. ३

टिपा :

१. तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात आयडियालिझमसाठी ध्येयवाद किंवा आदर्शवाद या शब्दाचा वापर मात्र कटाक्षाने टाळला पाहिजे. कारण चैतन्यवाद म्हणजे त्यागाचे आणि साऱ्या नैतिक मूल्यांचे आगर आणि जडवाद म्हणजे चैनवाजी आणि भ्रष्टाचार असा प्रचार चैतन्यवाद्यांकडून सतत केला जातो आणि तो समज फार विस्तृत आहे. जगाच्या आणि आपल्या देशाच्या इतिहासात त्यागी आणि ध्येयवादी लोक दोन्ही प्रवाहांत निर्माण झाले आहेत, होत आहेत आणि होऊ शकतात. म्हणून वरील अपप्रचाराला आणि गैरसमजाला खतपाणी घालतील असे शब्द वर्ज्य केले पाहिजेत. तसेच आयडियालिझमसाठी स्फिरिच्युयालिझम हा शब्द वापरला जातो. पण तो शास्त्रशुद्ध नाही.
२. अंतर्चक्षूंनी किंवा तपश्चर्येने किंवा योगसाधनेने प्राप्त होणारी दिव्य दृष्टी हीसुद्धा ऐंद्रियच आहे; माणसाच्या मेंदूतील काही सुप्त शक्तींचा विकास आहे, असे एक मत हल्ली मांडण्यात येते. त्याचा विचार पुढे योग्य ठिकाणी (प्रकरण ९) केला जाईल.
३. तत्त्वज्ञानाला संस्कृत भाषेतील रूढ नाव दर्शन असे आहे. भारतातील सुप्रसिद्ध दर्शनातील वेदान्त आणि महायान बौद्धवाद ही दोन कैवल्यवादी होती. लोकायत, सांख्य, पूर्वमीमांसा, न्यायवैशेषिक (पूर्वकालीन), प्राथमिक बौद्धवाद, जैन दर्शन ही निरीश्वरवादी, भौतिकवादी चैतन्यवादविरोधी होती. योग ही मुळात एक प्रकारची तंत्रविद्या होती. अनेक शतकांनंतर पतंजलीने तिच्यावर गूढवादाचे कलम केले. या गोष्टी पुढे येतील.



तत्त्वज्ञान म्हणजे काय?

९

वेदान्त : काही प्रारंभिक माहिती

वेदान्त म्हणजे वैदिक वाङ्मयाचा अखेरचा भाग. या वाङ्मयाचे चार भाग आहेत. पहिला म्हणजे ऋक्, साम, यजुस् आणि अथर्व हे चार वेद, ज्यांना संहिता असेही म्हणतात. ब्राह्मणे हा दुसरा, आरण्यके हा तिसरा. आणि उपनिषदे हा चौथा.

उपनिषदे वैदिक वाङ्मयाच्या शेवटी येतात. म्हणून वेदान्त आणि उपनिषदे याचा अर्थ एकच. जड जग आणि चैतन्य यांच्या परस्परसंबंधाची चर्चा उपनिषदात आहे, पूर्ववैदिक वाङ्मयात नाही. म्हणून तत्त्वज्ञान या अर्थाने वेदान्त या शब्दाचा उल्लेख होतो तेव्हा त्याचा अर्थ उपनिषदातील प्रमुख तत्त्वज्ञान असा होतो.

ऋग्वेद ही वैदिक वाङ्मयातील सर्वात प्राचीन निर्मिती. ऋग्वेदाचा काळही चार-पाचशे वर्षांचा असला पाहिजे. त्याची सुरुवात ढोबळ मानाने इसवी सनापूर्वी पंधराशे वर्षे होते. ऋग्वेद आणि मुख्य उपनिषदे मिळून नऊशे ते एक हजार वर्षांचा काळ होतो. म्हणजे इसवी सनापूर्वी पाचशे ते सहाशे वर्षांपर्यंत.

मुख्य उपनिषदे असे म्हणण्याचे कारण हे की, ऐतिहासिकदृष्ट्या उपनिषदांचा खरा काळ तोच आहे. त्यानंतरही अनेक शतके काही महाभागांनी नवीन उपनिषदे लिहिण्याचा प्रयत्न केला. एक 'उपनिषद' तर इसवी सनाच्या तेराव्या-चौदाव्या शतकात 'लिहिले' गेले. तोपर्यंत मध्य आशियातील मुस्लीम राज्यकर्ते हिंदुस्थानात येऊन थडकले होते. त्या 'उपनिषदा'चे नाव 'अल्ला उपनिषद्'! म्हणून उपनिषद काल असे ज्या कालखंडाला म्हटले जाते त्या काळातील उपनिषदांना मी मुख्य उपनिषदे असे म्हटले आहे.

जगातील अनेक चैतन्यवादी दर्शनांतील वेदान्त हे एक चैतन्यवादी दर्शन आहे.

तत्त्वज्ञानाच्या मूलभूत प्रश्नाच्या दृष्टीने वेदान्ताचे सार 'ब्रह्म सत्यं, जगन्मिथ्या, जीवो ब्रह्मैव नापरः' या श्लोकार्थात व्यक्त झालेले आहे, असे लो. टिळकांनी 'गीतारहस्या'त स्पष्ट मत दिलेले आहे. (गीतारहस्य, पृ. २४१, आवृत्ती १९१८)

याउपरही शंकेला स्थान राहू नये म्हणून ते म्हणतात, "शुद्धाधिभौतिक पंडित

हेकेल अद्वैती खरा, पण तो एका जड प्रकृतीतच चैतन्याचाही समावेश करतो आणि वेदान्त जडाला प्राधान्य न देता दिक्कालांनी अमर्यादित, अमूर्त व स्वतंत्र चिद्रूपी परब्रह्मच सर्व सृष्टीचे मूळ होय असे सिद्ध करतो, हा हेकेलच्या जडाद्वैतामधला व अध्यात्मशास्त्रातील अद्वैतामधला अत्यंत महत्त्वाचा भेद आहे.” (गीतारहस्य पृ. २४१)

वेदान्ताची विस्तृत चर्चा आपल्याला पुढे करावयाची आहे. वेदान्त हे एक चैतन्यवादी तत्त्वज्ञान आहे हे सिद्ध करण्याचे अधिक परिश्रम मी येथे करित नाही.^१

सृष्टीचे अंतिम सत्य म्हणजे चैतन्यरूपी आत्मा आणि ब्रह्म आणि ते एकच आहेत ही वेदान्ताची भूमिका असल्यामुळे या तत्त्वज्ञानाला ‘अध्यात्मवाद’ असेही नाव आहे. त्याची आणखी दोन नावे आहेत. ती म्हणजे ब्रह्मविद्या आणि उत्तरमीमांसा. बादरायणांनी इसवी सनाच्या सुमाराला वेदान्ताचे दर्शन साररूप म्हणजे सूत्रबद्ध केले. त्या ग्रंथाला ब्रह्मसूत्र असे म्हणतात. त्यावर आद्य शंकराचार्यांनी जो ग्रंथ लिहिला त्याला शांकरभाष्य म्हणतात.^२

वेदान्ताचे तत्त्वज्ञान कोणीही एका व्यक्तीने एका वेळी घडविलेले किंवा प्रतिपादलेले नाही हे सर्वांच्या माहितीचे आहे. एका विशिष्ट सामाजिक विकासाचा तो वैचारिक परिपाक आहे. अनेक विचारवंतांनी ते घडविलेले आहे. त्यामुळे उपनिषदांतील प्रत्येक तत्त्ववेत्त्याने अध्यात्मवादाचे समर्थन केलेले आहे असेही नाही. उद्दालक आरुणी वगैरे अनेकांनी जडवादी भूमिकाही घेतलेल्या आहेत. तथापि उपनिषदांतील अधिकारी (authoritative) तत्त्वज्ञान अध्यात्मवादी आहे याबद्दल यत्किंचितही शंकेला स्थान नाही.

तसे पाहिल्यास ऋग्वेदाच्या पुढच्या भागात या दर्शनाची पाळेमुळे बीजरूपाने आढळतात. परंतु तेव्हापासून ते उपनिषदांपर्यंत काही शतकात हे दर्शन अधिकाधिक साकार आणि सुसंबद्ध होत गेले. म्हणून उपनिषदे हा वेदान्ताचा प्रमाण ग्रंथ आहे.

याचा अर्थ उपनिषदांनंतर वेदान्ताची घडण थांबली असा नाही. कारण वेदान्त हे केवळ एक तार्किक (logical) तत्त्वज्ञान नव्हते. कोणाच्या तरी सुपीक मेंदूतून निघालेले आणि अधांतरी टांगलेले तत्त्वज्ञान नव्हते. ऋग्वेदाच्या अखेरच्या काळापासून भारतीय समाजात विकसित होत जाणाऱ्या चातुर्वर्ण्य व्यवस्थेचे ते वैचारिक प्रतिबिंब, वैचारिक अधिष्ठान होते. प्रथम चातुर्वर्ण्यावर उभारलेली ही वैचारिक इमारत (ideological superstructure) होता होता पुढे चातुर्वर्ण्याचा आधारस्तंभही झाली.

म्हणून भारतीय समाजव्यवस्थेमध्ये कालक्रमाने जे बदल होत गेले, जे नवे प्रश्न

आणि नवे संघर्ष निर्माण झाले, त्यांचे वैचारिक पडसाद उपनिषदकालीन वेदान्तावर पडणे अपरिहार्य होते.

परंतु त्याचबरोबर ही गोष्टही खरी की उपनिषदानंतर कोणत्याही वेदान्ताच्या पुरस्कृत्याने आपण वेदान्तात काही नवी भर घालीत आहोत असा दावा केला नाही. आपण वेदान्ताचाच अर्थ लावीत आहो असे म्हणत ज्याने त्याने बदलत्या परिस्थितीनुसार आपल्या दृष्टीने त्यातून नवीन अर्थ काढला. शंकराचार्य तर इसवी सनाच्या नवव्या शतकात आले. पण त्यापूर्वीही आठशे-नऊशे वर्षे जी गीता खुद्द भगवान श्रीकृष्णाच्या मुखातून आली असा दावा केला जातो, तिच्यातही वेदान्तात (अध्यात्मविद्येत) भर टाकण्याचा दावा नाही. तिच्यात ईश्वराचे वैयक्तिक रूप काठोकाठ भरले आहे, पण ते अध्यात्मविद्येचा 'अर्थ' लावण्याच्या आवरणाखाली.

याचे मुख्य कारण असे की, हळूहळू वैदिक वाङ्मयाला अत्यंत पवित्र (अपौरुषेय) अशा धार्मिक आसनावर आरूढ करण्यात आले. त्यामुळे त्याच्यात उघडपणे बदल करणे अशक्य झाले. "वेद ब्रह्मदेवाच्या मुखातून आले," मग ते बदलायचे कसे? पण त्याचबरोबर परिस्थिती तर बदलत होती. यावर इलाज काय? इलाज हा की वेद बदलता आले नाहीत तरी त्यावर भाष्य आणि टीका लिहिता येतात आणि त्या नावाखाली रबराप्रमाणे वेदवाक्यही बरेच ताणता येते. हाच मार्ग उपनिषदांनंतर हिंदू समाजव्यवस्थेच्या संरक्षकांनी पत्करला.

टिपा

१. "येथे परिश्रम करीत नाही" म्हणण्याचे कारण असे की अलीकडे वेदान्ताचे समर्थन इतक्या आश्चर्यजनक रीतीने करण्याची प्रथा सुरू झाली आहे की शेवटी ही सारी चर्चाच निरर्थक होते. जडवाद आणि चैतन्यवाद यांतील भेद हा वेदान्ताच्या दृष्टीने अर्थशून्य आहे, फालतू (irrelevant) आहे, येथपर्यंत हल्ली युक्तिवाद करण्यात येतो. म्हणजे अखेर शब्दांना आणि भाषेला काही अर्थ आहे काय, असे विचारण्याची पाळी येते. जडवादी तत्त्वज्ञान व्यावहारिकदृष्ट्या उपयुक्त असले तरी मूलतः खोटे आहे, हे मत आद्य शंकराचार्यांनी आणि टिळकांनी इतक्या अडाहासाने मांडलेले आहे, आणि जडवादांच्या इतक्या पंथोपपंथांवर हल्ला करून मांडलेले आहे की या दोघांनाही या विषयांत काहीच कळत नव्हते असे म्हणावयाचे काय? आणि आपल्या इतिहासात दोन हजार वर्षे वेदान्तवादी आणि भौतिकवादी यांच्यात जे तुंबळ युद्ध झाले ते फुकटच काय?
२. येथे गीतेचा उल्लेख का नाही अशा प्रश्न वाचक विचारण्याची शक्यता आहे. प्रथम म्हणजे गीता हा वैदिक वाङ्मयाचा भाग नाही. गीतेच्या प्रत्येक अध्यायाच्या शेवटी 'गीतासु उपनिषत्सु' हे शब्द वापरण्यात आले असले तरी जाणकारांचे हे स्पष्ट मत आहे की, गीता हा उपनिषदांचा भाग नाही. लो. टिळकांच्या मतेही गीता ही स्मृती आहे, श्रुती नाही. दुसरे म्हणजे, तत्त्वज्ञानाच्या

दृष्टीने गीता ही एक भेळमिसळ आहे. चैतन्यवादाची मांडणी ब्रह्मसूत्रांत आणि शांकरभाष्यात जितकी तर्कशुद्ध पद्धतीने केलेली आहे तशी ती गीतेत नाही. गीतेप्रमाणे वेदान्त आणि सांख्य या दर्शनांची सांगड घालण्याचा प्रयत्न शंकराचार्यांनी केलेला नाही. उलट, त्यांनी सांख्यांना आपले प्रमुख विरोधक असे म्हटले आहे. लेखकाच्या मते गीतेला हिंदू समाजात एवढे अलौकिक महत्त्व देण्याची तीन कारणे आहेत. पहिले म्हणजे तिची भाषा अतिशय सोपी आणि काव्यमय आहे. साधारण माणसालाही ही सहज समजू शकते. दुसरे म्हणजे, तिचे नीतिशास्त्र फार लवचीक आणि सोपेस्कर आहे. म्हटले तर 'कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन, मा कर्मफलहेतुर्भूः' हा उपदेश तिच्यात आहे. म्हटले तर, 'मारला गेलास तर तुला स्वर्ग मिळेल, जिंकलास तर पृथ्वीवरचे राज्य मिळेल,' हा अतिशय 'व्यवहारवादी' उपदेशही तिच्यात आहे. आणि शेवटी तर श्रीकृष्ण अर्जुनाला असे म्हणतो की तुझ्या शत्रूंना मी आधीच मारून टाकले आहे; तू त्यांच्या मरणाला निमित्तमात्र आहेस!! तेव्हा ज्याला जे हवे ते त्याला गीतेत मिळते. आणि सर्वांत महत्त्वाचे कारण हे की ढोबळ मानाने इसवी सनाच्या सुमारापासून हिंदू धर्मात परमेश्वराला अतिशय वैयक्तिक (personalised) स्वरूप येऊ लागले. गीता ही या काळाच्या काहीशी अलीकडची पलीकडची आहे. गीतेतला श्रीकृष्ण हा अतिशय वैयक्तिक ईश्वर आहे. सामान्य जनांना पूजा आणि भक्ती करण्यासाठी असा ईश्वर सहजगत्या आकलनीय वाटतो.



ऋग्वेदकालीन समाजव्यवस्था आणि विचारसृष्टी

वेदान्ताचा सामाजिक आणि तात्त्विक दृष्टीने विचार करण्यापूर्वी ऋग्वेदकालीन समाजव्यवस्था आणि तज्जन्य विचारसृष्टी यांच्याकडे नजर टाकली पाहिजे. नदीचा उगम तेथे आहे.

ऋग्वेदकालीन^१ आर्य^२ लोक पशुपालन अवस्थेत होते; पशुपालन हे त्यांच्या उपजीविकेचे मुख्य साधन होते आणि अजून ते भटक्या (nomadic) अवस्थेत होते हे प्रसिद्ध आहे. हे लोक मुख्यतः सिंधू नदीचे खोरे आणि (आजचा) पंजाब या मुलखात पुढे पुढे सरकत होते. गाय, बैल, घोडे ही त्यांची मुख्य पाळीव जनावरे होती. त्यांचे कळपच्या कळप ते पाळीत. त्या वेळी म्हैस आणि हत्ती हे आर्यांना परिचित नव्हते. विश्वामित्राने तपश्चर्येच्या बलाने म्हैस निर्माण केली या दंतकथेतील गर्भित अर्थ तोच आहे.

शिकार हेही त्यांच्या उपजीविकेचे एक साधन होते, पण ते गौण होते. शेतीशी त्यांचा परिचय नव्हता. निदान स्थायी शेतीशी तर नक्कीच नव्हता. किंबहुना शेतीची कला त्यांना त्यांच्याही पूर्वीच्या येथील रहिवाशांपासून अवगत झाली याचाच पुरावा भरपूर आहे. शेतीशी संबंधित असलेले बरेच शब्द वैदिक संस्कृतात येथील मूळच्या भाषांतून आलेले आहेत. जव हे धान्य सर्वात प्रथम आर्यांच्या परिचयाचे झाले. सोमरस कोणत्या वेलीपासून करीत कोणास ठाऊक, पण तो पिऊन धुंद होण्याची त्यांना फार हौस होती. त्यांचेच काय पण त्यांच्या देवांचेही सोमरसाशिवाय पान हलत नसे.

या अवस्थेतही त्यांच्यापाशी रथ हे वाहन होते हे निश्चित. त्या काळचे रथ ओबडधोबड असणार, लहान असणार (अजूनही उत्तर प्रदेश आणि बिहारमध्ये जो एक्का आहे त्याची मूळची प्रतिमा) हे खरे. पण ते घोड्यांनी ओढले जात होते, तेव्हा त्या काळच्या लढायांत त्यांना आजच्या रणगाड्याचे महत्त्व होते हे ध्यानात घेतले पाहिजे. रथ बनविणाऱ्याला त्वष्टा म्हणत. त्याला आणि त्याच्या कारागिरीच्या कौशल्याला वेदकालात फार महत्त्व होते. त्याचा मान इतका, कौतुक इतके की

त्याची जवळ जवळ देवदेवतांमध्ये गणना होत असे.

प्राथमिक वेदकालीन आर्यांपाशी लोखंड नव्हते. धनुष्यबाण अवश्य होते, पण बाणाचे तीक्ष्ण टोक दगडाच्या अणकुचीदार तुकड्याचे होते किंवा तांब्याचे असेल, किंवा आणखी कसले असेल. परशू म्हणजे लोखंडाची कुऱ्हाड बऱ्याच काळानंतर आली. लढाईसाठी किंवा जंगले तोडण्यासाठी तांत्रिकदृष्ट्या (technically) ती केवढी प्रचंड प्रगती होती याची कल्पना परशुरामाच्या प्रसिद्ध दंतकथेवरून होऊ शकते.

या लोकांची वस्त्रे जनावरांच्या कातड्यांची किंवा केसांची असत. वल्कलेही होती. भांडी मातीची असत. घरे कुडाची व मातीची असत. अजून कोकणात शेणाने सारवलेल्या कुडाच्या भिंती असतात तशी.

भौतिक प्रगतीच्या अवस्थेतील लोकांची समाजव्यवस्था टोळ्यांच्या (tribes) स्वरूपाची असते तशीच आर्यांची होती. आपल्याकडे त्यांना गण हे नाव होते. उत्पादनसाधनांच्या मागासलेल्या अवस्थेमुळे एकंदर जीवनावश्यक वस्तूंचे उत्पादन टोळीतील स्त्री-पुरुषांना कसेबसे जगण्यास पुरण्याइतकेच होते. अत्राचा प्रश्न हा वैदिक वाङ्मयात पावलोपावली येतो.

पशुपालन, मृगया, किंवा उपजीविकेचे इतर व्यवसाय सामूहिक रीतीने केल्यानेच हे उत्पादन होऊ शके. इतक्या मागासलेल्या अवस्थेत मानवाला निसर्ग आणि हिंस्र जनावरे यांच्याशी सतत जीवनमरणाचा लढा करवा लागतो. तो सामुदायिक प्रयत्नानेच होऊ शकतो. सामूहिक जीवनापासून वेगळे होऊन एकट्यादुकट्याने ते कोणालाच करता येत नाही.

उत्पादन सामूहिक श्रमाने होत असल्यामुळे साहजिकच पाळीव जनावरे, गुरे चरण्याची जमीन वर्गैरेची मालकीही सामूहिक होती. खाजगी मालमत्तेचा उगम अजून बराच पुढे होता.

या परिस्थितीत उपजीविकेच्या वस्तूंचे वितरणही समानतेच्या भावनेने सर्वास सारखे होत असे. कोणी सधन, कोणी निर्धन हा प्रश्न प्रामुख्याने पुढे आला नव्हता.

थोडक्यात म्हणजे ऋग्वेदकालीन समाजाची गणव्यवस्था ही आर्य टोळ्यांची प्राथमिक साम्यवादी अवस्था (primitive, tribal communism) होती. किंवा या अवस्थेच्या विघटनाला प्रारंभ होण्याच्या परिस्थितीत ही गणव्यवस्था होती असे म्हटल्यास अधिक उचित होईल.

या मताला वेदात इतका पुरावा मिळतो की त्याबद्दल आता दुमत राहिलेले नाही.

या आर्यांच्या टोळ्यांत अजून एकपत्नीत्व किंवा एकपतित्वाची कुटुंबव्यवस्था नक्कीच नव्हती. या संबंधीचे इतिहासाचार्य राजवाडे यांचे संशोधन प्रसिद्ध आहे.

परंतु कुटुंबव्यवस्थेच्या विकासाचा प्रश्न प्रस्तुत विषयाच्या दृष्टीने विशेष महत्त्वाचा नसल्यामुळे त्यात येथे जाण्याचे कारण नाही.

आर्यांच्या टोळ्यांत गुराढोरांसाठी (त्या वेळचे धन किंवा संपत्ती तीच होती) एकमेकांत लढाया होत, पण त्याहूनही त्यांच्यात आणि येथल्या मूळच्या रहिवाशांत होणारा संघर्ष फार व्यापक आणि भीषण होता.

येथील मूळचे रहिवाशीही सामाजिक विकासाच्या एकाच अवस्थेत होते असे नाही. काही आर्यपिक्षाही मागासलेल्या अवस्थेत होते. परंतु सिंधू नदीच्या खोऱ्यातील पौर संस्कृतीतील लोक (हडप्पा संस्कृती) तांत्रिक क्षेत्रात आर्यपिक्षा पुढारलेले होते. त्यांची 'पुरे' ही आजच्या शहरांसारखी नव्हती. तसे पाहिल्यास ती बरीच वाढलेली खेडी होती. तरी शेतीभाती करून गावाभोवती तट बांधून राहण्यापर्यंत त्यांची प्रगती पोचली होती. ते नद्यांचे पाणी अडवून कालवेही बांधीत.

साहजिकच आर्यांची आणि या सर्वांची टक्कर होणे अपरिहार्य होते. दस्यू, दैत्य, असुर इत्यादींच्या विरुद्ध झालेला आणि वेदात वर्णन केलेला संघर्ष तो हाच. "तटबंदी करून शहरात राहणाऱ्या, आमची गुरेढोरे पळविणाऱ्या, नद्यांचे पाणी अडविणाऱ्या आमच्या शत्रूंचा हे इंद्रा, तू नाश कर," वगैरे वेदातील आराधना याच संघर्षाचा पुरावा आहेत.

पूर्ववैदिक आर्य हे संपूर्ण जीवन जगणारे लोक होते. मस्त आणि रगेल होते. लढाईत जसे शूर आणि आक्रमक होते, तसेच मांस, मद्य आणि मदिराक्षी यांच्या अभिरुचीत कोणाला हार जाणारे नव्हते. अध्यात्म, ब्रह्म आणि मोक्ष या गोष्टी अजून त्यांच्या क्षितिजावर आलेल्या नव्हत्या. याचा पुरावा 'अपौरुषेय' वेदांच्या ऋचांमध्ये आणि मंत्रांमध्ये ठिकठिकाणी आढळतो. या वस्तुस्थितीची दखल घेणे ही त्यांची निदानालस्ती नाही. ते एका विजिगीषू संस्कृतीचे अग्रणी होते, प्रतीक होते. ते जसे जगले तसेच जगणे त्यांना शक्य होते. टाळकुटेपणा करीत बसले असते तर त्यांचा नायनाट झाला असता.

आता या आर्यांच्या वैचारिक जगाकडे आपण नजर टाकू आणि नंतर वेदान्ताकडे वळू.

धर्म, नीती, समाजव्यवस्था इत्यादी विषयासंबंधी या अवस्थेतील टोळ्यांच्या विचारांचे आणि कल्पनांचे वैशिष्ट्य हे असते की, त्यांचे विचार कल्पनारम्य (phantastic) असतात, परंतु तसेच भौतिक वास्तवतेशी निगडित असतात. या वास्तवतेचे पुन्हा दोन भाग पडतात. पहिला म्हणजे निसर्ग; ज्यात अग्नी, पृथ्वी, वारा, पाऊस, पाणी, सूर्य, संधिप्रकाश, आकाश, ढग, वीज, वनस्पती, जनावरे इत्यादींचा समावेश होतो. दुसरा म्हणजे खुद्द मानवसमाजाची उत्पादन क्रिया,

मानवाचे श्रम. यात आर्थिक उत्पादनाचे व्यवसाय, कारागिरांचे कौशल्य अशा गोष्टींचा समावेश होतो.

नैसर्गिक वस्तू मानवी जीवनाला कधीही अत्यावश्यक असताच. परंतु प्राथमिक अवस्थेत मानवाचा त्यांच्यावर ताबा नसतो. त्याला नैसर्गिक प्रक्रियांचे शास्त्रीय ज्ञान नसते. त्यामुळे त्याला त्यांच्याबद्दल फार कुतूहल, कौतुक, आदर आणि अचंबा वाटतो आणि त्यांची भीतीही वाटते.

या परिस्थितीत मानव अशा वस्तूंवर अनेक काल्पनिक गुणदोषांचा अधिक्षेप (attribution) करतो, मानवी गुणदोष त्यांना जोडतो. त्यांच्या 'वागणुकी'चे आपण प्रतीकात्मक (symbolic) अनुकरण केले तर त्यांची शक्ती आपल्यात येईल, असेही त्याला वाटते.

एक उदाहरण द्यावयाचे तर या अवस्थेतील अनेक टोळ्यांमध्ये विजांचा कडकडाट आणि पाऊस यांचे प्रतीकात्मक अनुकरण करणारे सामुदायिक नृत्य करण्याची प्रथा असते. उद्देश आणि अपेक्षा ही की या नृत्यामुळे पाऊस पडला पाहिजे आणि पडेल.

हे झाले निर्जीव निसर्गासंबंधी. पण प्राथमिक अवस्थेत बीजातून वृक्ष आणि वृक्षातून फळ निर्माण व्हावे याचा मानवाला अचंबा वाटतो. संभोगाचा आणि संततिजननाचा काही संबंध आहे याची जाणीव नसल्यामुळे केवळ स्त्री हीच संततीची जननी आहे असे त्याला वाटते. इतकेच नव्हे तर विश्वाची जननीही त्याला स्त्रीशक्तीच्या स्वरूपात दिसते. या कल्पनांतूनही प्राथमिक अवस्थेतील समाजात अनेक विधी (त्यांना यातुसाधना म्हणतात) निर्माण होतात.

पेरणीच्या वेळी विवस्त्र स्त्रियांना शेतांतून हिंडविण्याची प्रथा किंवा विधी पुरातन काळी होता व अजूनही काही भागासलेल्या टोळ्यांत आहे. याच्यामागचा विश्वास हा की त्यामुळे जमीन सुपीक होते.

याच्या पुढच्या अवस्थेत मानव काही नैसर्गिक शक्तींना आणि कुशल कारागिरांना दैवी पातळीवर चढवितो. युद्धात निष्णात असलेले देव आराधनेने प्रत्यक्ष लढाईत त्याच्या अंगात संचारतात, किंवा त्याच्या खांद्याला खांदा लावून स्वतः रणांगणात उतरतात असेही त्याला वाटते.

या स्वरूपाचे विचार आणि त्यांच्या अनुरोधाने निर्माण होणारे विधी, व्यवहार, आचार, आराधना इत्यादी आपल्याला वैदिक आर्यांच्या वैचारिक निर्मितीत म्हणजे वैदिक वाङ्मयात आढळतात.

लढाई ही गुरेढोरे मिळविण्याचे (म्हणजे दुसऱ्या टोळ्यांचे कळप लुटण्याचे) एक महत्त्वाचे साधन. तेव्हा वैदिक आर्यांचा सर्वात मोठा देव म्हणजे लढाईत त्यांचे

नेतृत्व करणारा इंद्र हा होय. परंतु अग्नी, वरुण, मरुत (वायू), मित्र (सूर्य), यांच्यावरही मानवी आणि अतिमानवी गुणांचा अधिक्षेप करून त्यांनाही देव बनविण्यात आले.

मानवी म्हणण्याचे कारण हे की, माणसाप्रमाणे रुष्ट होणे, प्रसन्न होणे, द्वेष करणे, प्रेम करणे हे सर्व गुण त्यांच्यावर लादण्यात आले. इतकेच नव्हे तर ते वैदिक आर्यांच्या सभांत येऊन बसत, त्यांच्या यज्ञविधीच्या प्रसंगी हजर राहत, आणि त्यांच्याबरोबर यथेच्छ भोजन करून सोमरसही पीत असत! इंद्र एकदा खूप पिऊन वाटेल तसे बरळला, त्याचे वर्णनही ऋग्वेदात आहे.

आणि अतिमानवी म्हणण्याचे कारण हे की आपले देव हे आपल्यापेक्षा फार शक्तिमान आहेत, त्यांच्या पाठिंब्यामुळे आणि सहकार्यांमुळे आपल्याला दैवी शक्ती प्राप्त होते, हीही आर्यांची भावना होतीच.

देवांना तृप्त आणि प्रसन्न करण्याचा, त्यांचे सहकार्य मिळविण्याचा आर्यांचा मुख्य विधी म्हणजे यज्ञ हे सुप्रसिद्ध आहे. या यज्ञप्रसंगी ते मागणी कसली करत? गायी, घोडे, गुरेढोरे, प्रजा (संतती), अन्न, धष्टपुष्ट शरीर, सुदृढ इंद्रिये, टोळ्यांचे संरक्षण, शत्रूंचा नाश, बुद्धी आणि शौर्य यांची. म्हणजे शंभर टक्के भौतिकवाद! वर म्हटल्याप्रमाणे या प्राथमिक अवस्थेत आत्मा, ब्रह्म आणि मोक्ष यांची चिंता किंवा कल्पना आर्यांना नव्हती.

कारागिरांच्या कौशल्याला वेदात फार महत्त्व होते असे वर म्हटले आहे. त्वष्टा हा सुतार किंवा रथ बनविणारा किंवा सर्वसाधारणपणे वस्तू घडविणारा कारागीर होता. त्याची महती एवढी की, तो अनेक देवांनाही कारागिरी शिकवीत (craftsmanship) असे. भृगू, ऋभू हे गण हस्तकौशल्यात विशेष निष्णात होते असे वाटते. त्यांना जवळ जवळ देवांचे स्थान देण्यात आले होते. वेदातल्या काही मंत्रांत “रथ बनविणाऱ्या सुताराच्या कौशल्याने आम्ही हे गीत बनवीत आहो,” असे उद्गार उद्गात्यांच्या तोंडातून आलेले आहेत!

मानवी श्रमाचा, कारागिरीचा, कौशल्याचा, प्राथमिक साम्यवादाच्या काळात केवढा गौरव केला जातो! विचार हे प्रत्यक्ष कृतीतून, श्रमांतून निर्माण होतात; श्रम हे विचारांची जननी आहेत, हे स्फटिकासारखे पण तितकेच गहन सत्य त्या काळातील मागासलेल्या लोकांना किती स्पष्टपणे दिसत होते आणि मान्य होते! सुताराचे कौशल्य हे उपमान आणि ‘अपौरुषेय’ वेद निर्माण करण्याचे कौशल्य हे उपमेय! त्वष्टा देवांचाही गुरू होऊ शकतो! विश्वकर्मालाही त्वष्टा म्हणण्यात येत असे! कोठे हा श्रमाचा मान आणि श्रमासाठी वाटणारा आदर (dignity of labour) आणि कोठे ‘पुढारलेल्या’ उपनिषदांच्या आणि स्मृतींच्या काळातील शारीरिक

श्रमाबद्दलची तुच्छता!!

तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने गण संस्थेतील आर्यांची जी मते होती त्यांना प्राथमिक स्वरूपाचा भौतिकवाद (protomaterialism) असे नाव आहे.

याचे कारण असे की एकंदर सृष्टी, मानवी समाज, समाजधारणेच्या कल्पना, नैसर्गिक आणि मानवी शक्तींचा परस्परसंबंध, या गोष्टींकडे पाहण्याची त्यांची वैचारिक बैठक; थोडक्यात म्हणजे साऱ्या संसाराकडे पाहण्याची त्यांची दृष्टी, ओबडधोबड असली तरी मुळात निसर्गवादी म्हणजे भौतिक होती. त्यांचे विचार कितीही विचित्र आणि कल्पनारम्य (phantastic) असले तरी भौतिक वास्तवात रुतलेले होते, त्यांचे पाय जमिनीला टेकलेले होते. एरवी वायू, वरुण, अग्नी, सूर्य यांना किंवा मानवी गणांना देवगण प्राप्त होणे, देवांनी पृथ्वीवर येऊन गणसभांत भाग घेणे, यज्ञविधी करणाऱ्यांबरोबर खाणे-पिणे, प्रत्यक्ष लढाईत सामील होणे, हे कोणाच्या डोक्यात येईल?

दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे म्हणजे निसर्ग, सामाजिक उपजीविकेसाठी करावयाचे व्यवसाय आणि विचारधारा (nature, productive social labour, and ideology) यांची अजून मानवी मनात फारकत झालेली नव्हती. भौतिक परिस्थिती आणि मानवी व्यवहार यांपासून संपूर्णपणे अलग आणि स्वतंत्र असे काही गूढ ज्ञान असते असे कोणासही वाटत नव्हते. त्या काळातील विचारवंतांना म्हणजे ऋषिमुनींनाही वाटत नव्हते.

हीच वस्तुस्थिती आणखीही एका बाजूने मांडता येते. निसर्ग आणि मानव यांच्यापासून स्वतंत्र, सर्वज्ञ, अमूर्त, अव्यक्त अशी एकच एक शक्ती आहे, तिने हे सर्व काही निर्माण केले आहे, तीच साऱ्या संसाराचे नियंत्रण आणि मार्गदर्शन करते, हा विचार मानव समाजाच्या विकासाच्या या अवस्थेत नसतो. माणूस आणि देव हे तेल आणि पाण्यासारखे वेगळे झालेले नसतात. एक सर्वशक्तिमान आणि दुसरा दीनदुबळा पामर, असे लोकांना वाटत नसते. देव मानवी असतात आणि माणसांत देवांची शक्ती संचारते. आणि या सर्वांचे मूळ कारण हे की, निसर्ग आणि मानव यांची ताटातूट माणसाच्या डोक्यात झालेली नसते.

व्यवहारात याचा अर्थ हा होतो की, सर्वस्वी असहाय होऊन देवाला संपूर्णपणे शरण जाणे; त्याच्या दयेची आणि कृपेची याचना करणे; त्यासाठी पूजा, प्रार्थना वगैरे अनेक विधी करणे या गोष्टी समाजात आलेल्या नसतात. पारंपरिक अर्थाने ज्याला धर्म म्हणतात ती संस्था अजून जन्माला आलेली नसते.

वरील विधानांचा सर्वोत्कृष्ट पुरावा म्हणजे ऋग्वेदकालीन आर्यांनाही पुरातन वाटणारी आणि उपनिषदांच्या काळापर्यंत संपूर्णतया नष्ट झालेली ऋत ही कल्पना

होय. आपण वर म्हटले आहे की, ऋग्वेदाच्या वेळीही प्राथमिक साम्यवादी समाजाला काही तडे जाऊ लागले होते. या समाजाचे अभिजात (classical) स्वरूप म्हणजे ऋत.

ऋताच्या काळात आर्यांच्या टोळ्या सिंधू नदीच्या खोऱ्यापर्यंत पोचल्या होत्या की नाही याची शंका आहे. बहुधा नसाव्यात. कारण ऋग्वेदातील काही उल्लेखवजा आठवणी इराण आणि 'हिंदुस्थान' यांमधील भूप्रदेशाविषयी असाव्या असा अंदाज आहे.

(अवतरणचिन्ह वापरण्याचे कारण की, अलीकडच्या राजकारणातील भौगोलिक भेद त्या काळात नव्हते. आजच्या पाकिस्तानच्या वायव्य प्रदेशाचा एक भाग आणि अफगाणिस्तानचा नजीकचा एक भाग म्हणजे त्या काळातील गांधार. त्याला कोणी 'बाहेरचा' मुलूख समजत नव्हते.)

ते काहीही असो, ऋत ही चीज आर्यांच्या अत्यंत पुरातन जीवनातील भव्य आणि अमूल्य वस्तू होती हे निर्विवाद आहे. आज तिचे वर्णन किंवा व्याख्या करणे इतके कठीण आहे की मोठ्या प्रयासाने ती वस्तू काय होती याची कल्पनाच करावी लागते.

सुरुवातीला एका क्लिष्ट शब्दप्रयोगाने मी ऋताची व्याख्या करण्याचा प्रयत्न करतो. ऋत म्हणजे अतिपुरातन आर्यांची निसर्ग आणि समाज यांच्या नियमबद्धतेची कल्पना होय.

सारे विश्व ज्या मार्गाने चालते ते ऋत आणि ज्या त्या वस्तूला आपल्या ऋताप्रमाणेच चालावे लागते हा ऋताचा अधिकार, अशी ही कल्पना होती. ऋत म्हणजे निसर्ग आणि समाजजीवन यांचा स्वाभाविक मार्ग, त्यांची स्वाभाविक गती, त्यांची स्वाभाविक वागणूक, त्यांचा स्वाभाविक गुणधर्म.

प्रत्यक्ष उदाहरणांनी हे समजणे अधिक सुलभ होईल.

सूर्य, चंद्र, ग्रह, तारे यांची नियमबद्ध गती म्हणजे त्यांचे ऋत. विस्तव जाळतो, ढगातून पाऊस पडतो, वारा वाहतो, हे त्यांचे ऋत. उन्हाळा, पावसाळा, हिवाळा यांचे नियमित चक्र हे त्यांचे ऋत. वरुण, अग्नी, मित्र या देवांनाही ऋताप्रमाणेच वाटचाल करावी लागे आणि पुन्हा समाजजीवनाच्या ऋताचे संरक्षण करावे लागे. (वरुण हा आर्यांचा सर्वात पुरातन, ऋताच्या काळातील देव. तो अत्यंत नीतिमान होता व भ्रष्ट देवांना शिक्षा करण्याचा अधिकार त्याच्याकडे होता. इंद्राचे महत्त्व आर्य लोक गुरांचे कळप लुटू लागले त्या काळात वाढले. वरुणाप्रमाणे नीतिमत्तेसाठी इंद्राची ख्याती नाही.) आणि तितकीच महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे प्राथमिक साम्यवादी गणसमाजातील नीती म्हणजेही ऋतच.

ही नीती काय होती? कशावर आधारलेली होती? सामूहिक श्रम, सामूहिक उत्पादन, सामूहिक मालमत्ता आणि उपजीविकेच्या वस्तूंचे सामूहिक आणि समान वाटप हा तिचा मूलभूत पाया होता.

अशा सामाजिक-आर्थिक व्यवस्थेतून प्रत्येकासाठी सर्व आणि सर्वांसाठी प्रत्येक (each for all and all for each) हीच नीती निर्माण होते आणि त्याच नीतितत्त्वाच्या आधारावर अशा समाजाची धारणा होऊ शकते.

गणातील प्रत्येक व्यक्तीला उत्पादनक्रियेत भाग घ्यावा लागतो; लढाई झाली तर लढाईत भाग घ्यावा लागतो; गणातील इतर सर्व व्यक्तींच्या संरक्षणाला हातभार लावावा लागतो. त्याचबरोबर गणातील सर्व लोक प्रत्येक सभासदाचे संरक्षण करतात, त्याचे पालनपोषण करतात. जीवनावश्यक ज्या वस्तू सामुदायिक श्रमातून पैदा होतात त्या साहजिकच सर्वांना सारख्या वाटून दिल्या जातात. गणजीवनाशी संबंधित असलेल्या सर्व प्रश्नांचे निर्णय गणाच्या आमसभेत चर्चा करून सार्वमताने घेतले जातात.

एकजूट, समता, बंधुत्व, परस्पर साहाय्य हे या नीतिमतेचे व्यक्त स्वरूप होते. वैयक्तिक स्वार्थ, हेवादावा, हाव, खोटे बोलणे, फसवाफसवी, चोरी, कामचुकारपणा, गणसभासदात हिंसात्मक व्यवहार, या प्रवृत्तींना गणसमाजाच्या आत स्थान नव्हते. अशा प्रवृत्ती त्या समाजात असल्या तर तो टिकूच शकला नसता, त्याची प्रगती होणे दूरच राहिले.

वैयक्तिक आणि सामाजिक गरज, वैयक्तिक आणि सामाजिक नीती, वैयक्तिक आणि सामाजिक सौख्य या सर्वांचा येथे संपूर्ण संगम झालेला होता. 'माझे' आणि 'तुझे' हा भेद येथे नव्हता. हक्क आणि कर्तव्य यांची फारकत झालेली नव्हती.^३

या ऋत व्यवस्थेचे वैभव, तिचा गौरव, तिच्यातील थोर मानवी मूल्ये, तिच्यातून मिळणारे सामाजिक आणि वैयक्तिक सुख यांचे वर्णन वेदांत निरनिराळ्या ठिकाणी आहे. त्याचे उतारे या विषयावरील आधुनिक लेखकांनी प्रसिद्ध केलेले आहेत. त्यांची येथे उजळणी करण्याचे कारण नाही.

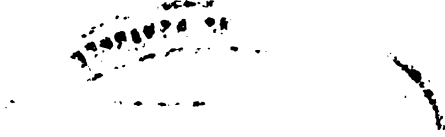
अर्थात समाजाची ही अवस्था कायम टिकणे शक्य नव्हते. आर्थिक प्रगती आणि तज्जन्य वैचारिक विकास ही प्रक्रिया सतत चालू असते. ती कधी थांबत नाही.

प्राथमिक ऋग्वेदाच्या काळात ऋताचा ऱ्हास सुरू झाला होता. ऋग्वेदाच्या अखेरच्या काळात तर तो इतका स्पष्ट झाला की अनेक ऋषिमुनींनी त्याबद्दल शोक आणि रुदन केले आहे. अनेकांनी ऋत पुन्हा परत यावे म्हणून प्रार्थना केली आहे. काहींनी समाजात बोकळू लागलेल्या स्वार्थाचा आणि नीतिभ्रष्टतेचा धक्कार केला आहे. हे सारे वर्णन उत्तर वैदिक वाङ्मयात आढळते.

या घटनेची कारणे आणि त्यातून निर्माण झालेला नवा समाज आणि त्याचे तत्त्वज्ञान यांचा आता विचार करू.

टिपा

१. ऋग्वेदाचा काळ हा चारशे-पाचशे वर्षांचा आहे याचा उल्लेख वर आलाच आहे. साहजिकच एवढ्या मोठ्या काळात उत्पादनसाधने, समाजव्यवस्था आणि मानवी विचार थिजून राहत नाहीत. त्यात बदल होत असतो. म्हणून ऋग्वेदाचा काळ हा शब्दप्रयोगही बऱ्याच ढोबळ अर्थाने वापरला जातो. त्यात पुन्हा आणखी एक गुंतागुंत आहे. ती ही की, ऋग्वेदातील काही उल्लेख समकालीन समाजव्यवस्थेचे निदर्शक नसून तिच्यापेक्षाही पुरातन समाजव्यवस्थेच्या आठवणी आहेत. असो. आपला उद्देश सामाजिक आणि वैचारिक विकासाची ऐतिहासिक प्रक्रिया (the historical process of social and ideological development) तपासण्याचा आहे. त्यासाठी घटनांच्या कालगतीचा अनुक्रम (chronological sequence) स्पष्ट असावा लागतो. त्या दृष्टीने ऋग्वेद, उपनिषदे, स्मृती आणि पुराणे ही अनुक्रमाने येतात. परंतु त्यांच्या निश्चित तारखा ठरविणे कठीण आहे. आपल्या इतिहासातील पहिली निश्चित तारीख म्हणजे अलेक्झांडरच्या स्वारीची. ती ग्रीक इतिहासकारांनी नोंदविली, आपण नाही. इतिहासलेखन ही भारतीय संस्कृतीची एक अत्यंत कमजोर बाजू आहे.
२. आर्य म्हणजे कोण, त्यांची व्याख्या काय, हा प्रश्नही वादग्रस्त आहे. ज्यांची मातृभाषा वैदिक संस्कृत होती आणि ज्यांनी वेद उद्घोषित केले ते आर्य या अर्थाने तो शब्द या पुस्तिकेत वापरला आहे. अखेर त्या लोकांनाही काही नाव हवे. त्यासाठी हे रूढ नाव वापरण्यास काही हरकत नाही.
३. उत्पादनसाधने आणि उत्पादनव्यवस्था यांबाबत सिंधू नदीच्या खोऱ्यातील पौर संस्कृती नंतर आलेल्या आर्यापेक्षा अधिक प्रगत होती हे वर आलेच आहे. तरी आर्यांनी तिला पराभूत केले. याचे कारण त्या संस्कृतीत भौतिक प्रगतीबरोबर वर्गीय शोषण आणि वर्गीय संघर्ष आलेला होता. सधनवर्ग ऐषआरामी झाला होता. त्यामुळे तिची अंतर्गत शक्ती क्षीण झाली होती. आर्य हे भौतिकदृष्ट्या मागासलेले असले तरी गण समाजातील समता आणि एकजूट ही त्यांची शक्ती होती. म्हणून ते जिंकले. गाँथ, हूण आणि व्हॅंडल या प्राथमिक अवस्थेतील टोळ्यांनी वैभवशाली रोमन साम्राज्याचा पराभव केला तो याच कारणामुळे. नंदांच्या काळापासून भारतात मोठी राज्ये निर्माण होऊ लागली. परंतु अनेक विभागांत अजून गणव्यवस्था व गणराज्ये होतीच. या राज्यांत लाचलुचपत वगैरे भानगडी करून फूट पाडल्याशिवाय ती जिंकणे शक्य नाही, असे कौटिल्याने अर्थशास्त्रात स्पष्ट म्हटले आहे.



उपनिषदांची सामाजिक पार्श्वभूमी आणि तात्त्विक भूमिका

ऋग्वेदाचा प्रारंभ आणि मुख्य उपनिषदे यांमधील काळात उत्तर भारतातील आर्थिक आणि सामाजिक व्यवस्थेत फार महत्त्वाचा बदल झाला.

आर्यांची संस्कृती^१ पंजाबपासून बंगालपर्यंत विंध्य पर्वताच्या उत्तरेच्या बहुतेक प्रदेशांत पसरली. मुख्यतः गंगा नदीच्या खोऱ्यातील विस्तीर्ण भू-भाग तिने व्यापला.

पशुपालनाबरोबर हळूहळू शेती हा उपजीविकेचा महत्त्वाचा व्यवसाय होऊ लागला. त्याच्याबरोबर कापूस आणि कापसाचे कापड आले. टोळ्यांचे भटके जीवन संपून विशिष्ट प्रदेशांत विशिष्ट टोळ्या स्थायिक झाल्या. संस्कृतीचा विस्तार मगधापर्यंत (आजचा दक्षिण बिहार) पोचल्यावर लोखंड मोठ्या प्रमाणावर उपलब्ध झाले. लोखंडी कुऱ्हाड आली. अनेक नवे हस्तव्यवसाय (handicrafts), हुन्नर आणि कला निर्माण झाल्या.

नद्यांच्या काठावरील काही गावांना लहान लहान नगरीचे रूप आले. ही शहरे (पूर) गांधारातील तक्षशिलेपासून मगधातील राजगृहापर्यंत पसरली. व्यापार सुरू झाला. मालाची ने-आण करण्यासाठी नद्यांतील नौकानयन वाढले. सगळ्याच प्रकारचे दळणवळण वाढले.

युद्धाची मुख्य शस्त्रे अजून धनुष्यबाण आणि गदा हीच होती. तरीही तलवार आणि भाला यांचाही उदय झाला.

समाजाच्या उत्पादनसाधनांत हे एक क्रांतिकारी संक्रमण होते. त्याचा पहिला परिणाम हा झाला की, एकंदर सामाजिक उत्पादन वाढले. वेदांच्या प्राथमिक काळात माणसाने कसेबसे जगावे इतकेच उत्पादन होत असे. म्हणून तर ऋग्वेदकालीन वाङ्मयात येथून तेथून “गाई दे, संतती दे, अन्न दे, सुदृढ प्रकृती दे,” ही आराधना भरलेली आहे.

आता परिस्थिती बदलली. जीवनाच्या किमान गरजा भागून वरकड जीवनावश्यक वस्तू शिल्लक राहू लागल्या. त्यांचा संचय कसा करावयाचा, कोणी करावयाचा,

कोणासाठी करावयाचा हा मानवी इतिहासातील महान प्रश्न गणव्यवस्थेवर उभारलेल्या समाजासमोर उभा राहिला.

अर्थात ही घटना स्वागतार्हच होती. उत्पादन वाढल्यामुळे सर्वांचीच उपजीविका अधिक सुखमय होऊ शकते आणि झाली पाहिजे. परंतु इतिहासाचा अनुभव तसा नाही आणि आपली गणसंस्थाही त्याला अपवाद होऊ शकली नाही या कारणाचा थोडक्यात विचार करणे आवश्यक आहे.

या प्रगतीचे कारण समाजात विकसित होत असलेले नवीन उद्योग आणि व्यवसाय; त्या भिन्न व्यवसायांना लागणारी विविध प्रकारची अवजारे आणि ती वापरण्यासाठी लागणारे विशिष्ट कौशल्य, हे होते. हे झाल्याशिवाय मानवी श्रमाची उत्पादनक्षमता (productivity of labour) वाढू शकली नसती, म्हणजे एकंदर उत्पादनात वृद्धी होऊ शकली नसती.

या घटनेबरोबर आणखीही एक घटना क्रमप्राप्त होती. ती म्हणजे सामाजिक श्रमविभागणी (social division of labour) अधिक व्यापक, सूक्ष्म आणि गुंतागुंतीची झाली.

असा समाज पशुपालन अवस्थेतील सामूहिक श्रम आणि सामूहिक समान वाटप या तत्वांवर चालणे शक्य नव्हते. पशुपालन अवस्थेतील व्यवसाय साधे आणि थोडे असतात. तेथे व्यक्तीव्यक्तींच्या श्रमकौशल्यात विशेष फरक असण्याचा प्रश्न नसतो. त्यामुळे 'प्रत्येकासाठी सर्व आणि सर्वासाठी प्रत्येक' या तत्त्वावर तो चालतो आणि चालू शकतो.

शेती आणि अनेक नवे व्यवसाय आले की त्यांच्याबरोबर साऱ्या समाजाच्या उत्पादन-प्रक्रियेचे आणि इतर व्यवहारांचे सुसूत्रीकरण (co-ordination) आणि मार्गदर्शन (direction) करण्याचा प्रश्नही पुढे येतो. आणि हे सुसूत्रीकरण आणि मार्गदर्शन हाही समाजातील एक खास धंदा किंवा पेशा होऊ लागतो.

हे कोणी करावयाचे? आणि कोणी केले? या प्रश्नाचे उत्तर गणसमाजाच्या संघटनेतूनच आले. त्या समाजातही, प्राथमिक स्वरूपाचा का होईना, काही श्रमविभाग हा होताच. यज्ञ व इतर धार्मिक विधी सामूहिक असले तरी त्यात म्होरकेपणा करणारे तज्ज्ञ म्हणजे पुरोहित होते. त्याचप्रमाणे लढाईत गणांचे नेतृत्व करण्यासाठी साऱ्या गणाने वेळोवेळी निवडलेले नेते, सेनानी होते.

उत्पादन-पद्धतीची अधिक प्रगती होऊ लागल्यावर तिचे सुसूत्रीकरण आणि मार्गदर्शन करण्याचे कार्य आणि त्या कार्यातून हळूहळू प्रस्थापित होणारा अधिकार याच लोकांकडे आला.

येथवर सारे काही ठीक. पण समाजाचे हे नवीन नेते तेवढेच करून थांबले

नाहीत. वाढलेल्या सामाजिक उत्पादनातून जी बचत किंवा शिल्लक राहू लागली, तीही त्यांनी हळूहळू बळकावण्यास सुरुवात केली. वरकड वस्तूंचा संचय कोणी, कसा आणि कोणासाठी करावयाचा या प्रश्नाचे उत्तर गणसमाजातील धार्मिक आणि लष्करी नेत्यांनी दिले. “हा संचय आम्ही आमच्या अधिकाराने आणि आमच्यासाठी करणार,” हेच ते उत्तर.

याचाच अर्थ गणसमाजातील सामुदायिक मालमत्तेचा अस्त आणि खाजगी मालमत्तेचा उदय. गणसमाजातील समता आणि बंधुत्व यांचा अस्त आणि वर्गीय समाजातील विषमता आणि परस्पर वैर यांचा उदय. गणसमाजातील एकजुटीचा शेवट आणि ऐतखाऊ शोषक आणि कष्टकरी शोषित या वर्गभेदांचा आणि संघर्षाचा प्रारंभ. गणव्यवस्थेचे विघटन आणि वर्गीय समाजाची उत्पत्ती.

वरील घटनेची दखल घेताना येथे आणखीही एका गोष्टीचा उल्लेख केला पाहिजे. आर्यांच्या गणव्यवस्थेचे विघटन होत असताना त्याचबरोबर येथील इतर अनेक मागासलेल्या टोळ्यांवर (tribes) ते वर्चस्व प्रस्थापित करित होते आणि त्यांना आपल्या समाजव्यवस्थेच्या कक्षेत समाविष्ट करित होते. खुद्द आर्यांमध्ये वर्गभेद निर्माण होत असले तरी या मागासलेल्या टोळ्यांचे स्थान त्या सर्वांहून कनिष्ठ असणे स्वाभाविक होते.

या एकूण सामाजिक-आर्थिक परिवर्तनाला आपल्याकडे कोणते विशिष्ट स्वरूप आले हे पाहून नंतर तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात त्याचा काय परिणाम झाला याचा विचार आता करावयाचा आहे.

प्रथम यज्ञाच्या मंत्रतंत्रांचे अनेक किचकट विधी करणारे आणि युद्धात नेतृत्व करणारे असे समाजाचे दोन स्पष्ट विभाग साकार होऊ लागले. हेच ‘आपले’ ब्राह्मण आणि क्षत्रिय. त्याचबरोबर पशुपालन आणि शेती करणारा (कृषिगोरक्ष्य) समाजाचा विभागही वेगळा होऊ लागला. हे वैश्य. आर्यांनी आपल्या वर्चस्वाखाली आणलेल्या टोळ्या या वरील तीनही विभागांची सेवाचाकरी करणाऱ्या म्हणजे शूद्र झाल्या आणि ‘आर्य संस्कृती’चा एक भाग बनल्या. आणखी काही शतकांनी व्यापार वाढल्यावर वैश्य हे वाणिज्य म्हणजे व्यापार करू लागले. त्यांची बढती झाली असे म्हणता येईल आणि शूद्रांकडे सेवाचाकरीबरोबर शेतीचा व्यवसायही आला. शेती बरीच वाढल्यावर पशुपालन हा स्वतंत्र आणि वेगळा व्यवसाय राहिला नाही. तो शेतीचा आनुषंगिक व्यवसाय झाला.

हे चित्र बरेच ढोबळ आहे आणि त्यावर निरनिराळ्या बाजूंनी आक्षेप घेणे किंवा टीका करणे कठीण नाही. तरी मुख्यतः ते चुकीचे नाही.^२

ही आपली मुळातली चातुर्वर्ण्य व्यवस्था.

अर्थात तत्पूर्वीच्या गणव्यवस्थेच्या विघटनाशिवाय चातुर्वर्ण्य प्रस्थापित होऊ शकले नाहीत. खरे म्हणजे दोनही क्रिया एकसाथच झाल्या असे म्हटले पाहिजे. हे संक्रमण सहजासहजी झाले नाही. जीर्ण आणि अस्तंगत होत चाललेल्या गणव्यवस्थेने उदयोन्मुख चातुर्वर्ण्याला कसून विरोध केला. या संघर्षात रक्तपातही झाला. कारण समता व बंधुत्व यांवर उभारलेल्या नीतीची मूल्ये गणसंस्थेकडे होती आणि वर्गीय शोषणाच्या 'तत्त्वा'चे धुरीणत्व चातुर्वर्ण्याचा पुरस्कार करणाऱ्यांकडे होते. अखेर गणसंस्था पराभूत झाली आणि चातुर्वर्ण्याची जीत झाली. कारण चातुर्वर्ण्याचे पुरस्कर्ते हे एका नवीन आणि अधिक उत्पादक समाजव्यवस्थेचे शिल्पकार होते, पुरोगामी होते आणि त्यामुळे आक्रमक आणि विजिगीषू होते.

नवीन समाजात कष्ट करणाऱ्यांचे, प्रत्यक्ष श्रम करणाऱ्यांचे शोषण आणि त्यावर होणारा जुलूम हा नक्कीच होता. पण त्याशिवाय शेकडो चौरस मैल पसरलेल्या आणि शेती व व्यापार यांवर आधारलेल्या नवीन समाजाची संघटना आणि धारणा करणे शक्य नव्हते. समता, बंधुत्व आणि समवितरण यांना येथे स्थान नव्हते. गणव्यवस्थेचा अंत हा कितीही क्लेशदायक आणि हृदयद्रावक असला, चातुर्वर्ण्याचे अध्वर्यू जरी निर्दय आणि स्वार्थांध असले, तरी ऐतिहासिकदृष्ट्या गणव्यवस्थेचा अस्त हा अपरिहार्य होता.

सामाजिक संघर्षात अधिक प्रगत आणि अधिक उत्पादक समाजव्यवस्थाच जिंकते या मार्क्सवादी सिद्धान्ताचा आपल्या देशातील हा पहिला अनुभव होता.

समाजात वर्गभेद निर्माण होऊ लागले की, त्यानंतरच्या मानवी प्रगतीत वाढते उत्पादन आणि निर्दय शोषण या दोनही गोष्टी समाविष्ट असतात, ऐतिहासिक विकास हा द्वंद्वत्मक विरोधरूपी असतो, या मार्क्सवादी सिद्धान्ताचाही भारतातील हा पहिला अनुभव होता. (भावी वर्गहीन समाजवादात या दुष्ट चक्राचा अंत होईल. पण तो प्रस्तुत विषय नाही.)

या संघर्षाची वर्णने, त्या संबंधीच्या अनेक दंतकथा उत्तर वैदिक वाङ्मयात, बौद्ध वाङ्मयात, महाभारतात आणि नंतरच्या पुराणांतही विखुरलेल्या आहेत. त्यांचा अर्थ आपण समजून घेतला पाहिजे नाहीतर दोन विरुद्ध स्वरूपाच्या प्रतिक्रिया होतात. 'भारतीय संस्कृती'चे तथाकथित अभिमानी पूर्ववैदिक आणि उत्तरवैदिक समाजव्यवस्थांतील भिन्नत्वावर बोळा फिरवून सरसकट 'आमच्या उदात्त, अनुपमेय, सर्वोच्च' संस्कृतीचा उदो उदो करित सुटतात आणि याच्या उलट दलितवर्गाचा प्रामाणिकपणे आणि कळकळीने कैवार घेणारे काही क्रांतिकारक चातुर्वर्ण्याला नुसतीच शिव्यांची लाखोली वाहतात.

यातली पहिली प्रतिक्रिया बहुधा स्वार्थी आणि अप्रामाणिक असते, निदान

देशाभिमानाच्या चुकीच्या कल्पनांवर आधारलेली असते. दुसरी प्रतिक्रिया प्रामाणिक परंतु अनैतिहासिक असते.

आपल्याकडे गणसमाजातून चातुर्वर्ण्य निर्माण झाले ही मूलतः वर्गीय घटना होती. ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य हे ज्ञानाचे, धर्माचे, राज्यसत्तेचे आणि धनसंपत्तीचे ठेकेदार होते, शूद्र हे काबाडकष्ट करणारे, दलित आणि शोषित होते या वस्तुस्थितीवर कोणीही कितीही सारवासारव केली तरी ते सत्य कोणाला खोडून काढता येणार नाही.

वेदान्तवादी त्या सत्यावर अध्यात्मवादाचा मुलामा चढवितात; “समाजात उच्चनीच हे नेहमी असणारच, कारण साऱ्या व्यक्तींचे कर्तृत्व सारखे नसते” या युक्तिवादाने शूद्रांना ठोकण्यात आलेल्या बेड्यांचे समर्थन करतात; बाजू अंगावर आली म्हणजे “चातुर्वर्ण्याच्या मूळच्या प्रस्थापकांचा तसा उद्देश नव्हता; मुळात ती एक आदर्श सामाजिक श्रमविभागणी होती, नंतर तिला विकृत स्वरूप आले,” या रटाळ युक्तिवादाचा आश्रय घेतला; पण त्यामुळे जे कटू सत्य आहे ते रसाळ होऊ शकत नाही.

ज्या उपनिषदांचा आणि गीतेचा वरील भूमिकेचे समर्थन करण्यासाठी उपयोग करण्यात येतो त्यातच या सत्याचा भरपूर पुरावा आहे. स्मृतींमध्ये तर आणखीच स्पष्ट आहे. ते सारे पुढे येणार आहे. परंतु हे सत्य मान्य होण्यासाठी उपनिषदे आणि गीता उघड्या डोळ्यांनी वाचावी लागतात; शास्त्रीय, ऐतिहासिक दृष्टीने वाचावी लागतात; भारतीय संस्कृतीच्या आंधळ्या अभिमानाने रंगविलेल्या चष्यातून नाही.

शूद्रांच्या पलीकडच्या अंत्यजांची परिस्थिती तर त्यांच्याहूनही भयानक होती. कारण त्यांना चातुर्वर्ण्यातही स्थान देण्यात आले नाही. ते माणसांच्याच काय पण जनावरांच्याही पलीकडचे होते.

यापूर्वी केलेल्या दोन विधानांचे थोडे अधिक स्पष्टीकरण केले पाहिजे. एरवी ती वाचकांना परस्परविरोधी वाटण्याचा संभव आहे. येथील मागासलेल्या टोळ्यांवर (tribes) वर्चस्व प्रस्थापित करून आर्यांनी त्यांना शूद्र बनविले असे वर म्हटले आहे आणि त्याचबरोबर दोहोंमध्ये वैवाहिक संबंध जडले आणि ‘शुद्ध’ आर्य हे कल्पनेतच राहिले असेही म्हटले आहे. या दोन्ही गोष्टी खऱ्या कशा?

एक गोष्ट सहज समजण्यासारखी आहे की, ही प्रक्रिया शेकडो वर्षांच्या कालखंडावर पसरलेली आहे. ती काही झटकापटकी झाली नाही. सुरुवातीला साहजिकच जित आणि जेते यांतील भेद स्पष्ट होता, दोहोंतील खाई उघड होती.

वर्ण या नावात तो भेद व्यक्त होतो. ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य हे मुख्यतः आर्य होते, शूद्र ‘अनार्य’ होते. वर्णाने, नाकाडोळ्यांनी, साधारण शारीरिक बांध्याने आर्य

हे येथील मूळच्या रहिवाशांहून वेगळे होते. अधिक गौरवणीय होते. म्हणून ढोबळमानाने चातुर्वर्ण्य ही श्रमविभागणी आणि वर्गभेदाची समाजव्यवस्था सुरुवातीला वर्णभेदाचीही होती आणि त्यावरून तिला तसे नाव पडले. आपल्या देशातील वर्गीय विकासामध्ये ज्या काही गुंतागुंती आणि वैशिष्ट्ये आहेत त्यातील हीही एक आहे.

परंतु होता होता या समाजव्यवस्थेचा विस्तार आणि तिचे वर्चस्व साऱ्या भारतात पसरले. तेव्हा अनेक नवीन जमातींना सर्रास क्षत्रिय बनविण्यात आले, अनेकांना शूद्र बनविण्यात आले. निरनिराळ्या जमातीतील अनेक लोक ब्राह्मण झाले. “दैवायत्तं कुले जन्म, मदायत्तं तु पौरुषम्” या न्यायाने अनेक व्यक्ती खालच्या वर्गवर्णातून वरच्या वर्गवर्णात गेल्या. विशेषतः तलवारबहाद्री हा गुण आनुवंशिक नसल्यामुळे अनेक शूद्र राजेही झाले आणि ‘समजूतदार’ ब्राह्मण पुरोहितांनी ज्या वेदमंत्रांचा अर्थ कोणालाही कळत नव्हता त्यांचा जयघोष करित त्यांना क्षत्रिय बनविले, इतकेच काय सूर्यवंशी आणि सोमवंशी क्षत्रिय बनविले!

भारतातील सामाजिक आणि वर्गीय विकासाचा आपण विचार करतो तेव्हा या साऱ्या गोष्टी ध्यानात ठेवाव्या लागतात. समाजविकास हा मूलतः आणि मुख्यतः वर्गीयच असतो, पण तो सर्व देशांत तंतोतंत सारखा होत नाही. तशा रीतीने इतिहासाचे विश्लेषण करण्याचा प्रयत्न केल्याने मार्क्सवादाचे अतिसुलभीकरण (oversimplification) होते. आणि त्यातून खऱ्या प्रश्नांचा उलगडा होत नाही.

आपल्याला या पुस्तिकेत राज्यसंस्थेच्या प्रश्नात विशेष जावयाचे नाही. तरीही संक्षेपाने त्याची दखल घेतली पाहिजे.

सामाजिक शोषणावर आधारलेल्या चातुर्वर्ण्य व्यवस्थेबरोबर राज्यकर्ते आणि त्यांच्या सत्तेखालील सामान्य जन हा भेद निर्माण होणेही अपरिहार्य होते. **वर्गभेदाबरोबर राज्यसंस्था निर्माण होते हा साऱ्याच देशांचा अनुभव आहे.** आर्थिक शोषण करणाऱ्या वर्गाला आपली राज्यसत्ताही प्रस्थापित करावी लागते. एरवी अर्थव्यवस्थेचे आणि इतर सामाजिक जीवनाचे नियंत्रण करता येत नाही आणि शोषितांकडून मुकाट्याने अर्थोत्पादन करून घेता येत नाही.

मूळच्या गणव्यवस्थेत समाजापासून अलिप्त झालेली आणि त्याच्यावर अधिकार चालविणारी राज्यसत्ता नव्हती. गणातील सर्व सभासद एकत्र जमून समाजव्यवस्थेचे सर्व निर्णय घेत असत, ते अमलात आणीत असत आणि लढाईसाठी आपले नेते निवडीत असत. ही गणव्यवस्थेतील लोकशाही होती.

गणव्यवस्थेच्या विसर्जनाबरोबर या लोकशाहीचेही विसर्जन झाले. लढाईसाठी निवडलेले नेते गणावर आपली सत्ता प्रस्थापित करू लागले. सामाजिक उत्पादनाचे

वितरण समानतेच्या तत्त्वावर करण्याऐवजी त्याचा अधिकाधिक भाग ते स्वतःसाठी आणि आपल्या ब्राह्मण पुरोहितासाठी ठेवू लागले.

थोडक्यात म्हणजे, महाभारताच्या शांतिपर्वात भीष्माचार्यांनी ज्या राज्यसत्ताविहीन काळाचे वर्णन केले आहे तो काळ संपला. हे वर्णन केलेली कविता प्रसिद्ध आणि सोपी आहे म्हणून येथे जशीच्या तशी देतो.

न वै राज्यं न राजाऽसीत् न च दंडो न दंडिकः ।

धर्मणैव प्रजाः सर्वा रक्षंति स्म परस्परम् ॥

उपनिषद कालापर्यंत निर्माण झालेले राजे अजून फार लहान होते, त्यांची राज्ये फार लहान होती. (रामायणातील जनक आणि दशरथ यांच्यासारखी). त्या राज्यात गणव्यवस्थेच्या परंपरांची धुगधुगी अजून जीव धरून होती. तरीही राजा, 'कर', दंड, शिक्षा ही राज्यसत्तेची अंगे निर्माण झालीच होती. वर्गीय राज्यसंस्था उदयाला आली होती.

येथवर या प्रकरणात निरनिराळ्या बाजूंनी आपण उपनिषदांच्या सामाजिक पार्श्वभूमीची दखल घेतली. सामाजिक-आर्थिक (socio-economic) विकासाच्या दृष्टीने सारांश रूपाने तिचे असे वर्णन करता येईल की उपनिषदांचा काळ हा चातुर्वर्ण्य आणि राज्यसंस्था प्रस्थापित होण्याचा काळ होता; भारतातील पहिल्या तीव्र वर्गसंघर्षाचा काळ होता.³

उपनिषदांचे तत्त्वज्ञान अर्थात वेदान्त हा या सर्व सामाजिक घटनांचा परिपाक आहे; त्यांचे प्रतिबिंब आहे; त्यांचे वैचारिक सुसूत्रीकरण आहे. या प्रश्नाकडे आता वळले पाहिजे. कारण तो स्पष्ट झाल्याशिवाय वेदान्ताचा काहीही अर्थ लागू शकत नाही. उपनिषदांच्या 'गूढ विद्येची' उकल होत नाही.

उपनिषदांचे तत्त्वज्ञान म्हणजे त्या काळातील सामाजिक घटनांचे सर्वसाधारण वैचारिक प्रतिबिंब (generalised ideological reflection) एवढे म्हणून भागत नाही. कारण त्या काळात वर्गसंघर्ष तीव्रतेने वाढत होता असे म्हटल्यावर "कोणत्या वर्गाच्या सर्वसाधारण विचारांचे प्रतिबिंब?" हा प्रश्न येतोच. वर्गसंघर्ष हा केवळ सामाजिक-आर्थिक क्षेत्रात होत नाही. त्याचे प्रतिबिंब वैचारिक क्षेत्रात पडणे अपरिहार्य होते आणि तसे ते पडतेच. परस्परविरोधी वर्गीय हितसंबंधांचे पडसाद परस्परविरोधी तत्त्वज्ञानांच्या रूपात व्यक्त होतात.

आपल्याकडे वैदिक काळात हा वैचारिक संघर्ष मुख्यतः अध्यात्मवाद आणि लोकायत या दोन तत्त्वज्ञानांच्या संघर्षात व्यक्त झाला. यांपैकी लोकायतचा विचार पुढे करावयाचा आहे. येथे उपनिषदातील अधिकृत (authoritative) दर्शन म्हणजे अध्यात्मवाद हे प्रस्तुत आहे.

कार्ल मार्क्सने म्हटले आहे की समाजातील अधिकारी विचार हे समाजातील अधिकारीवर्गाचे विचार असतात.* उपनिषद कालापासून वेदान्त हे हिंदू समाजव्यवस्थेचे अधिकारी तत्त्वज्ञान आहे याबद्दल दुमत होण्याचा प्रश्नच नाही.

आणि हे दर्शन उदयोन्मुख चातुर्वर्ण्य व्यवस्थेतील ब्राह्मण-क्षत्रियवर्गांच्या अध्वर्यूनी घडविले हेही तितकेच स्पष्ट आहे. याज्ञवल्क्य हे उपनिषदांतील अध्यात्मवादाचे सर्वोच्च अधिकारी (authority). ते ब्राह्मण होते हे सर्वश्रुत आहे. जनक हा त्या काळातील एक क्षत्रिय राजा. बृहदारण्यक उपनिषदात दोघांनी खूप चर्चा केली आहे. अर्थात जनक राजाच्या साऱ्या शंकाकुशंकांचे निरसन होऊन त्याला अध्यात्मवाद पटला हे सांगण्याची गरज नाही.*

तेव्हा वेदान्ताचे, अध्यात्मवादाचे, ब्रह्मविद्येचे तत्त्वज्ञान हे सत्ताधारी ब्राह्मण-क्षत्रियवर्गांचे तत्त्वज्ञान होते हे स्पष्ट आहे. याचा अधिक पुरावा पुढील प्रकरणात येईल. येथे या वस्तुस्थितीची नोंद घेऊन पुढे जाऊ.

वेदान्ताचे तत्त्वज्ञान सत्ताधारी शोषकवर्गांचे होते याचा अर्थ तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात त्याने भर टाकली नाही किंवा प्रगती केली नाही असा नाही. कोणताही उदयोन्मुख वर्ग भौतिक आणि वैचारिक अशा दोन्ही क्षेत्रांत नवी भर घालत असतो आणि वेदान्तानेही ते कार्य अवश्य केले.

कोणत्याही शास्त्राची तर्कशुद्ध रीतीने प्रगती व्हावयाची असल्यास प्रथम त्या शास्त्राचा मूलभूत प्रश्न (problem) स्पष्ट आणि निःसंदिग्ध रूपात मांडावा लागतो. या दृष्टीने पूर्व वैदिक विचारवंतांनी जी गोष्ट केली नाही ती उपनिषदांतील ऋषिमुनींनी केली. तत्त्वज्ञानाचा मूलभूत प्रश्न — विश्वाची प्राथमिक अवस्था कोणती आणि तिचा आणि माणसांतील चैतन्याचा संबंध काय? हा प्रश्न—उपनिषदकारांनी अत्यंत तीव्र रूपात मांडला.

म्हणजे ऋग्वेदातील विस्तव, वारा, पाऊस व कैक नैसर्गिक वस्तूंतून उपटलेल्या अनेक देवदेवतांची भाऊगर्दी उपनिषदकारांनी निकालात काढली. या सर्वांमागे काहीतरी एकजिनशी (homogeneous) वस्तू आणि शक्ती आहे हा उपनिषदांचा मुख्य दृष्टिकोन आणि सिद्धान्त आहे आणि त्या वस्तूचा आणि शक्तीचा शोध लावणे हा उपनिषदांतील ऋषिमुनींचा ध्यास आहे.

खऱ्या शास्त्रज्ञात जे गुण असावे लागतात त्यांपैकी त्याच्यासमोरील प्रश्नाच्या मुळात जाण्याचे त्याला वेड लागले पाहिजे हा एक फार महत्त्वाचा गुण आहे. या विश्वाचे मूळ कशात आहे? या सृष्टीचा अर्थ काय? जीवनाचा अर्थ काय? या प्रश्नांचे उत्तर मिळविण्यासाठी उपनिषदांतील अनेक विचारवंतांनी उपासतपास केले, खडतर तपश्चर्या केली, आपल्या शरीराचे हालहाल करून घेतले; याकडे

दुर्लक्ष करून चालणार नाही. त्या दृष्टीने शास्त्रज्ञाला आवश्यक असणारी सत्यान्वेषणाची तहान त्यांना होती हे निर्विवाद आहे आणि त्याबद्दल त्यांचे कौतुक केले पाहिजे.

पण त्याचबरोबर त्या ऋषिमुनींनी प्रश्नाचे उत्तर नेमके उलटे काढले हेही तितकेच खरे आहे. (त्याच्या कारणात आपण लवकरच जाऊ.) जडाच्या प्राथमिक अवस्थेतून अनेक स्थित्यंतरानंतर चैतन्य निर्माण झाले हे उत्तर काढण्याऐवजी चैतन्यातून जड सृष्टी आली, इतकेच काय पण तिचे जड रूप ही एक नामरूपात्मक माया आहे, हे उरफाटे उत्तर त्यांनी काढले, हे सूर्यप्रकाशाइतके स्पष्ट आणि वादातीत आहे.

आणि म्हणून पूर्ववैदिक विचारवंतांच्या तुलनेत वेदान्त एक पाऊल पुढे गेला तसाच तो दोन पावले मागेही गेला. या दोन्ही गोष्टी खऱ्या आहेत. पुढचे पाऊल, तत्त्वज्ञानाच्या मूलभूत प्रश्नाची स्पष्ट मांडणी करणे. उलटे पाऊल हे की, पूर्ववैदिक काळातील देवदेवतांचे निदान पाय तरी जड वास्तवात रुतलेले होते. त्या सर्व देवदेवतांच्या मागील एकच एक शक्ती शोधून काढण्याच्या प्रयासात उपनिषदकारांनी त्यांच्या पायाखालची जमीनच उडवून लावली. इतकेच काय, पण स्वतःच्या पायाखालची जमीनही उडवून लावली. यामुळे ते दोन पावले मागे गेले असेही म्हणावे लागते.

पायाखालची जमीन सुटली म्हणण्याचा अर्थ हा की, इंद्रियगोचर विश्वाच्या पलीकडे, त्याच्यापासून संपूर्णपणे मुक्त, अर्थात निर्गुण, निराकार, अव्यक्त, अमूर्त, अतर्क्य, अचिंत्य, अनाकलनीय, सत्य, नित्य, गूढ अशी ब्रह्म या नावाची एकच एक 'चीज' आहे का हा 'शोध' त्यांनी लावला आणि 'मी म्हणजे माझे जिवंत शरीर नसून त्याच्याही पलीकडची ब्रह्मासारखीच आत्मा म्हणायची एक चीज आहे', हाही शोध त्यांनी लावला.^९

हे असे का झाले? इतका खटाटोप आणि जीवाचा आटापीटा करून उपनिषदातील कुशाग्र बुद्धीच्या आमच्या पूर्वजांनी 'आधी कळस मग पाया रे' असे उरफाटे निष्कर्ष कसे काढले? ऐंद्रिय अनुभवांना आणि सामान्य तर्कबुद्धीला धादांतपणे धाब्यावर बसविणारे तत्त्वज्ञान त्यांनी का निर्माण केले? त्यावर त्यांचा आणि इतरांचा विश्वास कसा बसला? हजारो वर्षे तो का टिकला? आजही तो का जात नाही? या प्रश्नांकडे आता आपल्याला वळले पाहिजे.

चातुर्वर्ण्याच्या विकासाबरोबर आणखी एक घटना होणे अपरिहार्य होते. ज्ञान संपादन करणारे विचारवंत, बुद्धिजीवी आणि शारीरिक श्रम करणारे, असे समाजाचे दोन विभाग पडू लागले, आणि कालांतराने त्यांची फारकत वाढत गेली, त्यांच्यात

एक खाई पडली. “ज्याने हातांनी सुंदर रथ बनवावा त्यानेच मेंदूने सुंदर ऋचा बनवावी” ही पूर्ववैदिक काळातील परिस्थिती गेली.

इतकेच नव्हे तर ज्याने ज्ञान संपादन करावे, तत्त्वचिंतन करावे, त्याने स्वतःला श्रेष्ठ मानून, शारीरिक श्रम करणाऱ्यांना ‘शूद्रांचे काम’ करणारे म्हणून तुच्छ लेखावे आणि ज्यांनी शेती व तलम व्यवसाय करावे त्यांना ज्ञानसंपादनाची मनाई व्हावी, हा मनु आला. यात अर्थात सुतार, लोहार, कुंभार, चांभार, तेली, तांबोळी, न्हावी, धोबी सगळेच आले.

साऱ्या जगाचा हा निरपवाद अनुभव आहे की बौद्धिक श्रम शारीरिक श्रमांपासून वेगळे झाले, तत्त्व आणि व्यवहार (theory and practice) वेगळे झाले, ज्ञानसंपादन आणि तत्त्वचिंतन हा काही लोकांचा खास व्यवसाय झाला की, अशा लोकांचे विचार वास्तव अनुभवांपासून दूर होऊ लागतात. ते हवेत तरंगू लागतात, त्यांना वैचारिक भराऱ्यांचे (brain waves) स्वरूप येते. क्रमाक्रमाने आपल्या तात्त्विक भूमिकांना (theory) प्रत्यक्ष व्यवहाराची (practice) कसोटी सतत लावीत राहिले पाहिजे याचेही भान त्यांना राहत नाही.

परिस्थिती येथेच थांबत नाही. अशा लोकांना कोणी विचारावयास गेले की, “बाबांनो, तुम्ही म्हणता त्याला प्रत्यक्ष पुरावा काय?” तर ते उलट उत्तर देतात की, “तू मूढ आहेस, अडाणी आहेस, अविद्येच्या अंधकारात बुडलेला आहेस. माझे ज्ञान हे तुझ्या बुद्धीच्या आवाक्याच्या पलीकडचे आहे, ते तुला समजणे शक्य नाही.”

यानंतर त्याच्या पुढचा दावा येतो. तो हा की, “खरे ज्ञान हे गूढ असते; प्रत्यक्ष अनुभव आणि ज्ञानेन्द्रियांच्या आकलनाच्या पलीकडचे असते; ते प्राप्त करून घ्यावयाचे असेल तर दैनंदिन जीवनाच्या बंधनांतून बाहेर पडून, अरण्यात किंवा गिरिकंदरात जाऊन, शांत चिंतने अंतर्मुख होऊन अंतरात्म्याचे चिंतन करावे लागते. अशा चिंतनाने माणूस ब्रह्माशी, म्हणजे साऱ्या विश्वाच्या चैतन्याशी एकरूप होतो, तेव्हाच त्याला ‘खरे’ ज्ञान प्राप्त होते.”

याच्याही पुढे चला. अशा लोकांचा व्यवहारशून्य बौद्धिक अहंकार (तो अप्रामाणिक असतोच असे नाही; ती एक प्रकारची अंधश्रद्धा असू शकते.) होता होता या थराला पोचतो की व्यवहारातून, प्रत्यक्ष कृतीतून, कर्मातून, माणसाच्या श्रमातून, सामाजिक उत्पादनाच्या प्रक्रियेतून, भौतिकशास्त्रांच्या प्रयोगशीलतेतून आणि या सर्वांवर आधारलेल्या विचारमालिकेतून ज्ञानाचा उगम आणि विकास होतो, हे सूर्यप्रकाशाइतके उघड सत्यही हे लोक सपशेल धुडकावून लावतात. उलटपक्षी त्यांचे गूढ ज्ञान (जे अखेर ‘अहं ब्रह्मास्मि’ या श्रद्धेच्या आधारावर

विश्वाच्या आदिशक्तींशी एकरूप होते) हेच सारे इंद्रियगोचर-विश्व निर्माण करते; त्याला प्रेरणा देते; त्याचे नियंत्रण आणि मार्गदर्शन करते; मानवाचे भाग्य निश्चित करते, असा रोखठोक दावा हे लोक करतात.

काही तर याच्याही पलीकडे जातात. इंद्रियगोचर जग हे सपशेल झूठ आहे, माया आणि मिथ्या आहे, मूर्ख सामान्य जनांच्या भ्रमातून निर्माण झालेला निव्वळ आभास आहे, असे जाहीर करण्यापर्यंत त्यांची मजल जाते.

आणि हे म्हटल्यावर आधिभौतिक शास्त्रे ही एका मर्यादेपर्यंत उपयुक्त असली तरी अंतिमतः त्यात तथ्य नाही, 'सा विद्या या विमुक्तये' हेही त्याच्या मागोमाग आलेच.

या विचारपरंपरेचा कळस कोणता? कळस हा की, ऐंद्रिय अनुभव हे मुळी खऱ्या ज्ञानप्राप्तीचे साधनच नाही. अशा अनुभवावर आधारलेले तथाकथित ज्ञान हे खोटे आहे. खऱ्या, नित्य, सत्य ज्ञानाचे साधन म्हणजे माणसांतील इंद्रियातीत गूढ अंतर्दृष्टी! त्या अंतर्दृष्टीने ज्ञाता आणि ज्ञेय यांची एकरूपता होते तेच ज्ञान, तीच मानवी जीवनाची परमावस्था.

या साऱ्या विकासरूपातून वेदान्त आणि आपले तत्त्वचिंतक वेदान्ती गेले की नाही? वाचकांनीच या प्रश्नाचे उत्तर द्यावे. त्या काळापासून आजतागायत वेदान्ताच्या या मूलभूत भूमिकेत काडीइतका बदल झालेला नाही. तत्त्व आणि व्यवहार यांतील दुवा तुटला की त्याची अखेरची परिणती ही अशी होते.

हा अनुभव केवळ वेदान्त आणि वेदान्ती यांनाच लागू होतो असे समजण्याचे कारण नाही. जे त्यांचे झाले तेच प्लेटोचेही झाले. चैतन्यवादी तत्त्वज्ञान; चैतन्य हे जडापासून वेगळे, स्वतंत्र आणि मूलभूत आहे असे मानणारे तत्त्वज्ञान कोठेही याच शेवटाला पोचते. आणि जे तत्त्वचिंतक व्यवहारापासून तत्त्वज्ञानाला वेगळे करतात ते हमखास चैतन्यवादाच्या आहारी जातात.

उपनिषदांतील तत्त्ववेत्ते दैनंदिन सामाजिक उत्पादनाच्या शारीरिक कामापासून वेगळे झाले, त्यांच्या तात्त्विक निष्कर्षांना आणि सिद्धान्तांना प्रत्यक्ष व्यवहाराचा कसलाच निकष राहिला नाही आणि म्हणून त्यांनी निर्माण केलेल्या तत्त्वज्ञानाला एका चैतन्यवादी दर्शनाचे रूप आले, हे तर खरेच. पण तसे घडण्याला आणखीही एक कारण होते आणि तेही फार महत्त्वाचे आहे.

समाजात वर्गभेद निर्माण झाले, शोषक आणि शोषित निर्माण झाले की कष्टकरी जनतेला वैचारिक दास्यात ठेवण्याची गरजही शोषकवर्गाला भासू लागते. कष्टकऱ्यांना काबूत ठेवण्यासाठी केवळ आर्थिक आणि राजकीय सत्ता पुरी पडत नाही. तेवढ्याने काम भागत नाही. त्यासाठी कष्टकरी जनतेच्या मनाला, तिच्या

विचारांनाही बेड्या ठोकाव्या लागतात.

हे काम चैतन्यवादी तत्त्वज्ञानच करू शकते. जडवादी तत्त्वज्ञान करीत नाही.

याचे कारण असे की, चैतन्यवादी तत्त्वज्ञान आणि गूढवाद (mysticism) या गोष्टी अविभाज्य आहेत. चैतन्यवाद आणि देवभोळेपणा (superstition) यां गोष्टी अविभाज्य आहेत.

खरे ज्ञान गूढ आणि अतर्क्य आहे असे म्हटल्यावर आणि त्या ज्ञानाचा मक्ता सत्ताधारीवर्गांनी स्वतःकडे ठेवल्यावर ('शूद्रांनो! वेदांच्या जवळ याल तर खबरदार!' इति मनुस्मृती) जे त्या ज्ञानाचे राखणदार असतात त्यांचे आदेश न मानणे, त्यांच्याविरुद्ध बंड करणे, हे महत्पाप झालेच. आणि अशा पापाला प्रथम या जगात आणि नंतर पारलौकिक जगात शासन झालेच पाहिजे, हेही आलेच.९

पण येथे आपण वेदान्ताच्या तत्त्वविवेचक (philosophical) भूमिकेच्या पलीकडे जाऊन त्याच्या धार्मिक तत्त्वज्ञानाच्या (theological) भूमिकेत प्रवेश करतो. ते विवेचन हा पुढच्या प्रकरणाचा विषय आहे.

टिपा :

१. आर्य संस्कृती या शब्दाचा अर्थ स्पष्ट असावा. आर्यांची संस्कृती म्हणजे केवळ आर्यांची नव्हे. या काळात अनेक स्थानिक टोळ्यांचा तिच्यात समावेश झाला. या समावेशात दोहोंमध्ये संघर्ष तर झालाच, पण त्याचबरोबर भौतिक, वैचारिक आणि सांस्कृतिक क्षेत्रांत आर्यांनी स्थानिक लोकांकडून अनेक गोष्टी आत्मसात केल्या. शेतीचा उल्लेख वर आलाच आहे. ज्यामधून पुढे पतंजलीचे 'योगशास्त्र' निर्माण झाले त्यातील बरेच तांत्रिक विधी वेदपूर्व काळातील आहेत. सांख्यांच्या तत्त्वज्ञानाचा उगम येथील अनार्य स्त्रीप्रधान टोळ्यांत झाला असे अलीकडील काही तज्ज्ञांचे मत आहे. परस्परांत वैवाहिक संबंधही जडले. नाग हे आर्य नव्हते. पण अर्जुनाने एका नागकन्येशी लग्न केले आणि हा काही अपवाद नव्हता. तेव्हा शुद्ध आर्य हे हळूहळू काल्पनिकच झाले. म्हणून ज्याला आर्य संस्कृती असे म्हणतात, ती प्रक्रिया संघर्षाची आणि समावेशाची (conflict and assimilation) अशी होती. तिच्यात अभिसरणाची क्रिया होती. परंतु एकंदर संस्कृतीवर छाप आर्यांची होती यात संशय नाही. ते वरचढ होते.
२. उदाहरणार्थ, आपल्याकडेही गुलाम (दास) निर्माण झाले. त्यांचे प्रकार अनेक होते आणि संख्याही उपेक्षणीय नव्हती. मनुस्मृती आणि अर्थशास्त्र यात गुलामांचा स्पष्ट उल्लेख आहे. तरीही भारतातील गणसंस्थेच्या विघटनातून वर्गभेद मुख्यतः चातुर्वर्ण्यांच्या स्वरूपात निर्माण झाले. ग्रीस आणि रोमप्रमाणे गुलाम आणि त्यांचे मालक या स्वरूपात झाले नाहीत, हे नाकारता येणार नाही. या पुस्तिकेच्या मर्यादित या प्रश्नाच्या विस्तारात जाता येणार नाही.
३. येथे एक गोष्ट लक्षात ठेवली पाहिजे. आपल्या प्रचंड देशातील निरनिराळ्या भौगोलिक विभागांचा सामाजिक-आर्थिक विकास साहजिकपणे अतिशय विषम गतीने झालेला आहे.

तेव्हा ज्या काळात मुख्य उपनिषदे निर्माण झाली, त्या काळात देशातील इतर काही विभागांत टोळ्यांची गणव्यवस्था चालूच होती. सगळीकडे गणव्यवस्थेचे विघटन एकाच वेळी झाले नाही.

४. "The ruling ideas of society are the ideas of the ruling class." K. Marx and F. Engels, Communist Manifesto.
५. दोषांच्या संवादातील एक गोष्ट फार मजेदार आहे. सिंहासनारूढ जनक राजाने याज्ञवल्क्य ऋषींचे स्वागत केले आणि प्रश्नोत्तरांना सुरुवात झाली. जनक राजाने विचारले, "आपण कशासाठी आलात? शुष्क वादविवादासाठी की गायींचे दान हवे म्हणून?" याज्ञवल्क्य उद्गारले, "राजन, दोनही गोष्टींसाठी." चर्चेच्या अखेर राजा अर्थात तुष्ट झाला आणि त्याने हजारो गायी आणि काही सोने याज्ञवल्क्यांना दान दिले. याच्याही पुढची घटना म्हणजे आपल्या अखेरच्या काळात याज्ञवल्क्यांनी त्यांच्या गायींचा प्रचंड कळप मैत्रेयी आणि कात्यायनी या आपल्या दोन बायकांना वाटून दिला.
६. पूर्ववैदिक वाङ्मयात ब्रह्म आणि आत्मा जवळ जवळ नाहीतच. कोठे आले तर ते ओबडधोबड रूपात येतात. उदाहरणार्थ, ऋग्वेदातील एका ऋषीने अत्रालाच ब्रह्म म्हणून त्याच्यावर एक फारच 'सुरस' सूक्त केले आहे.
७. या प्रकरणाच्या शेवटी फ्रेडरिक एंगल्स यांच्या Dialectics of Nature (पृ. १७७-७८, आवृत्ती १९७४) या पुस्तकातील एक अवतरण दिले पाहिजे. ते प्रथमच देता आले असते पण एंगल्सच्या मताच्या चौकटीत अध्यात्मवादाच्या विकासाला 'फिट' करण्याचा प्रयत्न लेखकाने केलेला आहे असा समज होऊ नये म्हणून ते शेवटी देत आहे. खुद्द आपल्या इतिहासाच्या अनुभवातून एंगल्सने काढलेला निष्कर्ष सिद्ध होतो हे या अवतरणावरून दिसून येईल.

"...the more modest productions of the working hand retreated into the background; the more so since the mind that planned the labour was able, at a very early stage in the development of society, to have the labour that had been planned carried out by other hands than its own. All merit for the swift advance of civilization was ascribed to the mind, to the development and activity of the brain. Men became accustomed to explain their actions as arising out of thoughts instead of their needs (which in any case are reflected and perceived in the mind); and so, in the course of time, there emerged the idealist world outlook which, especially since the world of antiquity has dominated men's minds. It still rules them..."



वेदान्ताची धार्मिक भूमिका, स्मृती आणि चातुर्वर्ण्य

वेदान्त हे एक चैतन्यवादी दर्शन (idealist philosophy) आहे, त्याचप्रमाणे हिंदू धर्मशास्त्राचा वैचारिक आधारही (Hindu theology) आहे. (हिंदू हा शब्द इसवी सनाच्या दहाव्या-अकराव्या शतकानंतर रूढ झाला हे खरे, पण स्मृतींच्या काळापासून तो वापरण्यास हरकत नाही.) ऐतिहासिक आणि सामाजिक विकासाच्या दृष्टीने वेदान्ताच्या या दोन भूमिका परस्परसंबंधित आहेत. त्यातली एक प्रथम घडविली गेली आणि नंतर दुसरी आली असे नाही. तरीही क्रमाक्रमाने हिंदू धर्मशास्त्राचा आधार ही त्याची भूमिका अधिक प्रामुख्याने पुढे आली आणि स्मृतींमध्ये प्रकर्षाने व्यक्त झाली. स्मृतिकारांच्या दृष्टीने वेदान्ताची खरी उपयुक्तता तीच होती, हे नाकारता येणार नाही.

येथवर आपण वेदान्ताचा विचार एक चैतन्यवादी दर्शन या निकषाने केला. तसे करणे दोन कारणांसाठी आवश्यक होते.

पहिले हे की, तार्किकदृष्ट्या (logically) वेदान्ताच्या या दोन भूमिका वेगळ्या करता येतात. वेदान्त हा जर खरा असेल तर धर्माच्या मागे न दडता केवळ एक दर्शन म्हणून त्याच्या भूमिका समर्थनीय असल्या पाहिजेत. आणि म्हणून प्रथम आपण त्या कसोटीने त्यांचे विश्लेषण केले. सॉक्रेटिस, प्लेटो, अॅरिस्टॉटल, कन्फ्यूशियस, कांट यांचे तत्त्वज्ञानविषयक विचार आपण या निकषावर घासून पाहतो; बौद्धांचे, जैनांचे तत्त्वज्ञानही तसेच तपासतो, मग याज्ञवल्क्यांचे आणि शंकराचार्यांचे का नाही?

दुसरे कारण हे की, हिंदू धर्मशास्त्र या नात्याने कोणी वेदान्ताचे समर्थन करू लागला की त्याच्याशी चर्चा करणे अशक्य होते. हो, ब्रह्मविद्या ही ब्रह्मदेवाच्या मुखातून आली आहे, ती अपौरुषेय आहे, ती वेदप्रणीत आहे आणि या कारणामुळे तुम्ही तिच्या सत्यतेबद्दल शंका घेऊ शकत नाही, तुम्ही ती मान्य केलीच पाहिजे,

असा युक्तिवाद कोणी केला की सारेच आटोपले. त्यापुढे चर्चा ती कसली? याच न्यायाने बायंबल आणि कुराण यांतील तात्त्विक भूमिकांचे समर्थन ख्रिस्ती आणि मुस्लीम धर्मगुरू करतात. त्यांच्यात आणि वेदप्रामाण्याच्या भूमिकेत फरक काय?

म्हणून ब्रह्मदेवाला मधे न आणता आपण प्रथम एक दर्शन म्हणून वेदान्ताचा परामर्श घेतला.^१

शास्त्रीयदृष्ट्या वेदान्ताच्या तत्त्वज्ञानाचे समर्थन होऊ शकत नाही हे स्पष्ट केल्यावर व्यावहारिकदृष्ट्या त्याचा आणि हिंदू धर्मशास्त्राचा जो अतूट संबंध आहे त्याचा विचार केला पाहिजे. यापूर्वी म्हटल्याप्रमाणे वेदान्ताची धार्मिक भूमिका ही त्याच्या दार्शनिक भूमिकेचा परिपाक आहे.

याबाबत एक गोष्ट उल्लेखनीय आहे. उपनिषदांतील अध्यात्मवादात जो जिवंतपणा आहे, जी शोधकबुद्धी आहे, जो ताजेपणा आणि टवटवीतपणा आहे, तो स्मृतिकारांनी वेदान्ताला हिंदू धर्मशास्त्र बनविल्यावर त्यात राहिला नाही.

उपनिषदांतील अध्यात्म ही अजून शोषकवर्गाची अनिर्बंध वकिली झालेली नाही. त्यातील चर्चा आणि वाद जिवंत वाटतात. स्मृती या हिंदू समाजव्यवस्थेच्या 'सिव्हिल अँड क्लिमिनल कोड' आहेत. स्मृतिकारांचा वेदान्त हे वर्गीय शोषणाचे निःसीम वैचारिक समर्थन आहे, जख्खड झालेले तत्त्वज्ञान आहे.^२

कोणता उंबरठा ओलांडला की दर्शनाचे रूपांतर धर्मशास्त्रात होऊ लागते? ज्या क्षणी चैतन्यवादाच्या गूढ ज्ञानाला 'पवित्र' ज्ञान, 'अपौरुषेय' ज्ञान, ही विशेषणे लावण्यास सुरुवात होते त्या क्षणी हा उंबरठा ओलांडला असे समजावे.

तसेच, दार्शनिक क्षेत्रात ब्रह्म ही विश्वाच्या प्राथमिक (primordial) अवस्थेची कल्पना आहे. ते ब्रह्म हे इंद्रियगोचर जगाचे मूळ कारणही आहे. ते निर्गुण असल्यामुळे हेतू आणि इच्छा हे मानवी गुण त्याच्यात असण्याचा प्रश्न नाही. पण ज्या क्षणी हा युक्तिवाद येतो की, एकलकोंडेपणाला कंटाळून ब्रह्माने जग निर्माण केले, नामरूपात्मक मायेची लीला निर्माण केली, त्या क्षणी दर्शनातील ब्रह्माचा ब्रह्मदेव होतो, दर्शनातील ब्रह्म धर्माच्या क्षेत्रात पदार्पण करते.

चातुर्वर्ण्याची उपपत्ती लावण्यासाठी ब्राह्मण ब्रह्मदेवाच्या मुखातून निघाले, क्षत्रिय त्याच्या बाहूतून निघाले, वैश्य मांड्यांतून निघाले आणि शूद्र पायापासून झाले, हा युक्तिवाद ही त्याच्या पुढची पायरी झाली.

आणि हे म्हटल्यावर 'चातुर्वर्ण्ये मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः', 'परिचर्यात्मकं कर्म शूद्रस्यापि स्वभावजम्', 'स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः संसिद्धिं लभते नरः', 'स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः', 'न बुद्धिभेदं जनयेत् अज्ञानां कर्मसंगिनाम्', हे सारे लटांबर आलेच. गीतेतील या उताऱ्यांत कर्म आणि धर्म या शब्दांचा स्पष्ट अर्थ

चातुर्वर्ण्यविहित कर्म आणि धर्म असा आहे, हे लक्षात ठेवले पाहिजे.

परंतु वेदान्ताचा वापर सामाजिक-धार्मिक (socio-religious) शृंखला भक्कम करण्यासाठी ज्या क्षेत्रात सर्वात प्रभावी रीतीने केला गेला ते म्हणजे कर्म, पुनर्जन्म आणि मोक्ष हे प्रश्न होतं.

ब्रह्म आणि आत्मा एकच आहेत येथपर्यंत दर्शन झाले. पण आत्मा ब्रह्मात विलीन झाल्याने मोक्ष मिळतो हे म्हटले की धर्म आला. विशेषतः, व्यक्तीचा आत्मा हा पुनःपुन्हा जन्म घेतो; व्यक्तीची या जन्मातील उच्च-नीचता (म्हणजे त्याने ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य किंवा शूद्र कुळात जन्म घेणे) आणि सुखदुःखे गेल्या जन्मातील पाप-पुण्यांनी निश्चित होतात; या जन्मातील दुःखावर या जन्मात इलाज नाही; इलाज एकच आणि तो म्हणजे या जन्मात पुण्यसंचय करून पुढील जन्मात उच्च जन्माला येऊन सुखोपभोग घेणे; इत्यादी. या सर्व युक्तिवादांचा अर्थ तत्त्वज्ञानाला धार्मिक रूप देऊन त्याचा उपयोग वर्गीय शोषण, जुलूम आणि अन्यायासाठी करणे हाच होतो. दुसरा काही नाही.

बरे, पापपुण्य या शब्दांचाही अर्थ काय? शूद्राने वेदाभ्यास केल्यास ते पुण्य होते काय? बिलकूल नाही. उलट ते पाप होते. शूद्राने पुण्य करणे याचा अर्थ निमूटपणे, बिनबोभाट, मरीमर वरिष्ठ वर्गाची सेवाचकरी करणे. त्या पुण्याचाही या जन्मात काही उपयोग होत नाही; पुढील जन्मात चातुर्वर्ण्यांच्या शिडीवर प्रमोशन मिळते, हा फायदा. आणि अशा अनेक पायऱ्या चढत गेले म्हणजे अखेर मोक्षप्राप्ती मिळते.

कर्म, पुनर्जन्म आणि मोक्ष या परस्परसंबंधित कल्पनांचा ज्यांनी शोध लावला ते नक्कीच वरिष्ठ आणि शोषकवर्गाचे कट्टर वैचारिक प्रतिनिधी होते. कारण शूद्र आणि अंत्यजांच्या दृष्टीने या कल्पनांचा एकच अर्थ होतो. तो हा की, काबाडकष्ट करणाऱ्यांना या जन्मात आणि या भूतलावर स्वातंत्र्य, बंधमुक्तता आणि सुख मिळणे शक्य नाही. म्हणजे आर्थिक पिळणूक आणि सामाजिक दास्य यावर चढविलेला तो वैचारिक मुलामा होता.

ऐहिक जीवनात, मग ते अध्यात्मवादाच्या दृष्टीने कितीही मिथ्या आणि मायात्मक असो, वेदान्त म्हणजे चातुर्वर्ण्य आणि चातुर्वर्ण्य म्हणजे वेदान्त याबद्दल स्मृतिकारांना यत्किंचित संदेह नव्हता. मनु आणि इतरांनी या सत्यावर पांघरूण घालण्याचा बिलकूल प्रयत्न केलेला नाही. उलटपक्षी ही भूमिका त्यांनी ठासून मांडली आहे.

मनुस्मृतीच्या दुसऱ्याच अध्यायात (श्लोक १०) मनु म्हणतो, “श्रुती म्हणजे वेद व स्मृती म्हणजे धर्मशास्त्र. ही धर्माची मुख्य अंगे होत. ती सर्व प्रकारांनी प्रमाण

मानली पाहिजेत. त्याविषयी कुतर्क काढता कामा नये.”

उपनिषदकालात मानसिक आणि शारीरिक श्रम यांची फारकत झाली; ज्ञानसंपादन हे श्रेष्ठ, हाताने काम करणे हे नीच, ही प्रथा निर्माण झाली याची आपण नोंद घेतली. स्मृतिकार तर त्याच्याही पलीकडे गेले. ब्राह्मणांनी हातात नांगर धरणे किंवा कारागिरीची कामे करणे याला सक्त मनाई करण्यात आली. उलट, शूद्रांनी म्हणजे श्रमजीवी लोकांनी ज्ञानसंपादन करण्याचा प्रयत्न केल्यास वेदपठणच काय पण वेद नुसते कानाने ऐकल्यास त्या गुन्ह्यासाठी अनेक भयानक देहदंड फर्माविण्यात आले. ते वाचून आजही आपल्या अंगावर शहारे येतात.

स्त्रियांसंबंधी मनुचे मत काय होते हे तर फारच प्रसिद्ध आहे.

स्मृतिकारांना जातिबाह्य विवाह मान्य नव्हता हे प्रसिद्ध आहे. वर्णसंकर म्हणजे हाहाकार हे त्यांचे ठाम मत होते. त्यांत अनुलोम विवाहांना (म्हणजे वरिष्ठ जातीच्या पुरुषाने खालच्या जातीच्या स्त्रीशी लग्न केल्यास) काहीतरी क्षमा आहे. पण प्रतिलोम विवाहाइतके महाभयंकर पाप नाही.

स्मृतिकार येथेच थांबले नाहीत. कारण शूद्रांना ठोकलेल्या आर्थिक, सामाजिक, राजकीय आणि वैचारिक बेड्या तोडण्यासाठी (त्यांना चिथावण्या देण्यासाठी) वरिष्ठ वर्गातील कोणी लोक जातील ही धास्तीही त्यांना होतीच.

हे वरिष्ठ वर्गातील लोक कोण? मनुला याबद्दल यत्किंचित शंका नव्हती. हे लोक म्हणजे 'वेदविरोधी, वेदनिंदक, वितंडवादी, निरीश्वरवादी, चार्वाकवादी, हैतुक' आणि असलेच उपद्रव्याप करणारे सारे भामटे. या सर्वांना मनुस्मृतीत शेलकी शेलकी विशेषणे लावण्यात आली आहेत!

बरे, अशा नतद्रष्टांचे करायचे काय? त्यांना ('ते ब्राह्मण असले तरी') गावाच्या वेशीच्या आत येऊ देऊ नये आणि राजाने त्यांना आपल्या राज्यात राहू देऊ नये, असा मनुचा स्पष्ट आदेश आहे. ज्या राज्यात अशा लोकांना थारा दिला जातो त्या राज्याचा नाश होतो, हाही मनुचा शेर आहे.

वेदान्ताच्या चैतन्यवादी दर्शनाचे रूपांतर धर्मशास्त्रात झाल्यावर काय काय झाले याची यावरून कल्पना येईल. हा इतिहास फार हृदयद्रावक आहे, संतापजनक आहे. आपल्या संस्कृतीवरचे अक्षम्य लांछन आहे. पण त्याकडे डोळेझाक करून चालणार नाही.

शूद्र व इतर दलित जनतेने हे सर्व निमूटपणे सहन करण्याचे कारण काय? वरिष्ठ वर्गाची दहशत हे तर खरेच. परंतु वर्गीय समाजात जोपर्यंत दलितवर्गांना सामाजिक आणि आर्थिक विमोचनाचा मार्ग दिसत नाही; तशी आशा आणि विश्वास वाटत नाही; त्यांच्यात तशा प्रकारची जागृती येत नाही; तोपर्यंत ते क्लेशमुक्तता

वेदान्ताची धार्मिक भूमिका, स्मृती आणि चातुर्वर्ण्य

आणि सौख्यप्राप्तीसाठी परलोकाकडे डोळे लावून बसणारच. इतर धर्माप्रमाणे हिंदू धर्माच्या अधिकाऱ्यांनी वरिष्ठ वर्गाच्या स्वार्थासाठी या परिस्थितीचा उपयोग करून घेतला.

सामान्य लोक ईश्वराची आराधना आणि उपासना प्रामाणिकपणाने आणि कळकळीने करतात; पण तेही वर्गीय शोषणाचे एक साधन झाले. सामान्य जनतेला निद्रिस्त आणि आज्ञाधारक अवस्थेत ठेवण्याचे साधन झाले. याचे एक व्यक्त स्वरूप म्हणजे राजाला परमेश्वराचा अंश बनविण्यात आले आणि ब्राह्मण हे परमेश्वराचे मक्तेदार द्वारपाल झाले. त्यांच्या मध्यस्थीशिवाय कोणालाही परमेश्वराचा इंटरव्यू मिळणे अशक्य!

दुसऱ्या प्रकरणात असा एक उल्लेख आहे की, आपल्या देशात अत्यंत प्रभावी अशा भौतिकवादी दर्शनांची वाढ होऊनही वेदान्त हेच या देशातील सर्वात व्यापक आणि प्रस्थापित दर्शन ठरते. याच्या कारणाचा विचार पुढे करण्यात येईल असेही तेथे सूचित केले आहे.

हे कारण आता वाचकांच्या लक्षात येईल. वेदान्त हे या देशातील केवळ एक दर्शन नाही. प्रारंभी चातुर्वर्ण्यांचे वैचारिक प्रतिबिंब, आणि होता होता चातुर्वर्ण्यांचा वैचारिक आधार, एकंदर हिंदू समाजव्यवस्थेचा धार्मिक आधार, हे या देशात वेदान्ताचे स्थान आहे. हिंदू धर्माची जनमनावरील पकड ही त्याची ताकद आहे.

पुन्हा ही पकड निव्वळ धार्मिक स्वरूपाची नाही. तिला या देशातील अर्थसत्ता आणि राज्यसत्ता यांचा भक्कम पाठिंबा सतत मिळालेला आहे. **शोषकवर्गाच्या आर्थिक, सामाजिक आणि राजकीय वर्चस्वाचे वेदान्त हे वैचारिक (ideological) हत्यार होते.**

या पाठिंब्याचे स्वरूपही स्पष्ट करण्याची गरज आहे. तो केवळ तात्त्विक स्वरूपाचा नव्हता. वेदान्ताचा पुरस्कार आणि प्रचार अनेक धर्मगुरू, असंख्य मंदिरातील पुजारी, अनेक भटभिक्षूक, कीर्तनकार आणि कथेकरी, बैरागी आणि संन्यासी, साधुसंत आणि भजनी मेळे हे सर्व करीत होते. यांपैकी अनेकांना राजे-रजवाडे आणि धनिक व्यापारी यांचा आश्रय होता. त्यांना मोठमोठाली इनामे आणि देणग्या मिळत. दक्षिणा तर सर्वांकडूनच मिळे. सुप्रसिद्ध गुप्तांच्या साम्राज्यात हा आश्रय शिगेला पोचला; त्याचे वर्णन पुढे येणार आहे.

यावरून वेदान्ताच्या तत्त्वज्ञानाचा इतका विस्तृत आणि खोल प्रभाव या देशात का निर्माण झाला आणि टिकून राहिला हे दिसून येते.

यापूर्वी एके ठिकाणी म्हटल्याप्रमाणे समाजातील अधिकारी विचार हे समाजातील अधिकारीवर्गाचे विचार असतात. ते केवळ तर्कशुद्ध वादविवादाने

नाहीसे होत नाहीत, कारण त्यांची पाळेमुळे समाजाच्या अर्थव्यवस्थेत खोलवर पसरलेली असतात, एकंदर समाजाच्या मनोभूमिकेत (social psychology) दृढबद्ध झालेली असतात.

यावर इलाज कायं या प्रश्नाचा विचार शेवटच्या प्रकरणात करण्यात येईल.

टिपा :

१. दर्शन आणि धर्मशास्त्र या वेदान्ताच्या दोन भूमिका अविभाज्य मानणे ही आपली परंपरा किती खोल आणि दृढबद्ध आहे याचे एक उदाहरण म्हणजे गीतारहस्य. लोकमान्यांची बुद्धिमत्ता किती तीक्ष्ण! तरी तत्त्वज्ञान=आत्मज्ञान=ब्रह्मज्ञान=मोक्षज्ञान हे समीकरण गीतारहस्यात अथपासून इतिपर्यंत आहे. टिळकांचे वैशिष्ट्य हे की मोक्षाचे उद्दिष्ट कर्मयोगाने साध्य होते, चिंतन करीत बसल्याने नाही, हा आग्रह त्यांनी कधी सोडला नाही. याबाबत त्यांचा आद्य शंकराचार्यांशीही मतभेद होता व तो त्यांनी सौम्य शब्दांत मांडला आहे.
२. वाचकांना या विषयाबद्दलची सर्वसाधारण माहिती असावी यासाठी येथे एक-दोन गोष्टींचा उल्लेख करणे उपयुक्त होईल. स्मृती या उपनिषदांच्या पाठोपाठ येतात. उपनिषदे हा वैदिक वाङ्मयाचा अखेरचा भाग हे सुरुवातीला सांगितलेच आहे. वैदिक वाङ्मयाला श्रुती किंवा श्रौत वाङ्मय, असेही म्हणतात. श्रौत वाङ्मय म्हणजे ऐकलेले वाङ्मय, पूर्वजांपासून घोकंपट्टीच्या परंपरेने चालत आलेले वाङ्मय. घोकंपट्टी का? कारण त्या काळात आर्य संस्कृतीत अजून लिपी आलेली नव्हती. या संस्कृतीतील पहिली लिपी म्हणजे ब्राह्मी. देवनागरी नंतर आली. ब्राह्मी लिपी इसवी सनापूर्वी पाचशे-सहाशे वर्षे साकार झाली. म्हणजे मुख्य उपनिषदाचा काळ संपता संपता तिचा जन्म झाला. लिपी आली की साहजिकच श्रौत वाङ्मयाचा काळ संपतो. लिहिलेल्या स्मृतींचा म्हणजे स्मार्त वाङ्मयाचा काळ सुरू होतो. याच काळात लोखंड मोठ्या प्रमाणावर उपलब्ध झाले याचाही उल्लेख वर आला आहे. म्हणजे एकूण वर्गभेद आणि वर्गीय शोषण अधिक तीव्र झाले. कष्टकऱ्यांच्या पायातल्या बेड्या अधिक भक्कम करण्यात आल्या. यावरून उपनिषदांतल्या प्रारंभिक चातुर्वर्ण्यापेक्षा स्मृतींतला चातुर्वर्ण्य अधिक जख्खड आणि निर्दय का आहे याचे कारणही स्पष्ट होते.



स्मृतिकारांपासून शंकराचार्यापर्यंत

मुख्य उपनिषदांपासून शंकराचार्यांचा काळ हा चौदाशे वर्षांचा आहे. म्हणजे साधारणपणे इसवी सनापूर्वी सहाशे ते इसवी सनानंतर आठशे. यांपैकी इसवी सनापूर्वी सव्वातीनशे वर्षे स्थापन झालेल्या मौर्य राज्यानंतरचा इतिहास बऱ्याच विस्ताराने उपलब्ध आहे आणि बहुतेकांच्या परिचयाचा आहे. प्रस्तुत विषयाच्या दृष्टीने या प्रदीर्घ काळातील महत्त्वाच्या घटनांची दखल घेतली पाहिजे.

या काळात शेती आणि शहरात संघटित करण्यात आलेले हस्तव्यवसाय किंवा उद्योग (urban handicrafts) हे उपजीविकेचे मुख्य व्यवसाय झाले. पशुपालन हा एक स्वतंत्र पेशा राहिलाच नाही. ते शेतीचे अंग बनले. अतिशय मागासलेला डोंगराळ आणि जंगली मुलूख सोडल्यास टोळ्यांची (tribal) समाजव्यवस्था संपुष्टात आली. गणव्यवस्था तर अगदी अपवादात्मक झाली.

आर्थिक आणि सामाजिक अशा दोन्ही घटनांमुळे चातुर्वर्ण्यातून शेकडो जाती निर्माण झाल्या. खेड्याखेड्यांतून सुतार, लोहार, कुंभार, कोष्टी, तेली, चांभार, गवंडी, धोबी, न्हावी इत्यादी या देशातील आनुवंशिक कर्मचारी निर्माण झाले. जातिव्यवस्था, हे कर्मचारी आणि शेती मिळून आपली जगप्रसिद्ध स्वयंपूर्ण ग्रामीण अर्थव्यवस्था स्थायी झाली. (साधारणपणे इसवी सनाच्या सुमारानंतर).

उपनिषदांच्या काळाच्या मानाने उद्योगधंदे, व्यापार, दळणवळण हे तर फारच वाढले.

उपनिषदांच्या नंतर दोन-तीनशे वर्षांत लहान लहान टोळ्यांची राज्ये (tribal kingdoms) मागे पडू लागली व वाढल्या भौगोलिक विस्ताराची राज्ये उदयाला येऊ लागली. शेती, उद्योगधंदे आणि व्यापार यांच्या प्रगतीमुळेच हे होऊ शकले.

या नव्या प्रकारच्या राज्यात पहिले म्हणजे नंद घराण्याचे आणि त्याच्या मागोमाग मौर्यांचे राज्य आले. त्याचा विस्तार सम्राट अशोकाने जवळ जवळ साऱ्या भारतात आणि वायव्येकडे गांधारापर्यंत पसरविला.

याचा अर्थ हा की, भारतात एक प्रचंड आणि केंद्रीय शासनव्यवस्था संघटित

करण्यासाठी आवश्यक असणारी साधने निर्माण झालेली होती. उपनिषद काळात हे अशक्य होते. एवढ्या मोठ्या प्रमाणावर कर वसूल करणारी शासनयंत्रणा, मोठमोठ्या फौजांना आवश्यक असणारी आयुधे आणि अन्नसामग्री, या सर्व गोष्टी उपलब्ध झाल्यामुळेच भारतातले पहिले म्हणजे अशोकाचे साम्राज्य इतिहासाच्या रंगमंचकावर आले.

नंदाच्या काळापासून आर्य संस्कृतीचा विस्तार अधिक झपाट्याने वाढत जाऊन दक्षिण भारतही त्यात संपूर्णपणे समाविष्ट झाला.

उपनिषदकालात वर्गभेद तीव्र झाले, स्मृतिकालात शूद्रांच्या बेड्या भक्कम करण्यात आल्या, याचे विवरण यापूर्वी केलेले आहे.

या घटनांची प्रतिक्रिया होणे हेही स्वाभाविक होते. ती प्रतिक्रिया म्हणजे वैदिक धर्म आणि जातपात यांच्याविरुद्ध बौद्ध धर्माच्या स्वरूपात झालेले प्रभावी आंदोलन. पण त्यानंतरच्या चारशे-पाचशे वर्षांत बौद्ध धर्माचेही अधःपतन झाले. वैदिक धर्माप्रमाणे बौद्ध धर्मही सत्ता आणि सत्ताधारीवर्गाचा समर्थक बनला. मुख्यतः या कारणामुळे येथे आधीच प्रस्थापित असलेल्या स्मार्त धर्माने त्याला पराभूत केले. त्याचा विचार पुढे होईल.

ज्याला आपण ग्रामीण अर्थव्यवस्थेवर उभारलेली सरंजामी राज्यपद्धती म्हणतो ती मौर्यांच्या काळात नव्हती. गुप्तांच्या सुप्रसिद्ध वैभवशाली साम्राज्यात (इ.स. ३१९ ते ४१५) ती सुरू झाली आणि त्यानंतर सर्वत्र पसरून भक्कम झाली. या राज्यपद्धतीचे वैशिष्ट्य हे होते की, राजा थोडी किंवा अनेक खेडी, किंवा एखादा मुलूख, जहागिरीच्या किंवा वतनाच्या रूपात आपल्या अनुयायांना देत असे. त्यांना सामंत म्हणत आणि म्हणून सरंजामशाहीला सामंतशाही असेही नाव आहे.

हे सामंत आपापल्या कारभाराच्या कक्षेतील खेड्यांतून आणि शहरांतून कर वसूल करीत. अनेक कष्टकऱ्यांकडून वेठबिगारीने काम करून घेत. त्यांतून ते लहानमोठ्या फौजा उभारीत असत आणि राजाचा हुकूम येईल तेव्हा त्यांच्या तैनातीसाठी त्या हजर करीत असत.

या सामंतशाहीच्या काळात कलाकौशल्य, उद्योगधंदे, व्यापार यांची फार मोठी भरभराट झाली. करांचे उत्पन्न प्रचंड प्रमाणावर वाढले. गुप्तांचे साम्राज्य अशोकाच्या साम्राज्याहूनही अधिक वैभवशाली होते.

पण त्याचबरोबर राज्यसत्ता अधिक बलशाली आणि जुलमी झाली. समाजातील प्रतिक्रियावादी शक्ती अधिक प्रबळ झाल्या. धर्मरक्षक ब्राह्मण आणि राज्यरक्षक क्षत्रिय राजे (जन्माने क्षत्रिय किंवा ब्राह्मण-पुरोहितांच्या आशीर्वादाने 'बनलेले') यांचे संगनमत फार वाढले. ब्राह्मणही ऐषआरामी बनू लागले; कारण त्यांना किंवा त्यांच्या

पुजारीपणाखाली असलेल्या मंदिरांना मोठमोठी जमिनींची इनामे मिळाली. त्यांना व्यापाऱ्यांकडूनही भारदस्त अनुदाने मिळाली.

मौर्य आणि गुप्त यांच्या मधल्या काळात घडलेल्या या घटनेला आणखीही पुरावा आहे. तो म्हणजे गीतेचा आणि पुराणांचा. गीता ही इसवी सनाच्या थोडीशी अलीकडची पलीकडची आहे. पुराणे गुप्तांच्या काळापर्यंत साकार झाली.

उपनिषदांतला ईश्वर अजून फारसा वैयक्तिक (personal) नाही. गीतेतला आणि पुराणातला ईश्वर फारच वैयक्तिक आहे. मूळच्या ब्रह्माला ब्रह्मा, विष्णू, महेश या त्रिमूर्तीचे स्वरूप आले. पुन्हा विष्णूचे श्रीकृष्णासारखे मानवी अवतार होऊ लागले. वैयक्तिक ईश्वराबरोबर मूर्तिपूजा आली. पुराणात अनेक राजांच्या वंशावळी आल्या आणि राजा हा परमेश्वराचा अंश आहे ही कल्पना ठोकून ठोकून भक्कम करण्यात आली. मौर्यांच्या नंतर स्वयंपूर्ण, जातिनिष्ठ ग्रामीण अर्थव्यवस्था आली आणि त्यानंतर काही शतकांनी सामंतशाही आली. त्या काळात हिंदू (अजून ते नाव आले नसले तरी) धर्माची आणि समाजव्यवस्थेचीही 'प्रगती' झाली. शोषक समाजव्यवस्था अधिक बळकट आणि घट्ट करण्याची ही सारी वैचारिक साधने होती हे कोणालाही दिसून यावे इतके स्पष्ट आहे.

एकंदरीत वरिष्ठवर्गाचे आर्थिक वैभव वाढले आणि त्याबरोबर ब्राह्मणांचे धार्मिक व सामाजिक वर्चस्व तसेच धार्मिक विधींचा बडेजाव वाढला. दुसऱ्या टोकाला कष्टकऱ्यांचे हाल वाढले.

मौर्यांच्या आणि गुप्तांच्या काळाच्या दरम्यान आणखीही एक अत्यंत महत्त्वाची घटना झाली. तिची दखल घेणे अत्यावश्यक आहे.

या काळात भारताच्या वायव्येच्या विभागात इंडो-ग्रीक, शक, कुशाण, हूण यांची मोठी राज्ये होऊन गेली. त्यांचे केंद्र तक्षशिला हे होते.

तक्षशिला हे भारतीय संस्कृती व विद्या आणि ग्रीस, इराण, मध्य आशिया या भागांतील भिन्न संस्कृती आणि विद्या यांच्या अभिसरणाचे प्रसिद्ध केंद्र बनले. सिंक्रियांगमार्गे चिनी व्यापारी आणि पंडित यांच्याशीही दळणवळण प्रस्थापित झाले. दक्षिण भारत आणि रोमन साम्राज्य यांमध्ये अरबस्तानमार्गे मोठा व्यापार प्रस्थापित झाला.

बौद्ध धर्म आणि त्याच्या प्रचारासाठी दूर दूर पर्यटन करणारे बौद्ध भिक्षू हेही या काळातील उत्तर भारत, मध्य आशिया आणि चीन यांतील एक महत्त्वाचा सांस्कृतिक दुवा होते.

आपल्याकडेही या काळात भौतिक शोध आणि विद्या यांची उल्लेखनीय प्रगती झाली. खरे म्हणजे या काळात भारत, मध्य आशिया आणि ग्रीस यांमध्ये भौतिक

आणि बौद्धिक क्षेत्रांत पुष्कळच देवाणघेवाण झाली. सगळेच एकमेकांपासून शिकले, सर्वांचा फायदा झाला. विशेषतः ज्योतिष, वैद्यक आणि गणितशास्त्रात फारच प्रशंसनीय प्रगती झाली. चरक, सुश्रुत, आर्यभट, वराहमिहिर हे व अनेक प्रसिद्ध शास्त्रज्ञ याच काळातील आहेत.

या साऱ्या पार्श्वभूमीवर आद्य शंकराचार्यांच्या कार्याचे मूल्यमापन केले पाहिजे.

तत्पूर्वी एक स्पष्टीकरण करणे आवश्यक आहे. तत्त्वज्ञानविषयक प्रश्नांत पूर्ववैदिक काळापासून स्मृतिकाळापर्यंत जे प्रचंड परिवर्तन झाले तसे स्मृतिकाळापासून शंकराचार्यांपर्यंत झाले नाही आणि होण्याचा प्रश्नही नव्हता. कारण पहिले परिवर्तन हे शोषणहीन समाजापासून शोषणावर आधारलेल्या सामाजिक स्थित्यंतराचे वैचारिक प्रतिबिंब होते. स्मृतिकाळापासून गुप्तांच्या काळापर्यंत आर्थिक प्रगती फार मोठी झाली, शोषणाच्या पद्धतीत आणि तीव्रतेत काही बदल झाले, परंतु शोषक आणि शोषित हा भेद चालूच राहिला. त्यामुळे वेदान्तात फार मोठा असा काही बदल होण्याचा प्रश्न नव्हता. बदल झाला, पण एका मर्यादेपर्यंत. अर्थात या काळात वेदविरोधी, चैतन्यवादविरोधी दर्शनाची प्रगती फार झाली. त्यांचा विचार पुढे होईल.

शंकराचार्यांचे व्यक्तिमत्त्व असामान्यच काय पण अचाट होते हे कोणालाही नाकारता येणार नाही. त्यांची अलोट आणि कुशाग्र बुद्धिमत्ता; विरोधकांच्या भूमिकेतील यत्किंचित विसंगतीवर विदारक प्रकाश टाकण्याचे त्यांचे कौशल्य; एका आत्यंतिक चैतन्यवादी दर्शनाचा पुरस्कार करूनही सामान्य जनांत अगदी सोप्या भाषेत प्रचार करण्याचे त्यांचे कसब; त्यांचे आश्चर्यजनक संघटनचातुर्य; त्यांची अविश्रांत पर्यटनशक्ती आणि या सर्व गुणांचा अवघ्या बत्तीस वर्षात झालेला आविष्कार या गोष्टींचा विचार केला की आजही आपली मती गुंग होते.

शंकराचार्यांचे स्वतःचे जीवन हा एक मूर्तिमंत आत्मविरोध आहे. जगाला संपूर्णपणे मिथ्या मानणारा हा माणूस अहोरात्र त्याच जगाला त्याचे मिथ्यत्व पटविण्यासाठी धडपडला. निवृत्ती आणि संन्यासमार्गाचा आग्रहाने पुरस्कार करणारी ही व्यक्ती दैनंदिन सामाजिक जीवनातून स्वतः कधीच निवृत्त झाली नाही. पूजा आणि आराधना यांच्या ग्राम्य विधींना विरोध करणाऱ्या आणि ब्रह्मरूप होण्यासाठी ज्ञानमार्गाची महती गाणाऱ्या या पुरुषाने 'भज गोविंदं, भज गोविंदं, भज विश्वेशं मूढमते' ही ईश्वरपूजेची रूढ शिकवणूक सामान्य लोकांना दिलीच.

वर आपण म्हटले आहे की, दर्शन आणि हिंदू धर्मशास्त्र या वेदान्ताच्या दोन परंतु परस्परसंबंधित भूमिका आहेत.

शंकराचार्यांची दार्शनिक भूमिका आणि हिंदू धर्मशास्त्राचा पुरस्कर्ता ही भूमिका यांमध्येही हा भेद आणि ही अविभाज्यता स्पष्टपणे व्यक्त झालेली आहे.

दार्शनिक क्षेत्रात शंकराचार्य हे आत्यंतिक चैतन्यवादी होते. उपनिषदात एक एक इंद्रियगोचर वस्तूचा उल्लेख करून 'नेति, नेति' म्हणून ब्रह्माचे वर्णन केले असले आणि जड वास्तवता ही अंतिम वास्तवता नाही ही उपनिषदांची भूमिका असली (आणि तशी ती अवश्य आहे), तरीही शंकराचार्यांनी ब्रह्माला जितके तथ्य: शून्य (abstract) बनविले आणि जड जगावर जितक्या संपूर्ण अभावतेचा आरोप केला तेवढी आत्यंतिक भूमिका उपनिषदांची नव्हती. शंकराचार्यांचा अद्वैत वेदान्त ही वेदान्ताची पराकोटीची भूमिका आहे.

वेदान्ताच्या कोणत्याही दुसऱ्या शाखेने (School) एवढी आत्यंतिक भूमिका घेतलेली नाही. ('गीतारहस्या'त टिळकांनीही घेतलेली नाही.)

तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात शंकराचार्यांवर प्रच्छन्न बौद्ध असल्याचा आरोप केला जातो तो खोटा नाही. महायान बौद्धांचा शून्यवाद आणि शंकराचार्यांचा अद्वैतवाद यांतील अंतिम सत्याची कल्पना एकच आहे. शंकराचार्यांचे ब्रह्म हे शून्य म्हणजे निव्वळ पोकळी आहे.

तसेच दर्शनाच्या क्षेत्रात शंकराचार्यांच्या मते इंद्रियगोचर जग इतके झूठ आहे की त्याबाबत त्यांच्या मताला अजातवाद म्हणतात. अर्थ स्पष्ट आहे. जग हे निर्भेळ आभास आहे असे म्हटल्यावर ते कधी निर्माण झाल्याचा प्रश्नच उद्भवत नाही. म्हणून जग हे अजात आहे, ते कधी निर्माण झालेच नाही, ते आहे असे आपल्याला वाटते हा आपल्या अज्ञानाचा भ्रम आहे, ही शंकराचार्यांची दार्शनिक भूमिका आहे.

असे असूनही ज्या अर्थी जग समोर दिसते, हातांना लागते, सतत बदलते त्या अर्थी कधीतरी शून्यमय ब्रह्माचे मायात्मक जगात परिवर्तन झालेले असणार ना? या प्रश्नाला शंकराचार्यांचे उत्तर हे की, हे परिवर्तन हाही एक भ्रम आहे, अंतिमतः खऱ्या असलेल्या निर्गुण ब्रह्मावर केवळ एक आक्षेप आहे. या त्यांच्या तत्त्वाला (theory) विवर्तवाद म्हणतात. (याबद्दल अधिक चर्चा पुढे येईल.)

वाचकांना आश्चर्य वाटेल पण शंकराचार्यांच्या ब्रह्मवादी दर्शनात ईश्वर नाही. कारण ईश्वर म्हटला की विश्वाची निर्मिती आली. आणि ती तर कधी झालीच नाही! मग ईश्वर कुठे आहे?

चैतन्यवादी तत्त्वज्ञानाला त्यांच्या आत्यंतिक तार्किक शेवटाला कोणी पोचविले असेल तर ते शंकराचार्यांनी. हा शेवट भारतातील किंवा भारताबाहेरील कोणी चैतन्यवादी तत्त्ववेत्त्याने गाठल्याचे लेखकाला माहीत नाही.

या वस्तुस्थितीचा एक फार मजेदार पुरावा आहे. वेदान्ताच्या अनेक प्रसिद्ध भाष्यकारांपैकी मध्वाचार्य हे एक होऊन गेले. शंकराचार्यांच्या अजातवादी मताने ते इतके संतापले की प्रत्यक्ष परमेश्वराने अवतार घेऊन अद्वैत तत्त्वज्ञानाचा संहार

केला असे त्यांनी जाहीर करून टाकले!

मध्याचार्यांचे अनुयायी तर शंकराचार्यांबद्दल अत्यंत अनादराने बोलत. त्यांना शंकराचार्य म्हणण्याऐवजी संकराचार्य म्हणत! अर्थ स्पष्ट आहे. तसे पाहिल्यास जडवादी तत्त्वज्ञ आणि शंकराचार्य हे एकमेकांचे कट्टर प्रतिस्पर्धी. पण जडवादाच्या कोणत्याही अनुयायाने शंकराचार्यांचा अशा रीतीने उपमर्द केलेला नाही.

आता त्याच शंकराचार्यांची हिंदू धर्माचे तत्त्ववेत्ते ही दुसरी बाजू पाहू.

दर्शनाच्या क्षेत्रात प्रत्यक्ष जीवनाला इतके मिथ्या मानणारे शंकराचार्य समाजधारणेच्या क्षेत्रात हिंदू धर्मव्यवस्थेचे तितकेच कडवे समर्थक आणि प्रचारक होते. इतकेच नव्हे तर आग्रही संघटक होते. हे त्यांचे कार्य पुढे चालू ठेवण्यासाठी देशाच्या चार टोकांना त्यांनी चार मठ प्रस्थापित केले. ते आजही आहेत. त्यांच्या अधिपतींना अजून शंकराचार्य हीच पदवी आहे.

समाजव्यवस्थेच्या म्हणजे चातुर्वर्ण्याच्या प्रश्नावर शंकराचार्यांना मनुस्मृती शिरोधार्य होती. मनुची वचने म्हणजे औषधे आहेत ही त्यांची उक्ती प्रसिद्ध आहे. शूद्रांच्या प्रश्नावर तर मनुस्मृतीचे एक एक वाक्य त्यांनी आपल्या लिखाणात उचलून धरले आहे. इतकेच नव्हे, तर मनुस्मृती वेदवाक्यावर आधारलेली असल्यामुळे तिला यत्किंचित विरोध करणे हा वेदविरोध आहे, असे स्पष्ट मत त्यांनी दिले आहे. शंकराचार्य वेदप्रामाण्याला निःसीमपणे उचलून धरणारे होते हे सर्वांनाच माहीत आहे.

तेव्हा शंकराचार्यांच्या एकूण कार्याचे मूल्यमापन केल्यास त्यांनी हिंदू तत्त्वज्ञान आणि हिंदू समाजव्यवस्था अधिक तर्कशुद्ध (rationalise) करून त्या समाजव्यवस्थेची पकड अधिक भक्कम केली हाच निवाडा द्यावा लागतो. गुप्तांच्या काळांत जे प्रत्यक्षात घडले होते, ते शंकराचार्यांनी आपल्या बुद्धीने आणि संघटनकौशल्याने पाषाणासारखे करून टाकले. शंकराचार्यांची अजस्र बौद्धिक शक्ती आणि कार्यक्षमता ही आपल्या देशाच्या इतिहासातील फार मोठी शोककथा आहे.



जडवाद : प्राथमिक स्पष्टीकरण

भारतीय जडवादाच्या परंपरा अत्यंत प्राचीन आहेत. त्यांपैकी ज्या तंत्रविद्येवर अनेक शतकानंतर पतंजलीने गूढवादी योगशास्त्राचे कलम केले ती तर नक्कीच ऋग्वेदापेक्षा फार जुनी आहे. सांख्य आणि लोकायत मते ही उपनिषदांपूर्वीची आहेत. सांख्यमत कदाचित त्यांहूनही पूर्वीचे असेल. ऋग्वेदकालीन आर्यांची मते प्राथमिक स्वरूपाच्या भौतिकवादाची (Protomaterialist) होती याचे वर्णन चौथ्या प्रकरणात आलेच आहे. पूर्व मीमांसाकारांना वेद मान्य असूनही एका विचित्र कारणासाठी (ते पुढे येईल) ते निरीश्वरवादी होते. चैतन्यवादाचा ज्या उपनिषदांनी भक्कम पाया घातला त्यातही जडवादी मतांचा पुरस्कार करणारे ऋषिमुनी होतेच.

परंतु आपल्या देशात जडवाद आणि चैतन्यवाद यांचा जोरदार मुकाबला झाला तो उपनिषदकालानंतर आणि तेव्हापासून तो जो सुरू झाला तो इसवी सनाच्या पंधराव्या शतकापर्यंत म्हणजे सतत दोन हजार वर्षे चालला. दोन्ही बाजूला एकाहून एक प्रधानमल्ल होऊन गेले.

प्रत्यक्ष भौतिक अनुभव आणि तज्जन्य तर्कशुद्धता ही जडवाद्यांची शक्ती होती. शब्दप्रामाण्य, गूढवाद आणि धनिक व सत्ताधारीवर्गांचा आधार हे चैतन्यवाद्यांचे पाठबळ होते.

असे असूनही जडवादी मते या काळात केवळ वैचारिक क्षेत्रातच नव्हे तर सामान्य लोकांतही बरीच पसरलेली असणार हे निश्चित. एरवी त्यांना सतत टक्कर देण्यासाठी चैतन्यवाद्यांना एवढा घाम गाळावा लागला नसता. केवळ वेदान्त म्हणजे भारतीय तत्त्वज्ञान हा भ्रम वेदान्तवाद्यांच्या डोक्यात कधीही नव्हता.

या विधानाला पुरावाही चैतन्यवाद्यांच्या लिखाणातच मिळतो. जडवाद्यांमध्ये अनेक पंथ होते आणि काहींच्या जडवादामध्ये ईश्वरवादाची आणि मोक्षवादाची भेसळही होती. त्यांच्यामध्ये लेचेपेचे तडजोडवादीही होते. तरीही स्मृतिकारांनी सर्रास सर्व जडवाद्यांना झोडपून काढले आहे आणि तेही ते तर्कवादी आणि निरीश्वरवादी होते यासाठी नव्हे. तेवढेच केले असते तर तो एक दार्शनिक मतभेदाचा

प्रश्न झाला असता.

स्मृतिकारांनी येथून तेथून सर्व जडवाद्यांवर धर्मभ्रष्ट, नीतिभ्रष्ट, वेदनिंदक आणि चातुर्वर्ण्यविरोधक म्हणून हल्ला केला आहे.

अर्थात आपले जडवादीही, निदान त्यातले बहुतेक, शोणामेणाचे नव्हते. त्यांनीही ठोशास ठोसा दिला. सर्वांत प्रखर म्हणजे लोकायतिक किंवा चार्वाकवादी. त्यांच्या दोन वचनांत त्यांचा संताप व्यक्त होतो. “आगमः धूर्तप्रणीतः” म्हणजे वेद हे बेरकी लोकांनी बनविलेले आहेत. “त्रयो वेदस्य कर्तारो भंडधूर्तनिशाचराः” म्हणजेच तीन वेदांचे कर्ते हे भोंदू, धूर्त आणि निशाचर आहेत. चार्वाकवाद्यांवर सतत शिव्यांचा वर्षाव होत असे, तेव्हा त्यांनी अशा रीतीने प्रतिटोले दिल्याबद्दल त्यांना दूषण देता येत नाही.

या संदर्भात चार्वाकवाद्यांना काय म्हणायचे होते याबाबत त्यांची दोन वचने फार अर्थपूर्ण आहेत. एकाचा अर्थ असा की, “पशुपालन, शेती आणि व्यापार हे व्यवसाय अभिमानास्पद आहेत, पण जे लोक अंगाला राख फासून यज्ञकर्म करित ब्रसतात ते कुचकामी, पौरुषहीन आणि बुद्धू आहेत.” दुसऱ्या एका सूत्रात असे म्हटले आहे की, “चार्वाकमत हे बहुजन समाजाच्या हिताचे आहे आणि म्हणून रमणीय आणि अनुकरणीय आहे.”

या साऱ्या गोष्टी उद्बोधक आणि सूचक आहेत. त्यांचे कारण हेच होऊ शकते की आपल्या ऐतिहासिक परंपरेत जडवाद, तर्कवाद, निरीश्वरवाद आणि चातुर्वर्ण्यविरोध यांचा सतत आणि निकटचा संबंध होता. चैतन्यवाद आणि धर्म यांच्या ठेकेदारांना जडवाद्यांची जी धास्ती वाटत होती ती मुख्यतः या कारणामुळे. जडवादाचे उपासक ब्राह्मण-क्षत्रियांच्या वर्चस्वाला खिळखिळे करित होते. प्रत्यक्ष किंवा अप्रत्यक्षपणे, आक्रमक किंवा सौम्य मार्गांनी वर्गीय शोषणाला आणि सत्तेला विरोध करित होते.

स्मृतिकारांनीच नव्हे तर शंकराचार्य आणि इतर चैतन्यवादी तत्त्ववेत्त्यांनीही जडवाद्यांना वेदनिंदक इत्यादी स्वरूपाची विशेषणे लावली आहेत.

भारतीय संस्कृतीचा एक विशेष असा सांगितला जातो की, ईश्वर आहे किंवा नाही या प्रश्नावर आमचे पूर्वज उदारमतवादी होते. युरोपमध्ये मध्ययुगीन काळात निरीश्वरवाद्यांचे भयंकर हाल करण्यात आले. काहींना जिवंत जाळण्यात आले. तसे काही आमच्याकडे झाले नाही. या म्हणण्यात तथ्य आहे.

तुम्ही ईश्वराला माना किंवा मानू नका; एक ईश्वर माना किंवा अनेक ईश्वर माना; मूर्तिपूजा करा किंवा अमूर्त कैवल्याचे चिंतन करा; परमेश्वर राम आणि श्रीकृष्णप्रमाणे मानवी अवतार घेतो यावर विश्वास ठेवा किंवा ठेवू नका; या प्रश्नांवर आमची

संस्कृती (हिंदुधर्मरक्षक) बऱ्याच प्रमाणात उदारमतवादी होते; हे खरे आहे.

परंतु वर्णव्यवस्था आणि जातिधर्म या प्रश्नावर मात्र ते यत्किंचित तडजोड करण्यास तयार नव्हते. ईश्वराला पाहिजे तर घराबाहेर करा, पण जातिधर्माचे यत्किंचित उल्लंघन झाले तर तुमची धडगत नाही. तेथे तडजोड नाही, त्या पापाला क्षमा नाही.

याचा अर्थ स्पष्ट आहे. हिंदू धर्मरक्षकांना वेदांची आणि ब्रह्मदेवाची गरज होती ती चातुर्वर्ण्याच्या संरक्षणासाठी. म्हणून तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात बरेच औदार्य आणि समाजव्यवस्थेच्या क्षेत्रात असहिष्णुता अशा आमच्या संस्कृतीच्या दोन बाजू होत्या. त्यातील फक्त पहिल्या परंपरेवर बोट ठेवून चालणार नाही.

ईश्वराच्या अस्तित्वाच्या प्रश्नावर आमची संस्कृती तितकी कठोर नव्हती याचे आणखीही एक कारण आहे आणि ते फार महत्त्वाचे आहे.

शेट सांख्यांच्या काळापासून ते इसवी सनाच्या तेरा-चौदाव्या शतकांपर्यंत भारतातील जडवादी दर्शने अत्यंत प्रभावी होती. सांख्यदर्शन तर इतके आदरणीय मानले जात होते की, बऱ्याच उलट्यासुलट्या कोलांट्या उड्या मारून वेदान्तवादी त्याला वेदान्तात सामावून घेण्याचा प्रयत्न करीत. गौतम बुद्धाच्या विरोधकांनाही त्याच्याबद्दल फार आदर होता.

तसेच तात्त्विक क्षेत्रात जडवाद्यांच्या भूमिका अतिशय तर्कशुद्ध होत्या. ते चैतन्यवाद्यांना सतत निरुत्तर करीत. एवढे बुद्धिमान शंकराचार्य, पण जडवाद्यांविरुद्ध त्यांचा अखेरचा युक्तिवाद वेदप्रामाण्य हाच होता, तर्कशुद्धता हा नव्हता. अर्थात जडवाद्यांवर त्या युक्तिवादाचा काडीइतका परिणाम होत नव्हता.

या सान्या वस्तुस्थितीचा विचार केल्यास ईश्वराच्या प्रश्नावर आपले पूर्वज उदार का होते आणि चातुर्वर्ण्याच्या प्रश्नावर कठोर का होते या प्रश्नावर प्रकाश पडतो.

जडवाद्यांच्या चातुर्वर्ण्यविरोधाची अतिशयोक्ती केल्यास चूक होईल. दोहोंमधील तत्त्वविवेक वादविवादात प्रत्येक ठिकाणी चातुर्वर्ण्याच्या पुरस्काराचा किंवा विरोधाचा प्रश्न येत असे, असे बिलकूल नाही.

तरीही या मुद्द्यावर भर देण्याचे कारण हे की, जडवाद्यांच्या मतात चातुर्वर्ण्याला धोका आहे; चैतन्यवाद आणि जडवाद यांमधील तात्त्विक संघर्शात परस्परविरोधी सामाजिक हितसंबंध गुंतलेले आहेत, प्रतिबिंबित आहेत; याची जाणीव दोन्ही बाजूंच्या विचारवंतांना होती, हे नाकारता येणार नाही आणि या वस्तुस्थितीचा पुरावा तत्कालीन वाङ्मयातच मिळतो.

तत्त्वविवेचन किंवा विचारप्रणाली (philosophy and ideology) यांचा वर्गीहिताशी असलेला संबंध कार्ल मार्क्सने शास्त्रशुद्ध रीतीने स्पष्ट केला. पण त्या

संबंधाच्या जाणिवेला मार्क्सने जन्म दिला नाही. ऋताचा अंत झाला तेव्हापासून भारतीय तत्त्वचिंतकांना त्याची जाणीव झाली होती.

भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासात असे दिसून येते की, जडवादाच्या निरनिराळ्या पंथांनी आपल्या तत्त्वज्ञानाची निरनिराळी अंगे (बाजू) विकसित केली. त्यामुळे त्या पंथांत अनेक गौण प्रश्नांवर मतभेद असूनही साकल्याने ते पंथ परस्परांना पोषक होते. अनिच्छेने का होईना, सर्वांनी मिळून जडवादाचा सर्वांगीण विकास केला.

किंबहुना भारतातील सर्व जडवादी पंथांना एकच नाव द्यायचे असेल तर जडवादी या नावापेक्षा स्वभाववादी हे नाव अधिक सयुक्तिक होईल. कारण त्या सर्वांमधला समान बिंदू (common factor) स्वभाववाद हा होता. शंकराचार्यांनीही दार्शनिक क्षेत्रात सर्व जडवादी विरोधकांमध्ये स्वभाववाद हाच समान बिंदू घेतला आहे.

स्वभाववादाचे अधिक विश्लेषण पुढे येणारच आहे. सारांशाने स्वभाववादाची भूमिका ही होती की, विश्वाचा विकास ज्या त्या वस्तूच्या स्वभावधर्मांमुळे होतो. तेथे कोणत्याही अतिमानव शक्तीचा म्हणजे ईश्वरी हस्तक्षेपाचा प्रश्न नाही, जरूरी नाही. तर्कशुद्ध निरीश्वरवादाची भूमिका घेतली की इंद्रियगोचर जगात क्षणोक्षणी होणारे बदल ज्या त्या वस्तूच्या स्वभावधर्मांमुळे होतात हीच भूमिका येते. कारण एक तर परमेश्वर हे जग लीलेने चालवितो किंवा आपल्या नैसर्गिक गुणधर्मांने ते चालते. तिसरी कोठली भूमिका होऊ शकत नाही.

याविरुद्ध चैतन्यवादाची भूमिका या नाही तर त्या स्वरूपात ईश्वरवादाची होती. एक कोणीतरी सर्वज्ञ आणि सर्व शक्तिमान अशी अतिमानव शक्ती जगाचे नियंत्रण आणि संचालन करते, ही होती. थोडक्यात म्हणजे देव बोले, दळ हाले, अशी होती.

यामुळे आपल्याकडे जडवादी आणि चैतन्यवादी यांतील मुख्य तंटो, मुख्य लक्ष्मणरेषा स्वभाववाद विरुद्ध ईश्वरवाद ही होती. दोन तट पडले ते या प्रश्नावर.

दोन्ही प्रवाहाच्या मतभेदात विस्ताराने जाण्यापूर्वी आणखी एक मुद्दा हातावेगळा केला पाहिजे.

चैतन्यवाद्यांच्या तुलनेत आपल्या जडवाद्यांची मते नक्कीच फार वस्तुनिष्ठ आणि शास्त्रशुद्ध होती. परंतु त्यांच्या मतांनाही ऐतिहासिक आणि सामाजिक मर्यादा होत्याच. ज्या काळात भौतिक शास्त्रे बाल्यावस्थेत असतात; पदार्थविज्ञानशास्त्र, रसायनशास्त्र, यंत्रशास्त्र (Mechanics), भूगर्भशास्त्र, जीवशास्त्र (Biology) व इतर अनेक आधुनिक भौतिक शास्त्रे ज्या काळात अजून अत्यंत प्राथमिक अवस्थेत

होती किंवा जन्मालाही आली नव्हती; त्या काळात जडवादाला दर्शनाच्या किंवा तर्कशास्त्राच्या क्षेत्रात चैतन्यवादाला पूर्णपणे पराभूत करणे फार कठीण होते.

अनेक नैसर्गिक प्रक्रियांची प्रयोगसिद्ध उत्तरे त्या काळात जडवाद्यांपाशी नव्हती, त्यांना मिळणे शक्य नव्हते. अशा बाबतीत चैतन्यवादी जडवाद्यांची कोंडी करित आणि म्हणत, 'पहा! आम्ही तुम्हाला सांगितले नाही. अहो, या प्रश्नांची उत्तरे परमेश्वरच जाणे.' अर्थात हे काही उत्तर झाले नाही, पण 'तू जिंकला नाहीस त्या अर्थी मी जिंकलो', हा दावा करणे ईश्वरवाद्यांना कधीही सोपे असते.

जडवाद्यांवर आणखीही एक दडपण असे आणि ते म्हणजे सामाजिक बहिष्काराचे. याबाबत स्मृतिकारांच्या स्पष्ट दंडकांचा उल्लेख वर आलाच आहे. जख्खड जातिभेदावर आधारलेल्या बंद (closed) समाजात सामाजिक बहिष्कार हे काही साधारण संकट नव्हते. रोटी नाही, पाणी नाही, गावात राहायला जागा नाही, (आणि बेटीही नाही!) हा छळ काही साधासुधा नव्हता. याचाही मुकाबला आपल्या जडवादी निरीश्वरवाद्यांना, वेदविरोधकांना करावा लागला.

या दोन्ही कारणांमुळे आपल्या निरनिराळ्या जडवादी पंथांच्या मतांमध्ये वैगुण्ये होती, कमतरता होती, काही भगदाडेही होती. या मताच्या लोकांनी अनेक असमर्थनीय तडजोडीही केल्या.

परंतु हे सारे जमेस धरूनही त्यांनी सतत जी लढत दिली, भारतीय नव्हे तर जागतिक तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात जी बहुमोल भर टाकली, ती फार कौतुकास्पद आहे. आम्ही भारतीयांनी छाती वर काढून अभिमान बाळगावा एवढ्या मोलाची आहे.

या प्राथमिक स्पष्टीकरणानंतर तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातील 'भारतीय युद्धा'च्या झटापटीकडे आपण आता वळू.



जडवाद आणि चैतन्यवाद : मतभेदाचे प्रश्न आणि परस्परविरोधी युक्तिवाद

भौतिकवाद आणि चैतन्यवाद यांमधील वादविवादात आपल्या इतिहासात अजस्र वाङ्मय निर्माण झालेले आहे. इतके की, अक्षरशः चाळीस-पन्नास हजार छापील पानांहूनही ते अधिक होईल. आणि या वादात दोन्ही बाजूंनी इतके सूक्ष्म, किचकट, क्लिष्ट आणि वितंडवादी मुद्दे उपस्थित केलेले आहेत की त्यातील एकशतांश भाग वाचता वाचता आपले डोके गरगर फिरू लागते. इतका वाद घालण्याची चिकाटी या लोकांनी कशी दाखविली हे त्याहूनही मोठे आश्चर्य!

परंतु या साऱ्या ऊहापोहातून एक निष्पत्ती झाली. ती ही की, ईश्वरवाद आणि निरीश्वरवाद या दोन्ही भूमिकांच्या समर्थनासाठी आपल्याकडे झालेल्या चर्चेतून एकही मुद्दा किंवा युक्तिवाद सुटलेला नाही. तत्त्वज्ञानाच्या जागतिक इतिहासात या बाबतीत आमच्या पूर्वजांनी उच्चांक गाठला असे म्हटल्यास अतिशयोक्ती होणार नाही.

चैतन्यवाद आणि जडवाद यांतील वैचारिक संघर्ष व्यावहारिक क्षेत्रात मुख्यतः ईश्वरवाद विरुद्ध निरीश्वरवाद आणि स्वभाववाद या प्रश्नावर केंद्रित व्हावा हे स्वाभाविक होते:

या दृष्टीने आपल्याकडील दर्शनात ईश्वरवादाचे म्होरके म्हणजे वेदान्त आणि उत्तरकालीन न्यायवैशेषिक हे होत आणि विरुद्ध बाजूचे मल्ल म्हणजे सांख्य, लोकायत, पूर्वमीमांसा, बौद्ध, जैन आणि पूर्वकालीन न्यायवैशेषिक हे होत.^१

याचा अर्थ सुरुवातीला निरीश्वरवादी असलेल्या न्यायवैशेषिकांनी नंतर (म्हणजे अनेक शतकांनी) पलटी खाल्ली. येथे हेही नमूद केले पाहिजे की एकटे लोकायत (चार्वाकवादी) वगळल्यास बाकी सर्व निरीश्वरवादी, जडवादी दर्शनांनी कालांतराने, कमी-अधिक प्रमाणात, देवाला नाहीतर निदान अनेक देवभोळ्या आचार-विचारांना मागच्या दाराने आपल्या घरात घेतलेच. या घटनेच्या कारणांचा विचार पुढच्या

प्रकरणात केला जाईल.

येथे दोहोंतील संघर्षाचे प्रश्न आणि दोन्ही बाजूंनी करण्यात आलेले युक्तिवाद यांचा विचार आपल्याला करावयाचा आहे. अर्थात हे सारे संक्षेपानेच करावे लागेल. नाही तर या पुस्तिकेचा ज्ञानकोश होईल!

अंतिम वास्तवता! आणि विश्वाची उत्पत्ती

पहिला प्रश्न ईश्वराच्या अस्तित्वाचा. या प्रश्नाचे पुन्हा तीन भाग पडतात. पहिला म्हणजे विश्वाच्या प्राथमिक किंवा अंतिम अवस्थेचा. दुसरा, इंद्रियगोचर जगाच्या उद्भवाचा आणि त्या जगाला पहिली चालना देण्याचा. तिसरा, विश्वाचे चक्र सुरू झाल्यानंतर रोजच्या जीवनात त्याचे नियंत्रण आणि मार्गदर्शन करण्याचा.

यांपैकी पहिल्या प्रश्नावरील वेदान्ताच्या मताचा उल्लेख यापूर्वी विस्ताराने आला आहे. निर्गुण, निराकार, अव्यक्त, अतर्क्य, अचिंत्य, स्थिर अशा प्रकारचे ब्रह्म ही विश्वाची अंतिम अवस्था.

निरीश्वरवाद्यांपैकी विश्वाची प्राथमिक अवस्था जडात्मक आहे अशी स्पष्ट भूमिका सांख्य, लोकायत आणि काणाद यांनी घेतली. मीमांसाकारांनाही काणादाची भूमिका मान्य होती.

सांख्यांच्या मते ही अवस्था एकजिनसी (homogeneous and undifferentiated) अशा एका द्रव्याची होती. त्या द्रव्याला त्यांनी दिलेले नाव म्हणजे प्रकृती किंवा प्रधान.

लोकायतिकांच्या मते पृथ्वी, पाणी, वायू आणि अग्नी ही चार भूते (elements) ही विश्वाची प्राथमिक अवस्था.

काणादांच्या मते ही अवस्था म्हणजे अत्यंत सूक्ष्म आणि अविभाज्य असे परमाणू.^२ म्हणून या मताला परमाणुवाद असेही म्हणतात.

बाकीचे निरीश्वरवादी पर्यायाने जडवादी होते. पर्यायाने म्हणण्याचा अर्थ हा की, सर्वज्ञ आणि सर्वशक्तिमान असा विश्वाचा कोणी निर्माता किंवा नियंता आहे हे मत त्यांना बिलकूल मान्य नव्हते. आणि असे म्हटल्यावर जड सृष्टी हीच मूलभूत आहे आणि ती तिच्या गुणधर्मप्रमाणे चालते हे ओघाने आलेच. म्हणजे मागच्या प्रकरणात म्हटल्याप्रमाणे सर्व निरीश्वरवादी दर्शने स्वभाववादी होती. परंतु जड वास्तवतेचे मूलभूत स्वरूप कशा प्रकारचे होते याचा स्पष्ट आणि गंभीर विचार सांख्य, लोकायत आणि काणाद यांनीच केलेला आहे.

दुसरा प्रश्न इंद्रियगोचर जगाच्या उद्भवाचा आणि त्याला पहिली चालना देण्याचा.

यावर वेदान्ताचे मत असे की, अव्यक्त ब्रह्माने लीलेसाठी हे मायात्मक, नामरूपात्मक जग निर्माण केले आणि त्याला चालना दिली.

जग हे कधी निर्माण झालेच नाही अशी दार्शनिक क्षेत्रात शंकराचार्यांची भूमिका असल्यामुळे त्यांच्यापुढे हा प्रश्नच नव्हता. निर्मिती हा केवळ एक आभास आहे, परब्रह्मावर केलेला वृथारोप म्हणजे विवर्त आहे, हे त्यांचे ठाम मत. अर्थात व्यावहारिक क्षेत्रात शंकराचार्यांना ब्रह्माची लीला मान्य होती!

काही ईश्वरवाद्यांचे मत असे होते की, एका अदृष्ट शक्तीने जगाला पहिली चालना दिली. याला अदृष्टवाद म्हणतात.

जड वास्तवता हीच अनादी आणि अनंत आहे ही निरीश्वरवाद्यांची भूमिका असल्यामुळे तिच्या निर्मितीचा प्रश्न त्यांनी साफ उडवून लावला.

पहिल्या चालनेबाबत निरीश्वरवाद्यांची भूमिका स्वभाववादाचीच होती.^३

लोकायत सूत्रात तर असे एक स्पष्ट सूत्र आहे की, “स्वभावं जगतः कारणं आहुः।”

मीमांसाकारांना विश्वाची उत्पत्ती होते किंवा प्रलय होतो हे मान्य नव्हते. जग हे सतत घडत असते आणि नाशही पावत असते हे त्यांचे मत होते.

सांख्यांच्या मते जग ही प्रकृतीचीच लीला आहे. आरंभी प्रकृतीतील निरनिराळे गुण समतोल होते, पण नंतर तो तोल बदलला आणि निरनिराळ्या परिवर्तनांना सुरुवात झाली, ही त्यांची भूमिका होती. प्रकृतीला ते प्रसवधर्मिणी म्हणत, हे फार सूचक आहे. किंबहुना प्रकृती ही सतत बदलत असते आणि म्हणून वास्तव जगात गुणात्मक परिवर्तनही होते असे प्रतिपादन करण्यापर्यंत सांख्यांची मजल गेली होती. जडवादी विचारप्रणालीच्या प्रगतीत ही फाच मोठी वैचारिक भारी होती.

प्राथमिक काळात काणादांची भूमिका स्वभाववादाचीच होती. परमाणूंच्या निरनिराळ्या प्रकारच्या संयोगाने सर्व काही घडत जाते हेच त्यांचे मत होते.

उरला प्रश्न, जगाला एकदा गती मिळाल्यावर नित्याच्या जीवनात जगात जे सतत बदल होत असतात व मानवी जीवनातही अनेक भल्याबुऱ्या गोष्टी घडत असतात, त्यांचा.

ईश्वरवाद

ईश्वरवाद्यांची आणि त्यांच्या विरोधकांची सर्वात मोठी खडाजंगी झाली ती या प्रश्नावर. कारण जग कोणी निर्माण केलेले असो वा स्वयंभू असो, त्याला कोणी प्रथमगती दिलेली असो वा ते स्वयंचलित असो; त्याबाबत जरी ईश्वरवाद्यांनी निरीश्वरवाद्यांची गय केली तरी नित्यनैमित्तिक सांसारिक क्षेत्रात परमेश्वराला चाट

जडवाद आणि चैतन्यवाद : मतभेदाचे प्रश्न आणि परस्परविरोधी युक्तिवाद ५५

मिळाली म्हणजे साराच कारभार आटोपला!

कारण रोजच्या व्यवहारात परमेश्वराचे उच्चाटन झाले तर धार्मिक विधींचे काय? चातुर्वर्ण्याचे काय? शूद्रांवर भौतिक आणि वैचारिक अधिसत्ता कशी गाजवायची? शोषकवर्गाची सत्ता कशी टिकवायची? आणि जाता जाता (कारण तोही प्रश्न क्षुल्लक नव्हता) ब्राह्मणांना दक्षिणा कोण आणि कशासाठी देणार? अध्यात्मवादाला कोणी विरोध केला, तर तिकडे एकवेळ दुर्लक्ष करता येईल, पण येथे तर सरळ पोटापाण्याचाच प्रश्न!

अर्थात या प्रश्नावर जडवाद्यांनीही जितक्या तोफा डागल्या तितक्या दुसऱ्या कोणत्याही प्रश्नावर डागल्या नाहीत.

ईश्वरवाद्यांच्या मते परमेश्वराच्या इच्छेशिवाय आणि हुकमाशिवाय झाडाचे एक पानही हलत नाही. 'देवाची करणी आणि नारळात पाणी.' त्या सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान, दयाघनाच्या कृपेने सर्व काही चालते. नियमाने पाऊस पडतो, जमिनीत पडलेल्या बीजाचा वृक्ष होतो, तो फुलतो, फळतो. सूर्यापासून सर्वांना आवश्यक असलेली उष्णता मिळते. दुःख, क्लेश, अन्याय, संकटे, व्याधी इत्यादींचे निवारण होते. स्वार्थ, खोटे बोलणे, चोरी करणे, व्यभिचार करणे, हिंसा करणे या दुष्कृत्यांना शासन होते. आणि अखेर जन्ममृत्यूच्या फेऱ्यातून मानवांची सुटका होते, वगैरे, वगैरे, वगैरे.

अर्थात निरीश्वरवाद्यांनी या प्रचंड युक्तिवादाच्या चिंध्या चिंध्या केल्या. प्रथम म्हणजे ईश्वराने जग निर्माण केले तर त्याला कोणी निर्माण केले? तो स्वयंभू तर जड सृष्टी का स्वयंभू नाही? तो अनादी, अनंत तर जग तसे का नाही?

बरे, त्याने अनुकंपेने आणि लीलेने जग उत्पन्न केले म्हणावे तर आधी जो निर्गुण आणि निर्विकार त्याच्यात अनुकंपेची इच्छा कशी आणि कोटून आली? निर्विकार ईश्वर निहंतुक असला पाहिजे. निर्विकारपणा आणि सहेतुकता हे दोन्ही गुण त्याच्यात कसे सामावणार? कारण तो निर्विकार असेल तर त्याला हेतू, उद्देश आणि इच्छा हे मानुष गुण चिकटवता येत नाहीत आणि चिकटवले तर तो ईश्वर कसला?

ईश्वरवाद्यांची हीही भूमिका होती की, परमेश्वराला कसलीही बंधने नाहीत. तो संपूर्णतया स्वतंत्र आहे, मुक्त आहे. जडवाद्यांनी प्रश्न टाकला की, इच्छा आली की आसक्ती आली आणि आसक्ती आली की बंधन आले, मर्यादा आली. मग ईश्वराचे अमर्याद स्वातंत्र्य कोठे राहिले?

काही निरीश्वरवादी याच्याही पुढे गेले. आधी दुःख आणि क्लेश यांना जन्म द्यायचा; स्वार्थ, हिंसा हे दुर्गुण आणि अनेक दुष्ट प्रवृत्ती निर्माण करावयाच्या; त्यांसाठी गरीब बिचाऱ्या मानवाचे हाल हाल करावयाचे आणि नंतर त्यांचे निवारण

करावयाचे आणि दोषी लोकांना शासन करावयाचे ही कोठली अनुकंपा आणि कोठला न्याय? आणि गुन्हेगाराला शेवटी ईश्वरच गुन्हेगार बनवितो ना? परमेश्वर सर्वशक्तिमान आणि दयाघन आहे तर तो एकदमच एक आदर्श जग का निर्माण करित नाही?

बदल अहेतुक की सहेतुक

या वादविवादात निसर्गात सतत होणारे बदल सहेतुक असतात की अहेतुक असतात हा प्रश्न आलाच. ईश्वरवाद्यांची भूमिका स्पष्ट होती. सृष्टीत घडणाऱ्या प्रत्येक गोष्टीत ईश्वराचा काही हेतू असतो आणि त्या हेतूनुसारच सर्व काही घडते ही त्यांची बाजू.

जडवाद्यांची भूमिका स्वभाववादाची असल्यामुळे असा काहीही हेतू त्यांना अमान्य होता. जी ती वस्तू तिच्या स्वाभाविक गुणाप्रमाणे बदलते. साऱ्या घटना कार्यकारणभावाने नियमित (determined) असतात, हा त्यांचा सिद्धान्त. थोडक्यात म्हणजे निसर्ग निर्हेतुक असतो. तो दयाशील नसतो आणि दुष्टही नसतो. शेती पिकावी म्हणून पाऊस पाडायचा आणि त्याच पावसाच्या पुरात माणसे आणि गुरेढोरे वाहून न्यायची, हा कसला आला आहे चक्रम हेतू?

हे सारे येथे अत्यंत सारांशाने सांगितले. या प्रश्नांवर दोन्ही बाजूंनी किती असंख्य आणि सूक्ष्मातिसूक्ष्म मुद्दे उपस्थित करण्यात आले आणि किती धूर्त युक्तिवाद लढविण्यात आले याची वाचकांना कल्पनाही करता येणार नाही.

अर्थात निरीश्वरवाद्यांना, जडवाद्यांना एवढेच म्हणून थांबणे शक्य नव्हते. ईश्वरवादाचे काम सोपे होते. कोणत्याही प्रश्नाला 'ईश्वराची करणी' एवढे उत्तर दिले की त्यांचे काम भागत असे. परंतु 'ईश्वराची करणी' हे एकाही प्रश्नाचे उत्तर होऊ शकत नाही असे म्हटल्यावर 'मग उत्तर काय?' या अत्यंत बिकट प्रश्नाला हात घालणे ही जडवाद्यांची अपरिहार्य जबाबदारी होती.

भारतातील आणि भारताच्या बाहेरील जडवाद्यांनी, भौतिकवाद्यांनी ही जबाबदारी अत्यंत कसोशीने पार पाडण्याचे भगीरथ प्रयत्न गेली दोन-तीन हजार वर्षे सतत केलेले आहेत. त्यासाठी त्यांनी अलोट त्याग आणि कष्ट केलेले आहेत. कल्पनातीत संकटांना तोंड दिले आहे. हीच भौतिकवादाची मातब्बरी आहे, हीच त्याची थोरवी आहे, हाच त्याचा गौरव आहे.

ही जबाबदारी यक्षिणीची कांडी फिरवून किंवा नाक मुठीत दाबून 'हरिः ओम्, तत्सत्!' हे शब्द उद्गारून कोणीही पार पाडू शकत नाही, पार पाडलेली नाही. कारण तत् म्हणजे ब्रह्म हे कितीही सत् म्हणजे खरे असले तरी पाण्याचा बर्फ का

होतो आणि बर्फाचे पाणी का होते या साध्या प्रश्नावरही त्या ज्ञानाने काडीइतका प्रकाश पडत नाही. किंवा 'तत् त्वम् असि'—तू ब्रह्म आहेस—या मंत्राचा जप करूनही गाडी एक इंच पुढे सरकत नाही. आणि 'अहम् ब्रह्म अस्मि' हा सर्वांत गूढ मंत्र म्हटला तरी प्रत्यक्ष शारीरिक श्रम केल्याशिवाय गवताची एक काडी इकडची तिकडे करता येत नाही.

अखेर इंद्रियगोचर जगातील प्रश्नांची उत्तरे मिळविण्यासाठी वर्षानुवर्षे, पिढ्यान्पिढ्या निसर्गाशी झगडावे लागते; वैज्ञानिक प्रयोग करावे लागतात; त्यातून अनुभवसिद्ध निष्कर्ष आणि सिद्धान्त काढावे लागतात; पूर्वजांनी कमावलेल्या ज्ञानात कणाकणाने नवी भर टाकावी लागते. तसेच, जेवढे समजले आणि उमगले तेवढेच आपले ज्ञान आहे, हे प्रांजळपणे कबूल करण्याची नम्रता लागते आणि ज्या प्रश्नाचा उलगडा अजून झालेला नाही त्यांचा शोध लावण्यासाठी कंबर कसावी लागते.

'ईश्वराची करणी' हे मुळी कोणत्याही प्रश्नाचे उत्तरच नाही. हे उत्तर म्हणजे आपल्या अज्ञानावर चढविलेला गूढवादी मुलामा आहे. ते आत्मसंतुष्टतेचे आणि बौद्धिक मांडाचे लक्षण आहे. त्यात नवे नवे ज्ञान संपादन करून रोज उठून पुढे सरकण्याची प्रवृत्ती नाही. 'ठेविले अनंते तैसेचि रहावे' हा दैववादी आणि निष्क्रियतेचा दृष्टिकोन त्याच्यातून निर्माण होतो.

यदृच्छावाद

जडवाद्यांनी हा प्रश्न कशा रीतीने हाताळला याकडे वळण्यापूर्वी आणखीही एका मताचा उल्लेख केला पाहिजे. ते मत ईश्वरवादीही नव्हते आणि स्वभाववादीही नव्हते. त्या मतानुसार जगात सतत होणाऱ्या परिवर्तनामध्ये कोणतीही नियमबद्धता नसते व तशा प्रकारचा शोध करण्याचा प्रयत्न फोल आहे. परिवर्तनाला कसलेही नियम नाहीत. जे होते ते केवळ यदृच्छेने (accidentally) होते. याला यदृच्छावाद म्हणतात. हे मत निरीश्वरवादी असले तरी जगाला केवळ एक गोंधळ मानणारे होते. निसर्गाच्या परिवर्तनात कार्यकारणभाव आहे, नियमबद्धता (law governed process) आहे, या शास्त्रीय दृष्टिकोनाला यदृच्छावादाच्या पुरस्कृत्याचा विरोध होता.

तर्कनिष्ठा आणि शब्दप्रामाण्य

भारतीय जडवाद्यांनी सतत परिवर्तन होणाऱ्या वास्तवतेची कोणती कारणे शोधून काढली. कितपत शोधून काढली, या प्रश्नाकडे आपण आता वळू. परंतु

या सर्व उत्तरांच्या शिरोभागी त्यांचे एक उत्तर होते आणि ते म्हणजे 'ईश्वराभावात् स्वभावेनैव।' हे म्हणजे "ईश्वर नाही; ज्या त्या वस्तूच्या स्वभावामुळेच." ज्याला आपण शास्त्रीय दृष्टिकोन आणि वृत्ती (scientific outlook and spirit) म्हणतो, प्रत्येक घटनेतील कार्यकारणभाव शोधून काढण्याचा दृष्टिकोन म्हणतो, त्याचे बीज याच उत्तरात आहे. कारण जी ती वस्तू आपल्या स्वभावानुसार वागते, बदलते असे म्हटल्यावर तो स्वभाव काय या प्रश्नाचा उलगडा करावा लागतो.

न्यायशास्त्राचे प्रणेते गौतम यांनी हा प्रश्न फारच प्रशंसनीय शब्दांत मांडला आहे. त्यांनी प्रतिपादन केलेल्या सूत्रांत पहिले सूत्र हे आहे की, "संशय हे न्यायशास्त्राचे मार्गदर्शक तत्त्व आहे." म्हणजे प्रत्येक गोष्टीचा विचार करताना "का?" हा प्रश्न विचारला पाहिजे आणि त्याचे तर्कशुद्ध उत्तर हुडकून काढले पाहिजे. भारतातच नव्हे तर साऱ्या जगात ज्या थोर पुरुषांनी शास्त्रीय दृष्टिकोनाचा पाया घातला त्यात गौतमाचे स्थान फार उच्च आहे याबद्दल दुमत होऊ शकत नाही.

याच्या उलट स्मृतिकार आणि शंकराचार्य यांचा न्यायशास्त्राला कडाडून विरोध होता याचीही नोंद घेणे आवश्यक आहे. त्यांनी नैय्यायिकांची 'हैतुक' म्हणून हेटाळणी आणि निर्भर्त्सना केली आहे. 'हैतुक' म्हणजे जे लोक आपल्या तर्कनिष्ठेला शब्दप्रामाण्याची लगाम घालण्यास तयार नव्हते ते. स्वतंत्र शास्त्रीय विचारसरणीचे पुरस्कर्ते ते 'हैतुक'. शंकराचार्य आणि स्मृतिकारांची भूमिका ही की, जे तर्कशास्त्र वेदप्रामाण्य मानित नाही ते भ्रामक मानले पाहिजे. जे तर्कशास्त्र मोक्षप्राप्तीचे साधन नाही ते दिशाभूल करणारे आणि मायात्मक मानले पाहिजे. शंकराचार्यांचा तर्काला विरोध होता असे नाही, पण जो तर्क ब्रह्मविद्येच्या विरुद्ध जातो तो तर्कच नव्हे हा त्यांचा अट्टाहास होता. शास्त्रीय दृष्टी विरुद्ध अंधश्रद्धा असा हा झगडा होता.

स्वभाववाद

'ईश्वराभावात् स्वभावेनैव' असे म्हटल्यावर जडवाद्यांसमोर अनेक प्रश्न उभे ठाकले. डोंगरावर पडलेले पाणी समुद्राला जाऊन का मिळते? सोमरस प्याल्याने माणसाचा मेंदू तर्क का होतो? चुलीवर ठेवलेले तांदूळ का शिजतात? सूर्य आणि तारे 'पृथ्वीच्या भोवती' का फिरतात? आणि सर्वात 'आश्चर्यजनक' गोष्ट म्हणजे जडात जीव का निर्माण होतो? आणि 'जातस्य हि ध्रुवो मृत्युः' या आपल्या स्वभावानुसार नाहीसा का होतो? या आणि अशा अनंत बाबतीत 'स्वभाव' म्हणजे काय हा प्रश्न जडवाद्यांनी रोखठोकपणे पुढे मांडला.

आपल्या जडवादी तत्त्ववेत्त्यांनी या प्रश्नांची संपूर्ण उत्तरे शोधून काढली असे

नव्हे. तो शोध शेकडो वर्षांपासून चालू आहे आणि जोवर मानव या पृथ्वीवर आहे तोवर तो चालू राहणार आहे. परंतु त्यांनी या प्रश्नांची शास्त्रशुद्ध मांडणी केली आणि ते उलगडण्याचा मार्ग मोकळा केला हे त्यांचे श्रेय आहे.

या विधानाला पुरावा आहे. आपले बहुतेक शास्त्रज्ञ चैतन्यवादविरोधी होते, स्वभाववादी होते. चरक, सुश्रुत, आर्यभट्ट या नामांकित शास्त्रज्ञांची मते सांख्य आणि लोकायतिक दर्शनांशी जुळणारी होती. नागार्जुन आणि इतर रसायनशास्त्रज्ञ (त्या काळात रसायनशास्त्रज्ञ किमयेच्या अवस्थेत होते) लोकायतवादी होते. आयुर्वेदाचार्य वाग्भट्ट, जैन गणितशास्त्रज्ञ महावीराचार्य हे चैतन्यवादविरोधी होते. याचे कारण स्पष्ट आहे. आपली भौतिक दर्शने शास्त्रीय संशोधनाला आणि प्रयोगशीलतेला पोषक होती. अद्वैत वेदान्त नव्हता.

आर्यभटांनी प्रत्यक्ष निरीक्षणाने आणि गणितशास्त्राच्या आधारावर सूर्य, पृथ्वी, चंद्र, ग्रहमालिका यांच्या गतीचा अभ्यास केला. ग्रहणांचे खरे कारण शोधून काढले. उलटपक्षी वेदांगज्योतिषात राहूकेतू सूर्य-चंद्राला ग्रासतात म्हणून ग्रहण लागते असे प्रतिपादन केले होते. मग आर्यभटांचे आणि वेदान्ताचे कसे पटणार? आर्यभट्ट ज्योतिषशास्त्रातले तज्ज्ञ होते, पण फलज्योतिषाचे विरोधक होते हेही फार महत्त्वाचे आहे. ग्रहनक्षत्रांना कोठलीही दैवी शक्ती चिकटविण्याला त्यांचा विरोध होता.*

चरक आणि सुश्रुत यांनी वैद्यकशास्त्राचा पाया घातला. त्यासाठी त्यांनी शरीरशास्त्राचा अभ्यास केला, माणसाच्या देहातील सर्व अवयवांची शास्त्रीयदृष्ट्या तपासणी केली. शवांची चिरफाड केली. जीव निर्माण कसा होतो आणि कसा जातो हाही त्यांच्या अभ्यासाचा विषय होताच. मानवी शरीरात त्यांना अमर आणि अदृश्य आत्म्याचा शोध कोठेच लागला नाही आणि कसा लागणार? आणि हे सांख्य मतात बसू शकत होते, पण वेदान्तात कसे बसणार?

अकराव्या शतकात मध्य-आशियामध्ये अल् बेरुनी हा जगप्रसिद्ध शास्त्रज्ञ होऊन गेला. तो अनेक वर्षे भारतात येऊन राहिला. संस्कृत भाषेचा त्याने उत्कृष्ट अभ्यास केला. स्मृती, पुराणे यांचे अध्ययन केले. त्याचबरोबर भारतात गणित, रसायन, ज्योतिष आणि वैद्यक शास्त्रांची जी प्रगती झाली होती तीही त्याने अवगत करून घेतली. हे करून या सर्व विषयांवर त्याने एक मोठा ग्रंथ लिहून ठेवला. अकराव्या शतकातील भारताचा तो एक प्रकारे ज्ञानकोशच आहे. भारतातील शास्त्रज्ञांनी लावलेल्या शोधांचा त्याने गौरव केला आहे.

पण त्याचबरोबर त्यांनी लावलेले शोध आणि एकंदर वैदिक मते यांतील विसंगतीमुळे आपण वेदविरोधी नाही हे दाखविण्यासाठी येथील शास्त्रज्ञांना कशाकशाप्रकारचा तारेवरचा नाच करावा लागे याचेही त्याने फार सुंदर आणि

विनोदी वर्णन केलेले आहे. मध्ययुगीन युरोपांत कोपरनिकस आणि इतर अनेक शास्त्रज्ञांना ख्रिश्चन चर्चच्या अडाणी मताशी असाच चकवाचकवीचा खेळ खेळावा लागला याची वाचकांना माहिती असेल. आपल्या शास्त्रज्ञांवर वैदिक संस्कृतीचे केवढे दडपण होते याचा हा आणखी एक पुरावा आहे. (मागील प्रकरणात याची चर्चा केली आहे.)

असो, आपल्या कथेचा धागा पुन्हा पकडला पाहिजे. स्वभाववादाच्या दृष्टिकोनातून आपल्या जडवाद्यांनी कोणत्या प्रश्नांची उत्तरे मिळविण्याचा प्रयत्न केला?

प्रथम लोकायतिकांचा विचार करू, या प्रश्नावरील त्यांची मते इतकी स्पष्ट आहेत आणि ती त्यांनी इतक्या सोप्या, सुटसुटीत आणि मोजक्या शब्दांत ग्रथित केलेली आहेत की ती जशीच्या तशी दिल्यास कोणासही समजू शकतील. त्यांची काही सूत्रे येथे देतो.

भूतात्मकं जगत् ।

स्वभावं जगतः कारणं आहुः ।

न परमेश्वरः अपि कश्चित् ।

न पुनर्जन्मः, न मोक्षः ।

मरणं एव मोक्षः ।

म्हणजे इंद्रियगोचर जगातील परिवर्तनांची भौतिक कारणे शोधून काढण्याचा मार्ग मोकळा झाला. नारळात पाणी कोटून, कसे आणि का आले या प्रश्नाची स्पष्ट मांडणी झाली.

परंतु लोकायतिक हे आपले रोखठोक आणि सरळसोट नमुन्याचे लोक होते. घ्यायचे की हाणायचे हा त्यांचा खाक्या, ही त्यांची वृत्ती. तात्त्विक प्रश्नांच्या बारकाव्यात जाण्याच्या कटकटीत ते कधी पडले नाहीत. ती जबाबदारी सांख्य, बौद्ध, न्यायवैशेषिक व इतर तर्कनिष्ठ दर्शनांनी उचलली.

याबाबत संख्यांनी जे मत मांडले त्याला परिणामवाद म्हणतात. सांख्यांच्या मते मूळ प्रकृतीच्या अंतर्गत गुणांचा तोल नेहमी बदलत असतो आणि त्यामुळे नव्या नव्या गोष्टी निर्माण होत असतात. तसेच, हा बदल खरा असतो. विवर्तवादाच्या मताप्रमाणे केवळ आभास नसतो.

यावर वेदान्तवाद्यांचा प्रतिप्रश्न हा की, प्रकृतीच्या प्राथमिक अवस्थेत जे गुण नसतात ते क्रमाक्रमाने तिच्यात कसे निर्माण होऊ शकतात? जे मुळात नाही ते परिणामात कसे येऊ शकते?

जडवाद आणि चैतन्यवाद : मतभेदाचे प्रश्न आणि परस्परविरोधी युक्तिवाद

या प्रश्नाला सांख्यांनी दिलेले उत्तर हा खरोखरच त्यांच्या शास्त्रीय कल्पनाशक्तीचा आश्चर्यजनक पुरावा आहे.

सांख्यांनी केलेली कारणमीमांसा ही की कोणत्याही गोष्टीचे गुणात्मक परिवर्तन होते तेव्हा भावी नवा गुण सूक्ष्मतेने पहिल्या गोष्टीत असतोच. कारण आणि कार्य हे एकमेकांपासून पूर्णतया वेगळे नसतात. कारणाच्या पोटात त्याच्या भावी कार्याचे बीज असते. हे उत्तर जवळ जवळ आजच्या शास्त्रीय विश्लेषणाला भिडणारे आहे. सांख्यांच्या या सिद्धान्ताला सत्कार्यवाद म्हणतात.

उदाहरणार्थ (हे उदाहरण सांख्यांनीच दिलेले आहे) गाय गवत खाते आणि अखेर तिच्या आचळातून दुधाच्या रूपाने बाहेर येते. याचा अर्थ गवताचे एकदम दूध होते असा नाही. या दोन टोकांच्या मधेही परिवर्तनाच्या अनेक अवस्था असतात. पण प्रत्येक नवी अवस्था तिच्या मागच्या अवस्थेत बीजरूपाने अंतर्भूत असते आणि तिच्या पुढची अवस्था तिच्यात बीजरूपाने असते. हा प्रकृतीचा स्वभाव आहे.

गती, संक्रमण आणि परिवर्तन

परंतु गती, संक्रमण आणि परिवर्तन या घटनांची कारणमीमांसा सर्वांत चांगली कोणी केली असेल तर ती बौद्धांनी. स्वतः गौतम बुद्ध तत्त्वज्ञानाच्या प्रश्नांवर वितंडवाद घालीत नसे. शुष्क वादविवादाला त्याने प्रोत्साहन दिले नाही. किंबहुना अशा प्रवृत्तीपासून तो आपल्या शिष्यांना परावृत्त करीत असे. विश्वाचा प्रारंभ आणि अंत याविषयी मी बोलणार नाही असे त्याच्या एका प्रवचनात त्याने म्हटले आहे.

बुद्धाच्या पुढे प्रश्न होता तो दुःख, कष्ट, क्लेश यांच्या निवारणाचा. साहजिकच दुःखाचा उद्भव कसा होतो आणि त्याचे निवारण कसे करावयाचे या प्रश्नाचे त्याला उत्तर हवे होते. आणि ते हुडकून काढण्याच्या प्रयत्नात त्याने आणि त्याच्या अनुयायांनी कोणत्याही गोष्टीचा उद्भव आणि लय कसा होतो यासंबंधी काही सर्वसाधारण नियम (laws) प्रतिपादित केले.

याबाबत बौद्धांचा पहिला सिद्धान्त हा की, अप्रतिहत बदल आणि सतत परिवर्तन हे विश्वाचे आद्य सत्य आहे. जगातील कोणतीही गोष्ट (मग तो एक जड पदार्थ असो वा समाजव्यवस्था असो) सतत अस्तित्वात येत असते आणि अस्तित्वातून जात असते. या मूलभूत सत्याला बौद्धांनी वस्तूंचे अनित्यत्व असे नाव दिले.

हाच मुद्दा खुद्द गौतम बुद्धाने आणखीही एका रीतीने मांडला. कोणतीही गोष्ट एक तर 'आहे' किंवा 'नाही' अशा तुटक रीतीने मांडण्याला त्याचा विरोध होता.

त्याने असे प्रतिपादन केले की, वस्तू सतत संक्रमणावस्थेत असल्यामुळे एकाच वेळी ती असते आणि नसते ही वस्तुस्थिती समजून घेतली पाहिजे.

बुद्धाचे अनुयायी एवढेच म्हणून थांबले नाहीत. बौद्ध तत्त्ववेत्ते याच्याही पलीकडे गेले. त्यांनी बुद्धाच्या मूळ कल्पनेचा सर्वांगीण दृष्टीने पुष्कळच आविष्कार केला. त्यांनी अशी भूमिका मांडली की, विशिष्ट भौतिक परिस्थितीत आणि तज्जन्य कारणांमुळे विशिष्ट गोष्टी निर्माण होतात आणि ती परिस्थिती बदलली की त्या लय पावतात. ज्या परिस्थितीमुळे आणि कारणांमुळे काही नवीन निर्माण होते त्यांना बौद्ध दर्शनकार समुदाय म्हणतात आणि बदलणाऱ्या परिस्थितीला निरोध म्हणतात. आणि समुदाय आणि निरोध या विश्वव्यापी प्रक्रियेला ते प्रतीत्यसमुत्पाद हे नाव देतात. सोप्या शब्दांत सांगायचे म्हणजे, प्रतीत्यसमुत्पाद ही बौद्ध दर्शनाची विश्वव्यापी परिवर्तनक्रियेची मीमांसा (theory of universal change and causation) आहे.

हे सर्व वाचून आज कोणीही आश्चर्यचकित झाल्यावाचून राहणार नाही. बौद्धांनी या क्षेत्रात जो टप्पा गाठला तो आणि कार्ल मार्क्सचा द्वंद्वत्मक जडवाद, (dialectical materialism) यामध्ये फार मोठे अंतर आहे. तरीही पुरातन काळात भारतातील किंवा भारताच्या बाहेरचे कोणतेही दर्शन मार्क्सच्या इतके चवळ आलेले दिसत नाही. हेगेलचे विरोधजन्य गतिशास्त्र (dialectics) बौद्धांपेक्षा फारच प्रगल्भ होते हेही खरे. परंतु हेगेलचे दर्शन चैतन्यवादी (idealist) होते आणि बौद्धांचे मूलतः भौतिक होते याची नोंद येथे केल्याशिवाय राहावत नाही.

आत्म्याच्या प्रश्नावर बुद्ध आणि त्याचे अनुयायी यांना अनात्मवादी असे म्हणण्यात येते. ते का आणि कोणत्या अर्थाने याचा उलगाडा आता आपोआप होईल.

बुद्धाने चैतन्याचे (आत्म्याचे) अस्तित्व नाकारले नाही. पण त्याचे स्पष्ट मत असे होते की, विशिष्ट परिस्थितीत, विशिष्ट कारणांनी माणसात चैतन्य निर्माण होते आणि ती परिस्थिती बदलली की त्याचा विलय होतो.

बुद्धाचे आणि अध्यात्माचे भांडण होते ते या प्रश्नावर. ब्रह्माचे अस्तित्व आणि ब्रह्माने इंद्रियगोचर विश्व निर्माण केले, हे बुद्धाला मान्य नव्हते आणि आत्मा अनादी, अनंत, अमर आहे हेही मान्य नव्हते. आत्मा उद्भवतो. पण प्रतीत्यसमुत्पादाच्या नियमानुसार त्याचा लयही होतो. वेदान्ताच्या दृष्टीने या भूमिकेपेक्षा महत्पाप असणे शक्यच नव्हते. म्हणून दोघांत तडजोड नाही.

या दोन विरोधी दृष्टिकोनांतील फरक दोन उदाहरणांनी फारच स्पष्ट होतो.

उपनिषदातील “नेति, नेति” हा उतारा प्रसिद्ध आहे. एका एक इंद्रियगोचर

वस्तुवर बोट ठेवून गुरू शिष्याला शिकवितो की, “हे ब्रह्म नाही.” (न इति). ब्रह्म किंवा आत्मा जो आहे तो या सर्व जड वस्तूंच्या पलीकडचा, निर्गुण असा आहे.

बरोबर याच्या उलट बौद्ध वाङ्मयात एक फार प्रसिद्ध गोष्ट आहे.

गांधारात मिलिंद (मेनेंडर) हा इंडोग्रीक राजा होऊन गेला. तो नागसेन या बौद्ध भिक्षूला भेटला. जीव, आत्मा, हे काय गूढ प्रकरण आहे हे समजून घेण्याची मिलिंदाची इच्छा होती.

साहजिकच दोघांमध्ये प्रश्नोत्तरे सुरू झाली. त्या काळात हा वाद “मी कोण?” किंवा “तू कोण आहेस?” या स्वरूपात सुरू होत असे. उपनिषदांतील संवादही याच वळणावरच आहेत.

राजाने पहिला प्रश्न टाकला, “तू कोण आहेस?” उत्तर आले, “मी नागसेन आहे.” नंतर राजाने नागसेनाच्या शरीराच्या एकेक अवयवांचा उल्लेख करून, “हा अवयव म्हणजे नागसेन का?” असे प्रश्न विचारले. नागसेनाने “नाही, नाही” अशी उत्तरे दिली. पुढे, “हे नागसेना, तुझी जाणीव, बुद्धी, विचार, चैतन्य, म्हणजे नागसेन का?” हे प्रश्नही आले. त्यांनाही, “नाही, नाही” हीच उत्तरे मिळाली.

तेव्हा राजा जरा गरम झाला. “मग नागसेन तो कोण? कोठेही पहावे तरी नागसेन नाहीच. नागसेन हे निव्वळ एक नाव आहे. तेव्हा तू खोटे बोलतोस, थापा मारतोस. नागसेन हा नाहीच.”

नागसेनाने अत्यंत शांतपणे उत्तर दिले, “राजन्, या सर्व गोष्टींचा समुदाय म्हणजे नागसेन.”

आपला मुद्दा सोपा करून समजविण्यासाठी नागसेनाने एक उदाहरण दिले, तेही फार मार्मिक आहे. तो म्हणाला की रथाचे अनेक भाग असतात. ते वेगवेगळे भाग म्हणजे रथ नव्हे. इतकेच काय, पण वेड्यावाकड्या रीतीने ते जोडले तरीही रथ होत नाही. एका विशिष्ट संबंधाने ते जोडले म्हणजे जो समुदाय होतो तोच रथ.

मिलिंद फार खूष झाला, आणि उद्गारला, “माझ्या मनातील सर्व शंकाकुशंकाचे निरसन झाले. श्रेष्ठ नागसेना, तुझा जयजयकार असो!”

या संवादाच्या प्रसंगी मिलिंदाचे पाचशे यवन सैनिकही हजर होते. तेही संतुष्ट झाले आणि त्यांनीही नागसेनाचा जयजयकार केला.

तेव्हा प्रश्न एकच. “मी कोण?” उपनिषदांचे उत्तर, “चैतन्य.” बौद्धांचे उत्तर, “विश्वव्यापी परिवर्तनप्रक्रियेतून निर्माण झालेले माझे शरीर आणि चैतन्य.” आत्मनिष्ठ आणि वस्तुनिष्ठ दर्शनातील फरक तो हाच.

कोणताही परिणाम हा त्याच्या कारणाने निश्चित होत असतो, नियमबद्ध असतो, क्रमप्राप्त असतो आणि तो परिणाम पुन्हा त्याच्या पुढच्या परिणामाला कारणीभूत

होतो, हा बौद्धांचा सिद्धान्त त्यांनी अनेक उदाहरणे देऊन मांडला आहे. त्यातील एक-दोन उदाहरणे दिल्यास उपयुक्त होईल.

निरनिराळ्या प्रदेशांत निरनिराळ्या वनस्पती उगवतात, का तर वेगवेगळ्या प्रदेशांतील माती, हवामान, पाऊसपाणी यात फरक असतो. तसेच झाडे फुलणे, फळणे आणि त्यांची पालवी गळणे या क्रिया एका निश्चित क्रमाने होतात. कारण बदलत्या हवामानामुळे ऋतुमान बदलते. गर्भावस्थेपासून मूल जन्माला येईपर्यंत गर्भाची वाढ क्रमप्राप्त अशा अवस्थांतून जाते. याचे कारण म्हणजे प्रत्येक अवस्था तिच्या पुढच्या अवस्थेला कारणीभूत होते आणि ती पुन्हा तिची पुढची अवस्था निश्चित करते.

अशी अनेक उदाहरणे बौद्ध दर्शनकारांनी दिलेली आहेत. तात्पर्य हे की, गती, संक्रमण, परिवर्तन यांमध्ये ईश्वरेच्छेचा प्रश्न नाही किंवा या गोष्टी यदृच्छेने म्हणजे अकस्मात होत नाहीत. परिवर्तन हे कार्यकारणभावाने नियमबद्ध असते.

परिवर्तनाच्या प्रश्नावर सांख्य, लोकायत, बौद्ध, न्यायवैशेषिक वगैरे निरीश्वरवाद्यांचे सिद्धान्त एकच नव्हते. किंबहुना आजही रसायन, पदार्थविज्ञान वगैरे शाखांच्या तज्ज्ञांत जसे मतभेद असतात, किंवा डॉक्टरांमध्ये रोगाच्या निदानाबद्दल व त्यावर करावयाच्या उपायाबद्दल मतभेद असतात, तसे भारतातील निरनिराळ्या जडवाद्यांमधेही मतभेद असत. इतकेच काय पण त्यांच्यात आपआपसांत कडाक्याचे वाद होत. त्यात आपल्याला या लहानशा पुस्तिकेत जाणे शक्य होणार नाही.

परंतु त्या सर्वांमध्ये स्वभाववादाचा समान दृष्टिकोन होता एवढे वरील विवरणावरून स्पष्ट होईल. प्रत्येकाचे विवक्षित सिद्धान्त किंवा निष्कर्ष एकच नसले तरी त्या काळातील शास्त्रीय दृष्टिकोन सर्वांचा एकच होता. आणि तो म्हणजे जडात्मक द्रव्याचे परिवर्तन नैसर्गिक कारणांमुळे होते; कारण आणि परिणाम हे एकमेकाला निश्चित नियमांनी जोडलेले असतात आणि या प्रश्नांत ईश्वरेच्छा घुसडणे हे बिलकूल समर्थनीय नाही.

अचेतन आणि सचेतन

येथवर आपण मुख्यतः अचेतन सृष्टीतील परिवर्तनांच्या प्रश्नांचा विचार केला. याबाबत स्वभाववादावर आधारलेल्या भूमिकांचे जोरदार समर्थन करणे कठीण नव्हते. पण अचेतनांतून सचेतन कसे येते हा प्रश्न फार कठीण होता. गेल्या शतकात जीवशास्त्राची (Biology) एवढी प्रचंड प्रगती होऊनही या प्रश्नाचा संपूर्ण उलगडा अजून झालेला नाही. मग दीड-दोन हजार वर्षांपूर्वी जडवाद्यांना या प्रश्नाचे

जडवाद आणि चैतन्यवाद : मतभेदाचे प्रश्न आणि परस्परविरोधी युक्तिवाद

समाधानकारक उत्तर देणे किती कठीण असले पाहिजे यांची कल्पना होऊ शकते.

तरीही त्यांच्या सरावाप्रमाणे लोकायतिक एक खुंट घट्ट धरून बसले आणि फार गुंतागुंतीत न जाता तो त्यांनी कधीही सोडला नाही. आणि त्यांनी जी भूमिका घेतली ती मूलतः (fundamentally) खरोखरच वाखाणण्यासारखी आहे.

लोकायतिकांची भक्कम भूमिका ही की, चैतन्य (वाटल्यास त्याला आत्मा म्हणा) हे केवळ शरीरातच आढळते. तसेच, चैतन्याशिवाय शरीर (प्रेत) आढळते. पण शरीराशिवाय चैतन्य कोठेही आढळत नाही. अतएव चैतन्य हे भूतांपासून उद्भवते. “भूतेभ्यः चैतन्यम्” हे त्यांचे रोखठोक सूत्र होते.

यावर वेदान्तवाद्यांनी त्यांचा ठरावीक हल्ला चढविलाच. जे आडात नाही ते पोहऱ्यात कसे येणार? यावर लोकायतिकांनी दिलेले उत्तर फारच समर्पक आणि त्यांच्या शास्त्रीय दृष्टीचे निदर्शक होते.

ते उत्तर असे : ज्या खाद्यपदार्थांतून दारू बनविली जाते त्यांच्यामध्ये मादकपणाचा गुण नसतो. पण त्यांचे मिश्रण करून ते उबवत ठेवले की जी मदिरा तयार होते तिने माणसाला धुंदी चढते की नाही? साधारण परिस्थितीत माणसांची जी मानसिक अवस्था असते ती बदलते की नाही? मग निरनिराळ्या भूतांच्या मिश्रणाने आणि इतर कारणांमुळे जीवाची उत्पत्ती का होऊ नये?

या उत्तरात काही विशेष तात्त्विक खोली होती अशातला भाग नाही. परंतु जीव ही एक जैव रासायनिक (bio-chemical) प्रक्रिया आहे हे जे आता शास्त्रीय प्रयोगांनी सिद्ध झाले आहे त्याची अंधूक अंधूक चुणूक लोकायतिकांच्या या उत्तरात नक्की होती. अडीच हजार वर्षांपूर्वी त्यांना हे उत्तर सुचावे आणि त्यांनी ते ठासून मांडावे हे कधीही प्रशंसनीय आहे.

त्या मानाने सांख्य, न्यायवैशेषिक आणि बौद्ध यांच्या भूमिका तडजोडवादी होत्या. तडजोडवादी म्हणण्याचा अर्थ हा की, मूलतः त्या स्पष्टपणे जडवादी होत्या. चैतन्यापासून जडाचा उगम होतो किंवा इंद्रियगोचर सृष्टी आभासात्मक आहे हे त्यांनी मान्य केले नाही. जड वास्तवतेच्या प्राधान्यावर त्यांचा जो भर होता तो त्यांनी सोडला नाही. तरीही त्यांच्या मूळ भूमिकेशी विसंगत अशाही काही भूमिका त्यांनी मान्य केल्या.

प्रथम सांख्यांचा विचार करू. प्रकृती म्हणजे निसर्ग हीच प्रधान वास्तवता आहे, ती प्रसवधर्मिणी असल्यामुळे इंद्रियगोचर जग हे तिचाच आविष्कार आहे, ही त्यांची मूलभूत आणि स्पष्ट भूमिका. इतकेच नव्हे तर बुद्धी, मन, माणसांची विचारशक्ती हे प्रकृतीचेच गुण आहेत हीही त्यांची भूमिका, आणि ते तिला चिकटून राहिले.

परंतु ज्ञाता आणि ज्ञेय वस्तू हे दोघेही एकच कसे असणार? वास्तव जग ज्याला

दिसते, कळते, तो त्या जगापासून वेगळा असणार ना? या प्रश्नावर ते गडबडले आणि पुरुष प्रकृतीपासून वेगळा एक ज्ञाता असतो, या भूमिकेचा त्यांनी आसरा घेतला.

आसरा म्हणण्याचे कारण असे की, सांख्यांच्या दर्शनात सुरुवातीला पुरुष ही कल्पना नव्हती, ती नंतर आली, असेही आता काही तज्ज्ञांचे मत आहे आणि ते खरे असावे असे प्रस्तुत लेखकाला वाटते.

यावर असा आक्षेप घेतला जातो की, सांख्यकारिका आणि सांख्यसूत्र हे सांख्यांचे जे दोन आधारभूत सूत्रग्रंथ आहेत त्यात पुरुषाला स्पष्ट स्थान आहे. प्रकृती आणि पुरुष हे दोघेही वेगळे, अनादी आणि समकालीन (coeval) आहेत ही या ग्रंथांची भूमिका आहे. आणि म्हणूनच सांख्यदर्शनाला द्वैतवादी म्हणण्यात येते. हे सर्व खरे आहे.

परंतु या प्रश्नाला दुसरीही एक बाजू आहे. सांख्यकारिका आणि सांख्य सूत्र हे दोन्ही ग्रंथ इसवी सनानंतर लिहिलेले आहेत. सांख्य मत हे त्याहून निदान हजार-दीड हजार वर्षांपूर्वीचे आहे. मूळच्या दर्शनाला या ग्रंथात मुरड घातलेली आहे हे आता या विषयातील सर्व तज्ज्ञांना मान्य आहे.

सांख्यदर्शनात पुरुष ही कल्पना काय आहे आणि तिचे स्थान काय आहे, याचा विचार केल्यास अध्यात्मवादाच्या दडपणाखाली त्यांनी या कल्पनेला आपल्या तत्त्वज्ञानाच्या चौकटीत कसेतरी कोंबले या मताला आधार मिळतो. आपली मूलभूत मते तर अबाधित राहावी पण विरोधकांचा हल्ला बोथट व्हावा (त्यांचे काही समाधान व्हावे) अशा प्रकारचा हा प्रयत्न असावा. अशा असमर्थनीय प्रयत्नामुळे मूळच्या तत्त्वज्ञानात विसंगती निर्माण होते, त्याची तर्कशुद्धता कमजोर होते, हे निश्चित. इतकेच नव्हे तर अशा तडजोडीने विरोधकांचे समाधान होण्याऐवजी ते या कमकुवतपणाचा फायदाच घेतात, हे त्याहूनही खरे. पण त्या प्रश्नाकडे वळण्यापूर्वी पुरुष या कल्पनेचे स्पष्टीकरण केले पाहिजे.

सांख्यांचा पुरुष हा खरोखरच फार विचित्र प्राणी आहे. तो सर्वथैव निष्क्रिय आणि अकर्ता आहे. तो काहीही निर्माण करित नाही, कशाचा नाश करित नाही. अक्षरशः तो काही करतच नाही. तो फक्त प्रकृतीचे 'खेळ' पाहत बसतो. सांख्यदर्शनाच्या समर्थकांनीच असे म्हटले आहे की, प्रेक्षक ज्याप्रमाणे नाटक पाहतात पण त्यात भाग घेत नाहीत तसेच प्रकृती नाटक करते आणि पुरुष ते पाहतो. आणि ज्या वेळी त्याला याचे ज्ञान होते की प्रकृतीचा पसारा हे एक नाटक आहे तेव्हा तो अलिप्त होतो आणि त्याला मुक्ती मिळते.

वेदान्तातील आत्मा आणि मोक्ष या कल्पनांशी सांख्यांचा पुरुष ही एक तडजोड

आहे हे वरील वर्णनावरून कोणालाही दिसण्यासारखे आहे. कारण त्यात प्रकृतीचे प्राधान्यही आहे आणि मोक्षप्राप्ती मिळवू इच्छिणारा एक 'प्राणी'ही आहे.

या तडजोडीचा परिणाम 'काय झाला? हा की एकीकडे शंकराचार्य व इतर अध्यात्मवाद्यांनी सांख्यांच्या प्रकृतीवर जोराचा प्रहार केला आणि दुसरीकडे पुरुष' या मिळमिळीत कल्पनेपेक्षा आत्मा हीच वस्तू अधिक तर्कशुद्ध, प्रभावी आणि खरी आहे अशी भूमिका घेऊन सांख्यदर्शनाला अध्यात्मवादात सामावून घेतले. (एक उदाहरण घायचे तर पूर्वी ब्रिटिश राज्यकर्ते नामदार गोखल्यांच्या बाबतीत करायचे तसे.)

परंतु सांख्यांच्या तडजोडवादी भूमिकेवर टीका केल्यावर त्यांचे दर्शन मूलतः जडवादीच होते आणि भौतिक तत्त्वज्ञानाच्या आणि शास्त्रांच्या प्रगतीला त्याने फार मोठी मदत केली ही गोष्ट पुन्हा एकदा अधोरेखित केली पाहिजे. शंकराचार्यांच्या प्रचंड आणि कुशाग्र बुद्धिमत्तेमुळे त्यांनी सांख्यांना बचावात्मक (defensive) भूमिकेवर टाकले हे खरे. परंतु मूळ बाजू सांख्यांचीच खरी होती.

सांख्यांनंतर न्यायवैशेषिक. हे तर सुरुवातीचे अत्यंत कट्टर, तर्कनिष्ठ परमाणुवादी. परमाणूंच्या संयोगानेच सगळे काही होते ही त्यांची ठाम भूमिका. कसे का होईना, पण चैतन्य हे अशा संयोगामुळे निर्माण होते, ते शरीरापासून वेगळे होऊ शकत नाही, हीही त्यांची भूमिका होती.

परंतु गती हीच परमाणूंची नैसर्गिक अवस्था आहे ही भूमिका त्यांनी घेतली नाही. किंवा असे म्हणावे की, ही कल्पना त्यांना सुचली नाही. म्हणजे मुळात परमाणू हे स्थितिशील आहेत. (न्यूटनचीही हीच कल्पना होती याचा उल्लेख वर आला आहे.)

असे म्हटल्यावर परमाणूंच्या संयोगाची प्रक्रिया सुरू होण्यासाठी पहिला धक्का कोणी दिला, हा प्रश्न येतोच. न्यायवैशेषिकांची घसरगुंडी या प्रश्नावर सुरू झाली. हा धक्का एका अदृष्ट शक्तीने दिला या भूमिकेवर ते आले. पण शेकडो वर्षांनंतर ते इतके घसरले की रोजच्या व्यवहारातही परमेश्वर सारे काही घडवितो (त्यांचेच उदाहरण घायचाचे म्हणजे कुंभार मडके घडवितो किंवा कोष्टी कपडा विणतो तसे) हेही मान्य करण्यापर्यंत त्यांची मजल गेली. परमाणू अनादी अनंत आहेत; ते परमेश्वराने निर्माण केलेले नाहीत, ही त्यांच्या आद्य गुरूंची (गौतम आणि कणाद) भूमिका मात्र त्यांनी कधी सोडली नाही.

बौद्धांनीही पुनर्जन्माच्या प्रश्नावर एक विचित्र कोलांटी उडी मारली. त्यांना आत्म्याचे नित्यत्व मान्य नव्हते, इतकेच नव्हे तर नैसर्गिक समुदायामुळे तो जसा उद्भवतो तसाच लय पावतो ही त्यांची भूमिका होती. हे सारे मागे आलेच आहे.

तरीही उत्पत्ती आणि विलय ही प्रक्रिया सतत चालू असल्यामुळे विलयाला गेलेला आत्मा नव्याने निर्माण होऊ शकतो आणि त्या अर्थाने तो पुनर्जन्म घेतो अशा प्रकारचा क्लिष्ट युक्तिवाद त्यांनी पुढे मांडला!

राजा मिलिंद आणि नागसेन यांच्या संवादाचा उल्लेख वर आला आहे. त्या संवादाच्या अखेर मिलिंदाने हा प्रश्न विचारला की, आत्मा एका शरीरातून दुसऱ्या शरीरात जात नाही, मग पुनर्जन्म कसा?

नागसेनाने उत्तर काय द्यावे? प्रथम त्याने एका पेटलेल्या दिव्याला दुसऱ्या एका दिव्याची वात लावली. आणि ती पेटल्यावर राजाला विचारले, “पहिल्या दिव्याची ज्योत दुसऱ्या दिव्यात गेली का?” राजाला उत्तर सुचेना. तेव्हा नागसेनाने उत्तर दिले, “गेली नाही, आणि गेली, या दोन्ही गोष्टी खऱ्या आहेत. तसेच पुनर्जन्माचे आहे. मूळ आत्मा दुसऱ्या देहात जात नाही, आणि जातोही.”

अर्थात राजाला हे पटायलाच हवे होते आणि पटलेही!! ते त्याला खरोखरच पटले की तो निरुत्तर झाला, हा प्रश्न अलाहिदा. एक गोष्ट निर्विवाद. एखादे दर्शन कितीही शास्त्रशुद्ध असले तरी त्याचा विपर्यास आणि विकृती करता येते. त्याचा दुरुपयोग करता येतो, या गोष्टीचे हे एक नांमांकित उदाहरण आहे.

गौतम बुद्धानंतर चार-पाचशे वर्षांनी बौद्धांमध्ये महायान व इतर पंथ निर्माण झाले. त्यांची घसरगुंडी तर याच्याही पलीकडे गेली; कोठल्याही बौद्ध पंथाला ईश्वर मान्य करणे अशक्यच होते. सिद्ध मुनीच्या विरुद्ध एवढे बंड करण्याची कोणाचीही हिंमत नव्हती. पण कोणतीही वस्तू अनित्य असते या भूमिकेतून भौतिक उत्क्रांतिवादाचे जे तत्त्वज्ञान बुद्धाने मांडले त्याचा त्याच्या उत्तरकालीन शिष्यांनी चुथडा करून टाकला.

महायान पंथ आणि त्याचे प्रसिद्ध अग्रणी नागार्जुन यांनी प्रथम अनित्यत्वाचे रूपांतर क्षणिकत्वात केले. आणि त्यातून असा निष्कर्ष काढला की, कोणतीही गोष्ट क्षणभुंगर असते त्या अर्थी ती केवळ काल्पनिक असते. आणि या तत्त्वज्ञानाला त्यांनी शून्यवाद हे सुप्रसिद्ध (की कुप्रसिद्ध?) नाव दिले. थोडक्यात म्हणजे सारे जग हे शून्य आहे, एक पोकळी आहे.

अर्थात मूळच्या बौद्धदर्शनाचा हा संपूर्ण विपर्यास होता. त्याच्या कारणात आपण पुढील प्रकरणात जाऊ. पण नागार्जुनांची भूमिका अध्यात्माच्या किती जवळ जाणारी होती याचा खरा पुरावा म्हणजे त्यांच्यानंतर सहाशे वर्षांनी शंकराचार्यांनी वेदान्तालाच शून्यवादाच्या पंक्तीला नेऊन बसविले आणि त्याला अद्वैतवाद हे त्याच्याहूनही विख्यात नाव दिले.

बौद्धांनी आणि त्यांचबरोबर क्रमशः जैनांनी नावापुरता आपला निरीश्वरवाद चालू

जडवाद आणि चैतन्यवाद : मतभेदाचे प्रश्न आणि परस्परविरोधी युक्तिवाद ६९

ठेवला. परंतु हळूहळू गौतम बुद्ध आणि जैन धर्माचे प्रस्थापक महावीर यांनाच त्यांनी देवपदावर चढविले. इतकेच नव्हे तर दोन्ही धर्मांनी अनेक देव, देवता आणि चेटुकांना आपल्या धार्मिक विधीत समाविष्ट करून घेतले.

वस्तुनिष्ठ ज्ञानाचे साधन : ऐंद्रिय अनुभव की गूढ अंतर्दृष्टी?

आता आपल्याला तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासातील सर्वात निर्णायक प्रश्नाकडे वळले पाहिजे. त्याचा उल्लेख सुरुवातीच्या प्रकरणात केला आहे. पण येथवर त्याची चर्चा केलेली नाही. त्या प्रश्नावर युरोपात आणि भारतातही अगदी प्रथमपासून रणकंदन माजलेले आहे, आणि ते इतके की, येथवर आपण जितक्या प्रश्नांची चर्चा केली ती अखेर त्या प्रश्नाला येऊन भिडते. तो प्रश्न हा की सत्य आणि आभास हे ठरविण्याचा निकष कोणता? वस्तुनिष्ठ ज्ञानप्राप्तीचे साधन कोणते? सत्य आणि असत्य; चैतन्यवाद खरा की जडवाद खरा? जग हे ईश्वरी प्रेरणेने चालते की नैसर्गिक परिवर्तनाच्या नियमबद्धतेने चालते? चैतन्याला जंडापासून स्वतंत्र अस्तित्व आहे की नाही? इत्यादी सर्व प्रश्नांची उत्तरे मिळविण्यासाठी अखेर वस्तुनिष्ठ ज्ञानाचे साधन कोणचे या प्रश्नाचे उत्तर द्यावे लागते.

तत्त्वज्ञानाच्या या क्षेत्राला इंग्रजीत एपिस्टेमॉलजी किंवा थियरी ऑफ नॉलेज असे म्हणतात. त्याला मराठीत तितका रूढ शब्द नाही. परंतु ज्ञानशास्त्र किंवा प्रमाणशास्त्र असा पारिभाषिक शब्द आहे.

वस्तुनिष्ठ ज्ञानाच्या साधनाच्या प्रश्नावरही चैतन्यवादी आणि जडवादी यांच्यात स्पष्ट आणि परस्परविरोधी मते आहेत. दोन स्पष्ट तट आहेत.

चैतन्यवाद्यांची भूमिका ही की, इंद्रियांच्या साहाय्याने (यात माणसाचा मेंदू आणि विचारशक्तीही आली) माणसाला जगाच्या अंतिम किंवा आंतरिक वास्तवतेचे ज्ञान होणे अशक्य आहे. नामरूपात्मक जगाच्या व्यावहारिक क्षेत्रापुरता, म्हणजे एका मर्यादित अर्थाने, ऐंद्रिय ज्ञानाचा खरेपणा बहुतेक चैतन्यवादी मान्य करतात. आपल्याकडे त्याला व्यावहारिक सत्य ही संज्ञा दिलेली आहे. परंतु अंतिम सत्य इंद्रियगोचर नाही, याबद्दल साऱ्या चैतन्यवाद्यांत यत्किंचित मतभेद नाही.

मग हे तथाकथित अंतिम आणि आंतरिक सत्य आपल्याला गवसायचे कसे? याबाबत कांट व इतर अज्ञेयवाद्यांची भूमिका अशी की, ते आपल्याला कळणे शक्यच नाही. पण वेदान्त आणि शंकराचार्यांची भूमिका ही की ते ज्ञान इंद्रियातील अशा एका अंतर्दृष्टीने आपल्याला मिळू शकते व मिळविता येते. चिंतन, तपश्चर्या, चित्तशुद्धी, योग, समाधी, भक्ती या साधनांनी माणसाला त्या ज्ञानाचा लाभ होऊ शकतो. इतकेच नव्हे तर तसे ज्ञान प्राप्त झाल्यावर माणसातील अंतिम सत्य

म्हणजे आत्मा हा विश्वाच्या अंतिम सत्याशी (म्हणजे ब्रह्माशी) एकरूप होऊन जातो, तद्रूप होऊन जातो. याला साक्षात्कारही म्हणतात.

या दोन्ही भूमिकांना, म्हणजे अंतिम सत्य इंद्रियगोचर नाही आणि आपल्या अंतर्दृष्टीने ते गवसते या भूमिकांना, जडवाद्यांचा कडाडून विरोध आहे. आपल्याकडे विशेषतः मीमांसाकार, लोकायतिक आणि न्यायवैशेषिक यांनी या भूमिकांवर चौफेर हल्ला चढविलेला आहे.

मग या जडवाद्यांची भूमिका काय? यांची भूमिका ही की, आपली इंद्रिये हीच खऱ्या ज्ञानसंपादनाची साधने आहेत आणि त्यांच्यायोगे झालेले ज्ञान हेच खरे ज्ञान होय.

दोन्ही भूमिकांचे हे सूत्ररूपी निवेदन झाले. आता त्यांच्या विस्तारात जाणे आवश्यक आहे.

नेहमीप्रमाणे लोकायतिकांनी सर्वात रोखठोक भूमिका घेतली. “प्रत्यक्षं एव प्रमाणम्, न कश्चित् आगमः”, हा त्यांचा खुंट. म्हणजे कोणत्याही ज्ञानाची कसोटी, त्याचा निकष, प्रत्यक्ष हाच, कोणताही वेद नाही. एक घाव आणि दोन तुकडे!

अर्थात प्रत्यक्ष म्हणजे केवळ डोळ्यांना दिसते तेवढेच नव्हे. प्रत्यक्ष म्हणजे आपल्या सर्व ज्ञानेंद्रियांच्या अनुभवाला येते ते. आणि या आधारावर लोकायतिकांनी हीही भूमिका घेतली की ज्या अर्थी शरीराहून वेगळा आत्मा कोणत्याही ज्ञानेंद्रियांच्या अनुभवाला येत नाही त्या आधी आत्मा झूठ आहे. त्यांनी यज्ञयाग करणाऱ्यांना हा टोमणा मारला की यज्ञात बळी म्हणून कापलेला बकरा स्वर्गात पितरांना मिळतो तर यजमान स्वतःच यज्ञात उडी घेऊन वाडवडिलांना भेटण्यासाठी स्वर्गात का जात नाही? याउपर भटभिक्षुकांनी चार्वाकवाद्यांना कानफाटे म्हणून बदनाम केले नसते तरच आश्चर्य!

पण अर्थात एवढ्याने हा प्रश्न मिटण्यासारखा नव्हता. वेदान्ताचे पुरस्कर्ते लेचेपेचे नव्हते. नंबर एकचे वादविवादपटू होते. त्यांच्या मूलभूत भूमिका चुकीच्या आणि असमर्थनीय होत्या. परंतु त्यांच्या बाजूला शंकराचार्यासारखे रणझुंजार योद्धे होते. जडवाद्यांच्या युक्तिवादातले एक एक छिद्र ते हुडकून काढीत आणि पुनःपुन्हा त्यांना कोंडीत पकडीत.

चैतन्यवाद्यांचे मुख्य आक्षेप कोणते? त्यांचे एक-दोन युक्तिवाद सुप्रसिद्ध आहेत. माणूस कधी कधी दोरीला साप समजतो तो भ्रम नसतो काय? स्वप्नात जे दिसते ते भ्रामक नसते काय? मग ऐंद्रिय अनुभवावर विश्वास कसा ठेवायचा?

या उदाहरणांना उत्तर देणे कठीण नव्हते. स्वप्न खोटे असते किंवा दोरी म्हणजे साप नव्हे हा निष्कर्ष काढण्यासाठीही चैतन्यवाद्यांना जागत्या अवस्थेतील माणसाचा

अनुभव आणि दोरी खरी असल्याचा ऐंद्रिय अनुभव यावरच विश्वास ठेवावा लागतो. मागून-पुढून बाप-नवरा या दोन्ही भूमिका चैतन्यवादी घेऊ शकत नाहीत. स्वप्नाचा आणि सापाचा खोटेपणा सिद्ध करण्यासाठी ऐंद्रिय अनुभवाचा आधार घ्यायचा आणि पुन्हा तेच ऐंद्रिय ज्ञान मिथ्या आहे असा युक्तिवाद करावयाचा या तर्काचे समर्थन होऊ शकत नाही.

पण एवढ्याने चैतन्यवादी गप्प बसणारे नव्हते. त्यांनी अनेक प्रकारचे उलट युक्तिवाद काढले. त्यातील काही महत्त्वाच्या हरकतींचा उल्लेख केला पाहिजे.

ऐंद्रिय अनुभवाने माणूस जेव्हा झाड आहे असे म्हणतो तेव्हा होते काय? त्याच्या मेंदूत एक विशिष्ट प्रकारचे बिंब उमटते. म्हणजे त्या चित्रणाचा पुरावा तेवढाच जडवादी देऊ शकतात. पण तेवढ्याने माणसाच्या जाणिवेच्या बाहेर झाड ही एक भरीव वस्तू खरोखरच आहे, हे कोठे सिद्ध होते? (ब्रिटिश चैतन्यवाद्यांपैकी बर्कले या तत्त्ववेत्त्याचाही हा आक्षेप आहे.)

ऐंद्रिय अनुभवाने झाडाचे अनेक गुण माणसाला कळतात हे खरे; झाडाला मूळ, बुंधा, फांद्या, पाने, फुले, फळे असतात हे खरे. पण याव्यतिरिक्त झाडाचा आणखी काही आंतरिक गुण नाही हे कशावरून? आणि तो आंतरिक गुण इंद्रियगोचर आहे हे कशावरून? (युरोपमध्ये हा मुद्दा कांटचा होता. The thing for us, and the thing in itself असा भेद कांटने केला आहे आणि the thing in itself अज्ञेय असते असे त्याचे म्हणणे होते.)

जडवादी म्हणतात की निसर्ग, प्रकृती, भूते, परमाणू हे खरे आहेत. पण एका परमाणूचे तुकडे तुकडे केले गेले तर अखेर काहीच शिल्लक राहणार नाही. शून्य म्हणजे पोकळी बाकी राहिल. मग परमाणू खरे कसे?

बरे, ऐंद्रिय अनुभवाच्या आधारावर जड सृष्टी खरी आहे असे मानावे तर ती खरी आहे असे मानणारा, तो खरेपणा 'पाहणारा', हा त्या सृष्टीचाच भाग कसा असू शकतो? 'पाहणारा' हा वेगळा असला पाहिजे आणि मेंदूसकट माणसाचे शरीर हा तर जड सृष्टीचाच भाग. मग जड सृष्टीपासून अलग आणि स्वतंत्र असा 'पाहणारा' कोण? अर्थात चैतन्यरूपी आत्मा!

आणि ऐंद्रिय अनुभव म्हणजे तरी काय? प्रत्यक्षमेव प्रमाणं हे खरे मानायचे असेल तर प्रत्यक्ष अनुभवातून निरनिराळे जडवादी निरनिराळी अनुमाने आणि निष्कर्ष काढतात. मग त्यातले खरे कोणते? दुधाचे दही बनते हा प्रत्यक्ष अनुभव. पण ते एका विशिष्ट कारणपरंपरेने बनते हा निष्कर्ष जडवादी कसा काढू शकतात? आणि काढला तर तो ऐंद्रिय अनुभवाच्या पलीकडे जात नाही काय? आणि तसे जावयाचेच असेल तर आम्ही त्याच्याही पलीकडे जाऊन ब्रह्म सत्यं, जगन्मिथ्या

असे का म्हणू शकत नाही?

असे एक ना दोन, शेकडो युक्तिवाद अध्यात्मवाद्यांनी जडवाद्यांच्या तोंडावर फेकले. अशा क्लिष्ट आणि बुचकळ्यात टाकणाऱ्या हरकतींना उत्तर देणे हे काही साधेसुधे काम नव्हते. एखादा तरबेज आणि निष्णात वकील छोट्या अशिलाची बाजू घेऊनही खऱ्या अशिलाचा बचाव करणाऱ्या वकिलाला सळो की पळो करून सोडतो तशातलाच हा प्रकार होता.

परंतु या सर्व तोफखान्याला तोंड देऊन आपले जडवादी टिकून राहिले, इतकेच नव्हे तर शंकराचार्यासारख्या वेदान्तकेसरीलाही त्यांनी कोंडीत पकडले ही त्यांनी बजावलेली कौतुकास्पद कामगिरी आहे.

ऐंद्रिय अनुभव हेच खऱ्या ज्ञानाचे साधन, म्हणजे वांस्तवता सिद्ध करण्याचे प्रमाण (criterion) आहे या मताचे समर्थन सर्व निरीश्वरवादी दर्शनांनी केलेले आहे. परंतु या भूमिकेचे सर्वात सूक्ष्म विवरण न्यायवैशेषिकांनी केले.

या समर्थनाचा मुख्य मुद्दा हा होता की, ऐंद्रिय अनुभवाने जे ज्ञान मिळते ते कोणाच्याही एकट्यादुकट्या किंवा विवक्षित व्यक्तीच्या अनुभवावर किंवा मतावर अवलंबून नसते. ज्या कोणा व्यक्तीला त्याच्या सत्यतेची साक्ष पटवून घ्यावयाची असेल ती व्यक्ती स्वतःच्या अनुभवाने ती पटवून घेऊ शकते. उदाहरणार्थ, आगीने अंग भाजते किंवा पाण्याने भिजते हे ऐंद्रिय ज्ञान कोणाच्या वैयक्तिक अनुभवाचा किंवा मताचा प्रश्न नाही. कोणीही त्याचा प्रत्यक्ष अनुभव घेतला तर त्याला त्याची सत्यता पटते.

तसेच हजार लोकांनी नदीत बुडी घेतली तर निरपवाद प्रत्येक जण ओला होतो आणि याच्या उलट एकजणही सुका राहत नाही, यावरून पाण्याने वस्तू ओल्या होतात हे सर्वसाधारण सत्य सिद्ध होते.

म्हणून ऐंद्रिय अनुभवाने मिळालेले ज्ञान हेच खरे ज्ञान या सिद्धान्ताचा पुरावा हा की अशा ज्ञानाला सार्वत्रिक आधार (universal validity) असतो. जडवाद्यांच्या ज्ञानशास्त्राचा मुख्य पाया हा होता.

न्यायवैशेषिकांनी ऐंद्रिय अनुभव, अनुमान वगैरे खऱ्या ज्ञानाच्या अनेक कसोट्या सांगितल्या आहेत. पण त्या सर्वात त्यांनी ऐंद्रिय ज्ञानाला प्रमाण ज्येष्ठ म्हणजे सगळ्या कसोट्यांतील अत्युच्च कसोटी असे नाव दिले आहे.

अनुभवनिष्ठ अनुमान (inference) हेही एक महत्त्वाचे प्रमाण म्हणून न्यायवैशेषिकांनी मांडलेले आहे. पुनःपुन्हा दुधाला विरजण घातले तर त्याचे दही होते. तेव्हा विरजणामुळे दही लागते (किंवा न्यायवैशेषिकांच्या भाषेत बोलावयाचे म्हणजे विरजण आणि दूध यांतील परमाणूंच्या संयोगाने दही होते) हे अनुमान

जडवाद आणि चैतन्यवाद : मतभेदाचे प्रश्न आणि परस्परविरोधी युक्तिवाद

संपूर्णतया योग्य आणि समर्थनीय आहे, ही त्यांची भूमिका. “पण कधी कधी दही लागत नाही, त्याचे काय?” या चैतन्यवाद्यांच्या प्रश्नाला त्यांचे उत्तर हे की, अशा प्रसंगी निरनिराळ्या परमाणूंचा योग्य संयोग होत नाही आणि तसे का व्हावे याचा शोध केला पाहिजे. हा युक्तिवाद शास्त्रीय प्रगतीला आणि प्रयोगशीलतेला (experimentation) फार पोषक होता हे उघड आहे.

वात्स्यायन हे नैव्यायिकांचे एक फार मोठे प्रवक्ते. न्यायशास्त्रात त्यांचा हात धरणारा जवळ जवळ कोणी नाही. त्यांनी ही स्पष्ट भूमिका घेतली की, कोणत्याही वस्तूचे सत्य ज्ञान प्रमाणांनी अवगत करून घ्यावयाचे, हा सर्व मानवी ज्ञानाचा, व्यवहाराचा आणि माणसाच्या वागणुकीचा मूलाधार आहे. या ज्ञानसाधनांचा पुरावा हा की, माणसाला कोणतीही कृती करावयाची असते तेव्हा ऐंद्रिय अनुभवांनी सिद्ध झालेल्या प्रमाणावरच तो ती कृती करतो. तेव्हा भौतिक अनुभवांतून प्रस्थापित झालेली प्रमाणे ही प्रत्यक्ष कृतीवर आधारलेली असतात आणि नंतरच्या कृतीला मार्गदर्शक होतात. याहून वास्तव ज्ञानाचा अधिक विश्वसनीय पुरावा कोणताही होऊ शकत नाही.

प्रत्यक्ष व्यवहार हीच खऱ्या ज्ञानाची कसोटी आहे, हा वात्स्यायनांचा युक्तिवाद फारच प्रगल्भ आणि शास्त्रशुद्ध आहे.^५

अकलंक हे एक जैन दर्शनकार होते. त्यांनी म्हटले आहे की बाह्य जगाची वास्तवता नाकारणे शक्य नाही; कारण आपल्या मनातील जाणिवेप्रमाणे ती वास्तवता पुनःपुन्हा आपल्या अनुभवाला येते. तसेच बाह्य जग खोटे आहे याचा पुरावा आपल्याला कोठेच मिळत नाही. बाह्य जगाविषयीच्या आपल्या कल्पना तेवढ्याच खऱ्या, पण बाह्य जग खोटे असे म्हटल्यास प्रत्यक्ष अनुभवाचा सर्वोच्च पुरावा बाजूला सारावा लागतो. जड जगाचे अस्तित्व आम्ही गृहीत धरून चालत नाही. आम्हाला ते प्रत्यक्षात अनुभवाला येते.

या सर्व युक्तिवादांना वेदान्ताचे काय उत्तर होते? खरे म्हणजे तीन उत्तरे होती. त्यांचा आता विचार करू.

पहिले उत्तर हे होते की, जडवाद्यांचा हा सारा युक्तिवाद इंद्रियगोचर जगापुरता खरा असला (ज्याला शंकराचार्य व्यावहारिक सत्य म्हणत) तरी पारमार्थिक सत्य हे इंद्रियगोचर नसल्यामुळे त्या बाबतीत इंद्रियगोचर अनुभव आणि अनुमान लागू होत नाहीत.

खरे पहिल्यास शंकराचार्यांची भूमिका याच्याही पलीकडची होती. त्यांचा आणि स्मृतिकारांचा भौतिक अनुभवांवर आधारलेल्या तर्कशास्त्रालाच भयंकर विरोध होता. मागे याचा उल्लेख आलेला आहे. अशा तर्कशास्त्राचा ते वितंडवादी, हैतुक,

अन्विक्षिकी म्हणून निषेध करीत. त्याचा आरोप हा की, असे तर्कशास्त्र भौतिक ज्ञान मिळविण्यासाठी असते. (जडवाद्यांचे म्हणणे की त्यात गैर काय?) परंतु खरे ज्ञान म्हणजे आत्मज्ञान, जे मोक्षाला घेऊन जाते ते ज्ञान. बाकी सारी अविद्या आणि भौतिक तर्कशास्त्र तर मोक्षच मानत नाही. मग ते तर्कशास्त्र कसचे? ती सारी माया.

अर्थात या युक्तिवादाला भौतिकवादी तर्कशास्त्रज्ञ भीक घालणारे नव्हते. ज्यांना ईश्वराचे अस्तित्त्वच मान्य नव्हते त्यांना खरे ज्ञान म्हणजे ब्रह्मज्ञान किंवा मोक्षप्राप्तीचे ज्ञान ही व्याख्या मान्य होण्याचा प्रश्नच नव्हता.

याच्या पुढेचा युक्तिवाद हा की, खऱ्या ज्ञानाचे साधन म्हणजे माणसातील अतींद्रिय अंतर्दृष्टी होय. या दृष्टीला योगसाधनेने जे ब्रह्मज्ञान होते तेच खरे ज्ञान, तेच खरे सत्य.

या तथाकथित अंतर्दृष्टीवर आणि योगसाधनेवर लोकायतिक, न्यायवैशेषिक आणि मीमांसाकार या तिघांनीही अत्यंत कडवा हल्ला चढविलेला आहे. त्यात मीमांसाकारांनी तर निदर्श हल्ला केलेला आहे.

या सर्वांचा समान मुद्दा हा की, योगसाधनेने होणारे ब्रह्मज्ञान खरे असेल, तर ते सर्वांना होऊ शकले पाहिजे. ज्याप्रमाणे कोणतीही व्यक्ती भौतिक ज्ञानाचा पडताळा स्वतःच्या अनुभवाने घेऊ शकते, त्याप्रमाणे योगाचा प्रयोग करणाऱ्या प्रत्येक व्यक्तीला ब्रह्मज्ञानाची प्रचिती येऊ शकली पाहिजे.

पण खुद्द वेदान्तवाद्यांचेच म्हणणे होते की, काही अलौकिक ऋषिमुनीनाच तो अनुभव मिळू शकतो, ती प्रचिती येऊ शकते. तेव्हा हा पुरावा केवळ आत्मनिष्ठ आहे, ज्याला साक्षात्कार झाल्यासारखे वाटते त्याच्यापुरताच मर्यादित आहे. मग इतरांनी तो का मानावा? ज्या ज्ञानाला सार्वत्रिक आधार (universal validity) असतो तेच खरे ज्ञान. ऐंद्रिय ज्ञानाप्रमाणे अंतर्दृष्टीने झालेल्या ज्ञानाला सार्वत्रिक आधार नाही. आणि म्हणून ते मान्य होऊ शकत नाही.^६

झाडून सर्व जडवाद्यांनी, निरीश्वरवाद्यांनी ही भूमिका घेतली आहे.

मीमांसाकार याच्यापुढे जाऊन म्हणाले की योगसाधनेने मिळणारे ब्रह्मज्ञान हा निव्वळ भ्रम आहे. “आमच्यापैकी अनेकांनी योगाचे सर्व प्रयोग केलेले आहेत आणि त्यांना या ज्ञानाचा कोठेच शोध लागला नाही.” मीमांसाकारांचे एक फार मोठे प्रवक्ते कुमारिल भट्ट यांनी स्पष्टपणे जाहीर केले की, “न लोकव्यतिरिक्तं हि प्रत्यक्षं योगिनां अपि ।” म्हणजे जे प्रत्यक्ष ज्ञान सर्वसाधारण लोकांना अनुभवता येत नाही ते योगी पुरुषांनाही असू शकत नाही.

लोकायतिकानी त्यांच्या सरावाप्रमाणे अंतर्दृष्टी आणि योगसाधना या गोष्टी केवळ लोकांच्या डोळ्यांत धूळ फेकण्यासाठी आहेत, असे जाहीर करून टाकले.

जडवाद आणि चैतन्यवाद : मतभेदाचे प्रश्न आणि परस्परविरोधी युक्तिवाद

चैतन्यवाद्यांचा उरलासुरला तिसरा आणि शेवटचा युक्तिवाद म्हणजे ब्रह्मज्ञान हेच खरे ज्ञान आहे असे वेदात म्हटले आहे; वेद अपौरुषेय आहेत आणि म्हणून ते मान्य केलेच पाहिजेत. यालाच वेदप्रामाण्य किंवा शब्दप्रामाण्य म्हणतात. आणि खुद्द शंकराचार्यांचाही हुकुमाचा एवका हाच होता!!

म्हणूनच वस्तुनिष्ठ ज्ञानाचे साधन कोणचे या प्रश्नाची अखेर दोनच उत्तरे होऊ शकतात. एक प्रत्यक्षमेव प्रमाणाम् आणि दुसरे, शब्दप्रामाण्य. (मग ते वेदांचे असो, वा बायबलचे असो, वा कुरणाचे असो वा इतर कोठल्या दैवी शक्तीचे असो.)

यांपैकी ज्ञानसाधनेचा पहिला मार्ग प्रत्यक्ष कसोटीचा, व्यवहाराचा, कृतीचा आणि वस्तुनिष्ठ शास्त्रांचा आणि दुसरा मार्ग आत्मनिष्ठेचा आणि अंधश्रद्धेचा.

तत्त्वज्ञानाची चर्चा म्हणजे शुष्क वितंडवाद नव्हे किंवा मानवी जीवनाशी आणि व्यवहाराशी संबंध नसलेली ढगातील चर्चा नव्हे. कोणते तत्त्वज्ञान मानवाच्या प्रगतीला, उन्नतीला, निसर्गावर प्रभुत्व मिळविण्याच्या प्रयत्नांना आणि समाजसुधारणेला पोषक आहे, आणि कोणते तत्त्वज्ञान अंधश्रद्धेला, दैववादाला, 'ठेविले अनंते तैसेचि रहावे,' या वृत्तीला पोषक आहे, हा तत्त्वज्ञानाचा जागतिक इतिहासातील मुख्य संघर्ष आहे.

भौतिकवाद आणि चैतन्यवाद यांतील संघर्षाचे रहस्य हेच आहे.

टिपा :

१. न्याय याचा अर्थ संस्कृतमध्ये तर्कशास्त्र (Logic) असाही होते. त्या मताचे मूळ प्रस्थापक गौतम. वैशेषिक दर्शनाचे मूळ प्रस्थापक कणाद. कणादांचे अनुयायी ते काणाद. म्हणून वैशेषिक आणि काणाद याचा अर्थ एकच. कालांतराने नैयायिक आणि वैशेषिक एक झाले. त्यांचे नाव न्याय-वैशेषिक. सांख्यांचे प्रस्थापक कपिल मुनी. लोकायतदर्शन हे फार व्यापक आहे. ढोबळ मानाने तो शब्द पुष्कळदा साऱ्याच भौतिकवाद्यांना लावण्यात येतो. लोकायतिकांचे प्रमुख चार्वाक. पूर्व-मीमांसादर्शनाला नुसते मीमांसा म्हणण्याचाही प्रघात आहे. त्याचे प्रस्थापक जैमिनी.
२. परमाणू या शब्दाचे इंग्रजी भाषांतर साधारणपणे atom असे करण्यात येते. परंतु काणादांची परमाणूची कल्पना ढोबळ आणि व्यावहारिक अशी होती. आधुनिक रसायनशास्त्रातल्या किंवा पदार्थविज्ञानशास्त्रातल्या atom ची कल्पना काणादांना नव्हती आणि असणे शक्यही नव्हते.
३. एवढा मोठा पदार्थविज्ञानशास्त्रज्ञ न्यूटन! युरोपात भौतिकशास्त्रांची प्रगती झाल्यानंतरच्या सतराव्या शतकातला. जड पदार्थाची गती ही गुरुत्वाकर्षणाच्या नियमानुसार चालते हे त्याने सिद्ध केले. तरीही जडाची प्राथमिक अवस्था स्थितिशील होती आणि कोणीतरी अतर्क्य शक्तीने त्याला 'पहिला धक्का' दिला हे त्याचे मत होतेच!! त्यानंतर परमेश्वराची गरज नाही; कारण तो धक्का मिळाल्यानंतर गुरुत्वाकर्षणाच्या नियमानुसार सारे काही चालते, असे

न्यूटनचे मत होते! तेव्हा जड द्रव्य हे स्वभावतःच गतिशील आहे ही कल्पना ज्यांना सुचली त्या पुरातन काळातील आपल्या स्वभाववादांची आपण पाठ थोपटू शकतो.

४. आर्यभटांचे ज्योतिषशास्त्र पृथ्वीकेंद्रित (geo-centric) होते, सूर्यकेंद्रित (heliocentric) नव्हते. त्या काळात युरोपमध्येही ज्योतिषशास्त्राची तीच अवस्था होती. या परिस्थितीतही ग्रहणांची कारणमीमांसा निश्चित होऊ शकते आणि ती गोष्ट आर्यभटांनी केली.
५. 'फ्यूरबाकवरील प्रबंध' या नावाच्या लिखाणात कार्ल मार्क्सने या प्रश्नावर पुढील मत व्यक्त केले आहे. :

"The question whether objective truth can be attributed to human thinking is not a question of theory but is a practical question. In practice man must prove the truth, i.e. the reality and power, the this-sidedness of thinking. The dispute over the reality or non-reality of thinking which is isolated from practice is a purely scholastic question." (Bolds original)

६. हल्ली असाही एक युक्तिवाद करण्यात येतो की योगसाधनेत अभिप्रेत असलेली अंतर्दृष्टी (intuition) ही इंद्रियातीत नाही. ती माणसाच्या मेंदूतील काही सुप्त शक्तींचा विकास आहे. प्रथम ही गोष्ट स्पष्ट असली पाहिजे की उपनिषदांची आणि शंकराचार्यांची ही भूमिका नाही. त्यांनी हे मत अत्यंत स्पष्टपणे मांडलेले आहे की, आत्मा आणि ब्रह्म हे इंद्रियगोचर नाहीत, माणसाच्या बुद्धीच्या आकलनाच्या पलीकडचे आहेत. तेव्हा त्यांना अभिप्रेत असलेली अंतर्दृष्टी ही इंद्रियातीत होती, गूढ (mystical) होती, हे वादातीत आहे.

याचा अर्थ असा नाही की आधुनिक, भौतिक, प्रयोगिनष्ठ (empirical) मानसशास्त्र अंतर्दृष्टी (intuition) अशी काही मानसिक शक्तीच मानित नाही. भौतिकशास्त्रांना ती शक्ती अवश्य मान्य आहे. माणसाचा मेंदू हा जड द्रव्याचा सर्वात उच्च आणि सर्वात गुंतागुंतीचा विकास आहे. मेंदूतील अनेक प्रक्रियांचा आणि सुप्त शक्तींचा अजून आपल्याला पुरेसा उलगडा झालेला नाही. या शक्तींचा अभ्यास, संशोधन आणि शोध आज अनेक भौतिकशास्त्रज्ञ करीत आहेत. पाश्चिमात्य देशांप्रमाणे समाजवादी देशांतही करीत आहेत. हे संशोधन झाले पाहिजे आणि सतत चालू राहिले पाहिजे हीच भौतिकवादी मानसशास्त्राची निःसंदिग्ध भूमिका आहे. योगाची तंत्रविद्या फार पुरातन आहे. आर्यांच्या पूर्वीच्या सिंधू नदीच्या संस्कृतीतही ती होती. नंतर तिच्यात भर पडत गेली. शरीरप्रकृती सुदृढ ठेवण्यासाठी व अनेक मानसिक प्रक्रियांवर ताबा मिळविण्यासाठी योगासने परिणामकारक असतात हे सिद्ध झाले आहे. योगामध्ये प्रायोगिक (empirical) अंश आहे याबद्दल संशय बाळगण्याचे कारण नाही.

परंतु (आणि ते 'परंतु' फार महत्त्वाचे आहे) आपल्या मेंदूत काही सुप्त शक्ती आहेत; योगसाधनेने त्या पुलकित होतात, विकसित होतात, जागृत होतात; या युक्तिवादाखाली या शक्ती निसर्गाच्या नियमांचे (natural laws) उल्लंघन करून अशक्य असे चमत्कार करू शकतात, असा जेव्हा दावा करण्यात येतो तेव्हा भौतिक मानसशास्त्र ते मान्य करीत नाही. सुप्त शक्ती म्हणजे जादूचे प्रयोग नव्हेत हे स्पष्ट असले पाहिजे. नाहीतर मानसशास्त्राच्या पांघरूणाखाली गूढवादाला चालना मिळते; आणि तसे झाले म्हणजे गूढवाद मोकाट सुटतो. पतंजलीच्या 'योगशास्त्रात' असा गूढवाद आहे, म्हणून ते 'शास्त्र' भौतिकवादाला मान्य नाही. उदाहरणार्थ, योगसाधनेने माणूस गुरुत्वाकर्षणावर मात करून अर्धांतरी तरंगू शकतो; ब्रह्माशी एकरूप होऊन अमर होऊ शकतो, मृत्यूवर विजय मिळवू शकतो; हजारो वर्षांपूर्वी

जडवाद आणि चैतन्यवाद : मतभेदाचे प्रश्न आणि परस्परविरोधी युक्तिवाद

घडलेल्या किंवा आजपासून हजार वर्षांनी घडणाऱ्या घटना त्याच्या दृष्टीला दिसू शकतात; महाभारत घडण्यापूर्वीच योगशास्त्रीने व्यासांनी ते लिहिले; हे व अशा प्रकारचे दावे स्वतःला शास्त्रीय म्हणविणारे योगसाधनेचे 'तज्ज्ञ' आजही करतात. याला गूढवाद आणि जादूटोणा म्हणावयाचे नाही तर काय?

काही असा दावा करतात की, पदार्थविज्ञानशास्त्राचे आजचे शोध (उदाहरणार्थ, आइनस्टाईनची थिअरी ऑफ रिलेटिव्हिटी) हजारो वर्षापूर्वी योगसाधनेने येथील ऋषिमुनींनी लावले होते. परंतु गेल्या अनेक शतकांत गॅलिलियो, कोपर्निकस, न्यूटन इत्यादी शास्त्रज्ञांनी पदार्थविज्ञानशास्त्रात क्रमाक्रमाने जे शोध लावले, ते लागले नसते तर आइनस्टाईनचा शोध लागूच शकला नसता. इतकेच नव्हे तर, आइनस्टाईनला जो प्रश्न (problem) सोडवावा लागला तो प्रश्नच उपस्थित झाला नसता.

हा मुद्दा एका अगदी सोप्या उदाहरणाने स्पष्ट करता येतो. दोन संख्यांचा गुणाकार करून तिसऱ्या संख्येने त्याला भाग दिल्याशिवाय त्रैशिकाचे उदाहरण सुटू शकत नाही. आता कोणी जर असे म्हटले की, एका माणसाने त्रैशिक सोडविण्याचा शोध लावला आहे पण अजून त्याला गुणाकार-भागाकाराचा शोध लागलेला नाही, तर ते शक्य आहे काय? मग ज्या ऋषींनी अजून न्यूटनच्या गुरुत्वाकर्षणाच्या तत्त्वाचा शोध लावला नव्हता ते थिअरी ऑफ रिलेटिव्हिटीचा शोध कसा लागू शकले?

यावर आणखीही एक मुद्दा पुढे करण्यात येतो. गणित, रसायन, पदार्थविज्ञान व इतर शास्त्रांतही ही गोष्ट घडलेली आहे आणि घडते की एखादा प्रश्न (problem) सुटण्यासाठी आवश्यक असलेली **संपूर्ण माहिती** (data) उपलब्ध होण्यापूर्वीही काही शास्त्रज्ञ तो प्रश्न सोडवितात. आणि नंतरच्या प्रत्यक्ष प्रयोगांनी त्यांचे निदान खरे ठरते. परंतु हे होण्यासाठी त्या प्रश्नावद्दलची बरीचशी माहिती आणि प्रश्नाची शक्य उत्तरे यांचा अभ्यास त्या शास्त्रज्ञांनी केलेला असतो. प्रश्नाच्या उत्तरात काही गायब दुवे (missing links) असतात, ते शास्त्रज्ञ आपल्या कल्पनाशक्तीने जोडतात. एखाद्या गुन्ह्याची चौकशी करताना हुशार डिटेक्टिव्हला काही धागे सापडलेले असतात आणि काही तो आपल्या अनुभवाने आणि कल्पनाशक्तीने जोडतो, तसेच कधी कधी शास्त्रीय शोधांच्या बाबतीतही होते. परंतु ज्या प्रश्नांविषयी अजून मानवाला ओ की ठो माहिती नाही, त्यांची उकल योगसाधनेने होऊ शकते असा दावा कोणी केला तर ते हास्यास्पद नाही काय?

तात्पर्य हे की, माणसाच्या मेंदूतील सुप्त शक्तींचा अवश्य अभ्यास झाला पाहिजे, पण त्या नावाखाली कोणी जादूच्या प्रयोगांचे समर्थन करू नये.



भारतीय जडवाद्यांच्या प्रेरणा आणि त्यांची कमजोरी

भारतात भौतिकवादाची परंपरा अत्यंत पुरातन आहे आणि आपल्या जडवादी तत्त्ववेत्त्यांनी या क्षेत्रात बहुमोल कामगिरी बजावलेली आहे याचे विवरण आपण येथवर केले. आपल्या जडवादी दर्शनातील काही कमजोऱ्यांचीही दखल आपण घेतली. आता आपल्याला त्यांच्या प्रेरणांचा विचार करावयाचा आहे आणि त्यांच्या उणिवा काय होत्या, या प्रश्नाचाही अधिक खोलात जाऊन विचार केला पाहिजे.

आपला आणि इतर देशांचाही हा अनुभव आहे की निरनिराळे तत्त्ववेत्ते निरनिराळ्या प्रेरणांनी आणि निरनिराळ्या बाजूंनी भौतिकवादाकडे वळतात. तेव्हा दार्शनिक प्रश्नांवर जरी बऱ्याच अंशाने त्यांचे मतैक्य झाले, तरी भिन्न प्रेरणांमुळे त्यांच्या भूमिकांत काही फरकही असतात आणि ज्याच्या त्याच्या मतात काही विशिष्ट कमजोऱ्या किंवा उणिवाही असतात. या दृष्टीने आपल्या भौतिकवादी दर्शनांचा विचार झाला पाहिजे.

पहिले म्हणजे ज्या दर्शनाला सर्वांत अधिक शिष्या खाव्या लागल्या ते चार्वाक किंवा लोकायतदर्शन. या दर्शनाच्या नावावरून एक गोष्ट दिसून येते (आणि त्याला ऐतिहासिक पुरावाही आहे) की सामान्य व्यवहारात लोकांत जी ओबडधोबड भौतिक दृष्टी असते ती या दर्शनात व्यक्त झालेली आहे. म्हणूनच धर्माच्या नावाखाली समाजात जी 'बुवाबाजी' बोकाळलेली असते तिच्याबद्दची चीड लोकायतदर्शनात अत्यंत कडवटपणाने काठोकाठ भरलेली आहे. लोकायतिकांनी भट-भिक्षूक-ब्राह्मण आणि वेदांचे जनक यांच्यावर लुच्चे, फसवे, भोंदू, पौरुषहीन, कुचकामी म्हणून जेवढ्या निर्दयतेने हल्ला केला आहे तितका दुसऱ्या कोणत्याही भौतिकवाद्यांनी केलेला नाही.

अर्थात या विचारांना पद्धतशीरपणे वाचा फोडण्याचे काम, आज ज्यांना आपण बुद्धिजीवी म्हणतो, त्यांनाच त्या काळातही करावे लागे. थोडक्यात म्हणजे लोकायत

मताचे कट्टर पुरस्कर्ते त्या काळातील 'जहाल बुद्धिजीवी' (radical intellectuals) होते असे म्हटल्यास वावगे होणार नाही.

'तत्त्वाच्या प्रश्नावर तडजोड नाही,' हा बुद्धिजीवी लोकांचा विशेष गुण लोकायतवाद्यांत ओतप्रोत भरलेला दिसून येतो. भारतातील कोणत्याही जडवादी दर्शनापेक्षा लोकायत हे सर्वांत अधिक 'तडजोडविरोधी' जडवादी तत्त्वज्ञान आहे.

परंतु बुद्धिवाद्यांची एक लंगडी बाजू असते. तार्किक आणि बौद्धिकदृष्ट्या त्यांनी सामान्य जनांची कड घेतली तरी भावनेने गोरगरीब लोकांशी एकरूप होणारे बुद्धिजीवी विरळाच. 'जे का रंजले गांजले' त्या शूद्रांच्या दुःख-दैन्याशी समरस होणे, त्यांच्या प्रत्यक्ष उद्धारासाठी खस्ता खाणे, या गोष्टी लोकायतिकांनी केल्याचा पुरावा नाही. हा कळवळा त्यांच्यात असता तर सामाजिक क्षेत्रात ते आपल्या देशातील सर्वांत मोठे क्रांतिकारक झाले असते. (त्या काळातील अत्यंत प्रभावी जोतीबा फुले झाले असते.) तसा काही प्रयत्न त्यांनी केल्याचा उल्लेख नाही, निदान प्रस्तुत लेखकाला मिळालेला नाही. ही कळकळ बौद्धांत होती, त्याचा विचार पुढे येईलच.

त्यानंतर पूर्वमीमांसाकार. किंवा ज्यांचा संक्षेपाने उल्लेख केला जातो ते मीमांसक. हे आपल्या इतिहासातील एक मजेदार प्रकरण आहे. मीमांसक हे वेदाचे कट्टर पुरस्कर्ते होते आणि वेदान्ताचे तेवढेच हाडवैरी होते. हा विक्षिप्त आणि विरोधात्मक चमत्कार कसा घडला?

मीमांसक हे कर्मकांडाचे भोक्ते होते. कर्मकांड म्हणजे पूर्ववैदिक काळातील यज्ञविधी. अजून ज्या काळात भारतीय आर्यांत एकेश्वरी कल्पना आल्या नव्हत्या, ब्रह्म आणि आत्मा यांचा 'उदय' झालेला नव्हता, या काळापासून हे यज्ञविधी चालू होते. परंतु होता होता (अनेक शतकांत) ते अत्यंत किचकट झाले, त्यांत अनेक प्रकारचे सव्यअपसव्य आले आणि त्यांच्यावर अनेक गूढ मंत्रतंत्रांची पुटे चढली.

या यज्ञविधींची मूळ कल्पना अशी होती की ते केल्यानेच इष्ट फल (संतती, गुरेढोरे, धनसंपत्ती इत्यादी) प्राप्त होते. यज्ञाच्या कर्मकांडातच असे बल असते की ते यजमानाला इष्ट फल प्राप्त करून देते. तेथे कोठल्या सर्वज्ञ सर्वशक्तिमान परमेश्वराची पूजा, प्रार्थना किंवा आराधना करण्याचा प्रश्न नाही. त्याला आळविण्याचा किंवा प्रसन्न करून घेण्याचा प्रश्न नाही. त्याच्या कृपेने कोठला प्रसाद मिळण्याचा प्रश्न नाही. यज्ञकांड आणि यज्ञफल यामध्ये ईश्वरी हस्तक्षेपाला वाव नव्हता. थोडक्यात म्हणजे यज्ञकर्मातून अजून यातुसाधनेच्या कल्पना गेलेल्या नव्हत्या.

परंतु यानंतर अनेक शतकांनी उपनिषदांचा काळ आला. समाज बदलला,

समाजाची मते बदलली, अध्यात्माचे नवे तत्त्वज्ञान आले, रूढ धार्मिक विधी आणि चालीरीतीही बऱ्याच बदलल्या.

याचा सविस्तर विचार पूर्वीच्या प्रकरणात आला आहे. येथे प्रस्तुत हे की, अध्यात्माच्या तत्त्वज्ञानाबरोबर मोक्षप्राप्तीसाठी चिंतन आणि तपश्चर्या यांचे महत्त्व वाढले. तसेच दैनंदिन व्यवहारात पूर्ववैदिक देवदेवतांना (ज्या स्वतः माणसांत येऊन बसत) चाट मिळून एकच एक परमेश्वर आला.

या नव्या प्रवाहाचे प्रवर्तक आणि समर्थक हे मत आग्रहाने मांडू लागले की, यज्ञ ही काही खरी ईश्वरोपासना नव्हे. ते करून तद्रूपता प्राप्त होत नाही, ब्रह्मज्ञान मिळत नाही, मोक्ष मिळत नाही. या गोष्टी मिळविण्यासाठी तपश्चर्या आणि आत्मचिंतन हीच खरी साधने आहेत.

यज्ञकांड करणारे पूर्ववैदिक ब्राह्मण-पुरोहित आता 'जुनाट सनातनी' ठरू लागले. परंतु त्यांचे परंपरागत प्रस्थापित हितसंबंध भक्कम होते. ते बऱ्या बोलाने अध्यात्मवादी आणि एकेश्वरी ऋषिमुनींना शरण जाण्यास तयार नव्हते. साहजिकच आपल्या 'प्रतिगामी' हितसंबंधांच्या बचावासाठी त्यांनीही एक 'तत्त्वज्ञान' बनविले. ते तत्त्वज्ञान म्हणजे पूर्वमीमांसा; कर्मकांडाचे सर्वांगीण आणि आग्रही समर्थन. (उपनिषदांना उत्तरमीमांसा असेही एक नाव आहे याचा उल्लेख तिसऱ्या प्रकरणात आहे. त्याचे कारण आता वाचकांच्या लक्षात येईल.)

हे समर्थन त्यांनी कसे केले? त्यांनी ही रोखठोक भूमिका घेतली की कर्मकांडातच इतकी प्रभावी शक्ती असते की, त्यातून मिळणाऱ्या फलप्राप्तीसाठी ईश्वराची काडीइतकी गरज नाही. किंब्रहुना, ईश्वर, आत्मा, ब्रह्म या वेदान्तातील साऱ्या गोष्टी झूठ आहेत. चिंतनाने, तपश्चर्येने, योगसाधनेने, अंतर्दृष्टीने समाधी आणि तद्रूपता प्राप्त होते हे सपशेल थोतांड आहे. अर्थात अतिमानवी अशा कोठल्या शक्तीची पूजा आणि आराधना करून तिच्या कृपेने फलप्राप्ती करून घेण्याचा प्रश्नच नाही.

हा संघर्ष आपल्याकडे अनेक शतके चालू राहिला. अध्यात्मवादी आणि कर्मकांडाचे पुरस्कर्ते यांचे तुंबळ युद्ध शतकानुशतके होत राहिले.

आता हे स्पष्ट आहे की, मीमांसक हे जरी ईश्वरवाद, चैतन्यवाद, पूजाअर्चा यांच्याविरुद्ध लढले तरी तो लढा एका जुनाट आणि जीर्ण हितसंबंधांच्या बचावासाठी होता. ईश्वरी कृपेने आणि प्रसादाने, तसेच तपश्चर्येने आणि चिंतनाने मानवाला सुख आणि मोक्ष मिळतो हे नवीन मत जरी चूक आणि अंधश्रद्धेवर आधारलेले असले, तरी यज्ञकर्माने इष्ट फलप्राप्ती होते हे जुने मतही तितकेच चूक आणि अंधश्रद्धेवर आधारलेले होते.

परंतु यातून एक उपयुक्त गोष्ट घडली. (इतिहासात अपवादाने कधी कधी किती विचित्र गोष्टी घडतात!) ती ही की मीमांसकांनी प्रत्यक्ष अनुभवावर आधारलेल्या तर्कशास्त्राच्या वाढीला फार मोठी मदत केली. निरीश्वरवाद आणि अनुभवजन्य ज्ञान यांच्या समर्थनासाठी मीमांसकांनी फारच मौल्यवान युक्तिवाद केलेले आहेत. त्यांचे एक विख्यात प्रतिनिधी कुमारिल भट्ट यांची भारतीय तर्कशास्त्राला फारच मोठी देणगी आहे.

एकूण पूर्वमीमांसाकारांचे आपल्या वैचारिक इतिहासात या स्वरूपाचे महत्त्व आहे. एका बाजूला त्यांची प्रेरणा चैतन्यवाद आणि ईश्वरवाद यांना विरोध करण्याची होती. दुसऱ्या बाजूला कर्मकांडासारख्या जुनाट विधींच्या समर्थनाचीही होती. हे त्यांच्या तत्त्वज्ञानातील द्वंद्व आहे, ही त्यांची कमजोरी आहे. परंतु अनिष्ट हेतूसाठी का होईना, त्यांनी भौतिक तर्कशास्त्राच्या प्रगतीला, फार मदत केली हे मान्य केले पाहिजे.

आता सांख्य. हे मत फार प्राचीन आहे. पूर्ववैदिक काळातील किंवा त्याहूनही जुने आहे. याच्या उगमाबद्दल मतभेद आहेत. एका मताप्रमाणे त्याचा उगम हरप्पा संस्कृतीला जाऊन भिडतो. दुसऱ्या एका मताप्रमाणे (आणि ते प्रस्तुत लेखकाला पटते) आर्य टोळ्या जेव्हा भारतात आल्या तेव्हा येथील इतर अनेक टोळ्यांची (tribes) समाजधारणा स्त्रीप्रधान होती. सांख्यांचे तत्त्वज्ञान हे त्या स्त्रीप्रधान टोळ्यांचे असावे. सांख्यांच्या दर्शनात प्रकृतीला स्त्रीच्या भूमिकेत कल्पिले आहे. तिला प्रसवधर्मिणी ही संज्ञा दिलेली आहे. प्राथमिक काळात स्त्रीप्रधान समाजात संभोगामुळे गर्भधारणा होते याची लोकांना कल्पना नव्हती. म्हणून स्त्रीच एकटी सर्व काही निर्माण करते अशी जनमानसाची भावना होती. पुरुषाला महत्त्व नव्हते.

परंतु आर्यांची आक्रमक संस्कृती पुरुषप्रधान होण्याच्या मार्गावर होती. तिच्या दडपणामुळे, मिळमिळीत का होईना, पुरुषाची भूमिका सांख्यांना मान्य करावी लागली. म्हणून त्यांनी पुरुषाला आपल्या दर्शनात स्थान दिले. पण त्याचबरोबर त्याला अक्षरशः पौरुषहीन बनवून टाकले. सांख्यदर्शनात पुरुषाला कसल्याही प्रकारची उत्पादक शक्ती (creative power) नाही. कोठल्याही प्रकारची निर्मिती, कोठल्याही प्रकारचे जनन प्रकृतीच करते. तसेच सांख्यदर्शनातील प्रकृतीचे प्राधान्य त्यांनी कधीही सोडले नाही. त्यांच्या दर्शनात प्रभावशाली प्रकृती आणि लुळापांगळा पुरुष यांचे समांतर द्वंद्व कायमचे असे कल्पिलेले आहे. यात सांख्यदर्शनाचे मूळ स्वरूप स्पष्ट होते आणि सांख्यांनी केलेली तडजोडही उघड होते.

असे असले तरी सांख्यमतात प्रकृती आणि निसर्ग यांचा अर्थ एकच होतो, ही गोष्ट निर्णायक आहे. सांख्यांचा मूलभूत भौतिकवाद इतका स्पष्ट आहे की

मारूनमुटकून त्याला वेदान्तांच्या चौकटीत बसविणे व्यर्थ आहे, पुरातन काळी अत्यंत प्रभावी असलेले हे दर्शन, का कोणास ठाऊक (त्याचे कारण शोधून काढले पाहिजे) इसवी सनाच्या सुमारास निस्तेज झाले. त्याची वाढ खुंटली. तरीही त्याच्या प्रकृतिवादामुळे भौतिकशास्त्रांना उत्तेजन आणि आसरा देण्याचे बहुमोल कार्य ते करीत राहिले. भारतातील अनेक शास्त्रज्ञ सांख्यवादी होते याचा उल्लेख वर आला आहे.

त्यानंतर न्यायवैशेषिक. प्रमाणशास्त्राच्या (epistemology) क्षेत्रात सर्वात मोठी कामगिरी न्यायवैशेषिकांनी बजाविली. त्याचे कारण हे की, परमाणुवाद आणि अनुभवजन्य तर्कशास्त्र हाच त्यांच्या दर्शनाचा भक्कम पाया होता. त्यांचा पिंड भौतिकवादी तत्त्ववेत्त्यांचा होता; ते हाडाचे तत्त्वविवेक होते; जडवादी तत्त्वज्ञानाचा विकास हीच त्याची मूलभूत प्रेरणा होती, असे म्हटल्यास अतिशयोक्ती होणार नाही. प्राचीन जगातील (केवळ भारतच नव्हे) सर्वोच्च जडवाद्यांत आणि तर्कशास्त्रात गौतम आणि कणाद यांची गणना अवश्य केली पाहिजे.

परंतु न्यायवैशेषिकांची देण जेवढी बहुमोल आहे तितकाच त्यांचा उत्तरकालीन न्हास आणि अधःपात शोचनीय आहे. याचे वर्णन पूर्वीच्या प्रकरणात येऊन गेले आहे. त्याची पुनरुक्ती करण्याचे कारण नाही. परमाणूना पहिली चालना देण्याच्या प्रश्नावर आणि स्वतंत्र व अलग परमाणूंचा संयोग कसा होतो या प्रश्नावर त्यांची जी घसरगुंडी सुरू झाली ती अखेर ईश्वरवादाला संपूर्णपणे शरण जाण्यापर्यंत पोचली. नशीब एवढेच की, त्यांनी परमेश्वराला परमाणूंचा निर्माता बनविला नाही, पण ते शक्य नव्हते. कारण त्यांनी तसे केले असते तर आद्य गुरू कणादांचा समंधच त्यांच्या छातीवर बसला असता!

ज्या निरीश्वरवादी दर्शनाचा भारतात सर्वात व्यापक प्रभाव पडला त्या बौद्धदर्शनाकडे आता वळले पाहिजे, याचे बरेच विवरण गेल्या प्रकरणात झाले आहे. परंतु या प्रश्नात अधिक विस्ताराने जाण्याची गरज आहे.

गौतम बुद्धाची ज्वलंत प्रेरणा तत्त्वज्ञानविषयक नव्हती, गोरगरिबांच्या दुःखनिवारणाची होती याचा उल्लेख वर आला आहे.

बुद्धानेच म्हटल्याप्रमाणे जीवनातील मुख्य गोष्ट (fact) दुःख ही आहे आणि मुख्य प्रश्न, दुःख का निर्माण होते आणि कोणत्या परिस्थितीत आणि काय केल्याने ते विलयाला जाईल, हा आहे. दुःखाचा प्रश्नच प्रारंभ, वाढ आणि विलय या स्वरूपात गौतम बुद्धाने मांडल्यामुळे बौद्धांनी प्रतीत्यसमुत्पादाचे तत्त्वज्ञान कसे घडविले याचे विवरणही यापूर्वीच झाले आहे.

बुद्धाची प्रचंड कामगिरी ही की, प्रत्येक प्रश्न प्रारंभ, वाढ आणि विलय यांच्या

कारणमीमांसेतून समजावून घेतला पाहिजे, हा त्याचा सिद्धान्त त्याने समाजजीवन आणि समाजधारणा या प्रश्नांना लागू करण्याचा गंभीर प्रयत्न केला.

विश्वाची उत्पत्ती पाणी, अग्नी, पृथ्वी इत्यादी भूतांपासून झाली हे मत बुद्धाने व्यक्त केले आहे. पण अशा प्रश्नांवर त्याने विशेष भर दिलेला नाही. कारण ज्या प्रश्नाने त्याला भारावून सोडले होते तो सामाजिक होता.

असा एक समज आहे की, दुःखाचा प्रश्न गौतम बुद्धाने वैयक्तिक दुःखांच्या संदर्भातच मांडला. याबद्दलची दंतकथा जगप्रसिद्ध आहे. तरुण वयातील राजपुत्र आपल्या राजधानीत हिंडत असताना त्याला एक विकलांग म्हातारी दिसली. नंतर एक प्रेतयात्रा दिसली. अशी इतर शोकजनक दृश्येही त्याच्या नजरेला आली. त्यामुळे उद्विग्न होऊन त्याने आपले राज्य आणि प्रेमळ पत्नी याचा त्याग केला आणि मानवाच्या दुःखनिवारणासाठी बौद्ध धर्माची स्थापना केली.

या दंतकथेतील सत्याचा अंश नाकारण्याचे कारण नाही. परंतु झाडावरील सफरचंद तुटून जमिनीवर पडले आणि ते पाहून न्यूटनने गुरुत्वाकर्षणाच्या नियमांचा शोध लावला, या दंतकथेसारखीच ती आहे. संपूर्ण सत्य दंतकथेपेक्षा फार व्यापक असते.

वैयक्तिक सुखदुःखाचा प्रश्न बुद्धाने अवश्य मांडला. दुःखनिवारणासाठी माणसाने मोह, आसक्ती, स्वार्थ यांचा त्याग केला पाहिजे हा उपदेश त्याने पोटतिडिकेने जन्मभर केला. परंतु असा उपदेश करणारा तो एकटाच नव्हता, किंवा जगातील पहिला महापुरुषही नव्हता. तसे पहिल्यास मायामय संसारातून सुटका करून घेऊन ब्रह्मरूप झाल्यानेच सत्य आणि नित्य आनंदाची प्राप्ती होते ही वेदान्ताचीही शिकवण होती; आणि तसा प्रयत्न बुद्धापूर्वी अनेक ऋषिमुनींनी केलेलाही होता.

अशा परिस्थितीत बुद्धाच्या शिकवणुकीचे वैशिष्ट्य काय? वेद, आत्मा, ब्रह्म यांवर आधारलेल्या तत्त्वज्ञानाचा आणि धर्माचा त्याने धिक्कार का केला? त्याच्या शिकवणुकीला दलित जनांकडून एवढा प्रचंड प्रतिसाद का आणि कसा मिळाला? दुसऱ्या कोणत्याही जडवादी आणि निरीश्वरवादी मताला वेदान्ताच्या आणि स्मार्त धर्माच्या संरक्षकांनी जेवढा विरोध केला नाही तेवढा प्रखर विरोध त्यांनी बौद्ध मताला आणि धर्माला का केला? खरे प्रश्न हे आहेत आणि काऊचिऊच्या दंतकथांतून त्यांना उत्तर मिळू शकत नाही.

आपल्या सर्व निरीश्वरवादी आणि तर्कनिष्ठ दर्शनात खाजगी मालमत्तेचा उदय का आणि कसा झाला आणि या मालमत्तेचा सामाजिक दुःख आणि क्लेश यांच्याशी काय संबंध आहे हा प्रश्न गौतम बुद्धाने आणि बौद्धदर्शनानेच मांडला. इतकेच

नव्हे तर केवळ त्यांनीच मांडला.

खुद्द बुद्धाच्या अनेक प्रवचनांत त्याने या प्रश्नाचे विवेचन केलेले आहे आणि त्यावर आपले उपाय सुचविलेले आहेत.

ज्या काळात खाजगी मालमत्ता नव्हती व गणसंस्थेचे सर्व सभासद श्रम करून उत्पादनाची समान वाटणी करित असत त्या व्यवस्थेचे स्वतः बुद्धाने वर्णन केलेले आहे. त्यानंतर राजांना मिळालेले धन सर्वांना वाटून देण्याऐवजी ते त्याचा उपयोग स्वतःसाठीच करू लागले, आणि त्यामुळे दारिद्र्य, चोरी, हिंसा, खोटे बोलणे लोभ, या गोष्टी जन्माला आल्या याचे वर्णन बुद्धाच्या प्रवचनात आहे.

तसेच राजे आणि चातुर्वर्ण्य या संस्था कशा निर्माण झाल्या याचे वर्णनही त्याने केलेले आहे. ढोबळ मानाने ते बरोबर आहे.

येथे आणखी एका गोष्टीचा उल्लेख केला पाहिजे. बुद्ध हा नेपाळजवळच्या पहाडी मुलखातील एका लहानशा गणराज्याचा राजपुत्र होता. या विभागातल्या टोळ्यांत (tribes) अजून पूर्वीचे समानतेचे संबंध नष्ट झालेले नव्हते. पुरातन काळातील आठवणी त्या लोकांत जिवंत होत्या. त्यांचा त्यांच्या मनावर पगडा होता.

याच्या उलट गंगेच्या खोऱ्यातील सपाट प्रदेशात हिंदू समाजव्यवस्था बऱ्याच पुढारलेल्या अवस्थेला पोचलेली होती. चातुर्वर्ण्य, खाजगी मालमत्ता, विषमता, शोषण यांची प्रगती झालेली होती. दारिद्र्य आणि श्रीमंती यांतील क्लेशदायक आणि हृदयद्रावक विरोध तीव्र झालेला होता. अजून नंदांचे राज्य पुढे असले तरी त्या प्रकारचे नवीन राजे (बिंबिसार, अजातशत्रू) मगध आणि कोसलात पुढे येऊ लागले होते. स्वतः बुद्ध शाक्यांच्या टोळीत जन्मला होता. कोसलचा राजपुत्र विदुदभ याने शाक्यांवर स्वाऱ्या करून वेळोवेळी त्यांची कत्तल केली होती.

बुद्धाचे बालपण ज्या समाजात गेले त्यावर अजून अध्यात्म, वेदान्त, आत्मा, ब्रह्म यांच्या तत्त्वज्ञानाची छाप पडलेली नव्हती. वेदांचे अपौरुषेयत्व, त्यांची गूढता, वगैरे श्रद्धांचा दबदबा निर्माण झालेला नव्हता. वेदांविरोधी भूमिका घेणे म्हणजे काही महाभयंकर आणि अक्षम्य पाप आहे, तसे केल्यास इहलोकी आणि परलोकी भयानक शासन होईल, अशी धास्ती कोणाला वाटत नव्हती.

या सर्व पार्श्वभूमीवर बुद्धाचा दृष्टिकोन आणि त्याची मते साकार झाली. आणि या अत्यंत भावनाप्रधान पुरुषाने आपला संदेश शेकडो सभांत प्रवचने करून जनतेला दिला.

हा संदेश म्हणजे मानवाचे दुःखनिवारण करण्याची बुद्धाची उपाययोजना होती. प्रतीत्यसमुत्पादाचे त्याचे तत्त्वज्ञान त्याच्या समोरच्या मुख्य सामाजिक प्रश्नाला लागू करण्याचा त्याचा प्रयत्न होता. अशा प्रवचनांना त्या काळात एका नवीन धार्मिक

‘चळवळी’चेच स्वरूप येत असे आणि तसे ते आलेच.

या संदेशाचे चार मुख्य मुद्दे होते.

पहिला हा की, वैदिक ब्राह्मणांचे तत्त्वज्ञान, त्यांचा धर्म, त्यांनी निर्माण केलेली चातुर्वर्ण्याची समाजव्यवस्था हे सारे निषिद्ध आहे, त्यांचा त्याग केला पाहिजे. ईश्वर आणि अमर आत्म्याची कल्पनाच खोटी आहे. या तत्त्वज्ञानाने आणि विचारांनी दुःखाचा प्रश्न सुटणे शक्य नाही. त्यांचा सर्वथैव त्याग केला पाहिजे.

दुसरा हा की, दुःखाचे मूळ स्वार्थ, हिंसा, मोह, आसक्ती यातून निर्माण होणाऱ्या नैतिक अधःपातात आहे. म्हणून या वृत्तींचा त्याग केला पाहिजे.

दुसरा-तिसरा हा की, चातुर्वर्ण्य, जातिभेद, खाजगी मालमत्ता यांना ज्या संघटनेत अजिबात थारा नाही असे संघ प्रस्थापित केले पाहिजेत.

आणि चौथा हा की, खरी श्रद्धा, खरा निश्चय, खरी वाचा, खरी कृती, खरे जीवन, खरा प्रयत्न, खरे विचार आणि मनाचे खरे केंद्रीकरण या मार्गांचे पालन केल्याने दुःखाचे निवारण होईल.

आणि हे निवारण झाले म्हणजे माणसाला निर्वाण प्राप्त होईल. गौतम बुद्धाची निर्वाणाची अवस्था हे याच भूतलावर साध्य करण्याचे ध्येय होते, पारलौकिक नव्हते, हे लक्षात घेतले पाहिजे. निर्वाण आणि मोक्ष यात हा फरक होता.

बुद्ध हा केवळ विचारप्रवर्तक नव्हता. फार मोठा संघटकही होता. (या संदर्भात बुद्ध आणि शंकराचार्य यांची तुलना मनात येते. फरक हा की, एकाने दलितांच्या मुक्ततेसाठी एक विचारप्रणाली आणि संघटना घडविण्यासाठी हाडाची काडे केली. दुसऱ्याने हिंदू समाजव्यवस्थेच्या वैचारिक आणि भौतिक शृंखला भक्कम करण्यासाठी जीवाचे रान केले.) या धोरणानुसार बुद्धाने आपले प्रभावी आणि शिस्तबद्ध संघ प्रस्थापित केले.

प्रारंभीच्या काळात बौद्ध धर्माला शूद्र, अस्पृश्य व इतर खालच्या जमातीतील अनुयायी अधिक मिळाले. बुद्धाचा पहिला प्रख्यात शिष्य अस्पृश्य होता. संघामध्ये जातिभेदाला स्थान नव्हते. संघाच्या सभासदांना खाजगी मालमत्ता ठेवण्यास मनाई होती. असे हे ऐतिहासिक सत्य आहे. त्याचे महत्त्व लक्षात घेतले नाही तर बौद्ध धर्माने हिंदू समाजात जी खळबळ उडवून दिली तिचा काहीही अर्थबोध होऊ शकत नाही.^१

(येशू ख्रिस्तालाही प्रथम रोमन साम्राज्यातील गुलामांचा पाठिंबा मिळाला. त्याच्या अनुयायांनाही खाजगी मालमत्तेचा त्याग करावा लागे. परंतु बुद्धाची विचारसरणी आणि त्याचे तत्त्वज्ञान येशू ख्रिस्तापेक्षा फारच प्रगत आणि व्यापक होते.)

या सर्व गोष्टी ध्यानात घेतल्या म्हणजे बुद्धाने वैदिक तत्त्वज्ञान आणि चातुर्वर्ण्य यांचा धिक्कार का केला; त्याच्या शिकवणुकीला दलित आणि पीडित जनतेकडून प्रचंड प्रतिसाद का मिळाला; दुसऱ्या कोणत्याही निरीश्वरवादी आणि तर्कनिष्ठ दर्शनापेक्षा हिंदू धर्मरक्षकांनी बौद्धदर्शनाला अधिक प्रखर विरोध का केला, या प्रश्नांची समाधानकारक उत्तरे मिळू शकतात. एरवी मिळू शकत नाहीत.

बुद्धाच्या विचारप्रणालीचे आणि चळवळीचे ऐतिहासिक महत्त्व स्पष्ट करण्याच्या दृष्टीने येथवर आपण त्याचा विचार केला. याचा अर्थ बौद्धदर्शन आणि धर्म यात वैगुण्य नव्हते असे नाही. तेही ऐतिहासिकच होते आणि त्याचाही निर्देश केला पाहिजे.

या प्रश्नाच्या दार्शनिक बाजूचा विचार गेल्या प्रकरणात झाला आहे. सामाजिक बाजूचा विचार करावयाचा आहे.

निसर्गनियमानुसार सामाजिक विकासाच्या एका अवस्थेत दुःख निर्माण झाले आणि त्याच नियमानुसार त्याचा अंत होईल, ही जरी बुद्धाची ठाम आणि प्रामाणिक भूमिका असली तरी स्वार्थ, मोह आणि हिंसा यांच्या प्रादुर्भावामुळे खाजगी मालमत्ता निर्माण झाली हे त्याचे निदान चूक होते. ज्यांच्या हातात कष्टकऱ्यांनी निर्माण केलेली संपत्ती केंद्रित झाली ते स्वार्थी आणि हिंसाचारी होते हे निश्चित. पण ते खाजगी मालमतेच्या उदयाचे कारण नव्हे. सामाजिक उत्पादनशक्तींच्या वाढीच्या एका अवस्थेत खाजगी मालमतेचा उदय होतो. या घटनेचे विवरण उपनिषदांची सामाजिक पार्श्वभूमी या प्रकरणात केलेले आहे. . .

तसेच सामाजिक आणि आर्थिक विषमता नष्ट होण्यासाठी उत्पादनसाधनांची फार प्रचंड प्रगती व्हावी लागते. तशी ती एकोणिसाव्या आणि विसाव्या शतकातील औद्योगिक आणि यांत्रिक क्रांतीमुळे झाली आणि म्हणूनच या शतकात पहिली यशस्वी समाजवादी क्रांती होऊ शकली. अशा क्रांतीनंतरच सामाजिक आणि आर्थिक समतेच्या तत्त्वांवर आधारलेली समाजव्यवस्था प्रत्यक्षात उभारणे शक्य होते. बुद्धाच्या काळात ते ऐतिहासिकदृष्ट्या अशक्य होते.

ज्या प्रकारचा जातिहीन, मालमताहीन, साम्यवादी समाज बुद्धाने संघाच्या रूपाने उभारण्याचा प्रयत्न केला तो समाज हे बुद्धाचे एक स्वप्न होते. ते अत्यंत प्रामाणिक होते आणि प्रत्यक्षात त्याला मूर्त स्वरूप देण्यासाठी बुद्धाने आटोकाट प्रयत्न केले. पण त्या काळात त्या स्वप्नाला वास्तव परिस्थितीचा आधार नव्हता. तत्कालीन परिस्थितीत ते ध्येय व्यवहार्य नव्हते. म्हणून तो प्रयत्न फार काळ टिकला नाही आणि अखेर अयशस्वी झाला.

दुसरे म्हणजे, स्वप्नरंजित (utopian) साम्यवादी समाज निर्माण करू

इच्छिणाऱ्या इतर व्यक्तींप्रमाणे (अगदी अलीकडे ँकोणिसाव्या शतकात प्रसिद्ध रॉबर्ट ओवेननेही ँक साम्यवादी वसाहत प्रस्थापित केली आणि नंतर ती संपुष्टात आली) बुद्धाचा प्रयत्नही सारा समाज बदलण्याचा नव्हता. ँक आदर्श संघ (पंथ) प्रस्थापित केल्यास त्याचे उदाहरण पाहून बाकी सर्व समाज त्याचे अनुकरण करील ही बुद्धाची भावना होती. असे 'आदर्श नमुने' (models) तयार करून संबंध समाज कधी बदलत नाही आणि बदललेला नाही. संबंध समाजात जो वर्गासंघर्ष चालू असतो त्याला डावलून नवीन समाज निर्माण होऊ शकत नाही. समाजांतर्गत वर्गविग्रह संघटित आणि तीव्र करूनच समाजव्यवस्था साकल्याने बदलू शकते. या मार्गानेच सामाजिक क्रांती आणि परिवर्तन होऊ शकते.

साहजिकच चातुर्वर्ण्य आणि खाजगी मालमत्ता यावर आधारलेल्या समाजाच्या सागरात बुद्धाने ज्या आदर्श संघांची बेटे बांधली, त्या बेटांनी तो समाज बदलला नाही. उलट त्या सागरानेच अखेर त्या बेटांना गिळंकृत केले.

इतकेच नव्हे तर सामान्य जनांना सौख्य आणि मुक्ती मिळवून देण्यासाठी प्रस्थापित झालेला बौद्ध धर्म तीनशे-चारशे वर्षांत धनिकांच्या आणि सम्राटांच्या आश्रयाखाली गेला. त्याचे कवच तेवढे राहिले, प्रत्यक्षात त्याचा गाभा मत्ता आणि सत्ताधारीवर्गाचे समर्थन हाच झाला. वैदिक स्मार्त धर्म आणि बौद्ध यांचे सामाजिक कार्य (social role) ँकच झाले. त्यातील फरक नामशेष झाला.

वैचारिकदृष्ट्याही बौद्ध तत्त्वज्ञानाचे अधःपतन झाले आणि त्यातून महायान पंथ आणि नागार्जुन यांचा शून्यवाद जन्माला आला.

शंकराचार्यांनी आपल्या बौद्धिक प्रभावाने बौद्ध धर्माचा पाडाव केला असा हिंदू धर्माचे अभिमानी प्रचार करतात आणि तसा फार विस्तृत समज आहे. खरे म्हणजे बौद्ध धर्माची ऐतिहासिक, सामाजिक भूमिका बदल्यामुळे त्याने स्वतःच स्वतःच्या पायावर धोंडा ओढवून घेतला. शंकराचार्यांच्या काळापर्यंत बौद्ध धर्म आणि वैदिक स्मार्त धर्म यांची सामाजिक भूमिका किती समान झाली होती याचा उत्कृष्ट पुरावा म्हणजे नागार्जुनांचा शून्यवाद आणि शंकराचार्यांचा अद्वैत वेदान्त हे जुळ्या भावंडांइतके सारखे आहेत.

आता भारतीय जडवाद्यांच्या कमजोरीचा प्रश्न अधिक खोलात जाऊन तपासला पाहिजे. वेदान्ताचे गूढ तत्त्वज्ञान, हिंदू (स्मार्त) समाजव्यवस्था, हिंदू राज्यव्यवस्था, याचे प्रचंड दडपण जडवाद्यांवर होते आणि गुप्त काळात व त्यानंतर ते शिगेला पोचले आणि नैसर्गिक शास्त्रे (natural sciences) त्या काळात बाल्यावस्थेत होती; या दोन मुद्द्यांवर यापूर्वी भर देण्यात आला आहे. या स्वरूपाची दडपणे इतर देशांतील जडवाद्यांवरही पुरातन आणि मध्ययुगीन काळात होती.

पण हे कारण कितीही महत्त्वाचे असले तरी आपल्या देशात काही विशिष्ट कारणे होती आणि तीही फार महत्त्वाची होती. ती लक्षात घेतल्याशिवाय भारतीय जडवाद्यांच्या कमजोरीचे संपूर्णपणे समाधानकारक उत्तर मिळत नाही.

लेखकाच्या मते आनुवंशिक (endogamous) चातुर्वर्ण्य व्यवस्थेमुळे (तिच्यातून शेकडो जाती निर्माण झाल्यानंतर ती परिस्थिती भयानकच झाली) बौद्धिक श्रम आणि शारीरिक श्रम (intellectual and manual labour) यांच्यात आपल्याकडे ज्या प्रकारची खाई निर्माण झाली तशी जगातल्या कोणत्याही देशात निर्माण झाली नाही. इतर देशांतही वर्गभेद निर्माण झाल्यावर ही फारकत जन्माला आलीच. परंतु आपल्याकडे तिला जितके जख्खड आणि दृढबद्ध स्वरूप आले तितके ग्रीक किंवा रोमन किंवा अरब किंवा चिनी संस्कृतीत आले नाही. या भूमिकेच्या समर्थनासाठी काही पुरावा देतो.

आपल्याप्रमाणे इतर पुरातन राष्ट्रांत (संस्कृतीत) चैतन्यवादी आणि जडवादी यांच्यात वादविवाद झाले. निरनिराळ्या चैतन्यवादी दर्शनात झाले, जडवाद्यांतही आपआपसात झाले. परंतु आपल्याकडील वादविवादांना जितके शब्दच्छलरूपी आणि क्लिष्ट (obscurantist) स्वरूप आले तितके कोणत्याही देशात आले नाही. (हिंदीमध्ये त्याला 'बाल की खाल खोलना' म्हणतात. मराठीत तितकी योग्य उपमा मला माहीत नाही.) याचा अर्थ तत्त्वज्ञानाच्या चर्चेत बौद्धिक तीक्ष्णता आणि स्पष्टता नसावी असा नाही. हे गुण तर हवेच. त्याशिवाय तत्त्वज्ञानाचीच काय पण कोणत्याही भौतिकशास्त्राची प्रगती होऊ शकत नाही. परंतु कोणत्याही गुणाला मर्यादा असतात. त्यापलीकडे त्याचे रूपांतर अनिष्ट प्रवृत्तीत होते. तात्पर्य हे की, बौद्धिक तीक्ष्णता म्हणजे शब्दच्छल नव्हे, शब्दांचा कीस काढणे नव्हे.

आपल्या पुरातन तत्त्ववेत्त्यांच्या वादात जाण्याचा प्रयत्न केला तर अक्षरशः डोक्याला भिरभिरी येते. आणि हा दोष चैतन्यवादी दर्शनातच आहे असे नाही. जडवादी दर्शनातही आहे. पुष्कळदा तर इंग्रजीत म्हणतात त्याप्रमाणे गवताच्या गंजीत सुई सपशेल हरवते. म्हणण्याचा अर्थ हा की, वादविवादाच्या हमरीतुमरीत मूळ मुद्दा कोठेच्या कोठे गायब होऊन जातो.

आपले बहुतेक जडवादी तत्त्ववेत्तेही ब्राह्मणच होते. हाताने काम करावयाचे नाही. अर्थात त्यांची मूलभूत भूमिका वस्तुनिष्ठ आणि व्यावहारिक असल्यामुळे चैतन्यवाद्यांसारखी त्यांची बुद्धी भरकटली नाही. त्यांचे पाय जमिनीला टेकलेले होते, हा त्यांचा अत्यंत प्रशंसनीय गुण होता. त्याबद्दल त्यांचे कौतुकच केले पाहिजे, त्यांच्याबद्दल आदर आणि अभिमान बाळगला पाहिजे. त्यांचा वारसा, त्यांचीच परंपरा आज आपल्याला पुढे न्यावयाची आहे. ती आपली अमूल्य ठेव आहे. पण

हे सारे जमेस धरूनही आनुवंशिक चातुर्वर्ण्य व्यवस्थेच्या मानसिक परिणामापासून ते मुक्त नव्हते हे मान्य करावे लागेल.^२

या मुद्द्याच्या समर्थनासाठी आणखी पुरावा आहे. इतर प्राचीन संस्कृतीप्रमाणे आपल्याकडेही गणित, ज्योतिष, वैद्यक आणि त्यांच्यामागोमाग रसायन ही शास्त्रे प्रथम उदयाला आली आणि विकसित होऊ लागली. परंतु ग्रीक (किंबहुना भूमध्य समुद्राच्या साऱ्या किनाऱ्यांवरील शहरे) आणि चिनी संस्कृतीत प्रथमपासून यंत्रशास्त्र (Mechanics),^३ ओंबडधोबड स्वरूपात का होईना, साकार होऊ लागले. मध्ययुगीन काळापासून युरोपमध्ये पदार्थविज्ञानशास्त्र (Physics) झपाट्याने वाढले. आपल्याकडे वर निर्देश केलेल्या सहा शास्त्रांपैकी पहिल्या दोन शास्त्रांची कौतुकास्पद प्रगती झाली; वैद्यक आणि रसायनशास्त्रांची त्या मानाने कमी आणि यंत्रशास्त्र आणि पदार्थविज्ञानशास्त्र यांची तर जवळ जवळ नाहीच.

का? हा प्रश्न फार महत्त्वाचा आहे आणि तो आपण स्वतःला विचारला पाहिजे.

अस्तन्या वर सारून, वंगणाने हात बरबटून आणि घाम गाळल्याशिवाय ज्या शास्त्रांची काडीइतकी प्रगती होऊ शकत नाही ती शास्त्रे म्हणजे यंत्रशास्त्र आणि पदार्थविज्ञानशास्त्र. आणि ज्या शास्त्रांच्या प्रगतीसाठी सगळ्यात कमी शारीरिक श्रम करावे लागतात ती म्हणजे गणित आणि ज्योतिषशास्त्र. निरीक्षण आणि तात्त्विक विचारशक्ती (abstract thinking) हे दोन गुण मजबूत असले की, गणित आणि ज्योतिष यांची प्रगती होऊ शकते. आणि ते आमच्या ब्राह्मणांत ओतप्रत भरलेले होते याबद्दल वादच नाही. (किंबहुना तात्त्विक (abstract) विचारशक्तीच्या गुणाने तर आम्हाला इतके झपाटले होती की, ऐंद्रिय निरीक्षणाने समोर दिसणारे जग सपशेल झूठ आहे हे सिद्ध करण्यासाठी शंकराचार्यांच्या इतके युक्तिवाद जगात कोणीही शोधून काढलेले नाहीत.)

येथे हा मुद्दा काढण्यात येईल की, वैद्यक आणि रसायन या शास्त्रांच्या प्रगतीसाठीही अस्तन्या वर सारून हाताने प्रयोग करावे लागतात. यंत्रशास्त्राच्या प्रयोगापेक्षाही हात अधिक बरबटावे लागतात. आणि हे निःसंशय खरे आहे. मग आपल्याकडे या शास्त्रांची प्रगती कशी झाली?

परंतु फार प्राचीन काळातही माणसे आजारी पडत; त्यांना रोग होत असत; लढाईत किंवा एरवीही काही काम करताना ते जखमी होत असत; त्यांचे हातपाय मोडत असत; अन्न शिजवावे लागे; खाद्यपदार्थांना आंबवावे लागे (दही आणि सोमरस!!); मारलेल्या जनावरांचे कातडे कमवावे लागे; असे एक ना दोन, अनेक प्रश्न गणव्यवस्थेच्या प्रारंभीच्या काळातही जगभर मानवाला हाताळल्याशिवाय गत्यंतर नव्हते. खाद्यपदार्थ आंबविणे, नैसर्गिक रंग तयार करणे, कातडे कमावणे,

येथून मानवाची रसायन विद्या सुरू होते.

तेव्हा पुरातन काळातही वैद्यकशास्त्र आणि रसायन यात लुडबूड केल्याशिवाय माणसाला जगणेच शक्य नव्हते. मग तुम्ही ब्राह्मण असा, शूद्र असा की अतिशूद्र असा.

आणि त्यातही मजा आहे. वैद्यक आणि प्राथमिक अवस्थेतील रसायन यांची निकड जगण्यासाठी कितीही आवश्यक असली तरी आपल्या शुचिर्भूत ब्राह्मणांना (धर्मरक्षकांना) त्यांचे वावडे होतेच! कारण जुलाब होऊ लागलेल्या माणसाला औषधोपचार करावयाचा म्हणजे (डॉक्टर कितीही मोठा असला तरी) भंग्याचे काम आलेच. शवविच्छेदनही हीन जातीचे काम. आणि कातडे कमविण्याच्या क्रियेचा रासायनिकदृष्ट्या अभ्यास करावयाचा म्हणजे चांभाराचे काम आले. चरक आणि सुश्रुत यांना वेदान्तवादी पवित्र ब्राह्मणांचा रोष पत्करावा लागला तो उगीच नाही.

जाता जाता एका गोष्टीचा उल्लेख करतो. आपल्याकडील जडवादी दर्शनकार त्यांच्या युक्तिवादाच्या समर्थनासाठी कुंभार, कोष्टी आणि सुतार यांच्या व्यवसायांतील अनुभवांचा वेळोवेळी निर्देश करित असत. आणि ते अगदी योग्य होते. पण खरे पाहिल्यास ज्योतिष आणि वैद्यक या शास्त्रांतील शोधांतून जडवादी तत्त्वज्ञानाला फारच अधिक निर्णायक पुरावा मिळण्यासारखा होता. पण आपल्याला दृश्य काय दिसते? भौतिक शास्त्रज्ञ या नाहीतर त्या जडवादी तत्त्वज्ञानाचा आसरा घ्यायचे, पण जडवादी तत्त्ववेत्त्यांनी ज्योतिष आणि वैद्यकशास्त्रांच्या शोधांचा उपयोग आपल्या मतांच्या समर्थनासाठी केल्याचे आढळत नाही.

याच मुद्द्यांकडे आणखीही एका बाजूने पाहूया. बौद्धिक आणि शारीरिक श्रमांची फारकत वर्गभेद निर्माण झाल्यावर इतर देशांतही झाली.

तरीही आर्किमिडीज, ब्रूनो, गॅलिलियो, न्यूटन, स्पिनोझा आणि त्यांच्यासारखे अनेक शास्त्रज्ञ हाताने कारागिरी करित असत आणि डोक्याने तत्त्वचिंतन (theorising and philosophising) करित असत. लिओनार्डो-डा-व्हिन्सी हा तत्त्वचिंतक, यंत्रशास्त्रज्ञ, चित्रकार, वास्तुशास्त्रज्ञ (architect) हे सारे काही होता. हस्तकौशल्य, कला आणि विचारशक्ती यांचा एक डायनॅमो होता. हे लोक आपल्या तत्त्वविवेचक लेखनात भौतिकशास्त्राच्या शोधांचा आधार घेतात. या लोकांचे तर सोडाच, पण गटे हा जगप्रसिद्ध जर्मन नाटककार कवी आणि कांट हा तितकाच प्रसिद्ध जर्मन तत्त्वविवेचक हे दोघेही नैसर्गिक शास्त्राचे तज्ज्ञ होते, त्यांनी त्या विषयावर बरेच लेखन केले, हे किती लोकांना ठाऊक आहे?

अल्रूबेरूंनीही याच मालिकेतला होता. त्याने भारतातील धर्म, तत्त्वज्ञान, समाजव्यवस्था, राज्यव्यवस्था, वाङ्मय, भौतिकशास्त्राची प्रगती इत्यादी अनेक

विषयांवर प्रभुत्व मिळवून त्यांच्यावर ज्ञानकोशासारखा एक ग्रंथ लिहिला. तो स्वतः भौतिकशास्त्रात आणि हस्तकौशल्यात प्रवीण होता. येथून कोणी विद्वान मध्य आशियात गेला असता तर तसा ग्रंथ लिहू शकला असता का?

अर्थात लेखकाला असे म्हणावयाचे नाही की, या प्रकारचे हस्तकुशल, तत्त्वविवेचक शास्त्रज्ञ आपल्याकडे झालेच नाहीत. परंतु अपवादाने नियम सिद्ध होतो असे म्हटल्यास वावगे होणार नाही.

बौद्धिक आणि शारीरिक श्रमाची संपूर्ण ताटातूट झाल्यामुळे समाजाच्या दुसऱ्या टोकाला दुसरी विकृती निर्माण झाली. शूद्रांना वेदाभ्यास वर्ज्य होता याचा अर्थ फक्त वेदच नव्हे. शूद्र कोणत्याही प्रकारच्या बौद्धिक शिक्षणापासून वंचित होते.

याचा परिणाम काय झाला? एका बाजूला प्रत्येक धंद्यातले कौशल्य वंश-परंपरागत झाल्यामुळे आमच्या कारागिरांचे हस्तकौशल्य जगप्रसिद्ध झाले. (गवयाचे मूल रडले तरी सुरात रडते ही म्हण बहुधा आपल्याच देशात असावी.) आमच्या विणकरांनी बनविलेले कापड, हस्तिदंत आणि धातूच्या कारागिरांनी बनविलेल्या सुबक वस्तू यांची ख्याती पुरातन काळात रोमपर्यंत पोचली होती. या वस्तूंवर तेथील धनाढ्य स्त्रियांच्या उड्या पडत.

पण खेदाची गोष्ट ही की, हे कुशल कारागीर आपल्या अनुभवांतून यंत्रशास्त्र (Mechanics) निर्माण करू शकले नाहीत. आपापल्या व्यवसायांतून उद्भवणारे तात्त्विक निष्कर्ष (theoretical conclusions) प्रस्थापित करू शकले नाहीत. कोणताही जड पदार्थ पाण्यात बुडविला तर त्याचे वजन किती कमी होते याबाबतचा सिद्धान्त आर्किमिडीजने प्रस्थापित केला. या प्रकारचे शोध आमचे कारागीर लावू शकले नसते का? अवश्य लावू शकले असते. पण बौद्धिक चिंतनाचा आणि ज्ञानाचा मक्ता ब्राह्मणांकडे आणि डोळे मिटून बापजाद्यांच्या कौशल्याचा कित्ता गिरवीत बसण्याचा शाप खालच्या जातींना! मग ते व्हावे कसे?

बौद्धिक आणि शारीरिक श्रमाची फारकत हे मानवी प्रगतीच्या दृष्टीने वर्गीय समाजाचे एक भयानक पाप आहे. वंशपरंपरागत जातिभेदांमुळे (आणि जातिभेद म्हणजे व्यवसायभेद) आपल्याकडे ते पराकोटीला गेले.

स्टालिनने एके ठिकाणी म्हटले आहे की, व्यवहाराशिवाय तत्त्वज्ञान वांझ आहे आणि तत्त्वज्ञानाशिवाय व्यवहार आंधळ्या आहे. आपल्या अनुभवाच्या दृष्टीने हे विधान फारच अर्थपूर्ण आहे.

आपल्या भौतिकवादी दर्शनांच्या आणखी एका कमजोरीचा विचार करणे आवश्यक आहे. ही दर्शने प्रत्यक्ष किंवा अप्रत्यक्षपणे चातुर्वर्ण्यविरोधक होती याचा उल्लेख आठव्या प्रकरणात आला आहे. परंतु आपल्या निरीश्वरवादी, तर्कनिष्ठ

जडवादी दर्शनाचा संबंध दलित जनांच्या भौतिक उद्धाराच्या प्रश्नाशी आग्रहाने जोडण्याचा प्रयत्न एकट्या गौतम बुद्धानेच केला. बहुतेकांनी तर केलाच नाही. लोकायतिकांनी केला पण तो बौद्धिक (intellectual) क्षेत्राच्या पलीकडे गेला नाही. तेथेच सीमित राहिला.

जडवादी तत्त्वज्ञान जर खऱ्या अर्थाने प्रभावी व्हावयाचे असेल, त्यात जिवंतपणा यायचा असेल, तर ते केवळ तार्किक युक्तिवादांनी (logical arguments) होऊ शकत नाही. सामाजिक मुक्तीच्या प्रश्नापासून अलिप्त राहून होऊ शकत नाही. त्याला दलित आणि शोषित समाजाच्या मुक्तिआंदोलनाला नेऊन भिडवावे लागते. कष्टकऱ्यांची शोषणमुक्तीची आकांक्षा ही भौतिकवादी तत्त्वज्ञानाची प्रेरक शक्ती आहे. तीच त्या तत्त्वज्ञानाला एक सामाजिक शक्ती (social force) बनवू शकते. त्या काळातील ऐतिहासिक मर्यादांचा विचार करता गौतम बुद्धाने निरीश्वरवाद, चैतन्यवादविरोध आणि चातुर्वर्ण्यविरोध यांची प्रत्यक्ष जीवनात सांगड घालण्याचा प्रयत्न केला; म्हणून बौद्धमत हे आपल्या इतिहासातील एक प्रभावी सामाजिक शक्ती बनू शकले.

इतर जडवाद्यांनी आपल्या भूमिकांच्या समर्थनासाठी अतिशय मार्मिक आणि सूक्ष्म युक्तिवाद केले. चैतन्यवाद्यांवर निकराने हल्ला करून त्यांना जर्जर करून सोडले, निरुत्तर केले. परंतु बौद्धिक तर्कशुद्धता आणि वैयक्तिक जीवनातील ऐंद्रिय अनुभव एवढेच त्यांचे शस्त्र होते. यामुळे त्यांचा भौतिकवाद 'धष्टपुष्ट' होऊ शकला नाही, त्याला 'बाळसे' आले नाही.

हा प्रश्न बरोबर उलट्या टोकानेही मांडता येतो. तसे पाहिल्यास मुक्तीचा प्रश्न अध्यात्मवाद्यांनी मांडला. पण साहजिकच तो त्यांनी आपल्या दृष्टिकोनातून मांडला. त्यांच्या मते मुक्तीचा प्रश्न सामाजिक नसून वैयक्तिक होता आणि इहलोकातला नसून परलोकातला होता. ज्याने त्याने आपले वर्णाश्रमधर्मविहित कर्तव्य बजावले म्हणजे जन्ममृत्यूच्या फेऱ्यातून सुटका होऊन त्याला परलोकात मोक्ष मिळतो ही त्यांची भूमिका होती.

या भूमिकेवर निर्णायक आणि परिणामकारक उत्तर एकच होऊ शकते. आणि ते हे की, मुक्तीचा प्रश्न वैयक्तिक नसून सामाजिक आणि सामूहिक आहे, दलितवर्गाच्या मुक्ततेचा प्रश्न आहे. तसेच तो पारलौकिक नसून याचि देही याचि डोळा याच भूतलावर शोषणमुक्ती, स्वातंत्र्य आणि समता प्रस्थापित करण्याचा प्रश्न आहे.

परंतु या प्रश्नाची अशी मांडणी, कितीही सौम्य आणि मर्यादित स्वरूपात का होईना, केवळ बौद्धांनीच केली. लोकायतिकांनीही केली नाही. इतरांचा तर प्रश्नच

नाही. खरे पाहिल्यास बौद्धांपेक्षाही लोकायतिकांनी ही भूमिका घेणे अधिक स्वाभाविक व नैसर्गिक होते; कारण तार्किकदृष्ट्या आत्मा, मोक्ष आणि परलोक यांबाबत त्यांची मते बौद्धांपेक्षा अधिक स्पष्ट आणि रोखटोक होती, अगदी खणखणीत होती. फरक हा की, बौद्धांना गोरगरिबांच्या दुःखकष्टाबद्दल जो कळवळा होता तो लोकायतिकांत नव्हता. ते बुद्धिजीवी होते!

याचा परिणाम काय झाला? हा की दार्शनिक क्षेत्रात चैतन्यवाद्यांवर अत्यंत कठोर प्रहार करूनही (बौद्ध आणि लोकायतिक वगळता) बाकी भौतिकवादी दर्शने मोक्षाच्या प्रश्नावर अध्यात्मवाद्यांना शरण गेली. आमच्या जडवाद्यांची सर्वात मोठी कमजोरी कोणती असेल तर ही हीच.

आपल्या भौतिकवाद्यांवर इतकी प्रखर टीका केल्यावर या दोषाबद्दल फक्त त्यांनाच जबाबदार धरल्यास तो अन्याय होईल, हेही स्पष्ट केले पाहिजे. कारण हा प्रश्न केवळ आपल्या दार्शनिक इतिहासाशी संबंधित नाही. तो आपल्या आर्थिक आणि राजकीय इतिहासाचा एक भाग आहे. आणि त्या व्यापक पार्श्वभूमीवर त्याचा विचार केला पाहिजे.

प्रश्न आता रीतीने मांडला पाहिजे. रोमन साम्राज्यात गुलामांचे अनेक उठाव झाले. स्पार्टाकसच्या बंडाने तर बलाढ्य रोमन साम्राज्याला आमूलाग्र हादरून सोडले. त्याचप्रमाणे मध्ययुगीन यूरोपमध्ये भूदास (serfs) आणि गरीब शेतकऱ्यांचे प्रचंड आणि सशस्त्र उठाव झाले. ते यूरोपखंडाच्या एका टोकापासून दुसऱ्या टोकापर्यंत पसरले. येथे आपल्याला फ्रेंच राज्यक्रांतीशी कर्तव्य नाही; कारण ती आधुनिक युगातील क्रांती आहे आणि आपण पुरातन आणि मध्ययुगीन समाजव्यवस्थेचा विचार करित आहोत.

आपल्याकडे दलितांचे, कष्टकऱ्यांचे, शोषितांचे, शूद्रांचे आणि अतिशूद्रांचे, अशा प्रकारचे उठाव का झाले नाहीत? वर्गसंघर्षाला इतके तीव्र, व्यापक आणि अटीतटीचे स्वरूप का आले नाही? ते आले असते तर नक्कीच त्याचे प्रतिबिंब आपल्या भौतिकवादी दर्शनात पडले असते. परंतु प्रत्यक्षात पहिली घटना झाली नाही आणि त्यामुळे दुसरी, तिची आनुषंगिक वैचारिक घटनाही झाली नाही.

पण पहिली घटना का झाली नाही? याचे कारण लेखकाच्या मते हे आहे की मुख्यतः शेतीव्यवसायावर आधारलेली स्वयंपूर्ण ग्रामीण अर्थव्यवस्था (selfsufficient village economy) आणि व्यवसायाधिष्ठित जातिव्यवस्था (the caste system based on economic functions) यांचा जो गोफ भारतात विणला गेला तो इतर कोणत्याही देशात निर्माण झाला नाही. स्वयंपूर्ण ग्रामीण अर्थव्यवस्था सामाजिक विकासाच्या विशिष्ट अवस्थेत सर्व देशांत उदयाला आली, स्थायी झाली. पण तिची

आणि आनुवंशिक (endogamous) जातिव्यवस्थेची वीण हे हिंदुस्थानातील वैशिष्ट्य आहे. इतर देशांच्या इतिहासात ते नाही. गावोगावी पसरलेले आनुवंशिक सुतार, लोहार, कुंभार, कोष्टी, चांभार, न्हावी, धोबी आणि इतर अलुतेबलुते हे इतर देशांत आढळत नाहीत. आणि हेही विसरता कामा नये की शेतीचे उत्पादन आणि इतर धंद्यांचे आणि व्यवसायांचे उत्पादन यांची देवघेव क्रय-विक्रयाच्या रूपात होत नसे. ज्याने त्याने गावकऱ्यांना आवश्यक त्या वस्तू पुरवायच्या किंवा कामे करावयाची आणि गावकऱ्यांनी त्याच्या कुटुंबाच्या गरजा भागवावयाच्या, असे हे तंत्र होते.

या दोन संस्थांच्या (institutions) संयोगामुळे आपल्या समाजव्यवस्थेला शेकडो वर्षे फारच अचल आणि सनातन असे एक स्वरूप आले.* आपली समाजव्यवस्था ही त्रिकालाबाधित आणि कधीही न बदलणारी आहे हा विचार सामान्य जनांतच नव्हे, तर आपल्या बुद्धिजीवी विचारवंतांतही दृढबद्ध झाला.*

आता याच्यापुढे चला. चातुर्वर्ण्य आणि त्याहीपेक्षा कालक्रमाने विकसित झालेली जातिव्यवस्था यांनी केवळ उच्चवर्णीय आणि शूद्र व अतिशूद्र यांच्यातच एक आनुवंशिक अभेद्य तटबंदी उभी केली असे नाही. शूद्रांतील निरनिराळ्या जातींमध्येही उच्च-नीचतेचे अभेद्य तट उभारले. त्यांच्यात आणि अतिशूद्रात उभारले आणि अतिशूद्रांतही ते भेद निर्माण केले. अस्पृश्यतेच्या शापाची परिणती ही की अस्पृश्यांतही एकमेकांना अस्पृश्य मानणाऱ्या जाती निर्माण झाल्या.

दलित आणि शोषितवर्गात सामाजिक मुक्ततेची आणि स्वातंत्र्याची आकांक्षा निर्माण व्हावयाची असेल, ते स्वातंत्र्य आपण हस्तगत करू शकतो असा आत्मविश्वास निर्माण व्हावयाचा असेल, तर त्यांची एकजूट होणे अत्यावश्यक असते; कारण एकजूटीतच त्यांचे बळ सामावलेले असते. दुसरी कोणती शक्ती त्यांच्यात नसते.

आणि त्यांची एकजूट व्हावयाची असेल तर त्यांच्या सामाजिक-आर्थिक जीवनाची स्थिती समान असावी लागते, त्यांच्या दास्याचे स्वरूप सारखेच (standardised) असावे लागते. रोमन साम्राज्यातील गुलाम किंवा मध्ययुगीन युरोपातील भूदास यांच्या शोषणपद्धती, त्यांच्यावर लादण्यात आलेले दास्याचे स्वरूप, नियम आणि कायदेकानून समान (standardised) होते. गुलामागुलामांमध्ये फरक नव्हता, भूदास-भूदासांमध्ये फरक नव्हता, निदान अभेद्य नव्हता. त्यांची एकजूट होणे, एक फळी तयार होणे कठीण नव्हते. एक प्रकारे स्वाभाविक होते.

आपल्याकडचे चित्र साफ वेगळे होते. शूद्रांमध्ये जन्मजात उच्च-नीचता,

अस्पृश्यांमध्ये तेच आणि दोहोंमध्ये तर आणखीच मोठा भेद. परस्परांत विवाहसंबंध अशक्य, म्हणजे हे भेद मिटणे संपूर्णपणे अशक्य. आमच्या शोषकवर्गांनी शोषितवर्गांच्या शेकडो चिरफळ्या करून टाकल्या होत्या आणि त्यांना ठिगळ मारण्यालाही वाव ठेवला नव्हता.

मग त्यांची एकजूट होणार कशी? आणि एकजूट नाही, तर सामाजिक मुक्ततेची ऊर्मी येणार कोठून? आणि आलीच तर ते उद्दिष्ट साध्य आणि व्यवहार्य आहे हा आत्मविश्वास कोठून येणार? आणि तो नाही तर त्या ध्येयासाठी चळवळ, बंड आणि उठाव कसे होणार?

त्याचबरोबर याही गोष्टीची दखल घेतली पाहिजे की, दलितांचे आंदोलन खडे होण्यासाठी काही प्रमाणात त्यांचे आणि जहाल बुद्धिजीवी लोकांचेही अभिसरण व्हावे लागते. त्या आंदोलनाचे बल दलितांच्या एकजूटीतच असते, त्यांचे बहुतेक नेतेही त्यांच्यातूनच निर्माण होतात. परंतु काही झाले तरी हा वर्ग शिक्षणापासून वंचित असतो आणि म्हणून सुशिक्षितांचे थोडेबहुत साहाय्यही त्याला लागते.

पण हे आमच्याकडे व्हावे कसे? झाले नाहीच अशातला भाग नाही, पण उच्चवर्णीय-वर्गीय ब्राह्मण-क्षत्रियांनी शूद्रातिशूद्रांत बंडाचा झेंडा घेऊन जाणे हे आपल्याकडे पुरातन आणि मध्ययुगीन काळात किती दुरापास्त होते याची कोणालाही कल्पना करणे कठीण नाही.

भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासात सामाजिक स्वातंत्र्याचा प्रश्न उपस्थित झाला नाही, किंवा फारच अपुऱ्या प्रमाणात झाला, त्याचे कारण हे असे आहे. यामुळे आपल्या भौतिकवाद्यांवर टीका करताना (आणि ती केली पाहिजे.) या साऱ्या पार्श्वभूमीचा आणि सामाजिक वस्तुस्थितीचा विचार करावा लागतो. त्यांच्या कार्याची मर्यादा लक्षात घेऊनही त्यांचा आपण अवश्य गौरव करू शकतो आणि केला पाहिजे.

टिपा :

१. बौद्ध धर्माला व्यापक प्रतिसाद मिळण्याचे आणखीही एक कारण होते. बुद्धाच्या अहिंसेच्या प्रचारामध्ये यज्ञात जनावरांचे बळी देण्याच्या बौद्धिक धर्माच्या प्रथेलाही कठोर विरोध होता. पशुपालन अवस्थेत असे बळी दिल्याने अर्थव्यवस्थेचे विशेष नुकसान होत नसे. पण बुद्धाच्या अगोदरच्या ३००-४०० वर्षांच्या काळात शेतीव्यवसाय वाढत चालला होता याचा उल्लेख वर आला आहे. समाजाच्या अर्थव्यवस्थेत शेतीचे वजन वाढले म्हणजे यज्ञात जनावरांचा बळी देणे हे फार नुकसानीचे होते. बुद्धाच्या काळात वैश्य हे मुख्यतः शेती करित असत. वाणिज्यही सुरू झाले होते. साहजिकच त्यांच्याकडूनही बौद्ध धर्माला बराच प्रतिसाद मिळाला.

२. काटकोन त्रिकोणाबद्दलचे पायथॅगोरसचे प्रमेय आपल्या गणितशास्त्रज्ञांनीही सिद्ध केले होते. परंतु ते सोडविण्याची पायथॅगोरसची रीत सरळ आणि सोपी आहे. तिच्या तुलनेत आपल्या गणितशास्त्रज्ञांची रीती फारच क्लिष्ट आणि गुंतागुंतीची आहे. तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात ही द्राविडीप्राणायामाची खोड अधिकच ठळकपणे दिसून येते.
३. Mechanics साठी तंत्रशास्त्र हा शब्द अधिक चांगला आहे. पण आपल्याकडे तंत्रविद्या हा शब्द यातुसाधना आणि योगासने या अर्थाने वापरला जातो. म्हणून यंत्रशास्त्र हा शब्दप्रयोग वापरला आहे.
४. The combination of village economy and caste in India, "transformed a self-developing social state into a never changing natural destiny." Karl Marx, 'British Rule in india'.
५. याचा अर्थ आपल्याकडे हस्तव्यवसाय, उद्योगधंदे, व्यापार आणि शहरे यांची वाढ झाली नाही असा नाही; पण त्यामुळे उत्पादनसंबंधात (relations of production) विशेष बदल झाला नाही, ते स्थिरावले, हा मुद्दा आहे.



धार्मिक स्वातंत्र्याचा प्रश्न

• धार्मिक प्रेरणेचा आणि स्वातंत्र्याचा विचार होणे आवश्यक आहे; कारण या प्रश्नाबाबत जडवाद्यांविषयी आणि विशेषतः कम्युनिस्टांविषयी इतके गैरसमज आहेत आणि धर्मावर श्रद्धा असणाऱ्या लोकांच्या भावना इतक्या नाजूक असतात की धर्म, ईश्वरीवाद आणि निरीश्वरवाद यांची मोकळेपणाने चर्चा करणे कठीण होते.

धार्मिक प्रेरणेच्या प्रश्नाकडे वळण्यापूर्वी प्रथम सर्वसाधारणपणे चैतन्यवादी प्रेरणेचा विचार केला पाहिजे.

या पुस्तिकेत चैतन्यवादी विचारसरणीवर धार धरलेली आहे. चैतन्यवादी विचारधारा शारीरिक आणि बौद्धिक श्रमांची फारकत झाल्यामुळे निर्माण होते; शोषकवर्ग तिचा उपयोग शोषितवर्गांना दास्यात आणि अज्ञानात ठेवण्यासाठी करतात; ती भौतिक आणि शास्त्रीय प्रगतीला पोषक नाही; ती मूलतः निवृत्तिप्रधान असते, कृतिप्रधान नसते; या मुद्द्यांवर येथवर आपण भर दिलेला आहे.

या मूल्यमापनाच्या समर्थनासाठी इतका प्रत्यक्ष पुरावा दिल्यानंतर आता त्याच्या विस्तारात जाण्याची गरज नाही. उपनिषदांचा भर अरण्यात आणि गिरिकंदरात जाऊन आत्मचिंतन आणि तपश्चर्या करण्यावर होता; शंकराचार्यांचा भर संसाराचा त्याग करून 'ज्ञानमार्गा'ची कास धरण्यावर होता; महाराष्ट्रात ज्ञानेश्वरांपासून सुरू झालेल्या संत कवींच्या मालिकेचा उपदेश पारमार्थिक, पारलौकिक, निवृत्तिपरच होता. दहाव्या शतकापासून साऱ्या भारतात भक्तिमार्गाचे प्राबल्य पसरले. वैष्णव आणि शैव पंथ, कबीर, तुलसीदास आणि चैतन्य हे सारे निवृत्तिमार्गाचेच पुरस्कर्ते होते. इहलोकात कर्तृत्व आणि पुरुषार्थ गाजवा, हा संदेश त्यांनी जनतेला दिला नाही. तेव्हा चैतन्यवादाचा, अध्यात्मवादाचा, निर्णायक आणि नैसर्गिक अर्थ काय होतो, हे स्पष्ट आहे. तो अर्थ कोणाला नाकारता येणार नाही.

तथापि या भूमिकेवर असा एक आक्षेप घेण्यात येतो की चैतन्यवादाने प्रत्यक्ष कृती करण्याची प्रेरणा आणि स्फूर्ती कोणालाच दिली नाही काय? प्रत्यक्ष जीवनात वीरश्री गाजविणारे अनेक थोर पुरुष सारे भौतिकवादी होते काय? किंबहुना अनेक

कर्तृत्ववान, त्यागी आणि धडाडीचे वीर पुरुष अध्यात्मवादी (चैतन्यवादी) होते हा इतिहासाचा अनुभव आहे. मग चैतन्यवाद कृतीला किंवा निःस्वार्थी त्यागाला प्रोत्साहन देत नाही असे कसे म्हणता येईल?

सकृद्दर्शनी ही विसंगती सामान्य माणासाला गोंधळात टाकणारी आहे. परंतु तिचे स्पष्टीकरण होऊ शकते.

वर्गीय शोषणावर आधारलेल्या कोणत्याही समाजात अनेक प्रकारचे द्वंद्वात्मक विरोध (dialectical contradictions) असतात. ते विरोध प्रत्यक्ष जीवनातले असतात. वर्ग विरुद्ध वर्ग; व्यक्ती विरुद्ध समाज; शोषकवर्गाच्या घटकव्यक्तीचे हित आणि त्याच्याच वर्गाचे सामुदायिक हित; निरनिराळ्या वर्गातील अंतर्गत विरोध; खुद्द शोषकवर्गाचे एकूण हितसंबंध प्रतिगामी असले तरी विवक्षित हितसंबंध पुरोगामी असतात ही परिस्थिती; शोषकवर्ग उदयोन्मुख काळात पुरोगामी असतात, तर कालांतराने प्रतिगामी होतात ही वस्तुस्थिती अशा एक ना दोन, अक्षरशः असंख्य द्वंद्वात्मक विरोधांनी कोणत्याही शोषकवर्गाची समाजव्यवस्था काठोकाठ भरलेली असते.

पण त्याचबरोबर हीसुद्धा गोष्ट खरी आहे की, कोणताही शोषकवर्ग आपले एक सर्वसाधारण, ऐतिहासिक, सामाजिक तत्त्वज्ञान (general, historical, social philosophy) निर्माण करित असतो. कारण केवळ दंडुकेशाहीने कोणत्याही वर्गाला आपली सत्ता फार वेळ टिकवून धरता येत नाही. आणि या दृष्टीने तो वर्ग आपल्या तत्त्वज्ञानाला तार्किकदृष्ट्या जास्तीतजास्त सुसंबद्ध स्वरूप देत असतो.

साहजिकच अशा तत्त्वज्ञानाचे मुख्य ऐतिहासिक कार्य त्या वर्गाची सत्ता टिकविणे आणि शोषितांना काबूत ठेवणे हे असते आणि ते कार्य ते तत्त्वज्ञान पार पाडते. आणि आपणही त्या तत्त्वज्ञानाची सर्वसाधारण भूमिका (general role) विशद करतो तेव्हा ती त्याच मोजमापाने करतो. कारण तिचे खरे, ऐतिहासिक, सामाजिक मोजमाप तेच असते.

या मानदंडाने या पुस्तिकेत अध्यात्म, वेदान्त, चैतन्यवाद यांचा तथ्यांश विशद केलेला आहे आणि तो अगदी यथातथ्य आहे.

परंतु चैतन्यवादांला कितीही तर्कशुद्ध रूप दिले तरी समाजजीवनातील प्रत्यक्ष द्वंद्वात्मक विरोध त्यामुळे नाहीसे होत नाहीत, होऊ शकत नाहीत. या परिस्थितीत निरनिराळ्या व्यक्तींनी चैतन्यवादातून निरनिराळे आणि विसंबद्ध अर्थ काढले तर त्यात नवल काय?

या पुस्तिकेच्या पहिल्याच प्रकरणात एकोणिसाव्या शतकात किती लोकांनी

वेदान्तांचे किती अर्थ लावले, परस्परविरोधीही अर्थ लावले, ते दाखविले आहे. त्याची पुनरुक्ती करण्याचे कारण नाही.

परंतु हा मुद्दा स्पष्ट करण्यासाठी आणखी काही मजेदार उदाहरणे देता येतील. त्यातून हे दिसून येईल की, चैतन्यवादाच्या मूलभूत भूमिकेशी विसंगत असे त्याचे पुरोगामी अर्थ लावण्यात आले आहेत; काही बाबतीत पुरोगामी तर काही बाबतीत घातक असे अर्थ लावण्यात आले आहेत; प्रामाणिक परंतु वर्गीय शोषणाला पोषक असे अर्थ लावण्यात आले आहेत; उघडपणे भोंदू असेही अर्थ लावण्यात आले आहेत.

ब्रिटिश राजवटीत आपल्या दहशतवादी क्रांतिकारकांनी जो अर्थ लावला तो स्पष्टपणे कृतिप्रधान, स्वातंत्र्यप्रेमी, साम्राज्यवादविरोधी आणि आत्यंतिक त्यागाचा होता.

आमच्या भक्तिमार्गी संत कवींनी जो अर्थ लावला तो जातिभेदांना सौम्य करण्याच्या दृष्टीने पोषक होता; पण त्याचबरोबर कमालीचा निवृत्तिपरही होता.

महात्मा गांधींनी अध्यात्माच्या तत्त्वज्ञानाचा उपयोग जनतेला राष्ट्रीय स्वातंत्र्याची प्रेरणा देण्यासाठी केला; पण त्याचबरोबर भांडवलदारांनी जनतेचे विश्वस्त म्हणून स्वतःच्या मालमतेचा उपयोग करावा हे उदात्त मतही त्याच तत्त्वज्ञानातून काढले.

गीतेत अध्यात्माचा उपयोग प्रखर क्रियाशीलतेसाठी केला आहे; पण ती क्रियाशीलता शंभर टक्के वर्गीय शोषणाची आहे.

शंकराचार्यांनी एकीकडे मायावादाचा, 'ज्ञानमार्गा'चा आणि पर्यायाने निवृत्तीचा पुरस्कार केला; तर दुसरीकडे मनूला डोक्यावर घेतले. शंकराचार्य अप्रामाणिक (insincere) होते असे माझे मत नाही. त्यांचे वैयक्तिक जीवन हे एका अत्यंत प्रामाणिक (sincere) माणसाचे होते. परंतु त्यांच्या मतात आणि कृतीत भयानक विसंगती होती हे कोणालाही नाकारता येणार नाही.

कौटिल्याने मात्र कहर केला! त्याने अर्थशास्त्रात स्पष्टपणे नमूद करून ठेवले आहे की राज्यकर्त्यांनी निरनिराळ्या भ्रामक (illusory) आणि देवभोळ्या (superstitious) कल्पना आणि त्यावर आधारलेले आचार आणि रूढी प्रजाजनांत मजबूत केल्या पाहिजेत, परंतु स्वतः राज्यकर्त्यांनी त्यावर विश्वास ठेवू नये!

या संदर्भात आणखीही एक महत्त्वाची गोष्ट लक्षात ठेवली पाहिजे. शोषकवर्गांचे तत्त्वज्ञान वर्गीयदृष्ट्या स्वार्थी आणि आपमतलबी असले तरी त्या वर्गातील व्यक्तींना ते आपल्या वर्गाहितासाठी प्रचंड त्याग करण्याला पाचारण करते, उद्युक्त करते, प्रवृत्त करते. मोठमोठ्या भांडवलदारांची, अमीर-उमरावांची, राजे-रजवाड्यांची मुले आपल्या साम्राज्यविस्तारासाठी लढायांत बेधडक मृत्यूला आलिंगन देतात.

अमेरिकेतील भांडवलदार तरुण आकाशयानातून चंद्रावर जातात, त्यात थोडेथोडेके धार्ष्ट्य असते काय? आणि हे लोक वैयक्तिक अर्थाने त्यागी आणि ध्येयवादी नसतात काय? त्यांची प्रेरणा संकुचित अर्थाने स्वार्थी असते काय? वैयक्तिकदृष्ट्या ते धैर्यवान असतात, त्यागी असतात, ध्येयवादी असतात; पण त्याचबरोबर जाणूनबुजून किंवा नकळत ते आपल्या वर्गीय उद्दिष्टांनी प्रेरित झालेले असतात; हेही तितकेच खरे आहे. काकणभर अधिक खरे आहे. अमेरिकेत आकाशयानातून उड्डाण करणाऱ्या तरुणांना किंवा अणुशास्त्राच्या प्रयोगशाळांत काम करणाऱ्या शास्त्रज्ञांना, आपण जे करीत आहोत ते सोविएतविरोधासाठी आहे याची स्पष्ट जाणीव असते.

एकाच तात्त्विक भूमिकेतून शोषकवर्ग स्वतःसाठी आणि शोषितांसाठी परस्पर विरोधी निष्कर्ष काढतात याचीही उदाहरणे देता येतील.

बेकारी आणि भाववाढ यांचा अंत करण्यासाठी उत्पादनवाढ झाली पाहिजे; ती करण्यासाठी अधिक भांडवलाची गुंतवणूक केली पाहिजे; आणि ते करण्यासाठी बचत केली पाहिजे; हा भांडवलदार युगातील एक फार मोठा वेदमंत्र आहे. त्यासाठी अप्रत्यक्ष कर वाढवून, सक्तीची बचत योजनां अमलात आणून, इत्यादी मार्गांनी भांडवलवृद्धी करण्यात येते. पण तेच भांडवलदार प्राप्तीकर आणि कॉर्पोरेशन टॅक्स जरासा वाढविला की कंठशोष करतात. काय ही सुसंगती!

व्यक्तिस्वातंत्र्य आणि नागरिकस्वातंत्र्य हा संसदीय लोकशाहीचा मूलाधार आहे हाही भांडवलदारी युगातील एक वेदमंत्र आहे. परंतु सामान्य लोकांसाठी पाच वर्षांतून एकदा मतदानपेटीत मत टाकायचे एवढाच त्याचा अर्थ होतो. सत्ताधारी वर्ग मात्र मुक्त स्वातंत्र्याचा उपभोग घेतात! (मुक्त स्वातंत्र्यावर अंधप्रेम करणाऱ्या आमच्या सुशिक्षित मध्यमवर्गाने याचा विचार करावा.)

तेव्हा चैतन्यवादी तत्त्वज्ञानाचा गरिबांसाठी एक अर्थ आणि वरिष्ठांसाठी दुसरा अर्थ लावणे ही तार्किक (logical) विसंगती शोषक समाजाच्या वर्गीय हिताच्या दृष्टीने सुसंगत आहे.

या प्रश्नाचे विवरण येथे मुद्दाम विस्ताराने केले आहे. कारण वैयक्तिकदृष्ट्या चैतन्यवादातून अनेकांना ध्येयवादाची, प्रयोगशीलतेची, त्यागाची आणि धैर्याची प्रेरणा मिळते हे रोजच्या व्यवहारातील दृश्य सर्वांना दिसते. परंतु चैतन्यवादाची सर्वसाधारण, ऐतिहासिक, सामाजिक भूमिका प्रतिगामी आहे. जगाची सर्वांगीण आणि सुसंबद्ध प्रगती व्हावयाची असेल तर चैतन्यवादाचा त्याग करून भौतिकवादाचा पुरस्कार केला पाहिजे, हे मूलभूत महत्त्वाचे सत्य सहजगत्या दिसून येत नाही. म्हणून चैतन्यवादातून कशा प्रकारच्या प्रेरणा मिळतात आणि मिळू

शकतात हे दाखवून त्यांच्या मर्यादा स्पष्ट कराव्या लागतात. ज्या प्रकारच्या प्रेरणा मिळतात त्या नाकारण्याचा बिलकूल प्रश्न नाही. परंतु त्याचबरोबर चैतन्यवाद हा मूलतः मानवी प्रगतीला पोषक नाही, खीळ घालणारा आहे, ही शिकवण आज जनतेला देण्याची गरज आहे.

आता धार्मिक प्रेरणेचा आणि स्वातंत्र्याचा प्रश्न.

याबाबत सर्वात मोठा गैरसमज हा की, कम्युनिस्टांना धार्मिक प्रेरणेत उदात्त असे काहीच दिसत नाही; ते त्या प्रेरणेची हेटाळणी करतात; धर्मावर हल्ला करतात; धर्म, धार्मिक मते, धार्मिक गुरू यांचा अपमान करतात; धार्मिक स्वातंत्र्यावर गदा आणतात; धार्मिक स्वातंत्र्य चिरडून टाकतात.

मार्क्स आणि लेनिन यांची तशी शिकवणूक नाही; समाजवादी राष्ट्रांचे तसे धोरण नाही; त्या राज्यात तसे काही घडलेले नाही; याला भरपूर पुरावा मिळूनही हे गैरसमज अजून फार विस्तृत आहेत.

शोषकवर्गाचे प्रतिनिधी बुद्धिपुरःसर या प्रश्नांसंबंधी खोटानाटा प्रचार करतात हे आता बहुतेकांच्या परिचयाचे झाले आहे. धर्मावर प्रामाणिक श्रद्धा असलेल्या लोकांनाही त्याची जाणीव असते. धर्माच्या बुरख्याखाली भांडवलदार-जमीनदारवर्ग आपल्या स्वार्थाचे घोडे दामटतो ही गोष्ट आता लपलेली नाही.

तरीही मार्क्सवादाची मूलभूत तात्त्विक भूमिकाच जबरदस्तीने धर्माचे उच्चाटन करण्याची आहे हा समज अजून प्रामाणिक लोकांत मोठ्या प्रमाणावर आहे. त्यांच्यासाठी या प्रश्नाचे तात्त्विक स्पष्टीकरण केले पाहिजे.

या समजाच्या मागे १८४४ मध्ये कार्ल मार्क्सने लिहिलेल्या एका प्रबंधातील एक जगद्विख्यात वाक्य आहे. ते वाक्य म्हणजे, 'धर्म ही जनतेची अफू आहे.'

हे वाक्य त्या प्रबंधात आहे का? आहे. पण त्या वाक्याच्या मागे आणि पुढे अनेक वाक्ये आहेत. परिच्छेद आहेत. त्या संदर्भातून त्याला तोडून वेगळे करणे हा अक्षम्य विपर्यासच नव्हे तर मार्क्सच्या मतावर भयंकर अन्याय आहे.

तेव्हा या वाक्याच्या मागेपुढे काय लिहिलेले आहे ते पाहू.

धर्म कोणत्या सामाजिक अवस्थेत उद्भवतो याचे मार्क्सने प्रथम स्पष्टीकरण केले आहे. माणसाच्या जाणिवेत या समाजव्यवस्थेचे चित्र उमटते ते उरफाटे (विपरीत) असते हा त्याचा मुद्दा आहे. त्यानंतर तो लिहितो :

“ही अवस्था, हा समाज धर्म निर्माण करतो... धर्म हे त्या जगाचे सर्वांगीण तत्त्वज्ञान असते; त्या जगाचा ज्ञानकोश असतो; त्याचे सुबोध तर्कशास्त्र असते; त्याचा आध्यात्मिक मानबिंदू असतो; त्या जगाचा उत्साह, त्याचे नैतिक बल, त्याची परिपूर्ती, त्याचे सांत्वन आणि समर्थन धर्मात सामावलेले असते...

“धार्मिक स्वरूपात व्यक्त होणारे दुःख हे खऱ्या दुःखाचे एक रूप आहे आणि त्याचबरोबर त्या दुःखाचा निषेध आहे. धर्म हा दलित जीवांचा उसासा आहे; हृदयशून्य जगाचे ते हृदय आहे; मरगळलेल्या सामाजिक अवस्थेचा तो जीव आहे; ती सामान्य जनांची अफू आहे.

“मानवाला खरे सुख मिळण्यासाठी धर्माच्या रूपात त्याला जे आभासात्मक सुख मिळते त्याचा अंत झाला पाहिजे. या आभासाचा त्याग करण्याच्या मागणीचा अर्थ हा आहे की, ज्या परिस्थितीत त्या आभासाची गरज असते त्या परिस्थितीचा अंत झाला पाहिजे.” (On Religion, Marx and Engels, p. 38)

धर्मावर कळकळीने विश्वास ठेवणाऱ्या कोणत्याही व्यक्तीने हे संपूर्ण अवतरण वाचावे आणि त्यात काय चूक किंवा आक्षेपार्ह आहे या प्रश्नाचे उत्तर द्यावे.

ऐतिहासिकदृष्ट्या धर्माने समाजधारणेचे काय कार्य केले हे मार्क्सने स्पष्टपणे नमूद केलेले नाही काय? पण त्याचबरोबर माणूस या जगातील दुःखकष्टाने वैतागून गेला, भांबावून गेला; ज्या अजस्र नैसर्गिक आणि मानवनिर्मित शक्तींचा त्याला क्षणोक्षणी मुकाबला करावा लागतो त्यांपुढे तो हतबल झाला, कुंठित झाला; म्हणजे एकीकडे तो धर्माला शरण जातो आणि त्याचबरोबर त्या धार्मिक श्रद्धेतून त्याला एक प्रकारचे समाधान मिळते, सांत्वन मिळते, ही गोष्ट खोटी आहे काय? बरे, हे समाधान, हे सांत्वन, काही प्रमाणात त्यातून मिळणारा उत्साहसुद्धा, काल्पनिक असतात, हेही खोटे आहे काय? प्रत्यक्ष जीवनातील दुःखे आणि संकटे विसरून जाण्यासाठी लोक गुंगी येणारे पदार्थ खातात. तसासुद्धा धार्मिक श्रद्धेचा एक परिणाम होतो, हे कोणाला नाकारता येईल काय?

हे विचार, या भावना, तुंकारामांच्या आणि अनेक संत कवींच्या एकएका अभंगात आणि ओवीत आपल्याला आढळतात. मार्क्सने ही वस्तुस्थिती स्पष्ट, वेचक, अर्थपूर्ण आणि शास्त्रशुद्ध शब्दांत मांडली आहे, एवढेच. त्यात गैर काय?

एक गोष्ट खरी, वरील अवतरणाच्या शेवटच्या वाक्यात मार्क्सने जे म्हटले आहे ते बऱ्याच लोकांच्या घशाखाली उतरणे जरा कठीण आहे.

“खरे सुख मिळविण्यासाठी ज्या परिस्थितीत आभासात्मक सुखाची गरज असते ती परिस्थितीच बदलून टाकली पाहिजे.”

बाळबोध मराठीत याचा अर्थ हा होतो की, सरंजामशाही, भांडवलशाही, चातुर्वर्ण्य इत्यादी नष्ट करून वर्गहीन समाजवाद प्रस्थापित केला पाहिजे.

पण हे मार्क्सने म्हटले नसते तर तो मार्क्स कसला? त्या वाक्यात तर मार्क्सवादाचा क्रांतिकारी आत्माच भरलेला आहे. तो काढून टाकला की मार्क्सवादाचे रूपांतर शाकाहारी, दंतहीन मानवतावादात झालेच म्हणून समजावे.

माक्सवाद म्हणजे हृदयपरिवर्तनाचे सर्वोदयवादी तत्त्वज्ञान नव्हे.

परंतु ज्यांचा मानवतावाद धनिकांच्या आणि शोषकांच्या विरोधाला बगल देऊ इच्छित नाही, जे लोक खाजगी मालमतेवर आधारलेल्या समाजव्यवस्थेलाच सद्धर्माचा अधःपात मानतात, (बुद्धाने नाही का मानला?) त्यांनी माक्सच्या या वाक्याचा गंभीर विचार करावा, ही विनंती आम्ही कम्युनिस्ट अवश्य करतो.

तेव्हा धार्मिक श्रद्धा आणि प्रेरणा या मूलतः आणि सर्वथैव नकारात्मक आहेत, प्रतिगामी आहेत, ही माक्सची भूमिका नाही. प्रत्येक बाबतीत माक्सचा दृष्टिकोन अत्यंत ऐतिहासिक आणि द्वंद्वात्मक (dialectical) होता. त्यामुळे धार्मिक प्रेरणेतील उदात्त आणि उदार अंश नाकारण्याचा त्याच्यापुढे प्रश्नच नव्हता. पण त्याचबरोबर त्याचे हेही स्पष्ट म्हणणे होते की, मानवाला जर खरे सुख आणि स्वातंत्र्य (आभासात्मक नव्हे) मिळवावयाचे असेल तर भौतिक परिस्थितीचा बदल हाच त्यांचा आधार असला पाहिजे. धार्मिक प्रेरणेने जे सुख, जी मुक्ती, जे चैतन्य, जो विश्वास मिळतो तो अशा सामाजिक परिवर्तनावर आधारलेला नसतो. अतएव काल्पनिक, आत्मनिष्ठ असतो. त्याला वास्तवता प्राप्त होण्यासाठी, धार्मिक प्रेरणा आणि श्रद्धा यांच्या ठिकाणी शास्त्रशुद्ध प्रेरणा आणि श्रद्धा निर्माण होण्यासाठी, ज्या भौतिक परिस्थितीत आपण वावरतो ती परिस्थितीच आमूलाग्र बदलली पाहिजे.

या तात्त्विक (theoretical) विधानावरून प्रत्यक्षात उतरावयाचे म्हणजे समाजवादी क्रांती, त्या क्रांतीतून निर्माण होणारी औद्योगिक प्रगती, त्या प्रगतीवर आधारलेली शास्त्रीय विचारसरणी आणि संस्कृती, यातूनच अखेर अंधश्रद्धा, देवभोळेपणा, नैराश्य आणि पराभववाद आणि याच नाण्याची दुसरी बाजू म्हणजे धर्मातून मिळणारे आभासात्मक सौख्य, यांचा अंत होईल; माणसाच्या मनावरील त्यांची पकड नष्ट होईल.

या प्रश्नाचे माक्सने केलेले विश्लेषण किती खरे आहे याचा आजच्या प्रत्यक्ष जगात आपल्याला अनुभव येत आहे. ख्रिस्त, बौद्ध, इस्लाम, हिंदू या व इतर धर्मावर श्रद्धा असलेले असंख्य लोक आज पुरोगामी आणि क्रांतिकारी चळवळीत भाग घेत आहेत. एकीकडे मानवी जीवन हे दुःखमय आहे, त्यातून मुक्ती परलोकातच मिळू शकते या तत्त्वांवर त्यांचा विश्वास असतो आणि दुसरीकडे याच जगात सुखमय समाजवादी जीवन निर्माण करण्यासाठी ते लढत आहेत.

माक्सवादी या लोकांचे मनःपूर्वक स्वागत करतात, त्यांच्या प्रेरणेबद्दल आदर बाळगतात, त्यांच्या हातात हात घालून एक नवीन समाज निर्माण करण्यासाठी लढतात. व्हिएतनाम, फ्रान्स, इटली, अमेरिका या देशांत आज हे रोज चालू आहे.

पण त्याचबरोबर या लोकांचे मूलभूत पारलौकिक तत्त्वज्ञान आणि प्रत्यक्ष

जीवनातील त्यांचे क्रांतिकारी आचरण यामध्ये विसंगती आहे, हेही मार्क्सवादी लपवून ठेवू इच्छित नाहीत. आणि जनतेच्या क्रांतिकारी आकांक्षा संपूर्णपणे फलद्रूप व्हावयाच्या असतील (आणि त्या होणारच) तर त्यासाठी पारलौकिक ईश्वरवाद नव्हे, तर आधिभौतिक मार्क्सवाद हेच सर्वोच्च, प्रभावी आणि वस्तुनिष्ठ वैचारिक शस्त्र आहे, हे आपले मतही कम्युनिस्ट स्पष्टपणे जगापुढे मांडतात.

तेव्हा धर्म आणि धार्मिक भावना यांच्याबद्दल अनादर किंवा असहिष्णुता दाखविणे, त्यांची गळचेपी करणे हा प्रश्नच कम्युनिस्टांसमोर नाही. एका विशिष्ट सामाजिक अवस्थेत धर्म ही संस्था उदयाला येते. ही परिस्थिती समाजवादी क्रांतीनंतर आमूलाग्र बदलते. त्यानंतर आणि त्यानंतरच धार्मिक भावना, विचार व प्रेरणा, आणि धर्म ही संस्था, हळूहळू मावळत जातील. धर्म नष्ट केला जाणार नाही. तो अनावश्यक होऊन विलयाला जाईल.

बुद्धाच्या प्रतीत्यसमुत्पादाच्या कल्पनेची मार्क्सवाद ही आधुनिक, शास्त्रशुद्ध मांडणी आहे असे म्हटल्यास वावगे होणार नाही.

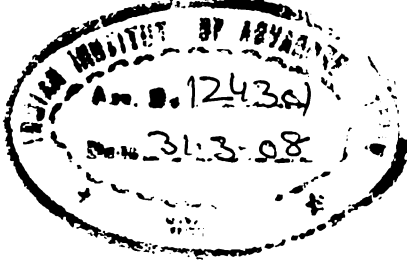
वरील परिस्थिती निर्माण होईपर्यंत धार्मिक कल्पना चुकीच्या कशा आहेत; दलितांना दास्यात ठेवण्यासाठी, त्यांच्यात फूट पाडण्यासाठी शोषकवर्ग त्यांचा उपयोग कसा करतो, याचा प्रचार कम्युनिस्ट चळवळ अवश्य करणार. हे मतस्वातंत्र्य त्यांनाच काय सर्व निरीश्वरवाद्यांना मिळाले पाहिजे. धार्मिक आणि इतर नागरिक स्वातंत्र्याच्या हक्कांचा विचार करताना बहुतेक लोक हे विसरतात की, हे स्वातंत्र्य तर्कनिष्ठ, जडवादी, निरीश्वरवादी, कम्युनिस्ट प्रचारालाही मिळाले पाहिजे. आज कैक भांडवलदारी देशांत, विशेषतः फॅसिस्ट राष्ट्रांत, ते कायद्याने नष्ट केले आहे. इतर भांडवलदार देशांत वृत्तपत्रांचे आणि रेडिओचे धनाढ्य मालक व्यवहारात त्या हक्काची मुस्कटदाबी करतात. जी. अमेरिका (युनायटेड स्टेट्स) आपल्या लोकशाहीचा एवढा मोठा नगरा बडविते तेथे बहुतेक सर्व राज्यांतील (states) शाळांत डार्विनचे मानवविकासाचे शास्त्र शिकविण्यास आजतागायत कायद्याने मनाई आहे!

त्याचबरोबर ज्यांना धार्मिक मतांचा प्रचार करावयाचा आहे, कोणत्याही धर्माचा प्रचार करावयाचा आहे, त्यांनाही हे मतस्वातंत्र्य मिळाले पाहिजे हीच मार्क्सवादाची मूलभूत तात्त्विक भूमिका आहे. राज्यसंस्था ही संपूर्णपणे धर्मनिरपेक्ष असली पाहिजे, सामाजिक सद्भिरुचीच्या मर्यादेत सर्व धर्मांना स्वातंत्र्य असले पाहिजे, राज्यसंस्थेने या स्वातंत्र्याचे संरक्षण केले पाहिजे, ही मार्क्सवादाची भूमिका आहे.

या संदर्भात या पुस्तिकेच्या उद्देशाविषयी बोलावयाचे तर वेदान्त आणि हिंदू धर्म यांच्याविरुद्ध एक मोहीम सुरू करण्याच्या हेतूने ती लिहिलेली नाही. हा उपक्रम

म्हणजे हिंदू धर्मावर हल्ला नाही, त्याची हेटाळणी नाही.

परंतु चैतन्यवाद, वेदान्त, हिंदू धर्म यांचा भारतात उगम आणि विकास कसा झाला; वैचारिक आणि सामाजिकदृष्ट्या त्यांची भूमिका काय होती; त्यांच्यात आणि भारतीय जडवादी दर्शनात मतभेदाचे प्रश्न कोणते होते; या मतभेदात जडवाद्यांच्या विचारात उणिवा असल्या तरी तुलनात्मकदृष्ट्या त्यांची मते अधिक ग्राह्य कशी होती; ती शास्त्रीय आणि सामाजिक प्रगतीला अधिक पोषक कशी होती; या प्रश्नांचे मार्क्सवादी दृष्टिकोनातून स्पष्टीकरण करणे हा या पुस्तिकेचा उद्देश अवश्य आहे. पुस्तकातील मते कोणाला पटतील, कोणाला पटणार नाहीत; पण याच पातळीवरून त्यांची परीक्षा होईल अशी अपेक्षा करून पूर्णविराम देतो.



विचार ही समाजजीवनातील एक अत्यंत प्रभावी शक्ती आहे. पुरोगामी आणि क्रांतिकारी विचारांनी कष्टकरी समाजाची एकजूट भक्कम होते, क्रांतिकारी चळवळीचे मार्गदर्शन होते. प्रतिगामी विचारधारांनी चळवळीची दिशाभूल होते, जनतेत फूट पडते, ज्यांनी बंधुभावाने एकवटून अन्याय आणि शोषण यांच्याविरुद्ध लढले पाहिजे; त्यांच्यातच तंटेबखेडे निर्माण होतात.

अशा रीतीने जनतेची दिशाभूल करून तिच्यात फूट पाडण्याची जी अनेक वैचारिक साधने आहेत, त्यातील धर्माधता हे एक अत्यंत महत्त्वाचे साधन आहे. आज हिंदू, इस्लाम, शीख, ख्रिश्चन या सर्व धर्मांचा दुरुपयोग याच हेतूने प्रचंड प्रमाणावर केला जात आहे.

हिंदू धर्माभिमानाच्या नावाखाली गूढवाद, देवभोळेपणा, दैववाद, तर्कशुद्ध वैज्ञानिक दृष्टीला विरोध यांना चालना दिली जात आहे. इतकेच नव्हे, तर जातिभेद आणि जातीयवाद यांना खतपाणी घातले जात आहे.

यासाठी भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या परंपरेचाही उपयोग केला जातो. त्या परंपरेला विकृत स्वरूप दिले जाते. या परंपरेत ज्या विचारधारा पुरोगामी आणि जनताभिमुख होत्या त्यांची बदनामी केली जाते आणि ज्या परंपरा जनताविरोधी आणि प्रतिगामी होत्या, त्यांचा उदो उदो केला जातो.

Library

IIAS, Shimla

MR 181.4 S3 72 B



00124301

या सर्व प्रश्नांवर थोडक्यात आणि सोप्या भाषेत
आहे. सामान्य वाचकांच्या आणि जन-
हातात एक वैचारिक शस्त्र देण्याचा हा प्रयत्न आहे.
त्याची फार गरज आहे.

किंमत : ७५ रुपये

ISBN 81-88284-08-4